

Milena Karapetrović
ČEŽNJA ZA EVROPOM

Izdavači:
Filozofski fakultet, Banja Luka
Art-print, Banja Luka

Za izdavače:
Drago Branković
Milan Stijak

Recenzenti:
Miroslav Drinić
Miodrag Živanović

Lektorka i korektorka:
Biljana Panić-Babić

Štampa:
Art-print, Banja Luka

Ilustracija na korici - detalj sa slike:
Nöel-Nicolas Coypel: L'enlèvement d'Europe (1727)

Tiraž:
300 primjeraka

Milena Karapetrović

ČEŽNJA ZA EVROPOM

(FILOZOFSKE OSNOVE IDEJE
EVROPE I EVROPSKOG IDENTITETA)

Banja Luka, 2010. godine

SADRŽAJ

UVOD	9
I - POSTMODERNA EVROPA I EVROPSKA POSTMODERNA	17
1. Glavne teme i predstavnici	24
1.1. Jezik postmoderne	28
1.2. Genealogija, arheologija, diskurs	31
1.3. Postmoderno znanje	35
1.4. Postmoderno društvo	38
1.5. Od postmarksizma do debate o demokratiji	42
2. "Druga struja" – od nevidljivih do stalno prisutnih	44
2.1. Izgubljeni u traganju za smislom	46
2.2. Lice ljubavi i mržnje	49
2.3. Kinizam kao istinski otpor	52
2.4. Ontološki jaz	55
II - IDEJA EVROPE	63
1. Mitsko-poetsko-prostorna slika	69
2. O razvoju evropskog društva i države	77
3. Od zamišljenog ka stvarnom – između pesimizma i optimizma	85
4. Tri filozofska određenja Evrope	96
4.1. Živjeti s drugima	96
4.2. Zaboraviti imperiju	99
4.3. Promijeniti pravac	101
III - U POTRAZI ZA (EVROPSKIM) IDENTITETOM	109
1. Između vjere i uma	115
2. U igri dekonstrukcije	127
2.1. Feministička teorija	127
2.2. Postkolonijalno, kulturološko	134
3. Drugo i drugačije izvan Evrope i unutar nje	139
3.1. U svijetu hiperrealnosti	139
3.2. Bijeg od „evropejštine”	142

3.3. San Istoka o Zapadu.....	145
3.4. Balkanski lavirint.....	148
IV-SUSRET/SUKOB ONTOLOŠKOG I POLITIČKOG	157
1. Nacija i nacionalizam	162
2. Multikulturalnost, evropeizacija i globalizacija	170
3. Etika i odgovornost	176
3.1. Antisemitizam, imperijalizam i totalitarizam	179
3.2. O nasilju, teroru i „multikulturalnoj drami”	182
4. Evropsko građanstvo	187
4.1. Od zajedničkog sjećanja do razumijevanja.....	187
4.2. Kosmopolitizam Evrope	195
ZAKLJUČAK	203
LITERATURA	217
INDEKS IMENA.....	233

Ova knjiga predstavlja dijelom prerađen tekst doktorske disertacije pod nazivom „Filozofske osnove ideje Evrope i evropskog identiteta“, koja je odbranjena 2009. godine na Filozofskom fakultetu u Banjoj Luci. Na kritikama i sugestijama posebno se zahvaljujem recenzentima: prof. dr Miodragu Živanoviću i doc. dr Miroslavu Driniću, kao i lektorki doc. dr Biljani Panić-Babić.

UVOD

Pretjerana upotreba imenice Evropa i pridjeva evropski, kao i sve brojnija literatura koja u naslovima sadržava ove riječi bez obzira na sam sadržaj napisanog, skoro da unaprijed osporava dalje bavljenje ovom temom. Mnoštvenost istog, intenzivno ponavljanje jednog kao mantre, blještavilo i uniformnost političkog i ekonomskog pokazuju se tek kao način prikrivanja suštinskog, koje ostaje nedokučeno u svim svojim protivrječnostima. Lako i bez dvoumljenja se govori i piše o evropskoj kulturi, evropskoj tradiciji, evropskoj umjetnosti, ali samo to „evropsko“ ostaje nedokučivo. Elemente evropskog nasljeđa nije teško pronaći i identifikovati, ali ono što nas svaki put iznenađuje jeste mozaik koji uvijek stvara novu i dragačiju sliku Evrope. Već i naslovi studija o ovoj temi, koje se danas sve više pojavljuju u skladu sa proširenjem Evropske unije, ukazuju koliko je teško predočiti ovu problematiku. Generalno, riječ je o ideji Evrope, evropskom identitetu, krizi evropskog mišljenja i subjekta, odnosu nacionalnog i nadnacionalnog, o evropskom građanstvu ili zajednici građana. Iako u staroj Grčkoj skoro nema ni pomena o Evropi, kakvu danas poznajemo, uspostavljanje prevlasti racionalnog nasuprot mitskoj predožbi svijeta, početak je stvaranja onog što će poslije biti prepoznatljivo kao evropski duh.

Helenističko-rimski period i uopšte uspon Rimskog carstva ostaviće Evropi u nasljedstvo rimsko pravo, ideju o svjetskoj imperiji i ideju kosmopolitizma koju pronalazimo prije svega kod stoika. Evropu dobrim dijelom oblikuje i ono izvanevropsko, a jedna od odrednica evropskog identita je hrišćanstvo i srednjovjekovna filozofija. Iako se taj period često obilježava kao „tamno doba“, jer logos ustupa mjesto vjeri, jasno je da o daljem razvoju evropskog ne možemo govoriti bez naznaka o uticaju te tradicije, prije svega u njenom odnosu nasuprot naučnom i filozofskom. Moderno doba, koje otvaraju renesansa i humanistički pokret, donosi otkrića koja će promijeniti sveukupnu sliku svijeta, a time će i Evropa početi da dobija jasnije obrise. Ipak, prema istoričarima, tek u 18. vijeku Evropljani postaju svjesniji Evrope u kojoj žive i ona postaje nešto više od samog imena, ali uobličavanje nacionalnog još je ispred evropskog. Taj sukob preovladava i danas dok se konstituiše zajednica pod imenom Evropska unija.

Pokušati razumjeti ideju Evrope i osnovu evropskog identiteta moguća je je dino uz stalno vraćanje njenim temeljima koje prevashodno čini filozofija i njena istorija. Nezaobilazno je razmatranje israživanja teoretičara iz drugih oblasti humanističkih i društvenih nauka, prvenstveno istorije, političkih nauka, sociologije. To je uvod i za pokušaj mogućeg određenja Evrope u odnosu na Drugo i druge i ono što joj je drugačije i izvan i unutar nje. Šta je Evropa dobijala, a šta gubila šireći se, osvajajući i pokoravajući druge? Šta joj je ostajalo, dok je bila porobljavana i marginalizovana od drugih i same sebe? Pisati o Evropi ne možemo ako se ne posvetimo i najvažnijim aktuelnim pitanjima iz etike, političke filo-

zofije. U cjelokupnoj predstavi Evrope nikako se ne smije i ne može zaobići tamna strana njene istorije sa razjašnjenjem razloga i posljedica nacizma, fašizma i holokausta, i kako je uopšte moguće živjeti i djelati nakon toga. Osnovna ideja na kojoj počiva politički koncept današnje Evrope jeste uspostaviti prostor mira, međusobne saradnje i uvažavanja različitosti. U međuvremenu istorijski događaji podržavaju i (li) osporavaju te težnje: raspad socijalističkih zemalja i suočavanje sa ostacima totalitarizma, nedovoljno jasno određenje „tranzicije“, rat na Balkanu na kraju 20. vijeka. Gdje je to Evropa između demokratije u klasičnom antičkom određenju i savremene problematike ljudskih prava, modernih država i socijalne pravde? Koliko je uopšte danas moguće odrediti evropsko, ako još sagledamo i aspekte globalnih procesa u odnosu na ono što se naziva evropeizacija i evropocentrizam?

U prvom poglavlju predstavljen je filozofski okvir u koji se najvećim dijelom smješta istraživanje o Evropi. Staviti okvir, ne znači utvrditi jasne granice, koje se ne smiju prijeći, već upravo suprotno - upozoriti na fluidne granične prostore kao mjesta otpora, sučeljavanja, novih promišljanja. Postmoderna, kao ono što nam predstavlja filozofsko u duhu našeg vremena - daleko od zaokruženih sistema, prije bliže fragmentarnosti koju mukotrpno sakupljamo da bismo se ponovo pitali o smislu života, teško odredljiva i uhvatljiva - istovremeno olakšava i otežava potragu za nečim još manje dohvatljivim, Evropom samom. Želimo li, ipak, „svoje vrijeme mislima obuhvatiti“ drugog puta nema, ma koliko bio mukotrpan i osporavajući u pogledu nemogućnosti pravljenja vremenske distance. Govoriti o postmoderni, ne znači ostati samo unutar prikazivanja filozofskog pravca, već predočiti glavne karakteristike vremena postmodernosti u kome živimo, uprkos tome što nam se čini da je to vrijeme izglobljeno, pogrešno, iščašeno („the time is out of joint“). Slijedi prikaz tema kojima se bave glavni predstavnici postmoderne: Žan-Fransoa Liotar (Jean-François Lyotard), Žak Derida (Jacques Derrida), Žan Bodrijar (Jean Baudrillard), Mišel Fuko (Michel Foucault). Ovdje će biti riječi o jeziku postmoderne (prvenstveno o diskursu), odnosu prema znanju i nauci u savremeno doba, drugačijim načinima filozofskog istraživanja (genealogija, arheologija, dekonstrukcija), o evropskom postmodernom društvu i onom što ga oblikuje u političko-teoretskom pogledu. Postmoderna svakako nije jedina struja u filozofiji kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog vijeka, te radi njenog oslikavanja u poređenju sa suprotnim ili sličnim, donosimo i pregled filozofskih radova Hansa Blumenberga, Emanuelea Levinasa (Emmanuel Levinas), Petera Sloterdijka i Slavoj Žižeka. Prva dva filozofa očitavaju tradicionalnu struju koja se nadovezuje na glavna pitanja filozofije s početka prošlog vijeka i svojom fizičkom neprisutnošću, a bitnim uticajem, ocrtavaju savremenost.

Druga dva filozofa stilom pisanja, medijskom sveprisutnošću i formom izlaganja postmodernistički raskrinkavaju postmodernu njenim vlastitim sredstvima. Time savremena evropska misao biva predočena u svojoj najprovokativnijoj formi kako bi bilo moguće suočenje sa onim što se prezentuje kao evropska ideja i evropski identitet.

Drugo poglavlje pruža uvid u sliku o Evropi, u samom njenom nastanku i na način kakvom je danas vidimo. Početak je u mitu i njegovim različitim interpretacijama, koje upravo pokazuju na koji način je doživljavana Evropa u vrijeme kad nije bila jedinstveno označen i obuhvaćen prostor, niti je postojala svijest o evropskom. Danas, kada se pridaje veliki značaj političkom osmišljavanju i realizovanju koncepta udružene Evrope, brojni su priručnici, kratki podsjetnici, knjige koji daju preglede nastanka te ideje, a najveći dio prati hronologiju tekstova i važnih istorijskih događaja koji se mogu vidjeti kao ključne tačke u jednom dugom procesu, koji još traje. Kartografi, i karte koje ucrtavaju, takođe ukazuju kako se mijenjala slika o evropskom prostoru nezavisno od stvarne geografije i šta je to značilo za stanovnike različitih evropskih zemalja u različitim periodima. Kroz filozofiju možemo pratiti razvoj ideje o brizi pojedinaca za zajednicu, koja će se dalje razvijati i predstavljati jednu od glavnih odlika evropskih demokratskih društava i država. Ta slika o Evropi ne sadrži samo vedre boje, već je jedan njen dio i potpuno zatamnjen – onaj dio od koga bi evropski duh učinio i otklon da se to ne tiče samog njegovog racionalnog djelovanja. Uprkos tome, poslije urušavanja i uništavanja, upravo ono racionalno zajedno sa iracionalnim pokazivalo je ponovo i svoju drugu stranu u izgradnji novih zajednica i građevina (materijalnih i nematerijalnih) za nove generacije.

Pesimistični tonovi u tekstovima pjesnika i filozofa između dva rata tu su da opomenu da nasuprot evropskom bogatstvu u duhovnom smislu, oni koji pripadaju Evropi uvijek moraju imati pred sobom i odgovornost za vlastite postupke, kao i to da ne zaborave slušati onu drugu zatomljenu stranu, makar ti glasovi dolazili odnekud ispod, sa strane ili iz udaljenosti. Evropa je najmanje znala o sebi u vrijeme kada je predstavljala luku za isplivljavanje brodova u osvajačke pohode i kada bi se oni sa tih brodova na nekom drugom kontinentu predstavljali kao Evropljani. Isto tako, i sada najmanje zna o sebi, kada se njeno ime spominje toliko često, da od te zaglušujuće buke ne dopire do onog suštinskog. Zato ostaje pitanje: da li je Evropa ono nešto davno stvoreno kome se treba vratiti ili je to nešto što tek treba osmisliti? Na tri različita načina o tome govore filozofi Hans Georg Gadamer, Peter Sloterdijk i Žak Derida. Gadamer nas upozorava da filozofija ne smije zaboraviti ono suštinsko, a to su: isprepletenost sa naukama i istovremeno kritički odmak od naučnog; neodvojivost teorije i ozbiljenog; dija-

log u kome se uistinu čuje i sluša glas druge strane. Sloterdijk nas podsjeća na ono imperijalno koje Evropa i danas teško zaboravlja, a to mora učiniti da bi drugačije oblikovala svoju budućnost. Derida traži da se uputimo u drugom pravcu, da ne bismo ostali izgubljeni između „stare“ i „nove“ Evrope, u samim određenjima identiteta, već pokušali pronaći to evropsko u ideji koja će u sebi sadržavati i *arhe* i *telos*.

U trećem poglavlju pokušavamo da sagledamo, šta je to u čemu se Evropa ogleda da bi pokušala pronaći vlastiti identitet. Na početku je neophodno upućivanje na ranije nenaznačeno, a veoma važno pitanje odnosa vjere i uma, bez čijeg bar djelimičnog rasplitanja se ne možemo okrenuti savremenoj teoriji. Iako se čini da je pitanje davno razriješeno, još od doba renesanse, kada je institucionalizovano religijsko ostavljeno iza filozofije i nauke, te kasnije pretvoreno u koegzistenciju svijeta racionalne kritike i bespogovorne vjere, novo globalizacijsko i postmoderno doba donoseći individualnu nesigurnost otvara vrata za novo priželjkivanje utjehe. Koliko je Evropa sekularna, a koliko zavisna od svoje religijske tradicije pitanje je na koje ovdje nastojimo da odgovorimo. Još uvijek ponegdje zapleten u stare paradigme, evropski duh se istovremeno suočava sa onim novim i drugačijim na daleko direktniji način nego što je to bilo prije. Teoretsko i stvarno ne žive jedno bez drugog, i promjene na jednoj donose i promjene na drugoj strani. Spoznati drugo, bilo blisko ili daleko, znači kroz spoznaju promijeniti sebe, onako kako to ukazuju feminističke, postkolonijalne, kulturološke teorije. Znatno ranije tu „topografiju“ upisuje i problematski otvara fenomenologija. U svijetu granica i geografskog upravo ono što se najviše ocrtava jeste imaginarno – izvan ili unutar evropskog prostora, gdje je granično tek mjesto projektovanja, ali takvog projektovanja koje odvaja regione i mjesta zidom ili bez njega, uglavnom na istočno i zapadno.

Sva prethodna suočavanja tek su dio otvorenih pitanja kada uporedimo postmoderno i politički zaokruženo evropsko, filozofsku tradiciju i put razvoja ideje Evrope, isto i različito, osmišljeno i ono što se tek osmišljava. U četvrtom poglavlju se pokazuje kako se „ospoljava (evropski) duh“ u formi postmoderne kada se sudara ono ontološko sa etičkim, filozofsko-političkim, egzistencijalnim. Ostajemo na tlu neizvjesnog i u pokušaju određenja postmoderne, kao i ideje i identiteta Evrope, a čini se da se još veća neizvjesnost pokazuje u onom ostvarenom realnom. Moderna Evropa kao pozornica razvoja, rasta i mijenjanja država-nacija, određenja nacionalnog i nacionalizma neizostavna je tema u ovom dijelu, kao i tome blisko a suprotstavljeno pitanje multikulturalnog. Kao glavno bogatstvo evropskog uvijek se isticalo i ističe različito, ali upravo tu je i mjesto najvećeg straha i pukotina koje mogu prizvati (i)racionalno proizvedeno zlo na koje pod-

sjećaju brojni spomenici. Pokazuju se ovdje tako putevi oblikovanja Evrope između evropeizacije i globalizacije, nacionalnog i građanskog, kroz različite aspekte utvrđivanja formalnog političkog ujedinjenja ponuđenog u ideji nadnacionalnog i kosmpolitskog.

Glavni tok istraživanja sadržan je u praćenju tragova koje nam ostavlja filozofska literatura, prvenstveno savremena, ali neizostavno i ona klasična. Kako je glavni akcenat na postmodernom, onda je više pažnje posvećeno upravo ovim autorima i autorkama, dok se klasičnim idejama i djelima pristupa upravo iz ovog okvira (ne nužno dekonstrukcijom) ili kratkim podsjećanjem na ključne momente kada dolazi do promjene filozofskih paradigmi u istoriji mišljenja. Kako je riječ o kompleksnoj temi, nužno je bilo praviti iskorak izvan filozofskog, usmjeravati se ka interdisciplinarnom, zadržavajući se prije svega na mjestima presijecanja, preklapanja, susretanja.



***POSTMODERNA EVROPA I
EVROPSKA POSTMODERNA***

Spoznavati evropsko ne znači tek tražiti opipljive granice, pratiti ono što na geografskoj karti vidimo kao Evropu, već govoriti o njenom duhu i kulturi koji idu dalje od tih granica, koje je istovremeno i lako prepoznati i teško odrediti. O tome šta bi bilo jedinstveno evropsko već odavno raspravljaju filozofi, a jedan od ucrtanih puteva kako gledati na Evropu iz ugla filozofije, koji se najčešće spominje i uzima kao početna tačka, jeste onaj huserlovski. Osnivač fenomenologije Edmund Huserl na početku 20. vijeka govori o krizi evropskih nauka i Evrope upućujući nas na potrebu vraćanja njihovim izvorima u istorijskom slijedu – starogrčkoj filozofiji i suštinskom – onome što možemo staviti u zagrade - svijesti samoj. O krizi koju najavljuje novo tehnološko doba, kao i potrebi da ponovo promislimo istinski filozofsko, ono što je zaboravljeno – bitak sam, zarobljen još poslijesokratovskom filozofijom posebno će govoriti Martin Hajdeger.

U decenijama koje slijede, Huserlov i Hajdegerov učenik – Jan Patočka, opisujući „postevropsko doba“, tražiće da se vratimo izvorima i iznova dopustimo da progovori mudrost i univerzalnost starogrčke filozofije, prvenstveno one Platonove (Πλάτων). Prethodno istaknute teme, kojima se bave ova tri filozofa, svakako će biti dio ovog rada, jer su to najznačajniji mislioci prošlog vijeka i filozofije uopšte, a njihova djela su osnova na kojima svoje teorije grade generacije filozofa/kinja¹ koje slijede. Ipak, izbor je da se počne od kraja, od onog što je aktuelno u filozofiji i uz ograde označava se kao postmoderno. Mada i dalje nismo u potpunosti sigurni šta je to „postmoderno“, da li je uopšte počelo ili je već završeno, da li smo sve vrijeme govorili samo o moderni ili smo i ne znajući već dospjeli u doba post-postmodernizma. Iako mnogi nastoje da ponude odgovore, ti odgovori će biti i ovdje predloženi, upitnost ostaje. Na koji način možemo sagledati odnos postmodernizam – Evropa? Prije svega, postmoderno mišljenje kao ono koje obilježava savremenu filozofiju, a filozofija jeste suština same Evrope.

Označavanje ovog novog što ostavlja brojna pitanja zbunjuje nas, iznenađuje, plaši, ali od toga ne smijemo bježati olako to obilježavajući pesimistički – ostajući pri pomisli da je to put bez izlaza, bez spasa, bez nade. Hajdeger nas na to upozorava poznatim Helderlinovim (Hölderlin) stihovima: „Ali gdje je opasnost, raste i ono spasonosno“. Zaboravljajući i Huserlove naznake o krizi, koja

¹ U skladu sa važećim standardima i normama rodne ravnopravnosti neophodno je na samom početku naznačiti da će u cijelom radu biti uzet u obzir rodno osjetljiv jezik. Kako je riječ o dužem tekstu, stalno signaliziranje grafičkim predstavljanjem (kosa crta) bi predstavljalo opterećenja teksta, te ova napomena služi da se naglasi da će imenice u množini uvijek predstavljati i ženski i muški pol, osim ako u kontekstu same rečenice nije već na neki način navedeno da se radi o osobama muškog pola. Takođe, ponekad će, u odnosu na važnost dijela teksta biti posebno podvučena množina u ženskom rodu.

nije pad, već mogućnost za preporod, novo preispitivanje, novi izazov filozofiji, kritičari/ke često napadaju zastrašujući oblik tog novog koje ih plaši. Žak Derida će u svojim kasnijim tekstovima, kada kritikuje rad Frensis Fukujame (Fransis Fukuyama) - *Kraj istorije i posljednji čovjek* - napomenuti da mu nije jasno otkud na kraju 20. vijeka tolika popularizacija apokaliptičnog tona kada je to bilo iskazano, razmatrano, diskutovano već pola vijeka ranije, te se sad čini već i prevaziđenim.

Tragom Emanuela Levinasa, kao što će kasnije čitniti i Mišel Fuko i Žan-Fransoa Liotara, i Derida nas u svojim kasnim radovima, iako obilježen kao jedan od glavnih postmodernista, ponovo vraća na govor o humanosti, o Drugom kojem idemo u susret a ne odbacujemo ga, o sopstvu koje uvijek ide ka novom i to novo istovremeno pronalazi u sebi samom. Svi oni nas upozoravaju na potrebu suočavanja sa tamnim, drugim, marginalizovanim, neželjenim, prečutanim dijelovima nas samih i svijeta uopšte. Evropa i njena filozofija poslije svjetskih ratova, holokausta i totalitarizma drugog izbora i nema, želi li pronaći ponovo sebe. Još od Hegelovog (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) ocrtavanja velikog sistema, kao refren iznova se postavlja pitanje: Šta je filozofija danas? Da li su filozofi još i sada pod uticajem Vitgenštajnovog (Ludvig Wittgenstein) „ćutanja o suštinskom“ ili su se suviše primakli marginalnom? Da li je današnja filozofija, filozofija na margini? Ili još nije napravila dovoljan odmak od velikih filozofskih doprinosa kao što su Huserlov i Hajdegerov? Ili da idemo dalje i kažemo da još živi i misli u sjeni Hegela i Marksa (Karl Marx)? Ili još nije prepoznala stvarni značaj filozofskog rada druge polovine 20. vijeka i nije sagledala njegove posljedice?

Suviše brze promjene, koje je ljudski rod sam stvorio, odavno već idu ispred njega i postižu vlastito ubrzanje i pitanje je, da li je filozofija spremna da ide tako brzo i da li uopšte treba da ide brzo ili će izgubiti svoju suštinu. Da li je sužavanje filozofije na sve manje oblasti i rasparčavanje pojedinih učenja po različitim disciplinama u akademskom svijetu rezultat i pragmatičnih poduhvata administratora univerziteta u skladu sa vremenom razvijene tehnologije koja traži brzo prilagođavanje, praktičnu primjenjivost i tržišnu korisnost? Ili je to stvarno gubljenje moći filozofskog? Koji su to dijelovi u teorijama filozofa postmoderne koje je potrebno više osvijetliti kako bi sagledali ključne tačke koje nas vode ka novom, koje traže od nas da promijenimo stare obrasce uprkos strastvenoj veza-nosti za njih? Koje su to glavne poruke za vijek u kome počinjemo da živimo i koji nam tek dolazi? Šta je to što će ga činiti bitno drugačijim od prethodnog ili devetnaestog vijeka? Nije stvar u futurizmu, predskazanjima, novim utopijskim slikama. Nije riječ o zakonu, matrici, čvrstom okviru koga se moramo slijepo

pridržavati. Treba pobjeći od idola, prvenstveno pećine, kako je davno upozoravao Frensis Bekon (Francis Bacon), koji je tvrdio da je znanje moć, ali samo ako spoznamo i prevaziđemo zablude koje nas zarobljavaju. Odmakli smo se daleko od tog bekonovskog okvira, jer živimo sa spoznajom o moći, koja je počela prevazilaziti nas same.

Već odavno nam je jasno da je znanje postalo moć, ne za ljude, već samo po sebi. Zato i pitanje - kako znati, a ne ugroziti sopstvo - o čemu se brine Fuko. Možemo li ponovo dotaknuti na nov način umjetnost življenja kako bi racionalno, ono logocentrično ponovo bilo vraćeno u svoje okvire? Ili se duh u bocu ne vraća? Ali, mi ljudska bića smo ga osmislili, možda možemo da ga vratimo. Ili da živimo sa sviješću o njemu, kao što moramo da priznamo sablasti za svoje sustanare na ovom svijetu a ne izvan njega? Možemo li ponovo da se vratimo sebi, a ne svom odrazu u ogledalu ili slici na ekranu? Možemo li da se odvojimo od pojavnosti koja hoće da sebe predstavi kao suštinu zanemarujući ono od čega jeste? Ili je prekasno, kako još sedamdesetih tvrdi Žan Bodrijar, kada utvrđuje da je ono što nosimo na našim tijelima počelo da uslovljava i redefiniše samo tijelo? Nije li isto i s duhom? Ono što smo tako silovito izbacili van i što izbacujemo stalno, nije li se osamostalilo i tragom svoje moći zatražilo da budemo ono suštinsko bez suštine?

Prethodno postavljena pitanja su tek ilustracija za moguće ocrtavanje postmoderne i ukazuju na teme kojima se bave savremeni filozofi. „Školski“, istorijsko-filozofski uvod u odgovoravanje na postavljena pitanja sasvim je jednostavan. Posljednjih decenija 20. vijeka filozofiju obilježavaju teorije koje generalno predstavljamo kao postmodernističku tendenciju u promišljanju, kako svijeta danas, tako i filozofske tradicije. Iako neki autori, koje smatraju i vodećim postmodernistima poput Fukoa, odbijaju ova svrstavanja, jasno je da možemo govoriti o određenim zajedničkim crtama u tim novim teorijama. Glavni tekst za početak intenzivne debate o postmodernoj filozofiji je *Postmoderno stanje*² Žan-Fransoa Liotara, u kome autor zaokružuje ono što se čini u filozofiji tek kao usputni tok i daje mu jasnu odrednicu, te naglašava značaj onoga što predstavnici tradicionalne struje filozofije vide kao marginalno, odnosno kao teme koje ne bi trebale biti predmet promišljanja.

Upravo to ukazivanje na novo, poimanje subjekta i svijeta, kao i način na koji se to može prezentovati u turbulentnom vremenu vijeka koji je iza nas izaziva

2 Treba svakako skrenuti pažnju na to, da nije riječ o strogo filozofskom tekstu već o nečemu što je imalo sasvim praktičnu svrhu, naime, zasniva se na „referatu o znanju (nauci) u najrazvijenijim društvima“ podnesenom Savjetu univerziteta pri Kvebeškoj vladi i objavljenom 1979. godine; o tome nas izvještava sam autor, Žan-Fransoa Liotar: *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo, 1988, str. 7.

otpor, protivljenje, odbacivanje. Liotar upozorava na već ustaljenu pojavu govora o „postmodernom“ uglavnom u sociologiji i kritici, te promjene koje se mogu uočiti prvenstveno u umjetnosti i nauci još od kraja 19. vijeka, a što se može generalno označiti kao „kriza naracije“ i promjena „pravila igre“. Zato mu je neophodno da pođe od promjena u samom jeziku koristeći „formalnu i pragmatičku analizu izvesnih legitimacionih, filozofskih i etičko-političkih diskursa“³. Osnovno područje, kojim se Liotar bavi u svom poznatom tekstu o postmoderni, jeste znanje u informatizovanim društvima i u okviru toga problem legitimacije, a kao metod koristi jezičke igre.

Da bi se uopšte moglo govoriti iz postmoderne, važno je preciznije pokušati odrediti to „postmoderno“. Prije svega, podvući razliku između postmodernog doba i postmoderne, a to znači razmotriti ključne relacije kao što su: moderna - postmoderna, postmoderna - poststrukturalizam, postmoderna i postmetafizičko mišljenje. Uglavnom su jasna suprotstavljanja onih koji stvaraju na postmoderni način i onih koji to odbijaju kao ne previše značajne teorije, prikazujući ih tek kao koncept bez dugog vijeka trajanja.⁴ U velikoj mjeri postmoderna biva oblikovana upravo svojom neodređenošću i savremenošću, a tumačenje forme postmodernosti postaje značajnije od samog predmeta rasprava. Upravo zbog toga, neophodno je naglasiti koje je to određenje od koga polazimo.⁵ Moguće je, na primjer, razlikovati: postmoderno stanje („društvena situacija nastala ostvarenjem modernih projekata“), postmodernizam („različiti oblici delovanja koji nastaju kao ultramoderni oblici izričitog distanciranja od moderne“) i refleksije postmodernog stanja („osobena struktura aktivnog eklekticizma u postmodernoj situaciji“).⁶ U nekim drugim podjelama govoriće se „samo“ o potrebi razlikovanja postmodernizma i postmoderne. Pri tome, postmodernizam bi bio označen kao „jedan otvoreni skup pristupa, stavova i stilova u umjetnosti i kulturi koji počinju ili upitnošću ili željom za prekoračivanjem ili poigravanjem sa jednim ili više aspekata modernizma“⁷, a postmoderna kao oznaka za savremeno doba u kome živimo.

3 Ibidem, str. 7.

4 O kritikama ili potpunom odbijanju oznake postmodernog načina promišljanja više riječi biće u završnom dijelu ovog poglavlja.

5 Ovdje se predstavljaju razlikovanja unutar određenja postmoderne, u samom radu izrazi „postmoderna“, „postmodernizam“, „postmoderna teorija“, „postmodernističke tendencije“ upotrebljavaju se u najširem smislu, mada se najčešće odnose na filozofiju, i kao sinonimi. Jedino kad se koristi izraz „postmoderno doba“ misli se na određeni period u posljednjih pola decenije.

6 Mile Savić: *Politika filozofskog diskursa*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004, str. 15 – 16.

7 Kevin Hart: *Postmodernism (A Beginner's Guide)*, Oxford: One world, 2004, str. 16.

Drugačiji pristup u razlikovanju može biti i sljedeći – postmoderna kao „stanje radikalnog pluraliteta“⁸ i postmodernizam kao izraz te pluralnosti, pri čemu treba da razlikujemo difuzni („feljtonistički“, prepun „konformističke pseudo-kritike“) i precizni („istinski i produktivni“, koji „nije ograničen na američke prilike i francusko mišljenje“) postmodernizam.⁹ Nasuprot ovim razlikovanjima, oko kojih se teoretičari manje spore, znatno šira debata je o tome kakav je odnos moderne i postmoderne. Osim onih koji potpuno osporavaju postmodernu, pa u tom smislu tvrde da je to tek puki naziv za novu fazu moderne, na drugoj strani su oni koji staju u odbranu postmoderne tvrdeći upravo da to nije potpuno odvajanje od prethodne tradicije evropske filozofije, već ono novo u filozofiji koje ipak, uz svoje specifičnosti, zaslužuje da bude posebno određeno.

Teškoće u objedinjavanju toliko različitih aspekata postmoderne dobrim dijelom rješava Wolfgang Velš (Wolfgang Ivers) koji nastoji u najvećoj mogućoj mjeri da predoči sve te suprotnosti, a da ne ostane samo u zapitanosti. Velš kaže „postmoderna moderna“ i time nastoji pokazati upravo bitnu vezu koja nam omogućava, da to novo usvojimo i dalje promatramo u okviru filozofije uopšte, a ne da olako isključujemo. Ovo „podrazumeva modernu kao motive, koji se u svesti nalaze pod parolom 'postmoderne', odlučno preuzima i kritički razlikuje od svih prethodnih verzija postmoderne“¹⁰ Svoje protivljenje proizvoljnom, površnom i banalnom odbijanju postmoderne, Velš uobličava u šest glavnih teza. Počinje od pluraliteta što, nasuprot mnogim tvrdnjama, „predstavlja krajnje pozitivnu viziju“ i kao takva je „neodvojiva od stvarne demokratije“. Postmoderna predstavlja to iskustvo života u različitosti, koje nije tek gubljenje u relativizmu, već zahtijeva napor prihvatanja novog načina promišljanja ili u najkraćem kako kaže Velš: „Ubuduće, istina, pravednost i čovečnost stoje u pluralu.“¹¹ Treća teza se nadovezuje na prethodne dvije određujući dalje prednosti pluralizma kao mogućnost uspostavljanja antitotalitarne koncepcije, a u četvrtoj se još jednom podvlači da na osnovu onoga što smo do sada vidjeli - nikako ne možemo govoriti o „pomodnom mišljenju“, već o pojmu i koncepciji koja zaslužuje pažnju i ozbiljna istraživanja. U petoj tezi Velš naglašava da nas ono „post“ uvijek navodi da razmatramo odnos postmodernizma i modernizma, ali u tom okviru ono postmoderno nikako ne predstavlja „transmoderno i antimoderno“. Šestom tezom Velš naglašava da je postmoderna „bitno etički zasnovana“ i da zahtijeva novo

8 Wolfgang Velš: *Naša postmoderna moderna*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IK ZS, 2000, str. 14.

9 Ibidem, str. 12 – 13.

10 Ibidem, str. 10.

11 Ibidem, str. 15.

promišljanje problema uma, te zaključuje da naš stav o postmoderni, bitno zavisi od toga kako određujemo modernu.¹²

U nastojanjima da se odredi postmoderna treba podsjetiti na njen direktni izvor – strukturalizam i označavanje postmoderne kao poststrukturalizma ili upravo odbijanje izjednačavanja. Najveći dio teoretičara nudi odgovor koji je negdje između – da postmoderna prvenstveno dio svog metodološkog pristupa duguje strukturalizmu i da skoro svi glavni predstavnici postmoderne, posebno na početku svog rada, mnogo duguju strukturalistima, ali da poststrukturalizam predstavlja uže određenje u odnosu na postmodernu. Tako, na primjer, može se ići tragom ovog određenja: „Poststrukturalizam je bio značajan dio kulturne scene šezdesetih, ali danas on je samo dio opšte reakcije na autoritarne ideologije i političke sisteme, reakcije koja je prije određena kao postmodernizam i supsumira poststrukturalizam (...).“¹³ Ako je na početku i bilo sporno, danas se postmodernizam i poststrukturalizam najčešće navode kao odvojene odrednice. Govoriti o postmodernoj, znači baviti se dekonstrukcijom, „ponovnim čitanjem“, razlikom, diskursom, „arheologijom“ i genealogijom, hiperrealnošću, simulacijom. Postmoderni pristup svakako se ogleda u svim sferama života, pa tako i u politici, političkoj teoriji, političkoj filozofiji i etici, političkim naukama i uopšte odražava na terminologiju i utvrđenju početnih pozicija u razmatranju ključnih savremenih problema iz ovih oblasti.

1. Glavne teme i predstavnici

Kao glavni predstavnici postmoderne u filozofiji najčešće se navode, već prethodno spomenuti: Žan Fransoa Liotar, Žak Derida, Žan Bodrijar, Mišel Fuko. Bliskost je generacijska – djeluju u drugoj polovini 20. vijeka; kulturna – riječ je o ponovnom buđenju francuske filozofije nakon prosvjetiteljstva; stilu pisanja i načinu filozofskog izlaganja, koji je često predmet kritike, jer se ne smatra „strogo filozofskim“; svaki od njih se u određenom periodu svog rada direktno ili indirektno uključuje u promišljanje političkog i dobrim dijelom su obilježeni određenjem prema marksističkoj teoriji. Evolucija stavova od početnih pozicija do posljednjih djela sasvim je uočljiva kod svakog od ovih autora, i svakako je zanimljivo predstaviti te promjene u kratkim crtama. Liotar se najčešće spomi-

¹² Ibidem, pogledati pregled teza, str. 14 – 17.

¹³ Stuart Sim: “Preface to the Second Edition: From the Modern to the Postmodern”, in: Stuart Sim (ed.): *The Routledge Companion to Postmodernism*, New York: Routledge, 2002, str. x

nje kao autor *Postmodernog stanja* i njegov bogat opus i politički angažman ostaje u sjeni tog kratkog teksta koji je izazvao brojne polemike. Njegov prvi rad iz 1954. godine nosi naziv *Fenomenologija* i očigledan je uticaj Hajdegera, Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty) i Levinasa.

Od početka šezdesetih njegova glavna preokupacija je marksizam u teorijskom i praktičnom pogledu, kao i pitanje oslobođenja Alžira (gdje živi i radi nekoliko godina), te su njegovi tekstovi politički radikalni i manje filozofski. U decenijama koje slijede svakodnevna i intenzivna djelatnost u zapadnim marksističkim krugovima dovodi do potpunog razočarenja, te se Liotar vraća filozofiji i bavi se temom angažmana intelektualaca uopšte i analizom političkih doktrina. „Međutim, Liotar ne teži za tim da stvori novu političku teoriju u klasičnom smislu reči, nego – nasuprot tome – pokušava da pokaže ograničenost svih velikih političkih teorija, doktrina, ideologija i mitova – liberalizma, marksizma i nacizma. Njegova kritika uperena je posebno na pokušaje da se bilo koja konkretna politička praksa predstavi kao konačno ostvarenje neke obuhvatne političke doktrine.“¹⁴ Teme iz političke filozofije i etike iako dominiraju, nisu jedine koje zanimaju Liotara, te treba istaći i njegovo zanimanje za Frojduvu (Sigmund Freud) teoriju, Vitgenštajnovu filozofiju čiji je uticaj primjetan u svim njegovim djelima, kao i bavljenje temama iz estetike.

Rani tekstovi Žana Bodrijar u okviru su socijalne teorije, semiologije i psihoanalize, a u prvom planu je kritika potrošačkog društva. Ni on, kao ni ostali francuski intelektualci nije imun na događanja u Alžiru i studentsku pobunu kasnih šezdesetih, a takođe je u krugovima ljevičara i marksista. „U prve tri knjige [*Sistem objekata, Potrošačko društvo, Za kritiku političke ekonomije znaka*] Bodrijar tvrdi da klasična marksistička kritika političke ekonomije treba biti dopunjena semiološkom teorijom znaka koja može artikulirati različita značenja označavanja od označitelja, kao što je jezik organizovan u sistem značenja.“¹⁵ Knjiga koja donosi preokret u Bodrijarovom opusu, kojom zaokružuje svoju prethodnu tematiku i otvara nova pitanja kojim će se baviti, jeste *Simbolička razmjena i smrt* iz 1976. godine. Takođe, to je vrijeme njegovog odmaka od marksizma. U prvom dijelu je ekonomska analiza trgom Marksovog rada, mada utvrđuje da njegove i kao ostale teorije više ne mogu ništa novo ponuditi na kraju 20. vijeka. Osim Marksovih, Bodrijar posebno razmatra Frojdova i Sosirova (De Saussure) glavna djela, odnosno oblast ekonomije, psihoanalize i jezika. Smatra da se već nalazimo u dobu kraja proizvodnje, jer je kapital nametnuo potrošnju, čiji je dio sada

14 Mile Savić: *Politika filozoskog diskursa*, navedeno izdanje, str. 131.

15 Douglas Kellner: "Jean Baudrillard", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published 2005, rev. 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/ baudrillard/>

postala i sama proizvodnja. Ono što izbija sasvim naprijed jeste simulacija, simulakrum i kod, a što pokazuje i razmatrajući sve aspekte rada. Govori o tijelu koje gubi svoje značenje pretvarajući se u ono što ga sakriva – modu, koja ga onda i preobražava, modelira prema svojim zahtjevima. Posebno poglavlje je vezano za govor o smrti koja je umjesto nekadašnjeg potpunog ogoljavanja tijela, koje je sada uobičajeno, postala zapravo pornografija. Po Bodrijaru, izmješamo se i odmičemo od smrti, te postavjamo „kultura smrti“; mi smo je desocijalizovali, prikrili, oteli životu samom.

Žak Derida započinje filozofski rad istraživanjem jezika, znatno se oslanjajući na strukturalizam, razvija dekonstrukciju, uspostavlja govor o „tragu“ i „razlici“ da bi se u kasnijim djelima više bavio temama gostoprimstva, prijateljstva, smrti. Posljednje dvije decenije njegovog stvaralaštva su i u znaku Evrope i evropskog, te pitanja vezanih za političku filozofiju. Kao i Liotar, u prvoj knjizi se zadržava kod objašnjanje pojedinih pojmova iz Huserlove fenomenologije. Nekoliko godina kasnije objavljuje *O gramatologiji*, gdje u prvi plan postavlja pojam pisma za koji smatra da nije na pravi način razmatran u okviru odgovarajućih disciplina, te da je kroz svoje postojanje pismo neprekidno opterećeno fonocentризmom i logocentризmom, što je prikrivalo njegovu pravu suštinu. Posebno i prvo što je važno razmotriti jeste odnos govora i pisma. Svoju teoriju Derida razvija na Sosirovim lingvističkim istraživanjima, koji i sam naglašava potrebu zasnivanja gramatologije kritikujući njegove glavne postavke. U centru pažnje, ipak, je detaljna analiza Rusoovih (Jean-Jacques Rousseau) tekstova, te zaključci do kojih dolazi Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss) kroz svoja antropološka istraživanja.

Pišući o „smrti riječi“ tj. „smrti pisma“, autor naglašava potrebu njegovog drugačijeg sagledavanja u 20. vijeku. Govor nas zavodi i zaboravljamo na moć koju ima i zato se treba vratiti pismu. Derida piše: „Etičnost žive riječ bila bi potpuno časna, potpuno utopijska i atopična kakva jest (tj. oslobođena rasprostranjenosti i razlike kao pismo), bila bi vrijedna štovanja, kad ne bi živjela od obmane i nepoštovanja vlastitog porijekla, kad ona u riječi ne bi maštala o prezenciji koju pismo ne priznaje, i u pismu nepriznatoj.“¹⁶ Upravo u *Gramatologiji* se spominje i termin „trag“ koji ide za razlikom, rascijepom, pukotinom koju naziremo između pojavljivanja i značenja. Ono po čemu ostaje prepoznatljiv od početka do kraja svog stvaranja je dekonstruktivni pristup u analizi subjekta u različitim vidovima njegovog pojavljivanja. Baviti se samom dekonstrukcijom za Deridu u jednom momentu postaje nedovoljno i teme kojima se okreće prven-

16 Jacques Derrida: *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1976, str. 183 – 184.

stveno su vezane za oblast političkog i etičkog, okretanje prema Drugom i prihvatanje Drugog. Za razliku od svojih savremenika, Derida na početku radi usamljeno i udaljen je od vrtloga političkih zbivanja, da bi se u kasnijim godinama života upravo posvetio pitanjima političkog.

Disciplina govora i tijela je tema najpoznatijih knjiga Mišela Fukoa. Osvjetljavajući ono tamno, sklonjeno, zaboravljeno, udaljeno ovaj mislilac nastoji ukazati i na ono što je oduvijek bilo u centru i što je bilo najvažnije – um i ljudsko biće. Praveći razliku između razuma i ludila Fuko ide ka istraživanju koje će se dalje razvijati ne samo u širem društvenom okviru i u različitim disciplinama društvenih nauka, već će unositi nemir u klasični filozofski diskurs. Upravo suočavajući filozofiju sa golim iskazom faktografije, koja preovladava u njegovim djelima, Fuko nas bolno suočava sa onim što ne želimo vidjeti i čuti. Zato je za njega psihijatrija tek „monolog razuma o ludilu“, a „istorija tog jezika“ i „arheologija te čutnje“. ¹⁷ Derida će se upravo posebno osvrnuti na tu čutnju, o kojoj Fuko govori, koja nas magično zaokuplja, jer smo svjesni njenog postojanja, ali i smo i svjesno odmaknuti od nje. Ako neko istovremeno spomene i razum onako kako to čini Dekart i ludilo u svim njegovim oblicima ne možemo a da ne odgovorimo i da se ne zapitamo šta uraditi s tim. Derida kaže: „A ako postoji samo povijest racionalnosti i smisla uopće, to znači da filozofski jezik, čim progovori, vraća k sebi negativitet – ili ga zaboravlja, što je isto – čak i kad se gradi da ga priznaje, da ga prepoznaje. Možda tada pouzdanije. Povijest istine je, dakle, povijest te *ekonomije* negativnog.“ ¹⁸

Ne samo da Fuko raspravu o tijelu vraća kao temu u filozofske debate, već to čini na specifičan, skoro surov način i u skladu sa svojim generalnim postavkama o disciplini. Njega ne zanima samo tijelo koje je zanemareno, već tijela odvojena i od nas i od svog vlastitog razuma (ili ludila), kao i mehanizam kontrole koje je moguće tim tijelima nametnuti. Tako Fuko za jednu od tema svog istraživanja uzima istoriju zatvora i lišavanja slobode kao glavnog oblika kažnjavanja u modernom društvu nasuprot javnim mučenjima i pogubljenjima koja su bila uobičajena sve do 18. vijeka u Evropi. Posebnu pažnju posvećuje prikazu organizovanja prostora u zatvoru (arhitekture zatvorskih zgrada), te kako razmještaj zatvorenika indirektno omogućava efikasnu kontrolu nad njima.

Termin „panoptikon“ preuzima od Bentama (Jeremy Bentham) i dalje to proširuje na svoju teoriju panoptizma, koja nam pokazuje da nije neophodno direktno nadziranje, već je dovoljno osmisliti sistem nadzora koji djeluje sam od sebe. Prije nego što poduzme istraživanja o kojima je prethodno riječ, Fuko se

17 Mišel Fuko: *Istorija ludila u doba klasicizma*, Beograd: Nolit, 1980, str. 11.

18 Jacques Derrida: *Pisanje i razlika*, Sarajevo/Zagreb: Šahinpašić, str. 36.

više bavi teorijom spoznaje i filozofijom jezika govoreći o arheologiji, genealogiji, potrebi da se odmaknemo od naučenih obrazaca, koje nas zatvaraju i ne dozvoljavaju da dođemo do novih saznanja. U kasnijem periodu Fuko se okreće temama koje su vezane kako za politiku, tako i za subjekte same. S jedne strane razobličava procese koji nam se prikazuju kao „biopolitika“, a s druge strane, vraća se marginalizovanim starogrčkim filozofima (kao što su oni iz helenističko-rimskog perioda), da bi govorio ne samo o saznanju, već o subjektu koji ne smije biti tek nosilac spoznaje, već mora upoznati sebe i znati starati se o sebi.

1.1. Jezik postmoderne

Promjena koju uočavamo u postmodernizmu najviše se ogleda u jeziku što nas upozorava da je došlo do promjene paradigme, da je vrijeme za prelazak granice i u teoretskom, kada je na polju praktičnog to već učinjeno. Niko programski ne ukida metanaraciju, ona se naprosto urušava sama pod naletom i kvaniteta i promijenjene strukture znanja. Ne znači da je više nema, nego nemamo više povjerenja u „velike priče“. Po Liotaru: „Narativna funkcija gubi svoje „funktore“ (činioce), velike junake, velike opasnosti, velike peripetije i veliki cilj. Ona se rastura u oblake narativnih, ali i denotativnih preskriptivnih i deskriptivnih itd. jezičkih elemenata, od kojih svaki nosi pragmatične vrednosti *sui generis*. Svako od nas živi na raskršćima mnogih od tih elemenata.“¹⁹ Osim toga, upravo sam jezik biva glavnim predmetom istraživanja ne samo humanističkih nauka, te je na djelu intervencija u polju jezičkog, a samim tim hajdegerovski rečeno i unutar „kuće bitka“.

Na djelu zapravo nije nešto novo što se u istoriji filozofije i istoriji ideja nije događalo, riječ je tek o tome da moramo napustiti stare obale kako bismo se uputili u prostor koji još nismo istražili, a to znači: početi ispočetka. Prema tome, ako se početna promjena već odigrala i nastavlja da vodi ka novim promjenama, neophodno je u promjeni biti, što znači odmaknuti se od sigurnog i izvjesnog, biti u samom vrtlogu, i pokušati razumjeti o čemu je riječ, i istovremeno biti svjestan da su nam za to neophodna potpuna nova „pravila igre“ koja čak neće biti strogo utvrđena. Postmodernistički skepticizam najvećim dijelom se bazira na Vitgenštajnovoj filozofiji. Želeći da uspostavi potpuno jasan jezik nauke u filozofskom okviru, Vitgenštajn čini mnogo više od onoga što bismo označili kao rezultat rada analitičkog filozofskog pravca, on baš suprotno širi granice moguć-

19 Ž. F. Liotar: *Postmoderno stanje*, navedeno izdanje, str. 6.

nosti jezičkog izraza i otvara mogućnosti za nova tumačenja. U tome svakako učestvuju i mnogi drugi filozofi koji se bave pitanjem jezika, a njihov pokušaj da budu što jednoznačniji vodi ih ka putevima koje ne očekuju: „Tumačenje svijeta počinje sudjelovati u njegovu obratu, ne više na naslijeđeni, novovjekni način, (...), već otvarajući tkivu metafizičkog teksta okoštalog dominantnog diskursa pukotine u kojima se obećava ono novo“.²⁰

Ovdje svakako treba ukratko podsjetiti na glavne momente preokreta u filozofiji jezika, a na čemu se bazira postmoderni pristup savremenim istraživanjima. Kraj 19. vijeka vrijeme je zasnivanja moderne lingvistike, a kao najvažnije ime ističe se Ferdinand de Saussure. Slijedeći *Kurs opšte lingvistike* teme koje se izdvajaju su razlikovanje jezika i govora, proizvoljnost znaka, priroda jezičkih jedinica, razlikovanje *langue* i *parole*, odnos označitelja i označenog. Glavni Saurov doprinos je nastojanje da ponovo promisli naše razumjevanje jezika izvan tradicionalnog, te polazi od osnovnog pitanja: šta je jezik? To mu otvara put ka istraživanju o svim aspektima jezika koji su bili zanemareni u tradicionalnom pristupu; u prvi plan će postaviti znak, te će poseban doprinos dati i u utemeljenju semiologije. Da bismo se odmakli od krutog tumačenja jezika treba poći od proizvoljnosti znaka koji u sebi obuhvata oznaku (*signifiant*) i označenog (*signifié*), koji između sebe nemaju suštinsku vezu. Takođe, jasno je da treba razlikovati jezički sistem i njegove načine ispoljavanja, a da bi ta razlika bila jasna Saussure uvođi terminie *la langue* (sistem formi) i *parole* (sam govor, govorni činovi). Razlika koja se ovim dalje potcrtava jeste razlika između društvenog i individualnog, kao i važnog i manje važnog.

Sve ovo je vodilo ka zaključku koji će u najvećoj mjeri uticati na promjene, ne samo unutar lingvistike, a to je da u samoj lingvistici nije sve unaprijed određeno i da se može mijenjati, da je jezik živ i da je društvena i kulturna činjenica. Jezik prvenstveno treba da razmatramo sa aspekta odnosa njegovih elemenata i onog što pri tome stvaraju, pri čemu je akcenat na odnosima i promjenljivosti, a ne na elementima.²¹ Koliko je jezik blizak ili udaljen od stvarnosti, da li zaista možemo stvoriti čiste naučne iskaze i stavove kako bi filozofija i nauke bile savršeno objektivno određene, da li težeći najvećoj mogućoj objektivnost zapravo moramo priznati da zapadamo u paradokse – to su pitanja koja čine osnovu Vitegenštajnovog rada i koja su bila izuzetno uticajna, ne samo u daljem razvoju teorija u filozofiji jezika, već uopšte u filozofiji.

20 Nenad Mišević: *Filozofija jezika*, Zagreb: Naprijed, 1981, str. 228.

21 Kratki pregled glavnih elemenata Saurove teorije na osnovu: Džonatan Kaler: *Sauro – osnivač moderne lingvistike*, Beograd: Bigz, 1980.

