

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. VI br. 6. (2019)

Sarajevo, decembar/prosinac 2019.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog 1

Redakcija časopisa

prof. dr. Samir Arnautović
prof. dr. Damir Marić
dr. Džana Rahimić

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

dr. Džana Rahimić

E-mail: fdt.kontakt@gmail.com

Web: <http://www.fdt.ba>

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Džana Rahimić, <i>Svijet stvarnosti - traganje i borba</i>	6
Selma Alispahić, <i>Teorija pravednog rata</i>	31
Edisa Gazetić, <i>Epski i stvarni muškarac u pripovijeci Put Alije Derzeleza I. Andrića</i>	54
Mišo Kulić, <i>Virtuelni humanizam i smisao neprijateljstva moderne kulture</i>	79
Daliborka Popović, <i>Uloga škole u razvijanju veština za upravljanje konfliktima</i>	101

Šejla Avdić, <i>Ethos, humanum i sloboda kao odrednice za ljudsko bivstvovanje u djelu Rasima Muminovića</i>	130
<i>Upute za autore</i>	148

Džana Rahimić¹

Svijet stvarnosti - traganje i borba

Sažetak

Ovaj rad pokazuje da su koflikti bitan konstitutivni dio svijeta stvarnosti. Život u tom svijetu karakteriziraju traganje za sopstvom koje mu je upravo najčešće protivstavljeno, i stalna borba koja proizlazi iz svijeta kao utemeljenog na suprotnostima. Razmatramo stajališta filozofa Heraklita, Kierkegaarda, Nietzschea i Heideggera koji su prepoznali svijet stvarnosti kao svijet u kojem je borba neizbježan događaj. Konflikti između individue i svijeta stvarnosti, koji se otkrivaju kao nužni za mogućnost autentične ličnosti, čine vidljivim konstruktivne mogućnosti konflikata i njihove pozitivne rezultate.

¹ Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
dzana.buzo@hotmail.com

Ključne riječi: *borba, suprotnosti, gomila, egzistencija, autentičnost.*

The world of reality - search and struggle

Summary

The paper shows that conflicts are essential constitutive part of the world of reality. Life in that world is characterised by search for selfhood which is, most frequently, opposed to that world, and by constant struggle which follows from the world as founded upon opposites. We are considering positions of the philosophers such as Heraclitus, Kierkegaard, Nietzsche and Heidegger who recognized the world of reality as world in which struggle is an unavoidable event. The conflicts between an individual and the world of reality, which uncover themselves as necessary for the possibility of authentic personality, make visible the constructive possibilities of the conflicts and their positive results.

Key words: *struggle, opposites, crowd, existence, authenticity.*

Svijet stvarnosti svijet je ispunjen traganjem, borbom, izborima, odlukama i konfliktima. Adekvatno određenje konflikata ukazuje na činjenicu da su konflikti neizbježna pojava i sastavni dio svijeta u kojem živimo. U realnom svijetu u kojem se odvijaju čovjekov život i životni procesi, u kojem se pokazuje čovjekova briga za sve što ga okružuje, u kojem se potvrđuje stvarnost i gradi smisao nužno je da stalna pojava bivaju neslaganja, različitosti i borbe. Konflikti kao sastavni dio života upućuju na razumijevanje zbilje pri kojem konflikt može predstavljati mogućnost razvoja, što konflikt prokazuje kao fenomen koji nema negativan predznak po sebi. Ponašanje i reagovanje u konfliktima treba da otvara vidike koji se očituju kao prilike za promišljanje i reorganizovanje postojećeg stanja. Konflikt je stoga ispravno shvaćen kao potencijalni pokretač stanja na bolje i prilika za mogućnost progresa, kretanja ka razvoju. Na taj način shvaćeni konflikti razumijevaju se kao motivacija da se borimo i tragamo za boljim svijetom. Dakle, konflikti sa sobom, sa drugima, sa grupom, jesu neizježni ali nisu neizbježno negativni i destruktivni, u ostvarenoj pozitivnoj kulturi konflikta mogu biti konstruktivni.

Budući da se konflikti definiraju kroz suprotnosti, suprotnosti su nužne za mišljenje i za razumijevanje svijeta stvarnosti.

Filozof koji je prvi prepoznao ulogu i značaj koju suprotnosti i sukobi imaju za konstituiranje zbilje je Heraklit. Nasuprot njegovim prethodnicima koji su tražili ono što je u promjeni nepromjenjivo i stalno, što izdržava mijenu, on sam fakt promjene uzima kao konstantu prirode: „Sva je priroda podvrgnuta neprestanoj promjeni, te joj osnovom nije nešto stalno, nepromjenljivo, nego nestalnost sama, promjenljivost. Osnov joj nije bitak i postojanje, nego promjena, bivanje: samo ovo je vječno i stalno.“ (Bazala, 1906, 88) Jedna od Heraklitovih osnovnih filozofskih ideja jeste ideja borbe, rata suprotnosti kao principa objektivne stvarnosti: „*Rat* je otac svih i kralj svih, i on jedne izbaci na videlo kao bogove, a druge kao ljude; jedne učini robovima, a druge slobodnima.“ (frg. 53) i „Valja znati da je *rat opšti*, i da je *pravda - zavada*, i da sve biva na osnovu zavade (razdora), i da tako *treba* da bude.“ (frg. 80)

Sve u svijetu pokazuje se kao neka od suprotnosti zbog čega su one nužne za mogućnost razumijevanja

svijeta: shvatanje konačnosti podrazumijeva da konačnosti suprostavimo beskonačnost, shvatanje duha podrazumijeva da duhu suprostavimo tijelo, a shvatanje bitka da mu suprotstavimo nebitak. Sve, po Heraklitu, što u ovom našem svijetu postoji ili se dešava postaje i postoji uzajamnim uticajem suprotnosti koje se protivstavljaju jedna drugoj i sukobljavaju se, a na kraju borbom prelaze u sklad. (Bazala, 1906, 90) Promjene i suprotnosti, odnosno njihov značaj, najasnije se prepoznaju kod tumačenja svijeta. Svijet nije nešto statično što bi zauvijek bilo gotovo i zauvijek doživljeno. U tom mijenjanju koje karakterizira svijet i svekoliko zbivanje, u nužnosti promjena nužno nastaju i suprotnosti i iz njih mogućnost konflikta, stoga se i konflikti mogu tumačiti kao nužni. Ovaj svijet koji se neprestano mijenja Heraklit upoređuje sa izmješanim napitkom koji propada ako se ne miješa. (frg. 125)

Dakle, na tragu Heraklitovog učenja, može se reći da bez borbe i konflikta, te njihovog usmjeravanja nema ni promjena ni razvoja, da potiskivanje konflikta vodi u stagnaciju, da je fakt da konflikti pospješuju promjene, kao i da konflikt po sebi nije loš, ali da ga lošim može

učiniti naše loše upravljanje njim. Namjera nam nije zauzimanje pozicije da konflikti nužno završavaju u destrukciji ili da uvijek imaju pozitivne posljedice, već isticanje da svijet općenito nije mirno mjesto i da je naš svijet stvarnosti svakodnevno ispunjen konfliktnim odnosima sa samim sobom ili sa drugima. U tom pogledu možemo se pozvati na Kierkegaardovu filozofiju koji je sagledao slabosti principa javnosti i njegov sukob sa principom individualiteta i težnjom individue za autentičnom egzistencijom. Kierkegaard ističe nihilističke crte savremenosti koje se očituju u situaciji da savremeni čovjek gubi iz vida svoju suštinu koja se zasniva na egzistenciji: „Zbog vlastitog ja se u svetu ne diže velika buka: jer vlastito ja je to o čemu se najmanje pita u svetu, i najopasnija je stvar kada primećujemo da vlastito ja imamo. Najveća opasnost, opasnost da izgubimo sami sebe, može se u svetu mirne duše pojavljivati, kao da to nije ništa. Nikakav drugi gubitak ne može tako glatko proći; svaki drugi gubitak, ruke, noge, pet talira, domaćice itd. ipak se primećuje.“ (Kierkegaard, 1974, 25)

Javnost se u našem smislu očituje kao zaborav bitka/suštinu čovjeka, pa se stoga nihilizam pokazuje kao

kriza u samorazumijevanju suštine i zadaće čovjeka i smisla njegovog bivstvovanja: „Videći oko sebe gomilu ljudi i budući zaposlen raznoraznim svetskim poslovima, postajući mu dar u tome, učeći se kako se u svetu zbiva, takav čovek zaboravlja samog sebe, kako se on, božanski shvaćeno, zove, ne usuđuje se verovati u samoga sebe, smatra presmelim da bude on sam i da je mnogo lakše i sigurnije da bude kao drugi, da bude majmun, jedna brojka u masi.“ (Ibidem, 26)

Kierkegaard svoju recepciju nihilizma zasniva na kritici masovnog obezličavanja čovjeka, ukazujući na važnost iracionalističkog temelja čovjeka i upućuje na problem negacije čovjeka. Religijski nihilizam je po Kierkegaardu stanje bezduhovnog vremena što ispoljava nedostatak čovjekove svjesnosti o sebi kao duhovnom biću, zaborav duha koji je suštinski čovjeka doveo do sprječavanja njegove dalje samorealizacije i osvješćivanja pravog smisla njegove egzistencije. Za Kierkegaarda nezamislivo je da se ignoriše pojedinačna i stvarna osoba, ali je sa druge strane dopušteno ignorisati javnost, anonimni publicitet: „Da, baš to što nazivamo društvom skup je samih takvih ljudi koji su se takoreći predali svetu.

Oni koriste svoje sposobnosti za gomilanje novaca, bave se svetovnim poslovima, mudro računaju itd., itd., možda ih spominju u istoriji sveta, no oni nisu oni sami, nemaju, u duhovnom smislu, vlastito ja, vlastito ja za koje bi mogli rizikovati sve, vlastito ja pred bogom - ma koliko uostalom bili samoživi.“ (Ibidem, 27) Dakle, da bi čovjek došao do temelja unutrašnosti potrebno je, smatra Kierkegaard, da napusti mjerila objektivnog i spoljašnjeg svijeta.

Tako se u određenju egzistencije i svijeta u kojem se egzistencija događa pokazuju suprotnosti i borba između pojedinca i mase, autentične naspram neautentične egzistencije. Kierkegaardova filozofija posjeduje revolucionarnost u smislu da nosi vještinu iznošenja istine da subjekt kao ličnost ima prednost nad objektivnim svijetom, a centralni interes je da čovjek razumije samog sebe u svom individualnom bivstvovanju, pa se kao glavna suprotnost i nastanak konflikta pokazuje onaj između subjekta i objektivnog svijeta: „'Pojedinac' je za Kierkegarda 'kategorija duha, buđenje duha'. Protivna je 'gomili', 'publici', 'kršćanskom svijetu', socijalnim i kršćanskim zajednicama, generaciji, vremenu, povijesti.

Kierkegaard apelira na čovjeka da postane 'pojedinač', da ne bude samo 'masa', 'gomila', jer 'gomila' je 'shvaćena kao pojam neistina', 'apstraktnost koja nema ruku'. Tek u pojedincu otvara se mogućnost dobrog, istinitog, dostojanstvenog, dok je gomila neodgovornost, nepokajnost.“ (Buljan, 2008, 280)

Sa svojom egzistencijom čovjek se suočava i upoznaje kroz iracionalne situacije straha, strepnje, drhtanja, bolesti na smrt. On nastoji da ukaže na potrebu očuvanja identiteta individue i njenu samospoznaju, ali ne putem jedinstva sa objektom, već kroz jedinstvo subjekta sa samim sobom: „Samo u samoći, kao 'jedan', a ne kao 'gomila', čovjek može egzistirati pred Bogom i u istini. Na planu zemaljskih, vremenskih i svjetovnih ciljeva gomila ima vrijednost, dok na etičko-religioznom, intelektualnom, duhovnom planu gomila jest laž i ne može suditi o tome što je istina.“ (Ibidem, 280)

U Kierkegaardovoj odredbi čovjeka akcent je na egzistirajućoj individui koja je u stalnom procesu nastanka i promjenjivosti. Ovdje se pokazuje značaj suprotnosti i jedinstva. Egzistencija se razumijeva kroz suprotnosti i promjenu, traganje, borbu, izbor i odluke, a nikako iz

mirovanja i nepromjenjivosti. Zagovaranje kretanja i promjene u Kierkegaardovom djelu pokazuje se u zagovaranju da se kretanjem duh mora osloboditi čulnog/estetičkog da bi se čovjek utemeljio u suštinskom određenju duhovno-religijske egzistencije: „Put od običnog opstanka do zbiljskog egzistiranja, odnosno od 'gomile' do 'pojedince' sastoji se od tri stadija. To su estetski, etički i religiozni stadij egzistiranja.“ (Ibidem, 280) Kretanje od estetičkog, preko etičkog, prema religijskom temelju istinskog sopstva jeste način postojanja nužnosti kretanja i promjene kroz suprotnosti, borbu i prevladavanje. Različite sfere ili etape na životnom putu se odnose koncentrično, ili, drugim riječima, etičko ne ukida estetsko već predstavlja njegovu „tranfiguraciju“. (Ferreira, 2009, 23-25) Dakle, Kierkegaard čovjeka shvata kao biće koje je u stalnom odnosu postajanja, kao biće koje nije ono što jeste već ono što će biti jer se egzistencija kao takva usmjerava na neprekidan progres. Pitanje šta znači biti čovjek i da on egzistira podrazumijeva da se čovjek može saznati isključivo egzistirajući ili pretvarajući teoriju u praksu, u konkretno življenje, a za to je potrebna odluka koju će

osoba provesti u djelo. Ta odluka odnosi se na različite oblike egzistencije i podrazumijeva promjene, kretanje, borbu, traganje, izbor, suprotnost i konflikt među tim oblicima i ostvarenjima: „Izabrati ili ne izabrati; živjeti estetski ili živjeti etički; očajavati ili vjerovati; to je dilema o kojoj Kierkegaard govori i označava je sintagmom 'ili-ili'. U moći samog pojedinca jest hoće li ostati konačnost, osjetilnost, puki opstanak u vremenu ili će u vremenu iskušavati vječno.“ (Buljan, 2008, 292) Princip iz Ili-Ili je izbor kojim se bira ili dobro i zlo ili se oni odbacuju. Prema tome, on izbor ne tumači na tradicionalan način kao izbor između dobra ili zla, već izbor se direktno odnosi na čin volje i kao takav predstavlja izbor samog htijenja, onoga da se hoće, pa je odatle samo htjenje tj. volja pretpostavka izbora dobra i zla ili razlog isključivanja takvog izbora: „Uvjete svog života etička egzistencija postavlja slobodnom voljom, dok estetska ima uvjete izvan vlastite volje. U odnosu prema izvanjskome svijetu estet stavlja na sebe 'masku', on je skriven. Preobrazbom u etički oblik skida 'masku' i otkrivenost postavlja za zadatak.“ (Ibidem, 296)

Pitanje kretanja, promjene, suprotnosti, borbe kod Kierkegaarda se vidi u kretanju koje se odnosi na estetičku, proširuje na etičku i religijsku ravan dopiranja duha do sebe, s tim da ni na etičkom stupnju duh ne dopire do sebe, čovjek ne stiže do temelja svog istinskog sopstva. Etički život kao život prema savjesti i svjesnosti grešnosti ukazuje put ka religijskoj egzistenciji koji otvara duhovni ostatak koji etika ne može da dohvati: „vlastito ja ne može sopstvenim snagama da postigne ravnotežu i mir, ono to ne može, nego samo tako što se, odnoseći se prema samom sebi, odnosi prema tome što je postavilo ceo odnos.“ (Kierkegaard, 1974, 12)

U čovjekovoj prirodi prisutna je stalna napetnost, suprotnost i sinteza između krajnosti, između vremenskog i vječnog, duhovnog i tjelesnog, konačnog i beskonačnog, mogućnosti i stvarnosti. (Ibidem, 11) Imanentnoj proturječnosti čovjekove prirode odgovara njena paradoksalnost: „Povezanost vječne istine s egzistirajućim pojedincem čini ju paradoksom. Činjenica da je beskonačno u vezi s konačnim, nadosjetilno s osjetilnim, vječno s vremenitim, da se opreke sklapaju u jedinstvo, objašnjava paradoksalnu situaciju u kojoj se konstituira

ja.“ (Buljan, 2008, 290) Samo u odnosu prema Bogu sinteza koja je čovjek može postati svoje vlastito ja. Egzistiranje na religijskom stadiju otkriva paradoksalnost egzistencije koja se ogleda u „suspenciji etičkog“ koja nije podložna racionalnom objašnjenju: „Vrhunac Abrahamove vjere predstavlja naddijalektičko prihvaćanje paradoksa. Abraham je izdržao sukob etičkog i religioznog. U kontradikciji ljudskog i božanskog odlučuje se za vjeru, prepuštajući se Božjoj volji.“ (Ibidem, 298)

Egzistencijalizam se pokazuje kao plodno tlo u rješavanju krize nastale u čovjekovoj suštini, a karakteriše ga naročita briga oko posebnog bivstvujućeg među bivstvujućima – čovjeka, tako se može reći da egzistencijalizam iznosi na vidjelo zagonetku koju čovjek predstavlja za samog sebe. Dakle, u određenom smislu može se reći da Kierkegaard univerzalni problem bitka pretvara u pitanje o čovjekovom bitku. Kierkegaard smatra da je projekat lične samorealizacije ostvariv samo neovisno od društvene egzistencije i tako pokazuje suprotnost lične i društvene egzistencije, a slično i Nietzsche: „Gde prestaje usamljenost, počinje trg; a gde počinje trg, počinje i buka velikih glumaca i zujanje

otrovnih muva... Slabo shvata narod ono što je veliko, to jest: stvaralačko. Ali ima čula za sve izvođače i glumce velikih stvari.“ (Niče, 2007, 52) Nietzsche kao i Kierkegaard polazi od pojedinca kao apsolutne vrijednosti, a gomila se proglašava za neistinu i u njoj se vidi oblik neistinite, neautentične egzistencije.

Najdublje ispitivanje čovjeka, njegove suštine i mogućnosti biti u svijetu svojstveno je i Heideggerovoj filozofiji koja polazi od specifičnog bivstvjućeg među drugim bivstvjućim tj. od bitka tubitka. Bitak tubitka karakterizira to da je on "uvijek moj" ili "Biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom njemu odnosi se prema svojem bitku kao prema svojoj najvlastitijoj mogućnosti... I jer je tubitak uvijek bitno svoja mogućnost, to biće može u svojem bitku samo sebe 'birati', steći, može sebe gubiti, odnosno nikada i samo prividno, steći." (Heidegger, 1985, 47) Drugim riječima, tubitak kao bitno u svom bitku uvijek svoj vlastiti može biti na način pravosti ili autentičnosti ili pak na način nepravosti ili neautentičnosti, s obzirom na to da li se u vazda svom bitku "gubi" ili "zadobija". U modusu bitka tubitka koji se naziva prosječnost ili svakodnevnost u kojem on uglavnom jeste,

tubitak najčešće jeste na način nepravosti, budući da je u propalosti, premda se može u svom bitku zadobiti.