U *Tractatus*-u Vitgenštajn nastoji ukazati na zloupotrebu jezika, razmotriti logičke stavove i njihovu strukturu, uspostaviti razliku između atomske i kompleksne činjenice, strogo utvrditi granice imenovanja predmeta. Za Vitgenštajna filozofski problemi samo pokazuju „da način postavljanja tih problema počiva na nerazumijevanju logike našeg jezika“, treba uspostaviti jasnu granicu i sve izvan granice odrediti kao besmisleno.²² U sedam glavnih stavova Vitgenštajn će do krajnosti dovesti provjeru jezika kojim se služimo i njegove veze sa stvarnošću, kako bi završio u svojevrsnoj filozofiji misticizima, od sumnje u jezik dolazimo do sumnje u ljudsko biće samo i njegovu mogućnost izricanja spoznaje o svijetu. Kraj *Tractatus*-a predstavljalo je otvaranje za jedan sasvim drugačiji govor o jeziku što će Vitgenštajn pokazati u daleko drugačijoj formi u *Filozofskim istraživanjima*, ovdje će ublažiti svoj prvobitni strogi stav o filozofskim problemima i ovaj put će reći - „filozofski problemi nastaju kada jezik *praznuje*“. Filozofska pitanja sada određuje kao „bolesti“ i traži metode koje će biti „terapije“. I dalje ostaje pri tome da razmotri upotrebu jezika, ali sad je već daleko od prvobitne vjere u apsolutnu čistoću jezika nauke, a u prvom planu sada su „jezičke igre“, što zapravo prepostavlja cjelovitost jezika i djelatnosti koje su vezane za izražavanje. Jezik je život i stalno se mijenja, a predmet istraživanja postaje i svakodnevni jezik.

Drugi dio Vitgenštajnovog filozofskog rada najčešće se povezuje sa određenjem „jezičkih pravila“. Uspostavljamo pravila i čvrsto ih se držimo, promjena pravila znači i promjenu igre, ali ne odstupamo, jer to nas zbunjuje. „Ovdje je fundamentalna činjenica to što mi utvrđujemo pravila, tehniku za neku igru i što onda, kada se upravljamo prema tim pravilima, ne ide onako kako smo pretpostavljali. Što se, dakle, u neku ruku zaplićemo u sopstvena pravila. To zaplitanje u naša pravila jeste ono što mi želimo da razumemo tj. da jasno sagledamo.“²³ Postmoderna filozofija upravo će se kretati između ove dvije krajnje tačke koje uspostavlja Vitgenštajn, od insistiranja na potpunoj strogoći izraza koja izaziva suprotan efekat – dopuštanje da je sve dozvoljeno do granica banalnosti i da je sve upitno, do toga da imamo pravila koja slijedimo i da se unutar tih malih krugova strogo držimo pravila, jer igre nema do sudaranja sa drugim krugovima, drugim igrama i drugim pravilima.

U vitgenštajnske jezičke igre skoro uvijek se upušta Liotar, posebno kad raspravlja o (ne)mogućnostima govora i jezika razapetim u odnosu pošiljalac – primalac – smisao – referent tvrdeći da „univerzalnog pravila rasuđivanja za ra-

22 Ludvig Wittgenstein: *Tractatus Logico – Philosophicus*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987, str. 23.

23 Ludvig Vitgenštajn: *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit, 1980, § 125, str. 83.

znorodne vrste govora nema²⁴. Umjesto spora rasprava se zapravo danas pretvara u raskol u kome istinskog dijaloga nema, jer se svaka strana vodi svojim pravilima govora, te bi univerzalno određenja jezika prije trebalo zamijeniti govorom o jeziku kao „predmetu neke ideje“. Kako se sukobi ne mogu izbjeći, a nema univerzalnog govora, ono što nam preostaje jeste jedino da „spasimo čast mišljenja“.²⁵ Iako mu zamjeraju da nije imao u vidu Vitgenštajna, koji je bio daleko jasniji u pogledu određivanja jezika prema stvarnosti, Derida na svoj način produbljuje jezičke igre i vodi nas u drugom pravcu – filozofski koncept neće značiti strogo preklapanje sa filozofskim tekstom, a tvrdnja da je zapravo sve tumačenje, čak i kad je riječ o jednom jeziku, vodi nas ka jedinom mogućem filozofskom pristupu tekstu – dekonstrukciji.

Mnogi teoretičari će nastojati da protumače i dekonstruišu samu Deridinu dekonstrukciju, te će on napominjati da je u tom smislu bilo dosta nerazumijevanja. Sam naglašava da dekonstrukcija nije metod literarnog kriticisma, a u okviru filozofije dekonstrukcija nije način da se oprostimo od subjekta. Za Deridu: „Dekonstrukcija pruža zadovoljstvo u kojem se krije želja. Dekonstruisati tekst znači razotkriti kako funkcioniše želja, kao potraga za sadašnjošću i potpunim ispunjenjem koje se beskonačno odgađa. Neko ne može čitati bez otvaranja prema želji jezika, prema istraživanju ostataka nedostajućeg i drugog, a ne sebe samog. U svakom čitanju tu je *corps-à-corps* između čitaoca i teksta, uključivanje želje čitaoca u želju (samog) teksta.“²⁶

1.2. Genealogija, arheologija i diskurs

Mišel Fuko, i pored brojnih radova i posthumno objavljenih predavanja, još uvijek se uglavnom prepoznaje po prvim stavovima koje je izložio u *Poretku govora* (diskursa), *Riječi i stvari* (Arheologiji humanističkih nauka), *Arheologiji znanja*. Osnovna zamisao koju slijedi jeste istraživanje dijelova struktura koje su do sada stvorene racionalnim djelovanjem subjekta i bile povezane racionalnim predviđanjem pukotina i diskontinuiteta između tih dijelova. Proizvedeći samog sebe i stvarajući sliku o sebi, subjekat dopušta da ga to stvoreno prevaziđe i počne da upravlja. Zato je početna Fukoova teza, da ne treba više razmatrati subjekat, već upravo ono što je govorom proizvedeno i što se može sagledati čak kao odvojena

24 Žan-Fransoa Liotar: *Raskol*, Novi Sad: IK ZS/Dobra vest, 1991, str. 5.

25 Ibidem, str. 6.

26 Richard Kearney: *States of Mind (Dialogues with Contemporary Thinkers)*, New York: New York University Press, 1995, str. 175.

struktura. Ljudsko biće je već od 18. vijeka kroz humanističke nauke sebe iz pozicije subjekta degradiralo u puki objekat, pokazujući istovremeno da stvara moć, ali prećutkujući samom sebi da se ta stvorena moć vraća kao ono što ga ograničava. Fukoovim riječima: „u svakom se društvu produkcija diskursa u isti mah kontroliše, selektuje i organizuje i raspodeljuje, i to izvesnim postupcima čija je uloga da ukrote moći i opasnosti diskursa, da ovladaju njegovim nepredvidljivim događajima, da izbegnu njegovu tešku i opasnu materijalnost“²⁷ Na koji način se govor proizvodi kao moćni diskurs može se najbolje prikazati preko postupaka i procedura isključivanja.

Po Fukou isključivanje možemo posmatrati u okviru tri grupe. U prvoj grupi su: zabrana, odbacivanje i podjela na istinito i lažno. Zabrane su najočiglednije i ispoljavaju se kroz tabue, rituale i dodjeljivanje prava da se govori i određuje šta će biti rečeno, što je podložno stalnoj promjeni. Najočiglednije i najčešće primijenjene zabrane su u oblasti politike i seksualnosti. Kad govori o odbacivanju, Fuko prvenstveno naglašava određivanje granice između razuma i ludila, gdje se čini da je ta granica danas skoro izbrisana humanijim pristupom prema bolesnicima, ali se zapravo razrađuju nove strategije moći na liniji psihijatar - pacijent, kada se opet ne dopušta da se taj nerazumljivi govor sasluša bez intervencije, već se tumači ono što je određeno da se prihvati. Razlikovanje laži i istine je razlikovanje koje se proteže kroz cijelu istoriju i koje nam omogućava da dođemo do objektivnih uvida koji će nas voditi dalje, ali ostaje pitanje: da li je riječ o istini ili volji za istinom? Fuko posebnu pažnju obraća upravo na ovo drugo, jer to vidi kao „čudovišnu mašineriju namenjenu za isključivanje“.²⁸

Formiranje i usmjeravanje diskursa moguće je i kroz postupke isključivanja, koje su manje očigledni i više uticajni, što vidimo u pristupu autora/ke, komentaru i granicama disciplina. Posebnu pažnju treba posvetiti komentaru, jer upravo je tu riječ o „velikim pričama“ koje se neprestano ponavljaju uz nova tumačenja. Živost „priče“ se održava upravo u izmišljanju nove forme njenog prezentovanja, a da se ne oduzme puno od glavnog događaja o kome se priča. Za Fukoa posebno je bitna i kontrola diskursa unutar naučnih disciplina, kao način onemogućavanja prilaza ka istini i otvaranja prema novom: „Svaka disciplina prepoznaje istinite i lažne postavke unutar vlastitih granica, ali izvan tih granica pušta da buja čitava teratologija znanja.“²⁹ Zatvaranje u discipline i stvaranje specifičnih kodova svakako je neizbježno, ali zahtjev za strogim pridržavanjem ranije utvrđenih granica upravo zatvara put istraživanja. Disciplina disciplinuje govor.

27 Mišel Fuko: *Poređak diskursa*, Loznica: Karpos, 2007, str. 8.

28 Ibidem, str. 16.

29 Ibidem, str. 26.

Treća grupa isključujućih procedura određuje ko ima pravo da koristi određeni govor, tačnije, da li ispunjava kriterijume pristupa utvrđenom diskursu. Ove procedure se iskazuju kroz „govorna (diskursna) društva“, doktrine i društveno prisvajanje govora (diskursa). Usmjeravanja govora lako je uočiti u manjim ili većim zatvorenim grupama do kojih se teško ili manje teško dopire, ali kontrola je primijetna i tamo gdje se čini da je nema.

Po Fukou: „Može biti da se čin pisanja onako kako je danas institucionalizovan, u knjizi, u izdavačkom sistemu i u ličnosti pisca, odigrava u 'diskursnom društvu', koje je iako je možda difuzno, zasigurno je, međutim, ograničavajuće.“³⁰ Ovdje nije riječ o klasičnim zabranama ili direktnom isključivanju, nego je osnovni princip otežavanje uključivanja. Upravo suprotnim čini se određivanje prema „doktrinama“, koje kao da pozivaju da se stane u njihovu odbranu i ojačavanje, te ne traže od subjekta previše. Ipak, pokazuje se kao još jedan dobar primjer procedure isključivanja, jer zapravo zahtijeva isključivanje onih drugih koji nisu „za“. Kao instrument društvenog prisvajanja govora ističe se obrazovni sistem sa svojim pravilima i ritualima. Stavljajući naglasak na procedure upravljanja govorom Fuko upozorava da iza civilizacijskog obožavanja govora, koji nas čini ljudskim bićima i čijim razvijanjem ukazujemo na vlastiti napredak, u stvari stoji strah od izgovorenog i njegove moći. Ono na šta treba usmjeriti pažnju i što treba biti glavni predmet analize i promišljanja jeste upravo suočavanje sa strahom od govora (diskursa).

Znatno produbljenije bavljenje diskursom kod Fukoa zatičemo u *Arheologiji znanja*. U kontekstu svog bavljenja istorijom ideja i istorijom sistema mišljenja, Fuko nudi nove uvide na polju epistemologije, a jedna od osnovnih stvari „stavljanje u pitanje dokumenta“ i „oslobođenje“ istorije. U skladu sa postmodernističkim pristupom traga za raskidom, prelomom i diskontinuitetom, a to je moguće jedino ako razjasnimo šta je to „diskurs“. Prvo definiše jedinice diskursa i diskurzivne tvorevine, a potom sagledava obrazovanje objekta, iskaznih modaliteta, pojmova i strategija. Autor ne teži ka uobličavanju samog diskursa već nastoji da se približi onom pretpojmovnom, pretkonačnom. Poslije zaokruživanja objašnjenja diskursa neizostavno se mora objasniti i iskaz, koji nije „atom diskursa“, već se pojavljuje kao funkcija.

Tek poslije iscrpne analize i diskursa i iskaza, moguće je razjasniti šta je to „arheologija znanja“ i u kojoj mjeri se razlikuje od istorije ideja. Fuko istrajava da je neophodno sagledavanje prekida kontinuiteta, koji se stalno zanemara, jer se teoretičari uporno trude da upravo kroz očuvanje priče o kontinuitetu u okvi-

30 Ibidem, str. 31.

ru antropologije i humanizma očuvaju subjekat sam, a propuštaju da vide da je subjekat već odavno prošao kroz proces „rasređivanja“. To se već dogodilo posredstvom Marksove istorijske analize, Ničeove genealogije, Frojdovog psihoanalitičkog postupka, te promjena unutar lingvistike i etnologije, ali interpretacije koje su uslijedile upravo su nastojale pokriti ovo njihovo razotkrivanje prekida i lomova. Da bi se promišljalo drugačije, neophodno je sagledati čvrsto utemeljene pojmove iz drugog ugla, razmotriti njihovu strukturu i funkcije.

Pojmovi koji se predstavljaju kao „čuvari“ kontinuiteta, koje prvo treba razotkriti jesu: tradicija, uticaj, duh, mentalitet. Na taj način, po Fukou, nakon temeljne analize i otklona od onog što uobličuje tradicija otvaramo prostor za „diskurzivne događaje“ i „diskurzivne tvorevine“. Iako se čini da nas to vodi ka analizi jezika, ovdje nije riječ o pravilima koji vrijede za iskaze već o tome, zašto se određeni iskaz pojavljuje i kako ga tumačimo u kontekstu i zašto ne možemo da se odmaknemo od naučenih i naviknutih tumačenja. Strah od posljedica, od nepoznatog ponovno se pojavljuje, iako to istraživačima ne bi trebala biti prepreka. O zidovima u koje ćemo svakako udarati Fuko kaže: „Ukratko, opasnost je u tome da umesto da utemeljimo ono što već postoji, umesto da punom linijom izvučemo ono što je bilo samo naznačeno, umesto da budemo sigurni zahvaljujući ovom povratku i konačnoj potvrdi, umesto da dovršimo taj krug koji, najzad, posle hiljadu lukavstava i isto toliko noći, najavljuje da je sve izbačeno, ne budemo primorani da izađemo izvan poznatih predela, daleko od jemstva na koja smo navikli na tle koje još nije isparcelisano i prema kraju koji nije lako predvideti.“³¹

Kad razmotri formiranje diskurzivnih tvorevina Fuko se okreće obrazovanju objekta, te na taj način pokazuje, da diskursi ne predstavljaju puki poredak iskaza već prakse koje utiču na formiranje samog objekta. Diskursi ne nastaju poslije svega, mi živimo u diskursu, stvari su ne samo označene već tijesno vezane za diskurzivno. Krenuti tim drugim putem istraživanja podrazumijeva upotrebu aparature koja ne pripada klasičnoj istoriji, ne može se istraživati ni u okvirima istorije ideja, već treba početi od arheološkog opisa. Za Fukoa, takav pristup znanju je u prednosti nad ostalim, a posebno istorijom ideja, iz četiri razloga. Prvo, arheološka analiza ne traži u diskursu nešto drugo, ne interpretira, ne zamagľuje pravo značenje upravo svojim tumačenjima, već promatra diskurs onako kako se pojavľuje. Drugo, ovakva analiza upravo omogućava odmak od kontinuiteta i izdvajanje diskursa, kako bi se on razmotrio u svojoj cjelovitosti, nezavisno od onog što je ispred ili iza njega. Treće, arheološki pristup omogućava raskidanje

31 Mišel Fuko: *Arheologija znanja*, Beograd: Plato, 1998, str. 44.

veze između diskursa i time samom djelu, onom stvorenom, daje jedinstvo nezavisno od onog koji stvara. Četvrto, sama analiza ne teži nikakvom naslućivanju, traženju onog dalekog mogućeg, već predstavlja opis na koji smo zaboravili težiti neprekidnom nadograđivanju interpretacije koja postaje dominantnija od samog onog što je interpretirano.

Po Fukou: „Ukratko, radi se o tome da se diskurs održi u njegovim mnogostrukim razuđenostima, i da se, sledstveno tome, ukine tema jedne protivrečnosti koja se jednako gubi i pronalazi, razrešava i uvek preporuča u nediferenciranom elementu Logosa.“³² Arheologija se tako suprotstavlja klasičnom određenju epistemologije, posebno zato što zastupa mogućnost mnogostrukih prilaza i razjašnjenja ne samo diskursa kao cjeline, već i njegovo približavanje i odmicanje od ostalih tipova diskursa. Zato je važno težiti ka originalnom i pravilnom, slijediti protivrečnosti, drugačije sagledati komparativne činjenice i pratiti promjenu i preobražaj u samom njenom događanju, a ne prije ili poslije. Istraživanje diskursa počinje u okviru određenih disciplina, oblasti, nauka, ali njegovi rezultati neminovno vode ka iskoraku, ka spajanju i preplitanju sa drugim oblastima i samim tim mijenjaju sliku koju smo prethodno imali. Zato Fuko za teme istraživanja uzima upravo granične oblasti, koje su zanemarene, a koje nam sa margina progovaraju o centru.

1.3. Postmoderno znanje

U postmoderno doba u središtu rasprava je pitanje našeg odnosa prema znanju. Liotar sagledava tu promjenu u samoj njenoj osnovi na liniji istraživanje – znanje – saznanje – jezik - akademski prostor ističući prije svega „merkantilizaciju znanja“, daleko od idealne predstave o znanju radi znanja, koje u konačnici vodi ka borbi za (nad)moć. Oni koji su do sada učestvovali u toj borbi dobrim dijelom to su zasnivali na osnaživanju vlastitet države-nacije, ali sa promjenom i države same moraju se suočiti s tim, da li će imati istu ulogu.³³ Kroz cijelu istoriju očituje se ta neminovna veza između imati, znati i vladati, samo što o njoj nema javnog govora, da bi danas bila istaknuta do krajnosti potpuno jasno i prezentovana kao plan.³⁴ Osnovna pitanja, još od antičke filozofije, tako ostaju: „šta je znanje?“

32 Ibidem, str. 169.

33 Sagledavajući ove Liotarove naznake tri decenije poslije jasno je koliko su se njegove prognoze pokazale tačnim u vrijeme govora i življenja u svijetu globalizacije, evropeizacije, preispitivanja određenja nacije i države.

34 Primjer za to danas jesu različiti programi i aktivnosti u okviru Evropske unije (EU), koja svoje jačanje bazira prvenstveno na stvaranju „evropskog prostora znanja“, „društva znanja“, itd. S jedne strane,

i „ko zna šta treba odlučiti?“³⁵, i to nas ponovo upućuje na sama načela istraživanja i otkrivanja – otvorenost, spremnost na prepreke, hrabrost da se kaže nešto drugačije na temelju istraženog i otkrivenog, svijest o tome da se za istinu uvijek borilo i da ona nije jednom zauvijek dosegnuta, jer uvijek može biti prezentovan dio istine u službi nečega, i tako instrumentalizovan.

Oni koji znaju bi trebali govoriti o znanju samom, oni koji imaju jedino mogu pružiti uslove kojima će se ostvariti neko istraživanje, i ta veza može voditi na stranputice znanja samog. U krajnjoj liniji to može značiti sljedeće: „Država i/ili preduzeće napušta idealističku i humanističku priču legitimizovanja da bi se opravdao novi cilj: u diskursu davalaca fondova jedini uverljiv cilj je moć. Naučnici, tehničari i aparati se ne kupuju da bi se saznala istina, nego da se uveća moć.“³⁶ To, svakako, ne amnestira i one koji znaju šta znači njihovo učešće u tome, jer sami daju dopuštenje za ulazak u igru s istim ciljem, da ostvare moć. Ne čudi tako što je jedan od najčitanijih teoretičara postmoderne upravo Fuko, kome je jedna od glavnih tema moć, ne ona vidljiva, ne ona protiv koje se možemo boriti kao protiv određenog nečega, već kao sistem moći u kome jesmo i koji je u nama samima, što ga čini teško primjetljivim. To je jedan aspekt govora o znanju u savremenom svijetu, onaj drugi jednako važan vezan je za promjene koje se odigravaju u prenošenju znanja i stalnom nadigravanju između tehničkih, prirodnih i humanističkih nauka u kome ove prve preuzimaju vođstvo narušavajući tako osjetljivi balans između tehnike, ljudskog bića i prirode.

Riječ je o delegitimizaciji nauke i govora, o krizi nauka, te se kao osnovno polazište mogu uzeti i djela Fridriha Ničea i govor o nihilizmu koji se upostavlja vijek kasnije, što je i u najvećem dijelu osnova stavova današnje kritike posmodernog doba. Ukazivanje na krizu nije sporno, a razlike se javljaju u interpretacijama, dok jedni ostaju u okvirima nihilizma gradeći dalje pesimističku sliku o svijetu u bučnosti, drugi krizu shvataju kao razrješenje, mogućnost ostvarenja drugačijeg. Po Liotaru, o delegitimizaciji u pesimističkom i nostalgičnom okviru više nije neophodno govoriti, jer je to već učinjeno, a ono na šta treba obratiti pažnju jeste pitanje legitimizacije nauke same. Time smo zapravo dospjeli u

riječ je o neophodnoj operacionalizaciji u pogledu stvaranje efikasne tvorevine koja objedinjava za sada 27 država, a s druge strane, to može i vodi ka strahovanju u naučnim krugovima od uniformnosti i instrumentalizacije istraživanja, a što se već iskazuje u kritikama evroskeptika i onih koji nastoje unaprijed upozoriti da se na vrijeme iznađu mehanizmi za blokiranje procesa tehnokratizacije i birokratizacije na polju znanja.

35 Liotar, navedeno izdanje, str. 20.

36 Ibidem, str. 76.

oblast metodologije, gdje je glavno pitanje forme – do napretka u znanju se ide kroz novu interpretaciju starih pravila ili određivanjem novih pravila.³⁷

U savremenom svijetu to se prije svega odnosi na ovo drugo, jer sam prenos informacija usljed naglog povećanja podataka postaje bitniji od samih tih podataka ili direktno utiče na njih. Tako dolazimo do paradoksa, da smo u mogućnosti da zahvaljujući internetu mnogo lakše pronalazimo različite podatke nego generacije od prije samo nekoliko decenija, ali da to uvijek i ne znači da su ti podaci sigurni i da će onaj ko ima mogućnost da to koristi htjeti, znati i/li moći (pitanje pristupa) da dođe do naučno utvrđenih činjenica. Ipak, jasno je, da do potpune banalne relativizacije znanja ne dolazi, jer i dalje je na snazi znati znanje da bi se znalo kojim putem ići i šta tražiti. Liotar prikazuje i stanje na univerzitetima, gdje se sada neminovno pokazuje zaokret u pristupu obrazovanju – umjesto idealističke vizije o sticanju znanja, sada ostaje pragmatična predstava o sticanju kompetencije, koja se najvećim dijelom prenosi danas na polje informatičke tehnologije.

Kroz univerzum sveukupnog saznanja prolazimo uz pomoć dobre navigacije, pronalazjenja baza podataka, bavljenja nizovima podataka i njihovim povezivanjem bez obzira na udaljenost, imajući u vidu da je brzina ono najvažnije. Naučna tajna skoro da je zaboravljena, jer se otkrića pružaju na uvid što prije istraživačima, tako da glavna osobina onih koji žele raspolagati znanjem jeste to, da budu kreativni u povezivanju različitih oblasti. U akademskom svijetu to se oslikava u promjeni ranije važećeg humboltovskog koncepta univerziteta u kome je dominantna spekulacija, strogo zadržavanje u granicama jedne naučne oblasti i individualnost. Nasuprot tome, novi tip univerziteta zahtijeva interdisciplinarnost, pragmatičnost i timski rad.

Derida će se takođe zapitati o ideji univerziteta i poziciji društvenih nauka u savremenoj Evropi. U svojim tekstovima on podsjeća na klasični njemački model univerziteta 19. vijeka čija je primjena u drugim državama i na drugim kontinentima predstavljala evropeizaciju, a raspravlja i o tome koliko je neophodno da oni koji danas rade na univerzitetu imaju u prvom planu bavljenje ljudskim pravima. Potreba za vjerom u znanje i dalje (po)stoji i bitno je naglasiti da mišljenje jeste ostalo bez moći, ali ne i bez snage. „Univerzitet bi, dakle, trebalo da isto tako bude mesto na kome ništa nije zaštićeno pred upitanošću, čak ni sadašnja i određena figura demokratije, i čak ni tradicionalna ideja kritike, kao teorijske kritke, i čak ne ni sam autoritet forme 'pitanja', mišljenja kao 'propitivanja'.“³⁸ De-

37 Ibidem, str. 71.

38 Žak Derida: *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprost i bezuslovnom univerzitetu)*, Beograd: Stubovi kulture, 2002, str. 85.

rida naglašava da ne treba žaliti za starim, već ne treba odustajati od predstavljanja novih pojmova i disciplina.

Nije teško primijetiti, da je filozofije u akademskim okvirima sve manje, ali upravo to je poziv da se okrenemo filozofiji kao „drugom putu“, novim temama koje treba promisliti, novim istraživanjima koja treba pokrenuti. Derida uspostavlja okvir za glavni sadržaj u novim društvenim naukama, tražeći da oni koji se bave naukom iznova promovišu ideju humanosti, „bezuslovne slobode“ univerziteta i otpora prema ustaljenom mišljenju, što se i prije očekivalo, a i sada se očekuje od istraživača i onih koji tragaju za istinom. Svakako vrijedi još jednom podsjetiti: „Moderna i evropska ideja univerziteta pretpostavlja, u njenom načelu, *bezuslovno* pravo na istinu; još bolje, *bezuslovno* pravo da se postave sva neophodna pitanja koja se tiču istorije i same vrednosti istine, nauke, doslovno, humanitéa“³⁹.

1.4. Postmoderno društvo

Društvo, koje nastaje u Evropi i na Zapadu potpomognuto entuzijazmom obnove poslije svjetskih ratova, oštar je prelaz koji teoretičari nisu u datom momentu obuhvatili, i sve što proizlazi iz toga daje se kao rezultat već učinjenog nad kojim se može lamentirati ili jednostavno živjeti u tom novostvorenom promatrajući svijet sa nove pozicije, iz samog središta koji više nije jedna sigurna tačka već se više može oslikati kao mreža. Brojni su teoretičari i kritičari umjetnosti, sociolozi i psiholozi, te mnogi drugi koji nastoje kao i Liotar da dijagnostifikuju postojeće stanje, da mu daju formu, prikažu njegova obilježja, naslute posljedice tih promjena. Pol Virilio (Paul Virilio), koji se bavi teorijom kulture, posebno je prepoznatljiv po svojim teorijama katastrofe. Proces globalizacije i napretka vidi, prije svega, kao put u propast. Glavne teme su: militarizacija nauke, totalitarizacija, američka ekspanzija, kloniranje, telenadzor, ekonomska nesigurnost. U svojim kratkim napisima daje brojne primjere koji potkrepljuju njegovu osnovnu tezu, on je daleko od detaljne analize, svoje viđenje svijeta izlaže esejistički. Virilio kaže: „Pored tri geometrijske dimenzije koje su ranije određivale percepciju reljefa stvarnog prostora, stvara se sada *četvrta dimenzija same materije*; posle 'mase' i 'energije', dimenzija 'informacije' pronalazi svoje mesto u istoriji stvarnosti, razdvajajući time stvarno prisustvo stvari i mesta, zahvaljujući telenadzoru i kontroli okoline.“⁴⁰ Smatra da živimo u svijetu „bez hronologije“, sad i odmah,

39 Ibidem, str. 73.

40 Pol Virilio: *Informatička bomba*, Novi Sad: Svetovi, 2000, str. 117.

ne razmišljajući o prošlosti i budućnosti, a sve za to što smo dozvolili da budemo „umrežani“ i stalno nadzirani. Tehnološka revolucija je „tragedija znanja“, istraživanje tržišta je nalik špijunaži, brzina poruka je postala važnija od sadržaja, a svi živimo u svijetu tehnokulture prihvatajući ta nova tehnička čuda bez kritičkog osvrta. Potpuno saživljavanje sa onim sada i to ne samo u stvarnom, nego i u virtuelnom prostoru, nošeni na talasu informacija bez otklona, bez promišljanja, za Virilia je to prava tragedija, čije ćemo posljedice tek vidjeti.

Ulrich Bek (Ulrich Beck) će sredinom osamdesetih, govoreći o novoj modernini (ne postmoderni), ocrtati tamnu sliku stanja u savremenom društvu, koja je na tragu onog što piše i Virilio, ali to neće biti teorija katastrofe već nešto još poraznije – teorija rizika. U današnjem svijetu Bek vidi tri tipa opasnosti: ekološku i svjetsku finansijsku krizu, te djelovanje terorističkih mreža; dodatne rizike vidi u ekstremnom individualizmu i stalnom poticanju potrošnje. Generalno smatra da globalni kapitalizam ugrožava demokratske slobode, stvara društvo nejednakosti, te vodi ka ukidanju načela društvene pravde i sigurnosti; ipak, iako govori o stalnim opasnostima koje nas vrebaju danas Bek nije pesimista već smatra da treba da živimo i mislimo u skladu sa globalnim promjenama i da upravo u okviru te globalne dimenzije možemo da idemo ka novom društvu; odgovor izazovima globalizacije jeste kosmopolitizam. Posebno naglašava potrebu stalnog preispitivanja našeg odnosa prema nauci i odgovornosti samih naučnika i onih koji vladaju, te time direktno utiču na rizike u naučnim istraživanjima. Bekova je osnovna teza: „Nauke tako kako su konstituisane – sa svojom hiperspecijalizovanom podelom rada, svojim koncentrisanjem na metodologiju i teoriju, svojom eksterno determinisanom apstinencijom od prakse – uopšte nisu u stanju da adekvatno reaguju na rizike civilizacije, jer izuzetno učestvuju u nastajanju i rastu rizika.“⁴¹

I danas se u određenoj mjeri plašimo onog što nam mogu učiniti bogovi i priroda, ali prvenstveno taj strah od rizika ima naučnu i socijalnu konstrukciju; zapravo, nauka je ta koja se pokazuje i kao uzrok, a i rješenje problema. Bek insistira na odnosu nauke, prakse i javnosti, pa razlikuje primarnu i refleksivnu scientizaciju; u prvom slučaju radi se o direktnoj primjeni nauke na prirodu, ljude i društvo, a u drugoj smo već suočeni sa posljedicama koje to izaziva. To je ono što potresa i same osnove nauke i vodi u njen proces demistifikacije, sa čime neki naučnici jednostavno ne žele ili ne mogu da se suoče. Istovremeno nauka se društvu pokazuje kao sve potrebnija, ali njen autoritet nije više neosporan; to nas uvodi i kao pojedince i kao društvo u nesigurnost, pa se kao mogući odgovori

41 Ulrich Bek: *Rizično društvo (U susret novoj modernini)*, Beograd: Filip Višnjić, 2001, str. 87.

pojavljaju nove dogme. Nauka je danas izložena i velikim političkim pritiscima, jer se od nje traži stalno nešto novo i rezultati koji se odmah mogu primijeniti, ali pri tome oni koji predstavljaju vlast nastoje da ne dozvole bilo kakvu veću promjenu koja nije u njihovom interesu; ustajući u svoju odbranu nauka i naučnici onda izgrađuju i sopstvene tabue.

Kako Liotar deceniju ranije daje pregled karakteristika postmodernog doba, tako Entoni Gidens (Anthony Giddens) u zbirci eseja *Odbegli svet*⁴² navodi osnovne tačke na kojima se najbolje ogledaju promjene koje donosi globalizacija. Kao jednu od glavnih karakteristika globalizacije navodi rizik, ne smatrajući ga samo negativnim za razliku od Beka, već kao neminovnost s kojom se trebamo suočiti i u potpunosti sagledati šta nam ona donosi. Posebno razmatra odnos prema tradiciji i u kojoj mjeri se zapravo vezujemo za predrasude o tradicijama šireći njihov uticaj mnogo više od njihovog stvarnog istorijskog utemeljenja. Najočiglednije i za društvo najvažnije globalne promjene pokazuju se na primjeru porodice, a znato se mijenja i demokratska kultura.

Osim govora o krizi, nesigurnosti⁴³, rizicima najčešća tema jesu procesi globalizacije koji u znatnoj mjeri mijenjaju dinamiku društva. U Evropi, to je svakako i pitanje evropeizacije i težnje da se što više istaknu zajedničke karakteristike evropskog, uprkos brojnim raznolikostima država, naroda, kultura. Rasprave o globalizaciji su brojne i često se svode na sučeljavanje u kome je bitno određenje: za ili protiv. Ipak, za teoretičare je manje važno, da li globalizaciji nalazimo više odlika ili mana, u odnosu na nastojanje da se taj cjelokupni proces što bolje upozna, razumije i analizira kako bismo danas bolje razumjeli i društvo koje se velikom brzinom mijenja. Bivanje u globalnom, u velikoj mjeri je potpomognuto razvojem nauke i tehnologije koja omogućava komunikaciju bez odlaganja, nema potrebe da se čekaju poštanske pošiljke, nema potrebe da zamišljamo sagovornike s druge strane, nema potrebe za glasnicima koji će sa kašnjenjem preporučiti šta se dogodilo u nekom drugom gradu, državi, na drugom kontinentu. Komunikacija i prenos informacija se događa sad i odmah, mi smo u tome i bitna je brzina reagovanja, a potrebno vrijeme za promišljanje, donošenje odluke i tumačenje ostavlja se za poslije. Događanje svijeta je tu pred nama i mi smo u tome, dinamika društvenih mreža pojačana je do krajnjih granica izdržljivosti

42 Pogledati Entoni Gidens: *Odbegli svet (Kako globalizacija preoblikuje naše živote)*, Beograd: Stubovi kulture, 2005.

43 Ovdje detaljnije ne raspravljamo o pitanju ekonomije i postmoderne, a da je to rasprava, koja ostaje na marginama i nedovoljno proučena iz ugla filozofije, ali i od samih teoretičara ekonomije upozorava nas Alpar Lošonc koji posebno podsjeća na važnost novog čitanja Karla Marksa, Hane Arent (Hannah Arendt) i Žana Bodrijara. Pogledati A. Lošonc: *Moderna na Kolonu?*, Beograd: Stubovi kulture, 1997.

samog individuuma, a dovodi i do preklapanja, sudaranja, nevjerovatnih spajanja i sukobljavanja u društvu. O tome u kom pravcu svijet ide i da li smo samo puki sudionici u igrokazu u kome se otuđujemo jedni od drugih praveći od toga spektakl za širu publiku, govoriće se mnogo na trgovima tokom pobuna kasnih šezdesetih.

Jedan od najprepoznatljivijih tekstova iz tog perioda ostaje onaj Gi Debora (Guy Debord) – *Društvo spektakla*. Na tragu filozofa kritičke škole, ponovo ističući tada „obaveznu“ literaturu Hegela i Marksa, Debord u kratkim crtama predstavlja teoriju o društvu koje se polako pretvara u sopstvenu predstavu i sliku, i čak i više od toga – u spektakl koji počinje da živi vlastiti život i utiče i na nas same. Za Debora, to je rezultat neminovnog razvoja kapitalističkog društva u kome roba i potrošnja dobijaju prvenstvo nasuprot proizvodnji, a spektakl u potpunosti okupira naš život i čini ga banalnim. Dolazimo do toga da nestvarno nadvladava stvarno i jednostavno se događa inverzija života. Debord objašnjava moć i način djelovanja spektakla: „Sam spektakl predstavlja sebe kao široku i nedostupnu stvarnost koja nikada ne može biti dovedena u pitanje. Njegova jedina poruka glasi: 'Ono što se vidi je dobro, ono što je dobro vidi se.' Pasivni pristanak koji spektakl zahteva zapravo je već efikasno nametnut njegovim monopolom nad pojavnošću, načinom na koji se pojavljuje, ne ostavljajući nimalo prostora za bilo kakav odgovor.“⁴⁴ Kasnije će Debord biti skoro zapostavljen, ali tema o kojoj piše tek će dobiti na popularnosti i u većini svojih radova njom će se baviti Bodrijar. I ovaj francuski filozof govori o tome da počinjemo zaboravljati ko smo zapravo dok neprestano gledamo vlastitu sliku iznova reprodukovanu.

Za Bodrijara savršen zločin je u tome što su iluzija i virtuelnost, koje su prevladale danas našim životima, ubile realnost, a i sama iluzija je dovela sebe do krajnosti da zapravo to i nije nešto, već uokvireno ništa. Nema ni govora o razdvajanju subjekta i objekta, jer to je jedno. Svijet je postao čista informacija. Prenos života i događaja na ekranu nastojeći da napravi vjernu kopiju života postaje dovoljno snažan da počinje egzistirati samostalno. Više odavno ne govorimo o spektaklu, jer on je omogućavao kritiku, sada je na djelu sama virtuelnost i nju je nemoguće „razotuditi“. Realno se sada pokazuje kao „tehnološki višak“. Tumačeći Hegelovog gospodara i roba, Bodrijar tvrdi da danas ne možemo više govoriti o tom odnosu, jer nedostaju svi elementi. Ostao je samo gospodar, ali nema objekta kojim bi se gospodarilo. Sve se rastapa, sve se transformiše i u tim promjenama ostaje samo ta spoljašnjost što možemo vidjeti na primjeru tijela

44 Gi Debord: *Društvo spektakla*, Beograd: Blok 45, 2003, str. 10.

(estetska hirurgija) i promjene odnosa među polovima kroz uništenje Drugosti. Tendencija ka istosti vodi ka još većoj isključivosti.⁴⁵

1.5. Od postmarksizma do debate o demokratiji

Kao što već naglašavaju i ranije spomenuti predstavnici postmoderne i oni koji pišu o postmoderni, jasno je da je doba njenog djelovanja vezano za pitanja politike, ideologija, vlasti i moći. Iako će danas pojedini teoretičari političkog govoriti o kraju ideologija, drugi proširivati popis onog što može biti označeno kao ideološko, jasno je da još uvijek znatnog uticaja ima Marksovo djelo. Da marksističke teorije na novim postavkama – poststrukturalizma, postmoderne, Lakanove (Jacques Lacan) teorije – ostaju i dalje aktuelne i otvaraju nove debate pokazuje i nekoliko djela koji su privukli pažnju krajem 20. vijeka. Nasuprot kritikama, koje stižu od Liotara i Bodrijara i mnogih drugih, pojavljuju se postmarksistička djela koja predstavljaju „važnu teoretsku poziciju“⁴⁶ Jedna od takvih knjiga je i *Hegemonija i socijalistička strategija*, čiji autori otvoreno pozivaju na novi radikalni iskorak, redefinisanje ljevice, uspostavljanje njenih jasnih okvira nasuprot desnici i vraćanje hegemoniji. Kriza u marksističkoj teoriji sedamdesetih, kao i raspad socijalističkih zemalja, za njih je upravo dodatni poticaj da se ne odustane od promišljanja u marksističkim okvirima.⁴⁷ Ernesto Laklua i Šantal Muf se vraćaju Antoniju Gramšiju (Antonio Gramsci), kao teoretičaru čijem djelu nije bilo posvećeno dovoljno pažnje i inistiraju na pojmu „antagonizma“ koji ne predstavlja čvrstvo uspostavljene odnose, već se prvenstveno može govoriti o „antagonističkim granicama“.

Za novi svijet - svijet globalizacije, „demokratizacije demokratije“, vrijeme u kome se tvrdi da se granice ideologija brišu - marksizam ostaje i dalje živ i djelotvoran, ali samo ako se izađe iz „dvije ontološke paradigme koje su vladale poljem marksističke diskurzivnosti: prvo hegelijanske, a potom i naturalističke“⁴⁸ Druga knjiga koja predstavlja postmarksističke tendencije, a koju su pratile broj-

45 Pogledati Žan Bodrijar: *Savršen zločin*, Beograd: Beogradski krug, 1998.

46 Stuart Sim: „Postmodernism and Philosophy“, in: Stuart Sim (ed.): *The Routledge Companion to Postmodernism*, navedeno izdanje, str. 10.

47 Knjiga Ernesta Laklua i Šantal Muf *Hegemony and Socialist Strategy* objavljena je prije pada Berlinskog zida – 1985., što ne umanjuje njen značaj, a u tekstovima i intervjuima autora poslije tog perioda jasno se naglašava ostajanje pri ovoj teoretskoj poziciji

48 Ernesto Laclau/Šantal Mouffe: „Predgovor drugom izdanju knjige *Hegemonija i socijalistička strategija*“, *Diskrepancija*, VI, br. 10, septembar 2005, str. 57.

ne debate, jeste *Imperija*⁴⁹. I ovdje autori jasno pozivaju na novo prestrukturiranje unutar lijevih opcija i traže nove poticaje za promjene koje će voditi ka humanijoj politici. Iako teško da mogu biti revolucionarni na početku 21. vijeka, što upravo pokazuju u svojim analizama o stvaranju imperije, ne odustaju od borbe: „Danas, suočeni sa snagama kapitalističke globalizacije i snovima o svetskom poretku, možda sebe i svoje društvene pokrete stvarno doživljavamo kao slabe, ali to je već opšte mesto. Mi želimo da ponudimo neku vrstu protivotrova tom cinizmu i tom osećanju nemoći. Ne treba da se pretvaramo da smo snažni ako to nismo, već treba da postanemo svesni toga da smo mi nosioci one snage koja je stvorila svet ovakav kakvim ga vidimo danas, a koja onda može da stvori i neki drugi“.⁵⁰ U decenijama koje prethode Frederik Džejmson (Frederic Jameson) istražava na tezama o marksizmu, a danas postaje ponovo trend da se teoretičari izjašnjavaju kao marksisti.

Jasno je da u samoj političkoj stvarnosti održavanje popularnosti marksističkog ipak igra daleko manju ulogu, a više se vezuje za nove grupe otpora (kao što su alterglobalistički pokreti koji ujedinjuju različita udruženja koja se bore uglavnom za socijalnu pravdu i ekološka pitanja) koje ipak još uvijek imaju znatno manju snagu od prethodnika četiri decenije prije. U filozofiji politike i političkoj teoriji više dominiraju knjige i istraživanja o stanju demokratije danas, o ukazivanju na potrebu ponovnog sagledavanja osnovnih načela, prilagođavanja promjenama i istovremenog održavanja suštine demokratskog koje uvijek može biti u opasnosti sa jačanjem saveza, državne vlasti, birokratije, međunarodnih korporacija i ekonomskih i političkih organizacija.

Francuski teoretičar Marsel Goše (Marcel Gauchet), koji se već decenijama bavi upravo pitanjima demokratije i u direktnoj vezi s tim – pitanjem ljudskih prava, naglašava značaj promjene prevenstveno na političkom i društvenom planu od početka osamdesetih – na kraju hladnog rata i pred samo urušavanje socijalističkih država. Ipak, naglašava da su i mnogobrojni teoretičari i analitičari pomalo kasnili u suočavanju sa silinom promjena, jer polako se brišu granice koje uokviruju naciju i klasu, ideologije više nisu jasne kao ranije, a u prvi plan dolazi individualno koje dobija političku dimenziju. Upravo početkom osamdesetih Goše, kao i neki drugi teoretičari, uviđa da govorenje o ljudskim pravima postaje aktuelno, što se koju godinu prije toga smatralo izlišnim, pa se pita može li se to vidjeti kao «kobna regresija» ili «veličanstvena obnova». Na Istoku se jasno mogla vidjeti odbrana ljudskih prava, dok na Zapadu (Evrope) to već liči

49 Majkl Hard/Antonio Negri: *Imperija*, Beograd: IGAM, 2005.

50 Majkl Hart/Antonio Negri: „Marksova krtica je mrtva! Globalizacija i komunikacija“, *Reč*, br. 68, 14. 12. 2002, str. 242.

na politiku ljudskih prava, a jedno na drugo svakako je uticalo. Odjednom to više nije puka retorika već se ponovo strastveno zalažemo za ideju i Goše smatra da ljudska prava ne mogu biti shvaćena kao politika, kao puka formalnost.

O dilemama koje ne smijemo ostaviti po strani Goše kaže: "Da bismo otišli dublje u ono što se stvarno važno i stvarno značajno dešava sa povratkom u prvi plan velikih načela formalnih sloboda i prava individue koja je sebi gospodar, potrebno je vratiti se nazad u istoriju. Uputno je pitati se vrlo precizno: ne prisustvujemo li jednom od onih velikih kolebanja koja su zapadna društva od izumevanja individue periodično doživljavala?".⁵¹ Zapadnoj ljevici moglo se tada zamjeriti olako govorenje o podržavanju ljudskih prava na Istoku, a povodom disidenata koji se pojavljuju u njihovim zemljama, pri čemu se nije nudilo i istinsko rješenje. Osim toga, nije bilo pokušaja da se razmotri stanje ljudskih prava i na Zapadu, smatrajući se skoro pa savršenom, a po Gošu ta nemoć da se zamisli «nova budućnost» je bila očigledna. Danas smo uklopljeni u nove društvene predstave, a umjesto religije i klasične ideologije, sada nastupa psihologija vjerovanja u nešto, neka nova ideologija, prevlast informacija, politički zanat a ne politika, demobilizacija duhova i etnocentrizam. Umjesto stvarnog vođenja polisa ponovo se vraćamo umivenom Makijaveliju (Niccolo Machiavelli), traži se izražena politička vještina koja se lako može prilagoditi upravo medijskoj prezentaciji. Sve to već se iskazuje i na obrazovnom planu gdje je u prvom planu kvalifikacija, ponuda obrazovnih profila je sve šira, ali time i fragmentacija, tehnicizacija i sve je manje nastojanja za postizanjem istinskog, cjelovitog znanja a ne samo operativno-tehničkog.⁵²

2. „Druga struja“ - od nevidljivih do stalno prisutnih

Postmoderna filozofija tek je jedan dio savremene filozofije, ali joj se ne može sporiti uticajnost, dominiranje u akademskim debatama i posebno izvan njih, i broj knjiga koje je određuju, osporavaju, odnosno autora i autorki koje nastavljaju da se izražavaju na „postmoderni način“ uključujući i osnovne postavke Deride, Bodrijara, Fukoa, Liotara. Ipak, u filozofskim kurikulumima danas postmoderna zauzima tek mali prostor, a jedan od razloga za to nalazi se i u strahu od ugrožavanja osnovnih obrazovnih principa. Previše otvorena pitanja i pretjerana

51 Marsel Goše: *Demokratija protiv same sebe*, Beograd: Filip Višnjić, 2004, str. 40.

52 Ovdje je samo ilustracije radi ponuđen jedan od pogleda (Goše) na savremenu demokratiju, a šira debata biće prezentovana u IV poglavlju

sumnja bi mogli ugroziti klasični pristup nastavi i biti u sukobu sa akademskom tradicijom. Osim toga, u Evropi svaka država ima svoju tradiciju obrazovanja ili se oslanja na tradicije većih evropskih kultura i naroda i u skladu s tim stvara i programe obrazovanja iz filozofije, kao što naznačava Pol Stendiš. Ipak, sve to ne treba voditi ka tome da postmoderna bude u potpunosti zanemarena.⁵³ U drugoj polovini 20. vijeka, preko nastavljača, i dalje svakako uticajne ostaju ideje i tumačenja klasika filozofije. Ovdje ćemo ipak izdvojiti tek četiri imena koji idu nešto drugačijim putem, a koji dijele sudbinu postmodernista, da su u samim akademskim filozofskim programima i dalje na marginama. Nema direktne veze ili sličnosti između njih, osim da se ne bi mogli svrstati u krug postmodernista, bez obzira da li uvažili njihov rad ili ne, da li su uticali na njih i da li „učili“ od njih kao i od drugih prethodnika ili savremenika.

Kao prvog, ovdje spominjemo Hansa Blumenberga, čije prisustvo u filozofskom svijetu je upravo u odsutnosti, ako je medijsko prikazivanje glavno svjedočanstvo nečijeg postojanja u doba postmoderne.⁵⁴ Nazivaju ga i „prosvjetiteljem bez iluzija“, koji je duboko svjestan savremene pozicije klasične filozofije u lavirintima postmoderne, ali nenametljivo i bez buke naglašava da je taj put koji je filozofija prešla jedini koji ima i da bez osvrtnja ipak ne može dalje. Drugi je Emanuel Levinas, koji ostaje na marginama, ali uvijek često spominjan u fusnotama i debatama, posebno kod Deride. Levinas u najvećoj mjeri slijedi Bergsona (Henri Bergson), Huserla i Hajdegera, što i sam često naglašava, ali ono po čemu je prepoznatljiv jeste njegovo nastojanje da u savremenoj filozofiji prije svega govori etički, a tek onda ontološki. Za njega je bitno da se suprotstavi totalitetu i da otkrije „lice bitka“.

Peter Sloterdijk nije skeptik, već se radije bavi cinizmima, a u glavnom djelu inspiracija će mu biti dva vijeka od objavljivanja Kantove (Immanuel Kant) *Kritike čistog uma*. Time je potaknut da ponovo promišlja o mogućnostima filozofije na kraju 20. vijeka, a što čini u daleko drugačijoj formi nego njegov poznati prethodnik, te će dio kritičara biti oduševljen tim novim pogledima, dok će se drugi buniti zbog odmaka od „ozbiljne“ filozofije. Poigravanje sa filozofskom tradicijom bi moglo biti ono što ga približava postmodernistima, ali ipak se može reći da on to radi na drugačiji način. Četvrti u nizu bi bio, u posljednje vrijeme, često

53 Više o tome Paul Standish: „Europe, Continental Philosophy and the Philosophy of Education“, *Comparative Education*, Vol. 40, November 2004, str. 485 – 501.

54 Jedan od onih koji se bave Blumenbergovim likom i djelom na ovu temu kaže: „Blumenberg je doduše dostupan čitanju, ali nije vidljiv. On se drži u skrivenosti. (...) Gotovo da nam se privida, da bi se moralo sumnjati u to da li Blumenberg uopšte egzistira da me na primer, moj učitelj Odo Margvart nije uverio da ga je već više puta video.“ Pogledati Franc Jozef Vec: „Uvođenje u delo Hansa Blumenberga“, u Hans Blumenberg: *Briga ide preko reke*, Beograd: Plato, 2004, str. 197.

citirani Slavoj Žižek koji se kao i Sloterdijk rado koristi samim sredstvima postmodernog izražavanja - u prikazivanju filozofije ne bježi ni od medija ni od filma kao ni od šala, ali ostaje na liniji Hegel – Marks – Frojd – Lakan.

2.1. Izgubljeni u traganju za smislom

Kao i svi ostali savremeni mislioci, Hans Blumenberg je saglasan sa govorom o kraju metafizike, vjerujući istovremeno da je to i mogućnost početka koji mora ostati u čvrstim vezama sa tradicijom filozofije. Ipak, ne želi ići stazom postmodernista, koristeći mapu diskursa, govoreći o marginama, radije bira sliku i metafore, esej i anegdote kako bi nas ponovo usmjerio ka tumačenju filozofskih pojmova. Kao primjer može poslužiti njegova kratka studija *Svjetlost kao metafora istine*, u kojoj prikazuje razvoj i promjene tumačenja pojma svjetlosti – od izlaska iz Platonove pećine gdje svjetlo donosi istinu, preko hrišćanskog „pounutrenja“ svjetlosti do života okupanog tehničkom svjetlošću u kojoj neki zaboravljaju na postojanje zvijezda.

Sam sadržaj ovog teksta, ostaje u drugom planu, a ovdje je važno naglasiti Blumenbergovo podvlačenje važnosti temeljnih filozofskih pojmova u vremenu postmoderne: „Filosofija, koja uvijek nanovo ima da se uhvati ukoštac sa onim nepojmljenim (Unbegriffens) i predpojmljenim (Vorbegriffenes), nabasava pritom i na sredstvo artikulacije nepoimanja (Unbegreifen) i predpoimanja (Vorbegreifen), preuzima ih i dalje ih oblikuje, odvojeno od njihovog praihvora.“⁵⁵ Filozofija svakako uvijek jeste mišljenje u svom vremenu, ali čak i kada ono nije sklono filozofiji, ona sama ne smije ići ka pretjeranim kompromisima koji će je udaljiti od njene osnove. Zato je važno vratiti se pojmovima, jer ih danas olako koristimo, izvlačeći ih iz konteksta i olako shvatajući njihova reducirana značenja, zaboravljajući nit koja ih spaja sa ranijim vremenom i koja nije ni do danas prekinuta. Iako nostalgican, Blumenberg, umjesto žaljenja bira priče o moru, brodolomima i plovidbama, mijenama filozofije koje ne znače njen kraj, već ih valja prihvatiti kao dio filozofije same.