U svijetu tubitak ne sreće samo unutarsvjetska bića, već i Druga bića koja su on kao sam. Tubitak je bitno, egzistencijski su-bitak. To nije samo ontički iskaz kojim se kazuje da postoje i Druga bića koja su tubitak, jer i u odsutnosti Drugih, tubitkov bitak je su-bitak, on tada jeste na način da je bez Drugih. Budući da Drugi nije прибор jer Drugi ima istu vrstu bitka tubitka, tubitak se prema Drugom ne odnosi na način brigovanja, već na način skrbi. Međutim, skrbeći o Drugima u subitku (i brigujući) tubitak "nije on sam" - "Tko" bitka u svijetu najčešće nije tubitak sam, nego je to Se-ličnost: "U korištenju javnih prometnih sredstava i sredstava informiranja svatko je Drugi poput Drugoga. Taj skupa-bitak potpuno rastače vlastiti tubitak u način bitka "Drugih", i to tako da Drugi još većma iščezavaju u pogledu svoje različitosti i izrazitosti. U toj neupadljivosti i neustanovljivosti razvija Se svoju pravu diktaturu. Mi uživamo i zabavljamo se kao što se uživa, čitamo, gledamo i sudimo o književnosti i umjetnosti kao što se gleda i sudi... To Se, koje nije niko određeno, a koje su

svi, premda ne kao zbroj, propisuje način bitka svakidašnjice." (Ibidem, 144) Prema tome "Ja" može biti, i najčešće jeste, "ne-Ja" u smislu da može da se izgubi: "Najprije 'ja' 'nisam' u smislu svoje ličnosti, nego sam Drugi na način Se... Tubitak je najprije Se i najčešće ostaje takvim." (Ibidem, 147)

Kao bačeni nabačaj, kao projekt, tubitak je uvijek svoje moći-bitu, mogućnost: „Tubitak nije neko Postojeće koje kao dodatak ima još to, da nešto umije, nego jest, primarno, Bitu-mogućim. Tubitak jest uvijek to što on može biti i kakva je on svoja mogućnost. Bitno Bitu-mogućim tubitka tiče se okarakteriziranih načina brigovanja o „svijetu“, skrbi za Druge i u svemu tome, i oduvijek, tiče se Moći-bitu pri samom sebi, za volju sebe.“ (Ibidem, 163) Kao takav, tubitak je uvijek „na putu k nečemu“, još uvijek mu predstoji nešto što sada nije. (Heidegger, 2000, 359) Dovođenje bitka tubitka je smrt, ali to dovođenje bitka tubitka ukida. Međutim, „Smrt nije još nešto što nedostaje na tubivanju, već nešto što tubivanju u svome bitku *predstoji*, i to stalno predstoji sve dok jest tubivanje. Kao oduvijek već predstojeća... Smrt nije nedostajući dio za neku cjelinu kao kompositum, naprotiv,

ona od samog početka konstituira cjelinu tubivanja, tako da ono tek iz te cjeline ima bitak pojedinačnih dijelova, tj. mogućih načina da bude.“ (Ibidem, 364)

Mogućnost smrti je moja najvlastitija i najizvjesnija mogućnost: „Ta mogućnost - smrt kao *moja smrt* - jesam ja sam.“ (Ibidem, 365) U tom „bivanju-sebi-unaprijed“ tubitak je već „cijeli“ jer je smrt tako konstitutivni momenat njegova bitka: „Mi jesmo na način što smo uvijek na putu k smrti, dakako, ne iz golog fakta da je sve konačno, samo smrtno, nego u smislu da čovjek uopće egzistira tako da je konačan - jer se inače ne bi mogao odnositi.“ (Sutlić, 1989, 168) „Javna istumačenost“ smrt formulira bezlično kao „jednom se ipak umire.“ i tako se ona potiskuje i ne prepoznaje kao moja, pred njom se bježi. (Heidegger, 2000, 367) Bijeg pred smrću, zaborav smrti jeste ujedno umirujući zaborav i propadanje samog bitka tubitka i bijeg pred samim sobom. (Ibidem, 368) Zapravi odnos tubitka prema smrti, kao i prema vlastitom bitku jer je smrt za njega konstitutivna, je u tome da se ona razumijeva kao najizvjesnija i neodređena vlastita mogućnost. (Ibidem, 369-370) Izlazak iz zaborava smrti i vlastitog bitka je izbor tubitka da egzistira

autentično, tj. na način pravosti: „*Kročenje u smrt u svakom trenutku tubivanja znači vraćanje tubivanja iz Se u smislu izabiranja-samoga sebe...* Izvjesnost te mogućnosti uhvaćena je onda kad se pred njome zapostavi svako drugo moći-bitu mene samoga, tj. kada je odlučnost za sama sebe takva da tek iz nje proizlazi mogućnost ovog ili onog određenog djelovanja. Ako se tubivanje u kročenju može dovesti u takvu apsolutnu odlučnost, onda to znači: tubivanje se u tome kročenju u svoju smrt može učiniti odgovornim u apsolutnom smislu. Ono 'može' *pretpostavku-bitka samoga sebe, naime birati samo sebe.*“ (Ibidem, 371)

Tubitak je vraćen sam sebi onda kada razumije sebe u svojoj najizvjesnijoj mogućnosti: „Tubitak se sam shvaća iz najvlastitijeg *moći-bitu* kojeg je u očekivanju. Očekujući svoje moći-bitu, prilazi tubitak k sebi i kao takav je u izvornom smislu budući.“ (Batovanja, 2007, 21) Birati samog sebe za tubitak znači napuštanje Se modusa ličnosti i bivanje individualnom ličnošću koja je pravo *Tko* tubitka: „Vraćanje-sebe-natrag iz Se, to jest, egzistencijsko modificiranje Se-ličnosti u *pravu* individualnost, mora biti provedeno kao *nadoknađivanje nekog izbora*. Ali

nadoknađivanje izbora znači *odabiranje tog izbora*, znači svoje odlučivanje za neko Moći-bitu iz vlastite ličnosti. U izabiranju izbora tubitak sebi *omogućuje* prije svega svoje pravo Moći-bitu.“ (Heidegger, 1985, 305)

Konflikti su konstitutivni faktor i princip zbilje, te oblik postojanja suprotnosti i različitosti kao nužnih sastavnica svijeta stvarnosti. U tom smislu oni nisu samo socijalni realiteti u formi sukobljavanja društvenih entiteta nego postoje i kao oblik suodnošenja individue i svijeta u kojem živi. Heraklit je prepoznao da promjena koja bitno određuje stvarnost nije moguća bez borbe suprotnosti, a Kierkegaard, Nietzsche i Heidegger su konflikt i razliku prepoznali i između egzistencije - pojedinca, i objektivnih uslova njegove egzistencije. Autentično biti jedinka traži radikalni raskid sa okolnim, traži poniranje u sopstvenost kao izlaz iz izgubljenosti i povratak vlastitom ja ili vlastitom bitku na način pravosti. Suprotnosti su i određenje same egzistencije kao imanentno polarizirane u mogućnostima vlastitog bitka, iz čega slijedi određenje egzistencije kao paradoksalno postavljene. Zbog toga traganje, traženje vlastitog ja, koje se očituje kao borba, predstavlja aspekt u kojem se prepoznaje neizbježnost

konflikata kao i konfliktno ustrojstvo zbilje i svijeta stvarnosti, te njihovi pozitivni ishodi.

Literatura:

- Batovanja, V. (2007) *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*. Zagreb: Naklada Breza.
- Bazala, A. (1906) *Povijest filozofije, sv. I: Povijest narodne filozofije Grčke*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Buljan I., čl. *Problem postajanja pojedincem u djelu Sørenea Kierkegaarda* u *Filozofska istraživanja* 110 God. 28 (2008) Sv. 2 (277-302).
- Ferreira, M. J. (2009) *Kierkegaard*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Heidegger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (2000) *Prolegomena za povijest pojma vremena*. Zagreb: Demetra.
- Heraklit (1979) *Fragmenti*. Beograd: Grafos.
- Kierkegaard, S. (1974) *Bolest na smrt*. Beograd: Srboštampa.
- Niče, F. (2007) *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Faniks Libris.

- Sutlić, V. (1989) *Kako čitati Heideggera: Uvod u problematsku razinu „Sein und Zeit“-a i okolnih spisa*. Zagreb: August Cesarec.

Selma Alispahić²

Teorija pravednog rata

Sažetak

Teorija pravednog rata je jedan od glavnih pristupa etici rata. Obično je podijeljena na dva dijela koji se tiču početka rata i njegovog vođenja. U radu objašnjavamo šta je teorija pravednog rata i kako se razlikuje od drugih pristupa moralnim problemima rata poput pacifizma i realizma. Ukazujemo na njeno porijeklo, funkcije i uloge koje ima u savremenom međunarodnom pravu. Također, ukazujemo i na njene mane i odgovaramo na pitanje o njenim posljedicama, istinskoj svrsi i o odnosu koji ima prema mogućnosti uspostavljanja mira i prevladavanja rata i nasilja. Glavni problem rada je moralna prihvatljivost karakterizacije nekih ratova kao „pravednih“.

² Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
selma.a27@hotmail.com

Ključne riječi: *rat, pravednost, opravdanje, pacifizam, realizam, mir.*

The just war theory

Summary

The just war theory is one of the main approaches to the ethics of war. It is typically divided in two parts concerning the beginning of the war and fighting the war. In the paper we explain what the just war theory is and how it differs from the other approaches to the moral problems of war, such as pacifism and realism. We point out to its origins, functions and the role it has in the contemporary international law. We also point to its flaws and answer the question about its consequences, its true purpose and relation the theory has towards the possibility of establishing peace and overcoming the war and violence. The main problem of the paper is the moral acceptability of the characterization of some wars as „just“.

Key words: *war, justice, justification, pacifism, realism, peace.*

1. Uvod

Postupci i namjere ljudi u svakodnevnom životu su moralnog karaktera, oni bivaju vođeni određenim moralnim pravilima ili prosuđivani spram njih, bez obzira da li su oni lokalno i historijski specifični ili univerzalni. U "normalnim" okolnostima ljudski život je reguliran određenim skupom vrijednosti i principa koji predviđaju moralno prihvatljivo ponašanje i razlikuju ga od neprihvatljivog.

Ipak, jedan je oblik ljudskog ponašanja za koji nije jasno da li može biti moralno reguliran. Jedno je stanje čovjekovog individualnog i društvenog opstanka koje je ili vanmoralno, kao stanje koje je izuzeto iz moralne regulacije ili antimoralno, kao stanje koje je u sukobu sa moralnim pravilima i mora biti prevladano, ili pak moralno, premda na drugačiji način u odnosu na druge oblike ljudskog ponašanja. Radi se o stanju rata: u njemu pravila ili ne važe ili se ne poštuju ili su suštinski drugačija od pravila koja inače važe. Rat podrazumijeva upotrebu sile, nasilja i oružja kao sredstava kojima se nastoji ostvariti pobjeda. Rat podrazumijeva ubijanje. U

normalnim okolnostima, u okolnostima mira, ubistvo je čin koji se univerzalno najstrožije moralno osuđuje i zakonski kažnjava. Međutim, u stanju rata, ljudski život nije neprekoračiva granica. Koji je to onda ispravan etički stav spram rata? Kako odrediti odnos rata i moralnosti? Kada odredimo taj odnos, koje konsekvencije nužno slijede u značenju odluka o sudbini rata? Je li rat legitiman oblik ljudskog djelovanja ili je nešto što mora biti prevladano? Je li rat uvijek pogrešan? Ima li situacija kada je opravdan? Može li nestati ili će uvijek biti dio ljudskog iskustva? Ima li pravednog načina da se vodi rat?

2. Pristupi etici rata

Pravo na život je najvažnije ljudsko pravo, temelj je svih drugih ljudskih prava i pripada čovjeku kao čovjeku, neovisno o njegovim karakteristikama ili zaslugama i neovisno o državi. (Dimitrijević, Paunović, 1997, 26) Ono je stoga prirodno ili „moralno“ pravo čovjeka. (Norman, 1995, 40) U savremenim demokratskim državama pravo na život ljudi se štiti i poštuje, i njegovo kršenje se

zakonski sankcioniše: zabranjeno je ubiti drugog čovjeka. Ne samo pravna, nego i moralna osuda prati čin ubistva.

Međutim, u ratu ne važi zabrana ubijanja. Rat je anomalija: „normalni“ stav ljudi u društvu je da je ubijanje loše, zbog čega i postoje moralni problemi kao što su eutanazija, abortus i smrtna kazna. (ibidem, 38-39) Je li rat stanje u kojem svi obziri prestaju i „zakoni šute“? Prema jednom od pristupa moralnom problemu rata, prema „realistima“, upravo je to slučaj. Kao bitno drugačije stanje od stanja mira rat ne počiva na pravilima: „*u ljubavi i ratu sve je dozvoljeno*“. (Walzer, 2006, 3) Jedan od predstavnika realizma, Carl von Clausewitz, koji je dao poznatu definiciju rata kao „nastavljanja politike drugim sredstvima“ smatra da u ratu nema mjesta obziru: „Dobrodušni ljudi mogu naravno misliti da postoji neki ingeniozan način da se razoruža ili porazi protivnik bez prevelikog krvoprolića i mogu to zamišljati kao istinski cilj umijeća rata. Iako lijepo zvuči, takvo razmišljanje je pogrešno: rat je tako opasan posao da su greške koje proizlaze iz dobrote najgore.“ (Clausewitz, 2007, 13-14) Budući da smatraju da pravila ne važe, prema realistima postupke u ratu nije moguće osuditi, oni su „vanmoralni“.

S druge strane, „pacifisti“ smatraju da su potupci u ratu „nemoralni“, da je ubijanje u ratu jednako moralno pogrešno kao i ubijanje u stanju mira. (Norman, 1995, 38) Pacifizam, dakle, je etika rata koja rat u svim okolnostima smatra neprihvatljivim. Međutim, postoji i „srednji put“ između dvije navedene pozicije, a to je teorija pravednog rata. (Orend, 2006, 5) Za razliku od pacifizma, teorija pravednog rata kao oblik etike rata ne osuđuje sve ratove, već samo one „nepravedne“, a ti su oni koji nisu u skladu sa određenim setom pravila rata. Neki ratovi su tako proglašeni kao pravedni, čak „moralni“. U tvrđenju da u ratu ipak važe neka pravila, premda drugačija od onih u stanju mira, vidi se razlika realizma i pristupa teorije pravednog rata. (Walzer, 2004, 14)

3. Teorija pravednog rata

Mnoštvo je različitih formulacija teorije pravednog rata, ali one se bave istim problemima, koriste iste pojmove i imaju isti cilj: doći do skupa pravila koji omogućava da rat bude moralno regulirana aktivnost. (ibidem, 22) Od svojih početka teorija pravednog rata

korištena je za svrhu legitimacije i opravdanja vođenih ratova, ali i zbog njihove kritike. (Orend, 2006, 16) Tako se u okviru teorija pravednog rata osvajački ratovi, ratovi zbog povećanja ekonomske i političke moći, teroristički napadi i sl. uglavnom smatraju nepravednim. (Walzer, 2004, xi) Neki oblik etike rata je postojao u svim velikim civilizacijama, ona postoji i u svetim spisima (Stari i Novi Zavjet, Bhagavad Gita, Kur'an i dr.). (Orend, 2006, 9) Ljudi su od davnina raspolagali idejama o tome kako rat treba da se vodi, tako Sun Tzu-ov spis *Umijeće ratovanja* za koji se smatra da je nastao u 4. stoljeću p.n.e., pored praktičnih savjeta za vođenje rata, također sadrži i etiku rata. Primjerice, Sun Tzu smatra da vojskovođa treba posjedovati određene vrline među kojima je i dobronamjernost (Tzu, 1994, 167), i da se životi vojnika ne smiju rizikovati njihovim slanjem u rat u kojem pobjeda nije izgledna. (ibidem, 228)

Teorija pravednog rata je sekularna teorija, mišljenje o etičkim aspektima rata bez upućivanja na Boga ili svete spise, premda je u svojim počecima bila povezana sa katoličkim učenjem. (Orend, 2006, 10) Augustinu se često pripisuje da je sam osnivač teorije pravednog rata, što neki

smatraju pretjeranim budući da se tako umanjuju grčko-rimski doprinosi poput Aristotelovog, Ciceronovog i dr. (ibidem, 12). Ideje i koncepti teorije pravednog rata su našle svoj izraz u međunarodnim ugovorima, sporazumima i konvencijama koji reguliraju oružane sukobe među državama i čine mogućim kažnjavanje ratnih zločina. U situacijama oružanog sukoba danas se primjenjuju međunarodno humanitarno pravo i međunarodno pravo ljudskih prava koji „dijele cilj zaštite svih osoba i zasnovani su na principima poštovanja života, dobrobiti i ljudskog dostojanstva osobe. (UN, 2011, 7) Međunarodno humanitarno pravo uspostavlja pravila oružanog sukoba koja se odnose na zaštitu civila i vojnika, ograničavanje upotrebe nasilja te „restrikcije sredstva i metoda ratovanja“, a određena su na temelju dokumenata poput Haških i Ženevskih konvencija. (ibidem, 12)

Moralna pravila u ratu koja uspostavlja teorija pravednog rata ograničavaju, između ostalog, koga je dozvoljeno ubiti i kojim sredstvima. Temeljne dvije vrste moralnih pravila u ratu su pravila u pogledu a) razloga za ratovanje i b) vođenja rata. Na temelju prvih je moguće reći da je rat pravedan ili nepravedan, a na temelju pravila

druge vrste da li se vodi pravedno ili nepravedno. Premda se u nekim njenim oblicima govori i o pravilima koja reguliraju postupanje država po završetku rada (*jus post bellum*), teorija pravednog rata tradicionalno ima dva dijela: „*jus ad bellum* (tiče se pravila koji određuju kada je pravedno stupiti u rat) i *jus in bello* (tiče se pravila koja određuju kako je pravedno voditi rat, nakon što je počeo).“ (Orend, 2006, 10) Pravila koja se obično nalaze u *jus ad bellum* dijelu teorije pravednog rata su sljedeća: rat mora imati opravdan razlog (npr. „loše djelo“ neke druge države), može ga objaviti samo legitiman politički autoritet, rat mora biti zvanično objavljen sa saopštenjem pravog razloga ili namjere ratovanja, šteta koju će rat proizvesti ne smije biti veća od štete koja se ratom namjerava ispraviti, rat može biti opcija samo ako postoji šansa uspjeha i rat mora biti posljednja opcija ili svi drugi načini da se problem riješi moraju biti oprobani i pokazati se kao neuspješni. (Frowe, Lang, 2014, xiv) S druge strane, jedan od glavnih zahtjeva *jus in bello* je "zahtjev diskriminacije" prema kojem je dozvoljeno ubiti samo vojnike, one koje sudjeluju u borbi, a ne civile. (ibidem) Iako je imunitet civila jedan od temeljnih principa teorije

pravednog rata, on ipak nije apsolutni princip što pokazuje Michael Walzer koji izlaže kritičku rekonstrukciju teorije pravednog rata razmatranjem slučajeva tzv. “vrhovne hitnosti“ (engl. „*supreme emergency*“) ili slučajeva u ratu u kojima je zajednica u velikoj opasnosti. U takvim slučajevim, pred katastrofom, dozvoljeno je činiti sve što je nužno da je izbjegnemo, smatra Walzer. (Walzer, 2004, 40) Nestanak zajednice ne znači samo nestanak ljudi koji je čine, nego znači i nestanak jednog načina života, predstavlja gubitak čija prijetnja dozvoljava da se prekorače moralne granice, dok to nije dozvoljeno pojedinačnom vojniku čiju smrt nadživljavaju život i vrijednosti zajednice kojih se pridržava. (ibidem, 43) On, dakle, smatra da se moralni zahtjevi rata mogu prenebregnuti samo onda kada su sami dovedeni u pitanje i mogućnost izumiranja, a sve dok postoje, nužno je da ih se pojedinci pridržavaju.³