Kao jednu od većih zagonetki doba u kome živimo Blumenberg vidi nevjerovatno povećanje znanja i informacija, zapravo prezasićenost znanjem, koje nas vodi ka nekoj nelagodnosti, zapanjenosti, gubljenju u dilemama o korisnosti i šteti znanja za naše živote. To je onaj direktni susret sa naukom, ako uopšte želimo i možemo da se suočimo s tim, kada istovremeno vidimo slike svih bolesti

55 Hans Blumenberg: *Svjetlost kao metafora istine (U pred-polju oblikovanja filozofskih pojmova)*, Nikšić/ Podgorica: Društvo filozofa i sociologa CG/Oktoih, 1999, str. 6.

koje se danas mogu liječiti, ali i sva moderna sredstva i načine ratovanja i istrebljenja vlastite vrste. Kako se nositi s nečim što nas istovremeno štiti, ali i ugrožava? Blumenberg nam zapravo samo poetično govori ono isto što je Liotar tehnički zaokružio, nauka je naša neizbježnost, nekad je predstavljala put ka istini i zasnivala se na kritičkoj spoznaji, i danas je tako, ali je problem ko stoji na kraju završetka nekog istraživanja i ko određuje, da li su rezultati upotrebljivi i kad su upotrebljivi.

Nauka sama po sebi nije ono što je loše, već je stvar u tome, ko stoji iza upotrebe onog do čega su došli naučnici i istraživači, kao i to, koliko je ona još uvijek istinska avantura koja ide ka novom.⁵⁶ Raskid sa tradicionalnim filozofiranjem vodi nas ka zaboravljanju pitanja o smislu, koje bi trebalo biti najvažnije, ali danas naprosto gubi na vrijednosti. Zapravo, češće se danas govori o gubitku smisla, te o nepotrebnosti zapitkivanja o nečemu što očigledno ne odgovora savremenosti koja živi brzo i nema vremena za promišljanja, već samo za sagledavanje posljedica. Govoriti o smislu izgleda kao baviti se utopijom, osim toga donosi i patnju, a ovo nisu vremena kada se plaća visoka cijena za mišljenje. Blumenberg kaže: „Možda bi trebalo da kultiviramo ne samo bes zbog besmislenosti sveta, nego i ponešto od straha pred mogućnošću da bi jednog dana svet mogao biti krcat smislom.“⁵⁷

Kako gubimo bitku u traganju za smislom, tako zaboravljamo ili možda više i ne želimo da težimo nedostižnom, pa se možemo baviti tek „ostacima nedostižnog“. Mnogo šta u ranijim vremenima je bilo nedostižno, a onda je to dosegнуto i ostaje potreba da se umjesto toga otvori put ka novom nedostižnom. Nedostižno nam se uvijek iskazuje u prostoru i vremenu, Kant nas je uputio u suprotnom pravcu zatvorio je svijet prostornog i vremenskog u kategorije i postavio granicu. Fenomenologija je učinila više, vraćajući se esencijalnom, svijesti samoj okrenula nas prema vremenu, ali je zaboravila prostor. Govorimo li o nedostižnom i beskonačnom uvijek nam se čini da je riječ o vremenu. Blumenberg ipak tvrdi da je nedostižno prije ostalo sačuvano u prostornom – Zemlju možda i jesmo istražili, mada i dalje ostaju brojne tačke koje nismo dodirnuti, ali u svemir smo se tek uputili da bismo spoznali njegov bes kraj.

Možda zapravo istinski nedostižno ostaje ono u prošlosti, tamo gdje se sigurno vratiti, a o čemu ne možemo sa potpunom sigurnošću tvrditi kakvo je bilo. Plašimo se pretjerane količine znanja i ne znamo šta s tim da učinimo, želimo tragati za smislom i istovremeno se tako brzo udaljavamo od tog traganja, kaže-

56 Pogledati „Prezasićenost znanjem“, u: Hans Blumenberg: *Briga ide preko reke*, navedeno izdanje, str. 63 – 67.

57 Ibidem, str. 70 – 71.

mo da čeznemo za nedostižnim kao oni prije nas a zapravo se držimo u sigurnosti dostižnog. Šta je to što možemo još filozofski dodirnuti, a da ne poželimo da se udaljimo? Koja je to još jedna od „teških“ filozofskih tema za doba koje voli lakoću, prozirnost, svjetlo, pristupačnost, instantnost. Blumenberg će reći, da bi to moglo biti ispitivanje temelja.

„Ide se do temelja, dok se tone. Ulazi se u temelj stvari kad se u nju utone. Za stradalnika odvajkada je dno moralo biti konačni stanak, koji niko nije mogao da nađe živeći. Doduše, neko posljednje utemeljenje, ali, u ironičnom smislu, utemeljenje od kog se do utemeljenog nije moglo doći ni otići.“⁵⁸ Uvijek smo u potrazi za osnovom, onim što je ispod, dubinom, korijenima, porijeklom. Ubijedeni smo u jedan temelj, jer to daje sigurnost građevini postavljenoj na taj temelj, mada možda u njemu otpočetak već postoje pukotine. Njemačka riječ *Grund*, osim što znači temelj, može da nas vodi i ka raspravi o razlogu, uzroku, dnu, dubini. Tako nas Blumenberg upućuje na osnove metafizike onako kako to čini Hajdeger, tragajući za neotkrivenim značenjima pojmova, dajući poznatu terminologiju u novom prevodu.

Trebalo bi da je temelj jedan, ali izgleda da je temelja više i da su različiti, ako ćemo na primjer gledati biljke koje izrastaju iz različitog tla i različito se razvijaju. Previše insistirati na ukorijenjenosti, a ne na samoj biljci ipak može voditi u pogrešnom pravcu, da posijemo biljku da bismo vidjeli kakvo je korijenje. Blumenberg govori o svojevrsnoj „metafizici tla“, jer osim onog ispod, samo tlo je osnova da na njega nešto bude postavljeno, da tu neko stoji ili hoda bez opasnosti od pada, ali u tom strahu od pada upravo je opisano stajanje u ne-padanju. Tlo se može gledati i kao suprotnost visini, nebu, kao ono sigurno zdravorazumsko nasuprot transcendentalnom, ono što čini temelj moderne filozofije i razvoja Evrope od renesanse, empirista i racionalista. „Čvrstina zemljišta za gradnju – to je novovekovna privilegovana metafora.“⁵⁹

Nekad u staroj Grčkoj filozofi su počeli tragati za mudrošću pokušavajući da sagledaju poredak svijeta. Kosmos je odavno nešto drugo ili možda opet nije, te nas i dalje privlači. Kako je svijet stvoren, šta mu je početak, šta je temelj svega? Možemo li iznova misliti u 21. vijeku o tome? Ili nismo ni prestajali? Početak je ipak daleko iza nas, ostaje u magli, a naprijed smo išli mnogim direktnim i još češće zaobilaznim putevima gdje se znalo pokazati tokom samog puta ili na njegovom kraju da se umjesto planiranog cilja dogodio drugačiji cilj, da smo dobili nešto drugo od očekivanog. Tako smo na iscrpljujući način gradili kulturu i civilizaciju koje su vodile ka mnogim ciljevima, do kojih smo stizali na različite na-

58 Ibidem, str. 85.

59 Ibidem, str. 101.

čine, pomirujući se ili ne pomirujući sa činjenicom da osim „našeg“ ili jednog puta postoji više puteva. Kako Blumenberg kaže: „Nepomirljivost pluralizama pogleda na svet jeste rizik, ali rizik dovoljno utemeljen.“⁶⁰

Ljudsko biće stalno u strepnji od dana što prolazi ili dolazi mjeri svoje pojedinačno vrijeme, sa ili bez spoznavanja temelja, razloga, smisla ili besmisla, konačnosti ili beskonačnosti. Tehnika nastala u vremenu novovijekovne metodološke sumnje danas nam omogućava ugodnosti u strahu, te prije postajemo brijuću, nego bića koja se plaše. Briga je sveprisutna u svijetu vještačkog svjetla, gdje se stvarnost čini iluzornijom od tehnički vješto prikazane iluzije. Ali ta sumnja donijela je i lom na jednom drugom području – moralnom, u kome već osjećamo krivicu za loše posljedice s kojim će se suočavati tek buduće generacije, a ni sami nismo više sigurni, da li je to što možda posuđujemo iz budućnosti dovoljno za individualnu sreću. Moguće da je upravo u tome tajna: „Naša sreća je što ne znamo šta je sreća. Kada bismo to znali, mogli bismo biti sigurni da je niko ne dostiže, jer bi svi hteli da imaju isto.“⁶¹ To nas ipak, po Blumenbergu, drži na putu ka ostvarivanju nepoznate sreće, kao i brige o umu, u „stvarnostima, u kojima živimo“ između svijeta života i svijeta tehnike.⁶²

2.2. Lice ljubavi i mržnje

Početkom osamdesetih, kada postmoderna filozofija predstavlja temu glavnih debata u filozofiji, Levinas u jednom intervjuu kaže: „Mi nikad ne možemo potpuno pobjeći od jezika ontologije i politike. Čak i kad dekonstruišemo ontologiju obavezni smo koristiti njen jezik.“⁶³ Svojim filozofskim radom koji se temelji prvenstveno na fenomenologiji, Huserlovom i Hajdegerovom djelu, Levinas pokazuje da želi govoriti što manje o ontološkom i političkom, da bi u etičkom otvorio prostor za istinsko razumijevanje bitka, odnosa Istog i Drugog, totaliteta koji uznemirava i udaljava nas od ljudskog, od onog što bismo prvo morali vidjeti – od lica. Strasno bavljenje filozofskim ne može voditi ka zemlji iluzija, kada postoji stravično lično iskustvo susreta sa terorom, uništavanjem, ubijanjem koje iza sebe ostavljaju ratovi. „Lice bitka koje se pokazuje u ratu ustaljuje se u konceptu totaliteta koji prevladava u zapadnoj filozofiji. Jedinke se tu svode na nosi-

60 Ibidem, str. 122.

61 Ibidem, str. 186.

62 Naslov jedne od knjiga, pogledati: Hans Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart: Reclam, 1999.

63 Richard Kearney: *States of Mind (Dialogues with Contemporary Thinkers)*, navedeno izdanje, str. 187.

oce snaga koje njima upravljaju bez njihovog znanja. One tom totalitetu podređuju svoj smisao, a smisao se ne vidi izvan tog totaliteta.⁶⁴ Nasuprot totalitetu koji zarobljava, guši, razbija bitak, Levinas želi afirmisati subjektivnost i ideju beskonačnog, razmotriti ideju Drugog. U okviru pokušaja metafizičkog predstavljanja totaliteta moramo se suočiti s tim da sam totalitet, iako je tako označen zapravo ne obuhvata u cjelosti bitak, postoji i kao suvišak koji je vezan za ono izvanjsko i zato, umjesto o totalitetu, Levinas govori o ideji beskonačnosti.

U tom kontekstu jasno je onda da određenje Drugog ne smije biti podvrgnuto želji da od njega stvorimo isto, ne bi trebalo više biti ono što je bilo dominantno u zapadnoj metafizici, svodenje na Isto, već samo na određeno. To je ono što Levinas naziva „ontološki imperijalizam“, u kome razumijevanje bitka znači obaveznost podudaranja sa postojećim granicama, a nikako otvaranje prema Drugom koje se mora i razumijevati drugačije. Ontologija u svom tradicionalnom značenju iskazuje se kao filozofija moći i u krajnjem slučaju kao filozofija nepravde, jer Drugo mora biti Isto, drugo je pod vlašću bitka, Drugo ili Drugi postaju tek objekat. Veoma je važno zato stalno imati u vidu relaciju objektivnost - transcendencija. S druge strane, otvaranje prema novoj i drugačijoj filozofiji opet je moguće samo ako se prisjetimo ranijih puteva, onih klasičnih.

Levinas prije svega u prvi plan stavlja Aristotelove (Ἀριστοτέλης), Platonove i Dekartove tragove koji nas vode ka razmatranju ideje beskonačnog. To beskonačno u svijetu konačnog izraženo je kroz Želju. Željati ne znači posjedovati, već znači težiti ka izvanjskosti. U sebi Želja sadrži nesebičnost i kao takva jeste pravda, a izražavam je pristupajući Drugom. Mi se ne približavamo Drugom kao ideji, već kao onom što je uobičajeno, što je ispred nas, što ima svoj izgled, i što nam progovara, što traži da ga slušamo, da ga prihvatimo kao ravnopravno sebi. Da bi sagledao Isto i Drugo Levinas u relaciju stavlja metafiziku i transcendenciju, odvajanje i govor, istinu i pravdu kao tri glavne tačke koje nas vode novom razumijevanju bitka i bića u savremenoj filozofiji.

Zato je neophodno kritički razmotriti filozofsku disciplinu koja se upravo bavi pitanjem bitka/bića – ontologiju samu, koja se čini nedodirljivom. S jedne strane, to uvijek može voditi i ka preispitivanju onih temeljnih filozofskih postavki, a s druge strane, filozofija ne smije stati sa pitanjima. Upravo to novo, otvara se iz osnovnih postavki povratka ontologiji koji se preduzima kroz uspostavljanje fenomenoloških istraživanja i fundamentalne ontologije. Za Levinasa to je put koji nas vodi ne samo ponovo ka suštinskim odrednicama bitka u vremenu kada se to već čini prevaziđenim, s obzirom na položaj filozofije u okviru

64 Emanuel Levinas: *Totalitet i beskonačno (Ogled o izvanjskosti)*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1976, str. 6.

humanističkih nauka, već ka životu samom, onom ljudskom. To svakako nije puko pretapanje ontologije u egzistenciju, već je riječ o otvorenosti i istinskom razumijevanju. „Misliti, to više ne znači kontemplirati, već angažovati se, biti obuhvaćen onim što se promišlja, otisnuti se – to je dramatičan događaj bivstvovanja-u-svetu.“⁶⁵

U stvarnosti stalno osciliramo između već dogođenog, samog događanja u datom trenutku i predviđanja događanja, neprestano smo prisiljeni da promišljamo u toj fluidnosti, zadržavajući istovremeno jednu stabilnu tačku i krećući se. Zato Levinas neprekidno upozorava na samo bivstvovanje, proces, bivanje u trajanju, u proces, koje je zapravo „neobična pustolovina“. Otvorenost bivstva, kako Levinas tumači Hajdegera, ne vodi nas ka tome da uspostavljamo zaokruženu suštinu Drugog nasuprot sebi, kako bi se direktno sukobili, već da jednostavno razumijemo samu suštinu ljudske prirode, ne da bi iskazali moć i zato etičko ide ispred ontološkog. „Istina je da je filozofija, u svojim tradicionalnim formama ontoteologije i logocentrizma – da iskoristim Hajderegove i Deridine termine – došla do svog kraja. Ali, u drugom smislu, to nije istina, kada je riječ o kritičkoj spekulaciji i postavljanju pitanja. Spekulativno djelovanje filzofije svakako nije došlo do svog kraja.“⁶⁶

Biti okrenut prema izvanjskosti pretpostavlja i preispitivanje ne samo granica bitka koje ga dijele ili omogućavaju susret s drugim, već i okretanje prema unutrašnjem. Na polju vlastitosti, istraživanja identiteta sudaramo se sa svojom fizičkom pojavnošću, svojim svakodnevim djelovanjem, koje nas neprestano određuje na nov način, vodi ka drugima i drugačijem svijetu, te i nas čini drugačijim. Levinas sagledava odvajanje kao život i ekonomiju, užitak, prebivanje i stanovanje, izražavanje kako bi se približio onome što je izgled i izvanjskost, ali i onome što je s druge strane izgleda. Biti blizu metafizičkom viđenju svijeta i života ne zabranjuje nam da sagledavamo život sam, koji nije uvijek tek „goli život“, iako je „egoizam života“, već je i niz društvenih relacija različitih stanja i prebivanja, različitih formi bivstvovanja. Živjeti, ne samo spekulativno obuhvatiti živuće, nego i govoriti o sreći, užitku, osjećanjima, tjelesnosti, biti rastrgan između vlastitog bivstva i zavisnosti o drugima. Drugo se otkriva polazeći od najbližeg, onog što živi u svojoj vlastitosti, tu gdje ga lako susrećemo. Održavanje života traži neprekidno osmišljavanje zaštite vlastitog u dodiru sa najbližim, a to se upravo oslikava u stanovanju.⁶⁷

65 Emanuel Levinas: *Među nama (Misliti-na-Drugog)*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IK ZS, 1998, str. 13.

66 Richard Kearney: *States of Mind (Dialogues with Contemporary Thinkers)*, navedeno izdanje, str. 198.

67 Ovdje treba napomenuti da kad spominjemo Levinasove teme: stanovanje i užitak, objašnjenje Drugog ulazimo na polje jedne velike debate o pitanju pola/roda, ženskosti i feminističke teorije, koju

Dalje od traganja za unutrašnjim je spoljno u kome se bitak mora ispoljavati, mora djelovati, izražavati se kroz govor, svoju prisutnost, odnos prema predmetima i radu. Biti u izvanjskosti znači ne samo susresti se, već i sukobiti s viškom totaliteta, sa nerazumijevanjem Drugog uprkos želji, sudariti se sa osporavanjem vlastitog užitka i egoizma, sa nasiljem u krajnjem slučaju. Razmatramo li subjektivno i beskonačno ne možemo zaobići određivanje subjekta u njegovim različitim relacijama. Po Levinasu možemo govoriti o ovim odrednicama subjekta - kao „zaposjednutog od strane bivstva“, u službi sistema, kao „govorni subjekat koji se apsorbuje u Rečenom“, kao „odgovorni subjekt koji se ne rastvara u bivstvu“, te kao „jedno-za-drugo koje nije angažman“.⁶⁸ Upravo to nas neprestano vraća na etičko, u čistoj spekulaciji ili izolovanosti, nismo primorani preispitivati sukob zamišljenog sa onim što stvarno vidimo, gledati u lice, stavlja nas na probu, traži da život ne bude puki život, već odgovorno djelovanje.

2.3. Kinizam kao istinski otpor

Na sasvim drugačiji način od Levinasa, upravo u postmodernoj formi, Sloterdijk izražavanjem čak i onog za filozofiju banalnog kroz provokaciju progovara o stavljanju nasuprot toj postmodernoj struji. Ne govori o značaju ontologije ili etike ili nekih drugih filozofskih disciplina, već se vraća na ono što je u istoriji filozofije zanemareno i prezentuje nam to na poptuno nov način. Iako govori o smrti i kraju filozofije, o zadacima koje nije ispunila, o „grobarima“ filozofije ne iz savremenosti već iz nekih ranijih vremena, o zamiranju kritike, Sloterdijk i dalje vjeruje i sanja o novom buđenju filozofije. „San koji slijedim, jeste san da se umiruće stablo filozofije još jedanput vidi u cvatu – u cvatu bez razočaranosti, posuto bizarnim misaonim cvjetovima, prelijevajući se crveno, plavo i bijelo u bojama početka, kao onda u grčkom svitanju – kada započne *theoria* i kada, nevjerovatno i iznenadno poput svega jasnog, razumijevanje pronade svoj jezik.“⁶⁹

U osnovi svog prvog i najpoznatijeg djela *Kritika ciničnog uma* Sloterdijk osvjetljava značaj skoro zaboravljene filozofije kinika i njihovog načina života kao svojevrsnog angažmana koji više djelom nego riječima pokazuje otpor i time

pokreće Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) u *Drugom polu*, ali tema ovog rada ne dozvoljava dalja detaljnija razjašnjenja. Svakako je važno naglasiti da se u Levinasovom djelu jasno ispoljava filozofski diskurs nadmoćnosti maskulinog - feminino uvijek prikazano kao pasivno i time manje vrijedno, iako se ovdje neprekidno govori o nastojanju razumijevanja Drugog kao takvog.

68 Pogledati V poglavlje „Subjektivnost i beskonačno“ u Emanuel Levinas: *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Nikšić: Jasen, 1999, str. 199 – 212.

69 Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnog uma*, Zagreb: Globus, 1992, str. 16.

skreće pažnju na sebe. Razlikuje kinizam (kao istinski otpor) koji se može prepoznati i kod pojedinih filozofa i znatno poslije antičkog perioda i cinizam (kao represiju, njegovu suprotnost) koji u znatno većoj mjeri ovladava životom i svijetom. Upravo zbog uticajnosti ciničnog, Sloterdijk smatra da pravi put filozofiranja počinje razotkrivanjem ciničnog i to od perioda prosvjetiteljstva. Kritičko ne uspijeva ako se zadržava u formalnom, akademskom, jer tada biva prisiljeno na kompromise, pa zato daleko više doprinose oni koji su izvan – poput Ničea, Frojda, Marksa. Nephodno je sagledati kako je stvarano kritičko mišljenje, da li je ispunilo svoj cilj ili postalo nova dogmatizacija, treba dijagnostifikovati te glavne tačke kritičkog i raskrinkati upravo kritiku samu.

Sloterdijk će na prvo mjesto staviti kritiku objave i religiozne iluzije tvrdeći, da ma koliko snažna ta kritika bila nije znatnije uticala na moć i samoodržanje institucije, koja je kao i u ranijim vremenima samo pojačala dogmu. Zapravo prosvjetiteljstvo svojom kritikom i teorijom religije davalo joj je upravo važnost u koju više ni sama crkva nije mogla vjerovati, te se tako zapravo ova teorija uspostavlja kao jedna od glavnih konstrukcija „gospodskog cinizma“. Sloterdijk kaže: „Religija bi se morala računati među one 'iluzije', koje imaju budućnost na strani prosvjetiteljstva, jer nijedna puko negativna kritika i nijedna deziluzija nije sasvim pravedna prema njima.“⁷⁰

Doba prosvjetiteljstva više od metafizike promovisalo je „refleksivnu logiku“ koja je vodila dalje ka današnjoj prevlasti među filozofskim disciplinama, a po Sloterdijku, to mjesto su zauzele filozofija prirode i socijalna filozofija. Zato je bila i zaobiđena kritika metafizike, a otvoren prostor savremenim kinicima kao što su Vitgenštajn i Karnap (Rudolf Carnap), te Sloterdijk govori o kritici metafizičkog privida, a ne kritici metafizike. Kritika idealističke nadgradnje, koju poduzima Marks, označena je kao „sistematski cinizam“ koji se može pohvaliti za veliki doprinos u prihvatanju obuhvatne analize rada i proizvodnje, ali to ostaje zasjenjeno slabim mjestima – nedovoljnim bavljenjem teorijom nauke i teorijom saznanja. Kritika moralnog privida počinje sa naznakom o prvim farisejima i biva zaokružena farisejstvom koje razotkriva Niče. Kad govori o kritici transparencije Sloterdijk nas vraća nakratko periodu mesmerizma i popularnim hipnotičkim seansama, ali prvenstveno podvlači Frojdovo otkrivanje nesvjesnog, tačnije naglašava značaj teorije o nesvjesnim strukturama i smatra da je to „najuspjelija misaona figura u humanim znanostima našeg stoljeća“⁷¹.

Posljednje dvije kritike koje su bitne da se spomenu su kritika prirodnog prava i kritika privatnog privida. Ova prva odnosi se prije svega na Rusoovu teoriju

70 Ibidem, str. 46.

71 Ibidem, str. 63.

o društvu i obrazovanju, a druga na relaciju privatno - javno i traganje za identitetom. Tipovima cinizma moraju se pronaći i dostojni tipovi cinika, a Sloterdijk vidi tek nekoliko autentičnih u cijeloj istoriji. To su stvarne ličnosti i likovi od rodonačelnika Diogena (Diogenes), preko Lukijana (Λουκιανός), Mefistofela, Veliki Inkvizitor Dostojevskog (Фёдор Михайлович Достоевский) do Hajdegerovog Bezličnog (das Man). Cinizmi mogu biti kardinalni i sekundarni i pronalazimo ih u različitim oblastima kao što su vojska, država, seksualnost, medicina, religija, znanje, te u svakodnevnicu, širenju informacija i u procesu razmjene.

Cinizmima se teško suprotstaviti, ali „kinička antifilozofija“ može odgovoriti na tri načina – djelovanjem, ćutanjem i smijehom. Kinizam zapravo nije viđen kao neki jasan filozofski pravac, već je to snažno iskazivanje volje za životom, volje koja ne poznaje samo strogo intelektualne rasprave već provocira i izaziva šalom, satirom, njena moć je sadržana u borbi za opstanak i održavanje, u životu samom. Za Sloterdijka, filozofija se suočava istinski sama sa sobom, jer sebe preozbiljno shvata, bježeći od ironije koji upravo obilježava pogled iz svakodnevnog na filozofiju. Govoreći o cinizmima Sloterdijk nas zapravo upućuje na životnost kinizma, na sve ono u filozofiji što ostaje uspavano, a što ne treba zaobići želimo li pristupiti filozofiji na nov način, iz vremena u kome živimo danas.

Prepoznatljiv po svom predstavljanju ciničnog uma u prethodnim decenijama, iako je u međuvremenu objavio niz naslova, Sloterdijk je privukao veću pažnju filozofske i šire publike svojim višegodišnjim projektom *Sfere* prezentovanim u tri toma na više od dvije i po hiljade strana. Manir pisanja, ako već gledamo kvantitativno, udaljava ga potpuno od postmodernista, kao i glavni cilj – da iznova napiše filozofsku istoriju čovječanstva. Sloterdijk će u jednom od brojnih nastupa izjaviti da je to knjiga čiji autor bi trebao biti Hajdeger, mada ga želja za sveobuhvatnošću više približava Hegelu. Prvi dio nosi naziv *Mjehuri, mikrosferologija* i obuhvata razvoj jedinke, ipak individualno ne dolazi u prvi plan, već je par ono što se predstavlja kao snažnije. Drugi dio nazvan *Globus, makrosferologija* odnosi se na polje politike u doba globalizacije, a treći *Pjena, pluralna sferologija* prikazuje društvo. Zašto svijet vidi kao sfere Sloterdijk odgovara: „Sfere su prostori gdje ljudi zapravo žive. Želio bih pokazati da su ljudska bića, još i danas, pogrešno shvaćena, jer *prostor* gdje egzistiraju je oduvijek bio uzet kao poklonjen, a da nikad nije učinjen svjesnim i jasnim. I ovaj *lieu* ili prostor nazivam *sferom* da bih pokazao da mi u stvari nikad nismo goli u potpunosti, u fizičkoj ili biološkoj okolini bilo koje vrste, ali da smo mi sami prostorno-kreirajuća bića i da ne možemo egzistirati drugačije nego u ovim samo-animirajućim prostorima.“⁷²

72 Citat i informacije o knjigama preuzeti sa zvaničnog sajta Petera Sloterdijka, <http://www.petersloterdijk.net/index.html>

2.4. Ontološki jaz

Kao i Sloterdijk, Slavoj Žižek je filozof koji u potpunosti koristi forme postmodernog da bi jezičkim izrazom nove generacije (u kome ima i anegdota, prikaza filmova, opisa reklama i televizijskog programa) vratio u prvi plan ključna filozofska pitanja, kao i klasičnu filozofsku literaturu. Na lakanovskim pozicijama, slijedeći Hegela i Marksa, Žižek⁷³ se postavlja izvan postmodernizma. U vremenu postmoderne, brzoj izmjeni informacija i težnji za instant zamjenama (čak i sažecima djela), on insistira na pažljivom čitanju i novoj interpretaciji, mada se i njemu može zamjeriti na zaključcima koje izvodi. Jedno od glavnih pitanja kome se uvijek vraća je pitanje subjekta - njegove pozicije nakon dekonstrukcionističkih zahvata Deride i ostalih intervencija postmodernizma. Problem postmoderne kao pravca vidi tek kao sukob pripadnika Frankfurtske škole, gdje su na jednoj strani oni koji smatraju da je moderna proces koji traje, ali su počinjene greške na tom putu i treba ih ispraviti – Adorno (Theodor W. Adorno) i Horkhajmer (Max Horkheimer) i onih koji govore o moderni kao nezavršenom projektu – Habermas (Jürgen Habermas).⁷⁴ Smatra da se treba vratiti dijalektičkom materijalizmu i insitira na razobličenju iluzije vjere i vjerovanja. U svojim knjigama se uvijek poigrava sa hegelovskom trijadom, gdje su obavezna tri dijela, mada ne znači uvijek da će to i biti slijed teza-antiteza-sinteza. Ovdje ćemo se tek zadržati na dvije knjige, jedna na prvo mjesto postavlja „škakljivi“ subjekt, a druga odgovara na pitanje: „ko ili šta škakilja subjekt?“.

Jedna od glavnih Žižekovih postavki jeste, da poslije svih posthegelovskih filozofskih pravaca završno sa postmodernizmom neminovno živimo u ubjeđenju da kartezijanskog subjekta ili više nema ili ga ne smije biti. Zapravo to znači samo jedno: „Sve akademske snage i dalje priznaju kartezijanski subjektivitet kao moćnu i još djelatnu intelektualnu tradiciju“⁷⁵. Žižek ne smatra da je moguće i da treba da se vratimo klasičnoj Dekartovoj poziciji, već da i dalje postoji ono fluidno „jezgro“ samog subjekta koje samo i nije bilo nikad u pitanju, te da ga treba ponovo afirmisati na novim postavkama. Da bi se ostvario taj poduhvat

73 Žižekov opus je izuzetno obiman, s obzirom da je riječ o teoretičaru koji je često i kritičar aktuelnog, te osim niza knjiga i tekstova okrenutih filozofskoj problematici, često u različitim novinama i magazinima čitamo njegove brojne komentare o aktuelnim političkim i drugim društvenim temama, kao i kritike filmova. Kraći napisi, s obzirom na stalno izazivanje provokacije, više su predmet daljih komentara i određenja prema Žižeku nego njegova druga djela. Da bi dao svojevrsan vodič u vlastiti rad, Žižek sam govori o svojoj „A“ i „B“ produkciji. U ovom radu koristimo neke od ključnih naslova iz ovog prvog dijela.

74 Up. Slavoj Žižek: *Škakljivi subjekt (Odsutni centar političke ontologije)*, Sarajevo: Šahinpašić, 2005, str. 308.

75 Ibidem, str. 1.

moramo se vratiti tradiciji od klasičnog njemačkog idealizma, razmotriti stavove predstavnika post-altiserovske filozofije, te se kritički osvrnuti na dekonstrukciju. Ovo prvo će biti označeno Hegelovim rječima „Noć svijeta“, drugo nas vodi ka „Rascijepjenoj univerzalnosti“, a treće je uokvireno naslovom „Od subjekcije do subjektivne destitucije“.

Po Žižeku, neophodno je da se zaustavimo prvo pri određenju onog što je uobrazilja, što je takođe dio subjekta, a od čega se odmičemo, jer se uvijek činilo nedovoljno značajnim za filozofsku raspravu. Psihoanaliza, posebno ona lakanovska, otvara ponovo put prema uobrazilji, prema tom pred-ontološkom, onako kako su ga ocrtali predstavnici klasičnog njemačkog idealizma. Razlika između tog nesimboličkog „sablarnog Stvarnog“ i „ontološkog konstituiranja zbilje“, kao „pukotinu“ prvi uočava Kant, Šeling (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) daje opšti prikaz tog jaza, a Hegel najbolji opis upravo govoreći o „noći svijeta“ u svojim prvim radovima. Ali, i jedno i drugo su dio subjekta, koji treba da se izbori i sa onim što je tamno, lažno, nasilno unutar njega samog. Upravo ta druga strana i danas pojavljuje se najčešće kao dominantna, ta uobrazilja i danas ima moć i pored svih racionalnih „instrumenata“ koji su nam bili na raspolaganju da je razotkrijemo. Ona jeste razotkrivena i to je sve, jer ostaje sa svim svojim zavodničkim sposobnostima stvarajući uvijek iznova zastor iluzije. „Jaz, dakle, koji zauvijek razdvaja domenu (simbolički posredovane, tj. ontološki konstituirane) stvarnosti od neuhvatljivog i utvarnog stvarnog koje mu prethodi, jest krucijalan: ono što psihoanaliza naziva 'fantazmom' težnja je da se taj jaz premosti (krivim) shvaćanjem pred-ontološkog stvarnog kao naprosto *druge*, 'temeljnije' razine stvarnosti – na predontološko stvarno fantazma projicira oblik konstituiranje zbilje (kao u kršćanskom pojmu druge, nadosjetilne zbilje).“⁷⁶

Razmatrajući dalje pitanje subjekta u savremenom kontekstu, polazeći prvenstveno od Badjua i Lakana, Žižek upućuje na neophodnost sagledavanja razdvojenog univerzalnog, koji se iskazuje na liniji bitak – događaj, ontologija - politika. Ako želimo otvoreno stupiti, istupiti, sagledati, istražiti polje ontologije ne smije da nas zavarava njena potpuna „čistoća“, njena spekulativnost, jer iz nje izvire ono stvarno, ona je dodir sa svijetom i životom, neizbježno i sa političkim. Ako se prethodno ne utvrdi ontološki jaz ili jednostavno zanemari, ontološko bi bilo skretanje ka ideološkom, a ne kritika ideologije. Subjekt mora biti i „ontološki jaz“ i „gesta subjektivizacije koja, putem kratkog spoja između Općeg i Posebnog, zacjeljuje ranu tog jaza“.⁷⁷

76 Ibidem, str. 51.

77 Ibidem, str. 139.

Odgovor na pitanje iz jednog od prethodnih pasusa, sasvim je jednostavan - objekt je taj koji škakilja subjekat. Da bi objasnio poziciju objekta Žižek polazi od fenomena promjene opažanja s obzirom na poziciju posmatrača (*parallax view*, paralaksa) tako da svaki put možemo vidjeti samo jedan dio slike, a nikako sliku u cijelosti. Žižek kaže: „realnost koju ja vidim nikad nije 'cjelina' – ne zato što veliki dio izmiče, već zato što sadrži mrlju, slijepu mrlju, koja ukazuje na moju uključenost u to“.⁷⁸ Razlikuje zvjezdanu, Sunčevu i Mjesečevu paralaksu, tačnije paralaksu u filozofiji, nauci i politici. I dok ranije govori o „jazu“, koji teško da se prevazilazi, već jedino možemo biti svjesni njegovog postojanja, sada nas Žižek vraća na nemogućnost obuhvata cijelosti, jer uvijek imamo tek dvije stane istog.

Da bi razvijao teoriju o paralaksi ponovo podsjeća da, za njega, taj put počinje rehabilitacijom dijalektičkog materijalizma, pri čemu podvlači razliku između dijalektičkog i istorijskog materijalizma, opredjeljujući se za ovaj prvi. Napominje da je neizbježno stalno kretanje na liniji univerzalno – partikularno – pojedinačno, što nabrojanim slijedom odgovara jednoj paralaksi. Prvi tip paralakse je ontološka diferencija koja uslovljava naš pristup realnosti. Drugi tip je naučna paralaksa koja opisuje jaz između fenomenološkog iskustva realnosti i naučnog objašnjenja. Treća paralaksa je politička i predstavlja društvene antagonizme.⁷⁹



U svom poznatom eseju *Moderna: nezavršen projekat*⁸⁰ Jürgen Habermas, polazeći od analize umjetničkog djela, oštro će se suprotstaviti postdmodernoj naglašavajući da nije riječ o novom, već samo o novoj formi iskazivanja konzervativizma i antimodernizma. Napominje da ovo nije njegov original uvid već da se ovakve kvalifikacije pojavljuju još ranije i odnose se na postmodernizam u umjetnosti. Predstavnike modernog konzervativizma u filozofiji, po Habermasu, možemo razvrstati u tri grupe: mladi, stari i novi konzervativci. U prvu grupu su uvršteni Bataj (Bataille, Georges), Fuko, Derida. Oni zapravo bježe od modernog svijeta i u sedamdesetim oživljavaju Ničeovu filozofiju, te u prvi plan ponovo vraćaju dionizijsko i volju za moć. Stari konzervativci su Štraus (Leo Strauss), Jonas (Hans Jonas) i Špeman (Robert Spaemann). Oni ne žele biti uopšte obilježeni modernizmom i vraćaju se na ono premoderno, a bitan dio

78 Slavoj Žižek: *The Parallax View*, Cambridge (MA)/London: The MIT Press, 2006, str. 17.

79 Ibidem, str. 10.

80 Jürgen Habermas: „Modernity: An Unfinished Project“, in: Charles Jencks (ed.): *The Post-Modern Reader*, London/New York: Academy Editions/St. Martin's Press, 1992, str. 158 – 169.

njihove teorije je neoaristotelizam. Novi konzervativci bi bili: Vitgenštajn iz rane faze, Karl Šmit (Karl Schmidt) u srednjem periodu, Gotfrid Ben (Gottfried Benn) u kasnoj fazi. Oni pozdravljaju razvoj, ali samo u onoj mjeri dok doprinosi tehničkom progresu, rastu kapitalizma i racionalnoj administraciji; posebno govore o gubljenju značenja, moralnosti i o modernoj umjetnosti koja ide u privatnu sferu. Spajanje antimodernističkih ideja sa postmodernističkim u praktičnom djelovanju Habermas vidi, na primjer, u Pokretu zelenih i sličnim alternativnim grupama.

To je osnova kritike djela postmodernih mislilaca i direktna polemika sa Liotarom, koju će Habermas izlagati i u svojim kasnijim napisima i predavanjima, ostajući pri stavu da postoji samo moderna i modernizam koji se mogu pratiti još od Kanta (tek u naznakama i nerefektovano) i u potpunosti od Hegela (sa zaokruženom teorijom o subjektu). Glavni razlog sukoba između Habermasa i postmodernista oko postavljanja „novih“ filozofskih osnova u savremenom svijetu jeste to što Habermas odbija primjese strukturalističkog u teorijama ovih mislilaca i njihov način kritike društva smatrajući da oni nastupaju potpuno radikalno i odbacuju sam pojam uma. Nije sporno za Habermasa da savremeno filozofsko promišljanje mora da ide u pravcu sagledavanja problema koji su otvoreni sa samim ustanovljavanjem moderne, da je neophodna kritika metafizike, da fokus sada nije na subjektu već na komunikaciji, ali smatra da ono što se može staviti u pitanje jeste instrumentalni um, a ne um uopšte. „Mi do danas ostajemo na poziciji svijesti, koju su proizveli mladohegelovci distancirajući se od Hegela i filozofije uopće. (...) Oni su naime figuru mišljenja kritike moderne, koja crpi iz samog duha moderne, oslobodili tereta Hegelovog pojma uma.“⁸¹

Za Habermasa ipak nijedan koncept, koji proizlazi iz promišljanja moderne ne nudi istinsku alternativu, jer nasuprot subjektno centriranom umu nije postavljen komunikativni um, a o čemu on govori u okviru svoje teorije komunikativnog djelovanja. U kasnijim tekstovima Habermas takođe nastavlja sa kritikom postmoderne, ovaj put stavljajući u prvi plan njen odnos prema metafizici. Habermes govori o „postmetafizičkom mišljenju“ (nastaje poslije Hegela) i na taj način se suprotstavlja postmodernim tendencijama u filozofiji, tvrdeći da su to tek prolazni lomovi. Ostaju i dalje četiri glavne filozofske pokreta: analitička filozofija, fenomenologija, zapadni marksizam i strukturalizam; a motivi koji „označavaju prekid s tradicijom“ su: samo postmetafizičko mišljenje, zaokret u lingvisti, teorija iznad prakse i logocentrizam.⁸² Habermasovo određenje savremene filozofije je i dalje čvrsto uokvireno tradicijom: „Filozofija ostaje verna svojim

81 Jürgen Habermas: *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988, str. 53 – 54.

82 Jürgen Habermas: *Postmetafizičko mišljenje*, Beograd: Beogradski krug, 2002, str. 11.

metafizičkim počecima sve dok je u stanju da krene od toga da spoznavajući um sebe ponovo pronalazi u umnog strukturisanom svetu ili, pak, da umnu strukturu sam daje prirodi i istoriji – bilo transcendentalnim fundiranjem ili na putu dijalektičkog prožimanja sveta⁸³

Na tragu Habermasove kritike je i Manfred Frank koji takođe tvrdi da postmodernisti nisu ponudili ništa suštinski novo i originalno, te da je glavno obilježje njihovih koncepcija konzervativizam i osporavanje legitimnosti uma. Frank posebnu pažnju posvećuje upravo političkom aspektu nove francuske misli, govoreći zapravo više o njemačkim filozofima i svojim gledištima nasuprot Liotaru i Deridi, a gdje između ostalog kaže: „Subverzivna retorika kojom se ova misao (uostalom i hajdegerovska) zaodeva ne može da zavara da je tu reč o njejoj dubokoj konzervativnosti. Sartr je ponekad još mogao da uznemiri i isprovocira politiku i političare; što se pak Deride i Liotara tiče, tu i politika i političari mogu da budu spokojni.“⁸⁴ Osim što je jasno uočljivo ponavljanje Ničeovih osnovnih tema i iskorak ka nihilizmu, Frank smatra da je riječ i o pukom nastavku onoga što su uspostavili njemački filozofi između dva svjetska rata, a što nije moglo biti razmatrano u samoj Njemačkoj usljed društveno-istorijskih okolnosti, te navodi Bojmlera (Alfred Baumler), Klagesa (Ludwig Klages), Špenglera (Oswald Spengler), Hajdegera.⁸⁵

Frank prvenstveno izražava bojazan da to otvaranje ka iracionalizmu, traženju neke nove mitologije i ukidanju subjekta uslovljavaju promjene u sferi politike koje mogu biti fatalne i vode samo unazad, jer u sebi nemaju ono istinski kritično, već samo razgrađujuće. Ovakvi stavovi upravo postaju i najsporniji – u nastojanju da potpuno odbaci postmodernu – Frank to postmodernu shvata kao potpuno relativiziranje svega i na slabim argumentima gradi sliku posmodernističkog hoda ka totalitarizmu. U vezi s tim možemo citirati i sljedeće: „Pokušaj da se *postmoderna*, inače karakteristična za francusko mišljenje, politički kompromituje, tako što bi se upravo iz Nemačke optuživala da priziva *nacizam*, u najmanju ruku ne deluje ubedljivo. Takva diskreditacija više svedoči o tome da

83 Ibidem, str. 45.

84 Ibidem, str. 134.

85 Frank smatra da su filozofi u Njemačkoj bili uskraćeni upravo za dio svoje vlastite tradicije s obzirom na događanja u periodu između 1933. i 1945, što se onda odrazilo skoro do kasnih šezdesetih. Govoreći o tim ranim teorijama naglašava sljedeće: „Njen prefašistički balast (prefiks 'pre' u ovom izrazu uzimam u vrednosno neutralnom hronološkom smislu), činilo se, bio je neutralisan činjenicom da su tekstovi o kojima je reč prošli kroz ruke Francuza i da ih je time političko-moralna (auto)cenzura pripustila za nemačko povratno prihvatanje.“ – Manfred Frank: *Conditio moderna*, Novi Sad: Svetovi, 1995, str. 111.

se kritika *postmoderne* uputila pogrešnim tragom, iz čega nužno sledi i nedostatak ubedljivog argumenta⁸⁶

Na drugoj strani su kritike koje stižu iz anglo-saksonskog liberalističkog kruga - postmodernistima zamjeraju, između ostalog, ponovno vraćanje marksizmu na pogrešan način i pretjeran pesimizam. Tako nisu rijetke kvalifikacije poput ove: „Postmodernisti su mahom pesimisti, pri čemu su mnogi od njih opsjednuti iznevjerenim marksističkim revolucionarnim nadama“⁸⁷ Težnja da se sve relativizuje i da se insistira na više istina, po ovim kritičarima, u okviru naučnog, političkog i svakodnevnog može nas voditi ka potpunom gubljenju povjerenja u univerzalne vrijednosti i istine (od sumnje šta je zaista naučna činjenica do etičkog relativizma koji može imati loše posljedice).⁸⁸ Biti pretjeran skeptik, znači tek se olako baviti teoretisanjem, ne promišljajući dalje o implikacijama rečenog, tvrdi Kristofer Butler (Christopher Butler). Po ovom teoretičaru, postmoderne teorije čak ne mogu ni dosegnuti nivo istinske teorije, već su višeglasje u kojem istina teško dolazi do izražaja. Postmodernisti su ti koji se čak olako koriste i netačnim naučnim informacijama, a nekima se može zamjeriti da nedovoljno čitaju djela prethodnika.

Predstavnici postmodernizma prije liče na članove neke partije koje povezuju tek labave veze, i prije su ljevičari, nego desničari, a njihova sumnja ponekad se može graničiti s nečim što bi ličilo na paranoju, bez ograda utvrđuje Butler. Više pažnje moglo bi se posvetiti postmodernoj umjetnosti, koja predstavlja dobar eksperiment, i samim tim djeluje zanimljivo i provocirajuće, ali ostaje sproran njen kvalitet. U najkraćem, za postmoderniste se može reći da im se ne može osporiti da su u 20. vijeku ponovo otvorili i stavili na provjeru glavna filozofska pitanja, ali da sadržaj njihovih rasprava teško da je prihvatljiv. Butler tako posebno ističe postmoderni pokušaj da nas stavi u poziciju da promišljamo o subjektu bez subjektu, o identitetima a ne identitetu, koji umjesto da nam otvori novi put unosi novu zbunjenost: „Mnogi postmodernisti vrše ovu prilično pesimističku analizu u nadi da će nas nje osloboditi. Kada postanemo svjesni sumornih učinaka koji na nas imaju kontradiktorni diskursi, od nas se očekuje da postanemo kadri pronaći nekakav izlaz.“⁸⁹

86 Mile Savić: *Politika filozofskog diskursa*, navedeno izdanje, str. 46.

87 Christopher Butler: *Postmodernizam*, Sarajevo: Šahinpašić, 2007, str. 115.

88 Po kritici postmodernizma u okviru književnosti, kulture i svakodnevnog najpoznatiji je svakako Teri Iglton (Terry Eagleton), te ovdje samo podsjećamo na dvije njegove knjige *Illusion of Postmodernism* (1996) – prevod: *Iluzije postmodernizma*, Novi Sad: Svetovi, 1997 i *After Theory* (2003) – prevod: *Teorija i nakon nje*, Zagreb: Algoritam, 2005

89 Ibidem, str. 56 – 57.

Ne treba zaobići i kritiku postmodernizma koja nije izrazito vezana samo za filozofiju. Već ranije spomenuti teoretičari novih društvenih promjena – Bek i Gidens govore o modernosti odnosno drugoj moderni. Oni smatraju, da se sa određenjem „postmodernizma“ tek zaplićemo u nove poteškoće i da taj termin samo služi da nam skrene pažnju na nešto što je više formalne prirode, te se time manje bavimo glavnim temama – posljedicama što nam donose velike promjene turbulentnog 20. vijeka. Bek to objašnjava na sljedeći način: „*Prošlost plus 'post'* – to je osnovni recept sa kojim u nerazumevanju, punom reči i teško shvatljivih pojmova, stojimo nasuprot stvarnosti, koja izgleda da je izašla iz uobičajenog toka.“⁹⁰

Gidens takođe upozorava na svojevrsnu „dezorijentaciju“ u kojoj danas živimo, potrebu da se suočimo sa stalnim, sve većim i sve bržim odmakom od tradicionalnog, ali to nije razlog da govorimo o postmodernosti. Za Gidensa ovo je vrijeme suočavanja sa radikalnim posljedicama modernosti i vrijeme diskontinuiteta u tumačenjima. „I po svojoj širini i po snazi, preobražaji koje donosi modernost dublji su od većine promena koje su se događale tokom ranijih perioda. S obzirom na širinu, oni su doveli do uspostavljanja oblika društvenih odnosa koji zahvataju čitavu zemaljsku kuglu; kada je reč o snazi, oni menjanju neke od najintimnijih i najličnijih karakteristika naše svakodnevne egzistencije.“⁹¹ Gidens ne zaobilazi termin „postmodernost“, ali po svim njegovim određenjima ne vidi da je riječ o prelazu koji uistinu postoji. Iako navodi osam ključnih razlika⁹² između postmodernosti i radikalne modernosti, ne vidi previše razloga za se opredijeliti za ovo prvo.

Zaključni dio o kritici posmodernosti ne može zaokružiti ako ga ne upotpunimo kritičkim osvrtom onih koji su najviše vezivani za postmodernizam ili koji su o njemu najviše pisali. Tako, na primjer, Žan Bodrijar u knjizi *Prozirnost zla* upravo nastoji da odredi stanje filozofije u doba postmoderne. To je za njega doba „poslije pirovanja“, kada se treba suočiti sa onom prazninom koja nastaje nakon takvog burnog slavlja i potpunog oslobađanja. Stvari su se oslobodile ideja i dalje funkcionišu kao takve. Evidentno je gubljenje metaforičkog, a političko bez obzira na sve svoje promjene ostaje dominantno. Svijet se otvorio prema banalnom u umjetnosti, i sad se pojavljuje nova uloga umjetničkog djela, a sama umjetnost se gubi.⁹³ Peter Sloterdijk, koji se u potpunosti koristi formom pos-

90 Ulrich Bek: *Rizično društvo*, navedeno izdanje, str. 17.

91 Entoni Gidens: *Posljedice modernosti*, Beograd: Filip Višnjić, 1998, str. 16.

92 S obzirom na opširnost objašnjenja detaljnije o razlikama posmodernosti i radikalne modernosti pogledati u prethodno navedenom djelu, ibidem, str. 144.

93 Žan Bodrijar: *Prozirnost zla (Ogledi o krajnosnim fenomenima)*, Novi Sad: Svetovi, 1994.

tmoderne, ali nastoji biti izvan nje, kaže da umjesto da prati Minervinu sovu, osluškuje vrapce na krovu oslikavajući tako sadašnje stanje u filozofiji. Osnova te promjene je u „razbijanju staroevropskog pojma istine“. Kao glavni preokret u modernoj obilježava Kopernikovo otkriće, čiji značaj je ne samo u tome da Zemlja nije centar, već prije svega što ukazuje na razliku između onog što je činjenično i iluzije u kojoj živimo. „Kopernikanska mobilizacija“ je zapravo ono glavno što odlikuje postmodernu – „sve je postalo moguće“ i tome treba suprotstaviti „ptolomejsko razoružanje“ – „čulno pribježište“.⁹⁴

Da li treba poništavati postmodernu, bježati od nje, umanjivati joj značaj ili previše je braniti bez pravog kritičkog osvrta, da li trebamo biti postmoderni, moderni ili tradicionalni, samo su dio pitanja koje opet iznova možemo postavljati postmoderni. U ovom radu pokazujemo da je postmoderna važna tačna preokreta u savremenoj filozofiji, pa je jasno za koji put se opredjeljujemo. Zbog toga na kraju niza kritika svakako treba spomenuti i kritike koje su korisne za samu postmodernu, jer to govore oni koji pišu uvažavajući postmodernu. „Ako žargon našeg vremena – postmodernost, postkolonijalnost, postfeminizam – uopšte ima ikakvo značenje, ono ne leži u popularnoj upotrebi prefiksa 'post' da bi se predočio sled - *posle*-feminizam, ili suprotnost – *anti*-modernizam. Ovi termini koji istrajno ukazuju na ono što je s one strane, otelevljuje neumornu i revizionističku energiju samo ako sadašnjost preobražavaju u jedno prošireno i eks-centrično mesto iskustva i sticanja moći. Na primer, ako se zanimanje za postmodernizam svede na slavljenje mrvljenja 'velikih narativa' postprosvetiteljskog racionalizma, tada, i pored sve svoje intelektualne uzbuđenosti, ono ostaje jedan duboko parohijalan poduhvat.“⁹⁵

Ocrtavanje linija postmodernog (viđenja) svijeta pokazalo nam je glavne tendencije u promišljanju svijeta danas. Bez obzira da li se odupiremo postmodernom ili smatramo da njegove posljedice mogu biti negativne i čak pogubne za tradicionalno filozofsko mišljenje, to je neminovnost u kojoj živimo i mislimo. Kao i cjelokupna prethodna filozofija, koja se često i označava kao „zapadno-evropska“, koja predstavlja ono suštinsko evropskog, i postmoderna pripada tome. Govoriti o ideji Evrope, Evropi, evropskom, evropskom identitetu, jedinstvu evropske raznolikosti nije moguće ako zaobiđemo upravo ovaj dio filozofije čiji smo savremenici. Da bismo mogli obaviti valjano preklapanje dviju slika, filozofije i Evrope, neophodno je sada oslikati i onu u drugu – u narednom poglavlju predočavamo ideju Evrope onako kako se ona pojavljuje od svojih početaka do danas.