³ Walzer uočava da ovakvo stajalište ima smisla samo iz komunitarističke perspektive, ali ne i iz liberalne gdje država postoji kao neutralni okvir koji omogućava individuama „da ostvaruju svoje verzije dobrog života. (Walzer, 2004, 44) Walzer, zajedno sa Sandelom, MacIntyreom, Taylorom i dr. je komunitarista, dok su među liberalima Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon i dr. Oni se razlikuju prema tome da li primat daju kolektivnom dobru ili individualnim pravima i slobodi. Prikaz i glavne crte debate liberala i

4. Ubijanje i problem opravdanja

Rat je zlo i podrazumijeva brojne ljudske žrtve, sakaćenje ljudi, uništenje gradova i kultura. S obzirom na to da se tiče prakse ubijanja, svaki pokušaj da se rat učini prihvatljivim traži da se to ubijanje i očito zlo na neki način opravdaju. Zbog toga što ratovi podrazumijevaju ono što se normalno smatra pogrešnim, u osnovi svakog rata leži zahtjev za legitimacijom: mora postojati nešto što rat čini moralno podnošljivim. Tako je, primjerice, Machiavelli tvrdio da dobar cilj može opravdati svireposti u ratu. (Makijaveli, 2005, 83) Slično, realisti rat opravdavaju pozivajući se na brutalnost ljudske prirode i nužnost nasilja, te objašnjavajući ga kao stanje bezakonja. (Walzer, 2006, 4) Potreba za opravdanjem rata se vidi i na primjeru funkcije propagande u ratovanju. Za razliku od mišljenja da propaganda ima ulogu promjene i usađivanja stavova kod ljudi, neki smatraju da je funkcija propagande upravo samoopravdanje ili opravdanje već postojećih vrijednosti, stavova i ponašanja kod pojedinaca: „Propaganda ne mijenja iznenada i dramatično mišljenja i

komunitarista daje Taylorov tekst *Cross-purposes: the liberal-communitarian debate*. (Matavers, Pike, 2003, 195-196).

predodžbe masa, nego zapravo pomaže da se legitimiraju već postojeća i razvijena stajališta... U vremenu nasilnog sukoba ljudi masovne medije ne čitaju i slušaju samo radi dobivanja pouzdanih informacija, nego prvenstveno radi toga da potvrde neko čvrsto uvjerenje (u pravičnost svoje stvari) i da nađu društveni dokaz za valjanost tog uvjerenja.“ (Malešević, 2011, 223)

Teorija pravednog rata se također često razumijeva kao mehanizam opravdanja rata. Ona se kritikuje kao apologija koja označavajući neke ratove „pravednim“ čini rat prihvatljivim. U osnovi te teorije je gledište na rat kao moralno neutralan događaj koji može, ukoliko je u skladu sa pravilima, biti moralno ispravan ili moralno pogrešan. Međutim, tretirati rat kao moralno neutralan po sebi znači propust da se uvidi da je rat intrinzično zlo: rat je uvijek nepravedan. (Chan, 2012, 67) Teorija pravednog rata je dvostruko problematična: u praktičnom smislu problem je njena „permisivnost“ koja počiva na neuviđanju prave prirode rata, u teorijskom smislu njena načela nisu apsolutna i podložna su zlouporabi. (ibidem, 87) Kao što smo pokazali na primjeru Walzerovog razumijevanja slučajeve „*supreme emergency*“ imunitet civila ne važi

apsolutno. K tome nijedan rat se nije vodio tako da su pošteđeni svi neborci, i svaki rat oštećuje civile bar posredno: narušava se njihova sredina, ishrana, mogućnosti obrazovanja i slično. (ibidem, 34) Osim toga, napadanje drugih država se često "lažno maskira kao samoodbrana", a problem sa ratom kao „zadnjom opcijom“ je u tome što je teško odrediti da su se sve druge metode oprobale, te u tome što se na rat prelako odlučuje, što su primjeri problema sa važenjem i zloupotrebom principa teorije pravednog rata. (ibidem, 53-55)

5. Nenasilje i prevladavanje rata

Walzer o alternativni ratu, o nenasilnoj odbrani („rat bez oružja“) koja se temelji na građanskoj neposlušnosti i nekooperaciji kao sredstvima preobrazbe sukoba u političku borbu i pobjede agresora, tvrdi da ima smisla samo ukoliko se agresor pridržava pravila rata, posebno pravila o imunitetu civila, budući da počiva na pretpostavci da su kazne zatvora i novčane kazne jedine koje bi okupator upotrijebio. (Walzer, 2006, 331) Ukoliko su sredstva kojima se hoće slomiti otpor nasilna, onda

nenasilje prema drugima poprima oblik nasilja prema sebi. (ibidem, 332) On smatra da je, prema tome, uslov mogućnosti transformacije rata u politički sukob upravo ograničavanje rata pravilima: ono je „početak mira“. (ibidem, 335)

One koji u pogledu u ubijanja civila u slučajevima „vrhovne hitnosti“ smatraju da su ljudska prava granica koja se ni u kojem slučaju ne smije prekoračiti Walzer naziva „apsolutistima“, a njihova maksima je da pod svim okolnostima treba biti pravedan, čak i ako se „nebo ruši“: *fiat justitia, ruat caelum*. (Walzer, 2004, 36) Međutim, Walzer smatra da je ta pozicija neadekvatna: „Kako možemo, sa našim principima i zabranama, stajati pored i gledati destrukciju moralnog svijeta u kojem ti principi i zabrane imaju svoje važenje? Kako možemo mi, protivnici ubistva, ne suprotstaviti se praksi masovnog ubijanja - čak i ako otpor traži, kako glasi fraza, da isprljamo naše ruke (to jeste, da sami postanemo ubice)?“ (ibidem, 37)

Ovakva shvatanja, shvatanja koja rat opravdavaju mogućnošću mira i nasilje sprječavanjem većeg nasilja čine se paradoksalnim, budući da predlažu borbu onim sredstvima protiv kojih se borimo, borbu ratom protiv rata.

Tako je Kant, uviđajući problem sa navedenim razmišljanjem, nasilni otpor volji zakonodavca koji postupa tiranski smatrao zločinom: on ne može biti opravdan jer razara samu ustavnost i uništava „jedino stanje u kojem bi uopće ljudi mogli biti u posjedu prava“. (Kant, 2000, 83) Gandhi je isticao da postoji veza sredstava i ciljeva, i da se loša sredstva ne mogu opravdati plemenitim ciljevima: „Ne mogu postići rezultate koji slijede iz obožavanja Boga klanjajući se Sotoni.“ (Gandhi, Kripalani, 1969, 82)

Neki teoretičari rata, poput Clausewitza, nisu razmatrali mogućnost prevladavanja rata. (Gallie, 2008, 63) Walzer je pred prigovorom da je sredstvo tolerisanja rata teoriju pravednog rata branio kao način da se unese neka vrsta reda u neizbježnu i kaotičnu situaciju: „Samo zato što nema izlaza iz pakla, može se reći, radili smo na tome da stvorimo svijet pravila unutar njega.“ (Walzer, 2006, 47) Pacifistička pozicija ne prihvata to rješenje i u tome je njena prednost: izlaza iz pakla mora biti, samo pod tom pretpostavkom rat se može apsolutno osuđivati i pokušati ukinuti. Ukoliko izlaz ne bi bio moguć, rat bi se naprosto morao prihvatiti, kao činjenica ljudskog

individualnog i društvenog postojanja, a prihvatiti rat znači prihvatiti i dozvoliti zlo. Prevladati rat kao način ljudskog suodnošenja traži pacifistički, nenasilni pristup. Dobro koje proizlazi iz nasilja je samo kratkotrajno, a dugoročno nužno služi perpetuiranju nasilja u budućnosti. (Gandhi, Kripalani, 1969, 95) Samo nenasilna borba može rezultirati mirom, ili, riječima Bertranda Russella: „put milosti je put sreće za sve.“⁴

6. Zaključak

Bavili smo se problemom moralnosti rata ili problemom etičkih pristupa ratu. Temeljni problem rada bila je mogućnost „pravednog rata“ kao rata koji bi bio u skladu sa principima i pravilima teorije pravednog rata. Zaključak do kojeg smo stigli je da rat nikada ne može biti pravedan. „Pravedan rat“ je oksimoron. Rat se temelji na ubijanju i kršenju temeljnih ljudskih prava. Diskurs koji oslovljava ratove pravednim ili moralnim neizbježno otvara vrata mogućnostima novih sukoba i novih ljudskih

⁴ Russell, B. *The Ethics of War*. International Journal of Ethics, Vol. 25 No. 2 (January, 1915), 127-142. (www.fair-use.org/international-journal-of-ethics/1915/01/the-ethics-of-war).

žrtava. Ako postoje pravila, igra može početi. Put nenasilja je jedini put kojim se može prevladati zlo koje je rat. Pacifizam, apsolutna moralna i zakonska osuda rata, je jedini etički pristup ratu koji nas može odvesti do mirne, humane, konstruktivne i dostojanstvene koegzistencije, posebno u vremenu u kojem su stvorene nove i hiperdestruktivne mogućnosti ratovanja. U određenom smislu, pacifizam je optimizam jer čovjeka razumijeva kao sposobnog za mir. Odbaciti ga kao naivnog znači unaprijed odustati i pristati na dato. Dok realizam prihvata zlo, a teorija pravednog rata pravi kompromis sa njim, pacifizam ga odlučno odbija. Pacifizam je izraz vjere u čovjeka i njegove mogućnosti za dobro, a ta vjera je, ako se imaju u vidu sve nečovječne, anihilirajuće i destruktivne konsekvencije rata, nužna i ljudska je zadaća.

Literatura:

- Chan, D. K. (2012) *Beyond Just War: A Virtue Ethics Approach*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dimitrijević, V., Paunović, M. (1997) *Ljudska prava: udžbenik*. Beograd: Dosije.
- Frowe, H., Lang, G. (2014) *How we fight: Ethics in War*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallie, W. B. (2008) *Philosophers of peace and war: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gandhi, M., Kripalani, K. (1969), *All men are brothers: life and thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words*. Laussane: Unesco.
- Kant, I. (2000) *Pravno-politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Malešević, S. (2011) *Sociologija rata*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Makijaveli, N. (2005) *Vladalac*. Beograd: IP Knjiga.

- Matravers, D., Pike, J. (2003) *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. London: Routledge.
- Norman, R. (1995) *Ethics, Killing and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orend, B. (2006) *The morality of War*. Toronto: Broadview press.
- Tzu, S. (1994) *The Art of War*. New York: Barnes & Noble.
- United Nations (2011) *International legal protection of human rights in armed conflict*. New York: United Nations.
- von Clausewitz, C. (2007) *On War*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (2004) *Arguing about war*. New Haven: Yale University Press.
- Walzer, M. (2006) *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Russell, B. *The Ethics of War*. International Journal of Ethics, Vol. 25 No. 2 (January, 1915), 127-142. (www.fair-use.org/international-journal-

[of-ethics/1915/01/the-ethics-of-war](#)) pristupljeno:

12. 11. 2019.

Epski i stvarni muškarac u pripovijeci *Put Alije Đerzeleza* I. Andrića

Sažetak

Tokom devedesetih godina percepcija Andrićevih djela znatno se promijenila na prostoru nekadašnje Jugoslavije. U bosanskohercegovačkom kontekstu ideološka čitanja Andrićevih djela najviše su prisutna u bošnjačkom kritičkom i recenzijskom kontekstu. Ideološka čitanja su se fokusirala na predstavu epskih ličnosti poput Alije Đerzeleza i braće Morića, koji su prema mišljenju pojedinih kritičara izrazito negativno predstavljeni u tekstu. U tom pogledu se u potpunosti odbacuje dekonstruiranje mita o junaku i predstavljanje ovih likova u svijetu u kojem vladaju drugačija pravila nego to je svijet usmene tradicije.

⁵ Univerzitet u Zenici, Filozofski fakultet
edisa_gazetic @ymail.com

Ključne riječi: *epška tradicija, mizoginija, kolektiv, junak, mit.*

The epic and real man in the story of Ivo Andric
Put Alije Đerzeleza

Summary

During the nineties the perception of Andric's work has significantly changed in the territory of the former Yugoslavia. In the Bosnian context, ideological readings of Andric's works are most prevalent in the Bosniak critic and reception context. Ideological readings focused on the portrayal of epic personalities such as Alija Džerzelez and the Morić brothers. Those critics obviously expected the same representation of epic heroes in modern literature as one in the oral tradition. But the writer chose to present them in a different world than is an epic tradition.

Key words: *epic tradition, misogyny, collective, hero, myth.*

Kolektivna *bol* zbog Andrićeva prikaza (epskih) junaka

Iako je savremeni svijet vremenski odmakao od doba kada su rađani junaci, koji su drevni narodi poštovali i slavili, gotovo kao božanska bića, u nekim se kulturama teško priznaje i prepoznaje dekonstrukcijsko čitanje mitskih predstava o njima. Istraživači mitova uočili da „su priče o njihovom rođenju i njihovoj mladosti obilovale fantastičnim crtama; pri tome je mnogim istraživačima palo u oči da među tim crtama postoji gotovo neverovatna sličnost, da se one ponekada doslovno poklapaju i to čak i kod međusobno veoma udaljenih i potpuno drugačijih naroda.“ (Ranke 2007:7) Unatoč tome, u pojedinim zajednicama oni su još uvijek neprikosnoveni junaci, nositelji kolektivnih osobina i svaka detronizacija se čini kao skrnavljenje *slavneprošlosti* od koje pojedine zajednice na balkanskom prostoru još uvijek *žive*. U južnoslavenskim okvirima nije riječ o junacima koji su kreirani u vrijeme drevnog Egipta, Mezopotamije i sličnih kultura, već su epski junaci oblikovani u vrijeme dolaska Osmanlija na ove prostore. Na sličan način je kolektivna svijest oblikovala junake koji se pojavljuju na različitim

stranama i zastupaju različite interese, ratuju jedni protiv drugih, ali imaju i niz sličnih osobina. „Mit o junaku tako je postojan da se i živote povijesnih ličnosti, kao što su Buda, Isus, Muhamed, prepričava u skladu sa arhetipskim obrascem koji je nastao vjerovojatno još u staro kameno doba.“ (Armstrong 2005:40)

Ma koliko da je vremenski daleko od perioda u kojem su nastajale pojedine priče ili oblikovan epski diskurs, bosanskohercegovačka književna i kritička misao se od nekih ideja iz davne prošlosti još uvijek nije dovoljno odmakla. Balkan je prostor na kome se neprestano proizvodi zazorni diskurs spram *drugog*, *stranog*, odnosno *dominantni* identiteti konstatno su se željeli distancirati od onih skupina i identiteta koje su svakom razdoblju bili *drugi*, bilo da je riječ o vremenu Osmanlija, ili o kasnijim inzistiranju na razlikama između Slaveni ne-Slaveni (Hemel 2002:38) ili posljednjih identifikacijskih razlika (koje su manje-više utemeljene u devetnaestom stoljeću).

Jedan od rijetkih književnika sa ovih prostora, Ivo Andrić, pokušao je dio Balkana prikazati kao susret kultura, a most je obilježje kojim ga je i u simboličkom

smislu opisivao. Andrićev prikaz, posebno bosanskohercegovačkog prostora, izazivao je posljednjih decenija različite ideje, učitavanja, te poticao brojne čitatelje na neknjiževno doživljavanje pojedinih djela ovog autora. Unatoč dekonstruiranju i predstavljanju bosanskohercegovačke/ih kulture/a, Andrić je postao *tragična* figura oko koje se prvo srpska nacionalistička ideologija izjasnila kao o velikom srpskom piscu (bez dobrih i uvjerljivih argumenata, osim političkih pozicija u Kraljevini SHS i pisanja na ekavici), a zatim je i bošnjačka ideološka i književno – kritička „elita“ Andrića proglasila islamofobnim piscem jer je, kako navodi Munib Maglajlić, „Bošnjakestrašno zabolio način na koji je Đerzelez prikazan u pripovijesti *Put Alije Đerzeleza*,“ (Maglajlić 2000:17) a ništa manje ne *boli* prikaz slavni Morića u istoimenoj priči. U suštini, riječ je o tome da je i Andrićeva pripovijetka *Put Alije Đerzeleza* pokazala dvije stvarnosti, odnosno prelazak iz dimenzije mitskog, epskog, u dimenziju stvarnog koja se u pripovijeci dešava kada Đerzelez silazi sa konja i staje na zemlju. Junaci drevnih naroda najčešće su zadržavali svoje fascinirajuće osobine, jer su mitotvorci kreirali junaka koji bi utjelovio osobine

spram koji se može poistovijetiti i pojedinac i kolektiv. Opsjednutost epskim junaštvom i vjerom da je epski junak neuništiv, odnosno da ga se ne smije detronizirati, sličnije je vremenu nastanka mitskih junaka, nego periodu kada književna kritika treba da posluži dekonstruiranju tih istih mitskih predstava.

Razmišljanje i pisanje u ime nekog kolektiviteta koji je povrijeđen dekonstrukcijskom metodom o epskom junaku, također ima prizvuk mitskih vremena, a ne modernog pristupa književnom tekstu. Otuda i Maglajlićev vapaj da Bošnjake, tj kolektiv, *tišti* što *Put Alije Đerzeleza* nije ostao u duhu kulture u kojoj se bespogovorno prihvaćaju autoriteti. Zato će se i organizirani skup⁶ na temu *Djelo Ive Andrića u*

⁶Okrugli stol na temu *Djelo Ive Andrića u historijskom i društvenom kontekstu* podržao je i Filozofski fakultet u Tuzli, a predavanje o Andrićevom *neprijateljstvu* okupilo *jestručnjake* iz oblasti književnosti, historije, filozofije, diplomacije i drugih znanosti. Zbornik *Andrić i Bošnjaci*, prema uvodnoj riječi, predstavlja značajan doprinos razumijevanju odnosa jednog pisaca spram Otomanske imperije, Orijenta i samih bosanskih, tj. slavenskih muslimana. Istina, u zborniku tekst Nedžada Ibrahimovića nedvojbeno ukazuje na paradoksalnu činjenicu postojanja skupine čitatelja Bošnjaka, Srba ili Hrvata koji bi bilo koji tekst čitali iz vizure etničkog ili vjerskog, te tako postavljali parametre čitanja koje teorija uopće ne poznaje. Preostali tekstovi u zborniku su manje-više nastojali u Andriću i kao piscu i kao političkoj figuri Kraljevine Jugoslavije pronaći odanost

historijskom i društvenom kontekstu (iz kojeg je proistekao zbornik *Andrić i Bošnjaci*) na kojem će se uglavnom pozitivistički pristupiti tekstu, gdje će većinom (bošnjački) kritičari zamjerati, uglavnom, Andriću stav spram prikazivanja likova iz usmene književnosti. Inicijativa⁷ za takvu vrstu čitanja potekla je iz redova bošnjačkog udruženja Preporod u Tuzli, a stvarni razlog je izrečena želja pojedinaca na tom skupu da se ulica⁸ koja je nosila ime poznatog nobelovca zamijeni nekim drugim imenom, manje neprijateljskim (prema muslimanima).

Iz pojedinih tekstova (u Zborniku *Andrić i Bošnjaci*) se može iščitati ne samo Andrićeva *krivnja i odgovornost*,

srpskoj nacionalističkoj misli, i tako ga proglasiti za neprijatelja Bošnjaka i Albanaca.

⁷Inicijativu je pokrenuo tadašnji predsjednik Preporoda u Tuzli, Muhidin Pašić, koji je tada „u intervjuu Dnevnom avazu optužio (...) bosanskog nobelovca za genocid nad Bošnjacima. Argumentacija je sljedeća: Andriće je u svojim književnim djelima 'diskvalificirao' muslimane (kao da su književna djela kakav nogometni turnir!); Andrić je, zatim, pokušao demitizirati (valjda demitologizirati?) muslimanske pozitivne likove kakav je bio Alija Đerzelez; Andrić je, također, bio član Srpske akademije nauka i umjetnosti, koja je napisala zloglasni Memorandum, a zbog svojih literarnih tekstova 'on snosi veliku odgovornost, veću možda i od samih realizatora projekta Velika Srbija'. 'Da je živ', zaključuje gnjevni i za narod zabrinuti aktivist, 'vjerovatno bismo pokrenuli utvrđivanje njegove odgovornosti za zločine u Bosni, za sve strahote koje su se dogodile bosnjačkom narodu.'“ (Mile Stojić, *Sramnička hronika*, Dani, br.116)

⁸Ulica Ive Andrića i danas postoji u Tuzli i nikada joj nije promijenjeno ime.

nego i bijes bošnjačkih ideologa i književnih kritičara koji ukratko smatraju da je pisac *kriv* i *odgovoran* zato što je *rastočio bošnjačku književnost*, „umanjio interes za prikupljanje usmene bošnjačke književnosti, odabrao kritički prikaz pojedinih likova iz usmene epike“ (Đ.Buturović;L.Buturović 2000:19), te zato što nije i Marko Kraljević prikazan kao neuspješan zavodnik, pijanica, itd. Nejasno je da li autori i autorice ovog zbornika zagovaraju tezu, kada je riječ o Đerzelezu kao muškarcu, da je *prirodno* da svaka žena koju ugleda muškarac, k tome još i epski junak, postane njegovo vlasništvo. Ali, neki od autora/ica iz spomenutog zbornika primjećuju da u priči o Đerzelezu egzistiraju i epska i *izvanepska* dimenzija, (Buturović) odnosno Đerzelez u Andrićevoj pripovijesti postoji kao epski junak, o njemu se pjevaju pjesme, jaše na konju, ali kada siđe sa konja u *neepski* svijet, on postaje smiješan, nezanimljiv i otužan muškarac.

Nemoćni junak/muškaracu stvarnom svijetu

Važnije od kolektiva koji *pati* zbog pisanja o likovima koje grupa ideologa odlučila javno optužiti za nanošenje kolektivne duševne boli, je način na koji je Andrić uspio dekonstruirati mitsku sliku junaka. „Čini se kako je posebno u ekspresionističkim pričama, pa tako i kod Đerzeleza, Andrić pod maskom povijesne priče dekonstruirao povijest kao diskurzivnu tvorbu raznim tehnikama. A to čini tako da epskom i tragičnom suprotstavlja realistično i komično. Đerzelez u jednom trenutku odgovara epskom patosu, retorici i uzvišenosti iskaza, kada jaše na konju, zastrašujuće silan kao u pričama koje su o njemu kružile. Međutim, u drugom trenutku kada siđe s konjato je već kratak, krivonog i čudan čovječuljak, niti malo nalik onome što su onjemu čuli, a to je već realistični modus kao suprotnost epskom – nema patosa i preuveličavanja, već bilježenje stvarnog stanja.“ (Lujanović 2010:259-271.)

Pripovjedač je želio mitsku sliku junaka, koju ovdje treba promatrati kao univerzalnu, jer je immanentna gotovo svim kulturama, predstaviti u jednoj stvarnosti u

kojoj se junak naviknut na jedan drugi svijet nije mogao, a ni znao snaći. Mašta koja ga je oblikovala stoljećima kao figuru zaštitinika muslimanskog kolektiva pred kršćanskim junacima, (i obratno u kršćanskim kulturama isti takvi junaci služili su kolektivnoj svijesti za odbranu od muslimanskih, osmanskih ratnika) nije ga oblikovala prema modernim uzusima, već naprotiv, onim koje su bile aktualne od 16.stoljeća, tj. od osmanske ekspanzije. Andrić upravo odbacuje tu prošlost utemeljenu na kolektivnim fantazijama, te predočava susret tih dvaju svjetova u drugačijem okruženju. Dominantne ličnosti patrijarhalne kulture su epski oblikovane ličnosti, koje su na južnaoslavensom prostoru i poslije odlaska Osmanlija imale iznimno veliki značaj u životu kolektiva na ovim prostorima, tj. kako navodi Srećko M.Džaja dolaskom austorugarske uprave narod je živio po uzusima pučke književne tradicije. Iz toga je jasno da su Đerzelez, kao i Kraljević Marko, Ivo Senjanin i drugi junacijoš dugo i poslije odlaska Osmanlija, zadržali isto značenje u kolektivnoj svijesti.

Prvi važan trenutak u pripovijeci je onaj kada noge Alije Đerzeleza dotaknu tlo, kada se jasno vidjelo „da je

neobično nizak i zdepast i da hoda sporo i raskoračeno kao ljudi koji nisu navikli da hode pješice.“ (Andrić 1981:10) Njegov fizički izgled, dok je na konju, izaziva divljenje, on je fascinantni junak koji jaše na (u epskim pjesmama krilatom) konju, a kada siđe Đerzelez postaje čovjek od krvi i mesa. (Stojić) Silazak je označio izjednačavanje sa ostalim svijetom u doslovnom smislu, a izjednačavanje je u potpunosti smanjilo ili izbrisalo želju za postovjećivanjem sa junakom Đerzelezom. „Sad kad je sišao s konja, kao s nekog pijedestala, počeo da se gubi strah i respekt i, kao da se izjednačio sa ostalima, počeo mu prilaziti i započinjati razgovor.“ (Andrić 1981:10-11) Konstruiranje Đerzelezova lika u Andrićevoj pripovijesti može se promatrati u domenu binarnih opozicija prema kojem se, uglavnom, kako Lotman navodi, grade identiteti likova u svjetskoj književnosti. Ove su opozicije u svjetskoj književnosti konstruirane tako da se budali suprotstavlja lik racionalnog i pametnog, dok se u Andrićevoj pripovijesti ova binarnost očituje u susretu, odnosno sudaru dviju kultura. Jednu predstavlja izuzetno patrijarhalna, ona u kojoj obitava Đerzelez, drugu moderniju, iz koje dolazi Venecijanka. Te binarne

opozicije u ovom slučaju su lik smiješnog antijunaka (kada siđe iz epskog u stvarni svijet) u odnosu na prefinjenu ženstvenost Venecijanke. Međutim, ovdje treba imati na umu još jednu binarnu opoziciju koja se nalazi u samom Đerzeluzu, odnosno onaj koji jaše na konju je junak, zaštitinik, neko kome i u koga kolektiv slijepo vjeruje, te onaj drugi, kada siđe sa konja. Kod epskog Đerzeleza ne postoje slučajnost, kao što se inače u kulturi u kojoj se znakovi imaju ikoničku vrijednost ništa ne pripisuje slučajnosti, ali prelaskom granice koja dijeli epski svijet od onog u kojem prestaje vrijediti srednjovjekovna simbolika, Đerzelez počinje ličiti na *malog čovjeka* s kojim se opako poigravaju mladići u renensansnim gradovima. Na epskog Đerzeleza uticala je donekle i srednjovjekovna feudalna kultura koja inzistira na pojmovima *čast* i *slava* koji su neizbježni u građenju junačkog karaktera. U pripovijesti opstaju u tom obliku sve do onog trenutka dok jednu kulturalnu strategiju ne zamijeni kritički osvrt na nju. Lotman navodi da pojmovi *slava* i *čast* često u srednjovjekovnom kontekstu imaju istovjetna značenja, tj. „u crkvenim tekstovima, tamo gdje osobi, božanstvu ili svecu na primjer, autor pripisuje sve

moguće zasluge i vrijednosti, 'slava i čast' se upotrebljavaju kao nerazdvojni elementi izraza.“ (Lotman 1998:65) Kako srednjovjekovna kultura funkcionira na principu kreiranja ikoničkih znakova, tako će funkcionirati i legenda o nekom junaku, njegovima moćima i sl. Zbog toga se u takvom kontekstu najlakše oblikuje junak *besmrtne slave* (Lotman) koja se samo djelomično pojavljuje u Andrićevom tekstu. Ta slava nestaje kada je „iščezao čarobni krug oko Đerzeleza“ a dešava se drugi, vjerovatno najvažniji trenutak prikazivanja epskog junaka kao *običnogmuškarca*. Đerzelez je proizvod patrijarhalne kulture koja favorizira isključivo jedan rod i daje mu slobodu izbora koje nemaju žene u patrocentričnim sredinama. Upravo zbog tog osjećaja superiornosti u odnosu na ženski rod, Đerzelez je ugledavši Venecijanku, poželio za sebe. Venecijanka je ideal koji je patrijarhalnom muškarcu nedostižan, odnosno ona u ovoj pripovijeci predstavlja lik dijametralno suprotan patrijarhalnoj ideologiji. Kultura koja je oblikovala Đerzeleza, kada je riječ o muško-ženskim odnosima, utemeljena je na jednostavnoj ideji prema kojoj svaki muškarac može i ima pravo da se prema ženi odnosi kao

prema objektu. Upravo zato što ga je oblikovala patrijarhalna matrica, Đerzelez ni ne pomišlja da se predstavi ženi koja dolazi iz potpuno različite kulture i započne razgovor, već želi isključivo da je posjeduje. „Hoće da ide po nju, da je otme i posadi kraj sebe.“ (Andrić 1981:12) On djeluje isključivo nagonski, bez puno riječi jer je kao čovjek od djela „u razgovoru je bio nevješt, svaki čas mu je nedostajala riječ.“ (Andrić 1981:11) Kada je prvi put ugledao njezine ruke, tj.zglobove, prva misao je da ih posjeduje, odnosno da ih „krši“ u svojim prstima. Lišen mogućnosti da s njom započne razgovor, on se samo “nakašljao i udario rukom po koljenu i dvaput je viknuo za njom: – Aman.“ (Andrić 1981:11) Odsutnost dijaloga se vidi i u trenucima kada još uvijek nije u potpunosti shvatio da neće uspjeti posjedovati ženu koju je tek vidio. Vrijeme provodi „s društvom, doziva Venecijanku, uzdiše i priča svima svoju ljubav, mucavo, nejsno i smiješno.“ (Andrić 1981:12)

U mizoginij kulturu muškarac obično živi u grupi (Ugrešić), njegova moć počiva u snazi koju mu daje osjećaj divljenja drugih njegovoj snazi i umijeću. Kada dolazi u kasabu Đerzelez dolazi uz pratnju koja ga slavi

kao junaka, ali ta grupa ga, kada osjeti njegovu slabost, a ona se ispoljava u odnosu prema ženi/ama, ismijava i upravo želi istaknuti njegove slabosti kako bi ga i ona sama detronizirala i pokazala da je i on sasvim običan i neuspješan u nekim situacijama. Kako je pripovijetka građena na nizu binarnih opozicija, onda je sasvim jasno da se u tekstu pokazuju upravo te oprečnosti, ito ne samo u ovoj, već i u pripovijeci Ćorkan i Švabica. „U obje pripovijetke pojedinci su izdvojeni, sami, nasuprot okrutne gomile koja je skupina nediferenciranih glasova stopljenih u jedna glas poruge, prislile i ograničavanja. I Đerzelez i Ćorkan kao pojedinci pokušavaju provoditi svoje zamisli bez obzira na neodobranje zajednice. Đerzelez stoji sam, izdvojen i nakonju i kada se nađe na tlu među ljudima, nasuprot njemu je okrutna kasaba kojamu osporava pravo da osvoji ženu, da dostigne taj nikad ostvareni san. Ako inailazi na odobranje, onda je to lažna podrška kako bi se još jače razotkrilenjegove iluzije i tako postao predmetom ismijavanja.“ (Lujanović 2010:259-271.)Problem ovdje počiva u osjećaju supremacije koji ima patrijarhalni muškarac, tj. njegova samouvjerenost u uspjeh nadmašuje svaku racionalnu

opasku koja dolazi čak i od junaka, koji donekle pripadaju istom svijetu tradicije kao i Đerzelez. Kada pokušava dohvatiti Zemku za ruku „zadržavaju ga Morići i smiju se“, te su se i oni stavili na stranu onih kojima je Đerzelezov pristup ženi, odnosno ženama, smiješan i osuđen na propast. Morići, iako junaci, su prema usmenoj tradiciji odustali od slijepog vjerovanja vlasti, zbog toga i skončavaju tragično jer su podrivali autoritativnu osmansku vlast, pa ne čudi njihov odnos prema Đerzelezovim poduhvatima.

Unatoč, svemu, Đerzelezne odustaje, on je kao junak navikao da izlazi kao pobjednik, te odlučuje da Venecijanku *dobije* igrom tipičnu za usmenu patrijarhalnu tradiciju, *ko prije djevojci, njemu djevojka*. „Đerzelez odmah đipi na noge, omahnu oko sebe, spreman da se bije, da trči ili baca kamena, ne znajući više šta da radi, ni zašto radi i sav presrećan što je došao čas kad će snaga da progovori.“ (Andrić 1981:12-13) Igra *osvajanja* djevojke svakako ne počiva u snazi, niti na patrijarhalnoj iluziji da svaka žena koju poželi junak mora biti njegovom. Upravo je tekst u tome pokazao njegovu nemoć, ali samo zato što se ponio kao predstavnik kulture, koju nije uspio

prevazići, već je ostao zarobljen u patrijarhalnim obrascima koji su ga prokazali kao nemoćnog muškarca. Homo balacanicus (Todorova) nije u mogućnosti da podnese poraz na tom polju, smiješan je i ozlojađen jer je igru zavodjenja shvatio kao još jedno bojno polje na kojem može da se bori tipičnim sredstvima i kao dar *dobije* ženu, koju poput pećinskog čovjeka može da odnese u svoju jazbinu i čini s njom što ga je volja. On i dalje nije u mogućnosti da osvijesti da je nemoguće posjedivati ženu, da je u tome sva njegova nemoć, te da nije ni promislio o tome da je doživi kao osobu koja može da ima slobodu izbora. Taj se izbor za njega u mizoginoj kulturi podrazumijeva, a žena je samo objekat koji može da se proda, mijenja, preda drugome kao predmet na čuvanje i sl. „Bijesno i neodoljivo zaželje kaurkinju, da je vidi, da je ima, da zna na čemu je, ili inače da polomi i pobije sve oko sebe.“ (Andrić 1981:14) Muškarac ovdje pokazuje potpunu odsutnost za tuđe osjećaje ili želje, njega ne zanima da li neka žena želi biti s njim ili ne. On ovdje izražava samo svoje želje i time pokazuje duboko nezadovoljstvo odbijanjem, odnosno neku vrstu narcisoidne ličnosti koja nije u stanju da se nosi sa

neispunjenjem vlastitih želja. Poražen, bez daljnjih izgleda, Đerzelez pokazuje mizogini stav prema ženi koja nije postala njegovom svojinom, odnosno u patrijarhalnoj kulturi proces od divljenja do prezira je izuzetno kratak, tj. od zanosnih fantazija o njoj do *kučke*, samo je jedan stupanj. Čini se da je „narcis uhvaćen u zamku čije su granice s jedne strane da se osjeća posebnim, a s druge strane imperativna potreba za prilagođavanjem stvarnosti. Pokušava stvoriti svijet koji će pojačati njegov osjećaj posebnosti i važnosti, a ispod toga vreba očaj, depresija i osjećaj beznačajnosti.“ (Holmes 2003:21) Neuspjeh ga dovodi u stanje izuzetne mržnje i želje za osvetom ženi koju je do prije nekoliko trenutaka silno želio. Jedino oružje koje u patrijarhalnoj tradiciji preostaje kada su sve nada potopljene je kletva. Želja da se objektu žudnje nanese nepravda ili bol na ovaj način pokazuje izuzetnu nemoć onoga ko izriče kletvu. „Kletva se izriče usled verovanja u magijsku moć izgovorenih reči da se uz pomoć natprirodnih sila, Boga, svetaca, nanese zlo određenoj osobi.“ (Radulović 2007: 137:146)

Vencijanaka je kao i druge žene, u ovoj pripovijesti, Zemka, Katinka, pa i Jekatarina, predstavljena stereotipno,

odnosno svima njima date su tjelesne karakteristike, ali ne i moć govora. One su šutljive ljepotice u muškoj kulturi koje ne mogu izreći svoje mišljenje, jer „kultura stereotipizira žene tako da se uklope u mit svodeći ženstvenost na ljepotu bez pameti ili pamet bez ljepote; ženama je dopušteno da imaju ili um ili tijelo, nikako oboje.“ (Wolf 2008:76) Zato će odlaskom Jekaterini kompenzirati sve svoje neuspjehe, ali će i dalje stalno lebdjeti pitanje o tome kako on nikako ne može do žene, poput Venecijanke, Katinke i sl. Međutim, Đerzelez nije shvatio kada ga upozorava Fočak da „nije ono handžinica s Metljike, a ni džizlija sarajska. Gosposko je ono, heeej!“ (Andrić 1981:12) Predmet njegove žudnje daleko je od žena koje se pokoravaju njegovoj volji, pa mu jedino preostaje kompenziranje sa onim što mu je dostupno. Njemu, kao muškarcu, i dalje ostaje ideal o kojem će sanjati, a to je *kaurska* ženska ljepota, koju bi najradije zaogrnuo u veo i prekrio da ne bude izložena muškim pogledima. Želja da se i žene iz drugih vjerskih tradicija *kriju* kao žene iz islamske, čini se da je jedini način da Đerzelez i slični patrijarhalni junaci, ne budu neuspješni u zavodjenju. Za takav tip patrijarhalnog

muškarca vidljiva (ženska) ljepota ne može postojati izvan njihova vlasništva.