94 Pogledati Peter Sloterdijk: *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1988.

95 Homi Baba: *Smeštanje kulture*, Beograd: Beogradski krug, 2004, str. 23.



IDEJA EVROPE

Koliko je Evropa i u evropskim zemljama i na drugim kontinentima viđena samo kao Evropska unija (EU), a koliko je zapravo daleko više od političko-ekonomskog saveza, tema je ovog poglavlja. Šest decenija intenzivnih političkih aktivnosti većine zemalja Zapadne Evrope, koje je vodilo stvaranju novog saveza na ovom kontinentu, uslovalo je da se danas ime Evrope skoro uvijek vezuje za Evropsku uniju. To je savez koji se ne može odrediti ni kao konfederacija, a daleko je od federalnih modela kakve poznajemo. Na početku potvrda težnje za ostvarenjem zajedničkih ciljeva iskazana je u Savjetu Evrope koji je osnovan još 1949. godine, ali zapravo direktno nije vezan za upravljačku infrastrukturu EU. Unijom danas uveliko upravljaju brojne ustanove i institucije od kojih su najvažnije: Vijeće EU (predstavnice zemalja članica), Evropski parlament (predstavnički građana i građanki zemalja EU) i Evropska komisija (iskazuje zajednički evropski interes). Na početku je savez činilo šest zemalja, da bi danas to bilo dvadeset sedam država. Osim toga, preostale države Evrope, koje su za sada izvan Unije, očekuju takođe članstvo.⁹⁶

Kako je istraživanje diskursa danas već uobičajna postmoderna forma prikaza stvarnosti, razlog je to, da prvo predložimo moguću sliku Evrope kroz mnogoglasje različitih poruka o EU, koje se svakodnevno prezentuju putem medija. Jedan takav primjer pristupa evropskom daje nam Mitja Velikonja, koji sabirajući raznovrsne vizuelne i tekstualnu poruke, te fotografije i grafičke prikaze o Evropi – od onih političkih do najbanalnijih reklamnih – sugerise da smo došli u stanje svojevrsne „evroze“ – nove vrste neuroze koja predstavlja neku vrstu bijega u svijet projektovanog, više nego stvarnog. Za ovog teoretičara govor o Evropi je sada već metadiskurs koji se može istražiti kroz nastanak i logiku njegovog djelovanja („Eutopiju“), sam sadržaj („Euldorado“), te dimenzije stvaranja mogućeg novog evrocentrizma („Eugoizam“).

Od EU se pokušava stvoriti jedna nova utopija, kako od kreatora evropske politike u samom centru evropskih institucija, tako uglavnom i od političara u zemljama koje tek treba da pristupe Uniji i kojima se stalno ponavlja sugestija da je to ono nešto novo, što obećava nov život. Umjesto osmišljavanja istinskog jedinstva pragmatični svakodnevni interesi, kao i 24-časovna medijska glad sa stalnim informacijama donose sliku koja se pretvara tek u reklamu, a da se o samoj Evropi, njenim osnovama i njenom stvarnom „jedinstvu u različitosti“ zapravo sve manje zna. Osluškujući, gledajući i čitajući različite poruke stičemo utisak da

96 Danas je nepregledna literature o samoj Evropskoj uniji, a u okviru toga i niz različitih vodiča koje pružaju opis glavnih institucija i ustanova, način funkcionisanja, nove termine. Jedna od knjiga sa ovog spiska literatura, koja daje dobar opšti uvid Verner Vajdenfeld/Volfgang Vesels (izd.). *Evropa od A do Š (Priručnik za evropsku integraciju)*, Beograd: Fondacija Konrad Adenauer, 2003.

je to jedan veliki poklon, koji čeka svakog od stanovnika i stanovnica te utopije. Velikonja pronalazi sliku utopije u samoj zastavi EU: „ (...) dvanaest zvezda iste veličine, koje zaokružuju prazan prostor koji 'naprosto poziva' da se popuni i osmisli po svačijem nahodenju.“⁹⁷ To što se upisuje zavisi od onog ko upisuje, pa se EU vidi kao ekonomski napredak, socijalno blagostanje, tržište dovoljno za sve, kao prostor vlastite individualne ili kolektivne afirmacije. Tako Evropa i evropejstvo postaju tek dio političkog diskursa, bilo kojeg političara – desno, lijevo ili u centru.

Evropa je kao „Euldorado“, što znači da će najčešći slijed asocijacija biti: šansa, mogućnost, bolja budućnost, prihvatanje moje različitosti. Riječ Evropa, pri čemu se misli na EU, stalno se ponavlja, ali ona krije i priču o „starim“ i „novim“ Evropljanima, onima koji su stvarali EU i onima koji tek dolaze, pa su im potrebni razni vodiči, upute da se ne izgube. Među poznavateljima tehničkog funkcionisanja EU mnogo je i onih koji upravo u zemljama koje se tek pridružuju pretjeruju sa stavljanjem oznake „evropski“ na sve potrebno i nepotrebno, u nadi da će im se to računati kao dodatni bodovi jednog dana kad „uđu u obećanu zemlju“. Za one koji su sad već u EU dolazi vrijeme kad se suočavaju sa „Eugoizmom“ koji ponovo može voditi ka evropocentričnom isključivanju. Tako oni koji ostaju „izvan“ postaju Drugi, nedokučivi, koji ostaju iza, pa ih je teško odrediti, iako su i oni u Evropi. Ovdje se sada pokazuju razlike između EU kao spleta institucija i ustanova koje razvijaju prvenstveno političko-ekonomsko-kulturnu saradnju, EU osmišljene slike od svih onih obećanja i stvarne Evrope. Pojavljuju se tako oni koji su „druga Evropa“, „ostatak Evrope“, „još-ne-Evropa“. Sve ovo što nam Velikonja predočava ukazuje na zanemarena suštinska pitanja o Evropi, o suvišnim obećanjima i (ne)potrebnim razočarenjima, o onima u centru i onima marginalizovanim. Zašto smo u uvodnom dijelu o ideji Evrope počeli ovakvom kritikom „evropskog“? Upravo zato što ono svakodnevno, pragmatično ponavljanje riječi koji počinju na *Evro...*, odvodi u drugom pravcu, zamagljuje stvarnu sliku Evrope, o kojoj ponekad možda najmanje znaju oni koji tu riječ najčešće ponavljaju.

Sada treba naparaviti odmak od plakata, medijskih izvještaja, političkih i reklamnih poruka i vratiti se pitanju: šta je Evropa i da li možemo govoriti o njenom identitetu? Ali i tu se možemo naći u jednoj uobičajenoj shemi prikazivanja evropskog koje vlada u naučnim i akademskim krugovima. To bi se u najkraćem opisalo kao žal i nostalgija za nekom boljom Evropom koja nestaje upravo sa nastankom političkog institucionalnog kompleksa EU. Istovremeno to je i sna-

97 Mitja Velikonja: *Evroza*, Beograd: Biblioteka XX vek/Knjžara krug, 2007, str. 31.

žan poziv da ne zaboravimo kulturu koja je oblikovala Evropu i čini njen najbitniji dio. Primjer za to možemo naći u dijelu teksta Jürgena Mitelštrasa (Jürgen Mittelstrass)⁹⁸, u kome se počinje od glavnog pitanja, kako to Evropu treba da zamislimo ili kako je uopšte bila zamišljena, kako bi znali šta danas kao Evropu treba da tražimo. „Rijetko kad stoji jedno ime tako neodlučno između nade i malodušnosti kao Evropa danas. Za jedne, Evropa je još uvijek ključ svijeta, stara kao i nova, za druge ona je još samo juče i muči se da nađe određenje u svijetu, kome više ne pripada.“⁹⁹ Da li zapravo otkrivamo Evropu ili je to svojevrsan novi izum, ono što ćemo tek stvoriti? To su dvije krajnje tačke između kojih će biti postavljen najveći dio savremenih teorija o evropskom i ideji Evrope.

Po Mitelštrausu, identitet Evrope pronalazi se u prosvjetiteljstvu, koje je samo vrhunac duge filozofske tradicije racionalizma, a stavljanje u prvi plan političkog i ekonomskog određenja Evrope, samu Evropu i njen identitet ugrožavaju, pri čemu ono što je njena suština – kultura u najopštijem smislu – biva zane mareno. Na ovaj način Mitelštras svakako podvlači i ono što je suštinsko za Evropu, posebno kad kao osnovne vrijednosti, ideje i principe na kojima se Evropa zasniva ističe: dijalektiku jednakosti i slobode, samoodređenje, toleranciju i argumentativni um. Svoju budućnost Evropa može naći samo ako se vrati svojim izvorima, svojoj kulturi, na kojoj sve počiva, jer u sadašnjosti ona još uvijek ne može odrediti svoje mjesto. Mitelštras naglašava ono što ne smijemo izgubiti iz vida govorimo li o jedinstvu Evrope, ali pada u zamku iluzije o nekoj boljoj prošloj Evropi. Taj uvid nam je bitan, jer istraživanje prošlog daje odgovor na dio pitanja, šta je sve na slici Evrope, kako je i kada nastajalo. Ono što je univerzalno sigurno ostaje i do danas, ali 21. vijek od Evrope očekuje nove odgovore, u skladu sa vremenom u kome živimo, koji su negdje između pretjeranog uzdizanja svakodnevnice u kojoj se na sve lijepi oznaka „evropsko“ i koji se svodi na evro, zajedničko tržište i razmjenu radne snage, te kulta „lijepe i bolje davnine“ za koju je pitanje da li je uopšte takva bila.

U ovom uvodnom dijelu o ideji Evrope treba spomenuti i nastojanje da se se premosti taj jaz između ubrzane političke izgradnje i kulture Evrope. Riječ je o dokumentu pod nazivom *Karta evropskog identiteta* sad već pomalo zaboravljenom. Njegovo pisanje inicirano je sredinom devedesetih u vremenu kada se EU pripremala za skoro velika proširenja, ali se više bavila operativno-tehničkim poslovima, nego traženjem onog što će učvrstiti jedinstvo Evrope. U ovoj karti Evropa je prvo predstavljena kao „sudbinska zajednica“ u kojoj: „Mi možemo

98 Pogledati Jürgen Mittelstrass: „Europa erfinden (Über die europäische Idee, die europäische Kultur und die Geisteswissenschaften)“, *Goethe Merkur*, 669, Januar 2005, str. 28 – 37, www.goethe.de

99 Ibidem, str. 38.

prihvatiti ovu zajedničku sudbinu ili je možemo iznova oblikovati.“ Dalje, Evropa je zajednica vrijednosti koje su zasnovane na toleranciji, humanosti i bratstvu, a doprinose „razvoju demokratije, prepoznavanju fundamentalnih i ljudskih prava, te zakona“. Treće, Evropa je „životna zajednica“, što znači da postajenje građaninom ili građankom Evrope predstavlja proces koji ide od obrazovnih ustanova, a na prvom mjestu za uvažavanje razlika značajno je što ranije učenje stranih jezika. Evropa je svakako ekonomska i socijalna zajednica koja ima odgovornost u vrijeme globalizacije: „Evropa – gdje je počela industrijska revolucija – mora biti primjer politike zaštite okoline i inicijator međunarodnih aktivnosti koji vode očuvanju planete“. Peto, Evropa je „zajednica odgovornosti“ koja treba da se iskaže kroz kooperaciju, solidarnost i jedinstvo njenih država-članica.¹⁰⁰ U periodu prije usvajanje dokumenta održane su brojne debate i usvojeni mnogi prijedlozi. Ipak, njegova uopštenost ponovo više zamagljuje sliku Evrope nego što je crta upravo u njenom najvećem bogatstvu i njenoj najvećoj slabosti – raznovrsnosti i različitosti.

Kako je uopšte moguće predstaviti Evropu, onakavom kakvom ona uistinu jeste kada je riječ o mapama, topografiji, mitskom, slikama, projekcijama? Određenje Evrope izaziva brojna pitanja i nedoumice, jer s jedne strane imamo dugu istoriju koja se događala na kontinentu koji danas zovemo Evropa, a s druge strane istorija ujedinjenja Evrope je veoma kratka – tek nekoliko decenija. Osim toga, to što je postojalo ime Evropa nije značilo da je postala svijest o zajedničkom „evropskom“. Jedan od savremenih istoričara u najkraćem definiše način sagledavanja evropskog: „Istoriju Evrope, prema piščevom shvatanju, treba razumeti kao istoriju vidljivih pokazatelja (performativnih aktova) i pojmovnih oblikovanja (diskurzivnih konstituisanja) Evrope, povezano s istorijom stvaranja zajedničkih, odnosno pojedinačnih evropskih strukturalnih elemenata.“¹⁰¹ To je nešto potpunije poimanje evropskog, ali opet treba naglasiti da je slika daleko šira. Jedino preostaje pratiti tragove, sagledavati ocrtano iz različitih uglova, nikad je ne prihvatiti kao nešto statično, već kao nešto što se stalno preobražava, a opet ima neki zajednički imenitelj, skriveno jezgro koje pulsira i koje joj daje energiju i istovremeno je čini ranjivom. Tragovi su to istorijski, filozofski, političko-teorijski, etnografski, antropološki, poetski, prozni.

100 Riječ je o dokumentu čije donošenje je inicirao Vaclav Havel u svom govoru iz 1994; citirano prema „A Charta of European Identity“, www.europa-web.de/europa/02wwswww/203chart/chart_gb.htm

101 Volfgang Šmale: *Istorija evropske ideje*, Beograd: Clio, 2003, str. 13.

1. Mitsko-poetsko-prostorna slika

Mnogi različiti putevi u istraživanjima Evrope i evropskog duha vode od jedne tačke – mita o Evropi. Evropa je bila feničanska princeza, kćerka kralja Agenora, koju je odlučio zavesti bog Zeus. Pretvorivši se u bika, Zeus na svojim leđima odnosi Evropu na Krit i tek tada se prikazuje u svom pravom liku. Nakon njenog nestanka braća su krenula u potragu, ali njihov poduhvat je bio neuspješan. Iz veze Evrope i Zeusa rođeni su: Minos, Radamant i Sarpedon. Poslije se Evropa udala za kritskog kralja Asteriosa.¹⁰² To je mit u svojim elementima, od čijeg sadržaja daleko značajnije za ideju Evrope jeste kako je on dalje predstavljan i kako je interpretiran. Zavisno od toga šta je u taj mit „upisivano“ možemo bolje vidjeti na koji način se mijenjalo viđenje Evrope. Glavno mjesto koje utiče na potpuno suprotna tumačenja mita jeste pitanje: da li je bilo riječ o otmici ili dobrovoljnom činu, da li je riječ o silovanju ili ljubavnoj priči? Osim toga, ne smijemo zaboraviti da je Evropa tek polubožanskog roda, a da je Zeus – bog, i to vrhovni bog. Na početku sam mit o Evropi nije mit o stvaranju zemlje Evrope i najčešće se vidi kao mitska priča o bogatstvu, izobilju, sreći, jer je Evropa i simbol plodnosti. To svakako utiče i na umjetničko viđenje ovog mita: „Tako se ona u starom veku sretala ne samo na osveštanim mestima ili u predivnim podnim mozaicima rimskih vila u severnoj Africi, nego i na novčićima i upotrebnim predmetima poput uljanica, kao figura od terakote, koju su rimski legionari u svom putnom prtljagu lako mogli da ponesu sa sobom severno od Alpa, ili na ogledalima.“¹⁰³

Prema arheološkim i istorijskim nalazima prikazivanje ovog mita je jednako rasprostranjeno kao i ostalih mitova, a može se primijetiti da je broj nalaza najveći u 5. i 4. vijeku prije nove ere i u 1. vijeku nove ere, što odgovara vremenu procvata starogrčke kulture, odnosno jačanju Rimskog carstva.¹⁰⁴ U srednjem vijeku preovladava takođe tumačenje o sreći, izabranosti i plodnosti, ali sada promjenjeno u skladu sa novim (hrišćanskim) pogledom na svijet. Uz to, dolazi i nova predstava o Evropi, kao kraljici, pramajci, ali i dalje to nije u direktnoj vezi sa geografskom predstavom. Tokom 14. i 15. vijeka Evropa je predstavljena i kao ličnost, a ne samo kao mit.¹⁰⁵ U ovom periodu u pojedinačnim slučajevima može

102 Mit se može pronaći u različitim izvorima, s tim da je ovo osnovna verzija slično predstavljena u svim tim izvorima. Ovdje korišćeno Vanessa James: *The Genealogy of Greek Mythology*, New York: Gotham Book & Melcher Media, 2003, str. 99.

103 Wolfgang Šmale: *Istorija evropske ideje*, navedeno izdanje, str. 19 – 20.

104 Ibidem, str. 21.

105 Takvo predstavljanje imamo u djelima *Znamenite žene* Đovanij Bokača (Giovanni Boccaccio) i *Grad žena* Kristine de Pizan (Christine de Pizan); pogledati napomene u : Almut-Barbara Renger (Hg): *Mythos Europa (Texte von Ovid bis Heiner Müller)*, Leipzig: Reclam, 2003, str. 230.

se primijetiti i povezivanje Evrope i Minerve, što postaje izraženije od 16. vijeka. Evropa kao žena u najvećem broju slučajeva je predstavljena kao mlada, zdrava i sretna djevojka, da bi kasnije tokom novovijekovnih previranja, ratova i osvajanja sa Istoka, pojavila se i slika Evrope kao bolesne starice. Treba podsjetiti, da je mit o Evropi kroz dug period bio tek jedan od mnogih grčkih mitova koji su umjetnici predstavljali u svojim djelima i da nije bio značajniji od drugih.

Praćenjem tumačenja mita možda se dijelom može utvrditi da se njegova pozitivna ili negativna predstava, ili nedostatak govora o njemu, može porediti sa istorijskim zbivanjima. „Metaforično izraženo, u revolucionarnim ratovima razoreno je telo *Evrope*. Metaforika tela 16. veka značila je shvatanje Evrope kao politički mističnog tela zvanog 'hrišćanska republika'; mit o Evropi sa svojim vrhuncem u 17. veku značio je iznad svega pozitivan i samosvestan stav prema životu, a kontinentska alegorija osećanje nadmoći u kontekstu kultura sveta.“¹⁰⁶ U 18. vijeku primijetno je sve manje podsjećanje na mitove uopšte, a u 19. i na početku 20. vijeka prije se može govoriti o satiričnom i karikaturalnom predstavljanju mita o Evropi. Ujedinjenje Evrope poslije Drugog svjetskog rata uticalo je, da se mnoga istraživanja upravo bave prezentovanjem mita kroz različite istorijske periode, a u vremenu razvijene tehnologije i važnosti medija sve češće vidimo različite slike mita o Evropi na promotivnom materijalu EU, brojnim materijalima i knjigama koje slijede, te u reklamama. Šta nam zaista predstavlja mit ostaje ipak dijelom nedokučeno: „Ono jeste i ostaje isto čudo duha, ista zagonetka, svedjedno da li pokriva ovaj ili onaj sadržaj stvarnosti, da li se tiče tumačenja i uobličavanja psihičkih procesa ili fizičkih predmeta, da li se odnosi na ovu ili onu posebnu pojavu.“¹⁰⁷

Ako mitologija daje prostor mnogim značenjima, ništa manji problem nije sa imenom Evrope. Zapravo tu nam se otvara klasični filozofski problem, o kome se raspravlja još od vremena Platona, a danas se to naziva naturalističko-lingvističkom debatom. Da li se preklapaju imena i stvari koje označavaju? Raspravljajući sa Kratilom (Κρατύλος) o ispravnosti imena Sokrat (Σωκράτης) će se zapitati: „A je li moguće da se uvijek potajno udaljuje od samog sebe, imenovati ga ispravno najprije da je ovakvo zatim da je onakvo? Nije li nužno da, dok mi tu razgovaramo, ono postane u ovaj čas nešto drugo, izmakne i nije više kakvo je bilo?“¹⁰⁸ Prema mnogim izvorima etimološko porijeklo riječi Evropa bi moglo biti iz semitskih jezika od riječi „ereb“ koja se prevodi kao „veče“, „zalazeće“, „mračno“.

106 Volfgang Šmale: *Istorija evropske ideje*, nav. izdanje, str. 76.

107 Ernst Kasirer: *Jezik i mit (Prilog proučavanju problema imena bogova)*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IK ZS, 1998, str. 55.

108 Platon: *Kratil – Teetet – Sofist – Državnik*, Beograd: Plato, 2000, 439d, str. 80.

Takođe, „Europos“ znači i „što gleda nadeleko, što se ori“, a bilo je to i ime jednog grada u Tesaliji, dva u Makedoniji, kao i jedne rijeke u Tesaliji. Jasno je ipak da se prema dostupnim istorijskim izvorima ne može govoriti o tačnom objašnjenju riječi Evropa.¹⁰⁹

U antičko doba spominju se dva velika prostora Evropa i Azija (sa Libijom), koji se znatno razlikuje od onog što ta imena danas označavaju. O tome šta (ne) obuhvata ime, odnosno pojam Evropa i kako se mijenja njegovo značenje ukazuje istoričar Hajnc Golvicer (Heinz Gollwitzer)¹¹⁰. „Po našem mišljenju, sve ove rasprave ipak vode samo ka pragu, s onu stranu govorenja o Evropi kao kulturnom sistemu i sudbinskoj zajednici. Kad više nećemo u izvorima da čitamo ono što oni sadržavaju, možemo tek pričati o spekulativnom smislu evropeizma antike, o jednoj virtuelnoj ili idealizovanoj Evropi. Grčka nacionalna svijest ograničila se na zapadno kao suprotnost helenskom i varvarskom, a isto tako mali kao i Helada (Grčka) bio je sposoban paganski Rim, sam i na sebi izgrađen, da prizove u život novi evropski svijet“¹¹¹

Srednjovjekovno doba će odrediti podjelu između Zapadnog rimskog carstva i Vizantije, gdje će zapravo Zapad koji počiva na rimsko-germanskom jedinstvu biti označavan kao Evropa. Zapad će se određivati i prema onom drugom Istoku, pa će to biti odnos Okcidenta i Orijenta. Ključni su to raskoli koji određuju dalji razvoj Evrope. Edgar Moren (Morin) daje kratki pregled: rascjep Rim/Vizantija (5. vijek); odsijecanje Sredozemlja (8. vijek); katoličko/vizantijski raskol (9. vijek); rascijep Papstvo/Carstvo (11-13. vijek).¹¹² Kao što smo vidjeli prethodno, kad je riječ o prikazivanju mita, Evropa se spominje tokom srednjeg vijeka, ali to „još uvijek nije adekvatan izraz za veliki realitet“¹¹³. Od perioda renesanse može se pratiti put koji će termin Zapad sve češće mijenjati za termin Evropa, a često korišćenje oznake „evropski“ tokom 17. vijeka ukazuje na to da dolazi do „interevropske kohezije“. Ipak, za Golvicera ostaje otvoreno pitanje kad se tačno događa taj prelaz od Zapada ka Evropi.¹¹⁴

Pitanje u stvari može biti još jasnije, a postavlja ga drugi istoričar Piter Berk (Peter Burke): „Da li postoji Evropa prije 1700. godine?“ U tekstu pod istoime-

109 Volfgang Šmale: *Istorija evropske ideje*, nav. izdanje, str. 15.

110 Istoričar, koji je sredinom 20. vijeka bio među rijetkim naučnicima koji su se bavili istraživanjem Evrope. Tek u posljednje dvije do tri decenije uz razvoj evropskih studija i poticaj da se više govori o zajedništvu Evrope naglo raste broj istraživanja iz različitih oblasti humanističkih i društvenih nauka.

111 Heinz Gollwitzer: „Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von 'Europa'“, *Saeculum*, Band 2, Heft 2, 1951, str. 162 – 163.

112 Edgar Morin: *Kako misliti Evropu*, Sarajevo: Svjetlost, 1989, str. 31 – 32.

113 Heinz Gollwitzer: „Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von 'Europa'“, nav. izdanje, str. 166.

114 Ibidem, str. 172.

nim naslovom Berk naglašava da se moramo čuvati nenaučnog pristupa istoriji Evrope kao zajednice i ne upisivati iz 20. vijeka ono čega u prošlosti nema. Zapravo problem je mnog teži, jer: „Evropa nije toliko mjesto koliko je ideja.“¹¹⁵ Upravo zato prvenstveno govorimo o tome, kada se zapravo pojavila svijesti o Evropi kao jedinstvenom prostoru i šta je uticalo na to? Po Berku, tri najopštija odgovora bi bila: suočavanje sa osvajačima (Otomansko carstvo), osvajanje drugih prostora (stvaranje kolonija) i sukobi unutar same Evrope. Sve ovo je vezano za modernu istoriju Evrope. Postavljanjem novih pitanja – ko, šta se i od koga brani? ko osvaja i za koga? ko se bori protiv koga? – otvaramo mogućnosti za odgovor na pitanje, šta je Evropa. Određivati „evropsko“ znači postavljati ga nasuprot nečemu drugom, stranom, drugačijem, bilo to turski osvajači ili američki kontinent koji se osvaja.

Tek kada počinje da se javlja svijest o granicama, pojavljuje se i kolektivna svijest koja naslućuje nešto što bi moglo biti zajednički označitelj. To i dalje ne znači mnogo, ali predstavlja prve okvire, a i dalje su stanovnici Evrope, prije svega stanovnici svog grada, regije, države. Berk iskazuje znatan skepticizam kad govori o Evropi iz ugla posmatrača kraja 20. vijeka: „Evropa nikad nije bila ekonomska ili politička jedinica, bez obzira šta budućnost može donijeti. Geografski prostor nije nikad imao zajedničku kulturu drugačiju od ostalog dijela svijeta. Čak ni hrišćanstvo nije nikad potpuno ispunilo ovu ulogu, štaviše u srednjem vijeku hrišćanstvo je bilo izvan Evrope a muslimani u Andaluziji, Bosni i drugdje.“¹¹⁶ Šmale, upravo slijedeći Berka, suprotstaviće se tom vremenskom okviru i odrediti stari i mladi pojam Evrope. Pri čemu bi ovaj drugi počinjao od sredine 15. vijeka ili u ranom 16. vijeku. Bez obzira gdje tačno istoričari povlače istorijsku granicu, jasno je da je istorija Evrope kao zajednice ljudi koji žive na tom kontinentu novijeg datuma, ali i isto tako sasvim je jasno da Evropu čine njeni stanovnici sa svojom istorijom i kulturama koji nastaju u različita vremena. Zato je važno ne slijediti samo puku faktografiju, već sagledati i socijalnu i kulturnu istoriju koja se odvija na evropskoj pozornici.

Vrijedno je svakako pogledati i samu pozornicu na kojoj se scenografija stalno mijenja. Uvid u geografske atlase i karte Evrope pokazuje nam još jednu stranu evropskog. Razvoj kartografije pripada ranom novom vijeku, pa nam i zbog toga ono što predstavlja prostore zemlje ostaje više u obrisima nego u jasnim slikama. Karte, iako su imale svakako i praktičnu vrijednost, uglavnom nisu sadržavale tačne i precizne podataka, često su se izrađivale i kao drvorezi, bakrorezi i grafike, a koristio ih je i mali broj pismenih ljudi koji su češće putovali. Takođe,

¹¹⁵ Peter Burke: „Did Europe Exist Before 1700?“, *History of European Ideas*, Vol. 1, 1980, str. 21.

¹¹⁶ Ibidem, str. 21.

uglavnom su kartama predstavljani regioni, a od 15. vijeka bilježimo poboljšano kartografsko predstavljanje i Evrope kao kontinenta. Povećan obim istraživanja drugih prostora, napredak nauke, otkriće novih aparata i instrumenata omogućili su da karte budu sve preciznije, a da oni koji su se uputili u otkrivanje novog inspirišu one koji će ponovo otkrivati i samu Evropu. Te prve preciznije karte sada pokazuju Evropu kakva jeste – jedan mnogo manji prostor u odnosu na zamišljeno i očekivano u odnosu na značaj koji mu se pridaje.

Problem koji pokazuju te prve karte, a ostaje tema za rasprave jeste pitanje istočne granice Evrope. Specifičnost tih prvih karata je i to, da se ne prikazuju državne granice, ali to ne predstavlja osnovu za zaključak da već možemo govoriti o jedinstvenom evropskom prostoru bez svijesti o regionalnoj pripadnosti. Osim toga, granice su često bile nejasno ocrtane, sporne zavisno od stalnih sukoba vladara i češće su se mijenjale. „Vizuelno predstavljajući unutrašnju anatomiju Evrope kao nijedno drugo ikonografsko sredstvo, karte su sigurno stvarale izmjenjenu, tačniju svest o Evropi.“¹¹⁷ Danas, geografske karte su sasvim precizne i živimo sa svijesću o Evropi, sa granicama unutar nje i izvan nje, mada se te granice i danas često mijenjaju, ali kartografi ih vrijedno ažuriraju. Dok je ranije nedostatak jasnog i preciznog predstavljanja značio i nejasnu predstavu o Evropi, u savremeno doba, upravo je suprotno – imamo sve više informacija i detalja, a sve manje nam je jasno šta Evropa znači. Ovdje ćemo se ipak još malo zadržati u prostornim realnostima.

Filozof Deni de Ružemon (Denis de Rougemont) sredinom 20. vijeka tragajući za značenjima Evrope i tajnom njene vitalnosti podsjetit će nas da je neophodno za one koji žive u Evropi da se udalje i sagledaju evropski prostor malo drugačije, kako bi bili svjesni onog što su stvorili. Zato je najbolji primjer pogledati snimke iz vazduha, slijediti topografske tačke. Ružemon nam pažnju zadržava na fotografijama iz vazduha glavnih trgova malih evropskih gradova, koji na jedinstven način upravo pokazuju kako Evropa živi i razvija se. „Odmah oko trga su crkva i gradska vijećnica, vjerovatno škola i kafana, tržnica i trgovina. (...) Religiozija služba, sastanak lokalnog savjeta, časovi u školi, druženja u kafanama, šetnja tržnicom otkrivaju neke od tajni (veoma očitih) vitalnosti Evrope; kao što su dijeljenje duhovnih vrijednosti, vladavina zakona, prećutno poštovanje svih građana prema javnim institucijama, javno obrazovanje, slobodno izražavanje mišljenja (radije argumentativno i prevratničko), podjela rada – vitalnost određena slobodom, balansiranje mase interaktivnih tenzija.“¹¹⁸ Upravo ova uspo-

117 Wolfgang Šmale: *Istorija evropske ideje*, nav. izdanje, str. 51.

118 Denis de Rougemont: *The Meaning of Europe*, New York: Stein and Day, 1965, str. 42; o iskustvu prostora ovaj filozof govori i u drugim djelima, kao na primjer, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Beograd:

stavljena realnost svakodnevnog života sagledavana u vremenskom kontinuitetu sa prostorom koji se nadograđuje prema pravilima i principima, koje su Evropljani usvajali i uspostavljali vijekovima, daje nam jedan drugačiji portret Evrope i njene snage koji često zaboravljamo.

Da li to znači da stupamo na tlo onog što će Mišel Fuko označiti kao heterotopija¹¹⁹, nije li Evropa više presjecanje tih heterotopija. Istina, to nije specifično evropsko i možemo ga pronaći bilo gdje, ali možda evropsko možemo dijelom sagledati heterotopijski. Upravo zato što prostor nije čisti prostor, već uvijek se presijeca sa istorijskim, ali to prostorno u savremenom svijetu daleko više dobija na značaju, i to ne kao lokalizovanje, već kao raspoređivanje.¹²⁰ U nastojanju da otvorimo što više pitanja, koja će upućivati na nove puteve u sagledavanju Evrope, ovdje će kratko biti ocrtano to heterotopijsko, to „drugo mjesto“ o kome govori Fuko. To je prostor između mitskog i stvarnog kojeg možemo odrediti kroz šest načela. Prvo je da heterotopijsko ne može imati potpuno univerzalo značenje, već je veoma promjenljivo – tako se u ranijim društvima ogleda kroz predstavljanje krize (prikriivanje perioda odrastanja), a danas više kroz odstupanje (prećutkivanje i okretanje od onih pojedinaca koje odstupaju od standarda i prosjeka).

Druga odlika heterotopijskog je da uvijek postoji, ali da se mijenja i da može imati različite funkcije zavisno od društava i kultura u kojima se sagledava. Ovdje bi primjer mogla biti groblja i odnos prema umiranju i mrtvima. Treće načelo heterotopije je, da predstavlja tačku presjecanja različitih prostora, a četvrto da spaja fragmente vremena (biblioteke, arhivi, muzeji). Prema petoj odrednici heterotopijsko je nešto što istovremeno zatvara, isključuje a istovremeno je otvoreno i dopušta prohodnost. Šesto heterotopijsko načelo ukazuje na to da je riječ o prostoru koji je između dva pola koji ili treba da pruži iluziju stvarnog svijeta ili da određenim raspoređivanjem stvori svijet koji je najbolje moguće uređen.¹²¹ Ostajemo li i sa pričom o Evropi u sjeni tih „drugih mjesta“ i nije li Evropa i danas tek presjecanje tih „drugih mjesta“? Edgar Moren zato upozorava: „Teškoća da se misli Evropa sastoji se ponajprije u tome da se jedno misli u mnoštvu i mnoštvo u jednom: *unitas multiplex*. To je istodobno teškoća da se identičnost misli u neidentičnosti.“¹²²

Književne novine, 1983.

119 “Ova mesta, budući apsolutna druga u odnosu na sva raspoređivanja koja održavaju i o kojima govoru, nazvaću, za razliku od utopija, heterotopijama;” Mišel Fuko: „Druga mesta“ u: Pavle Milenković / Dušan Marinković (priredio): *Mišel Fuko 1926-1984-2004*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2005, str. 31 – 32.

120 Ibidem, str. 30.

121 Pregled heterotopijskih načela, ibidem, str. 32 – 36.

122 Edgar Morin: *Kako misliti Evropu*, nav. izdanje, str. 21.

Možda je jedno od najvećih sukobljavanja za samu Evropu i ugrožavanje ono malo spoznaja što ima o sebi bilo suočavanja sa predstavom da ona nije centar svijeta. Taj udar izazvale su teorije o različitim svjetskim kulturama koje se ne mogu smatrati slabijim od evropske, a u određenim istorijskim epohama te druge kulture se pojavljuju kao značajnije, bogatije i doživljavaju još veći uspon. Na Zapadu to je pokazao Osvald Špengler (Oswald Spengler), a na Istoku među ostalima Nikolaj Danilevski (Николай Данилевский). Osnovne Špenglerove teze oštro su suprotstavljene tada uobičajenom i vladajućem pogledu na istoriju čovječanstva.

U svom obimnom djelu Špengler razrađuje jednu novu filozofiju, koja će prventsveno biti morfologija i fiziognomija istorije, kultura, društva. Ono što on vidi jesu samostalni i odvojeni, veliki organizmi koje označava kao «kulture», te nam na taj način pokazuje da ne može biti riječi o jednoj cjelini. Želimo li spoznati istoriju čovječanstva treba da spoznamo svaku od tih kultura pojedinačno. Kulture nisu jednom zauvijek određene, već imaju obilježja organizma, te prolaze različite nivoe razvoja kao i živa bića – od rađanja do smrti. Svaka kultura se može jedino odrediti kao osnovni oblik i ono prvo, osnovna ideja postojanja. Kada se promatra „istorija“ kulture lako je uočiti da postoje u njoj odvojeni različiti periodi, koji nas daljim poređenjem sa drugim kulturama vode ka zaključku da u svakoj od tih kultura pokazuju slični organski elementi. Tako je moguće da savremenici budu filozofi, naučnici i umjetnici iz različitih perioda npr. Pitagora (Πυθαγόρας) i Dekart.

Pojam „civilizacije“ Špengler određuje sasvim specifično, to je završna faza jedne kulture, te je trajanje civilizacije doba smrti jedne kulture. Na taj način jasno se pokazuje da ne može biti ni govora o jednom uzlaznom razvoju i ideji progresa. Civilizacija tako nije ono najviše čemu se teži, nije uspjeh već smrt i završetak. Prokrenemo li potpuno shvatanje ideje progresa, jasno je da se time razdrmajaju temelji evropskog, jer se pokazuje da Evropa i njena istorija nisu središte svijeta, te da sva spoznaja ne potiče samo od evropskog čovjeka. Špengler uzima u obzir; indijsku, kinesku, egipatsku, antičku, evropsku i arapsku kulturu, a govori i o nestalim kulturama Inka i Maja. Osnova kulture se prikazuje u njenim simboličkim crtama, pa je tako antička obilježena kao „apolonska“, arapska kao „magijska“, evropska kao „faustovska“ kultura. U Špenglerovoj slici svijeta kulture su samostalne, samobitne, svaka je jedinka za sebe; međusobno su strane i tuđe jedna drugoj, uvijek ostaju izolovane, žive i izrastaju paralelno. Da bismo poredili različite kulture treba sagledati njihov pojedinačni razvoj religije, istorije, nauke, umjetnosti. Špengler naglašava da zapadnjački mislioci ipak i dalje vjeruju da govore u ime svih i da je to univerzalno važeće. „Mi danas mislimo

u kontinentima. Samo što naši filozofi i istoričari to još nisu naučili. Šta za nas mogu značiti pojmovi i perspektive koji nastupaju sa pretenzijom na opšte važenje, a čiji vidik ne dopire iznad duhovne atmosfere zapadno-evropskog čoveka?“¹²³

U Rusiji tokom 19. vijeka nastaju dvije grupe koje ukazuju na suprotstavljene stavove prema Zapadu (slovenofili i zapadnjaci), a Nikolaj Danilevski pripada slovenofilskoj struji i predstavnik je mlađe generacije ovog pravca. U okviru svoje knjige *Rusija i Evropa*, objavljene još krajem osamdesetih godina 19. vijeka iskazuje stavove karakteristične za slovenofile, a njegov originalan doprinos je teorija kulturno-istorijskih tipova. Ova teorija se često poredi sa Špenglerovim radom, koji je objavljeno nešto kasnije. U kulturno-istorijske tipove („samobitne civilizacije“) Danilevski ubraja: egipatski, kineski, asirsko-vavilonsko-fenikijski i haldejski ili drevno-semitski, indijski, iranski, jevrejski, grčki, rimski, novosemitski ili arapski i germansko-romanski (evropski). Svaka od ovih civilizacija mora imati nekoliko osnovnih odlika: da je samostalna; da ima nezavisnost; da se izgrađuje prema sebi samoj a ne prema zakonima drugih civilizacija; da njeni raznoliki etnički elementi nisu izjednačeni; da doživljava dug period razvoja ali kratak period koji donosi plodove, što je istovremeno i završetak. „Narodu, koji je oronuo, odživeo, završio svoju stvar i kome je došlo vreme da siđe sa scene, ništa neće pomoći, potpuno nezavisno od toga gde on živi – na Istoku ili na Zapadu.“¹²⁴ Po Danilevskom, Evropa pretenduje da određenjem opštečovječanskog obuhvati sve, a zapravo riječ je o civilizaciji koja se zasniva na romansko-germanskoj osnovi. Sloveni se svrstavaju u evropsku civilizaciju, ali joj ne mogu pripadati upravo zato što tu preovladava njoj tuđ germansko-romanski uticaj.

U slovenskoj grupi ruski narod po svojoj brojnosti i snazi može predstavljati moćnu silu, te može biti jedino protivteža ako bude radio na svojoj nezavisnosti i samobitnosti, te težio da ostvari sveslovenski savez, čime se gradi slovenski kulturno-istorijski tip. To sve ukazuje ne samo da ne postoji opštečovječansko, već da se treba boriti protiv jedne takve ideje u samom začetku, jer „sama želja da ono natane znači da se treba zadovoljiti opštim mestom, bezbojnošću, odsustvom originalnosti, jednom rečju, zadovoljiti se nemogućom nepotpunošću.“¹²⁵ Nasuprot tome je ideal svečovječanske civilizacije, koja pokazuje raznolikost kulturno-istorijskih tipova i njihove promjene kroz istoriju. Progres nije specifično evropska odlika, svaka kultura ima svoj ciklus razvoja – od rasta i razvoja do propasti, pa tako i Zapadna (evropska) kultura, koja je po Danilevskom na

123 Osvald Špengler: *Propast Zapada*, I, Beograd: Književne novine, 1989, str. 60.

124 Nikolaj J. Danilevski: *Rusija i Evropa*, Beograd: Nolit/Dosije, 2007, str. 76.

125 Ibidem, str. 111.

svom kraju. Za razliku od Špenglera, iako govori o ravnopravnom učešću u istoriji svijeta različitih civilizacija, Danilevski ne samo da veliča značaj slovenskog, već nacionalnog – ruskog i iako govori o tipovima, u prvi plan stavlja naciju (pod tim podrazumijeva i narod i kao pleme).

2. O razvoju evropskog društva i države

Kada kažemo evropska kulturna i duhovna baština prve odrednice od kojih obično polazimo jeste vrijeme „antičkog čuda“ kada mitska slika svijeta biva zamjenjena traganjem za praelementima, mudrošću, logosom. Doba je to nastanka polisa i polemosa, života u zajednici koji će sve do danas u mnogim svojim elementima ostati uzor za ostvarenje demokratije. Bez obzira koliko saznanja imali o polisu (grad-država) teško da i danas možemo do kraja pojmiti šta je uistinu bio i kako je funkcionisao. Glavna obilježja polisa su njegova veličina, to da nije bio vezan za teritoriju, te da predstavlja zajednicu sa brojnim specifičnostima. Upravljanje zajednicom u kojoj je cilj osmisliti najbolje zakone i omogućiti da bude pravedna moguće je samo ako obuhvata određen broj ljudi. Pet hiljada četrdeset je bio najidealniji broj zemljoposjednika po Platonu, a sto hiljada građana na jednom zaokruženom prostoru već bi, po Aristotelu, predstavljali breme za državu koja traži da se pravda tiče svakog. „Grcima je bio nezamisliv politički život zajednice u kojoj se ljudi ne poznaju, jer kako izabrati nekog čoveka, poveriti mu javnu funkciju ako ga ne poznajete?“¹²⁶

Primjeri iz istorije koji govore o seobama građana polisa ukazuju da nije riječ o zajednici čiji integritet se prvenstveno vezuje za tlo i određeni prostor. Stanovnici polisa, koji su označeni kao građani, bili su ravnopravni i slobodni, a „značajan integrativni faktor polisa“ bila je religija i vjerovanje u olimpska božanstva.¹²⁷ Kao ekonomska zajednica polis je bio nezavisan, imao je i svoja specifična kulturno-istorijska obilježja, a jasna je bila i socijalna raslojenost koja je često dovodila i do unutrašnjih sukoba i prevrata. „Svojom klasnom strukturom, suprotstavljenim ekonomskim interesima, ostrim socijalnim sukobima – polis je pokazivao i razbijeno ogledalo zajednice – nudeći prototip za sve bure kasnijih društava.“¹²⁸

126 Dragoljub Mićunović: *Socijalna filozofija*, Beograd: Filip Višnjić, 1997, str. 12.

127 Ovdje treba podsjetiti da je to ipak robovlasničko društvo u kome neslobodni ostaju neoslobođeni robovi, stranci i žene. Takođe, važno je istaknuti da svaki polis ima svoja božanstva koja se moraju poštovati – ako nije tako zakoni predviđaju sankcije. Najbolji primjer za to je suđenje Sokratu gdje u prvom dijelu optužnice stoji: „kriv je što ne veruje u bogove u koje vjeruje država, a uvodi druga nova bića demonska“; pogledati u: Platon: *Sokratova odbrana – Kriton*, Beograd: Ars Libri, 2000, str. 49.

128 Dragoljub Mićunović: *Socijalna filozofija*, nav. izdanje, str. 15.

Platon se tim problemima najviše bavi u svojim dijalozima *Država*, *Zakoni*, *Državnik* u kojima polazeći od teorije ideje nastoji da dođe do rješenja za pitanja koja danas svrstavamo u okvire filozofije politike, a svoje neuspjele pokušaje da to ostvari i u praksi prikazaće u *Pismima*. U dijalogu *Država* prva knjiga govori o pravičnosti, tačnije Sokrat govori o pravdi kao pravu da svakom pripada ono što je njegovo i za njega je pravičnost nešto mnogo dragocjenije od zlata i zato je potraga za njom duga i teška. Ideja pravičnosti je ono osnovno od čega počinje i stvaranje države, jer da bi se ostvarila pravednost za pojedinca, neophodno je da postoji pravedna država. Da bi stvorili idealnu državu najvažnije je obrazovanje, odnosno da se djeca od početka uče da se vladaju po ideji pravičnosti. Za Platona je veoma bitno da se odmah procijeni kakve su čije sposobnosti i na osnovu toga da svako bude usmjeren ka određenim zanimanjima. U trećoj knjizi se nastavlja dijalog o najboljem obrazovanju i posebno se naglašava važnost gimnastike i muzičkog obrazovanja, a tek kasnije se može ponuditi sticanje ostalih znanja zavisno od uloge pojedinca u državi. Za Platona mora postojati strogo odabir: oni koji su najmanje skloni sticanju znanja biće proizvođači; oni koji su najhrabriji i mogu izdržati disciplinu biće čuvari; oni koji su najmudriji (filozofi) mogu biti vladari.

U četvrtoj knjizi *Države* Platon daje odgovor na pitanje, da li je bitniji pojedinac ili država i kaže: „Ali mi nismo sagradili svoju državu zato da u njoj samo jedan stalež (éthnos) bude naročito srećan, nego da cela država bude to u najvećoj mjeri“.¹²⁹ Država ne smije biti ni prevelika, ni malena, a njene osnovne vrline su: mudrost, hrabrost, razboritost i pravičnost. Nepravičnost biva određena na sljedeći način: „mногоstruka delatnost i međusobno zamenjivanje funkcija tri vrste ljudskih bića najveća je šteta za državu pa bismo je, s najviše opravdanja, mogli nazvati zločinstvom.“¹³⁰ U Platonovoj idealnoj državi filozofi imaju tačno određene osobine i način obrazovanja, ali da bi vladali moraju imati i životno iskustvo, te se tim ne mogu baviti prije pedesete godine. Posljednje Platonovo djelo iz političke filozofije jesu *Zakoni* i tu izlaže stavove koji u određenoj mjeri odstupaju od onog što je rečeno u *Državi*, što je vjerovatno i posljedica neuspješnih ličnih pokušaja učestvovanja u stvaranju idealne države. Platon se pita, koliko je moguće idealno i stvarno, ipak, naglašava da iako zna da su zakone stvorili ljudi, oni jesu božanskog porijekla; zasnovani su na razboritosti, a cilj im je ostvarenje najvišeg dobra.

129 Platon: *Država*, Beograd: Bigz, 1993, 419 b, str. 103.

130 Ibidem, 434c, str. 121.

Aristotel na početku *Politike*¹³¹ ističe važnost države koja predstavlja najviši oblik zajednice i teži najvećem dobru. Vremenski, prvo dolazi porodica i ona je zasnovana na dva odnosa: muškarac - žena i gospodar - rob. Poseban dio posvećuje upravo ropstvu, rob je po prirodi u vlasti gospodara, a rođenjem su neki jednostavno predodređeni da budu potčinjeni, a drugi da vladaju. Za onoga ko je osnovao državu Aristotel kaže da je pravi dobrotvor, jer bez zakona čovjek bi bio najgora životinja, a postojanje zakona zavisi od države. Za Aristotela „cilj države je dobar život“, čovjek može biti samo dio zajednice, odnosno „zoon politikon“ (političko biće), ako nije to onda je „ili zvijer ili bog“. Vlast je dobra kada se brine o cjelokupnoj zajednici, a loša kada brine samo o sebi. Na osnovu toga što je analizirao strukture mogućih država i oblika vladavine, zaključio je da postoje tri dobre vlasti: monarhija, aristokratija i ustavna vlada (republika); i tri koje su loše - tiranija, oligarhija i demokratija. Posebno ističe razlike između oligarhije i demokratije; ovo prvo je kada se bogati ne osvrću na interese siromašnih, a drugo je kada je vlast u rukama naroda koji sve podređuje svojim interesima. U državi ljudi koji rade ne bi trebali imati status građanina. Aristotel pretpostavlja da će svi građani imati učešća u političkoj vlasti, a sam građanin se obrazuje prema obliku vladavine.

Za razliku od stare Grčke u kojoj je okvir filozofija politike koja nastoji objasniti nastanak države, njenu strukturu, glavne karakteristike, te otkriti koji je najbolji oblik vladavine, Rimljani se prije svega usmjeravaju na samu tehniku vladavine i pravo. U jednom kraćem periodu carstvo je upravo zahvaljujući dobro ustanovljenoj vlasti omogućavalo bolji život svojim stanovnicima, ali to je bilo daleko od onog u Atini, jednostavno izgrađen je drugačiji pogled na život. O tome Bertrand Rasel (Bertrand Russell) kaže: „U ranija vremena svaki slobodni Grk je imao priliku za avanturu; (...), a u helenističkom svetu samo su makedonski vladari uživali anarhističku slobodu. Grčki svet je izgubio svoju mladalačku svežinu i postao ili ciničan ili religiozan.“¹³² Iako su i Grci isticali važnost zakona i njihovog poštovanja, tek u Rimu Ciceron (Marcus Tullius Cicero) će reći: „Mi smo sluge zakona da bismo bili slobodni.“ Ciceron je bio filozof, ali i član Senata, konzul. Njegovo najpoznatije djelo, sačuvano samo u fragmentima, jeste *Država*¹³³, u kome između ostalog navodi da je za održavanje dobre vlasti neophodno da se smjenjuju oblici vladavine.

131 Aristotel: *Politika*, Beograd: Bigz, 1975.

132 Bertran Rasel: *Istorija zapadne filozofije: i njena povezanost sa političkim i društvenim uslovima od najranijeg doba do danas*, Beograd: Narodna knjiga/Alfa, 1998, str. 259.

133 Ovdje izdanje Ciceron: *Država*, Beograd: Plato, 2002

Za Cicerona država je izražavanje potrebe za zajedništvom, pa prema tome „svojina naroda“, zajednica ljudi koji su spremni da prihvate iste zakone, te da od toga ostvaruju zajedničku korist. Ukupno je bilo šest knjiga koje su predstavljale tri dana rasprave; u prve dvije knjige vodi se rasprava o najboljoj formi državnog uređenja, stabilnosti države i kako je neophodna pravda u državi; u trećoj i četvrtoj knjizi Ciceron iznosi razmišljanja o čovjekovoj prirodi, te društvenoj podjeli građana, očuvanju moralnih vrijednosti, vaspitanju; posljednje dvije knjige su o vrlini, idealnom državniku, a završavaju se *Snom Scipiona*. Važno je napomenuti da rimski zakoni, između ostalog, utvrđuju obaveznost sudskog postupka, privatnu svojinu, način proizvodnje i razmjene, odnose u porodici. Govori se o građanskom pravu (*ius civile*) i opštenarodnom pravu (*ius gentium*). Ciceron posebno naglašava važnost shvatanja da je upravljanje državom javni posao.

Uobičajeno je da se tvrdi da je hrišćanstvo predstavljalo prvo stvaranje jedinstvenog prostora i česte su idealističke predstave o tome. Da je imalo elemente ujedinjujućeg u dijelu Evrope i da su univerzalne poruka hrišćantva sačuvale svoju snagu i do danas, ostaje neosporno, ali teško da se može govoriti o evropskom ujedinjenju, prije o rascjepima.¹³⁴ Osim toga, ne treba zaboraviti ni uticaj islama u sredozemnoj Evropi, posebno u periodu od 5. do 7. vijeka crkva se tek „zadovoljavala da životari“, „njezin uticaj na tok događaj bio je nikakav ili gotovo nikakav“.¹³⁵ U kasnijem periodu prodor islama sa istoka i jugoistoka će na neki način učvršćivati hrišćanstvo unutar Evrope.¹³⁶

Početakom 11. vijeka prva šizma unutar crkve na katoličanstvo i pravoslavlje podijelice Evropu, ali i u jednom i u drugom slučaju zarobljavanje uma i mišljenja u skladu sa hrišćanskim dogmama ostaje na snazi. U većoj ili manjoj mjeri država je vezana za instituciju crkve koja nastoji da pokaže svoju nadmoć. Bez obzira na periode manje ili veće uticajnosti crkve, djela koja će biti osnova doktrine nastaju kroz nekoliko vijekova i predstavljace osnovu njenog jačanja. Početkom 5. vijeka Aurelije Avgustin (Aurelius Augustinus) u strahu od lažnih bogova i u nastojanju da učvrsti hrišćansko učenje piše o državi božijoj. Carstvo na zemlji služi samo da hrišćani koji vjeruju u Boga budu pripremljeni za carstvo neba, jer jedino tamo im se nudi istinska sreća. Ka ostvarenju tog cilja vodiće ih na zemlji crkva i život u skladu sa hrišćanskim pravilima. Kasniji tumači Avgusti-

134 O tome govore Edgar Moren i Žerar Delanti (Gerard Delanty), a Denis Hej (Denys Hay) naglašava zapravo da je riječ o dva posebna projekta i da je govor o ujedinjenju Evrope došao na mjesto hrišćanstva. Na drugoj strani su oni koji zagovaraju vraćanje tom srednjovjekovnom jedinstvu, kao što vidi-mo dalje u tekstu kod Novalisa (Friedrich von Hardenberg Novalis).

135 Henri Pirenne: *Povijest Evrope (Od seoba do XVI. stoljeća)*, Zagreb: Kultura, 1956, str. 37.

136 Up. Edgar Morin: *Kako misliti Evropu*, nav. izdanje, str. 28 – 29.

novog djela koriste izraz „politički avgustinizam“ koji može „označavati tri različite stvari: sami princip natprirodne zajednice osnovane na hrišćanskoj Mudrosti, koja je suštinski različita od države, ali i spojiva sa njom; praktične zaključke koje je sam Avgustin, pogođen padom Rima, iz ovih principa izveo: praktične zaključke koje su kasnije iz istih principa izvodili drugi hrišćanski mislioci u različitim političkim okolnostima“. ¹³⁷ Tako, na primjer, ovo prvo objašnjava i istiće Genadij G. Majorov (Генадиј Г. Майоров), naime, da Avgustin nema predstavu o Rimskom carstvu sa kosmopolitskim obilježjima, već da mu je uzor crkva kao zajednica, koja ide dalje od pukog utvrđivanja u političkim okvirima, već predstavlja zajednicu koja je prvenstveno duhovna i kulturna. ¹³⁸

O utopijama pisano je od antičkog perioda sve do danas, ali najčešće se spominju teorije o utopijama koje su osmislili Tomas Mor (Thomas More) i Tomazo Kampanela (Tomasso Campanella) u vrijeme kada se sve više umjesto bespogovorne težnje ka carstvu nebeskom, Evropa se okreće ka carstvu zemaljskom. U 20. vijeku Ernst Bloh (Bloch) će u svom nacrtu boljeg svijeta pronalaziti ne samo u društvenim sistemima, već i u medicinskom umijeću, tehnici, arhitekturi, geografiji, umjetnosti. Bloh nas upućuje na to, da su sve stare utopije vezane za prostor, za daleke krajeve, obično za ostrva sa izrazito dobrim klimatskim uslovima, a nove utopije sežu za vremenskom dimenzijom, za onim što bi moglo biti, budućim.

Osnova svih utopija jeste: jednakost, zajedništvo i odbacivanje privatne svojine, skraćanje radnog vremena s obzirom da svi moraju da rade, ali samo prema mogućnostima; stalna aktivnost i stalno sticanje znanje; ista pravila za sve; stalno naglašavanje potrebe zajedničkih aktivnosti. ¹³⁹ Zašto su nastajale utopije? Od vremena stare Grčke kada su tek postavljani temelji države, kako su sticali više znanja ljudi su željeli da promijene način života u svom okruženju, ali to su uglavnom mogle biti idealističke predstave čiji se jedan dio možda može primijeniti na stvarnost, ali o teškoćama na koje se pri tom nailazi svjedoči Platon. I danas kad se govori o jednom novom savezu na prostoru Evrope ponovo smo ponekad u granicama utopijskog. Morova idealna država je upravo nazvana *Utopija*, a Kampanela će svoju nazvati *Grad Sunca*.

Jedna drugačije osmišljena utopija ukazivaće takođe na ono što se u društvu čini nedostižno – jednakost žena i muškaraca, pa će Kristina de Pizan osmisliti grad žena. Utopije će nam svojim porukama o idealnom, dalekom, u kome vlada

137 Etjen Žilson: *Filozofija u srednjem veku*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IK ZS, 1997, str. 141.

138 Pogledati Genadij Georgijevič Majorov: *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Beograd: Grafos, 1982, str. 334 – 335.

139 Pogledati Ernst Bloh: *Princip nada* I-III, Zagreb: Naprijed, 1981.

jednakost i pravda za sve upravo isporučivati i najoštriju kritiku vremena u kome žive autori i autorke ovih spisa, ukazujući na to šta se mora promijeniti, koji su mogući načini da se to učini i koliko treba hrabrosti da se odvažimo na tu promjenu. Umjesto utopijskog Nikolo Makijaveli će se otvoreno zalagati za odmak od idealizovanja i državnih uređenja i načina upravlja državom, te će razdvojiti etičko i političko, usmjeravajući nas ka pukoj tehnologiji vlasti koja ne preza od ostvarenja svojih ciljeva i kojoj oni kojima vladaju postaju manje bitni od vlastite samoodrživosti. Znatno realniji postaju oni koji dolaze kao utemeljitelji prvih modernih teorija o društvu i državi kao što su teoretičari prirodnog prava i društvenog ugovora.

Osnovni stav jeste da su svi ljudi po prirodni jednaki i da to mora biti osnova uspostavljanja zakonskog okvira društva i države. Tako na primjer, Tomas Hobs (Thomas Hobbes) posebno naglašava da više nikako nije moguće polaziti od Aristotelovog shvatanja da su pojedini ljudi predodređeni da budu robovi. Ovo naravno nije nešto novo – jednakost među ljudima (kosmopolitizam kod stoika, jednakosti u hrišćanstvu), ali se sada pokazuje mogućnost (sa promjenama u društvu) da se to pokuša i ostvariti. Svijet je i dalje zatvoren u okvire odnosa onih koji vladaju i potlačenih (feudalizam), ali sa razvojem trgovine i zanatstva ti odnosi se počinju mijenjati i sve više imaju ekonomsku bazu. Filozofi, budno prateći sve promjene u društvu sada nastoje ponuditi teorije koje bi objasnile nastanak društva i države, te njihov mogući razvoj; većina upravo polazi od teorije prirodnog prava i to je problem kojim se najviše bave u 17. i 18. vijeku.

Konačno se prekida ta nit vjerovanja da su zakoni božanskog porijekla i ističe se da je razum, kao bitno određenje ljudskog, ono od čega se mora početi. Razmatrajući prirodno pravo filozofi prije svega polaze od opisa prirodnog stanja i tu se uglavnom razilaze. Jedan od prvih koji govori o prirodnom pravu je Hobs, čija je država moćna sila iznad pojedinca opisana kao Levijatan i u takvoj državi onda više ne mogu doći do izražaja individualna prava. S druge strane, Spinoza (Baruch Benedictus de Spinoza) govori o prirodnom stanju kao o stanju u kome nema ni dobra ni zla, ali s obzirom da svaki pojedinac ima prirodno prava u grupi onda se ta prava ne mogu realizovati; jedini način da budu ispoštovana i djelotvorna prirodna prava svih jeste da se to stavi u pravi okvir, a taj okvir je država.

Za razliku od Hobsa, Spinoza ne smatra da je sve riješeno samo uspostavljanjem države, jer vlast ne može biti svemoćna, a udruženi pojedinci su ti koji treba da reaguju na moguće iskazivanje sile vlasti. Za Spinozu individualna prava ne mogu doći u pitanje i on se posebno zalaže za slobodu savjesti i slobodu govora. Ono što treba posebno naglasiti i istaknuti jeste da u teorijama prirodnog prava, bez obzira na razlike u nekim postavkama, kao najvažnije pojavljuje se to da se

odnosi među ljudima moraju objasniti sa naučnog stanovišta, da se pojedinci kao članovi grupe uzimaju sa osobinama koje zaista imaju a ne kao neutralne jedinke, i da se pokušava utvrditi neko opšte pravilo važeće za sve ljude koje će omogućiti stvaranje što pravednije države u realnim okvirima. Ono što takođe odlikuje sve ove teorije jeste značaj društvenog ugovora, a po ovom će posebno biti značajan Ruso – koji prvobitno stanje svjesno postavlja kao idealno, mada će mu to poslije zamjeriti mnogi, smatrajući da time Ruso želi povratak ka nekakvom prvobitnom stanju.¹⁴⁰

Još jednom treba naglasiti da je ono najbitnije u teorijama prirodnog prava i društvenog ugovara pravno izjednačavanje svih članova društva, mada još uvijek izostaje pretpostavka da se to treba odnositi i na žene. Sve ovo potiče dalje misli ote i teoretičare društva da sve više pažnju obraćaju na materijalne uslove života i to posmatraju kao najbitniji faktor razvoja društva. To posebno možemo zapažiti kod prosvjetitelja čije će djelovanje predstavljati pravu teorijsku pripremu za francusku revoluciju, mada neki od njih oduševljeni napretkom i otkrićima na polju prirodnih nauka u tolikoj mjeri da smatraju da i društvo funkcioniše samo po zakonima fizike; idu čak u krajnosti opisujući društvo i državu kao mehanizam.

Poslije marginalizovanja uloge crkve i hrišćanstva, do kojeg je došlo djelovanjem slobodnih mislilaca i revolucionara od renesanse do prosvjetiteljstva, čini se kao da je neophodna ideja koja će ujedinjavati. Zbog toga, ovo je vrijeme nastanka ideologija¹⁴¹, koje donose i novo određenje i preraspodjelu moći ne toliko odmah, koliko kasnije. Riječ je ovdje o klasičnim ideologijama: konzervatizmu, liberalizmu, socijalizmu i nacionalizmu. Među najznačajnijim pobornicima konzervativne ideje izdvaja se Edmund Berk (Edmund Burke) koji u svom djelu *Razmišljanja o francuskoj revoluciji* iz 1790. iznosi strah da će postrevolucionarni period biti u znaku terora i vojne diktature. Generalno, konzervativni mislioci su smatrali da su revolucionari krivi za to, što je upravo stanje poslije revolucije ličilo prije na anarhiju nego na naprednije društvo. Njihovi uzori su bili engleska i američka revolucija koje se odvijaju daleko odmjereneije, a temelj na kome počiva konzervativizam jeste monarhija, aristokratija i crkva.

Konzervativni mislioci ne mogu da se pomire sa prosvjetiteljskom osudom uloge u crkve, smatrajući upravo suprotno – da zahvaljujući crkvi i drugim tradi-

140 V. Žak-Žan Ruso: *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić, 1993.

141 Za kratki pregled ideologija i njihovog razvoja ovdje u najvećoj mjeri korišćeni – Marvin Peri: *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd: Clio, 2000 i Endru Hejvud: *Političke ideologije*, Beograd: Zavod za užbenike i nastavna sredstva, 2005. Ovdje će samo kratko biti spomenute najopštije karakteristike konzervativizma i liberalizma.

cionalnim institucijama jesmo u mogućnosti da održimo ravnotežu u društvu. Osim toga, crkva igra bitnu ulogu u savladavanju ljudi koji nisu, po njima, po prirodni jednaki, jer ljudska bića u sebi nose zlo i to se ne može riješiti racionalnim djelovanjem, već upravo uz pomoć crkve. Ideolozi konzervatizma posebno će optužiti Lutera (Martin Luther) i reformatorski pokret da su usloveli da pojedinac osjeti moć iako je "sebičan, nepouzdan i nesiguran", te se povodi zanesenjaštvom revolucionara. Jedino rješenje može biti reforma i to u skladu sa iskustvom i poštujući postojeće društvene institucije, jer za one koji su na liniji konzervatizma jedino je moguće da se politički sistem gradi postepeno da bi mogao biti pravi okvir društvenih odnosa.

Nasuprot ovoj ideologiji jača liberalizam koji nastavlja tradiciju grčke demokratske kulture, ali predstavlja bitno novo i drugačije postavljanje odnosa u ljudskoj zajednici. Za razliku od konzervativne ideologije, liberalizam u skladu sa prosvjetiteljskim stavom ističe pojedinca kao najvažniji element društva i to onaj po čemu se sve mjeri. U tome polazi od principa da su svi ljudi po prirodni jednaki, i da se ne mogu dijeliti po porijeklu. Razum i obrazovanost je ono što pojedincu omogućava lični napredak, a tolerancija je osnova odnosa kojim se unapređuje društvo. Zbog toga je posebno u 19. vijeku u okviru liberalizma najvažnije pitanje kako na najbolji način ostvariti neophodnu vezu između vlasti i pojedinca, a da se na prvom mjestu uvažavaju upravo individualna prava i slobode.

Ovaj kratki i nepotpuni pregled glavnih tačaka filozofsko-političko formiranja Evrope zaokružujemo osnovnim naznakama o Hegelovoj teoriji države koja je izazvala brojne protivrječne kritike – od apologije do odbacivanja, ali to nije umanjilo njen uticaj. U okviru predavanja o filozofiji prava, koji u skladu sa svojom trijadom dijeli na apstraktno pravo, moralitet i običajnost, Hegel u završnom dijelu raspravlja o državi. Zajedno sa porodicom i građanskim društvom, država u tom dijalektičkom jedinstvu predstavlja običajnost, a koju Hegel u ovom spisu definiše na sljedeći način, to je „*ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a pomoću njegova potupanja i svoju zbiljnost, kao što postupanje ima svoju po sebi i za sebe bitkujuću podlogu i pokretačku svrhu u običajnom bitku – *pojam slobode* koji je postao *opstojećim svijetom i prirodom samosvijesti*“.¹⁴²

Država je sinteza porodice i građanskog prava, samosvijest koja je dospjela do nivoa opštosti, ozbiljena običajnost, mjesto gdje se realizuje sloboda. Ideju države čini njena „neposredna zbiljnost“, prikazivanje države kao „orgnizma“ i to je – „ustav ili unutarnje državno pravo“, odnos prema drugim državama - spoljaš-

142 G.W.F. Hegel: *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Svjetlost/Veselin Masleša, 1989, § 142, str. 272.

nje pravo i jedna opšta ideja – „duh koji sebi u procesu *svjetske povijesti* daje svoju zbiljnost“. ¹⁴³ U prvi plan Hegel postavlja unutrašnje pravo države, gdje razlikuje unutrašnje uređenje po sebi i suverenitet koji se ispoljava prema vani. Država kao djelo duha se iskazuje, opojmljuje u ustavu, koji je „uman“ koliko i država, ako ta država po svojoj suštini predstavlja totalitet. Opšte u državi je utvrđeno kroz zakonodavnu vlast, posebno i pojedinačno je objedinjeno u upravnoj vlasti koju grade sudska i politička vlast, a jedinstvo individualnog – „subjektivitet kao posljednja voljna odluka“ predstavljen je kroz konstitucionalnu monarhiju. ¹⁴⁴

Nasuprot liberalnim teoretičarima, koji će ga najviše kritikovati, Hegel se zalaže za održanje monarhije. Upravo vlast održavaju državni službenici koji uglavnom pripadaju srednjem staležu i obrazovanje je od bitnog interesa za državu, koji rade u opštem interesu države i slijede zakon, a zloputreba bi bila osujećena kroz hijerarhijsku organizaciju i djelovanje posebnih zajednica – korporacija. Djelotvornost zakonodavne vlasti obezbjeđuje se i dijelom uticajem građanskog društva, a Hegel govori i o javnom mnjenju kao bitnom faktoru. Suverenitet država se najčešće iskazuje u suprotstavljanjima drugom subjektivitetu – država, a za razliku od Kanta koji se zalaže za vječni mir, Hegel smatra da to nije moguće: „Kroz rat je vlasništvo svakako ugroženo, ali ova *realna* nesigurnost nije ništa drugo nego kretanje koje je nužno.“ ¹⁴⁵ Spoljašnje pravo države, počiva na njenoj samostalnosti i „suverenoj volji“, ono se potvrđuje ili preispituje kroz priznavanje drugih država, a sporovi se podjednako rješavaju i ugovorima i ratom.

3. Od zamišljenog ka stvarnom – između pesimizma i optimizma

Kasni 16. i rani 17. vijek, obilježeni stalnim krvavim sukobima i revolucionarnim događanjima povod su i filozofima i piscima da se više bave svijetom kojim su okruženi i aktuelnim događanjima, te pokušaju dati svoj doprinos. To neće uslijediti odmah, već tragom napisanog, a ta promjena je vidljiva tek u drugoj polovini 18. vijeka. Jedni će biti ubijeđeni da će svijet biti bolji samo ako se sat okrene unazad i ako prizovemo snagu starine, a drugi će nastojati da govore o onome što se može ostvariti u budućnosti. Među ovim prvim je Novalis, koji zajedno sa predstavnicima klasičnog njemačkog idealizma i umjetnicima tog vremena, obilježava procvat i uspon njemačke kulture i filozofije. Kao pjesnik romantizma

¹⁴³ Ibidem, § 259, str. 376.

¹⁴⁴ Ibidem, § 273, str. 400 – 401.

¹⁴⁵ Ibidem, § 324, str. 451.

snažno izražava nelagodnost koju osjeća u periodu poslije francuske revolucije, čiji učinci mu se čine kao odvajanje od vremena koje je bilo daleko bolje nego ovo postrevolucionarno. U svom poznatom tekstu o Evropi iz 1799. godine Novalis priziva duh hrišćanstva koji jedini može donijeti ujedinjenje, mir i povratak izvornim vrijednostima: „Bila su to lijepa sjajna vremena, kada je Evropa bila hrišćanska zemlja, kada je *jedno* hrišćanstvo nastanjivalo ovaj ljudskom rukom oblikovani svijet sreće, *jedan* veliki zajednički interes ujedinjavao je udaljene provincije ovog prostranog duhovnog carstva.“¹⁴⁶

Pjesnik nastavlja u cijelom tekstu da idealizuje to doba, kao i da veliča moć i snagu ranije Evrope u onoj mjeri u kojoj to zapravo nikad nije ni iskazano. Novalis prikazuje kako je došlo do sve manjeg uticaja katoličke crkve, posebno sa rascjepom u doba protestanskog pokreta, te kako je to zapravo umanjilo snagu hrišćanskog uništavajući mu prije svega kosmopolitsko obilježje. Sve ono što se događalo tokom prosvjetiteljstva čini se kao da je Evropu više unazadilo nego što joj je donijelo dobro, a do promjene nabolje može doći jedino kada Jerusalem ponovo bude glavni grad svijeta i kad se ljudi ponovo vrate vjeri. Novalis je ubijeđen da će se desiti povratak na staro i da će to biti istinski preporod, ne samo za Evropu: „Hrišćanstvo mora opet postati živo i djelotvorno, i sebi opet izraditi jednu vidljivu crkvu bez osvrtnja na granice država, koja će pod svoje kute svetog preuzeti sve žedne duše i biti posrednica između starog i novog svijeta.“¹⁴⁷ Nostalgija i žal za prošlim u Evropi su ipak uvijek bili u manjoj mjeri izraženi nego želja i nastojanje da se ide naprijed, da se stvara novo.

Spominjanje termina Evropa na početku moderne ere ima tri značenja. Prvo u smislu pripadnosti, pa se govori o Evropljanima, koji su nasuprot osvajačima, prije svega Turcima. Drugo, ponovo Evropljani kao oni koji se prepoznaju kada odlaze u osvajanja na druge kontinente gdje svoju kulturu porede sa drugima. Treće, u formi različitih neslaganja između država u Evropi, za koja se sada traže jedinstvena evropska rješenja.¹⁴⁸ Ulogu crkve zamjenjuju oni koji vladaju, a umjesto ratova traže se i politički dogovori, ugovori, diplomatske aktivnosti koje će obezbijediti samoodržanje i opstanak evropskih zemalja i njenih stanovnika, a i napredak za sve. Teoretičari daju svoj doprinos nudeći ne samo nove pomake u sferi nauka, već i tragajući za konkretnim rješenjima koja se čine potpuno utopijskim. Imanuel Kant će, iako najviše poznat po svoje tri *Kritike*, pisati manje

146 Friedrich von Hardenberg Novalis: „Die Christenheit oder Europe“, in: *Das philosophisch-theoretische Werk*, München/Wien: Carl Hanser, 1978, str. 732; Kada mnogi u savremeno doba budu govorili o hrišćanstvu kao modelu koji ujedinjuje Evropu, često će se pozivati na ovaj tekst.

147 Ibidem, str. 750.

148 Pogledati Heikki Mikkeli: *Europa as an Idea and an Identity*, New York: St. Martin's press, 1998, str. 39.

tekstove o slobodi pojedinca, građanstvu, ustavu, međunarodnom pravu i ostaviče za generacije koje dolaze filozofski nacrt o vječnom miru.¹⁴⁹ Kant počinje sa šest preliminaranih članova koji će voditi, ne samo ka privremenim političkim rješenjima, već uspostaviti atmosferu za ostvarenja mira kao trajnog stanja.

Prvo, kad se sklapaju ugovori trebali bi biti dovoljno jasni i precizni, da se ne bi dogodilo da takav ugovor zapravo „prećutno sadrži povod buduće rata“.¹⁵⁰ Drugo, trebalo bi da je na prvom mjestu samostalnost države koja ne može biti poništena „nasleđem, zamenom, kupovinom niti darivanjem“.¹⁵¹ Treće, vojske bi trebale polako gubiti svoju funkciju i nestajati, jer stalno izdvajanje sredstava i ulaganje u vojsku i u doba mira pretpostavlja nagomilavanje snaga i energije koja sama po sebi dovodi do rata. Četvrto, države treba da izbjegavaju da se zadužuju, jer neriješena dugovanja mogu voditi ka sukobu. Na osnovu petog člana države ne bi smjele da se miješaju u unutrašnje probleme druge države, a po šestom članu i tokom rata države bi trebale da izbjegavaju „nečasne ratne lukavštine“ (korišćenje plaćenih ubica, trovača, kršenje ugovora, pozivanje na izdaju).¹⁵² U definitivnim odredbama vječnog mira, koje Kant dalje navodi, izraženo je opredjeljenje za republikansko uređenje, federalizam slobodnih država i opšte gostoprимstvo, a garanciju za ostvarenje vječnog mira može dati jedino priroda (kao sudbina i providenje). Kant posebno naglašava da bi države u nastojanju da ostvare vječni mir trebale prije pravnika da poslušaju filozofe i da političari ne zaborave moralna načela, te zaključuje: „*večni mir*, koji mora doći posle onoga što se dosada pogrešno nazivalo mirovnim ugovorima (a bilo bi tačno da se nazivalo primirjima), nije prazna misao, nego zadatak koji se, rešava postepeno, stalno približava svom krajnjem cilju“.¹⁵³

Početak 19. vijeka vrijeme je kad se govori i o mogućem ujedinjenju na evropskom prostoru, a Sen Simon (Saint-Simon) je jedan od prvih koji predlaže stvaranje evropskog saveza i povodom Bečkog kongresa (1814-1815) piše niz tekstova na ovu temu. Po Sen Simonu, do ujedinjenja se može doći jedino ako se bude poštovalo zajedničko dobro, a ne interesi pojedinih naroda. Iako se poziva

149 Kantov prijedlog ostvarenja vječnog mira je jedan od najpoznatijih, ali ova tematika u to doba zaokuplja mnoge kako političare tako i filozofe, pa imamo niz naslova, kao na primjer – Joseph von Görres: *Der allgemeine Frieden, ein Ideal* (1798); Friedrich Gentz: *Über den ewigen Frieden* (1800); Jeremy Bentham: *Plan for a Universal and Perpetual Peace* (nastalo prije francuske revolucije objavljeno tek 1839), izvor – prethodno navedeno istraživanje (Mikkeli), str. 65 – 68.

150 Ovdje tekst „Vječni mir“ iz: Imanuel Kant: *Um i sloboda (Spisi iz filozofije istorije, prava i države)*, Beograd: Ideje, 1974, str. 137.

151 Ibidem, str. 138.

152 Ibidem, str. 140.

153 Ibidem, str. 169.

na davno jedinstvo koje je postojalo u Evropi, odbija tradicionalnu monarhiju. Velika Britanija svakako treba da bude dio evropskog saveza, koji bi najbolje funkcionisao ako bude imao zajedničke institucije i jednu vladu. Sen Simon govori i o ustavu, kao i o načinu učešća predstavnika nacionalnih parlamenata u evropskom parlamentu: „Evropa bi imala najbolje moguće uređenje, ako bi svima narodima, koje ona obuhvaća, vladali parlamenti, koji bi priznavali vrhovnu vlast općeg parlamenta, a taj bi bio iznad pojedinih narodnih parlamenata i vladan da sudi o njihovim sporovima.“¹⁵⁴

Ipak, stvaranje same institucije ne može obezbijediti samo formalno ujedinjenje, a da bi do njega zaista i došlo neophodno je mijenjati svijest samih građana koji će vidjeti ostvarenje i svojih ciljeva i vlastite dobrobit u okviru novog saveza. Treba istaknuti i to, da Sen Simon, za razliku od ranijih mislilaca koji kao glavni cilj imaju ostvarenje mira i sigurnosti, ističe „šire političke, društvene i ekonomske prednosti“ ujedinjene Evrope.¹⁵⁵ Inicijative i nastojanja da Evropa bude jedinstveni prostor mira sa zajedničkim institucijama ostaju ipak samo vizije koje će se početi ostvarivati tek vijek poslije. Istina, uslijediće doba primirja i naučno-tehnološkog napretka, kao i vrijeme vjere u budućnost. Na početku 20. vijeka ipak teško da se moglo naslutiti da će se uskoro dogoditi neslućeno samorazaranje Evrope u sukobima svjetskih razmjera. O tom periodu istraživači u oblasti historijskog kažu: „Evropa je 1900. godine mogla vjerovati u budućnost uprkos problemima koji su bili evidentni – i djelimično kritikovani - kao što su siromaštvo, predrasude, rasizam i nasilje kako u Evropi tako i u okviru imperijalnih prostora u Africi i Aziji. Ali, čak i najstroži evropski kritičari vjerovali su da Evrope može prevazići te probleme; u stvari da je evropska dužnost prema ljudskom rodu da to učini.“¹⁵⁶ Samo nekoliko godina poslije pokazaće se koliko je to prevladavajuće mišljenje bilo naivno i daleko od stvarnosti.

Iako malo uticajan tokom 19. vijeka Fridrih Niče u svojoj radikalnoj kritici filozofije, opštih vrijednosti i društva u kome živi iznosi svoje specifično viđenje „dobrog Evropljanina“. Tragajući za filozofima i filozofijom budućnosti Niče ustaje protiv dogmatskih filozofskih zablude sa kojima je većina saglasna, a istovremeno se bori protiv uticaja te većine ne samo u filozofiji, već u demokratiji uopšte. Jedini „dobri Evropljani“ su oni koji su „slobodni duhovi“ u koje ubraja i sebe, jer još „osećamo nju, čitavu nevolju duha i svu napetost njegova luka!“¹⁵⁷ Niče se protivi zanesenim tumačenjima francuske revolucije i bunta označavaju-

154 *Izbor iz djela Saint-Simona i Fouriera*, Beograd: Kultura, 1952, str. 109.

155 Heikki Mikkeli: *Europa as an Idea and an Identity*, nav. izdanje, str. 73.

156 Gordon Martel (ed.): *A Companion to Europe 1900-1945*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, str. xxi

157 Fridrih Niče: *S one strane dobra i zla*, Beograd: Grafos, 1983, str. 7.

ći je kao „jezivu“ i „lakrdiju“ uzimajući to za primjer kako „je tekst iščezao iz tumačenja“ i kako to onda možemo primijeniti i na druge slučajeve iz prošlosti.¹⁵⁸

Žestoko kritikujući hrišćanstvo, kao jedno od zaslužnih za pretvaranja ljudskih bića u bezlično stado kome je potrebno vodstvo, Niče utvrđuje da je stvoren novi tip Evropljanina koji se može posmatrati tek kao „nešto dobrodušno, bolećivo i osrednje“.¹⁵⁹ Sve to vodi ka moralu, koji teško da se može označiti kao takav već je pretvaranje, djelovanje u strahu od neke više sile, koji se svodi na puko izvršavanje djela bez vlastitog promišljanja. Put prema napretku samo je maska za život pod „imperativom krdske bojažljivosti“.¹⁶⁰ Evropa zaokupljena skepticizmom nema volje da oslobodi samu sebe i da stvori nešto novo, ali to doba će doći: „Vreme male politike je minulo: već naredno stoleće donosi borbu za prevlast nad svetom – donosi *neminovnost* velike politike.“¹⁶¹ U Ničeova doba događa se „poružnjavanje Evrope“ i ona nije sposobna ni za šta više osim da samu sebe prezire i da jedino stvara „hibridne“ Evropljane.¹⁶² Težeći ka demokratikom, ka miješanju, Evropa može doći tek u stanje „poluvarvarstva“, a ono što je određuje je stanje između „atavističkih napada otažbinarenja“ i evropejstva koje je isto tako korak unazad. Tako Niče zaokružuje svoju kritiku evropskih težnji za jedinstvom.¹⁶³

Poslije Prvog svjetskog rata i uništavanja Evrope ogласиće se Pol Valeri (Paul Valéry) svojim tektom o krizi evropskog duha, u kome pjesnički i ničeaniski prodorno upozorava na razmjere te opštečovječanske tragedije i tragično zanemarijanje čovjeka kao individue u istorijskim zbivanjima. „Mi kasnije civilizacije... mi i te kako znamo da smo smrtni. Mi smo čuli kazivanja cijelih svjetova koji su iščezli, imperija koje su potonule bez traga, otišle sa svim svojim ljudima i mašinama u neistražene dubine vijekova, sa svojim bogovima i svojim zakonima, svojim akademijama i svojim naukama teorijskim i primijenjenim, svojim gramatikama i rječnicima, klasicima, romantičarima, simbolistima, kritičarima i kritičarima kritičara...“¹⁶⁴ Valeri nas upozorava na iskustvo koje nije ništa značilo, jer se razaranje dogodilo, na strah koji nas pita: da li smo sve znanje i težnju da ispuni-

158 Ibidem, str. 49.

159 Ibidem, str. 75.

160 Ibidem, str. 115.

161 Ibidem, str. 132 – 133.

162 Ibidem, str. 146.

163 O značaju i aktuelnosti ovog Ničeovog djela u vezi sa idejom Evrope – Pavel Kouba: „Die guten Europäer (Friedrichs Nietzsches Beitrag zur gegenwärtigen Diskussionen über die eurpäische Integration)“, *Transit – Europäische Revue* (*Transit online*), 2003, <http://www.iwm.at>

164 Paul Valéry: „Crisis of the Mind“, in *History and Politics*, <http://historyguide.org/europe/valery.html>

mo dužnosti iskoristili samo da bi rat bio efikasniji? Imamo uspomene na neku bolju Evropu, pozivamo se na sve vrijedno stvoreno u kulturi i umjetnosti, ali kao da ne nalazimo utjehu u tome, jer ionako gubimo nit i sve to stvoreno sada se vraća u naš svijet bez nekog reda.

Ono označeno kao „modernost“ i „modernost“ doživjelo je svoj krajnji uspon 1914. godine i pitamo se, šta nam još ostaje. Možda jedino da se prisjetimo Hamleta, koji za razliku od onog prvog pjesnički osmišljenog, sada „gleda milione duhova“ i ispred sebe ima milione lobanja. Istovremeno, Valeri ukazuje na promjenjenu ulogu Evrope u novom svijetu, koju je sama stvorila, ali se više ne umije s njim izboriti, niti može zadržati svoju nadmoć. Pitajući se, gdje leži osnova za evropsku viševijekovnu superiornost, Valeri zaključuje da to može biti samo u izvrsnosti njenih ljudi koji su umjeli da razviju obrazovanje, ali i od drugih da preuzmu i uključe u svoj svijet sva nova znanja, te da budu kreativni, spoje ono za što se činilo da ne može biti spojivo. Upravo je ta višedimenzionalnost kulture i stvaranja ono što je specifično evropsko i što će drugi teško dostići, ali ne znači da je neće prevazići imitacijom toga i prilagođavanjem novom vremenu. Valeri poziva natrag na scenu taj nevjerovatni genij evropskog duha, poslije samorazaračkog poduhvata, ali pod uslovom da ne zanemari pojedince.

Kao što se već pokazalo prethodno, daleko više i mnogo prije nego u djelima teoretičara, književnici naslućuju i opisuju stanje u kriznim vremenima. Ali, ni Ničeove ni Valerijeve riječi neće biti dovoljno jake, niti će biti toliko proročke da predvide potpunu propast Evrope. Činilo se da je jedan veliki rat pokazao sve zlo koje moderni svijet može sebi napraviti sa modernom tehnologijom, ali to je na žalost bio tek uvod u još razorniji rat. Generacije koje su živjele i odrastale u tom periodu, koje pamte i onaj prvi i naslućuju i drugi rat, žive u vremenu koje kao da im je poklonjeno i u kojem je svaki dan jedini dan. Bez uvijanja i metaforičnosti, surovo, na tragu pesimističkih prognoza preostalih poslije Prvog svjetskog rata i velike ekonomske krize književnik Miroslav Krleža opisuje Evropu koja se bliži svojom padu. Vrijeme je to kad se osjeća približavanje velikog zla, ali još ga mnogi jasno ne definišu i ne vide njegovo obličje, iako je nacional-socijalizam i fašizam u političkom svijetu već stupio na scenu. Ipak, čini se neizbježnim novo krvoproliće, jer „Evropa putuje u gvozdenom oklopljenom tanku, službeno uvjerena o svom božanskom porijeklu, svake minute spremna da ponovno zakolje je dvadeset milijuna svojih stanovnika“.¹⁶⁵

Evropa tog „danas“ je „rafinirano bezglava“, zavedena svojim starim sjajem i natrpana stvarima koje joj počinju više značiti od njenog duha. Zato je moguće

165 Miroslav Krleža: „Evropa danas“, u: Miroslav Krleža: *Knjiga eseja*, Beograd: SKZ, 1961, str. 159.

da uprkos svim duhovnim i kulturnim vrijednostima, visinama i dubinama do kojih stižu filozofska promišljanja, Evropa nije u stanju da odredi šta hoće i kuda ide. Već se nazire oružje koje je spremno za nova krvoprolića, a površnost za ljubav materijalnog postaje vladajuće. U isto vrijeme povećava se masa besposlenih, obespravljenih, onih kojima malo znači duhovno, a materijalnog nemaju. Najtužnije i najpogubnije za Evropu je to što zapravo do svih istina kasno dolazi, a oni koji istinu izriču prerano bivaju kažnjeni. „Tipična je evropska pojava, da su najveće istine izgovorene ispod vješala, na stratištima, po tamnicama i na golgotama, a te raspete i popljuvane istine postaju evropske zastave i traju vijekovima. Imena ponižena kao javne pljuvačnice imena žigosana osudama sudova i javnog mnjenja postaju evropski svjetionici koji onda svijetle stoljećima.“¹⁶⁶ Zato je moguće da kad se oluja sprema Evropa tek pozna, kako piše Krleža, „pijan u vožnju“ koja je nikud ne vodi, igra se sa istorijom kao da su vojske tek kutije igračkavojnika i zaboravlja najvažnija pitanja koja mora postaviti i na koje bi morala imati odgovore.

Krleža je samo jedan od brojnih koji nagovješćuje najgori od svih mogućih scenarija, drugi idu u istom pravcu ili upravo pred samu oluju smatrajući da je moguće i drugačije ubjeđenje, da je moguće vjerovati u bolju sutrašnjicu. Presjek duhovnog stanja Evropa možemo i sagledati kroz razgovore koje je esejista i kritičar Bogdan Radica vodio sa nekim od najpoznatijih filozofa i književnika¹⁶⁷ tokom dvadesetih i tridesetih godina 20. vijeka. Knjiga pod naslovom *Agonija Evrope* objavljena je kad je već počeo Drugi svjetski rat (1940), a glavna tema koja povezuje sve ove napise, jeste nastojanje da se odgovori na pitanje: šta je sa Evropom, da li je na pragu nove katastrofe i ima li joj spasa? Radica, osim što razgovara s njima, prikazuje ih ne samo kao vrsne intelektualce i umjetnike, već i kao ličnosti koje u skladu sa svojim učenjima pokušavaju da odgonetnu gdje je njihovo mjesto i kako da se ponašaju tokom turbulentnih istorijskih događanja. Neki od njih su emigranti iz Rusije poslije boljševičke revolucije, drugi iz Španije zahvaćene građanskim ratom, treći zagovornici ili protivnici fašističkog i nacističkog režima. Ono što se čini da ih sve spaja jeste govor o spasenju Evrope na osnovu hrišćanske tradicije, ali takođe svako od njih ističe neke od najvažnijih problema s kojim se Evropa suočava - totalitarizam, nacionalizam, odnos Rusije

¹⁶⁶ Ibidem, str. 160 – 161.

¹⁶⁷ To su: Nikola Berdajev (Николай Александрович Бердяев), Hoze Ortega i Gaset (José Ortega y Gasset), Žilijen Benda (Julien Benda), Šarl Moras (Charles Maurras), Đovani Papini (Giovanni Papini), Žak Mariten (Jacques Maritain), Luidi Pirandelo (Luigi Piranello), Filipo Tomazo Marineti (Filippo Tommaso Marinetti), Dimitrij Merežkovski (Дмитрий Сергеевич Мережковский), Adrijano Tilger i Miguel de Unamuno (Miguel de Unamuno).

i Evrope, kriza mišljenja, nihilizam. U predgovoru knjige Radica iskazuje sav pesimizam epohe koji sluti na zlo: „Veliki proces unutarnjeg raspadanja Evrope kome prisustvujemo gotovo dvadeset godina približava se kraju. Jedna velika civilizacija koja je obeležava svu suštinu Evrope suši se iščilela i sagoreva u mraku i u neizvesnosti.“¹⁶⁸

Za Nikolu Berđajeva vrijeme u kome živi obilježeno je propašću svih ljudskih vrijednosti, jednom opštom krizom, a u tom rascijepu svoje mjesto pronalaze demoni, paganstvo i politeizam. Više nema ni govora o važenju univerzalnog, ali čovječanstvo ne može živjeti od žaljenja za izgubljenim, već mora ići ka obnovi na hrišćanskim osnovama. Berđajev ističe poticaj koji jedino može doći od pravoslavnog duha i Zapadu dati novu energiju, zato što je Evropa „suviše usamljena, i suviše izolovana; i suviše racionalistička i suviše hladna“.¹⁶⁹ Demokracija nije uspjela da se izbori sa svojim slabostima i to je vodi ka totalitarizmu, koje poništava ono najvrednije u ljudima. Berđajev rješenje vidi u jednom novom obnovljenom „srednjem vijeku“ gdje će se istočni i zapadni dio susreti pod hrišćanskim načelom.

Hoze Ortega i Gaset je jedan od onih koji tvrde da intelektualci treba samo da tragaju za objašnjenjima, ali da ne treba da uzimaju učešće u političkoj borbi, jer postaju suodgovorni u stvaranju haosa. Ubijeden je da će u daljem periodu do sada postavljeni odnosi, gdje vidimo zapravo samo suprotstavljanje liberalizma i totalitarizma, liberalizam pobijediti, ali tome može doprinijeti samo ako mali narodi Evrope ostanu izvan glavnog sukoba i poslije omoguće njen spas. Možda je nada za opstanak evropskog, po Ortegi i Gasetu, upravo na Balkanu, jer su to „svježe i neizgrađene“ zemlje koje mogu prihvatiti novo. Do pada Evrope dovele su sile koje se temelje na nacionalizmu i mogu potpuno da je razore, zato bi u budućnost trebalo ići jedino ka nad-nacionalnom a ne inter-nacionalnom ujedinjenju. Miguel de Unamuno zatvoren u okvire „tragičnog osjećanja života“, okrenut Don Kihotu vjeruje još jedino da individualnost, pravda i bratstvo ljudi mogu značiti povratak istinskom putu Evrope. Radica, koji poslije svih ovih razgovora želi progovoriti i sa dozom optimizma, stavlja tu optimističku sliku pod znak pitanja: „Možda ćemo ipak – jednog dana – posle dugog lutanja po stazama Zapada, izmoreni i izgladneli od traženja, da pronađemo okvir i zadovoljstvo dalekog ostrva? Možda će ipak iz sutrašnje Evrope da iskrсне bolji čovek koga godinama čekamo?“¹⁷⁰

168 Bogdan Radica: *Agonija Evrope – razgovori i susreti*, Beograd: „Ukronija“, 2003, str. VII

169 Ibidem, str. 26.

170 Ibidem, str. XI

Predviđati i opisivati slike Evrope u vremenu kada postaje sama sebi najveća neprijateljica ipak postaje nedovoljno u susretu sa nadirućim zlom, jer od pozicije svakog intelektualca, ali i od postupaka svakog ljudskog bića, može bit satkana mreža. Zavisno od naših postupaka, od izgovorenih riječi, zavisno od broja onih koji učestvuju u tkanju te mreže i zavisno od načina na koji to čine, mreža će služiti da u nju budemo uhvaćeni ili da nam posluži kao nada i spas. Nažalost, pred početak Drugog svjetskog rata ta mreža koja bi mogla da spase sasvim je mala i nju stvaraju tek rijetki. Definirati precizno i jasno i glasno izgovoriti šta i je izvor zla značilo je izgon, zarobljavanje ili smrt za pojedinca koji se usudi. Pojedini su se usuđivali i zahvaljujući njima, kako su se pokazivale razmjere zločina, tako je i rasla mreža onih koji su odlučili da pruže otpor. Sredinom i krajem tridesetih među malobrojnima koji imaju hrabrosti da kažu je i književnik Tomas Man (Thomas Mann) za kojeg je takođe evidentno kulturno propadanje Evrope, jer su je ugrozili rat, primitivizam, napredak tehnike. Ono što je bitnije jeste kako pokušati konkretno prevazići takvo stanje i čemu se sve stanovnici Evrope moraju oduprijeti. U prvom redu poziva mlade, da svoju energiju i entuzijazam iskoriste da ne podlegnu uticajima novih idola i propagande, da ne postanu dio mase koja ne zna kuda ide, da ne ponište specifičnost svoje ličnosti i kritičkog promišljanja.

Iracionalo sve više postaje zavodljivo, idealizam iskazan u filozofskom mišljenju sada je zaboravljen i ne otkriva ništa novo, a masa koja progovara jezikom romantizma poziva se na „narod“, „tlo i krv“. Na intelektualcima je da iskažu odgovornost svojim učešćem u demokratiji, da se odupru totalitarnim elementima i da ih na vrijeme prepoznaju i kad su ponuđeni u dopadljivim formama. Tako nacional-socijalizam u svoje okrilje preuzima ideju socijalizma s kojom nema nikave veze, a sve u želji da privuče mase koje će mu dati neophodnu snagu i moć. „Nacionalizam i socijalizam su suprotnosti. Jedan partijski program koji spaja i jedno i drugo jeste duhovna sablazan. Socijalizam je potpuno moralan, to jest po svom unutrašnjem ispravnom impulsu, impuls savjesti.“¹⁷¹ Nacionalizam Njemačke tog doba već iskazuje svoje najgore lice iza koga se umjesto rada, krije rat. Demokratija se mora staviti nasuprot nacional-socijalizmu i njegovim izokrenutim vrijednostima, moraju se ponovo prizvati istinske vrijednosti ljudskog kako bi se zaustavilo širenje laži ideologije koja direktno vodi pokoravanju i poništavanju, potpunoj manipulaciji masama.

Sredinom tih tridesetih godina 20. vijeka objavljen je i kratak tekst Emanuela Levinasa, čija kratkoća, nimalo ne umanjuje njegov značaj. S jedne strane, tu je

171 Thomas Mann: *Essays* (Band 4: Achtung, Europa! 1933-1938), Frankfurt am Main: S. Fisscher, 1995, str. 231.

pojavljivanje riječi „hitlerizam“, a s druge strane spajanje tog izmišljenog termina sa filozofijom. Levinas, bez direktnog prozivanja, zapravo upućuje kritike Martinu Hajdegeru, njegovoj filozofiji i njegovom opredjeljenju za nacional-socijalizam. Ono što je suštinsko u tekstu je teza da se nacizam ne javlja kao nešto izvan, sa strane, već upravo iz okvira samog racionalizma i obraćanja osnovnim ljudskim potrebama. Levinas koristi termin „elementalno zlo“, gdje spaja riječi elementarno i mentalno, i jasno govori da je „čovječnost dovedena u pitanje“. ¹⁷² To je ono što i najviše plaši, jer nas upozorava da smo mi ljudi kao svjesna i racionalna bića, upravo u toj svoj racionalnosti dopustili zlo. Levinasovim riječima: „U ovom članku je izraženo uverenje da taj izvor potiče iz bitne mogućnosti *Elementalnog zla* kome zdrava logika može voditi a protiv kojeg se zapadna filozofija nije bila dovoljno obezbedila.“ ¹⁷³

Samo jedna decenija dijeli ovaj tekst i period završetka Drugog svjetskog rata, kad se zlo dogodilo, kad se Evropa zaista našla na dnu. Fotografije poslije rata prikazuju žrtve koje teško da se mogu prebrojati, otvorena vrata koncentracionih logora čije posljedice će tek početi da izlaze na vidjelo, izrované prostore, potpuno razorene gradove, groblja koja se brže grade nego skloništa i kuće. Evropa i njeni stanovnici iako su uspjeli, uz pomoć saveznika, ne da spriječe već da bar zaustave dalji pohod nacizma, predstavljena je slikama ruševina i izmučenih i iscrpljenih ljuskih lica. Ono evropsko kulturno, duhovno, racionalno je izderano daleko više nego što se moglo slutiti i nego što je viđeno u prethodnom ratu. Oni koji su preživjeli rat suočavaju sa sa novom stvarnošću u kojoj kao duhovi prolaze ranjeni, siročad, silovane žene, ljudi u potrazi za najbližim, gladni, izbjegli i raseljeni, oni koji se skrivaju zbog počinjenih zločina, pobjednici i poraženi. Granice su ponovo potpuno promijenjene, Evropa je podijeljena između Amerike i Rusije, vizija budućnosti izgleda tako daleko. ¹⁷⁴ Nastojanje da se takav rat više nikad ne dogodi i da se Evropa što prije obnovi, ponovo donosi oživljavanje ideje o ujedinjenom evropskom prostoru.

Iako je između dva rata primjetan izraziti pesimizam istovremeno rade i djeluju oni koji stvaraju uprkos svemu i koji idu za svojim idejama ma koliko se činilo utopističkim. U tom periodu su ponovo na političkoj sceni bile oživjele djelatnosti na stvaranju društava, udruženja, političkih inicijativa koja bi vodila ka ujedinjavanju, ali velika ekonomska kriza i jačanje nacizma i fašizma to stav-

172 Emanuel Levinas: *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, Beograd: Filip Višnjić, 2000, str. 15.

173 Ibidem, str. 17.

174 O slikama Evrope poslije rata koje se ne zaboravljaju možemo vidjeti u brojnim svjedočanstvima, ovdje jedno podsjećanje sa kraja 20. vijeka; u: Tony Judt: *Postwar (A History of Europe since 1945)*, New York: The Penguin Press, 2005, str. 13 – 40.

ljaju u drugi plan. Od sredine 20. vijeka ta ideja ponovo se čini vrijednom razmatranja. Jedan od prvih i najčešće spominjanih govora o ujedinjenoj Evropi je onaj Vinstona Čerčila (Winston Churchill) održanog 1946. godine u Cirihi. Govoreći o „tragediji Evrope“ Čerčil se zalaže za ujedinjenje evropskih država koje će predvoditi Francuska i Njemačka, jer to je jedini način da se što brže obnove evropski gradovi i sela i da se što prije pomogne ljudima u postratnom periodu. „Mi moramo izgraditi neku vrstu Ujedinjenih Država Evrope. Samo na ovaj način će milioni ispaćenih biti u mogućnosti da dobiju natrag jednostavna zadovoljstva koja život čine vrijednim življenja. Proces je jednostavan. Sve što treba jeste da se milioni muškaraca i žena, umjesto za pogrešan odluč za pravi put i, umjesto nesreće, da njihovo dostignuće bude nagrada i milost.“¹⁷⁵ Za Čerčila upravo za to što najveći dio ljudi stoji usred ruševina, pritisnut bijedom i pomalo dezorijentisan neophodno je da se potakne čin u koji će mnogi vjerovati bez obzira na granice i jezike koji ih razdvajaju, a ono što bi trebalo biti najbitnije jeste da taj proces počne odmah.

Tokom 1950. godine priprema se prvi korak ka stvaranju Unije, riječ je o savezu koji se prvenstveno bazira na ekonomskim interesima, a državnik koji je pripremio izjavu za osnivanje Evropske zajednice za uglj i čelik bio je Robert Šuman (Robert Schuman), koji je imao tri domovine – Francusku, Njemačku i Luksemburg. Sumirajući kasnije motive i ideje koje su ga vodile Šuman kaže: „Kao čovjek iz pograničnih krajeva, naučio sam iz mučnih lekcija povijesti da se klonim pre nagljenih improvizacija, odveć ambicioznih projekata, ali sam naučio još nešto: kada nas jedan objektivan i zrelo promišljen sud, zasnovan na činjeničnoj zbilji i višem interesu ljudi, navodi da preduzmemo nove, čak i revolucionarne inicijative tada je važno – čak i ako im se suprotstavljaju uvriježeni običaji, stoljetna neprijateljstva i drevne navike – da se čvrsto držimo i istrajemo. Evropa se neće napraviti za jedan dan, niti bez zastoja.“¹⁷⁶

Šuman naglašava da Evropa više jednostavno ne opstaje, ako je podijeljena i da kao takva može biti samo „anahronizam“, a neophodno je graditi savez u kome će biti zaboravljena suparništva, gdje će jedni druge poštovati“ i gdje će biti jasno da izolovanost slabi a zajedništvo jača, te da „jedni trebamo druge“.¹⁷⁷ Po Šumanu završetak razvoja nacije je neophodan i evropski duh se stvara preko granica i iznad nacija. Svakako je vrijedan cilj održavanje mira i to ne smije biti zaboravljeno, stalno se mora raditi na stvaranju uslova koji će onemogućiti izbi-

175 Winston Churchill: „Tragedy of Europe“, extract from The Times, Friday, 20 September 1946, <http://euro-know.org/speeches/paperchurchill.html>

176 Robert Schuman: *Za Evropu*, Sarajevo: ECLD/Rabic, 2004, str. 21.

177 Ibidem, str. 31.

janje novih konflikata. Jačanje nacionalnih osjećanja koje će zanemarivati istinu, ne može biti rješenje. „Nasuprot tome, trebalo bi naučavati duboke uzroke neprijateljstva koja su razdirala čovječanstvo; besmislenost žrtava koje su toliki dinastički i idelogijski ratovi nametnuli narodima, koji su platili cijenu ispraznih ambicija i fanatizma.“¹⁷⁸ To se ne smije zaboraviti, Evropu treba dalje graditi, početak jeste u zajedničkim vojnim ili ekonomskim ciljevima, ali riječ je prije svega o kulturnoj zajednici.

Optimistička predviđanja i težnje onih koji su direktno učestovali u stvaranju Evropske unije kakvu poznajemo danas, u vremenu kada je još uvijek bilo blisko sjećanje na rat, ali i velika vizija jednog Kanta ostaju i na kraju 20. vijeka neostvarene. Ne na nekim drugim kontinentima, ne među ne-Evropljanima, već u samoj Evropi, u onom njenom nepoznatom Drugom, dogodio se višegodišnji rat. Praćen kao medijski događaj, čini se dalek nekim Evropljanima, iako u njemu učestvuju oni s kojima dijele istu sudbinu, ali su neki drugi Evropljani. Stakleni zid dijeli, one ispred ekrana koji sjede u udobnosti kuće i one koji su snimljeni, uhvaćeni u trenu dok orgije rata traju. Oni koji su u tome postavljaju pitanja, koja su manje modernu i savremenu Evropu susretala i ranije: „Ono što se aktuelno događa na Balkanu, u Bosni, kada kao protivreči ovoj fatalnosti. Ako je svet globalno selo, da li je Bosna još uvek neki zabačeni deo tog sela/sveta? Ako sa Rat u zalivu zapravo nije dogodio, da li to važi i za rat u Bosni? To je, sad bez sumnje, jednim, možda baš najvažnijim delom, pitanje geografije, teritorije, kartografije: gde prestaje moderni svet, svet visoke civilizacije, rafinirane tehnologije, fatalne igre objekata?“¹⁷⁹ Uz radost koja dođe na dan prestanka svakog sukoba, pa i ovog posljednjeg na tlu Evrope, poslije prebrojavanja žrtava, učinjenih zlodjela, promovisanja sumnjivih i već viđenih ideologija, izgubljenih godina, ostaju opet male životne radosti za generacije koje počinju da odrastaju i isto pitanje filozofima i vizionarima: da li je vječni mir moguć?

4. Tri filozofska određenja ideje Evrope – Gadamer, Sloterdijk, Derrida

4.1. Živjeti s drugima

Hans Georg Gadamer, svjedok događanja 20. vijeka¹⁸⁰, u nizu eseja baviće se Evropom i njenim nasljeđem, kako glasi i naslov jedne njegove knjige. Biti u svi-

¹⁷⁸ Ibidem, str. 51.

¹⁷⁹ Milorad Belančić: *Evropa na Balkanu*, Beograd: Plato/Radio B92/Beogradski krug, 1998, str. 116.