Iako je Andrić ovom pripovijetkom, kao i u nekim drugim ostvarenjima, pokazao kako se dekonstruira mitska prošlost i pokazuje kako u nekoj drugoj dimenziji mogu izgledati veliki junaci, ovo je upravo postalo neka vrsta neprihvatnja od strane pojedinih kritičara, pa i velikog broja čitatelja. Retrogradna čitanja pojedinih Andrićevih djela jednaka su i stereotipnom razmišljanju Alije Đerzeleza o ženama, općenito. kako Đerzelez nije u stanju shvatiti da izvan stereotipa o ženama postoji i neki drugi svijet u kojem ti stereotipi ne vrijede, tako ni mnogi kritičari ni čitatelji nisu u stanju čitati Andrićev tekst kao priliku da se oslobode ideoloških predrasuda. To je način da *đerzelezi* nikada ne nestanu, ali i da se u bosanskohercegovačkoj kulturi dekonstruiranje raznih mitova ne shvaća kao mogućnost za konačno življenje u sadašnjosti i budućnosti, a ne u prošlosti.

Literatura:

- Andrić, I. (1981) *Znakovi*. Beograd: Prosveta.
- Armstrong, K. (2005) *Kratka povijest mita*. Zagreb: Vuković&Runjić.
- Buturović, Đ. Buturović L. (2000) *Od stvarnosti i tradicije do literarnog mita*. Zbornik radova: *Andrić i Bošnjaci*. Tuzla: Preporod.
- Džadžić, P. (1972) *Andrić kao pripovedač*: u *Srpska književnost u književnoj kritici, Književnost između dva rata 1*, priredila Svetlana Velmar-Janković. Beograd: Nolit.
- Holmes, J. (2003) *Narcizam*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Hemel, E.A. (2002) *Pouke iz jugoslovenskog lavirinta*. U: *Susedi u ratu*, priredili Joel M. Halpern i David A. Kideckel. Beograd: Samizdat B92.
- Lotman, J. M. (1998) *Kultura i eksplozija*. Zagreb: Alfa.
- Lujanović, N. (2010) *Ćorkan i Derzelez – dekonstrukcija ideologije sustavom oprijeka*,

Zbornik radova sa skupa Austrougarski period u životu i djelu Ive Andrića, Institut fur Slawistik der Karl-Franzens-Universitat Graz i Beogradska knjiga Beograd. str. 259- 271.

- Maglajlić, M. (2000) *Ivo Andrić – Prisutnost pisca u djelu*. Zbornik radova: *Andrić i Bošnjaci*. Tuzla: Preporod.
- Radulović, L. (2007) *Roditeljska kletva kao nevidljivo nasilje: diskurs antimaterinstva u tradicijskoj kulturi*, *Etnoantropološki problemi*, no. 2 (2), pp. 137-146.
- Rank, O. (2007) *Mit o rođenju junaka*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Todorova, M. (1999) *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Stojić, M. *Sramnička hronika*, *Dani*, br. 116. <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/116/t164a.htm>, dostupno 18.11.2019.
- Ugrešić, D. *Mi smo dečki*, <https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske->

[studije-br-4/255-mi-smo-decki,](#)

dostupno

18.11.2019.

- Wolf, N. (2008) *Mit o ljepoti*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Mišo Kulić⁹

Virtuelni humanizam i smisao neprijateljstva
modern kulture

Sažetak

U tekstu se tematizuje istorijski kontekst nastanka totalitarizma i ujedno pokazuje smisao današnjeg "mekog totalitarizma" koji u odnosu na onaj istorijski postaje apstraktan i depersonalizovan. Moderni totalitarizam se javlja u vidu neoliberalnog koncepta društva koji jedinu vrijednost vidi u tržišnoj kao profitnoj vrijednosti. Neoliberalni univerziteti, kao i bolonjska koncepcija univerziteta su izraz te neprijateljske tendencije prema svakom obrazovanju i kulturi koje ne donosi profit, odnosno, prema svakoj nauci koja počiva na slobodnoj i kritičkoj misli. Ovaj oblik totalitarizma je po prvi put u istoriji uspio da novovjekovni humanistički karakter

⁹ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet
kulicmiso@gmail.com

kulture i obrazovanja pokaže u značenju njihovog neprijateljstva prema modernom čovjeku i društvu.

Ključne riječi: *virtuelno, humanizam, moderna kultura, totalitarizam, neoliberalizam, fašizam, depersonalizovano obrazovanje.*

Virtual humanism and enmity meaning of modern culture

Summary

The text deals with the historical context of the emergence of totalitarianism and at the same time shows the meaning of today's "soft totalitarianism" that, in relation to that historical, becomes abstract and depersonalized. Modern totalitarianism arises in the form of a neoliberal concept of a society that sees the only value in a market as a profit value. Neoliberal universities, as well as the Bologna concept of the university, are the expression of this enmity tendency towards any education and culture that does not bring profit, that is, towards any science based on free and critical thought. For the first time in history, this form of totalitarianism, has succeeded in presenting the modern humanistic character of culture and education in the meaning of its hostility towards modern man and society.

Key words: *virtual, humanism, modern culture, totalitarianism, neoliberalism, fascism, depersonalized education*

Kada je francuski filozof i sociolog Žak Elil, 23 juna 1945 godine, mjesec i po dana nakon kapitulacije nacističke Njemačke objavio tekst pod naslovom: *Hitlerova pobjeda?*¹⁰, to je u egzaltiranoj javnosti, koja je nakon svih teških godina ratnih patnji konačno dočekala slobodu, ovo Elilovo pitanje koje uopšte ne skriva konstataciju o Hitlerovoj pobjedi, morala doživjeti kao nešto krajnje zaprepašćujuće. Posmatrajući taj događaj iz današnje perspektive, čini se da je to bio ne samo gest lične hrabrosti Žaka Elila, već da je on isto tako zbunjući i zbog toga što dolazi od Elila kao aktivnog učesnika francuskog pokreta otpora, dakle od nekoga koji je i sam učestvovao u porazu Hitlerovog nacističkog režima.

Povod da napiše ovaj tekst Elil je našao u dva Hitlerova saopštenja u kojima je Hitler, mjesec dana prije konačnog poraza, proglasio potpuno izvjesnu nacističku pobjedu i to u trenutku kada je svima, a pogotovo samom Hitleru bilo jasno da se njemački poraz ne može spriječiti. Međutim, Elil bježi od površnosti neposrednog i pojednostavljenog tumačenja Hitlerovog proglašenja

¹⁰ Jacques Ellul, "Victoire d'Hitler?", article paru dans *Réforme*, 23 juin 1945.

pobjede kao nečeg što bi se lako moglo objasniti samo njegovim očajničkim pokušajem ohrabrenja demoralisane njemačke vojske. Zbog toga bi i tumačenje Hitlerove izjave kao one koja ima jedino marketinšku svrhu podizanja morala, za Elila bilo isuviše komotno objašnjenje, jer je, podvlači Elil, *Hitler sve što je rekao i uradio*. Zato, misli on, i sa ovom Hitlerovom izjavom moramo biti oprezni, ne smijemo olako da prihvatimo to što je on objavio svoju pobjedu u trenutku kada je vrlo dobro znao da su njegove armije poražene. To je i razlog zašto Elil smatra da Hitler *i nije imao u vidu vojnu, već političku pobjedu*. Nije prvi put u historiji, kaže Elil, da vojno poraženi politički porazi svoga pobjednika, za što su primjer vojske Revolucije i Carstva, koje su iako poražene, kasnije, kao svoje nasljeđe, tokom XIX vijeka širom Evrope prenijele ideju Republike i Slobode. Žak Elil nema dilemu da se za razliku od prethodne liberalno demokratske, ovaj put radi o pobjedi Hitlerove totalitarne političke ideje. Zbog toga Elil i odbija da Hitlerovu izjavu o pobjedi tumači samo kao onu koja ima isključivo propagandnu svrhu i kojoj se utoliko još jedino može rugati, jer takvo tumačenje nesvjesno stoji u funkciji

skrivanja totalitarnih temelja monstruoznog nacističkog režima. Tumačiti i predstavljati Hitlera samo kao nekog mentalnog poremećenog zločinca kome su u nekom trenutku volšebno ljudi masovno povjerovali i, koji se na kraju u svom porazu davi u tragikomičnim izjavama, zapravo skriva suštinsko zlo, jer se time sav užas stvaranja nacističkog režima posredno eskulpira njegovim navodnim ludilom, kao što će se to kasnije u brojnim objašnjenjima uglavnom i dešavati.

Hitler je stvorio prvu pravu totalitarnu državu, ali, u Evropi je i prije Hitlera postojala duga tradicija koja je pripremala njegovu pojavu. Hitler je samo doveo do vrhunca ono što je već postojalo u idejama Makijavelija, Rišeljea i Bizmarka, kao i državama koje su još od 1918. živjele u toj vrsti diktature i totalitarizma. Hitler je, piše Elil, zapravo samo proširio postojeći virus totalitritizma i ubrzao njegov razvoj. Tako je Hitler stvorio državu koja je za kratko vrijeme postala čudesno moćna i za ostatak svijeta gotovo potpuno premoćna u svim sferama organizacije države: nauci, privredi, tehnologiji, vojsci, upravi... i koja je, razumije se, na osnovu te zadobijene ogromne moći bila kadra da povede totalni rat. Svaki

muškarac, svaka žena, svaka institucija, jednom rječju sve, uključujući i najintimniji život bilo je upregnuto u ratne ciljeve državne politike. S obzirom na činjenicu da se ratni ciljevi obezbjeđuju ratnim pravilima sa kojima se svi građani države moraju uskladiti, to i totalna mobilizacija mora uvijek da počiva na ratnim pravilima, a to znači da je ona zapravo samo oblik ukidanja individualnih prava i sloboda građana. Tako se već tada pri nastanku nacističke ili fašističke države vidjelo da nema totalitarne države bez totalne mobilizacije, odnosno da je totalna mobilizacija temeljni način kojim se izgrađuje i funkcionira totalitarna država.

Da bi demokratske države mogle da se suprotstave nacističkom zlu, kaže Elil, i one same su morale da postanu totalitarne, da se apsolutno efikasno organizuju, odnosno da sav društveni i državni život usmjere ka samo jednom, ratnom cilju. S druge strane, kaže Elil, totalna mobilizacija je imala za posljedicu da su demokratske država sebi dodjelile apsolutnu vlast. Time smo, kaže Elil, krenuli Hitlerovim putem, naime putem uspostavljanja totalitarne države koja u svojim rukama drži sva finansijska i ekonomska sredstva, te po prirodi stvari tehničare

postavlja kao najvažniji sloj u društvu. Država sve svoje poslove počinje da obavlja preko tehničara, ograničava se sloboda, odbacuje jednakost, pravo na kulturu, jednom rječju opšta birokratizacija države i društva postaje nova stvarnost. Šta je to, ako nije diktatura, pita se Elil. Zapravo to je stvarnost apsolutističke države u kojoj tehničari dominiraju u svim oblastima upravljanja državnim i društvenim životom.

Zato se može očekivati, piše Elil, da se već sutra u svim zemljama svijeta uspostave prerusene diktature kao nužnost na koju nas je naveo Hitler. I to je još jedna Hitlerova pobjeda. Vjerovanje u obećanje da će se nakon rata države dobrovoljno odreći svoje zadobijene moći i nametnutih ograničenja je vjerovanje koje je krajnje naivno. Mnogo pričamo o demokratiji i slobodi, kaže Elil, ali više niko ne želi da u njima živi. Država radi šta hoće, jer smo joj prepustili sve naše odgovornosti. Čak je i pozivanje na duhovne vrijednosti, kao neko posljednje preostalo sredstvo kojim bi nacije mogle pružiti otpor apsolutnoj dominaciji države nad slobodom pojedinca, postalo nešto što je, ako tačno iščitavamo Žaka Elila, već kompromitovano, jer je u međuvremenu upravo Hitler

pronašao nevjerovatnu formulu za stavljanje duhovnog u službu materijalnog. To je formula čija je namjena da isključivo služi sticanju ekonomske i vojne moći. Postepeno ćemo i mi krenuti tim putem, piše Elil, pa zato Hitlerova pobjeda i nije u formi, već u suštini. Svakako treba reagovati protiv daljeg jačanja države, planske ekonomije, policije, socijalne pomoći, ali bismo tada protiv sebe imali cjelokupnu naciju, kaže Elil, zato što reagujemo protiv stvari koje se smatraju dobrim, ali i zato što više nikoga ne zanima sloboda u odnosu na državu. Ne postoje nikakva politička i tehnička sredstva da taj proces uništavanja svih duhovnih vrijednosti zaustavimo, jer njemu mogu odoljeti, kaže Elil, samo oni ljudi koji neće pristati na ropstvo koje ova civilizacija donosi.

Nakon gotovo punih 75 godina od pojave teksta Žaka Elila *Hitlerova pobjeda?* današnja stvarnost u mnogo čemu potvrđuje opravdanost njegovih kritičkih razmatranja i rezigniranih predviđanja. Bez sumnje, u tu vrstu dragocjenih kritičkih uvida spada i Elilovo upozorenje na opasnost daljnje transformacije liberalnih demokratskih država u pravcu totalitarizma, kao i turobna konstatacija da se više ne vide nikakva politička i tehnička

sredstva kojima bi se taj proces mogao zaustaviti. Istorijsko iskustvo uči, kaže Elil, da države svoju moć nikada dobrovoljno ne ograničavaju, nego naprotiv, da uvijek teže njenom uvećanju u odnosu na slobodu građana. Takođe, od posebne važnosti je i Elilova konstatacija o tome da danas nemamo Hitlerovu diktaturu, mistiku i totalitarizam, ali da i dalje kao njegovo nasljeđe imamo diktaturu, mistiku i totalitarizam. Time se jasno kazuje da je nacizam na kojem je temeljila Hitlerova totalitarna država samo jedan, a nikako nužan oblik svakog totalitarizma. Ipak, ako je Hitler stvorio prvu pravu totalitarnu državu u liku nacizma, a kao nasljeđe ostavio totalitarnu državu koja nije nacistička, onda je neki oblik nacizma ili fašizma svakako uvijek opasna i realna mogućnost u koji može da se razvije svaki totalitarni državni poredak.

Herbert Markuze (Marcuse, 1977. str. 13-41) je u nekoliko svojih studija iz tog predratnog vremena, a posebno u radu: *Borba protiv liberalizma u shvatanju totalitarne države* dijalektički razvijao tezu da liberalizam i totalitarizam nastaju u okviru istog poretka, te da je otud totalitarizam istovremeno reakcija na liberalizam i

nastavak liberalizma. Više je nego jasno da Markuze već tada smatra da je fašizam usko povezan sa liberalnim kapitalizmom upravo zato što je ista ekonomska osnova na kojoj nastaju i jedan i drugi oblik. U osnovi identično zapažanje će iznijeti i Maks Horkhajmer tvrdeći da su anarhizam i autoritarno državno upravljanje oni koji pripadaju istom kulturnom razdoblju. Zbog toga ne treba da čudi, ali ni da se ispusti iz razmatranja, da su u početku upravo liberalne države oduševljeno pozdravljale pojavu fašizma i nacizma, jer su u njima vidjele spas sopstvenog kapitalističkog poretka od opasnosti komunizma. Dakle, fašizam i nacizam nisu vidjele kao svog neprijatelja.

Međutim, veoma brzo se pokazalo da totalitarna moć nema namjeru da služi drugom, već jedino samoj sebi, jer jedino samu sebe vidi kao apolutni totalitet prema kome svi drugi treba da se upravljaju. Tako je liberalizam za totalitarizam postao nešto krajnje nemoćno, jer nije bio u stanju da sa svojom bolećivom idejom individualne slobode izađe na kraj sa sopstvenim ekonomskim i političkim protivrječnostima. Zbog toga se i razlaz liberalizma i totalitarizma brzo desio, ali time nije još rečeno u čemu je bila nemoć liberalizma spram

totalitarizma. Liberalna teorija imala je po Markuzeu taj nedostatak što je bivajući ideološki okrenuta samo pojedincu i njegovom pravu na ekonomsku slobodu koju je naturalistički tumačila, zapravo zanemarila totalitet društva. Liberalizam je bio spoj naturalizma i racionalizma, dok je totalitarizam po Markuzeu donio tu novinu spajanja naturalizma sa iracionalizmom. Pozivanje na prirodno pravo *Volka* apsolutizovalo je iracionalnost totalitarnog poretka. Taj uvid će kasnije kod frankfurtovaca biti često variran u značenju da i racionalizam i iracionalizam izrastaju u istom poretku.

Međutim, sličnost, ali i rezigniranost kritičke pozicije frankfurtovaca i Žaka Elila još je izraženija u poimanju istorijskog subjekta koji bi mogao da donese promjene u demokratijom i liberalizmom prerusene totalitarne države. Elil misli da nemamo mogućnost otpora, jer je moć tehnike koju je beskrajno podstakla totalitarna ideja ona za koju će kasnije u svojoj najčuvenijoj studiji: *Tehnika (ili ulog vijeka)*, kazati da ona ne podrazumijeva mašine, tehnologiju, ovu ili onu proceduru za postizanje određenog cilja, već da je *tehnika sveukupnost metoda racionalno razvijenih radi postizanja*

apsolutne efikasnosti u svim oblastima ljudskog delovanja (Ellul, J. 2010, str. 19). Današnja tehnika se ne može uporediti sa bilo čim u prošlosti; pojedinac zapravo nema izbor: može prihvatiti tehničku nužnost, gde će on sam biti pobjednik, ali samo tako što će sebe nepovratno baciti u tehničko ropstvo, kaže Elil. Od tehnike nema odbrane, rezignirano kazuje Elil. Tako je Elil opisujući tehniku kao apsolutnu efikasnost zapravo opisao suštinu primaljivosti totalitarizma za kapitalizam. Svakako, ovim je ujedno formulisano i moderno tehničko ropstvo koje nas definiše sve efikasnije i sve bolnije. Apsolutna efikasnost je apsolutni profit, jer je i jedina efikasnost ono što stvara profit. Profit stvara i obezbjeđuje tehnika, ona je ta apolutna moć prema čijoj strukturi koja garantuje efikasnost organizujemo cjelokupno društvo. Ona je, recimo i to: suština totalitarne moći.

S druge strane Kritička teorija društva koja nakon II svjetskog rata više ne vidi radničku klasu kao subjekt promjene, jer je, kako to posebno argumentovano pokazuje Herbert Markuze (Marcuse, 1989) u djelu *Čovjek jedne dimenzije*, naše društvo i mogućnosti njegove integracije pokoreno ne terorom, već snagom tehnologije i

to na dvostrukoj bazi: nadmoćnom efiksanošću i porastom životnog standarda. Zbog toga radnička klasa više i nije zainteresovana za radikalne promjene, i jedino što intelektualcu ostaje, misli Markuze u studiji *Represivna tolerancija* (Marcuse, 1966), što predstavlja zadatak i dužnost intelektualca jeste da čuva istorijske mogućnosti za koje izgleda da su postale utopijske. Zbog toga je zadatak intelektualca da neprestano radi na razbijanju konkretnosti ugnjetavanja, kako bi se otvorio mentalni prostor u kojem se društvo može prepoznati kao ono što jeste i ono što čini.