¹⁸⁰ Hans Georg Gadamer (1900 – 2002)

jetu filozofije za Gadamera znači ne dozvoliti odmak od društvenih mijena i događaja i ne biti rob „mita o kuli od slonove kosti u kojoj žive teoretičari“, posebno sa iskustvom ratova i razaranja.¹⁸¹ Bit Evrope je njena filozofija iz čijeg okrilja se razvijala nauka, koja se od novovijekovnog obećanja i vjere u stalni napredak u savremeno doba pretvara u strah od posljedica tog napretka. Upravo praćenja razvoja filozofije i nauke i njihov odnos danas ključni su za određenje Evrope. I dok filozofiji proriču okončanje, nauka i naučno oblikovanje stvarnosti preuzimaju primat. Tako se bar čini, tako tvrde i mnogi filozofi posebno poslije Hegelovog doba, ali jasno je da upravo ta napetost između filozofije i nauka mora ostati i opstati, jer stvorena materijalna kultura ostaje nijema, ako zaboravimo one koji su je ostvarili i koji joj pridaju vrijednost – sama ljudska bića. Po Gadameru, svakako da filozofija ne može da postoji u okvirima ranijih vremena i govor o njenoj krizi i nestanku je upravo govor o promjenama unutar nje same i u vrijeme kada je na pozicijama na kojima se može tek sjećati svoje slavne prošlosti. Nije stvar u tome da se samo izgradi disciplina kao što je filozofija nauke da bismo se približili tom novom izmjenjenom svijetu, već da se filozofija prisjeti ne svoje premoći u ranijim vremenima, već svih univerzalnih poruka, teorija i sistema koji su dio njene baštine. U tom velikom krugu oduvijek stoji ljudsko biće sa svojim čulima, razumom i umom, biće koje se suprotstavlja ili ide u susret drugom biću.

Razvoj nauka, kako prirodnih tehničkih tako i humanističkih, davna je istorijska posebnost Evrope i danas se ovaj prostor po naučnim istraživanjima ne razlikuje od drugih, koji je po naučnim rezultatima i tehnološkom napretku prevazilaze, ali Evropa da bi išla u budućnost ne treba da zaboravi da se izgradila iz nauka i da je gradila nauke, te da je njen model preuzet dalje. Za Gadamera, danas je svakako važno da duboko svjesni života u doba „društva nauka“ ne možemo i ne smijemo izbjeći rasprave o svim aspektima „faktuma nauka“. Jedna od uvijek aktuelnih i nezaobilaznih rasprava je o odgovornosti samih naučnika, ali i o rezultatima koje iznose različite naučno-istraživačke institucije pod pritiskom javnog mnjenja i želje za ponudom što efikasnijih i komercijalnih proizvoda. To je mjesto manipulacije, koje nas uvijek može voditi u pogrešnom pravcu, a posebno ka „masovnoj demokratiji u nastajanju“ gdje politika može voditi, usmjeravati i oblikovati javno mnjenje i time obezbijediti formalnu saglasnost i odobrenje za aktivnosti na osnovu zloupotrebljenih informacija. Po Gadameru: „To je tačka u kojoj duhovne nauke mogu potpuno da se solidarišu s prirodnim naukama: i mi duhovni naučnici poukom i istraživanjem postizemo ili pokušavamo

181 Hans Georg Gadamer: *Evropsko nasleđe*, Beograd: Plato, 1999, str. 5.

postići da više niko slepo ne veruje u ono što stoji u novinama, da niko ništa ne prihvata bez provere, bez dokaza, ukratko: mi tvrdimo da se mora biti nepoverljiv prema udžbeniku ako se želi nauka. To su oblici u kojima se stalno vrši vrlo nužna korekcija naučnog praznovjerja.“¹⁸² Drugo pitanje koje se ovdje sada postavlja jeste: šta je sa samim duhovnim naukama? I one su se širile svijetom, ali za razliku od istraživanja u drugim oblastima koji nas vode ka objektivnim rezultatima, sa širenjem humanističkih i društvenih nauka sučavamo se sa susretanjem različitih kultura unutar same Evrope i izvan nje.

„Kako kao jedan učimo živeti s drugima kad odrastemo i, kao što se obično kaže, stupimo u život, tako to očigledno važi i za velike ljudske zajednice, za narode i države. Tu je možda posebna prednost Evrope u tome što je više nego druge zemlje mogla i morala naučiti da živi s drugima, čak i kada su drugi bili drugačiji.“¹⁸³ Zato, naglašava Gadamer, neprestano moramo da razvijamo solidarnost, toleranciju i odgovornosti, jer jedino što imamo je zapravo drugi uz kojeg i zahvaljujući kojem možemo istinski vidjeti i sebe. Naravno, pod uslovom da dopustimo da saslušamo do kraja drugog i da dopustimo mogućnost da ne budemo uvijek u pravu. „Pre ili kasnije ljudi u zemljama Trećeg sveta postaće svesni nesrazmernosti između sopstvenog i evropskog bića; svi naponi koje danas činimo mogli bi tada da se pokažu kao prefinjeni oblik kolonizacije i da isto tako propadnu. To se već danas nagoveštava.“¹⁸⁴ To pretpostavlja i priznanje da sve što je bilo označavano kao univerzalno, možda i ne može da bude više pod istom oznakom, te da novo doba od nas traži uranjanje u pluralnost koja nije banalno relativizovanje svih dosadašnjih postignuća, već preispitivanje koje nas vodi ka drugačijim saznanjima. Za to je neophodna tolerancija, a Gadamer naglašava da se s tim u vezi moramo izboriti sa zabludama i pogrešnim određenjima.

Razlika i tuđost izazivaju sklonost da okrenemo leđa od nepoznatog i da to odbijemo u iracionalnom strahu za vlastito. Tolerancija nije samo daleko mirenje sa drugim, već koegzistencija i kako Gadamer podvlači istinska svjesnost vlastitog bića i pronalaženje unutrašnje snage. U svijetu brzih promjena upravo Evropa, prepoznatljiva po svom jedinstvu različitosti, i oni koji je naseljavaju i stvaraju mogu promišljati budućnost samo uz istinsku toleranciju. Za filozofe, istraživače, teoretičare nauke bez obzira na susret sa stvarnošću koja se manifestuje u oblicima nepojmljivim njihovim prethodnicima, ostaje nit koja ih spaja sa onima od kojih su učili. Kako na samim počecima tako i danas traganje za istinom ostaje ideal, nisu samo današnji filozofi i naučnici ti koji su dolazili u

182 Ibidem, str. 66.

183 Ibidem, str. 20.

184 Ibidem, str. 32.

rascjep između teorijskog i praktičnog i koji su iznova morali pronaći sami odgovore. Kako ranije tako i danas, oni koji se bave filozofijom i naukama znaju da je moć zavodljiva i da ono što se na početku čini kao rezultat koji će donijeti dobrobit većini može biti zloupotrebjeno. Razvoj nauke i tehnologije značio je udobniji život, ali staro pitanje o igri sa Faustom i slabostima ljudskog i dalje ostaje na snazi. Istraživači moraju da odole zovu vladara, idolima, nesrećnoj svijesti, da budu svjesni stvarnosti a da ne dozvole da im ona zamagli objektivnost.

4.2. Zaboraviti imperiju

Ubrzano djelovanje evropskih političara na razvoju Evropske unije inspiriše Petera Sloterdijka da istraži ispod površine evropske istorije, kako bi pokušao odgonetnuti šta je to što Evropu može voditi ka njenom ponovnom zadobijanju centralne pozicije koju je izgubila. Evropa je bila „svijet“, odnosno centar svijeta, od Kolumbovih otkrića sve do Drugog svjetskog rata, njeni stanovnici su bili „svjetski ljudi“ koji su išli u istraživanja i osvajanja, koji su bili civilizacija nasuprot varvarima koje su pronalazili na novoosvojenim područjima. „To je bila bez sumnje izvorna evropska strast, da zatamni bijele fleke na karti dalekih kontinenta. Evropski amalgam nauke i kolonijalizma najprije je prikazao političku i geografsku sliku Zemlje – kao prirodnu funkciju svjetske cjeline, prepoznatu od evropskih interesa i prožetu evropskim mjerama.“¹⁸⁵

Puno ići i daleko vidjeti, to je od vremena osvajanja glavni moto Evropljana. Poslije svjetskih ratova, koji su počeli na njenom tlu koje je bilo i mjesto najvećeg razaranja, pad je bio neizbježan i izbjavljenje od nacional-socijalizma i fašizma, moguće je bilo jedino uz pomoć saveznika. Oslobađanje od vlastitog zla poklapa se sa zarobljavanjem, jer tokom druge polovine 20. vijeka evropski kurs određuju Sjedinjene Američke Države (Amerika) i Sovjetski Savez (Rusija). U međuvremenu Evropa se suočava sa činjenicom da je izgubila milione ljudi i da mora da obnovi, ne ono što je stvarala godinama, već vijekovima. Takođe, mora da se suoči sa svojom imperijalnom prošlošću, jer sve do tada, još od Rima u Evropi je vladao samo sistem prenosa (transformacije) carstva. Sve to dovelo je do promjene evropske samosvijesti, preispitivanja vlastitog identiteta i prihvatanja promjenjenog uticaja u sferi moći. U najkraćem, Evropa je postala „stari svijet“.

Bilo je to vrijeme koje Sloterdijk naziva „vakuum ideologije“, „doba odsutnosti“ Evrope iz vlastitog života, kada su se u optičaju mogle ponovo naći sve ideje

185 Peter Sloterdijk: *Falls Europa erwacht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, str. 8.

i predstave kako ponovo izgraditi svijet Evrope. Filozofi egzistencije pokazali su sve posljedice prepuštanja slobodi u kojoj se osjeća apsurdnost življenja, i u prvom momentu se moglo činiti da je na tlu i u duhu Evrope sve moguće. Dvije decenije poslije budi se nova „moralno-politička avangarda“, koja postaje svjesna da je vrijeme za promjene, ali i da postoji svijet izvan Evrope koji se takođe suočava sa problemima. Taj povratak iz samoizolovanosti otvara sada novi put. Jedan od tragova se može pratiti kroz umjetničko izražavanje, novi esteticizam i generalno postmodernu, koja u svojoj osnovi ima osjećaj bestemeljnosti koji vodi ka rušenju starog i otvaranju brojnih opcija koje mogu voditi na bilo koju stranu.

Postratnu bijedu stanovništva zamjenjuje polako život koji ne nudi samo odricanja, već i ugodnosti, društvo polako postaje konzumersko i veliki san se počinje uobličavati kao potrošački san. U domenu političkog proteklo je nekoliko decenija dok su se počeli i jasno izražavati stavovi, da je obnova Evrope pod budnim okom tadašnjih svjetskih sila tek privremeno rješenje, i da joj neće trebati dugo da se vrati na političku scenu kao ravnopravna učesnica. Sve ovo značilo je odgovoriti na pitanje: šta je Evropa i šta hoće od vlastite budućnosti? Za Sloterdijka problem je, što se razotkrivanje suštine Evrope pretvorilo u pitanje: ko pripada Evropi? Umjesto toga trebalo je zauzeti drugačiju početnu poziciju i sagledati problem iz drugog ugla, uživjeti se u ulogu dramaturga, gledati promjenu scena, ideja vodilja.

Evropa bi se možda prvenstveno mogla vidjeti kao „teatar metamorfoza imperije“, jer moć i bogatstvo se uvijek iznova prenosilo kroz Evropu i zadržavalo se na njenom prostoru sve do početka 20. vijeka. To je moglo dugo trajati, jer su bili izgrađeni svojevrtni „mehanizmi prenosa bogatstva“ koji se mogu vidjeti u jeziku, kulturi, obrazovanju, načinu vladanja i upravljanja državama. Imperijalni obrazac traje još od vremena uspona Rima sve do savremenog doba, a održavanje velikih carstava koje pokrivaju raznolikost kultura i naroda održava se prisilno i po cijenu sklapanja mozaika od razderanih dijelova tih kultura. „Tako su Evropljani poslije 1945. čini se potpuno zaboravili crvenu nit svoje istorije, puštajući da se u pogledu sudbine kretanje prenosa carstva kod mnogih zasniva višestruko. Za skoro pola vijeka evropska mitomotorika se izgubila iz vida, ne samo jer je ideologija vakuuma dospjela do bijega u nedužnost; Evropljani su osjećali da su u svjetskopoličkoj pauzi, jer je njihov mit bio prenesen na druge političke glave – prvenstveno na nadmoćni Zapad.“¹⁸⁶

Više od pet decenija poslije Evropa ima priliku da ide naprijed, ali pod uslovom da se usmjeri ka novoj uniji koja neće imati obilježje carskog i imperijalnog,

186 Ibidem, str. 41.

u suprotnom samo može biti na gubitku. S jedne strane, Evropa ne može i ne smije zanemariti istoriju imperijalnog i tranziciju imperijalnog modela, a s druge strane mora biti oprezna u odnosu na moguće poredbe starog i novog imperijalnog u Uniji. U ovom period post-imperijalizma vrijedni prisjećanja jesu različiti modeli saveza i udruživanja, te održanja balansa moći koji su ranije postojali, a kako bi eventualno poslužili neki njegovi elementi ili aspekti za razmatranje novih modusa bivanja evropskih država u novom jedinstvu bez prisile. Pogrešno shvatanje tradicije ili zahtjevi doslovnog preuzimanja iz prošlosti mogu da prevladaju, ako ne postoji istinska vizija koja nadahnjuje. Slijediti kopije za Evropu nikad nije, niti može biti rješenje, jer je odlika evropskog oduvijek bilo – ponuditi svijetu nešto novo.

Sada su oni koji čine Evropu, koji žive s njom i koji su najvećim dijelom izabrali to suočeni sa vizijom Evropske unije, koja u izvedbi birokrata i tehnoqrata, može izgubiti i na svom formalnom značaju i snazi, bude li ostajala samo na nivou parola, fraza i samoreklamerstva. Sloterdijk naglašava, da vizija koja budi Evropu mora biti potaknuta na znatno drugačiji način. Evropa je prostor možda najbrojnih i najvećih društvenih, naučnih, filozofskih eksperimenata, eksperimenata koje je sama osmišljavala i sebi priređivala vjerujući u duh promjene. Ta težnja za promjenom ne može se opisati tek kao puki zbir racionalnih promišljanja o korisnosti, već je u njenom temelju strastvena borba protiv bijede i poniženja. Samo kada nemaju orijentire Evropu i Evropljane savladava očaj, ali to očajavanje nije opasno samo u okvirima evropskog, već uvijek ima daleko šire posljedice i zato je daleko opasnije. Sloterdijk tako zaključuje: „Uskoro se Evropa opet budi da bi se vratila pitanjima istine u velikoj politici. U tom toku uspjeh Evropljana zavisi od njihove sposobnosti, da vjeruju u pravo na uspjeh. (...) U posljednjem evropskom prevođenju carstva mora se pri tome opozvati prezir prema ljudima, svojstven imperijalizmu, i stvoriti novi politički oblik.“¹⁸⁷

4.3. Promijeniti pravac

Za Žaka Deridu Evropa se krije u „drugoj glavi (poglavljju)“ ili možda u „drugom pravcu“¹⁸⁸ između sjećanja, odgovora i odgovornosti, u mnogim već ponovljenim činjenicama iz istorije i geografije, ali i nezaključenim nedoumicama o tome

187 Ibidem, str. 58 – 9.

188 Kao što je uobičajeno u mnogim tekstovima Žaka Deride i ovdje se filozof poigrava sa različitim značenjima. U ovom slučaju riječ je, ako pratimo englesku verziju, „heading“ (fr. cap) koja može značiti: naslov, poglavlje, ali i pravac (u kome ide avion ili brod, na primjer)

gdje su zapravo njene granice. Ističući važnost naslova u vezi sa raspravom o Evropi i opredjeljujući se prije za ovo drugo objašnjenje, Derida kaže: „Promijeniti pravac može značiti mijenjanje ciljeva, odlučivanje za drugi pravac, ili na primjer da se samo promijeni kapetan, ili – zašto ne? – samo pol kapetana. To čak može značiti opozivanje drugog pravca, jer taj smjer nije samo naš već i od drugih, ne samo onaj koji smo mi identifikovali, izračunali i za koji smo se opredijelili, već pravac drugoga (...)“¹⁸⁹ Upravo ta promjenljivost glavno je određenje rasprave o evropskom. Da li živimo sa jednom ranije već određenom slikom Evrope na kojoj sada zapažamo promjene i te promjene nam istovremeno donose nadu i strah, jer ne znamo da se te promjene nastavljaju i kom pravcu će nas voditi? S jedne strane nasljednici smo stare Evrope, a s druge strane one koja još nije izgrađena. Evropljani su tako mladi u svom evropejstvu i već iscrpljeni. Da li uopšte postoji stara i nova Evropa? Da li se nešto staro treba ponovo otkriti, možda restaurirati ili iznova konstituisati? To je samo dio pitanja koje nam isporučuje Derida, u nadi da ćemo kroz zajednička traganja i (de)konstruisanja doći do prihvatljivog odgovora – šta je zapravo Evropa danas.

Tragati za odgovorima ne znači ići tek za površnom optimističkom slikom evropskog, već kao protivtežu uvijek moramo imati ona negativna obilježja svijeta u kome živimo, koja su globalna, a potresaju i Evropu – suočavanje sa nasilnim aktima, antisemitizmom, vjerskim i nacionalnim fundamentalizmom. Istovremeno, to ne smije biti kočnica u nastojanju da stalno iznova pokušavamo osmisлити svijet u kome ima mnogo više mjesta za različitosti i susretanja našeg i drugačijeg koje će voditi ne ka nasilju, već ka dijalogu koliko god je moguće. Sve to zahtijeva hrabrost ne samo u postupcima, već i u intelektualnom promišljanju o kulturi i identitetu. Možemo govoriti o Evropi juče, ali i o Evropi danas i rascjep se pojavljuje, izaziva nas i pita da li smo pripremljeni za tu rascjepljenost ili smo spremni za razrješavanje problema na drugačiji način. „Šta ako bi Evropa bila ovo: otvaranje ka istoriji za koju je promjenu pravca, usmjerenost u drugom pravcu ili drugačijem od glavnog pravca, uvijek moguće iskustvo? Otvaranje i ne-isključivanje za koje je Evropa na neki način odgovorna? Za koju bi Evropa mogla biti, na konstitutivan način, ova velika odgovornost?“¹⁹⁰

Evropa je prvenstveno ideja koja se istovremeno predstavlja i kao *arche* – počinjanje, ali i vođenje, upravljanje sjećanjima i odlukama, i kao *telos* – završavanje, zaokruživanje, dostignuće željenog cilja.¹⁹¹ Slijedeći ovo drugo predstavlja-

189 Jacques Derrida: *The Other Heading (Reflections on Today's Europe)*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1992, str. 14 – 15.

190 Ibidem, str. 17.

191 Ibidem, str. 24.

nje, dolazimo do odgovornosti koje nismo izabrali, odgovornosti koja nam je nametnuta dugom tradicijom Evrope od antičkog perioda, odgovornosti u okviru sad „već tradicionalnog diskursa modernosti“.¹⁹² Ostaje pitanje: da li nastaviti produžavati tradiciju i ponavljati poznato ili načiniti prekid, iznova graditi? Za Deridu ovo danas koje određuje Evropu, ako i krenemo prema drugom, to ne znači krizu kako se tradicionalno označava, to je odrednica koja je ranije preovlađujuća, a sad govorimo o svjesnosti o oporavku Evrope, novom glavnom diskursu. Momenti krize bili su momenti odluke, promjene shvatanja. Tražeći evropsko, tražimo njen kulturni identitet, njenu glavnu tačku, središte. To nas vodi ka mogućem određenju centra što donosi nove dileme. Kultura Evrope iako različita, ne može biti raspršena, izgubljena u prevodima. Ako, pak, govorimo o centralizaciji to nas vodi ka stvaranju centralizovanog autoriteta, hegemonijskog centra.¹⁹³ Razmišljati danas o Evropi znači plesati između kosmopolitizma i nacionalizma koji uvijek idu zajedno, a razrješenja problema koji oni isporučuju teško pronalaziti u okviru etike i politike koje u današnje vrijeme mogu postati samo puka tehnologija.

Politikantsko i svakodnevno, inertno i puno predrasuda nije jedino koje nas može vratiti unazad, koje nas može voditi u nekom pogrešnom smjeru. Ne smijemo zaboraviti ni sablasti i utvare koje nas vrebaju iz prošlosti i iz budućnosti, a kojih se ne želimo sjećati ili ih hoćemo sakriti. Mogu to biti Marksove ili Šekspirove (William Shakespeare) i Hamletove sablasti – bauk komunizma ili duh oca. Pitanje je, da li treba da ih se plašimo ili one treba da se plaše nas ili možda i s njima treba razgovorati. „On [intelektualac sutrašnjice] bi morao naučiti da živi i to učeći ne da vodi razgovor sa sablasti nego da se sa njom sporazumijeva, da joj prepusti ili da joj uputi riječ, pa bilo do i u sebi u drugome, drugome u sebi: sablasti su uvijek *tu*, čak i kad ne postoje, čak i kad više nisu, čak i kad još nisu.“¹⁹⁴ Derida pišući na temu Evrope i učestvujući u različitim debatama naglašava da je vrijeme da se izađe iz uskog kruga odrednica koje sva viđenja evropskog stavljaju u dvije grupe evropocentrizam – antievropocentrizam. Takva pojednostavljena podjela ne može voditi ka dijalogu koji će značiti slušanje drugog i stvarnu razmjenu mišljenja, niti nas može dovoljno udaljiti od inertnog donošenja zaključaka po navici. Jasno je da se više ne može održati ni nostalgично zadržavanje kod evropocentričnog, ali nam odgovore ne može ponuditi ni trendovska nekritička kritika svega evropskog.

192 Ibidem, str. 28.

193 Uporedi, ibidem, str. 39 – 40.

194 Žak Derida: *Marksove sablasti (Stanje duga, rad žalosti i nova internacionala)*, Nikšić: Službeni list SCG, 2004, str. 194.

Dekonstrukcija nam kao siptom otkriva to „podrhtavanje tla“ u Evropi suočenoj sa različitim potresima i promjenama na političkoj sceni posebno, ali i u odnosu prema sopstvenoj tradiciji i kulturi. Po Deridi, pokušaj odgovaranja na ove danas veoma značajne teme ostaje u domenu odgovornosti intelektualaca, jer gotova rješenja ne postoje, a i kada bismo ih imali, bilo bismo zatečeni u jednom zatvorenom programu koji se odvija bez promjena, sa tehnologijom procesa koja može biti pogubna. Bez određenja univerzalnih pravila svakako ne bismo mogli unapređivati naše postojanje i regulisati međusobne odnose, ali jednom ustanovljen politički program ne može zamijeniti dijalog.¹⁹⁵ Derida se zalaže za jednu Evropu nade, pri čemu to treba vidjeti u kontekstu onoga što naziva „mesijanizam bez mesijanizma“, a što znači drugačije od uskog evrocentrizma treba da vjerujemo u Evropu samu, Evropu koja će znati da se odupre zavodljivoj moći i biti spremna da u svojoj najbolji tradiciji dopusti i dalje kritičko razmišljanje o njoj samoj, njenim institucijama i njenoj politici.¹⁹⁶



Evropa se predstavlja kao kaleidoskop koji nam donosi uvijek novu sliku sa istim elementima, posebno u savremenim okvirima kada se upravo na ideji Evrope sudaraju konstrukcija i dekonstrukcija. Ona je bila toliko snažna da je mogla da se osjeća evropocentrično i očekuje se da će ponovo biti jaka svojim duhom i kulturom dodatno podstaknutim da se probude i ponovo ožive u političkim okvirima EU. Istovremeno, jedna od njenih karakteristika je upravo njena krhkost¹⁹⁷ i briga o tome, nastojanje da bude sačuvana može predstavljati njenu istinsku snagu. To je „lomljiv“, promjenljiv, kontradiktoran kontinent, prostor geografskih i svih ostalih raznolikosti koje ipak čine prepoznatljivu cjelinu sa zajedničkim obilježjima. Neki će čežnuti za Evropom kao avanturom o čemu piše Zigmunt Bauman (Zygmunt Bauman). Iako će Bauman govoriti o „nezavršenoj avanturi“, čini mu se da je to Evropa prestala biti upravo sa stvaranjem političkih institucija, pri čemu ta zajednička vlast nema istinsku viziju.

195 Pogledati „Destrukcija i dekonstrukcija (razgovor sa Deridom)“, u: Milorad Belančić: *Evropa na Balkanu*, Beograd: Radio B92/Beogradski krug, 1998, str. 152 – 153.

196 Pogledati tekst: Michael Naas: „A Last Call for 'Europe'“, *Theory and Event*, Vol. 8, Issue 1, 2005, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v008/8.1naas.html

197 U nastojanju da se popularno predstavi ideje Evrope u formi televizijskog dokumentarnog filma priča o Evropi, upravo počinje od ove „lomljivosti“ i ističe njene kontraste i paradokse, pogledati: Richard Hoggart/Douglas Johnson: *An Idea of Europe*, London: Chatto&Windus, 1987. Mnogi autori koji istražuju ovu temu uglavnom ne zaboravljaju spomenuti ovu glavnu evropsku slabost.

Osim toga, problem sa ovim malim kontinentom je što: „Ljudi Evrope stvaraju mnogo više istorije nego što je lokalno mogu konzumirati.“¹⁹⁸ Možda bi se to moglo reći i za produkte njene kulture (u užem određenju) i različitost tih kultura, na čijem se objedinjavanju danas pokušava raditi u sklopu političkog projekta EU. Na koji način govoriti o tim kulturama ili kulturi? Teoretičari i oni koji učestvuju u stvaranju kulturnih dobara naglašavaju da se to prvo mora sagledavati na liniji globalno – evropsko – regionalno - nacionalno, kako bi se stekla prva opšta slika. Svakako, treba razmotriti sve raznolikosti kultura Evrope koje su manifestacija identiteta manjih zajednica (jezici, istorije, književnosti, teorije o kulturnom nasljeđu), kao i to, šta bi evropsku kulturu moglo odrediti kao jedinstvenu u različitosti.¹⁹⁹ Evropu vidimo na različite načine i zavisno od toga kako joj pristupamo, tako istoričar Rene Žiro (René Girault) govori o Evropi koju živimo, koju gradimo i koju mislimo.²⁰⁰

Kakva je zapravo ta Evropa u kojoj živimo? U današnjim užbenicima²⁰¹ za promovisanje ideje Evrope, zajedničke evropske istorije, jačanja kulturne raznolikosti i jačanja Unije jedna od tema je svakako i taj svakodnevni život podređen promjenama i raznovrstan zavisno od kulture i zemlje. Među raznolikostima uvijek na prvom mjestu su jezici koji su središta odbrane kulturnog identiteta i nacije i koji, s jedne strane onemogućavaju laku komunikaciju u Evropi, a s druge strane, upravo je čine onim što ona jeste. Da bi se prevazišle barijere, danas se govori o tome da stanovnici Evrope treba da budu bar bilingvalni kako bi lakše uspostavljali međusobnu komunikaciju, ali da bi bili u mogućnosti da predstavе svoju i upoznaju drugu kulturu. Danas se zapravo promoviše očuvanje kulturnih identiteta iskazanih kroz folklorne elemente u umjetnosti i medijima. Razlika se ogleda i u obrazovnim sistemima, ali težnja je EU da obezbijedi jedinstveni evropski prostor znanja, kako bi se osigurao dodatni poticaj za brže i efikasnije unapređenje projekta ujedinjenja.

Ne treba zaboraviti da Evropu čine njeni mikrokosmosi u kojima je na malom prostoru sabrana njena istorija i kultura, to su evropski gradovi – kako metropole, tako i mala mjesta. „U Evropi se dosad nije dogodilo da je neki grad

198 Zygmunt Bauman: *Europe (An Unfinished Adventure)*, Cambridge (UK): Polity Press, 2004, str. 8.

199 Pogledati prijedloge nastale tokom niza simpozija o evropskoj kulturi u skladu sa razvojem EU, A. Rijksbaron/W.H. Roobol/M. Weisglas (ed.): *Europe from a Cultural Perspective (Historiography and Perceptions)*, The Hague: Nijgh & Van Ditmar Universitair, 1987, str. 3 – 14.

200 Up. sumirano u zaključnom odjeljku u: Heikki Mikkeli: *Europe as an Idea and and Identity*, navedeno izdanje, str. 238.

201 Pogledati na primjer: Jan van der Dussen/Kevin Wilson (ed.): *The History of the Idea of Europe*, New York: Routledge, 1995 i Monica Shelly/Margaret Winck (ed.): *Aspects of European Cultural Diversity*, New York: Routledge, 1995.

potpuno zaboravljen, ukoliko je već nastao i bio poznat po napretku. Međutim, mnogo puta gradovi su propadali i spuštali se na nivo provincijskih naselja, a njihova slava je bledela, mada su sama slava i sećanja na njih mogli da traju veoma dugo, ali bez većeg značaja, osim, u najboljem slučaju, turističkog.²⁰² Evropsko čine i njeni arhetipovi i autoriteti – postoji zajedničko kulturno i duhovno sjećanje koje u evropskoj svijesti nemaju dileme o tome ko su Faust, Hamlet, Don Kihot, Don Žuan, Robinzon Kruso. „U svakom slučaju Don Kihot simbolizuje maštariju, Hamlet dilemu, Don Žuan erotizam i bunt a Faust do te mere žudi za vlašću i mudrošću da je čitavo novo doba definisano nazivom 'faustovska epoha'.“²⁰³

Veliko duhovno i kulturno nasljeđe je ono čim se Evropa i Evropljani svako ponose, ali istovremeno u svakodnevnom životu u onoj praktičnoj sferi, kada se traži pragmatičnost, kada treba da se osmisli nešto novo, kako bi današnji stanovnici bolje živjeli sutra, to može da bude i prepreka. Zato je zanimljivo pogledati Evropu iz jednog drugog ugla, odakle rijetko gledamo – iz moderne Grčke. O sjaju i procvatu cjelokupne evropske kulture koja počinje sa kulturom stare Grčke, o njenim božanstvima, filozofijom, tragedijama, polisom čini se da sve znamo. Ali, šta je Grčka danas osim destinacije poželjne za putovanje, kako ona gleda na to nasljeđe i šta znači za Evropu? Grčka je prostor između Evrope i Orijenta, Balkana i Zapada, tradicije i modernog, oblikovana u religiji pravoslavlja nasuprot dominaciji katoličanstva, na krajnjem jugoistoku Evrope kao članica Unije okružena zemljama „ostatka“ Evrope. Ono što je neophodno modernoj Grčkoj je odjeljivanje od tradicije i kulture koje su zapravo mnogi osmišljavali i iznova interpretirali, a sami Grci ponekad u tome najmanje učestvovali. Upravo izgrađivanje Unije pokrenulo je novi talas podsjećanja na izvore evropske kulture. „Treba dodati, ipak, da uvezene ideje o grčkom identitetu se ne odnose samo na antičku grčku civilizaciju, već upućuju na novu ideju globalne civilizacije *tout court*. Evropska idolizacija klasične starine pojavljuje se kao osnovni sastojak novo-definisane suštine svojstvene superiornoj zapadnoj civilizaciji.“²⁰⁴

Tako se zapravo sudaraju idealizovana slika Evrope o Grčkoj sa stvarnom slikom moderne Grčke o samoj sebi. Istorijske mijene, ratovi, unutrašnja previranja u vidu pobuna, političke krize i smjena diktature i demokratije, poslijeratna izgradnja i osmišljavanje vlastitog put u budućnost dio su ove zemlje kao bilo

202 Pjotr Kuncevič: *Legenda Evrope*, Beograd: Clio, 2007, str. 140.

203 Ibidem, str. 196.

204 Constantine Tsoukals: "The Irony of Symbolic Reciprocities – The Greek Meaning of 'Europe' as a Historical Inversion of the European Meaning of 'Greece'", in: Mikael af Malmberg/Bo Stråth (ed.): *Variety and contention within and among Nations*, Oxford/New York: Berg, 2002, str. 30.

koje druge u Evropi nezavisno od onog što je ona ostavila u nasljeđe da bi bilo ne samo njeno, evropsko, već i svjetsko. Grčka i Grci se svakako ponose s tim nasljeđem, ali činjenica je da je to uticalo i na njen razvoj „obične“ zemlje koja odavno ne igra takvu ulogu u svjetskim okvirima. Riječima jednog Grka: „Kao i njeno ime, njena istorija i njen jezik, Grčka je sada nužno okrenuta ka normalizaciji i standardizaciji vlastite političke kulture i kulture vladanja. (...) Nabolniji kulturni i politički izbor nije gubitak učvršćene tradicije koja nije ugrožena sama po sebi, već one koja je forsirana prepuštanjem anarhičnim i mnogostranim vladajućim, socijalnim i ekonomskim formama i praksama.“²⁰⁵

Ako se Evropa odmakla od svoje starine, koja je utkana u njene temelje, a neki budući evropski koncept (osim političkog) još nije osmišljen, može li se Evropi već pisati epilog ili obilježje njene jedinstvenosti treba tražiti uvijek ispočetka u onom što je pred nama a činimo to neprimjetnim? Agneš Heller (Agnes Heller) utvrđuje da se evropski identitet formira u 18. vijeku, a da je 19. vijek taj najblistaviji evropski period. U tom kontekstu onda, bez obzira na istoriju samog prostora i događaja koji se u okviru njega odvijaju, može se tvrditi da je evropska kultura jedna od najkraćih. S jedne strane, Evropa stalno teži da obnovi svoju prošlost, te njeni gradovi ne izgledaju samo kao muzeji, već jesu muzeji, a s druge strane, ono istinsko evropsko satkano je od modernog, pa ako moderno i danas živi, to produžava i život samog evropskog. Helerova govori radije o evropskim kulturama u množini, te o onom novom što dolazi, a to su kulturni uticaj i izvan evropskog koji bi mogli oblikovati potpuno drugačije Evropu. Iako polazi od toga da bi radije da napiše završnu riječ, na kraju stiže do neočekivanog – da je tek vrijeme za prolog, ali pitanje da li se pravi uvod uopšte može osmisлити. „Nijedan prolog ne može biti napisan za san; san je suviše subjektivan da bi dopustio javni žanr. Ali, oni koji dijele 'evropski san' izvjesno je ne mogu napisati epilog. Njihov san još uvijek može postati istinit.“²⁰⁶ Ponovo se vraćamo važnom pitanju – da li Evropu trebamo pronaći ili je tek osmisлити?

205 Ibidem, str. 49.

206 Agnes Heller: "Europe: An Epilogue?", in: Brian Nelson / David Roberts / Walter Veit (ed.). *The Idea of Europe (Problems of National and Transnational Identity)*, New York/Oxford: Berg, 1992, str. 25; na stavove Helerove podsjeća nas deceniju poslije tekst - Pero Mužijević: „Evropa: prolog-epilog“, *Republika*, Godina XV, 2003, str. 322-3, www.republika.co.yu/322-323/html



U POTRAZI ZA (EVROPSKIM) IDENTITETOM

Ako se pokušaj određenja ideje Evrope pokazao kao zahtjevan problem, potraga za evropskim identitetom čini se još kompleksnijom i neizvjesnijom. Pitanje ostaje, da li smo uopšte mogli odrediti ideju Evrope? Ukoliko je to ona prasluka, prauzor što obitava u carstvu ideja i pokazuje se u stvarnom svijetu u različitim oblicima kako je prije toliko vijekova oslikao Platon, utoliko nas oblici evropskog još više zbunjuju, jer nam izmiče sama ideja Evrope. Da li je taj prauzor - vrlina i znanje antičkog svijeta? Ako jeste, šta je onda sa svim onim što je slijedilo, jer starogrčki filozofi nam jesu otvorili vrata novog i neistraženog prostora, ali svijet idealnog pokazao se daleko prostranijim negoli je i Platon slutio. Da li je Evropa sebi isto ili je njena slika toliko izmijenjena onim drugačijim, da ona sama to ne prepoznaje ili ne želi vidjeti? Mnogi su se pozivali na stvaranje jedinstvene slike Evrope kako predočava hrišćanstvo, ali niti je to zaista činilo jedinstveno sliku niti je izvorno evropsko.

Kako naglašava Deni de Ružemon, glavno pitanje u vezi s ovom temom, prije će biti: zašto je Evropa primila hrišćanstvo? Možda je idealna Evropa stvarana u modernom prikazivanju antičkog i njegovom „nadograđivanju“ u vremenu koje označavamo kao preporod i zaokret ka ljudskom i svjetovnom, upravo u odmaku od religijskog. Da li to znači da onda iz te slike biva isključeno izvorno antičko i hrišćanstvo koje do tada značajno utiče u njenom oblikovanju? Možda je ideja evropskog tek buduće, utopijsko, slika koju stvaraju vizionari evropskog ujedinjenja. Nije li onda previše daleka i nama koji je naseljavamo? Ili da zatvorimo krug, pa se zapitamo nije li Evropa tek žena i žensko, kako nam prikazuje prvobitni mit, a čija je projekcija u stvarnom svijetu upravo zatamnijvana kroz vijekove?

Pitanja koja nam se sama pojavljuju u pokušaju da odgovorimo, šta je to što čini ideju Evrope, bitno utiču i na razjašnjenje problema evropskog identiteta, ako se o njemu može govoriti kao nečemu određenom. Iako bi se činilo, da onda u samom početku možemo reći da se potraga čini besciljnom, istovremeno se jasno pokazuje da je ta potraga već odavno počela i da zbog onih koji čine Evropu mora biti nastavljena, jer ona je svijet u kome živimo i za koji želimo znati kakav je danas i kakvim se idejama vodi. „Pitanje kako razumeti Evropu postaje sasvim novi problem – danas više ne zato što vidimo da ne živimo ni u antičkom, ni u negdašnjem hrišćanskom svetu itd, već zato što vidimo da to više nije ni svet u čijem je isključivom središtu Evropa, u kojem bi se sve vrtelo samo oko tog pojma, u kojem je izazov mišljenja jedino put na kojem ona postaje ili na kojem može postati zavičaj.“²⁰⁷ Sporovi u vezi s ovim pitanjem, tema su ovog poglavlja.

207 Jovan Arandelović: *Životni značaj filozofije (Izazovi evropeizacije Srbije)*, I, Beograd: Službeni glasnik, 2006, str. 42.

Postmoderna nam je pokazala da svijet u kome živimo čini se više kao mjesto sudaranja fragmentarnosti koje nose globalizacijski tokovi, nego mjesto gdje su jasno i precizno određene koordinate tog puta. U toj struji ljudsko biće današnjice, koje čezne za identitetom, ostaje u rascjepu svog i tuđeg, i u samom sebi i svijetu koji ga okružuje, jer i identitet je odavno sporan. Teoretičar kulture Stuart Hol (Stuart Hall), zapitaće se zato, treba li nam uopšte identitet i šta smo dobili sa dekonstrukcijom, tragamo li za identitetom ili smo prije upućeni na proces identifikacije sa nečim (bilo čim). Stari pojmovi i određenja čine nam se nedovoljnim da pomognu u odgovaranju na pitanje novog, ali se ne mogu izbrišati, niti se možemo odmaknuti od njih, jer su postali dio nas samih – i mogu nas zarobljavati ili voditi naprijed. Zato ne bismo trebali zaboraviti i sljedeće: „Upravo zbog toga što su identiteti konstruirani unutar, a ne izvan diskurza, treba ih razumjeti kao proizvode specifičnih strategija iskazivanja u specifičnim historijskim i institucionalnim mjestima u kojima se koriste specifične diskurzivne formacije i prakse. Štoviše, oni nastaju unutar igre specifičnih modaliteta moći, i time su više proizvodi označavanja razlika i isključivanja, nego što su znak jednog identičnog, prirodno konstituiranog jedinstva, 'identiteta' u njegovu tradicionalnom značenju (koje je sveobuhvatna jednakost, bez šavova, bez unutarnje diferencijacije).“²⁰⁸

Postavljanje pitanja identiteta problematično u teoretskom okviru, u realnom svijetu postaje i mjesto zaštite, otpor, sukoba, sudara, nasilja - češće nego iskazivanja bogatstva nastalih spajanjem, ujedinjavanjem, i preklapanjem graničnih područja. Iz identiteta proizlazi pitanje slobode, samoodređenja, određenja od strane drugih, kao i obrnuto. Ideja i identitet(i) Evrope, kao i identitet(i) Evropljana/ke potaknuti osmišljavanjem i primjenom političkih koncepata udruživanja ne dozvoljavaju odstupanje. Na brojna otvorena pitanja se ukazuje kao na otvorenost prema mogućim drugačijim rješenjima, jer i samo političko oblikovanje Evrope odvija se na osnovama koje nisu ponovljeni model iz ranije istorije.

Jedan od danas najpoznatijih istraživača evropskog Žerar Delanti (Gerard Delanty) upravo smatra da ideja Evrope, koja zapravo proizlazi iz identita a ne obrnuto, i dalje nije dovoljno istražena u odnosu prema identitetu u političkom smislu, iako se upravo čini da je o tome najviše napisano.²⁰⁹ Zato nas upućuje na potrebu jasnog razvrstavanja pristupa Evropi kao ideji, identitetu i realitetu, pri čemu svakako treba izbjeći mistifikaciju same ideje, jednostran pristup proble-

208 Stuart Hall: „Kome treba 'identitet'?“, *Reč*, 64/10, decembar 2001, str. 219. <http://www.fabrikaknjiga.co.yu/rec/64/215.pdf>

209 Gerard Delanty: *Inventing Europe (Idea, Identity, Reality)*, New York: St. Martin's Press, 1995, str. vii

mu identiteta i zaokupljenost tehničkim dijelom razvoja Unije pri analiziranju realnog stanja. Prije nego što započnemo detaljnije razmatranje problema identiteta, ali i Drugog i stranog, ovdje treba i kratko u najopštijem okviru spomenuti upravo to suočavanje sa drugačijim i tuđim.

S jedne strane, ono što nam je strano obilježavamo kao nešto prostorno ili vremenski daleko u odnosu na ono što nam je blizu i blisko, nerazumljivo i neuhvatljivo, ono što nas odbija, te ga određujemo kao nešto drugačije i tuđe, nešto što ne pripada nama i ne želimo se time baviti, naprosto se udaljavamo od toga što smo označili kao strano. S druge strane, to daleko, nepoznato, to što čujemo, vidimo i dodirujemo a ne znamo šta znači, privlači nas, traži od nas da uprkos svemu razumijemo ili učinimo ono što nam je nablize – prevedemo na svoj jezik i naš sistem znakova koji će nam dati bilo kakvo objašnjenje makar i pogrešno. U pokušaju da dohvatimo neuhvatljivo nije rijetkost da upravo idemo tim putem – nešto ili nekoga učinimo približnim sebi i svijetu koji poznajemo. To može biti i dobro, jer predstavlja prvi korak, pa kad nastojimo u razumjevanju ići do kraja, prepoznavamo gdje griješimo i ispravljamo greške. Istovremeno to može dovesti na krivi put kad stanemo upravo kod te zablude i kažemo da smo razumjeli, a zapravo smo samo našli način da ukrotimo vlastiti nemir radoznalosti i nemamo ni hrabrosti ni volje da idemo dalje, jer se pomalo i plašimo onoga što bismo mogli saznati.

O tome možemo govoriti sa različitih pozicija, a ovdje izdvajamo onu fenomenološku Bernharda Waldenfelsa (Waldenfels), kome je jedna od glavnih tema upravo stranost i strano. „Iskustvo stranog predstavlja nešto više od obogaćivanja iskustva, jer putem stranog i samo iskustvo postaje strano, a onaj ko ga iskušava sam sebi postaje stran.“²¹⁰ Uz strano neizbježno spaja se topografsko koje može da nas uputi na prostorno uopšte, usmjeravanje na određeno mjesto, određivanje nekog položaja, samjeravanje nečeg. To nas vraća na ona prva određenja prostora koje ostavlja Aristotel, a koje može biti povezan sa *topos*-om, kao određenim zamišljenim prostorom ili kao opšte mjesto u raspravi. Sa stranim se moramo prvo suočiti – kao sa onim kakvo se samo iskazuje, ali i sa našim predstavama o stranom. U svakom slučaju, dolazimo do granice, stojimo na samoj granici ili prekoračujemo granicu. Tražimo li iskustvo stranog, to znači da će i s druge strane stići zahtjev za koji ne možemo uvijek pretpostaviti ili naslutiti kakav bi mogao biti.

Tragajući za određenjem stranog kroz filozofiju, ustanovljavamo da se ono kao pojam ne pojavljuje u staroj Grčkoj, te da je prvenstveno obilježje moderne

210 Bernhard Waldenfels: *Topografija stranog (Studije o fenomenologiji stranog I)*, Novi Sad: Stylos, 2005, str. 10.

epohe od 18. vijeka. Taj prodor ne događa se odjednom već je rezultat pomaka u filozofskom promišljanju, kada subjekat biva uspostavljen kao ono glavno, postavljeno na tron, a potom biva pomjereno iz centra. Svijest o stranom, koje nije marginalno, koje nije manje važno prodire tako u evropski duh i kulturu, unoseći pitanja ne samo o onome što je s druge strane, već i tome šta je to „između“ dvije različite strane. Za filozofiju, kao temelj (Zapadnog) evropskog osmišljavanja svijeta, to je izazov koji je uzdrmava, uznemirava, donosi govor o krizi i preispitivanju njenih univerzalnih pojmova i principa. Na to nam ukazuju brojni tekstovi o krizi filozofije, koji jasno naglašavaju da je neophodno da filozofija preispita samu sebe u dodiru sa stranim, pri čemu odgovor ne može biti nostalgично lutanje po prošlosti, već otvaranje ka novim i drugačijim istraživanjima koje istovremeno uklanjaju stare zablude i donose joj novu snagu.

U susretu sa stranim, ne samo kada je filozofija u pitanju, obično se pokazuju dva pravca djelovanja – izražavanje neprijateljstva ili prisvajanje. Valdenfels za prvi slučaj daje kao najizrazitiji primjer neprijateljstva u okviru političkog o čemu je govorio Karl Šmit. Drugi pravac se manifestuje u različitim formama i češće mu se teži, jer se čini djelotvornijim, a možemo ga povezati za potrebom učvršćivanja i odbrane centralne pozicije, pa onda imamo egocentrizam (na individualnom nivou), etnocentrizam (kolektivno), logocentrizam (nadmoć opšteg i univerzalnog), kao i evrocentrizam. U sagledavanju stranog kao neprijateljskog nasilno se iskazuje od samog početka, dok u procesu posvajanje nasilno biva skriveno i prurušeno. Riječ je o dramatičnom procesu poređenja, očuvanju postojeće hijerarhije, odmjeravanju moći i borbe za dominaciju. Susret sa stranim je provokacija koja može da bude i shvaćena kao otvorena mogućnost mijenjanja za obe strane, ali po novim pravilima i za jedne i druge. To je spremnost da se odgovori i kada nismo sigurni na koji način to treba učiniti i kojim sredstvima. Zato Valdenfels naglašava: „Tamo gde nastaju nove misli, one ne pripadaju niti meni niti drugome. One nastaju između nas. Bez tog Između ne bi bilo inter-subjektivnosti ni inter-kulturalnosti koje bi zasluživale svoje ime. Ostali bi kod pukog proširivanja ili uslošnjanja vlastitog, a strano bi uvek već bilo prećutano.“²¹¹

Težnja za približavanjem donosi nove zamke, pa može biti riječi o formalnom obuhvatanju našeg i stranog u istom okviru ili nečemu suprotnom – nastojanju da se postigne izjednačenje. Ostajanje na površini vrlo brzo će se pokazati kao ono što uistinu jeste - kratkotrajno zavaravanje. Pokušaj da se zanemari razlika jeste ignorisanje rascjepa koji postoji i koji može samo nasilno biti privreme-

211 Ibidem, str. 59.

no sakriven, ali će to takođe biti zavaravanje. Tako, kada je riječ o dodiru različitih kultura govorimo i o multikulturalnosti (mnoštvo kultura koje povezuje nešto zajedničko), i o transkulturalnosti (presjecanju, prekoračivanju, preklapanju kultura), ali prije svega o interkulturalnosti koje nas vodi ka istinskom razumijevanju i sporazumijevanju. Govoriti o Evropi i evropskom upravo se prije može uz ove tri odrednice kulturalnosti, a kako bi se odmakli od evropocentričnog koje nas vraća natrag ostavljajući već pripremljene i zaokružene odgovore. Ne treba zaboraviti da nove dileme nikada ne ostaju izdvojene, trag prošlog u sadašnjem, neminovno pruža dugu sjenu, te i danas ima znatan uticaj. Jedno pitanje koje je nezabilazno, prije nego razmotrimo drugo i drugačije, jeste pitanje uticaja religije, prvenstveno odnosa filozofije/nauke i religije.²¹²

1. Između vjere i uma

U traganju za evropskim identitetom skoro uvijek će biti istaknuta njena glavna dva toka – religija i nauka. Iako su tri važna perioda u dugoj istoriji Evrope – antički, prosvjetiteljski i savremeno doba – prije svega obilježeni istraživačkim duhom koji uvažava vjerovanje, ali postavlja pitanja i posvećen je otkrivanju tajni svijeta, vjera i religija i dalje imaju snažnu ulogu. S jedne strane, jasno se mogu ocrtati vremena uticaja crkve – srednji vijek i uspon modernih evropskih sekularnih država od novog vijeka, a s druge strane, često će se tvrditi da su istovremeno podjednako Evropu gradili i hrišćanstvo i rad nauka. Činilo se da u sadašnjem vremenu vladavine nauke i tehnike neće više biti spora i da je pronađeno rješenje u kome mirno koegzistiraju jedno pored drugog vjera i istraživanje, ali nova dostignuća naučne zajednice otvaraju ponovo stara – nova pitanja o smislu postojanja. Da filozofija nije u uzmaku, religija i teologija bi manje bile u usponu, globalno vrijeme nesigurnosti koji obilježavaju vrhunskih dometa u znanja otvaraju nove dileme sa kojima se pojedinci sve teže suočavaju.

Pružanje utjehe i smisla na individualnom planu, moćan i neupitan položaj crkve kao institucije i u sekularnim državama tako danas ponovo na scenu donosi religijske dogme blizu nauke. Zato skoro ne iznenađuje kada neki od savreme-

212 Ovdje je riječ o generalnom odnosu filozofije i nauke prema religiji. Češće će biti spomenuto hrišćanstvo s obzirom na njegovu dominantnost u Evropi i na pozivanje većeg dijela evropske filozofske literature na odnos prema hrišćanstvu. Prostor ne dozvoljava da se detaljnije razrađuje ovo pitanje, ali treba naglasiti svakako i uticaj islama koji kroz evropsku istoriju, a i danas igra jednu od značajnih uloga. Pogledati na primjer Hichem Djait: *Europe and Islam*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1985.

nih naučnika smatraju da je neophodno da se ponovo jasno povuče granica između nauke i religije. U tome, a neki već govore o pokretu²¹³, značajnu ulogu ima Ričard Dokins (Richard Dawkins), zoolog, evolucionisti biolog i filozof nauke, koji je posebno potaknut stalnim preispitivanjem Darvinove (Charles Darwin) teorije iz religijskog ugla, izražava negodovanje što se zahtijeva da se religiozno uvijek i bespogovorno poštuje i biva zaštićeno, dok naučno uprkos dokazima stalno biva podrivano bez ikakvih argumenata samo prigovorima radikalnih i manje radikalnih božjih sljedbenika. Savremenim razmatranjima vrat ćemo se kasnije, a prethodno treba spomenuti stavove u vezi ove teme koje su upleteni u tradiciju Evrope i kao nasljeđe oblikuju dio njenog identiteta.

Od doba renesanse i obnove humanizma kada počinje pad moći i uticaja institucionalizovanog hrišćanstva počinje i ponovno borba za uticaj crkve u društvu. Kada se danas govori o temeljima Evrope često je pozivanje na pred-Evropu koju je upravo hrišćansko ujedinjavalo, a dobra ilustracija toga je tekst Novalisa.²¹⁴ To je vrijeme kada revolucije i revolucionarne promjene snažno utiču na živote ljudi i mnogi od njih smatraju da je predimenzionirana nostalgija za starim vrijednostima ono što je bilo najbolje i čemu se treba vratiti. Edgar Moren promišljajući evropsko naglašava da je to samo jedan od način sagledavanja uticaja hrišćanstva, a da se to može posmatrati i na sljedeći način: „Srednjovjekovna Evropa je hrišćanska Evropa. Međutim, ta hrišćanska Evropa je razjedinjena i raznorodna. Ponajprije, Evropu, koju je hrišćanstvo ujedinilo, samo ju je razdvojilo.“²¹⁵ Dakle, ostaje istorijski značaj, ali je bitno sagledati kako se mijenjao položaj i uticaj crkve do danas. Širenje obrazovanja, uspostava zakona koji više nisu božanski, naučno-tehnički napredak koji je uveliko unaprijedio i poboljšao kvalitet života, filozofija koja istražava bez obzira na sve istorijske i vlastite mijene, razvoj društvenih nauka i novih koncepcija svijeta i života na različite načine davali su i daju odgovore ljudima na ključna pitanja o životu, tako da utjeha i preispitivanje vlastitih postupaka odavno nije isključivo glavni posao crkve iako se i dalje nastoji prikazati drugačije. Crkva ipak nije samo stvar prošlosti, već

213 U posljednjih nekoliko godina pojavljuje se nekoliko izrazito ateističkih knjiga i autora, koja izazivaju znatnu pažnju javnosti, a u prvom redu to su: *Zabluda o bogu* (2006) Ričarda Dokinsa, *Bog nije velik* (2007) Kristofera Hičensa (Christopher Hitchens), *Kraj vjere* (2004) i *Pismo hrišćanskoj naciji* (2006) Sema Harisa (Sam Harris), *Razbijanje čini* (2006) Daniela Deneta (Dennett). Ovdje se može dodati i *Ateološka rasprava* Mišela Onfrea (Michel Onfray), a svakako u ovaj krug ulaze brojni filozofi i teoretičari koji ne nalaze razloga da uopšte dovode u pitanje svoju ateističku poziciju i spajaju to sa ljevičarskim i marksističkim ubjeđenjima, poput Slavoj Žižeka i drugih.