Tako se tehnika, tehnološka racionalnost kao ona iracionalna racionalnost suština moderne totalitarne države. To je "meki totalitarizam" koji ne demonstrira otvoreni teror, ali on je u formi "demokratskog totalitarizma" samo do trenutka kada će moći da utvrdi da je njegova tehnološka nadmoć postala nedvosmislena. Tada će, kao i u Hitleroveo vrijeme, nastati prava opasnost po sudbinu društva i, možda čovječanstva. Zato i današnji govor o vezi totalitarizma i fašizma ima samo prividno drugačiji oblik nego u vrijeme njihovog nastanka. Tehnološka struktura totalitarizma neoliberalnom obliku kapitalizma daje gotovo neodoljivu privlačnost, jer je to

totalitarizam koji ono totalitarno skriva u svojoj tehnologiji. Tehnologija stupa na mjesto ideologije, te tako tehnološka struktura totalitarizma postaje isto što i totalitarna struktura tehnologije, odnosno ideologija se pojavljuje samo kao tehnologija. Tehnologija proizvodi novi tehnološki oblik integracije ljudi u kojem privid živi kao istinska stvarnost. Tehnološko otuđenje stvara privid integracije pojedinaca, ali u osnovi integracija je oblik novog tehnološkog ropstva u kojem se bog te nove tehnološke religije siromašnih zove efikasnost. Efikasnost je to staro totalitarno ratno pravilo koje sada u novim okolnostima dobiva lik tehnološkog pravila sa kojim se svi moraju uskladiti. Tako se tehnološko pravilo pojavljuje kao oblik totalne mobilizacije, jer totalna mobilizacija ima samo jedan cilj, a to je efikasnost.

Međutim, tehnologija se ne pojavljuje samo kao sredstvo za efikasnost, ona je sama ta efikasnost koja od svakog pojedinca svuda i u svakom trenutku zahtjeva efikasnost. Ljudi postaju nesrećni ako na društvenim mrežama nemaju očekivani broj lajkova, doživljavaju istinske traume ukoliko zaborave svoj mobilni telefon, a elektronski mediji izručuju cunamije propagandnih poruka

koje lažno prikazuju kao informacije. Zapravo, totalitarna struktura tehnologije ukida informaciju i pretvara je u marketing, jer marketing stvara profit, a profit je jedino ono što je efikasno. Tako izrasta novi totalitarni monstrum u liku tehnološke kulture. Kultura je uvijek shvatana kao prostor obrazovnja duha, način na koji se postaje bolji čovjek i uspostavlja bolje društvo. Zbog toga je kultura uvijek i bila stvar obrazovanih ljudi, jer duh mora da se obrazuje, da učini napor da odnjeguje svoju ljudskost, da uspostavi sopstvenu slobodu svoga bića. Tako je kultura primarno bila shvatana kao nematerijalna vrijednost, vrijednost koja se ne može mjeriti materijalnim sredstvima. Međutim, princip efikasnosti totalizirajuće tehnologije po prvi put u istoriji ukida ovo humanističko značenje kulture i aposlutno ga transformiše u sredstvo porobljavanja. Kultura postaje samo ono što se može tehnološki proizvoditi i reprodukovati, naime samo ono što donosi profit. Profit ne može da čeka obrazovane ljudi, obrazovani ljudski duh, jer tada neće ni biti profita, pa zbog toga totalitarna tehnološka struktura ponovo pribjegava naturalizaciji, jer počinje da se obraća samo čovjekovoj tjelesnosti, nagonima, a za to, kao što se zna,

ne treba nikakvo obrazovanje. Sport i zabava postaju dominantni oblici kulture, zapravo to je ono što Gi Debor (Debord, 1967) naziva "društvom spektakla", vizuelnom obmanom koji stvaraju masovni mediji. Spektakl je u isto vrijeme, kaže Debor, rezultat i cilj vladajućeg oblika proizvodnje i predstavlja samo srce nestvarnosti našeg društva. Štaviše, spektakl je vladajući oblik našeg života i to u svemu: vijestima, propagandi, zabavi. Tako je tehnološka kultura apsolutizujući industrijsku kulturu po prvi put u istoriji kulturu učinila čovjekovim neprijateljem, jer kultura više nema ništa zajedničko sa obrazovanjem, već samo sa materijanim uspjehom, zapravo efikasnošću stvaranja profita.

I samo obrazovanje je tehnološki transformisano. Humboltovski univerzitet imao je za cilj nacionalni preporod baziran na univerzalnim evropskim vrijednostima slobodnog humanističkog obrazovanja i principu samostalnosti naučnog istraživanja, ali je prodor neoliberalne ideje, snažno ugrađene u bolonjsku koncepciju visokog obrazovanja, dovodeći u pitanje svako univerzitetsko obrazovanje koje ne donosi profit, ugrozio i sve ono tržišno neprofitabilno znanje na kojem se suštinski

jedino temelji ne samo nacionalni već i evropski identitet. To je i jedan od najvažnijih razloga zašto je bolonjski sistem obrazovanja, priznavajući jedino ono znanje koje donosi profit, a svako drugo proglašavajući u krajnjoj konsekvenci nečim nepotrebnim, zakonito doveo kako do marginalizovanja značaja nacionalnog identiteta, tako i do diskriminacije filozofije kao i svih drugih društvenih i humanističkih nauka. Postojeća struktura i način rada na ovim novim neoliberalnim univerzitetima postali su potpuno podređeni udruženoj tehničko-specijalističkoj i tržišnoj koncepciji, što je dovelo do nevjerovatne birokratizacije rada, tehnokratskog načina upravljanja visokim obrazovanjem i, u konsekvenci, stvaranjem pretpostavki za ukidanjem slobodnog i kritičkog mišljenja. Zbog toga, i svako naredno pitanje o smislu našeg individualnog i društvenog života biće nemoćno ukoliko stalno nema u vidu tehnološku strukturu totalizma kao totalitarnu strukturu tehnologije, odnosno kao tehnološku totalitarnu kulturu neprijateljsku čovjeku.

Literatura:

- Ellul, J. (1945) *Victoire d'Hitler?* , article paru dans *Réforme*, 23 juin 1945: <http://maurice-darmon.blogspot.com/2009/07/jacques-ellul-victoire-dhitler-23-juin.html>
- Ellul, J. (2010) *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin, 1954 (1963). *The Technological Society*, translated by John Wilkinson, Vintage Books, Random House, New York, 1964. *Tehnika ili Ulog veka*, Izdavač na srpskom jeziku: Anarhija/ blok 45, Porodična biblioteka br. 10, 2010.
- Marcuse, H. (1977), *Kultura i društvo (studija: Borba protiv liberalizma u схватању тоталитарне државе)*, Beograd: BIGZ.
- Marcuse, H. (1966), *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1966. Preveo Aleksa Buha
- Marcuse, H. (1989), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: V. Masleša - Svjetlost.

- Debord, G, *Društvo spektakla* (1967); Guy Debord: *La Soci  t   du spectacle*, Gallimard 1992; Guy Debord: *Society of the Spectacle*, trans. by Ken Knabb, Bureau of Public Secrets, 2002. Izdavač na srpskom jeziku: Anarhija/ blok 45. Porodična biblioteka br. 4, maj 2003. Preveo Aleksa Golijanin

Daliborka Popović¹¹

Uloga škole u razvijanju veština za upravljanje konfliktima

Sažetak

U radu se polazi od određenja konflikta, kao konstrukta koji je rezultat postojanja razlika, zatim se razmatra njegovo poreklo, elementi i ishod. S obzirom na to da je ishod konflikta zavistan od načina njegovog rešavanja, cilj rada je usmeren na sagledavanje strategija škole, u kreiranju školskog konteksta koji će biti u funkciji razvijanja veština učenika za upravljanje konfliktima. U osnovi školskih strategija, sadržan je princip nenasilne komunikacije, koja otvara prostor razumevanja različitosti, prihvatanja drugačijeg i sagledavanja višedimenzionalnih perspektiva radi ostvarivanja dobrobiti sukobljenih. Za

¹¹ Državni univerzitet u Novom Pazaru, Departman za filozofske nauke
daliborka.p76@gmail.com

spvođenje navedene strategije, ključnu ulogu imaju nastavnici, koji svakodnevrim postupcima doprinose pozitivnoj školskoj klimi u kojoj se ostvaruju vršnjačke interakcije, što se može smatrati poželjnom pedagoškom implikacijom.

Ključne reči: *konflikti, škola, nasilje, nastavnici, nenasilna komunikacija.*

The role of the school in developing conflict management skills

Summary

The paper starts with the definition of conflict, as a construction that results from the existence of difference, then its origin, elements and outcome are discussed. Given that the outcome is conflict, depending on the way it is solving, the aim of the paper is to look at the strategy of the school, respectively, in creating a school context that will serve to develop students' conflict management skills. At the core of school strategies is the principle of nonviolent communication, which opens the space for understanding diversity, accepting something different, and seeing multidimensional perspectives for the benefit of the conflicted. Teachers play a key role in implementing this strategy, contributing to a positive

school climate in which peers interact, which can be considered a desirable pedagogical implication.

Key words: *conflict, school, violence, teachers, non-violent communication.*

Uvod

Konflikti su prisutni u svim nivoima društva i u svakom sistemu. Između pojedinaca, u okviru porodica, organizacionih grupa, zemalja, religija, političkih ideologija. Očitavaju se u situacijama u kojima su prisutni međusobno inkopatibilni ciljevi (Deutsch, 1949; Mitchell, 1981), uz jasnu manifestaciju suprotnosti među pojedincima ili članovima grupa, a koje se prepoznaju kroz njihove neusklađene akcije (Rot, 2004), bilo verbalne ili neverbalne. Konflikti naime nastaju kao rezultat suprotnih ciljeva, ali i nedostatka informacija, posedovanja dezinformacija, razlika u vrednostima i principima, usled neravnopravne raspodele resursa ili potrebe da se ostane pri svom stavu. Konflikt je rezultat razlika, a ne razlog njihove pojave. Njegov intenzitet i ishod uslovljava upravo značajnost razlika.

U okolnostima kojima dominiraju suprotnosti, preduzimaju se akcije koje su usmerene na suprotstavljanje drugima, uz obavezno prisustvo uverenja da bi ostvarenje tih suprotnih interesa, osujetilo mogućnost ostvarivanja interesa drugih (Galtung, 2010). Da bi se

konflikt manifestovao, neophodno je prepoznavanje suprotnosti interesa kod drugih. Konflikata jedino nema ili se prevazilaze, ako postoji korelacija u ciljevima pojedinaca, te ako pojedinci uspevaju da ostvare svoje ciljeve ili odustanu od njih. Sami po sebi, konflikti ne predstavljaju problem, već problem predstavlja način njihovog rešavanja, ishodi proističu upravo iz načina njihovog rešavanja.

U radu je izvršena analiza osnovnih odrednica i porekla konflikata, kao i mogućnosti prevazilaženja negativnih posledica, uz dalje apostrofiranje značaja školskog sistema u tom smislu i nastavničkih strategija posmatranih kao pretpostavke za razvijanje veština upravljanja konfliktima.

Odrednice i poreklo konflikta

Iako su u prisutni u različitim društvenim formacijama od kada postoji komunikacija, fenomen konflikta razrađuje Morton Dojč (Deutsch, 1949) u svojoj teoriji saradnje i nadmetanja, tek u drugoj polovini 20. veka. Dok bihevioristički, geštaltistički i psihoanalitički

pristup ističu ideju o nenormalnosti svakog konflikta, kao i značaj osećaja zadovoljstva i priznavanja u komunikaciji i potrebi prilagođavanja u konfliktnim situacijama, Dojč (Deutsch, 1949) naglašava da tenzije među ljudima nastaju iz njihovih ciljeva i razrađuje tezu o tome da oni mogu imati i pozitivne. Apostrofirajući pozitivne strane konflikta, navedeni autor skreće pažnju na činjenicu da ljudi i sami često svesno izazivaju konfliktne situacije u koje ulažu napor i savladavajući teškoće dolaze do napredka. Od pojave Dojčove teorije, ranije učvršćeno polazište da su konflikti nužno negativni, zamenjuje se paradigmom koja potencira da po pravilu, konflikti sadrže konstruktivni potencijal za lični i društveni razvoj i mogu biti osnova za bolje razumevanje i prevazilaženje nesporazuma (Popadić i sar. 1996). Neki autori (Rot, 1994) čak ističu da beskonfliktno stanje i kada je prisutno, ne podrazumeva ujedno i stanje boljih odnosa. Shodno navedenoj tvrdnji, ne može se reći da je takvo stanje idealno za čoveka. Naprotiv, takvo stanje može biti nepovoljno po socijalni razvoj, jer može dovesti do odsustva kritičkog promišljanja, stagnacije ili nazadovanja u određenim komunikacionim situacijama, pa čak i do

agresivnog reagovanja. Konfliktno stanje stoga treba posmatrati kao krizu, koja se zavisno od pristupa u rešavanju može pojačati ili prevazići, udaljiti ili zblížiti ljude.

Iako svaki konflikt ima svoje specifičnosti, Johan Galtung (Galtung, 2010) je pomoću trougla ABC predstavio zajedničke elemente svakog konflikta (Attitudes, Behavior, Contradictions) i njihov međuticaj. Prema mišljenju navedenog autora, da bi se govorilo o konfliktu, neophodno je postojanje konfliktne situacije, konfliktnog opažanja i konfliktnog ponašanja. Konfliktnu situaciju opisuje kao različitost opažanja i međusobnu neusklađenost ciljeva, što izaziva konfliktna opažanja i formiranje stavova kao rezultat različitih očekivanja. Opažanja i osećanja koja prate konfliktnu situaciju dovode do konfliktnog ponašanja, odnosno uslovljavaju aktivnosti koje bi drugu stranu navele da promeni svoje ciljeve ili odustane od njih. Da li će konflikti biti orijentisani ka saradnji ili nadmetanju, zavisi od pristupa njihovom razrešavanju, odnosno razumevanja konfliktne situacije. Konfliktna situacija se dalje opisuje kao varijetet međusobno suprotstavljenih tendencija u bilo kom

dinamičkom sistemu, bilo da je reč o sukobu interesa između grupa ili o konfliktu na individualnom planu, istovremenoj aktualizaciji suprotnih motiva, potreba ili želja.

Shodno tome, uzroci konfliktnih situacija se mogu podeliti na: individualne, organizacione i komunikativne (Popadić i sar., 1996). Navedeni autori individualne uzroke opisuju kao nesklad između vrednosti, stavova, interesa i mišljenja pojedinaca, karakteristike ličnosti i dovode do unutarkonfliktnih situacija, opažanja i ponašanja. U organizacione uzroke spadaju veličina grupa, razlike među članovima grupe ili tima, sistem nagrađivanja, organizacija zadataka i raspodela moći, dok se u komunikacione uzroke ubrajaju teškoće komunikacione prirode: dvosmislenost u komunikaciji, neadekvatna informisanost, različiti pristupi konfliktu i slično. Uzroci iz sve tri kategorije su redovno prisutni u manjoj ili većoj meri, ali se na svaki od pojedinačnih uzroka u navedenim kategorijama može uticati takođe u manjoj ili većoj meri. U zavisnosti od uloženog truda i uspešnosti pre svega u komunikaciji, konflikti se uspešno mogu prevladavati i pozitivno uticati na razvoj, što je

posebno skreće pažnju na značaj učenja strategija njihovog prevladavanja u školskoj praksi.

Iako najčešće posmatrani u negativnom svetlu i situacije koja donose štetu, prema Dojču, konflikti uvek nose potencijal za razvoj pozitivnih unutarkonfliktnih odnosa orijentisanih ka saradnji i konstruktivnom razrešenju. Konflikt naime ne mora podrazumevati uvek destruktivnost, nego i mogućnost za napredak. S obzirom na to da se konflikt definiše kao rezultat sukoba različitih ponašanja, motiva, potreba, interesa, mišljenja ili suprotnih vrednovanja, Pijaže veruje da učestali konflikti između dece mogu biti veoma značajan uslov kognitivnog razvoja (Botvin & Murray, 1975). Navedeni autori ističu takođe veoma važnim način na koji se otvara mogućnost razvoja konflikta. Komunikacija koja se zasniva na moralnom optuživanju, upoređivanju, poricanju odgovornosti, demonstraciji moći, kažnjavanju, etiketiranju i osuđivanju, nepoželjna je jer blokira saosećanja, dovodi do udaljavanja sagovornika ili produbljivanja sukoba i postaje uvod u nasilje. Suprotno takvoj komunikaciji, a u cilju predupređivanja negativnih konfliktnih ishoda, neophodno je uspostavljati kulturu

saosećajne i nenasilne komunikacije koja se usmerava na traženje rešenja, a ne na optuživanje. Osnovni cilj procesa nenasilne komunikacije je da se postigne saosećajno slušanje drugih. Na taj način mogu jasno da se sagledaju i sopstvene i tuđe potrebe, kao i da se lične potrebe saopštavaju tako da drugi saosećaju. Jer, nenasilna komunicirati znači uvažavati sebe i druge, brinuti o sebi i svojim potrebama, na način koji nikoga ne povređuje. U slučaju nekontrolisanja konflikta i prevladavanja nasilne komunikacije, on dobija na težini i vodi u frustracije, koje uzrokuju agresivne reakcije i nasilje. Lek za prevenciju takvih stanja, Galtung (Galtung, 2010) vidi u rešavanju sukoba empatijom, nenasilnom komunikacijom i kreativnošću. Takav pristup je smatra, stvar izbora za postizanje i očuvanje mira.

Sukob koji je u osnovi konfliktnog ponašanja, proizilazi iz sklonosti koje se različito tumače u nekim teorijama. Predstavnici frustracione teorije na primer, sklonost ka sukobima opisuju kao odnos prema drugima koji je uslovljen frustracijom, odnosno prekidanjem ili zabranom nečega do čega je osobi stalo (Štajnerberger i sar., 2006). Teorije socijalnog učenja s druge strane,

zastupaju tezu da su konfliktne reakcije posledica učenja, odnosno imitacija konfliktnog modela, dok kognitivne teorije postupanje u sukobima opisuju kao posledicu prisustva nesigurnosti u konfliktnoj situaciji i reakcije na strah. Kako će se u situaciji straha ponašati pojedinac zavisi između ostalog i od njegovih kognitivnih struktura i procena konfliktne opasnosti (Bandura, prema: Fulgosi, 1983). Objašnjenje konfliktnog ponašanja iz aspekta kognitivne teorije, govori naime o intelektualnom i obrazovnom nivou pojedinca kao značajnom resursu za prevenciju konflikata i agresivnog ponašanja. Ishodi konflikta i efekti na dalju interakciju variraju u zavisnosti od vrste odnosa i primenjenih strategija za njegovo rešavanje, što pred školu postavlja veoma važan zadatak.

Rezultati nekih istraživanja (Savović, 2002) koja su imala za cilj ispitivanje mišljenja nastavnika o uzrocima konfliktnog ponašanja učenika u školi, pokazuju da tri četvrtine ispitanih nastavnika uzrok vidi u opštoj društvenoj krizi. Dok jedan deo nastavnika krivi roditelje i medije, drugi deo njih je svestan lične odgovornosti za vaspitni rad, te ističu da im je potrebna stručna pomoć kako bi se suočili sa problemima konfliktnih situacija koje

često prerastaju u nasilje. (Ibid: 268). Kada je reč o uzrocima konflikata koji se vezuju za školu, neki autori (Stajić i sar. 2006) navode: masovnost učenika u školi, imitiranje vršnjaka, imovinu učenika (u smislu isticanja skupe i firmirane garderobe, velikih džeparaca, mobilnih telefona i sl.) i imovinu škole (kao što su računari, video bimovi i sl.). Shodno postavkama navedenih teorija i prepoznatih uzroka konfliktnih situacija u školi, njena uloga treba da bude usmerena na razvijanje strategija sistemskog prevladavanja konflikata, ali i veština učenika za upravljanja konfliktima.

Pretpostavke razvijanja veština za upravljanje konfliktima u školskom sistemu

Iako su konflikti svakodnevne pojave u svim sistemima, sistem u kome su oni čini se najvidljiviji je škola. Navedena tvrdnja se može posmatrati kroz pretpostavku učeničkog deficita veština za upravljanje konfliktima, te u situacijama neslaganja često mogu biti prisutna agresivna konfliktna ponašanja. Da bi se takva ponašanja predupredila, neophodno je kreirati školsku

klimu koja će se pozitivno reflektovati na ponašanje učenika. U pozitivnoj školskoj klimi, kojom dominira prihvatanje i posvećenost odraslih, u kojoj učenici razvijaju osećaj pripadnosti školskom sistemu, od najranijeg uzrasta učenici razvijaju veštine pozitivnog izražavanja konfliktne energije i konstruktivnog delovanja. S druge strane, školska klima koju karakteriše netolerantnost i česti sukobi između nastavnika i učenika, dovode do češće pojave međuvršnjačkih konflikata koji rezultiraju agresivnim ponašanjem i nasiljem. Polazeći od činjenice da konflikt može dovesti do ličnog i društvenog rasta i razvoja, strategija razvijanja veština za upravljanje konfliktima treba da bude usmerena na učenje nenasilnih metoda komunikacije, pre svega kroz model ponašanja nastavnika. Osnova takve komunikacije podrazumeva strpljivost i razvijenu svest o ekologiji, odnosno brigu o uticaju i posledicama komunikacije i o sveukupnim odnosima u školi. Iako su uzroci konfliktnih situacija još uvek „siva zona“ jer se ne može sa sigurnošću odgovoriti na pitanje šta to tačno aktivira agresivna konfliktna ponašanja među vršnjacima, istraživanja pokazuju (Lalić, 1999) usku povezanost velikog broja faktora sa pojavom

konfliktnog ponašanja: zanemarivanje od strane roditelja, neadekvatni učitelji, neprihvatljiva realnost, rat, konzumiranje droge, proces implementacije u vršnjačku grupu, afirmacija od strane vršnjačke grupe, uspostavljanje dominacije, trendovi, frustracija. Neadekvatna interpersonalna komunikacija se takođe svrstava u red uzroka, bez obzira da li kao takva dominira u okviru porodice, škole ili u vršnjačkim grupama.

Petrović (2010) navodi brojna istraživanja čiji je predmet proučavanja usmeren na analizu konflikata kod dece i učenika. Najvažnije pitanja kojima se istraživači pri tom bave je njihova frekvencija, inicijalne teme konflikata, povezanost sa sociokognitivnim funkcionisanjem, strategije prevladavanja, ishodi. Kada su u pitanju frekvencija, trajanje i intenzitet vršnjačkih konflikata, primetan je pad otvorenih konflikata sa porastom uzrasta i iskustva dece (Petrović, 2010: 224). Kada je reč o učestalosti konflikata između vršnjaka u ranoj adolescenciji, rezultati nekih istraživanja (Noakes & Rinaldi, 2006), govore da je njihovo prosečno pojavljivanje jednom nedeljno, dok drugi autori (Petrović, 2009) smatraju da se konflikti među adolescentima

javljanju i do dva puta dnevno. S obzirom na navedena mimoilaženja u mišljenjima autora, može se pretpostaviti da ona proističu iz razlika u shvatanjima konflikata, iz kojih proističu i razlike u percepcijama njihovog intenziteta.

Razlozi pokretanja konflikata među adolescentima su brijni, a primetno je da se sve ređe tiču fizičke okoline odnosno posedovanja materijalnog, dok su konflikti zbog kontrole socijalne okoline sve češći (Shantz, 1987). Podaci istraživanja koje je sprovedeno u Srbiji pokazuju da do konflikta sa vršnjacima najčešće dolazi zbog zadirkivanja, neumesnih šala, provociranja, vređanja, ogovaranja i nepoštovanja razlika u mišljenju (Petrović, 2010: 225). Navedena ponašanja su u zakonskom okviru definisana kao oblici vršnjačkog nasilja, a s obzirom na štetnost posledica koje nose, imperativ škole je ulaganje u prosocijalni razvoj učenika, odnosno razvijanje strategije učenja upravljanja konfliktima i prevencije vršnjačkog nasilja.

Značaj konflikata u detinjstvu i adolescentnom dobu, prepoznao je, istraživao i pokušao da prevenira veliki broj naučnika i praktičara iz oblasti obrazovanja, o

čemu govori i postojanje brojnih programa prevencije konflikata i vršnjačkog nasilja. Opšti cilj tih programa je učenje veština upravljanja konfliktima, koje doprinosei konstruktivnom rešavanju sukoba. Jedan od pristupa u učenju veština za upravljanje i prevladavanje konfliktima je konstruktivistički, koji se temelji upravo na verovanju da se proces učenja veština za njihovo prevladavanje odvija putem konstrukcije i rekonstrukcije znanja učenika i rezultat je misaonih procesa tokom ukupnih interakcija u sociokulturnom kontekstu (Milutinović, 2011). S obzirom na to, za pravac razvijanje konfliktnih situacija i njihov ishod zaslužni su svi sistemi u kojima dete živi, ne samo škola, ali se posebno apostrofira odnos i ponašanje nastavnika prema učenicima koji u svom ponašanju imaju agresivni potencijal u konfliktnim situacijama. U tom smislu, zadatak škole se ogleda u realizaciji aktivnosti koje podrazumevaju učenje životnih veština koje će se pozitivno reflektovati na međuvršnjačke odnose, posebno na razvoj interpersonalne komunikacijske kompetencije. Pri tom, interpersonalna komunikaciona kompetencija se definiše kao „stupanj u kojem su nečija ponašanja primerena situaciji i tako omogućuju osobi da ostvari

svoje individualne i relacijske ciljeve“ (Reardon, 1998: 72). Bez izgrađenih odgovarajućih prosocijalnih kompetencija pojedinac će imati teškoće u komunikaciji koje mogu dovesti do osećaja odbačenosti i stvaranja odbrambenih mehanizama u vidu agresivnog konfliktnog ponašanja. U kontekstu razumevanja drugih ljudi i njihovih potreba i Gardner (Gardner, 1984) govori o socijalnoj i emocionalnoj inteligenciji, zatim o empatiji i altruizmu, kao i o socijalnoj podršci. Postupke u skladu sa navedenim pojmovima neophodno je implementirati u vaspitno-obrazovni proces u cilju razvijanja kognitivne i socijalne kompetencije učenika, veština rešavanja problema, autonomije i građenja pozitivnog identiteta.

Pored aktivnosti u okviru primarne prevencije, usmerene na onemogućavanje delovanja rizičnih faktora i sprečavanje konflikata koje vode u nasilje, neizostavno je intenzivnije delovanje škole i u oblasti sekundarne prevencije (fokusiranje na identifikaciju učenika čiji su sukobi rizici za pojavu vršnjačkog nasilje), kao i u oblasti tercijalne prevencije (zaustavljanje već postojećeg konfliktnog stanja sa primesama agresije).

Kada je reč o značaju i ulozi škole u celini, u prvom redu treba istaći značaj i ulogu nastavnika koji planiraju i realizuju preventivne aktivnosti, a u čijem fokusu treba da bude podizanje nivoa samopouzdanja, jačanje empatije, učenje nenasilnog rešavanja problema i sukoba, kao i razvijanje socijalnih i komunikacijskih veština (Popović, 2019). Ključna uloga nastavnika koji u saradnji sa stručnim saradnicima rade na uspostavljanju i održavanju saradničkih odnosa među učenicima, ogleda se pre svega u uspostavljanju pozitivne nastavne klime i podizanju nivoa sveukupne kulture školskog života koja uključuje i ostvarivanje partnerskog odnosa sa porodicom. Strateško planiranje razvijanja veština sa upravljanje konfliktima mora predstavljati postepeni, sistematski i kontinuirani proces čiji će početni korak biti baziran na analizi opšteg stanja u toj oblasti. Prioritetni cilj u procesu zaustavljanja sukoba koji vode u nasilništvo je razvijanje prosocijalnih vrednosti kod učenika. U takvim situacijama upravljanje vršnjačkim interakcijama je veoma važno, jer se učenici nalaze u poziciji suočavanja sa različitim perspektivama vršnjaka, što dovodi do učenja veština

nenasilne komunikacije, do usklađivanja, ali i do saradnje i dalje do zajedničkog delovanja.

Razvijanje veština za upravljanje konfliktima stoga ne treba da bude aktivnost ograničena na određene realizatore, nastavne predmete ili sadržaje, već unošenje promena treba da bude uključeno u svakodnevnu rutinu svih nastavnika na svakom času, u svim odeljenjima i razredima. Sveukupno delanje treba da vodi stvaranju pozitivne klime i prosocijalnog ponašanja (briga za druge, empatija, saradnja, pomaganje, samokontrola, ljubaznost), razvijanju stavova, uverenja, načela, odnosa prema drugim vršnjacima, učenju socijalnih i komunikacijskih veština, razvijanju ličnog i grupnog identiteta, interesovanja, odnosa prema znanju, nauci, društvu i sl.

U ostvarivanju navedenog poželjnog stanja, škola doprinosi kvalitetnim vaspitno-obrazovnim radom, pozitivnom komunikacijom između nastavnika i učenika, angažovanjem u pravcu podsticanja svih učenika na aktivnosti u skladu sa njihovim potencijalima i interesovanjima. Redovno pohađanje nastave, korekcija radnih uslova, unapređivanje nastavnog procesa, uključivanje učenika u planiranje i programiranje školskih

aktivnosti, rad nastavnika baziran na poverenju, uz međusobno uvažavanje u odnosu sa učenicima, su takođe važne komponente upravljačkog procesa konfliktima i prevladavanja negativnih posledica.

Pored navedenih ponašanja i kontekstualnih prilika koje deluju protektivno na razvoj konfliktnih situacija sa pozitivnim ishodom, neka ponašanja nastavnika se mogu očitati kao rizik za pojavu konflikata, ali i njihov razvoj koji rezultira negativnim posledicama, odnosno nasilnim ponašanjem sukobljenih strana. Učenici se najčešće „razbesne“ u kontaktu sa nastavnicima koji ne drže datu reč, sa različitim frustracijama dolaze na nastavu i reflektuju ih u ponašanju prema učenicima, ne poštuju mišljenja učenika i poverenje koje im je učenik ukazao, neobjektivni su prilikom procesa vrednovanja i ocenjivanja, na šta su učenici posebno osetljivi i slično.

Pedagoška klima zato mora biti kreirana tako da se u školskom ambijentu učenici osećaju sigurno, poštovano, prihvaćeno, slobodno, u kome se poštuju pravila i standardi ponašanja, potrebe i osećanja drugih. Razvoj altruizma, empatije i osećaja samopouzdanja kod učenika,

nastavnici i ostali odrasli u školi, najbolje mogu postići zauzimanjem perspektive učenika.

Pored poželjnih osobina koje treba da poseduje svaki nastavnik: strpljivost, komunikativnost, empatija, doslednost, samouverenost i sl. (Relja, 2006), za razvoj pravilne interpersonalne komunikacije u nastavnom procesu, ističe se značaj trostruke uloge nastavnika (Krnjajić, 2002). Pre svega, nastavnik mora kontrolisati dozvoljenu slobodu učenika, da ne bi prerasla u ponašanje koje ugrožava druge. Zatim, imajući u vidu da učenici svoja interpersonalna iskustva grade na osnovu odnosa nastavnik-učenik i učenik-učenik, nastavnik treba da stvara nastavne situacije sa ponudom realnih i iskrenih odnosa i na kraju da deluje kao posrednik i katalizator u eventualnim konfliktima i kanališe ih u konstruktivno rešavanje sukoba (Ibid).

Takođe, tokom nastavnog procesa, nastavnik treba da teži da u što većoj meri podstiče dijalog i diskusiju među učenicima, u cilju podsticanja razmene mišljenja i udruženog razumevanja problema, uz poštovanje gledišta svakog učesnika (Popović, 2018). Na taj način, učenici uvežbavaju komuniciranje praćeno poštovanjem potreba i

osećanja svojih vršnjaka, uče da slobodno, ali argumentovano iznose svoja mišljenja, bez uvreda i neprijatnosti. Na taj način je dakle moguće prevladavanje konflikata koji bi mogli da prerastu u ozbiljno obračunavanje.

Najpogodnije učenje u školi, koje ide u susret razvijanja veština za upravljanje konfliktima se prepoznaje u odrednicama kooperativnog učenje, jer dozvoljava kvalitetniju interaktivnost među učenicima. Najdominantnija forma takvog učenja je edukativno-psihološka radionica, koja pruža priliku da uz odgovarajuće sadržaje, učenici mogu učiti osnovna pravila reagovanja u konfliktnim situacijama, savladavanje emocija i reakcija (posebno ljutnje i besa), a takođe doprinosi i aktiviranju učenika na planu kreiranja atmosfere uzajamne tolerancije, razumevanja, uvažavanja, pomoći. To je ujedno forma u kojoj se kreira atmosfera koja doprinosi međuvršnjačkoj saradnji, poštovanju individualnosti i različitosti, razvijanju drugarstva, razumevanju drugog i drugačijeg, razvijanju kreativnosti i zajedničkog stvaranja i ne ostavlja prostor za razvijanje konflikata sa negativnim ishodom (Popović, 2019).

Zaključak

Problematika konfliktnih situacija ponašanja koja rezultiraju nasiljem ima tendenciju rasta i razvoja pojavnih oblika, zbog čega mogućnosti prevazilaženja takvih situacija postaje sve aktuelnija tema u okviru naučnih i stručnih rasprava. S obzirom na to da se posledice njihovog neadekvatnog razrešavanja u sve većoj meri odražavaju na individualni razvoj i društvenu stabilnost, neophodno je pojačati mere primarnog preventivnog delovanja u celokupnom sistemskom okruženju. Efekti interventnog delovanja, koliko god bili pozitivni, doživljene posledice ne mogu izbrisati, što takođe govori u prilog značaja primarne prevencije nasilja koje nastaje najčešće u školskom sistemu neadekvatnom interpersonalnom komunikacijom i usvaja se dalje kao princip ponašanja i u svim drugim sistemima. Stoga je posebno važno ukazati na neophodnost razvijanja prosocijalnih veština i podsticanja poželjnih oblika ponašanja kod dece od najranijeg uzrasta, jer je takav pristup daleko delotvorniji od rada na unapređivanju kvaliteta komunikacije i socijalnih odnosa onda kada dođe

do manifestacije negativnih posledica konfliktnih ponašanja.

Literatura:

- Botvin, G. J., & Murray, F. B. (1975) The efficacy of peer modeling and social conflict in the acquisition of conservation. *Child Development*, 46 (3), 796-799.
- Deutsch, M. (1949) A theory of cooperation and competition. *Human Relations*, 2, 129–152.
- Fulgosi, A. (1983) *Psihologija ličnosti, teorije i istraživanja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Galtung, J. (2010) *A Theory of Conflict - Overcoming Direct Violence*. TRANSCEND University Press.
- Gardner, H. (1984) *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Krnjajić, S. (2002) *Socijalni odnosi i obrazovanje*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Lalić, D. (1999) Neki socijalni aspekti nasilničkog ponašanja među mladima: U: (prir: H. Vrgoč) *Agresivnost (nasilje) u školi*. p p 43-53. Zagreb, Hrvatski-pedagoško-književni zbor.

- Milutinović, J. (2011) Socijalni konstruktivizam u oblasti obrazovanja i učenja. *Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja*, 43, (2) , 177-194
- Mitchell, C.R. (1981) *Struktura međunarodnog konflikta*. Basingstoke: Macmillan.
- Noakes, M. A., & Rinaldi, C, M. (2006) Age and gender differences in peer conflict. *Journal of Youth and Adolescence*, Vol. 35, p p 881-891.
- Petrović, D. (2009) Specifičnosti vršnjačkih konflikata u adolescenciji. *Psihologija*, 2, 221-238.
- Petrović, J. (2010) *Karakteristike i uloga konflikata u adolescentnim vršnjačkim grupama*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Novom Sadu: Filozofski fakultet.
- Popadić, D., Plut, D., Kovač-Cerović, T. (1996) *Socijalni konflikti: karakteristike i način rešavanja*. Beograd: Most.
- Popović, D. (2018) Uticaj ostvarenosti autonomije nastavnika na autonomiju učenika, U: M. Kulić (ur.) *Nauka i stvarnost* 2, (str. 152-169). Pale: Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu.

- Popović, D. (2019) *Porodica i škola u prevenciji vršnjačkog nasilja*. Novi Pazar: Državni univerzitet u Novom Pazaru.
- Reardon, K. K. (1998) *Interpersonalna komunikacija*. Zagreb: Alineja.
- Relja, J. (2006) Kako se učenici osećaju u školi. *Život i škola*, 15-16, 87-96
- Rot, N. (1994) *Osnovi socijalne psihologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Rot, N. (2004) *Znakovi i značenja*. Beograd: Plato.
- Savović, B. (2002) Disciplinski problemi u osnovnoj školi-mišljenja nastavnika, *Zbornik instituta za pedagoška istraživanja*, 34, 259-270.
- Shantz, C. U. (1987) Conflicts between children. *Child Development*, 58 (2), 283–305.
- Stajić, Lj., Mijalković, S. & Stanarević, S. (2006) *Bezbednosna kultura mladih. Kako živeti bezbedno*. Beograd: Draganić.
- Štajnerberger, I., Čolak, B. & Milojković, N. (2006) *Kako prepoznati zlo u sebi i drugima*. Beograd: Plato.

Šejla Avdić¹²

Ethos, humanum i sloboda kao odrednice za
ljudsko bivstvovanje u djelu Rasima Muminovića

Sažetak

U radu, nastojim ukazati na destruktivne ideologije koje narušavaju i onemogućavaju razvoj društva na temeljima onog što vežemo za humano ljudsko djelovanje u pogledu njegovih odnosa prema sebi, zajednici i prirodi. Težnja za dominacijom i moći, usmjerila je kroz povijesni razvoj, osvrt ka materijalom bogatstvu, dok je duhovno, ono što treba biti primarno, uveliko bilo zapostavljeno. Ethos, humanum i sloboda – njihovo osvještavanje može omogućiti zasnivanje i razvoj društva na temelju navedenog. Naš cilj treba postati kretanje ka dubinama, ka duhu. Nastojanje autorice je ukazati na problematiku koja je zastupljena i danas u većini društava.