214 O čemu je bilo riječi u II poglavlju ove knjige.

215 Edgar Morin: *Kako misliti Evropu*, ranije nav. izdanje, str. 30.

i danas igra značajnu ulogu u društvu, a pitanje koje se postavlja jesu granice do koje crkvene vlasti i sami vjernici (ne) mogu i (ne) treba da idu.

Identitet Evrope naučnici i filozofi su dobri dijelom ipak prije vidjeli na strani nauke i racionalnog, a ako postoji izvor kome se treba vraćati to je antička filozofija i njene temeljne postavke. Tako Vilhelm Has kada govori o zajedničkim evropskim osnovama i evropskoj budućnosti polazi od evropskog duha i njegovog odnosa prema prirodi, kontroli prirode i efektima te kontrole, te četiri nivoa evropskog mišljenja.²¹⁶ Upravo blisko sjećanje na prethodni rad početkom 20. vijeka jedan je od povoda da se iznova promisli o jedinstvenoj Evropi i njenim dostignućima koji je mogu voditi naprijed i spasiti od novog rasprada, žrtvovanja i ratova, a takva Evropa je prvenstveno naučna koja pronalazi balans između onog što stvara i onog što joj je priroda podarila. Istina, djelovanje filozofa neće spriječiti nadolazeće evropske katastrofe, ali oni će i dalje ostati neumoljivi u svom optimističkom ubjeđenju zasnovanom na moći racionalnog uma i prepoznavanju nepoznate snage iracionalnog.

Has naglašava da je evropska civilizacija zasnovana na „čistoj“ nauci, koja se prikazuje sve više u tehničkim i primijenjenim naukama, a što vidimo u stalnim poboljšanjima u svakodnevnom životu, u tehničkim otkrićima i njihovoj primjeni. To je naprosto „posljednja velika kreacija evropskog uma“²¹⁷, koja se ne zauzima samo na tom tehničkom nivou već zahvaljujući svojoj širokoj primjeni, omogućava i razvoj demokratije tako što smanjuje razlike u standardu života. Nauka se nije razvijala samo na evropskom prostoru, ali ono što se čini upravo kao specifičnost evropskog racionalnog duha jeste način na koji organizuje i koristi ta svoja znanja: „Mi ćemo vidjeti da je organizacija prirode samo posljednji i najimpresivniji primjer ove tendencije.“²¹⁸ Uspostaviti balans između koristi i upotrebe tehnike i tehničkih umjeća, te harmonije koju su još stari Grci promovisali jeste ono najvažnije u evropskom duhu, kako naglašava Has. U svijetlu današnjeg straha od razornih posljedica tehnološkog, ovakvo ubjeđenje u apsolutnu korist od nauke manje je izraženo danas, čak postoji strah od pretjeranog scijentizma, tako da to otvara još jedan mogući put prema osavremenjenim i prilagodljivim formama religije. Zato se ponovo moramo vratiti tragovima hrišćanskog u ranijem evropskom periodu.

216 Ta predavanja, kasnije uobličena u knjigu, održana su na Internacionalnim studijama u Ženevi 1927. godine.

217 Wilhelm Haas: *What is European Civilization? And what is Its Future?*, London: Humphrey Milford, 1929, str. 12.

218 Ibidem, str. 20.

Jedan od teoretičara koji se posebno bavi idejom Evrope u kontekstu njenog odnosa prema srednjovjekovnom i hrišćanskom je Denis Hej, koji nas vraća evropskim izvorima u 15. vijeku, smatra da je „Evropa bila manje ambiciozan projekat od hrišćanstva, ali mnogo uticajniiji“²¹⁹. To je vrijeme kada se može utvrditi povećana upotreba riječi Evropa, a ta upotreba dobija i nešto specifičniji emocionalni značaj nego u ranijim periodima. Ipak, hrišćanstvo i Evropa su povezani do to mjere da se zapravo govori o jednom istom, a evropsko još uvijek nije zadobilo onu važnost i zaokruženost kakvu ima danas. Iako je judeo-hrišćansku tradiciju Evropa usvojila sa Istoka, Evropa to smatra onim što će obilježiti kao „naše“ u odnosu na svijet koji osvaja i kome se kao civilizovana nasuprot varvarskom suprotstavlja.

Pratimo li tekstove, dokumente na način da sagledavamo kako se koristi riječ Evropa, jasno je da ćemo kroz istoriju dugo i često (sve do danas, istina, sada već u rjeđim prilikama ili uglavnom iz teoloških krugova) primjećivati da kada se govori o hrišćanskom misli na evropsko. Tako papa Pije II često u svojim spisima koristi frazu „hrišćanska republika“ (*Respublica Christiana*) upravo kada govori o evropskom prostoru. Ta dvosmislenost koja se često iskazivala nije izgledala strana ljudima tog doba upravo s obzirom na uticaj crkve i na još neodređenu ideju evropskog zajedništva. Kasnije će napadi vojske Otomanskog carstva ponovo osnažiti vezu gdje se nasuprot islamu izdvaja hrišćansko kao evropsko. Ipak, hrišćanstvo razdvojeno na katoličanstvo, protestantizam i pravoslavlje, s obzirom na međusobna udaljavanja i sukobe, teško da može održati ideju ujedinjenosti i zajedništva u kasnijim periodima. „U toku sedamnastog i ranog osamnaestog vijeka hrišćanstvo kao riječ se polako primiče granici arhaičnog, a Evropa jača kao neosporni simbol najveće ljudske odanosti.“²²⁰

U prvi plan sada dolazi evropocentričnost i viđenje Evrope kao centra svijeta, kako se ponekad iscrtava na kartama, a evropsko poprima daleko više političku nego religioznu oznaku. To je mjesto napretka, izuma, raskošne umjetnosti, velikih građevina, prostor sa koga potiču najznačajnija filozofska i književna djela, gdje se granice stalno mijenjaju, gdje nastaju carstva koja pretenduju da zauzmu što više malog evropskog prostora. Tako hrišćanstvo, čija je težnja da se širi izvan granica Evrope, upravo postaje mnogo manje značajno kao ujedinjujuće u Evropi samoj. Drugi teoretičar Kristofer Doson (Christopher Dawson), koji se takođe sredinom prošlog vijeka među rijetkima bavi idejom Evrope, vraća se i razmatranju hrišćanstva kao prvog modela evropskog ujedinjanja i kao izvoru

219 Denis Hay: *Europe (The Emergence of an Idea)*, Edinburgh: University Press, 1957, str. 95.

220 Ibidem, str. 116.

zajedničkog duha i zajedničkih moralnih vrijednosti²²¹, te kao jedan od značajnih problema u budućnosti ističe odnos sekularizacije i hrišćanske kulture. Evropsko je kod Dosona obilježeno, prije svega, kao Zapadna civilizacija koja je težila ka idealizmu u 19. vijeku, a doživjela potpuno katastrofu u prvoj polovini 20. vijeka.

Da bi se razumjela Evropa neophodno je na pravi način razumjeti prošlost koja se može sagledati ne samo kroz pregled istorija ratova i sukobljavanja, već i kao niz „dinamičnih duhovnih procesa“. Slabost i snaga Evrope jeste u tome što ona nije homogena zajednica, već „zajednička duhovna tradicija“, a unutar toga koegzistiraju različitosti. Savremeni svijet obilježavaju uvijek političke i mnoge druge krize i potresi, a bez obzira na sve gubitke koje je imala, Evropa i dalje ima značajne resurse da pomogne i sebi i svijetu. Jedan od važnih odgovora će i biti odgovor na pitanje: kako se odnositi prema religiji i njenom naslijeđu u savremeno doba? Doson naglašava da će sekularizacija biti dominantna, ali hrišćanska kultura neće i ne treba nestati već će biti nadopuna obrazovanju i nauci, jer potreba za duhovnom sferom će uvijek postojati.

Na Dosonovom tragu su oni koji smatraju da do napretka društva može doći ako postoji stalno otvoren dijalog između sekularnih intelektualaca i predstavnika crkve. Posljednjih godina u Francuskoj i Italiji se vode rasprave između intelektualaca i teologa o odnosima filozofije i religije, dok su te diskusije uglavnom nedostajale na njemačkom području. Jedan od inicirajućih razgovara²²² i na ovom prostoru je bio onaj koji se vodio između Jirgena Habermasa, kao jednog od vodećih evropskih filozofa, i Jozefa Racingera (Joseph Ratzinger), kao predstavnika katoličke crkve (koji godinu dana poslije postaje papa Benedikt XVI). Ovdje je „praktični um metafizičkog“ naspram čovjeka stvorenog od Tvorca. Za Habermasa, osnovno stajalište je politički liberalizam „u obliku kantovskog republikanizma“, a takođe se vraća se na važnost boljeg osvjetljavanja prožimanja starogrčke filozofije i hrišćanstva. Govori o solidarnosti, vrijednosnim orijentacijama danas i pokidanim socijalnim vezama, te smatra važnim učešće sekularnih građana u diskusiji o religiji.

U toj diskusiji građani ne treba da osporavaju religijsko i da se protive jeziku religijskog, a treba „da uzme učešće u naporima da se relevantni prilozi prevedu sa jezika religije na javno pristupačan jezik“²²³. Jozef Racinger na početku dijaloga upućuje na slabosti i negativne posljedice koje su rezultat novih odnosa i

221 Christopher Dawson: *Understanding Europe*, New York: Sheed and Ward, 1952, str. VI

222 Riječ je o dijalogu koji je upriličen 2004. godine na Bavarskoj Katoličkoj akademiji u Minhenu.

223 Jirgen Habermas i Jozef Racinger: *Dijalektika sekularizacije (o umu i religiji)*, Beograd: Dosije, 2006, str. 32.

shvatanja unutar religijskih grupa, ali i u naučnoj zajednici. Govori o dvostrukom prekidu u evropskoj svijesti na početku Novog vijeka i problemu ljudskih prava koja danas nadilaze pitanje dužnosti. Smatra mogućim i potrebnim ostvarenje dijaloga i korelativnost između hrišćanske vjere i zapadne sekularne racionalnosti, pri čemu se uz svijest o moći Zapada, ne smije ići ka evropocentrizmu. Potreba susreta značajnih predstavnika određenih zajednica ostaje, kao i pitanje da li je riječ o dijalogu ili tek dva govora koja ostaju i dalje nezavisni jedan od drugog.²²⁴

Crkva je prešla dug put od učenja koje se usmeno širi među siromašnima i bogatima koji treba da se odreknu svog bogatstva do krute institucionalizovane tvorevine koja brani svoju moć, svoj trezor i privilegije sveštenika. Zato su prve kritike u periodu od renesanse prije svega bile upućene na račun klera, koji od vjernika traži da se u potpunosti okrenu životu slijedeći svete spise, a sami se ponašaju daleko od toga. Početkom 16. vijeka, veliki humanista Erazmo Roterdamski, koji je odustao od studija teologije, sve svoje umijeće uložio u kritičko promišljanje stvarnosti, a do danas će ostati poznat njegov spis *Pohvala ludosti*. U satirično-humorističkom stilu, koji neće umanjiti oštricu kritike, Roterdamski će uprkos opasnosti za vlasiti život, izreći i ovakvu jednu osudu crkve: „kao da crkva ima opasnijih neprijatelja od tih bezbožnih papa koji ćutke dopuštaju da svet zaboravlja Hrista, koji ga okivaju zakonima gramzljivosti, koji izopačavaju njegovu nauku nekim prisilnim tumačenjem i koji ga ubijaju sramnim načinom života“.²²⁵ Dva vijeka poslije u vrijeme prosvjetiteljstva kritika ima daleko više odjeka, a čini se da upravo godine pred francusku revoluciju znače i potpuni raskid sa teološkim učenjima, jer mnogi upravo zamjeraju onima koji šire božju riječ, ali ne i samom hrišćanskom učenju. Kao jedan od najznačajnijih predstavnika materijalističkog shvatanja Pol Holbah (Paul Holbach) izriče i glavni sud svog vremena, i umjesto utjehe u vjeri traži način kako da konačno pokaže i dokaže da se samo razumom, zakonima i ispravnom političkom djelatnošću može ostvariti bolje upravljanje društvom i državom.

Hrišćanstvo se ne može jednostavno odbaciti, već treba prvo da vidimo razloge njegovog uticaja i način na koji opstaje, pa se prvo razmatraju razlozi, zašto se ljudi okreću prema vjeri. Po Holbahu, jedno od objašnjenja je u tome da ljudi nisu u velikoj mjeri obrazovani, nemaju vremena da se bave preispitivanjem opštih principa na kojima zasnivaju svoje viđenje svijeta, a i teško mogu da prevaziđu ogradu koje su im ostavljane kroz obrazovanje i vaspitanje. Usmjeravanje

224 O evropskom udruživanju iz istorijsko-teološke perspektive up. Alberto Melloni/ Janet Martin Soskice (ed.): *Rethinking Europe*, Concilium 2004/2, London: SCM Press, 2004.

225 Erazmo Roterdamski: *Pohvala ludosti*, Subotica: RZG, 1998, str. 116.

prema crkvi, zato se može sagledati tek kao puka navika, čija je snaga u viševijekovnoj povezanosti sa crkvom, njenim ustanovama i ritualima. Ubijeden u djelotvornost zakona prirode, Holbah smatra da je ipak sreća što ljudi nisu pod tolikim stvarnim uticajem crkvenog učenja, jer upravo sama priroda ih vraća zdravom razumu, u suprotnom bi živjeli svakodnevno se moleći, u zemljama koje ne idu ka napretku, i natjerani u potragu za vječnim uvijek bi opravdavali sve postupke, čak i one najgore koje vode ka ispunjenju tog cilja. Upravo u tome je lice-mjerstvo religije i onih koji je predstavljaju, jer tvrde da upravo i samo ponizno okretanje vjeri gradi moralne vrijednosti. Za jednog prosvjetitelja i filozofa koji prednost daje materiji i prirodi, ovakvi stavovi su neodrživi i sa njima se u potpunosti mora obračunati: „ ... nemoguće je slijediti propise razumnog morala pod carstvom religije koja upisuje u zaslugu revnost, zanesenost, najrušilačkiji fanatizam.“²²⁶

Religija ne bi opstajala uolikoj mjeri da nije bila podržana od vladara, jer prosvjećivanje naroda za vlast znači da može biti podvrgnuta kritici, buntovništvu i na kraju biti promijenjena. Želeći da sačuvaju vlast za sebe i da obezbijede ostvarenje svojih kratkoročnih ciljeva, vladari tako sve više daju prostora crkvi, a ona sve više zahvata u upravljanje državom i skoro stvara paralelnu vlast. Sveštenstvo i institucija, koja je duboko vezana više za ovozemaljsko nego za onozemaljskog, pretvaraju se tako u one koji u jednom momentu sebe stavljaju i iznad samog hrišćanskog učenja u njegovom prvobitnom obliku. Interesi sveštenstva postaju udaljeni i od boga i od društva i od ljudi, a svode se samo za zadovoljenje vlastitih potreba i ciljeva. Jedini „protivotrov“ za to jeste, po Holbahu, trpeljivost i sloboda mišljenja. Kako je već ranije naznačeno, koliko na jednoj strani revolucija donosi nadu u sveukupnu promjenu, na drugoj strani ponovo jačaju glasovi onih koji smatraju da prebrz put u novo i drugačije za mnoge znači nesigurnost i propast, a jedinu stabilnost osigurava povratak starim vrijednostima, što pretpostavlja i potpunu predanost crkvi. Tako se kroz istoriju uvijek iznova pokazuje da se progresivni i retrogradni procesi obično istovremeno odvijaju, te da najčešće nema potpunog i iznenadnog presjecenja sa prošlošću, iako se uglavnom tvrdi drugačije.

O slabosti crkve u prvoj polovini 19. vijeka govorio je Kjerkegor čiji savremenici su oštro reagovali, ali on staje u odbranu vjere koju svako sam traži a suprotstavlja se službenom, crkvenom vodstvu. Zato i pored tekstova, kao što su prethodno navedeni, djeluje kao potpuna provokacija koja bi trebala biti sakrivena, kada Fridrih Niče krajem 19. vijeka obznanjuje: „Bog je mrtav!“ Istina,

226 Pol Holbah: *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posljedica hrišćanske religije*, Beograd: Bigz, 1967, str. 70.

predmet njegovih nesistematskih filozofskih djela jeste potpuna kritika načina dotadašnjeg viđenja svijeta, znanja, morala, politike, ali upravo ova rečenica ostaje najviše zapamćena. Po Ničeu, istinskom čovjeku koga je označio kao nad-čovjeka (Übermensch) nije potrebno vodstvo, posebno ne u obliku hrišćanskog učenja. Religiju u potpunosti odbija Karl Marks koji upravo na kritici religije zasniva dalju sveukupnu kritiku društva i stvara osnovu za reformu svijesti: „Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh bez-dušnih prilika. Ona je *opijum* naroda.“²²⁷ Kada se promijeni društvena svijest, kada potlačeni počnu borbu za ostvarivanju svojih prava i kroz revoluciju stvore bolje uslove za život, takva utjeha neće trebati, jer će živjeti u zbiljnosti koju je sam izgradio.

Marksovo nastojanje koje su nasljednici pokazivali u socijalističkim državama samo se djelimično pokazao uspješnim, a niz slabosti dovelo je do propasti tog sistema. Ipak, tokom tog perioda pokazalo se da su kapitalističke države imale veliku podršku upravo od predstavnika crkve u svom protivljenju snažno iskazanom ateizmu. Sa nestankom Istočnog bloka u Evropi i mnogi socijalističkih država u svijetu, religija i država su nastavile sa mirnom koegzistencijom, a više-decenijski propagiranje ateizma sada je upravo u tranzicijskim zemljama otvorilo prostor jačanju uticaja crkve. Nesigurnost u svijetu poslije ratova, prirodnih katastrofa, internacionalnog kapitala koji profitu daje prednost nad zaposlenima, globalizacija u silini svog procesa i sa dobrim osobinama i sa manama donijeli su pojedincima potrebu da traže utjehu. Osim toga, tumačenje postmodernih teorija isključivo kao teorija koje donose relativizam i sumnju u sve, bio je još jedan dodatni impuls za jačanje i snažnijeg podizanja glasa iz religijskih krugova.

Time se vraćamo naznakama sa početka poglavlja o razlozima filozofa i naučnika da danas ponovo izraze svoje neslaganje sa prevelikim uplivom teologije, religije i crkve i u naučne oblasti, za šta se činilo da je odavno razrješeno. Ako su nestale socijalističke države koje su Marksov nauk smjestile pogrešno u totalitarno okruženje, nisu nestale same socijalističke ideje, već su upravo opstajale i opstaju u krugovima ljevičara u zapadnoevropskim zemljama. Posljednjih godina može se govoriti i neomarksističkoj teoriji koja stiže novu popularnost. Spajajući marksističko, psihoanalitičko i postmoderno Slavoj Žižek beskompromisno istrajava na kritici religije. Tragom Lakana, Žižek razobličava ono simboličko koje duboko utiče na društvo i pojedinca, te stvara okvire promišljanja kojih se držimo ne želeći da ih provjeravamo, a to simboličko je u osnovi samog hrišćanstva. Zato treba razotkriti, ne više djelovanje sveštenstva i religijske principe, već

227 Karl Marx/Friedrich Engels: *Rani radovi*, ranije nav. izdanje, str. 91.

simboličko značenje samog Isusa unutar hrišćanstva. Jedno takvo drugačije tumačenje prvog hrišćanskog učenja obavezno znači i postaviti pitanje: zašto je bog načinio žrtvu za opraštanje od grijeha (sam Isus), a nije ljudima izravno oprostio? Razmatrajući dalje ta žrtva se pokazuje kao besmislena, kao „suvišna, ekscesivna, neopravdana gesta“. Samo žrtvovanje se zapravo može vidjeti kao ideja razmjene – nuđenje nečeg dragocjenog da bi se zazvrat dobilo nešto još važnije. Uzima li se u obzir lakanovska analiza žrtvovanja, pokazuje se tek „poricanje nemoći velikog druga“, odnosno nastojanje da se ne vidi ta nemoć. Lakan nije za žrtvovanje, već za odupiranje „privlačnosti žrtve“.

Žižek ne ostaje samo pri kritici hrišćanstva, nego razobličava i tibetanski mit danas tako uticajan na zapadu, a da istovremeno ne zaboravlja ni funadamentizam na samom zapadu, i govori o dvije strane fascinacije Drugim. Takođe, navodi razlike i sličnosti između hrišćanstva – budizma/zena, te naglašava ponovo iskrivljeno, „zapadno“, umiveno viđenje budizma. Razmotrimo li pažljivije razlikovanje judejstva i hrišćanstva kao pomak od transcendentnog božanstva ka unutrašnjem, pokazuje se onda da je Isus (kao što tvrdi Niče) jedini istinski hrišćanin. Žižek svoju kritiku upotpunjava nabrojanjem sedam grešaka hrišćanstva kako ih navodi u svom eseju Herbert Šnadelbah (Schnadelbach), a to su: „(1) ideja o iskonskom grijehu koji pripada čovječanstvu kao takvom: (2) ideja da je Bog platio za taj grijeh nasilnim pravnim sporazumom sa samim sobom, žrtvujući krv vlastitog sina; (3) misionarski ekspanzionizam; (4) antisemitizam; (5) eshatologija s vizijom Sudnjega dana; (6) preuzimanje platoničkog dualizma i njegove mržnje prema tijelu; (7) manipulacija povijesne istine“²²⁸

U novom globalnom poretku religija je sekundarni epifenomen, ali globalizovan, i ima sada dvije moguće uloge: terapeutsku i kritičku. Shvatiti vjeru kao „privatnu“, po Žižeku, predstavlja način da se izbjegne razmatranje ovog problema čime se upravo omogućuje da vjera jača. Da bi razvio tezu o tome kako prvo treba proći kroz hrišćansko iskustvo kako bi stiglo do dijalektičkog materijalizma, Žižek razmatra pitanja izdaje, realnog, o tome šta je zapravo vjera i ko u šta vjeruje, ko se za koga žrtvuje i da li se žrtvuje. Za religiju smatra da ipak opstaje, ali ako ponovo u cjelosti sagleda sebe i to po uzoru na Hegelov *die Aufhebung*: „Konačna herojska gesta koju hrišćanstvo očekuje: da bi sačuvalo svoje blago, treba da žrtvuje samo sebe – kao Hrist, koji je umro da bi se hrišćanstvo pojavilo.“²²⁹ Naglašava da je najbitnije vratiti se dijalektičkom materijalizmu, ali

228 Slavoj Žižek: *O vjerovanju (Nemilosrdna ljubav)*, Zagreb: Algoritam, 2005, str. 145.

229 Slavoj Žižek: *The Puppet and the Dwarf (The Perverse Core of Christianity)*, Cambridge (MA)/London: The MIT Press, 2003, str. 171.

da treba i dobro poznavati osnovu religije i vjere i jasno sagledati šta su one danas, da bi se provela bespoštedna kritika.

U vrijeme sve češćih manifestacija religijskog fundamentalizma, koji na različitim stranama svijeta, odnosi brojne žrtve i kada često odjekuju glasovi koji ubjeđenjem i dogmom ponovo nastoje uzdrmati nauku, neki od naučnika smatraju da nema drugog odgovora, osim jasnog, racionalnog i argumentovanog odbacivanja vjerskih učenja. Tako Ričard Dokins provodi sistematsku kritiku religiju razmatrajući sve njene različite aspekte: hipotezu o bogu, argumente za i protiv postojanja boga, korijene religije, netrpeljivosti koje izaziva i potrebu da u znatnoj mjeri utiče na obrazovanje i vaspitanje. Kada je riječ o ubjeđenjima koja se svakodnevno iskazuju, bilo od religioznih ili nereligioznih ljudi, ono što se odmah primjećuje jeste potreba da se pobožnost zaštititi, da bude poštovana u potpunosti, te tako i u javnom prostoru za razliku od većine drugih oblasti dobija i povlašćen status.

Rad naučnika i njihovi rezultati redovno mogu biti izloženi podsmijehu i napadima, oni na kraju krajeva i ne traže potpunu odbranu, ali im često izmiče i poštovanje, premda će sami svoj rad potvrđivati vlastitom sumnjom i preispitivanjem. „Kad naučna knjiga iznese netačne dokaze, neko će na kraju otkriti grešku i objaviti je u drugim knjigama. Zanimljivo je da se to uopšte ne dešava sa svetim knjigama.“²³⁰ Takođe, jedna od tvrdnji koja je vrlo česta jeste da bez boga ne bi bilo ni dobra, i da ljudi sami po sebi ne bi bili u stanju da se ponašaju u skladu sa moralnim principima, što se lako može osporiti upravo filozofskom tradicijom, brojnim filozofskim djelima, te samom naukom. Dokins smatra da se samo žestinom, a ne umjerenim stavom, može izbjeći sve ono loše što i danas u 21. vijeku različite religije donose, zato je nauka jedina koja nam otvara mogućnosti da objasnimo vlastiti život, svijet u kome živimo i da i jedno i drugo učinimo boljim.

Površno određivanje postmoderne kao puko realatizovanje svega često će se danas prihvatiti kao odstupnica za nemogućnost izražavanja jasnog stava. Umjesto da se napravi odmak i od odbrane postmodernističkog i od odbijanja bez argumenata, postmoderno treba shvatiti kao provokaciju i izazov umu u vremenu kad njime vlada svijet kojim je stvorio umjesto obrnuto. Strah od stvorenog koje dalje samo produkuje promjene na planu individualnog i kolektivnog lako može biti generator povlačenja unazad, očekivanja lakšeg puta, traženja utjehe. Zato ne iznenađuju ni žestina jednog naučnika da prepozna vrijeme koje zahtijeva žestok odgovor, kao ni reakcije onih koji se brane od jednog takvog stava

230 Ričard Dokins: *Zabluda o Bogu*, Smederevo: Heliks, 2007, str. 276

prozivajući ga radikalnim i nepotrebnim. Prostor koji zauzima jedna ovakva debata, ako se širi, upravo pokazuje da uprkos želji da se održi *status quo* prevladava i nastojanje da se ide dalje novim neistraženim putem sa vjerom ne u onostrano, već u um sam. Danas, svakako, uz daleko više racionalne skepse i u krajnje mogućnosti uma, ali na osnovama koje su dokazane i provjerene.

Upravo tu se otvara i pitanje snage i slabosti filozofije nauke koja može ponuditi nove odgovore, jer filozofija je ta koja utemeljuje na početku razvoja racionalnog evropskog mišljenja i ona koja kasnije i sve do danas istrajava na svojoj kritičkoj ulozi nastojeći da posmatra sveukupnost naučnog, a ne samo nauke u cjelini. Problem u filozofiji u odnosu prema naučnom, sa razvojem logičkog pozitivizma, u velikoj mjeri je bio postavljen kao problem same filozofije koja promovise sebe kao naučnu u smislu potpunog odbacivanja metafizičkog. Uticaj ovog pravca u filozofiji primjetan je i danas, ali se filozofija generalno nije opredijelila za put stroge naučnosti na taj način. Razjašnjenje u pogledu odnosa prema jednoj od vlastitih disciplina vijek poslije omogućava onima koji se bave filozofijom da uvažavaju taj stav, ali i da izgrade teorije na novim osnovama. Istovremeno, tu je i odnos filozofije prema religiji koji je često ambivalentan, te se s jedne strane religija nastoji objasniti objektivno i filozofsko-naučnom terminologijom kao fenomen koji je izgrađen kao odnos ljudskog prema onostranom, a s druge strane pronalazimo niz tekstova kroz cijelu njenu istoriju koji ukazuju da su oni koji su pisali bili i sami vjernici ili su se bavili religijom više teološki nego filozofski.

Od vremena raskida sa mitskom tradicijom filozofija je sve do pojave neoplatonizma i stvaranja prvih hrišćanskih zajednica bila oslobođena od potrebe i pritiska da podliježe strahu od božanskog. Prvih sedam mudraca među kojima su i oni koji će biti označeni kao prvi filozofi koji postavljaju opšte principe, ali se bave i problemima koji su osnova nauka i njene praktične primjene. Iako predsokratovci, a i kasniji glavni predstavnici antičke filozofije, uglavnom poznaju mitsko određenje svijeta to im je daleko manje važno nego ljubav i težnja prema mudrosti. U njihovom načinu filozofskog izlaganja često ćemo pronalaziti ono što bi moglo podsjećati na mit, ali to služi kao okvir i ne pokazuju njihovu okrenutost mističnom, već upravo racionalnom. Broj i matematika (geometrija) biće visoko cijenjeno znanje, a u kasnijim oznakama u svrhu periodizacija prve filozofije nazivamo „fizičarima“, što nas upućuje i podsjeća i danas na njihovu jasnu opredjeljenost.

Platonova teorija ideja i Aristotelov koncept o nepokretnom pokretaču kao biću bića predstavljaju tekste koji će tokom srednjeg vijeka oživjeti kao aristotelizam i platonizam čvrsto okovani novonastalom skolastikom i teologijom.

Zatvaranje filozofskih škola bio je tek jedan u prvom u nizu koraka preobražaja metafizičkog u religiozno, a vijekovi uticaja teoloških učenjaka ostaviće Evropi nasljeđe koje povezuje filozofsko i religiozno, i upravo dužina i snaga tog uticaja teoretičarima i filozofima novog doba će biti prepreka da u potpunosti odrede odnos filozofije i religije koja je uspostavila jednog boga umjesto brojnih božanstava. Premda su prethodno navedeni neki od tekstova koji ukazuju na potrebu jasnog razgraničavanja, u filozofskim dijelima ostaje trag uticaja religioznog (prije svega hrišćanskog) i izražavanje glasnog i prećutnog „poštovanja“ o kome govori Dokins. Glavni problem je što u vremenu jačanja nauka i revolucionarnih društvenih promjena javnost i religiozno i filozofsko percipira kao neko udaljeno saznanje, pa se čini da je i metafizičko puko mistično blisko vjerskom ubjedenju ili objašnjenju boga bez obzira na pojmovni aparat koji se koristi. U savremeno doba filozofija koja zapada u vlastitu krizu, a poslije se sudara sa postmodernim zaokretom, teško iznalazi jasna određenja bilo prema religiji ili prema nauci. Ipak, treba naglasiti, da se takva slika čini sa jednim opštim pogledom na filozofiju, a da rad unutar disciplina pokazuje određene odgovore.

Filozofija nauke (posebno metodologija) danas ne ustupa pred sporovima, ali stanje uglavnom samo dijagnostifikuje ili je izraženo nastojanje ka usmjernosti na primjenjene oblasti. Do jasnijih i sistematičnijih odgovora teško se dolazi, kako zbog stvarnosti u kojoj vladaju informacione tehnologije, potpuno se preobražava obrazovni sistem i naučna dostignuća su vezana za finansijske tokove, tako i zbog fragmentiranosti koja kao jedna od karakteristika postmoderne obilježava i filozofiju i dobar dio njenih disciplina. Pojedinačne nauke, naučni rezultati, rad u naučnim institucijama koji su daleko od izolovanog individualnog rada donose brze preobražaje u pogledu odnosa prema nauci, novu interdisciplinarnu i komunikacijsku umreženost. Na to se kritički osvrće Liotar prije nekoliko decenija, ali jasno je da se filozofija mora odmaknuti od opisa stanja u nauci, već je neophodno da se i sama mijenja kako bi sa svijetom nauke ostala na ravnom pravnim pozicijama. Neki od mogućih odgovora uspostavljanja novih veza između nauke i filozofije (prvenstveno filozofije nauke) mogu se već sada sagledati i kratko predstaviti.²³¹ Na primjer, u susretu filozofije i istorije nauka, gdje se umjesto historiografskog sada sve više teži jednom sveobuhvatnijem (filozofskom) uvidu u razvoj nauka. U okviru toga moguć je još jedan pristup, naime sve više se iskazuje tendencija da se nauka uprkos ili upravo zato što se sve više specijalizuje određuje i kulturološki, a ako se počne razmatranje iz tog ugla opet je moguć novi način dodirivanja naučnog i filozofskog.

231 Up. Aleksandar Gordić: "Filozofija nauke na prelazu vekova", www.filozofija.info/tekstovi/gordic1.htm

Ne samo preko filozofije nauke, već iz drugih filozofskih disciplina otvaraju se putevi prema nauci. Pitanja o rezultatima naučnih istraživanja, odgovornosti naučnika i onih koji odlučuju o primjeni naučnih rezultata samo su dio problema koji ne može zaobići etiku, a epistemologija je već po samom svom određenju usmjerena prema naukama i vezana za promjene paradigmi. Okretanje filozofije prema nauci, više nego prema religiji, njeno je primarno i izvorno opredjeljenje, što sami oni koji se bave filozofijom ne bi trebalo da zaborave. Takođe, naučnici mogu uvijek napredovati ako osim provjere i dokazivanja vlastitog naučnog rada i doprinosa nauci, uvijek budu svjesni i svog uticaja na cjelokupni život. Tako se vraćamo jednoj od glavnih filozofskih nastojanja ne samo u pogledu nauke, koje se proteže kroz moderno doba i što podvlači Bertran Rasel: „Budući da ljudska bića greše, mora se priznati da uvek postoji izvesna opasnost od greške. Filosofija može s pravom da tvrdi da ona smanjuje tu opasnost i da je u nekim slučajevima toliko smanjuje da se praktično može zanemariti.“²³²

2. U igri dekonstrukcije

2.1. Feministička teorija

Prepoznati i suočiti se sa drugim i drugačijim unutar vlastitog kulturnog kruga bio je jedan od najznačajnijih paradigmatiskih zaokreta ne samo u humanističkim i društvenim naukama, već i u političkoj praksi i svakodnevnom životu. To se prvenstveno odnosi na izazove koji su se pojavili sa feminističkom teorijom. Žene, iako su činile i čine polovinu čovječanstva, stvarale ovaj svijet zajedno sa muškarcima, ostajale su potpuno u sjeni vijekovima bez prava da odlučuju o vlastitoj sudbini ili da u većoj mjeri utiču na nauku i obrazovanje. One su mogle da rade samo ono što im je bilo dopušteno od strane muškaraca, a njihovo zatvaranje u privatnu sferu temeljilo se na njihovoj biološkoj ulozi rađanja. Patrijarhat je tako stvorio razgranatu mrežu mehanizama koja je moćno opstajala i same žene ubijedjivala u nemogućnost promjene takvog položaja. Ipak, uvijek su postojale buntovnice koje su imali hrabrosti da postavljale pitanja, iako to nije bilo u skladu sa odobrenjem većine. Tako, na primjer, početkom 15. vijeka Kristina de Pizan piše: „Filozofi, pesnici i moralisti, spisak bi bio jako dug, izgleda kao da svi u glas govore s ciljem da dokažu da je žena u potpunosti loša i naklonjena poroku.“²³³

232 Bertran Rasel: *Problemi filozofije*, Beograd: Nolit, 1980, str. 149.

233 Kristina de Pizan: *Grad žena*, Beograd: Feministička 94, 2003, str. 10.

Poslije duge borbe i snažnog angažmana žena, koje su shvatile i postale svjesne svoje potlačenosti, ta situacija se počela značajnije mijenjati od početka 20. vijeka. Sa dobijanjem prava glasa i mogućnošću da se obrazuju i na univerzitetima, a samim tim da se bave i naučnim radom, žene sve više pokazuju zanimanje za analizu teorija čime pod upitnik stavljaju do tada nedodirljivo ubjeđenje u univerzalnosti i potpunu objektivnost teorija. Nova istraživanja koje poput mreže prekrivaju različita polja interesa, a u okviru kojeg za svega nekoliko decenija imamo značajno rastući broj radova i knjiga, ukazuje tek na dio jedne izuzetno kompleksne slike. Zato je ovdje moguće pružiti tek obrise tek slike i neke od glavnih problema koji su prije svega vezani za filozofiju, sociologiju, političku teoriju, istoriju, a što bitno pridonosi pokušaju sklapanja odgovora na pitanje o identitetu savremene Evrope.

Istoriju su pisali muškarci, tako da ono specifično žensko ostaje obavijenom tamom, zarobljeno u mraku, i može biti uhvaćeno jedino ako razmišljamo ne o tome šta je napisano, već šta o ženi nije napisano. Svijet žene je i ovaj svijet, ali predstava o svijetu usađena u našu svijest bila je i još je dobrim dijelom određena maskulinom kulturom. Taj razdirući rascjep od samog početka obilježava evropsko, još od mita o otetoj princezi, o čemu se i dalje raspravlja, da li je oteta ili je dobrovoljno otišla, da li je pristala ili bila silovana. Tumačenje ovog mita i mitova uopšte postaje pri tome, kako upozorava Simon de Bovoar, daleko uticajnije od mita samog i biva duboko utkano u evropsku kulturu kao nasljeđe koje dugo ostaje nedodirljivo. Zahtijevati da žene budu vidljive u javnoj sferi ne znači apsolutnu odbranu žena i njihovo potpuno izjednačavanje, jer jasno da specifičnost ženskog u određenoj mjeri odražava i prostor i kulturu u kojoj žive, a takođe ne smijemo zaboraviti ni ono individualno. Osnova feminizma je dopuštanje da do izražaja dođe i ženski glas, ženska strana priče, ženski uvid u stvarnost, kako bi se osporila dominantnost muškog koje je imalo monopol i na žensku sferu.

Razotkrivanje pogrešnih tumačenja i svijest o zarobljenosti iz koje se mora osloboditi osnova je i feminističke teorije i djelovanja. U tom smislu u opštem kontekstu prirode i kulture pojavljuje se kao najznačajnije razlikovanje pola i roda, onog biološkog i onog društveno uslovljenog. U savremenim feminističkim debatama dobijamo i nove formulacije rodnog, ali jasno je da je isticanje ove podjele iz „klasičnog“ perioda feminizma bila jedna od najznačajnijih. Još je antropologinja Margaret Mid (Margaret Mead), početkom prošlog vijeka, tokom svojih istraživanja ustanovila da početna teza od koje je pošla - da postoje jasne biološke razlike između muškaraca i žena koji u potpunosti oblikuju i njihovu ličnost kao jedan opšti muški ili ženski tip zadat od samog nastanka čovječanstva – zapravo neodrživa. Jedan od glavnih zaključaka, koje je izvela, bio je: „Biološke

osnove razvoja ljuskih bića iako stvaraju ograničenja koja valja pošteno priznati, mogu biti smatrane i kao mogućnosti koje ljudska imaginacija ni u kom slučaju još nije potpuno prozrela.²³⁴

Binarna opozicija priroda – kultura, kao polje rascjepa oko koga se konstruiše cjelokupnost ljudskog mišljenja od početaka filozofije do danas, ostaje ipak kroz dugi vremenski period nedovoljno osvijetljena. Zahtjev novih teorija za odmakom od svođenja promišljanja svijeta i života u binarnim konceptima donosi tako i poticaj za drugačijim određenjem onog od čega smo stvoreni i onog što stvaramo. Novi snažan impuls pristupu ovom problemu daje preklapanje feminističkih i postmodernih teorija. Upravo je polje feminističkog teoretisanja prostor u kome se razmatra preplitanje prirodnog i kulturnog, nasuprot tradicionalnom nastojanju da se to i dalje prikazuje samo kao potpuni rascjep, ali značaj debata priroda/kultura, polnost/kultura, rod/pol daleko prevazilazi granice ovog prostora. Kako naglašava Žarana Papić time smo dobili „ključni instrument“ za dalje produbljivanja razumjevanja, što je pokazalo da je „feministička teorija, posle duge strategije isključivanja koju su sprovodile društvene nauke, konačno zadobila svoj temeljni legitimitet i tako postala sastavni dio opštih i posebnih nauka i teorija o društvu“.²³⁵ Ovo je od posebne važnosti za filozofiju, koja se prema prirodnom odnosi veoma često kao prema drugorazrednom, a žena je prvenstveno viđena kao ono što je stopljeno sa prirodnim, bliža instiktivnom i osjećajnom, a udaljena od spekulativnog i umnog.

Tako se pokazuje kroz cijelu istoriju filozofije razlog njene udaljenosti od univerzalnih formi mišljenja, osim za one rijetke koje u potpunosti ispoštuju i čvrsto slijede kanone bez preispitivanja ili samo na način koji je tradicija odredila. Zato feministička filozofija prvenstveno počiva na kritici kanonskog – racionalnog uma i neutralnog subjekta, te osnovnih postavki teorije saznanja. Ne tražeći jasan i precizan metod Simon de Bovar svoju kritiku obezbjeđuje tako što polazi iz pozicije drugog i drugačijeg i uspostavlja govor o „drugom“ polu. Ono što je marginalizovano, udaljeno od centra, prikriveno mora se naprosto pokazati, izraziti, postaviti nasuprot „prvom“ da bi moglo zadobiti priznanje i stupiti u ravnopravnu borbu. Danas već označena kao sasvim „tradicionalna“ teorija u feminističkim okvirima, ova polazna osnova zapravo ne može biti zaboravljena, jer feminističko ide dalje od svog utemeljenja i može opet da bude izgubljeno između kanonskog i postmodernog.

234 Margaret Mead: *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb: Naprijed, 1968, str. 15.

235 Žarana Papić: *Polnost i kultura (Telo i znanje u socijalnoj antropologiji)*, Beograd: Biblioteka XX vek/Čigoja štampa, 1997, str. 13.

Kako izgleda to drugo i drugačije koje nije bilo ranije toliko vrijedno spomena? Primjera radi, velika tema o Erosu, o toj čistoj ljubavi koja je ljubav prema mudrosti i znanju dostojna je tema klasične antičke filozofije, ali o njoj može govoriti samo Sokrat nikako Diotima u koju sumnjamo da je uopšte postojala, ali od nje priča potiče. Kao i u književnosti, tako i u filozofiji ženama se zamjera prevelika sentimentalnost, nemogućnost da emocionalno odvoje od razumskog, a takvo shvatanje života i stvarnosti daleko je od visokih kriterija koji su zasnovani na patrijarhalnom.²³⁶ To drugo i drugačije zato je moralo samo sebi obezbijediti temelj na kome će biti sazdana nova građevina koja će ponuditi zaštitu, ali i prostor i vrijeme da se stvori i pismo i teorija i naučna disciplina koje će se pokazati u punoj snazi. O takvoj građevini govori Pizanova svjesna da je njena zamisao utopijska, što će se činiti mnogim ženama i vijekovima poslije, ali kada se jednog dana taj grad sagradi neće više moći biti ignorisan. O tome da žene treba da budu obrazovane isto kao muškarci da bi svoj grad učinile boljim i veličanstvenijim, govori Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecroft). Da grad jeste i sklonište i kuća za žene, ali da mogu, moraju i imaju pravo da izađu izvan njegovih zidina, podsjeća Herijeta Tejlora Mil (Harriet Taylor Mill) kada piše o pravu glasa žena.

Zato jeste snažna i provocirajuća poruka Bovoarove kada sredinom 20. vijeka ističe i naglašava da je drugo i drugačije moralo biti istaknuto nasuprot prvom, ne hijerarhijski kao drugo poslije prvog, već upravo kao drugačije koje je sakrivano i čije buđenje je izazivalo strah od promjene. Da bi se govorilo o ženi i ženskom nije dovoljno težiti formalnoj jednakosti, a što se pokazalo upravo u vremenu kada su ženi uglavnom već obezbjeđeni pravo da glasa i da se obrazuje, jer to joj i dalje ne dozvoljava da izrazi svoja specifična svojstva i da spozna sebe. Djelimično ostvarena jednakost podrazumijeva da će u sjeni ostati svi stvarni uzroci potlačivanja žena, a samim tim i mehanizmi kojim se podržava snaga patrijarhalnog društvenog obrasca koji nastavlja da djeluje.

Glavni problem je i dalje bio u tome što se žena nije određivala autentično nego prema muškarcu i to je ono što se moralo promijeniti. „Ona se determiniše i razlikuje od muškarca, a ne on u odnosu na nju – ona je nebitno prema bitnom. On je Subjekat, Apsolut; ona je Drugi.“²³⁷ Svijest o tome ostajala je skoro neupitna i kao takva ugrađena u temelje društvenih odnosa prenoseći se iz generacije u generaciju. Borbu žena za ostvarenje prava morala je sada da prati i svijest o vla-

236 Upravo zato su, na primjer, predstavnice ženskog pokreta u SAD smatrale da *Deklaraciju o nezavisnosti* treba dopuniti i *Deklaracijom o osjećanjima*, koja neće biti tek izražavanje osjećanja i molba nevoljenih, već snažni zahtjev ravnopravnih.

237 Simon de Bovoar: *Drugi pol*, I, Beograd: Bigz, 1982, str. 12.

stitoj borbi, oslobođenju i istinskoj nezavisnosti koja je trebala da se iskaže u svim oblastima života i stvaranja. Otpor se mogao očekivati od najvećeg dijela muške populacije koji se teško suočavao sa gubljenjem pozicije moći, te od žena koje su morale da se suoče sa stvarnom slikom o sebi koja je bila znatno drugačija od one izmišljenje. Odajući priznanje doprinosima psihonalize i marksizma pitanju ženske ravnopravnosti, Bovoarova istovremeno odbija i jedno i drugo kao polaznu osnovu za feminizam smatrajući da se to može učiniti jedino iz perspektive egzistencijalizma.

Pomjeranja fokusa sa jednakosti na razliku biće osnovni princip drugog talasa feminizma, kada se upravo ističu ženski subjektivitet i ženska svojstva kako bi se analizi podvrgla „neutralnost“ subjekta do tada posmatranog kao univerzalnog i nedodirljivog čuvara maskulinog. To će jednim dijelom biti i osnaženo, a drugim dijelom stavljeno pod sumnju u doba sad već postfeminizma. Jednom kad je sebi stvorila temelj feministička teorija se brzo razvijala i postala izuzetno raznovrsna i od analize problema potlačivanje žena kao osnovnog principa usmjerena je ka „svim društvenim, političkim, privrednim i filozofskim temama u kontekstu rodne razlike“²³⁸. Rasprave o različitosti, koje vode ka razmatranju autentične egzistencije žene kao ljudskog bića, omogućuju potpuni, a ne samo formalni raskid sa patrijarhalno uspostavljenim društvom i njegovom duboko ukorjenjenom tradicijom. To nije nastojanje da se dodatno objasne i drugačije protumače biološke razlike, već sveouobuhvatno raskrinkavanje nametnutih društvenih uloga koje su nastajale na pogrešnim predstavama o ženi, a koju su žene prihvatale i s njom živjele smatrajući da drugačiji odnosi mogu biti tek da-leki san.

Može se generalno govoriti o dvije grupe predstavnica feminističke teorije: one koju ovu razliku prikazuju, ali joj ne pridaju veliku vrijednost i one, koje ističu razliku i posebno je pozitivno vrednuju.²³⁹ U većini humanističkih i društvenih nauka uticaj rasprave o rodnoj razlici znatno doprinosi preispitivanju ranijih teorija u odnosu na ovaj problem, ali je i dalje veliki dio oblasti koje ignorirše ovaj pristup, a što se može posebno primjetiti u filozofiji. Glavni argument za odbijanje rasprave o rodu unutar filozofije, da je pitanje ravnopravnosti žena više vezano za praktičnu sferu, a da je univerzalna određenost i neutralnost subjekta nedodirljiva i da se ne može govoriti o muškom ili ženskom subjektu. Feminističke filozofkinje naprotiv ističu, da kad se počnu baviti problemom jezika i identiteta upravo primjećuju da su zapravo dijelom izdvojene i isključene iz onog što se označava ko univerzalna regija bića. „Kada su žene težile učešću u

238 Ursula I. Meyer: *Einführung in die feministische Philosophie*, München: dtv, 1997, str. 133.

239 Up., ibidem, str. 135.

filozofiji i naukama, one su do sada morale odricati vlastite rodnosti i isključivati vlastito iskustvo. To je stvaralo nejednakost između naučnog rada i njihovog ženskog iskustva. Ova diskrepancija vodila je i ka tome, da su ženama osporavana objektivnost i naučnost neophodna za nauku. Ženska suštinska svojstva bila su viđena kao smetnja, koja se mora prevazići, da bi one bile izjednačene sa muškom racionalnošću.²⁴⁰

Rodnu razliku u postmodernoj filozofiji i dalje zastupaju i slijede posebno Lis Irigaray (Luce Irigaray) i Julia Kristeva (Юлия Кръстева), koje se posvećuju pitanjima subjekta, jezika, ideologije, moći polazeći od psihoanalize i (post) strukturalizma. Subjekat je sada shvaćen ne kao monolitna struktura nego kao jedan kompleks koji ima zajedničko jezgro, ali se iskazuje u stalnoj promjeni i na taj način može biti iskazana i specifičnost ženskog. Iz tih mijena i raznolikosti lica subjekta proističu i različiti diskursi (govori), te je polje jezika mjesto gdje se sučeljava daleko više različitih gledišta nego što je to bio slučaj ranije. Onim izgovorenim i napisanim upravo se iskazuje u kojoj mjeri patrijarhalni obrasci još djeluju ili ne djeluju i na koji način je žensko marginalizovano, sakriveno ili udaljeno od glavnog vrtloga zbivanja. Jezik nije puka manifestacija već suština samog subjekta, i kritika jezika jeste i najsnažnija kritika tradicionalnog shvatanja subjekta. Otpor izražavanju rodne razlike u jeziku upravo ukazuje na mjesta gdje u najvećoj mjeri koncentrisana moć i dominacija.

Razobličavanje struktura moći put je ka osavremenjavanju teorije u skladu sa procesima koji se već uveliko odvijaju u društvu, a uporno ostajanje pri starim stanovištima ukazuje na nastojanje dijela teoretičara da se zadrže u starim i okostalim okvirima, koji ne vode ka istinskom mišljenju, već se prije približavaju dogmatičnom ubjeđenju. Za razliku od vremena Bovoarove, sada psihoanaliza postaje moćno oruđe za razjašnjenje rodne razlike i analizu dominantne pozicije muškog u govoru i jeziku uopšte. Irigarajeva se ne upušta samo u razotkrivanje psihoanalitičkim sredstvima, već ističe zahtjev za razvijanjem ženskog govora čvrsto povezanog sa simboličkim poretком. Ono što se skriva pod velom neutralnosti zapravo je zanemarivanje ženskog i samim tim, to neutralno se može shvatiti i kao neutralisanje. Ženski govor ne bi predstavljalo stvaranje nekog novog jezika, već „ukidanje opštih uobičajenih društveno determinisanih jezičkih praksi, koje su do sada sakrivalе ženski identitet.“²⁴¹ Samo na takvoj jednoj osnovi može biti i izgrađena etika koja će u kulturnom i političkom prostoru ostvariti jedan bitno drugačiji odnos između muškaraca i žena. Da bismo došli do bitno izmjenjenih pozicija u društvu i dalje je neophodno poduzimati potpunu kriti-

240 Ibidem, str. 140 – 141.

241 Ibidem, str. 160.

ku, u slučaju Irigarajeve prvo polazište je filozofija pri čemu se ističe da ne samo tradicionalna, već i savremena filozofija i dalje pokazuje ignorantski stavi i prema filozofkinjama i njihovom radu, kao i prema problemima koji su povezani sa feminističkom teorijom. Tako bivamo svjedoci manjka ili nedostatka, ako se upotrebi psihoanalitička terminologija, kada je riječ o ženi i ženskom, što nas vraća potvrdi o određenju ženskog kao bovoarovskog Drugog sada mnogo detaljnije i daleko dublje prikazanog.