¹² Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
sejla5avdic@gmail.com

Ključne riječi: *ideologija, humanum, ethos, sloboda, zajednica.*

Ethos, humanum and freedom as a determination
for human being - in the work of the Rasim
Muminović

Summary

In my work, I seek to point out destructive ideologies that disrupt and inhibit the development of a society based on what we attach to humane human action in terms of its relations to itself, community, and nature. The pursuit of domination and power, through historical development, focused on material wealth, while the spiritual, what should be primary, was largely neglected. Ethos, humanum and freedom - raising awareness of them can enable the founding and development of a society based on the above. Our goal should be to move towards the depths, towards the spirit. The author strives to point out the problems that are present in most societies today.

Keywords: *ideology, humanum, ethos, freedom, community.*

Literatura i kultura već stoljećima ukazuju na to da mišljenje počinje sa prvim čovjekom, i to ne slučajno. Ljudi su ti koji u sebi kriju radoznalost i na osnovu nje skloni su i bezbrojnom postavljanju hipoteza i nastojanjem da sve podvedu u jednu racionalnu formu. Kao misleća bića možemo reći da nosimo u određenoj mjeri i prokletstvo u sebi. Jer ono čime smo vođeni i po čemu se razlikujemo od nižih oblika života, jeste mogućnost promišljanja o samom sebi, te našem položaju u svijetu i iz toga kao temelja proizilazi bezbroj pitanja. Dolazimo i do momenata napuštanja svojih granica i mogućnosti, a kako svojih, samim time i granica svijeta, odnosno stvarnosti. Kao prostorno-vremenske partikularije bivstvujemo i formiramo u jedinstvu mnoštvo, a cilj je doći do onog što možemo iskazati jednom riječju, a to je jedinstvo. Tačnije, kao određeni za mišljenje i djelovanje nastojimo biti oni koji će zauzeti mjesto gospodara svijeta. Nastojimo svijet odrediti prema našem shvaćanju i tako izgraditi našu stvarnost bez pozivanja na dogmu kao nešto fundamentalno za naše bivstvovanje, i pri tome stvoriti sferu koja će nam omogućiti slobodno tlo kao preduvjet za ono što R. Muminović formuliše kao mogućnost

afirmacije „*humanuma*“, i na taj način dolazimo do formiranja vlastite zbilje.

Praveći osvrt na povijest, možemo jasno uvidjeti razvoj raznih oblika ideologija koje su trebale predstavljati ono što se razvija za bolje dane određenog područja, a i zajednice koja je tu formirana. Ali, ideologije dolaze i do raskrsnice koja ima zaseban smjer koji obuhvata ono što je humano, naspram nehumanog. Nastojeći poroditi revoluciju, često se događa izbor pogrešnog smjera koji u sebi sadrži pogrešna sredstva koja omogućuju samo pogrešno djelovanje, nehumano djelovanje. „Mišljenje koje dolazi iz negativne ideologije destruirala zbilju dajući joj fiktivni smisao i postaje opasno čak i kada nalikuje igranju misli koje nikoga ne obavezuju.“ (Muminović, 2000: 225)

Ono što se ogleda u praksi kroz povijest, činjenično nam daje uvid u razliku koja je prisutna između pomenuta dva pravca. Ideje nas pokreću i tjeraju da djelujemo kako bi prenijeli u stvarnost njihov koncept. I jasno je šta sa sobom nose ideje čija realizacija nije prožeta humanističkim principom. U određenju ideologije, kroz revoluciju ljudske misli, možemo uočiti to

destruktivno djelovanje, kroz nažalost, više zastupljenih oblika.

R. Muminović nastoji nam pružiti prikaz tragičnosti koju u sebi nosi destruktivna ideologija, koja će sada i u svakom budućem vremenu sa sobom buditi u humanim ljudima osjećaj zgroženosti. Imajući kroz povijest uvid u takvo postojanje ljudskog ponašanja, koje nam ukazuje na animalnu prirodu čovjeka, budi strah od nemogućnosti realiziranja društvenih odnosa i izgradnje zajednice s humanum-om u temelju, ideologija nosi u sebi veliku opasnost, pogotovo što je prisutna u našem cjelokupnom razvoju. „Gledano u cjelini, čovjek je biće potreba i kao takav opsjednut svim što bi moglo da ih zadovolji: bilo da ga ometa u ostvarivanju ciljeva ili da mu nedostaje zbog čega, s obzirom na njegovo učešće u zadovoljavanju ili nezadovoljavanju, sve to smatra dobrim/lošim, opasnim/bezopasnim, blagotvornim/destrukti vnim, ukratko, pozitivnim ako zadovoljava i negativnim ako ne zadovoljava neku od tih potreba, uključujući i njihov intenzitet i ekstenzivost, kvalitet i kvantitvnost i sl.“ (Muminović, 1989: 37) Problem se ogleda u tome ističući što oni koji uspjevaju nadjačati i manipulirati

nemoćnim masama, ističajući vlastitu ideologiju, kao jedini tračak nade koja vodi putu slobode, nastoje razvijati destruktivnu ideologiju i time je predstavljati kao ono što je prožeto istinom. Ali, to je samo privid!

Cilj je napustiti luku one stvarnosti koju svi zastupamo kao realnost, prožetu dogmama, i u kojoj, iako nastojimo funkcionisati kao ispunjeni, ipak, dolazimo na momente u spoznaju raznih stanja. Nastojeći izbjeći lažnu sigurnost, potrebno je otisnuti se na otvoren okean i u borbi za opstojnost nadjačati valove, nadjačati sebe i svoje zabludom ispunjene praznine, da bi bili u mogućnosti pronaći svoju luku, koja nosi ispunjenje, i to ispunjenje očituje se kao ispunjenje naše biti. Ostvarenje u kojem ne spoznajemo puka stanja, već dolazimo do sopstvene spoznaje.

Dolazimo do onog što sloboda doista jeste, i do toga da neće poprimiti svoj stvarni oblik sve dok je naša sloboda pod pritiskom bilo kojeg utjecaja sile, koja nam je nametnuta od strane moćnika koji provode i nastoje nam nametnuti svoju pogrešnu percepciju istine. Ideologija sama po sebi shvaćena je na različite načine, s obzirom da kroz povijest uviđamo zanemarivanje onog što u sebi ne

sadrži neku određenu korist, već smo vođeni samo onim što će nam je obezbjediti, dolazimo i do upotrebljavanja ideologije u destruktivnom pravcu. Nastojeći prilagoditiokruženje nama kako bi porodili iz njega korist za zadovoljavanje materijalnih prohtjeva i pri tome nemajući u vidu štetu koju činimo jedini drugima, uviđamo samo lažni napredak i oslobođenje.

U razmatranju i izgradnji naših odnosa i pri tome zajednice, trebamo se okrenuti prema osvještavanju primarnog, a to je naša svijest, kako bi na osnovu nje djelovali i isijavali ono što se određuje kao ljudsko. Shodno tome potrebno je uravnotežiti odnose unutarnjeg i vanjskog da bi mogli djelovati u skladu. Bivstvujemo u društvima koja nam nastoje nametnuti strukture bivstvovanja i omogućiti privid slobode, odnosno samo onoliko koliko neće narušavati provođenju sila u ostvarenju određenih ciljeva. Da li je to uopće sloboda? Zašto tražimo spas u takvim oblicima slobode? To su samo neka od pitanja na koja ću nastojati odgovoriti!

Razne ideologije, koje imaju za cilj samo zadovoljavanje i realizaciju svojih ideja u svrhu određene korisnosti, jeste ono što našu slobodu, vodi sigurnim

putem, ali do ambisa. Kroz cjelokupan proces bivamo vođeni određenim osjećajima, težnjom za dostizanjem određenih vrijednosti u odnosu na razvijenost naših čula. Preduslov za razvijanje kritičkog mišljenja, kako navodi Muminović, jesu upravo aksiološke pretpostavke, no uz njih naznačava i neophodnost moralnog habitusa. Težnja za moralnošću, težnja za vrijednostima koje ona sa sobom nosi, ne može se mjeriti sa onim što je u mogućnosti da nas samo polovično ispunjava. Vođenjem moralnog života, mi imamo uvid i priliku u sudjelovanju u najvećim dobrima, koja nisu određena neposrednim interesom.

Čovjek koji je sposoban voditi takav život prožet ehosom, ima sposobnost i razumijevanja vlastitog sopstva, a kako vlastitog tako i tuđeg i pri tome i izgradnje zajednice. Mada naravno potrebno je naglastiti da se mogućnost djelovanja očituje samo u okruženju slobode. Voditi život u zajednici koja u svojim temeljima ne posjeduje ethos, značilo bi graditi okruženje koje se nastoji izboriti za vlastitu superiornost nad drugim, bez obzira na svoje postupke, te čak djelovanjem sile vlasti za realizaciju određenih ideologija bez obzira na ono što se

stapa u sam temelj društvene zajednice i što nadvladava sam humanum.

Put napretka ogleda se u stvaranju okruženja, koja će nadilaziti sve ono što se zadržava na htijenju ispunjavanja klasnih interesa i ono što će omogućiti stvaranje demokratskog društva, koje će nositi sa sobom osvještavanje društva, tj. njihove društvene uloge, kako bi imali uvjete za izgradnju ličnosti koja se određuje kroz vlastito djelovanje. U razmatranju razlika koje su prisutne u društvu, treba naznačiti onu koja se odnosi na razliku u radu i stvaralaštvu. Proizvodni rad predstavlja ono što je pripisano čovjeku kao radnoj životinji, kako saznajemo kod Marxa, a stvaralački onaj koji se odnosi na čovjeka kao stvaralačko biće. Pri tome stvaralački rad predstavlja ono što je proizvod koji se oblikuje iz slobodnog vremena. Oslobođanjem iz oblika društva u kojoj mora biti podređen nekoj od zastupljenih klasa, nudi mu mogućnost razvoja, mogućnost stvaranja svijeta u svijetu, mogućnost funkcionisanja u skladu s humanumom.

Čovjeka predstavljamo kao djelatno biće, i pri tome prisutno u vremenu koje nosi sa sobom slobodu. Mi svoje djelatnosti u skladu s vremenom, postavljamo u

zasebne periodu u skladu s onim što je prošlost, sadašnjost i budućnost. R. Mumuinović to predstavlja kao sadašnjost koja je i prošlost i budućnost u odnosu na naš način mišljenja o ovom sada... i to sada i sada se poima u odnosu na prošlost kao ono što više ne predstavlja sastavni dio sada, kao ni budućnosti koja još nije sada i to sada određuje se na sadašnjost, kao određenje našeg realnog bivstvovanja. Vrijeme predstavlja prostor za ljudsko djelovanje, realizaciju iz mogućeg u zbilju.

Mi se kroz naše slobodno vrijeme, nastojimo usresrediti na svoju stvaralačku aktivnost koja se korjeni iz same unutrašnjosti, tačnije djelovanja koja imaju pokretača u unutrašnjosti. Tačnije imamo potrebu realizirati ono što proizilazi iz naših duhovnih potreba, što utječe na društveni progres.

Rad je bitan za čovjeka, jer ga on uzdiže i vodi ga ethosu, pruža mu uvid na poredak stvari i pri tome i poimanje vremena kao prostora za razvoj. Ali, ako je taj rad prisutan samo kao funkcionisanje po pritiskom od strane neke sile, tu sloboda ne predstavlja ono što se zagovara, jer ugnjetavanje pojedinaca s ciljem proizvodnje za zadovoljavanje vlastitih vrijednosti, vodi ka alijenacije,

ka uvidu u slobodno vrijeme kao vrijeme za nerad koje omogućava privid sreće. Nema se u vidu sloboda koja se ogleđa ukidanjem rada, već ukidanjem otuđene djelatnosti. Ono što etičari zagovaraju, jeste da ljudi trebaju slijediti harmoniju univerzuma i glas savjesti.

Ono što čine razne ideologije, jest, degradiranje ljudi i njihovo svođenje na nivo vrijednosti i to vrijednosti u smislu, realizaciji ekonomskih i političkih planova, što ne ostavlja mogućnost za ljudsku izgradnju kroz oblike rada koje smo prethodno naveli. Učestala je praksa da se u školama kroz vaspitanja kod djece stvaraju razni oblici mržnje, koja nastaje kroz veličanja povijesnih događaja, ne navodeći njihov stvarni motiv. Narušavajući time normalan razvoj psihe, te buđenjem strasti za dominacijom i ugnjetavanjem u suprotnosti na viđenja onog što sa sobom nosi ljepotu i viđenja dobra. Dolazak do fizičke moći praćen je primjenom sile i to sile koja je u suprotnosti sa silama ljubavi i dobra. Iz težnje za dominacijom, javlja se agresivnost. Ta agresivnost samo ukoliko je odbrambenog karaktera, biva prihvatljiva, dok sve one koje nastaju i javljaju se iz drugih razloga, samo vode ka neplauzibilnim ishodima.

„Ma koliko simbolički prisutna u dosadašnjoj povijesti, čistota čovjeka, data u formi ljudske aktivnosti na uklanjanju teškoća koje muče ljude, i solidarnosti koja izražava saosjećanje s onima koji pate i stradaju, čine jedinstvo koje su stari Heleni nazvali ethosom, a Latini preveli terminom moral.“ (Muminović, 1998: 210) Stupanjem u djelovanje u skladu s moralom, pokazujemo prerastanje onog kako Muminović navodi, povijesnog maloljetstva. „Disharmonija misli i djela nekog subjekta može značiti njegovo moralno maloljetstvo koliko psihološko i ideološko rastrojstvo ličnosti...“ (Muminović, 2010: 255) Prema Kantu izvor moralnosti jeste u umstvenosti čovjeka, i on predstavlja zapovijed ljudima da dosegnu sreću koja jeste imanentna racionalnim bićima. Moral je naš put ka osvještavanju, ka uviđanju onog šta zbilja nosi u sebi, sav smisao i besmisao koji je u njoj sažet. Etičnost u sebi nosi humanum, to je ono što nam nedostaje, to je težnja novog razdoblja. Imamo uvid u nepotpun razvoj morala, tačnije polovičan, ako napravimo kratak osvrt na povijest. Moral svoj koncept ne mijenja, ostaje kroz povijest jednak, što nam ukazuje na njegovu potrebnost i bitnost u pogledu razvoja

ličnosti, ali često biva zaboravljen kroz nastojanja da se ostvare neki drugi ciljevi, koji su većinom manje bitni od primarnog. Ono što proizilazi iz morala, određeno je vrijednostima, a iz vrijednosti i normama. Određenja vrijednosti ljudi uviđaju kroz djelovanje, kroz zajednicu, u međusobnim odnosima. Vrijednost koja se izdvaja i razmatra kao opće prihvaćena u društvu predstavlja moralnu konsekvencu. Mi težimo, nadalje, vođeni tim da je prenesemo u samu zbilju. Zato se u moralnom djelovanju ne pristaje na polovična rješenja, ili djelujemo na taj način ili ne. „Vrline duše bliske tjelesnim vrlinama jer se one stvarno ne nalaze i njoj od ranije, nego ulaze u nju docnije, navikom i vježbom.“ (Platon, 2002: 210) Ono što se povlači još od Protagore i njegove postavke da je čovjek mjera svih stvari, vodi nas do uvida da ni danas nismo uspjeli u većini slučajeva da spoznamo sebe, tačnije mi smo ti koji smo kako ukazuje R. Muminović postali robovi, i u skladu s tim i djelujemo u prirodi.

Čovjek je po prirodi društveno biće i samim tim ima potrebu za društvom. U zajednici se razvija u zavisnosti od svog pristupa njoj, ali svakako da ono što čini taj ljudski humanum, ukazuje nam na cjelokupnog

čovjeka zajedno s njegovim porocima i htijenjima. Jer kada se čovjek osmjeli pristupiti svijetu trezveno, tada dolazi do identificiranja njihova sopstva i pri tome određenja spram svijeta, tačnije onog što od svijeta uopće ulazi u naš život.

Vođeni smo težnjom da dosegnemo materijalno bogatstvo, te pri tome bivamo sve više siromašni u pogledu na naš duh. „Do njega današnji čovjek teško doseže zbog nedostataka neophodne dubine vlastitog pogleda, dubine u kojoj može jedino prebivati ono zajedničko, ali i potrebne smirenosti kao uslova pravog sagledavanja stvari te kontemplacije koja pomaže da se vidi dalje i dublje.“ (Muminović, 1989: 309)

Literatura

- Muminović, R. (1989) *Ethos i ljudsko bivanje*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Muminović, R. (1998) *Uvod u filozofiju*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
- Muminović, R. (2010) *Filozofija i društvena događanja*. Sarajevo: Dobra knjiga.
- Muminović, R. (2000) *Zarobljeni um*. Tuzla: Harfo-graf.
- Platon (2002), *Država*. Beograd: BIGZ.

UPUTE ZA AUTORE

Časopis za filozofiju „Theoria“ poziva autore da šalju svoje radove iz oblasti filozofije.

U časopisu će se objaviti radovi koji se mogu kategorizirati kao:

- članci (izvorni znanstveni članci, pregledni znanstveni članci, stručni članci);
- osvrti;
- prikazi;
- prijevodi.

Radovi trebaju sadržavati:

- Podatke o autoru/ima (ime i prezime, naziv institucije, e-mail adresa autora);
- Naslov rada na BHS jeziku i engleskom jeziku;
- Abstract (sažetak rada) na BHS i engleskom jeziku (do 300 riječi);

- Ključne riječi na BHS i engleskom jeziku (3-6 ključnih riječi);
- Spisak korištene literature (bibliografija) na kraju rada.

Tehnička uputstva:

- Rad je potrebno dostaviti u MS Word elektronskom formatu;
- Margine stranice trebaju biti 3 cm sa svih strana;
- Prored teksta treba biti 1,5;
- Poravnanje teksta treba biti justify;
- Font teksta treba biti Times New Roman i veličina 12;
- Broj stranica treba biti:
 - a) za članke do 30 str. (do 10000 riječi),
 - b) za prikaze do 6 str. (do 2000 riječi),
 - c) za prijevode do 8000 riječi;
- Slike je potrebno dostaviti u JPG formatu.

Način citiranja:

Časopis „Theoria“ prihvata radove koji koriste Harvardski stil citiranja.

Primjer navođenja knjiga u spisku literature:

1. Arnautović, S. (1999) *Nietzscheov nihilizam i metafizika*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

2. Marić, D. (2000) *Kinici i metafizika*. Zenica: Hijatus.

Napomene autorima:

Svi radovi trebaju biti lektorisani. Radovi podliježu pregledu recenzentskog odbora časopisa „Theoria“ koji će autore obavijestiti o prihvatljivosti radova za objavljivanje. Uz radove je potrebno dostaviti izjavu autora o autentičnosti radova, kao i izjavu o tome da rad nije bio i neće biti objavljen u drugom časopisu.

Radove treba slati na e-mail adresu:
fdt.kontakt@gmail.com