O uvažavanju drugačijeg, ženskog ne samo kao ustanovljavanju razlike nasuprot muškom, već kao onom što će stvoriti novi subjekt, *subjekta-u-procesu*, govori Julia Kristeva, takođe iz perspektive postmodernog feminizma. Korijeni razlike i stvaranja hijerarhijskog odnosa rodni uloga jesu duboko sakriveno u semiotičkom i simboličkom. Za Kristevu je semiotičko „izraz fantazije i želje, koji su izvan legitimnih granica patrijarhalnog sistema“²⁴², što ukazuje i na otuđenost govora o tijelu. To semiotičko je iskazivanje nesvjesnog i može se opisati pojmom *chora*, koje pronalazimo u starogrčkoj filozofiji kod Platona, a što je za Kristevu obilježje *subjekta-u-procesu*. Iz tog polja pojavljuje se i biva izraženo ono potisnuto, iskonsko, prirodno, te svoj put pronalazi kroz psihoanalitičko. Nasuprot semiotičkom je simboličko, koje dobija nešto drugačije značenje nego u Lakanovoj psihoanalizi, tako da sada govorimo o onome što nastaje rascjepom unutar semiotičkog i vodi nas dalje od prirodnog ka društvenom.

Ipak, u ovom konceptu ne možemo vidjeti potpuno preklapanje sa klasičnom podjelom na svjesno i nesvjesno, kulturu i prirodu. „Ona [Kristeva] definiše semiotičko polje radije kao kretanje ili energiju, koja utiče na simboličko. Oba modaliteta konstruišu proces davanja smisla, u čijem središtu stoji subjekat.“²⁴³ U kontekstu rasprave o rodu i specifičnosti ženskog, ovdje se semiotičko upravo identifikuje sa svojstvom ženskog, jer je potisnuto i svoj izraz uglavnom pronalazi kroz poetsko. Zbog toga je i veoma važan odgovor na pitanje, gdje je mjesto žene danas u simboličkom govoru. Fokusirajući se na razliku Kristeva ističe da se ta različitost odnosi ne samo na muški i ženski rod, već i unutar ženskog, gdje u prvom planu treba biti individualno s obzirom na specifičnost svake žene i njen put samootkrivanja ženskog identiteta. Nadopuna i preplitanje teorijskog i političkog/aktivističkog neminovno je kada je riječ o feminizmu, na jednoj strani bilo je neophodno napraviti prostor u samoj stvarnosti da bi se uopšte prepoznala različitost ženskog koje nije priznato i uvaženo, a na drugoj strani kada je taj prostor osvojen neophodno ga je širiti i dati pravi izraz različitosti.

242 Ibidem, str. 187.

243 Ibidem, str. 189.

Iako se govori o istorijskim fazama ženskih/feminističkih pokreta koji se bore prvo za jednakost, a poslije za pravo na različitost jasno je da nije samo riječ o hronološkom odvajanju, već o problemima koji se i danas ravnopravno pozicioniraju posebno kada dolazimo do sfere koja se vezuje za praktično etičko, političko, pravno, naučno. Uvažiti žensko specifično u svim različitim oblastima života i stvaranja i u savremenom svijetu ostaje otvoren put²⁴⁴, prostor inteziivnih promjena koje u potpunosti mijenja ne samo žene i njihov odnos prema vlastitom identitetu, već bitno drugačije određuje i pitanje identiteta uopšte, pa tako i evropskog identiteta.

2.2. Postkolonijalno, kulturološko

Neminovnost otvaranja prema drugom i drugačijem u Evropi, ali i u cijelom zapadnom i razvijenom svijetu, primjetno je posebno u drugoj polovini 20. vijeka i na to najviše utiče: uspostavljanje nezavisnost u bivšim evropskim kolonijama, jačanje ljudskih prava, otvaranje visokog obrazovanja i za marginalne grupe, veće migracije, miješanja različitih kultura sada na ravnopravnoj osnovi a ne na principu prisvajanja. Na početku promjene se ne čine toliko primjetnim, ali kako ti različiti procesi odmiču stvara se temelj za novi kritički osvrt na dosad stvoreno, kako materijalno tako i duhovno. U akademskom svijetu i zajednici istraživanja osnovni pokretač promjena jesu povećan broj visokoobrazovanih iz različitih dijelova svijeta koji sada upoređuju znanje zapadnoevropske racionalne kulture sa kulturom iz koje su izrasli, te uviđaju da dominantnost jedne kulture ili „naprednih“ kultura ne mora značiti jedini ispravan pogled na svijet. Postojeće metode u humanističkim i društvenim naukama sada se čine kao nedovoljne da bi se objasnile brze promjene koje su vidne u cijelom svijetu, te nastaju nove discipline i polja djelovanja, koja sada iz drugačijeg ugla pružaju odgovore o tome šta bi Evropa mogla biti i kako je vide oni koji je gledaju izvana ili sa margina.

Deridina dekonstrukcija, između ostalog, pokazala se kao dobra matrica na osnovu koje se može na nov način pristupiti istraživanjima, koja nisu unaprijed zacrtana već su u stalnom nastajanju. Riječima jedne savremene teoretičarke: „Mislim da je i sama proizvodnja teorije jedna praksa i da materija koja se prou-

244 Lis Irigaray je jedna od onih feministkinja koja počinje od teorija, ali i pokazuje neophodnost angažmana koji je vezan za stvaranje novih zakonskih osnova i dokumenata EU baziranih na razlici polova. Njen pokušaj isticanja specifičnog i različitog ostaje za sada neuspješan, jer se preferiraju rješenja na načelu jednakosti. O tome pogledati Alison Martin: „A European Initiative: Irigaray, Marx, and Citizenship“, *Hypatia*, Vol. 19, No. 3 (Summer 2004), str. 20 – 37, <http://hmuse.jhu.edu/journals/hypatia/v019/19.3martin.html>

čava učestvuje u njenoj proizvodnji. Prema tome, mislim da proučavamo sve vrste teorija 'zbog njih sámih', tako da se naša sopstvena čitalačka praksa menja. Pravo čitanje uvek 'normira' teoriju."²⁴⁵ Na jednom od univerziteta u Velikoj Britaniji od 1964. godine formira se Centar za savremene kulturološke studije, a deceniju i po kasnije posebnu pažnju izaziva razvoj postkolonijalne teorije u okviru koje se kao ključna knjiga ističe *Orijentalizam* (1978) Edvarda Saída, a osim njega glavni predstavnici su Gajatri Čakravorti Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak) i Homi Baba.

Kulturološke studije (cultural studies), nastale u vremenu društvenih previranja i pobuna, inspiraciju pronalaze u usmjeravanju na zanemarene društvene teme i fenomene koristeći pri tome marksistički metod analize u okviru kojih im posebno pažnju privlače određenja hegemonije i uopšte radovi Antonija Gramšija kao i stukturalizam Luja Altisera (Louis Althusser). Akademska istraživanja ne moraju više biti obilježena strogom „ozbiljnošću“, a da bi se moglo pristupiti onom javnom i očiglednom sada je pažnja usmjerena i na analize popularnih poruka, sadržaja, događaja. Briše se ranije nedodirljiva hijerahijska lista glavnih i sporednih dijela, koji se sada vide kao produkti sveukupne proizvodnje i sve intenzivnije komunikacije kroz poruke i simbole koji za istraživače sada jesu jednakovrijedni. o je podrazumjevalo ne samo provokaciju u teoriji, nego i angažman i izjašnjavanje o ključnim političkim pitanjima. U kasnijim godinama razvoja predstavnici²⁴⁶ kulturoloških studija teoriju podvrgavaju dekonstrukciji, ali i dalje ostaju na liniji marksizma.

Danas im uglavnom zamjeraju da ostaju pri formalnoj kritici dobro osigurani i zaštićeni akademskim bedemima, da previše ostaju zatvoreni u okvire koji su sami zadali. Unutar krugova onih koji sebe takođe vide kao teoretičare kulturoloških studija brojne su rasprave, a neki od njih tvrde da istraživanja postaju tek zadata forma da bi se dali očekivani odgovori, a izostaje stvarno bavljenje teorijom. Takvu kritiku upućuje, na primjer, Slavoj Žižek: „Teoretičari se sve manje bave supstancijalnim teorijskim radom, ograničujući se na pisanje kratkih 'intervencija' koje većinom očituju njihovu čežnju da slijede najnovije teorijske trendove [...] *Ta* refleksivnost, koja je također ključan dio 'drugog moderniteta', jest ono što su teoretičari refleksivnog društva rizika skloni izostaviti iz razmatranja.“²⁴⁷

245 Gajatri Čakravorti Spivak: *Kritika postkolonijalnog uma*, Beograd: Beogradski krug, 2003, str. 10 – 11.

246 Među osnivače ubrajaju se: Rajmond Vilijams (Raymond Viliams), Ričard Hogart (Richard Hogart), E. P. Tomson (Thompson), Stuart Hol (Stuart Hall), a kasnije predstavnici: Ernest Laklau, Šantal Muf

247 S. Žižek: *Škakljivi subjekt*, ranije navedeno izdanje, str. 320.

Bez obzira na kritike, kulturološke studije danas zauzimaju značajno mjesto u akademskom prostoru i otvaraju puteve ka interdisciplinarnosti.

Postkolonijalna teorija je upravo poslužila da do kraja bude razbijen mit o evropskom i Zapadnom kao jedinom mjerodavnom da prosuđuje vrijednosti kulture, a istovremeno ih usmjerila ka tome da se suoče sa svojim novim odrazom u ogledalu i počinjenim greškama koje su opstajale i kao takve se širile kroz obrazovne sisteme. Kako je pozicija moći uticala da se pogrešne predstave tako dugo zadrže pokazuje Said na primjeru Orijenta koji je na Zapadu kroz vijekove bivao prikazan samo na jedan način, a na brojnim primjerima literature, govora, putopisa lako je uočljivo kako se ujedinjuje umjetničko i političko u prezentovanju te jednoobrazne slike koja dalje postaje vladajuća u svijesti većine ljudi. Istina, Orijent jeste i nešto mistično, drugačije, mjesto strasti, odmora, avanture, ali ne na nivou iskrivljene stereotipne predstave. Ono je Drugo i istovremeno dio evropske kulture u onoj mjeri u kojoj je upravo sama ta kultura projektovala vlastite vrijednosti, ali i strahove. „Orijent je sastavni dio evropske materijalne civilizacije i kulture. Orijentalizam izražava i predstavlja taj dio kulturalno i, čak, ideološki u smislu načina mišljenja uz potporu od strane institucija, vokabulara, učenosti, slikarstva, doktrina, čak kolonijalne birokracije i kolonijalnih stilova.“²⁴⁸

Sami istraživači tako zapravo i ne uviđaju da nisu u mogućnosti da se izdvoje iz vlastite kulture, već se samo služe naučenim obrascima, bez obzira što ono očigledno upućuje na drugačije zaključke.²⁴⁹ Sva ta analiza neminovno govori i o stereotipizaciji u savremenim političkim odnosima, koje znatno utiču na razumijevanje i razrješavanje konflikata. Zato treba istovremeno uporediti proizvedeno u kulturi i odnos Zapadnog društva prema Orijentu. Ideju Orijenta, treba sagledati onako kao što se danas nastoji govoriti o ideji Zapada (Evrope), u protivnom ostajemo kod toga da orijentalizam, kao akademska disciplina, bude sredstvo za neotkrivanje pravog Orijenta. Još jedna zablude bi bila ostati pri pojednostavljenom viđenju utemeljenom na grubom suprotstavljanju orijentalizma i okcidentalizma, a samo razbijanje polariteta može voditi novom razumijevanju međusobnih odnosa i uticaja.²⁵⁰

248 Edvard Said: *Orijentalizam*, Sarajevo: Svjetlost, 1999, str. 15 – 16.

249 Nakon nekoliko decenija debate unutar i izvan postkolonijalne teorije niz je teoretičara koji upravo pokazuju na koji način je moguće izvan svog kruga, pa na primjer, u oblasti istoriji naglasak može biti na terminološkom određenju – svjetska a ne dominacija evropskog u istoriji. Pogledati Biray Kolluoglu-Kirli: „From History of Civilization to World History: Rethinking the Boundaries of Europe“, *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, H. 3, 1 (2004), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Kirli-3-2004>

250 Saidovim radom inspirisani su mnogi teoritičari izvan evropskog područja koji sada kao glavnu temu uzimaju istraživanje korijena evrocentrizma od njenog nastanka do danas, te njegove različite mani-

Za razliku od većine predstavnika postkolonijalne teorije i kulturoloških studija Homi Baba temi „evrocentrizma“ - evropskog uokvirivanja univerzalizma - pristupa mnogo otvorenije nastojeći izbjeći kritiku koja može voditi u krajnost tako što postaje svrha samoj sebi. Govori o zavodaženju sadašnjeg, koji nas gura ka svemu što je označeno kao „post“, naglašava potrebu udaljavanja od tih čvrsto određenih „singulariteta“, razmatra multikulturalizam, te nastoji analizirati postmoderno u njenom širem značenju, što ne vodi i ka izostanku kritike. Posebno ističe da je neophodno da se vratimo teoriji, bez vještačkog odvajanja od stvarnosti i pretvaranja teoretskog u puko elitističko. Teoretičari moraju biti svjesni da događaji nisu vezani samo za istorijsku realnost, već se istorija događa i u samoj teoriji. Takvo polazište omogućava Babi da nastupa sa kritičke pozicije, a da ne ostane zarobljen u raspravi o ambivalentnosti stereotipa i održavanju kolonijalnog diskursa. Više od svega, savremenim teoretičarima mora biti jasno da je sadašnji momenat ono što prevladava, što tjera ka brzom prelamanju, objavljivanju nedorečenog i udaljava od sveukupnog sagledavanja subjekta.

Uprkos okrenutosti multikulturalnom H. Baba upozorava da to grupno ne smije zamagliti individualno koje predstavlja zbir različitih identiteta i smješteno je u nekom međuprostoru. Tako bi se onda dodir sa drugačijim mogao opisati i ovako: „Ali boraviti 's one strane' znači takođe, kao što sam pokazao, i biti deo revizionističkog vremena, povratka u sadašnjicu da bi se ponovo opisala naša kulturna savremenost, ponovo upisalo naše ljudsko, istorijsko obično zajedništvo; znači *dotaći budućnost s ove strane*. U tom smislu, dakle, inter-venirajući prostor 's one strane' postaje prostor intervencije u ovde i sada.“²⁵¹ Ono što razdvaja, što čini kulturnu razliku ne bi trebalo postati mjesto glavne kritike, gdje ta kritika i prestaje, već naprotiv prostor za inovacije. U prvom planu bi tako prije moglo biti ono što razdvaja, nego što spaja, ono hibridno koje nastaje iz raznovrsnog, multikulturalnog i kreira neki novi „Treći Prostor“.

Razotkrivati kolonijalno znači sagledati pozicije moći, njene domete i prostor na kome se iskazala njena snaga. Ali, ne treba zaboraviti da oni koji su osvajali i uticali na druge kulture jesu istovremeno i sam bili podložni promjenama i uticajima. Kako se taj cijeli splet odnosa odražavao u vremenu kolonizacija i postkolonijalnom vremenu najbolje zapažamo upravo na literarnim izvorima, kao što je pokazano kod Saida, a sama teorija više predstavlja novo „čitanje“, nego tumačenje. Zato se postavlja pitanje (ne)sigurnosti same pozicije čitatelja. Kao i Baba, i Spivakova govori o sadašnjosti, ali onoj koja nestaje ili je već nestala i može se predstaviti kao kritika postkolonijalnog uma. Ova teoretičarka ukazuje

festacije, jedan od primjera je i Samir Amin: *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1989.
251 Homi Baba: *Smeštanje kulture*, Beograd: Beogradski krug, 2004, str. 27.

na to, da iako kratkog vijeka, postkolonijalna teorija kao da se vraća unazad, pa se već može vidjeti „kao nesvesna komemoracija jednom predmetu.“²⁵² Da se postkolonijalno ne bi samo getoizovalo i ostalo zatvoreno u uskim granicama i određeno upravo uticajem kolonijalne prošlosti, diskurs treba usmjeriti ka transnacionalnim studijima kulture.

Spivakova svoj istraživački put pronalazi kroz ulogu „autotohnog informatora“ i sa te pozicije bavi se novim „čitanjima“ u oblasti filozofije, književnosti, istorije i kulture. Kad je riječ o filozofiji, vraćanje Kantu, Hegelu i Marksu, uz upotrebu lakanovske terminologije i dekonstrukcije, pokazuje se kao osnova za praćenje glavnog traga, jer to su „poslednja Tri mudraca kontinentalne (evropske) tradicije“²⁵³ koja nam ostavljaju klasične autoritativne naracije sa jasno određenim subjektom u kojima se sa novim čitanjem pokazuju mjesta isključenja svega ostalog. Problem u samom istraživanju kolonijalnog diskursa jeste upadanje u zabludu, u koju se ponekad dolazi za račun radikalnog političkog angažmana, da su svi evropski teoretičari i dalje ogrnutim plaštom arogancije koja ih sprečava da Treći svijet vide drugačije nego „divlje“ mjesto sada samo u prikrivenoj formi, te da je jedini glas koji može govoriti upravo samo glas onog/one iz Trećeg svijeta.

Kako kritika ne bi olako iskliznula u čvrstu apologiju teoretska razgraničenja bi mogla poslužiti kao otklon. Tako bismo mogli razlikovati „unutrašnju kolonizaciju“ (nad marginalnim grupama u razvijenim zemljama) i klasičnu kolonizaciju, a i istorijsko određivanje perioda bi doprinijelo smanjenju pogrešnih tumačenja. To znači da možemo govoriti o fazi kolonijalizma od sredine 18. do sredine 20. vijeka, zatim fazi nekolonijalizma (ostvarivanje širenja moći i uticaja kroz ekonomiju, politiku i kulturi) i fazi postkolonijalnosti (obilježenoj globalizacijom).²⁵⁴ Važno je nastaviti sa razotkrivanjem imperijalnih mehanizama, čiji tragovi i danas se jasno naziru, a jedan od takvih snažnih mehanizam je i ono što se naziva „subalter“. Riječ je o potlačenima koji mogu govoriti, ali ih ne slušaju i ne čuju, to je zapravo „ukupna heterogenost dekolonizovanog prostora“²⁵⁵.

Spivakova dodatno pojačava svoje stavove o potlačenosti tako da uz govor o nastupu iz Trećeg svijeta, uvijek polazi iz feminističke perspektive i za nju to je značajno preklapanje, jer su „feminizam i postkolonijalna teorija na određeni na-

252 G. Č. Spivak: *Kritika postkolonijalnog uma*, nav. izdanje, str. 21.

253 Ibidem, str. 132.

254 Uporedi, ibidem, str. 235.

255 Ibidem, str. 402; o ovoj temi Spivak prvi put piše u eseju „Can the Subaltern Speak?“ (1985)

čin zainteresovani za društvenu pravdu“.²⁵⁶ Novi zamah raspravama o postkolonijalnom daje knjiga *Imperija otpisuje udarac: teorija i praksa u post-kolonijalnoj literaturi* iz 1989. godine, a njeni autori deceniju poslije posebno naglašavaju brojnost debata koje se vode samo oko termina i koje sada uključuju mnogo raznovrsnije teorije nego što je to bilo na početku. Naročito podvlače dvije važne karakteristike postkolonijalnih teorija – ambivalentnost i hibridnost, te vezu sa feminizmom, pitanjem rase, položaja marginalnih grupa u razvijenim zemljama, kao i metodološko preklapanje sa postmodernim diskursom.²⁵⁷

3. Drugo i drugačije izvan Evrope i unutar nje

3.1. U svijetu hiperrealnosti

Moderna predstava o Evropi je slika o Evropi koja je istraživala, kretala se ka nepoznatom, bila avanturistička, ali prije svega onoj koja je osvajala, prisvajala bogatstva drugih i političku moć gradila na imperijalnom. Ti njeni poduhvati završeni su do sredine 20. vijeka i od tada se suočavala sa novom slikom i o sebi i o drugima. Jedno od njenih ogledala često je bila i danas je Amerika (Sjeverna Amerika, tačnije Sjedinjene Američke Države) – utopijsko mjesto u vrijeme počinjanja osvajanja, a danas sila s kojom se nadigrava i ne pobjeđuje uvijek. U svojim predavanjima iz filozofije istorije Hegel će uspostaviti razliku između starog i novog svijeta i reći, da je to „zemlja budućnosti, u kojoj se u vremenima, koja leže pred nama, možda u sporu između Sjeverne i Južne Amerike ima očito-vati svjetsko-povijesna važnost; ona je zemlja čežnje za sve one, kojima dosađuje historijska oružarnica stare Evrope“.²⁵⁸ Upravo u vrijeme kada Hegel izriče svoj sud o Americi, Aleksis de Tokvil (Alexis de Tocqueville) će se upustiti u istraživanje tih prostora. Sa neskrivenim oduševljenjem, iako nastoji da bude objektiv-an, Tokvil prikazuje nastajanje SAD. U svom istraživanju je sveobuhvatan, te daje i geografske, istorijske podatke, predočava prirodne uslove života i razvoj države i društva, opisuje kako Amerikanci prihvataju i praktikuju religiju, kakav je njihov svakodnevni život, odnosi u porodici. Ono glavno što stalno ponavlja jeste praktično ostvarenje jednakosti i slobode, ne govoreći o tome idealistički, već i upozoravajući na negativnosti i na njihove moguće negativne posljedice.

²⁵⁶ Ibidem, str. 10.

²⁵⁷ Pogledati B. Eškrof, G. Grifits i H. Tifin: “Ponovno promišljanje postkolonijalnog”, *Treći program*, br. 125 – 126, I – II, 2005., str. 107 – 118.

²⁵⁸ G.W.F. Hegel: *Povijest filozofije*, Zagreb: Kultura, 1951, str. 92.

Tokvil naglašava koliko je važno bilo u razvoju tadašnje Amerike da su zakoni, premda preneseni dobrim dijelom iz Evrope, nastajali i mijenjali se u skladu sa stvarnim svakodnevnim potrebama stanovništva koje se suočava sa izazovima divljine i novog prostora, potpuno drugačije uspostavljeni nego što je to u Evropi u prvoj polovini 19. vijeka. Razmatra i političke odnose nove države i evropskih država podvlačeći poruku prvog američkog predsjednika iz njegovog pisma sugrađanima, a gdje se navodi da nema potrebe za prevelikim oslanjanjem i vezivanjem za evropske prilike i sukobe koji se tamo odvijaju ili s kojima je ona u vezi. Američkoj demokratiji se divi, ali ne smatra da je to i odgovarajući i jedini model za svako društvo. Iako malo direktno govori o Evropi, zapravo cijelom knjigom naglašava šta je to u Evropi drugačije i kojim bi putem mogla u demokratiju, a što je zapravo bio i cilj njegovog putovanja. Kao i Hegel, i Tokvil iznosi svoje viđenje budućnosti ne zaboravljajući da spomene jedan drugi kontinent i drugu političku silu koja znatno utiče na Evropu: „Postoje danas na svetu dva velika naroda, koja, pošavši sa različitih polazišta kao da se kreću ka istom cilju: to su Rusi i Angloamerikanci. Oba su rasla u seni; i dok su pogledi sveta bili upravljani drugde, oni su odjednom stupili u prvi red nacija, i svet je gotovo u istom času saznao i za njihovo uređenje i za njihovu veličinu.“²⁵⁹ Nešto dalje dodaje: „Polazišta su im različita, putevi takođe; ipak se čini da je tajni naum providjenja obojici [Amerikanac/Rus] namenio da jednog dana drže u rukama sudbinu po polovine sveta.“²⁶⁰

Obilježja savremenog doba vijek poslije pokazaće tačnost prethodne tvrdnje, ali i mnoge druge promjene koje će se odigrati daće nova obilježja odnosu Evrope i Amerike. Opisujući novi svijet kao vrijeme kad će se on pretvoriti u svoju vlastitu predstavu Martin Hajdeger spominje jednu od glavnih karakteristika, a to je ogromnost u bilo kom pogledu. Vezujući za to i „amerikanizam“ tvrdi: „Amerikanizam je nešto evropsko. On je još-neshvaćena varijanta ogromnosti, ogromnosti koja je još razobručena i koja još nikako ne proističe iz pune i sabrane metafizičke suštine novog veka. Američka interpretacija amerikanizma pomoću pragmatizma ostaje još izvan okvira metafizike.“²⁶¹ Filozofkinja Susan Zontag (Susan Sontag) će krajem 20. vijeka podsjetiti na američku tradiciju u kojoj su doseljenici u svakom novom talasu donosili i novu kulturu i iznova je oblikovali, a istovremeno (posebno oni iz Evrope) ostajali vezani za korijene.

U kratkom eseju Zontagova će 1988. napisati da Evropu sebi, kao Amerikanci, objašnjava prvenstveno kao oslobođenje unutar kulturne raznolikosti i bo-

259 Aleksis de Tokvil: *O demokratiji u Americi*, Sremski Karlovci/Novi Sad: IK ZS, 2002, str. 349.

260 Ibidem, str. 350.

261 Martin Hajdeger: *Šumski putevi*, nav. izdanje, str. 89.

gatstva kulturnog nasljeđa. Njeno glavno pitanje je: „Šta Evropa meni znači?“ , a u odgovoru ponudiće jednu pesimističku sliku o određenju sutrašnje Evrope. Podvlači da nikako iz vida ne možemo izgubiti da su ideje o jednoj Evropi imali i Napoleon i Hitler, a i da je njenu istoriju označila kolonijalna nadmoć. Evropa je bila evropocentrična i iz toga je proizlazila njena moć u odnosu na druge. Taj balast kao i zla koje je proizvela u samom svom središtu Evropa ne smije zaboraviti, a istovremeno mora ići dalje. „Neko može i pomisliti da je pojam Evrope mogao biti u potpunosti diskreditiran, prvo imperijalizmom i rasizmom, a potom imperativima multinacionalnog kapitalizma. U stvari, to nije slučaj. (Kao što ni ideja civilizacije nije neupotrebljiva – bez obzira koliko mnogo kolonijalističkih zvjerstava je učinjeno u njeno ime).“²⁶² Za Zontagovu je govor o Evropi možda više „vježbanje iz nostalgije“, jer je ubijeđena da će usljed globalnih procesa, Evropa izgubiti upravo ono specifično evropsko, te da će skoro biti neprepoznatljiva kao „stara“ Evropa kojoj se rado vraća. Novu vitalnost i živost, kao i prostor koji može ponuditi balans u političkom smislu, vidi u zemljama srednje i istočne Evrope.

Na kraju 20. vijeka možda je vrijeme da se pitanje preokrene. Umjesto: šta je Evropa Americi? Možda treba da stoji: šta je Amerika Evropi? Danas se, ne samo u Evropi već i širom svijeta govori o „amerikanizaciji“ - prvenstveno u polju kulture, zatim izvoza „američkog načina života“, da se i ne spominje uticaj kao vojne i političke sile. To za Evropu (Zapadnu) i nije nešto novo s obzirom na značajno prisustvo američkih snaga poslije Drugog svjetskog rata i američki podsticaj za stvaranjem političke unije. Američki mit o ujedinjenoj Evropi, kako kaže Žerar Delanti, postao je takođe dio evropskog identiteta, s tim da je to naravno bila američka slika o Evropi. Iskazivana je u literarnim djelima i prije svega stvara jednu idealističku sliku o Evropi iz prošlih vremena.²⁶³ Jednu drugačiju predstavu ponudiće Žan Bodrijar koji pokazuje kako je Evropa bila na svom vrhuncu u moderno doba, a da ovo novo, postmoderno doba se u potpunosti očitava u SAD.

Bodrijar putuje kroz Ameriku i iznosi svoja zapažanja o načinu života, izgledu gradova, filmovima, reklamama koji nam pokazuje da se tu sada preselio onaj san i čežnja, koji Evropa više ne poznaje. „Amerika nije ni san, ni realnost, to je hiperrealnost. To je hiperrealnost, jer je to utopija koja je od početka proživljavana kao da je ostvarena. Sve je ovde realno, pragmatično, i sve vas navodi na sanjarenje. Možda se istina o Americi može ukazati samo Evropljaninu, jer samo on može uočiti savršen simulakrum, simulakrum imanentnosti i materijalne tran-

262 Suzan Zontag: „Ideja Evrope“, *Odjek*, ljeto 2005, internet izdanje, www.odjek.ba

263 Pogledati Gerard Delanty: *Inventing Europe (Idea, Identity, Reality)*, navedeno izdanje, str. 116.

skripcije svih vrednosti.²⁶⁴ Amerika je obilježena tehnologijom koja je daleko više dio svakodnevnog života, nego što je to bilo gdje drugdje i pri tome se Evropa čini tek kao društvo „zasnovano na buržoaskom snu iz XIX veka“²⁶⁵ Krajem 20. vijeka za ljude iz Evrope i danas se provlači mitska slika prve Amerike u koji su odlazili prognani, koja je bila nepoznato i avantura, otvorenost. Ono što Americu razlikuje od Evrope je to, što je ona postala ostvarena utopija i – dovoljno je pogledati sve bilborde, sve ono što je prenijela na filmsko platno, pretjerano osvijetljene kuće i zgrade koje daju iluziju lepšeg.

3.2. Bijeg od „evropejštine“

Sasvim na drugoj strani od privlačnosti bljeska, pokretnih slika, tehnologije koja postaje produžetak naših tijela, podsticanja ostvarenja individualnih mogućnosti, beskrajnog prostora koji oslobađa jeste susretanje Evrope i Rusije. Prije svega, jer to je upravo susret, na istom tlu sa zemljom koja je istovremeno i evropska i azijska, a nije ni jedno ni drugo. To je krajnje istočno evropskog, put u prostranstva koja nasuprot američkim pozivaju na povratak unutra, na traganje za slovenskom dušom i bratskim zajedništvom. Međusobne relacije nije dovoljno predstaviti samo u ravni današnjeg geopolitičkog određivanja i manje je bitno u kontekstu kulturnog i duhovnog sučeljavanja, već se moramo vratiti ranijim rascjepima na tlu same Rusije. Kako Evropa pronalazi dio sebe i dijelom se oblikuje i u susretu sa ruskom kulturom, tako se i ruska kultura formira susrećući se sa evropskom ili nasuprot njoj.

U najogoljenijem obliku to se često predstavlja kao suočavanje materijalnog i duhovnog. Tokom 19. vijeka u ruskim intelektualnim krugovima nastaju i razvijaju se jedna nasuprot drugoj slovenofilska i zapadnjačka struja. Slovenofili staju u odbranu ruske tradicije, snažno su vezani za religijsko (pravoslavlje), smatraju da svijet (posebno zapadni) bez povratka hrišćanskim osnovama ne može očekivati preporod i istinski napredak. Zapadnjaci poneseni razvojem Rusije od doba Petra Velikog koji je napravio snažan zaokret prema Evropi, teže za uspostavljanjem modernog društva, daljih veza sa Zapadom, ali isto tako ističu zanemarenost ruske kulture u evropskom prostoru. Ovo bi trebala biti grubo predstavljanje karakteristika dviju suprotstavljenih struja, ali treba naglasiti da između stavova predstavnika na suprotnim stranama se ponekad može naći više sličnosti nego razlika.

264 Ibidem, str. 30.

265 Žan Bodrijar: *Amerika*, Beograd: Buddy Books/Kontekst, 1993, str. 73.

Među prvim slovenofilima su Aleksej Homjakov (Алексей Степанович Хомяков), Ivan Kirijevski (Иван Васи́льевич Киреевский), braća Aksakov (Аксаков), Jurij Samarin (Юрий Федорович Самарин), a kasnije slovenofilstvo obilježava Nikolaj Danilevski. Među zapadnjacima ističu se Peter Čaadajev (Пётр Яковлевич Чаадаев), Visarion Belinski (Виссарион Григорьевич Белинский), Aleksandar Hercen (Александр Иванович Герцен). Krajem 19. vijeka rascijepljenost će se ogledati u podjeli na narodnjake i marksiste. Nezaobilazno je spomenuti i veliki uticaj, ne samo na književnost već na kulturni razvoj uopšte, dva velika književnika Fjodora Dostojevskog i Lava Tolstoja (Лев Николаевич Толстой).²⁶⁶ Revolucija koja će činiti potpuni zaokret u ruskom društvu i napraviti odklon od ranije tradicije učiniće da svi oni koji se ne opredjeljuju za komunistički razvoj društva u najboljem slučaju emigriraju ili se prilagođavaju novoj situaciji, a u najgorem slučaju bivaju poslani u gulag ili ubijeni. Doba Sovjetskog Saveza je vrijeme stvaranja jedne sasvim drugačije kulture i vrijednosti koja u Rusiji u zaborav baca, posebno slovenofile, a što će trajati sve do pred kraj 20. vijeka, kada se pojavljuju ponovo grupe koje traže povratak izvornoj ruskoj kulturi i odbrani njene cjelovitosti i specifičnosti.

Veličanje Zapadne kulture kao univerzalne i nastojanje da se ona što više proširi, među dijelom ruskih mislilaca upravo stvara visoku odbojnost i pojačanu težnju da se se istakne važnost i veličina ruske kulture koja bi upravo suprotno – trebala biti uzor Zapadu. Na tragu tih tendencija, u skladu sa slovenofilskim težnjama, ide se često do kraja u otvoreno neprijateljsko suprotstavljanje i odbacivanja svega što je Zapadno. Nikolaj Danilevski govori o „evropejštini“ kao „bolesti“ koja uništava ruskog društvo, a ako se njeno širenje nastavi prijetnja je svim slovenskim narodima. Ta „evropejština“ se ogleda na sljedeći način: vodi izopačenju tradicionalnog ruskog načina života; zapadne institucije se vještački „presađuju“ na ruski prostor; promoviše se samo zapadna slika ruskog života koja je potpuno iskrivljena; donose se običaji u svakodnevni život koji su strani ruskoj kulturi. Tu treba ubrojati: nihilizam, aristokratizam, demokratizam, konstitucionalizam, povinovanje evropskom javnom mnjenju. Sve to upozorava da je ruska kultura bila nedovoljno jaka i razvijena da se odbrani od stranih uticaja, ali da dolaze vremena kada ona postaje snažna i kada treba sve to da odbaci.²⁶⁷

Nikolaj Trubeckoj (Николай Сергеевич Трубецкой), poznat prvenstveno kao vrsni lingvist, nekoliko decenija poslije izlaže svoje poglede o razlici između evropske i ruske kulture, tvrdeći da je kosmopolitizam evropocentrično postavljén i kao takav vodi jedino ka šovinizmu, te predstavlja obmanu. Kulture možda

266 Pogledati detaljno u: Sergej Levicki: *Ogledi iz istorije ruske filozofije*, Beograd: Logos, 2004.

267 Pogledati Nikolaj Danilevski: *Rusija i Evropa*, navedeno izdanje, str. 205 – 233.

jesu slične, ali se ne mogu poistovjetiti, pa tako ni slovenska kultura ne treba da slijedi put evropske kulture, jer to može imati kobne posljedice po nju samu i njene narode. Razumijevanja tu skoro i da nema, Trubeckoj kaže: „Ljudi ih [moje misli] ne razumeju ne zato što se ja izražavam nedovoljno razumljivo, već zato što su za većinu evropski obrazovanih ljudi te misli organski neprihvatljive, budući da protivreče određenim nepokolebljivim psihološkim načelima na kojima počiva evropska misao.“²⁶⁸

Istovremeno, na Zapadu, upravo tokom vijeka koji obilježen govorom o krizi, o sumnji u progres, strahu od tehnološkog napretka poetski izrečene zamisli ruskih intelektualaca emigranata počinju se činiti sve privlačnijim. Spoj religijskog, mističnog, poetskog u kome se naglašava da nije ni sadašnjost ni budućnost očekivani i željeni pravolinijski uspon, već cikličnost, promjenljivost pomalo pesimistički obojena kao da čini prirodan spoj sa djelima Ničea ili Špenglera. Odgovor slovenske duše na krizu racionalog Zapada pokazuje se kao mogući put ka spasenju. Promovisanje ruske ideje na Zapadu najbolje će predstavljati Nikolaj Berdajev, tokom svojim izbjegličkim godina i vremena u kome se ni u Rusiji (tada Sovjetskom Savezu) nije više mogao prepoznati ruski duh. Osnova njegove misli je naglašavanje krize humanizma koja proističe iz rušenja svih vrijednosti koje su se ranije poštovala, a što sve zajedno ukazuje na „trulež“ Zapada. Jedin izlaz je u personalizmu koji pretpostavlja oslobođenje kroz hrišćanstvo (pravoslavlje). Berdajev tvrdi: „Evropa ne može da se preporodi i da se obnovi bez Rusije. Ona neće biti u stanju da izvede svoju unutrašnju obnovu ako prethodno ne preuzme ruske vrednosti iako se pre toga ne sporazume i ne sretne sa Rusijom.“²⁶⁹

U Evropi u kojoj je posebno dvadesetih i tridesetih godina 20. vijeka obuzeta riječju „kriza“, upravo ponuda da se nova vitalnost pronađe na prostoru i u okviru kulture koja je do sada izmicala, čini se spasonosnom. Tako filozof Valter Šubart (Walter Schubart) izražava stav tih zapadnih mislilaca: „Moderna Evropa je forma bez života, Rusija je život bez forme. U prvom slučaju duša je pobjegla od forme, odnosno šablona, i iza sebe ostavila praznu kuću. U drugom slučaju, život raskida sve okove, ali ne dostiže novi oblik ili šablon. Upravo zbog toga mi tvrdimo, da obnova humanosti, koja je uslov izmirenja Istoka i Zapada, zavisi uglavnom od Rusije – prije od života nego od forme. Ne Evropljanin, već Rus, posjeduje fundamentalno shvatanje koje čovjeku eventualno otkriva istinsku svrhu

268 Nikolaj Trubeckoj: *Evropa i čovečanstvo*, Beograd: Logos, 2004, str. 5.

269 Nikolaj Berdajev: „O personalističkoj i univerzalističkoj misiji Rusije“, u: Radica Bogdan: *Agonija Evrope*, navedeno izdanje, str. 18.

njegove egzistencije.²⁷⁰ Vijek poslije, u vremenu globalizacije, kada se iz drugih razloga ponovo iskazuje strah od budućnosti, ponovo se razmatra problem vrijednosti i traga se za starim-novim oblicima duhovnosti, te je za neke odnos Rusija – Evropa moguće sumirati iz ugla religije. Tomaš Špindlik, profesor patrističke i orijentalne duhovne teologije, jedan je od najvećih zagovornika razumijevanja i zbližavanja istočne i zapadne crkve. U svojim brojnim tekstovima razmatra doprinos slovenofilskih mističnih autora evropskoj kulturi, ukazujući da njihovo rad nije osvijetljen u dovoljnoj mjeri. Smatra da Zapad od Istoka može učiti, posebno u vrijeme ujedinjavanja Evrope, kada je racionalno i tehnika u prevlasti, te se treba vratiti govoru o srcu i duši.²⁷¹ Odnos Evrope i Rusije ostaje tako i dalje nedorečen, opterećen previše sličnim ili previše različitim pogledima na svijet, ali svakako važna značajka u oblikovanju jednog i drugog.

3.3. San Istoka o Zapadu

Različiti koncepti, povezivanje evoropskog sa Zapadnim, podjele unutar same Evrope uslovlili su da se na sceni pojavljuju i različite priče o Evropi, zavisno od toga ko ih priča. Tako se drugo i drugačije koje je dio evropskog identiteta pojavljuje i unutar nje same. U potrazi za identitetom, a koji će povezivati njene razdvojene regije, Evropa se povremeno sjeća i prostora koji je bio objedinjen pod nazivom Srednja Evropa (Mitteleuropa), a to podsjećanje posebno je podsticano osamdesetih godina 20. vijeka djelima književnika (Kundera, Miloš) iz zemalja koje su pripadale tadašnjem Istočnom bloku. Srednja Evropa nije samo geografski određen region, već ideja i politički program. Ideja Srednje Evrope prvenstveno je vezana za Njemačku, pojavljuje se početkom 19. vijeka, i u različitim vremenima povezivaće se i sa različitim projektima. Dijelom će taj koncept biti vezan za njemačke pretenzije iz Prvog svjetskog rata.

Pojedini teoretičari, kao Žerar Delanti, upozoriće na opasnosti koje je zamisao o Srednjoj Evropi zadobijala tokom vladavine nacional-socijalista i povezanost sa antisemitizmom i fašizmom.²⁷² Treba naglasiti da, i ova kao sve velike ideje, dobrim dijelom biva (zlo)upotrebljena nezavisno od vremena i razloga nastanka.²⁷³ U literarnom kontekstu o Srednjoj Evropi se govori kao o periodu koji

270 Walter Schubart: *Russia and Western Man*, New York: Frederick Ungar, 1950, str. 298 – 299.

271 Pogledati Tomaš Špindlik: *Na izvorima Evrope*, Beograd: Beogradska knjiga/Partenon, 2007.

272 Gerard Delanty: *Inventing Europe (Idea, identity, Reality)*, navedeno izdanje, str. 106.

273 Pogledati sažet prikaz razvoja ideje Srednje Evrope i njen uticaj danas - Časlav Koprivica: „Povijesno nasljeđe „Srednje Evrope“ i njeni izgledi krajem dvadesetoga stoljeća“, *Filozofija i društvo* (Beograd), IX-X, 1996, internet verzija <http://www.komunikacija.org.yu/komunikacija/casopisi/fid/IX-X>

je povezivao, predstavlja se više jedan sentimentalni i nostalgичni ton kao o izgubljenim vremenima, ali neizbježno je spominjanje uloge Njemačke. Klaudio Magris slijedeći vođeni put Srednje Evrope – od izvora do ušća Dunava – napisao: „Nacizam je nezaboravna lekcija izopaćenosti nemačkog prisustva u Srednjoj Evropi. Ali nemačko prisustvo u Mitteleuropi bilo je veliko poglavlje istorije, a sumrak te epohe velika tragedija koju, uprkos nacizmu, odgovornom za njeno propadanje i rasulo, ne smemo zaboraviti. Zapitati se, danas, o značaju Evrope, znači zapitati se o svom odnosu prema Nemačkoj.“²⁷⁴

Daleko više nego slovenofilstvom i zapadnjaštvom, na sliku Evrope Rusija je uticala na jedan drugačiji način i to uglavnom posredno. Nakon podjele zona uticaja saveznika poslije Drugog svjetskog rata, razrušeni prostor oštro se dijeli na dva suprotstavljena bloka. Kapitalistički Zapad i socijalistički Istok, političari govore o „gvozdenoj zavjesi“, a iza toga, po predodžbama dobrog dijela Evropljana sa Zapada, jeste jedan skoro isti prostor bez obzira što se radi o različitim zemljama, kulturama i narodima. Za lijevo orijentisane intelektualce sa Zapada to je mjesto ostvarenja socijalne utopije sve dok ne dođe otrežnjenje u vidu prvih svjedočanstava disidenata. Sredinom pedesetih godina još se činilo preuranjenim da se misli drugačije. O tome govori Milan Kundera kada spominje revoluciju u Mađarskoj u kojoj su oni koji su pružili otpor protiv vjerovali da se bore protiv Sovjetskog Saveza, a za Mađarsku i Evropu. O tome kako se u Evropi još nije prepoznala dubina tragedije koju su doživjeli narodi srednjoistočne Evrope tokom komunističke vlasti i o neprepoznavanju ovih dijelova Evrope kao evropskih. Kroz primjere iz istorije, a posebno umjetničkog stvaralaštva, Kundera pokazuje u kojoj mjeri su ovi narodi uticali na razvoj Evrope i šta su joj sve pridonijeli, a da to iz ugla Zapada nije prihvaćeno na pravi način. Ovi narodi su označeni, jer (ne) predstavljaju most između Zapada i Istoka, izvorno svojom tradicijom i kulturom su Zapad, a smješteni su istočno i to je oduvijek uticalo i na njihov identitet i prouzrokovalo mnoge konflikte upravo među ovim državama i narodima.²⁷⁵

Jedan drugi književnik, takođe sa Istoka, Česlav Miloš govoriće o „drugoj Evropi“. Prikazujući bogato multikulturalno nasljeđe tog prostora razotkriva svijet koji je daleko od stereotipne crno-bijele slike o istočnoevropskim zemljama, svijet u kome su se mijenjale granice, prekrajali životi, zaboravljalo i ponovo otkrivalo religiozno, gdje su se ljudi osjećali evropski a znali su da nisu uistinu prihvaćeni kao Evropljani, koji su imali potrebu da Zapadu objasne šta je Istok.²⁷⁶

274 Klaudio Magris: *Dunav*, Beograd: Otkrovenje, 2007, str. 28.

275 Milan Kundera: „The Tragedy of Central Europe“, *The New York Review of Books*, Vol. XXXI, No. 7, April 26 1984, str. 33 – 38.

276 Pogledati Česlav Miloš: *Druga Evropa*, Gornji Milanovac: Dečije novine, 1986.

Nastojeći da tokom ratnih godina odgovori na pitanje kako su mogući mir i ravnoteža u Evropi politički filozof Ištvan Bibo će podvući ulogu malih naroda i država na području istočne Evrope koji sami uvijek ostaju u procjepu istorije i bore se sa vlastitim bijednim položajem. Osnovna teza Bibe je, da je kod istočnoevropskih naroda borba za nacionalnu zajednicu postavljena iznad težnje za slobodom, te je to jedan od glavnih uzroka koji ih vodi ka donošenju neodgovarajućih odluka o vlastitoj budućnosti i prepušta ih jačem uticaju moćnijih naroda i država. Posebno ističe da se najveće istorijske greške prave usljed pogrešnih procjena i na temelju njih uspostavljanja mirovnih ugovora koji stvaraju osnovu za dalje sukobe u budućem periodu. Dobrim dijelom će, ipak, pokazati, na koji način su i ti narodi sami doprinijeli vlastitom lošem položaju. Bibo se najviše bavi političkom kulturom samih zemalja u Srednjoj i Istočnoj Evropi, koje tokom burne istorije formiraju neodgovarajuću klimu unutar vlastitih nacija i državnih granica, a stvorenih deformacija u društvu se potpuno deformiše i politika.

Na račun nacije gubi se i moralna dimenzija, a nauka, kultura i umjetnost se instrumentalizuju, odnosno onim naučnicima i umjetnicima koji su sa svojim djelima u skladu sa tim daje se prednost i posebno se ističu. A upravo za te narode mnoge bitne stvari se događaju unutar umjetnosti i kulture, više nego nauke.²⁷⁷ Treba, ipak, biti oprezan sa korišćenjem naziva kao što su „istočna Evropa“, „druga Evropa“, „srednja i istočna Evropa“, jer upravo neodređenosti nose sa sobom i brojne nesporazume u teorijskom smislu i konflikte u stvarnosti. S jedne strane, tu se miješaju geografsko određenje, ideološko utemeljenje, preklapaju i sudaraju individualna i kolektivna sjećanja, te jedan isti prostor dobija različite oznake, čime se umnožavaju nejasnoće.²⁷⁸ S druge strane, ne smijemo zaboraviti da su granice i zidovi fizički razdvajali ljude i da su ideološki koncepti neminovno usađeni u generacije rođene poslije Drugog svjetskog rata. To su i danas nevidljivi zidovi u nama koje nosimo i koje još uvijek znatno određuju šta je to „naše“ evropsko. Andrei Plešu, istoričar umjetnost, u nastojanju da sebi odgovori, šta je Evropa, ne zaboravlja da podsjeti: „Istina, ljudi na Zapadu znaju daleko manje o Europljanima na Istoku, nego obrnuto. Ali to je razumljivo. Mi Istočnjaci sanjali smo o Zapadu. Zapad nije imao nikakvog razloga sanjati o nama. Osjećali smo se napušteni, izolirani od naših tradicija, na periferiji. Morali smo se stalno obnavljati.“²⁷⁹

277 Pogledati Ištvan Bibo: *Beda malih istočnoevropskih naroda*, Novi Sad/Sremski Karlovci: IK ZS, 1996.

278 Na ovo se posebno upozorava u: Predrag Matvejević: „Evropa i druga Evropa“, *Evropa plus*, mart 2005, <http://www.emins.org/publikacije/evropaplus/0503/03.htm>

279 Andrei Plešu: „Mi smo prošlost Evrope“, u: Guido Snel: *Alter Ego (Dvadeset samo-suočavanja na temu Evrope)*, posebno izdanje časopisa *Quorum*, (Zagreb), br. 5-6/2004, str. 111.

3.4. Balkanski lavirint

Drugo i drugačije Evrope možda najbolje ilustruje Balkan²⁸⁰, viđen kao ono „divlje“, „nesvjesno“, nikad jasno dokučeno evropsko, u većini slučajeva obojeno tamnim bojama i opisivano kao nešto negativno. Kao i mnogi drugi termini i pojmovi u Evropi, tako i ovaj daleko je više od granica koje ocrtavaju geografi i sa toliko mnogo pogrešnih značenja koji unose konfuziju i zamagljuju samu zbilju. Zamišljenoj konstrukciji trebalo je prići dekonstruktivistički kako bi se izbjeglo lutanje unutar postojećih dobro utvrđenih pogrešnih predstava, a što nam pokazuje Marija Todorova. U svojoj studiji daje pregled različitih i suprotstavljenih određenja Balkana, pri čemu podvlači razliku između stvarnog prostora i stvorene slike o njemu, koja uglavnom ima negativni predznak. Slijedi navođenje istorijskih i političkih razloga koji su usloveli da na Zapadu bude stvorena uglavnom negativna slika o Balkanu, a nasuprot tome prikazane su glavne karakteristika balkanskih naroda onako kako oni sami sebe vide.

Todorova je bila inspirisana poticajima razvoja postkolonijalne teorije i analizom „orijentalizma“ Edvarda Saida, ali smatra da se o balkanskom prostoru mora progovoriti drugačije, upravo da bi se izbjegao stalni obrazac pogrešnog svrstavanja koji vodi ka stereotipnim zaključcima koji već dugo opstaju i u akademskom i naučnom svijetu. Češće od riječi Balkan, koriste se izvedenice „balkanizacija“ i „balkanizam“ koje imaju pogrdno značenje, tačnije upotrebljavaju se, da se kratko i slikovito opiše „usitnjavanje velikih i snažnih političkih jedinica“, kao i „povratak plemenskom, zaostalom, primitivnom i varvarskom.“²⁸¹ Ovakvu karakterizaciju redovno zatičemo u medijima, u dnevno-političkom kontekstu, ali nije rijetka ni u radovima koji pretenduju da budu označeni kao naučni, zato Todorova podvlači: „Da li su Balkanci Evropljani ili nisu, uglavnom je pitanje za akademske i političke rasprave, ali oni ni u kom slučaju nemaju monopol na varvarstvo.“²⁸² Svakako se može govoriti i o specifičnom „balkanističkom diskursu“.

Iako marginalizovan, sagledavan kao periferan, Balkan nije istinski na nekom udaljenom dijelu Evrope koji se može zaobići, upravo suprotno, mjesto preko kojeg se mora prijeći. Zato u opisima Balkana često nailazimo na odrednice koje spominju granice, obale, raskršća, mostove. Na ovom poluostrvu preklapaju se izvornost i uticaji: Istoka – evropskog, obilježenog nasljeđem Vizantije i pravo-

280 O imenu i istoriji balkanskog pogledati - Mark Mazover: *Balkan – jedna kratka istorija*, Beograd: Alexandria Press, 2003 kratak odlomak na www.alexandria-press.com

281 Marija Todorova: *Imaginarni Balkan*, Beograd: Biblioteka XX vek/Čigoja štampa, 1999, str. 15.

282 Ibidem, str. 21.

slavlja i Istoka (onog daljeg azijskog) – u vidu Otomanskog carstva i islama. Ne čude zato ni predstave Balkana kao nečeg mističnog, orijentalnog, i iako mjesta izrazite muške dominacije i vojnog duha, istovremeno i kao onog pasivnog - prostora koji se osvaja, kolonijalizuje. U stereotipnim predstavama o Balkanu ne treba izostaviti ni onu koja se gradi na nepokazivanju želje da se uistinu shvati prostor na kome se čini da je istorija (prvenstveno ona ratna i krvava) toliko zgusnuta kako prostorno tako i vremenski. Oni sa Zapada koji u istraživanja ulaze sa željom da objektivno sagledaju tu sliku, uglavnom tragom Todorove, prvo moraju da potpuno razjasne i razdvoje imaginarno od stvarnog i sagledaju uticaje jednog od drugog da bi uopšte pristupili temi. Jedan od prvih slojeva koji mora biti skinut jeste upravo onaj o previše pojednostavljenoj predstavi. O čemu govori Ketrini Fleming: „Jedna lako uočljiva dimenzija zapadnoevropskih i severnoameričkih rasprava o Balkanu jeste sklonost da se sve stavi na istu gomilu, da se prevede moguće razlike između zemalja, režima, naroda, pa čak i imena zemalja.“²⁸³

Kako god se stvara iskrivljena „zapadna“ slika balkanskog, tako i sami oni koji pripadaju balkanskom žive sa vlastitom izmišljenom slikom koja odudara od stvarnosti. Veoma često to nastaje upravo iz otpora osvajačima, strancima koji prolaze ili se izvjesno vrijeme zadržavaju na tim prostorima, te se pretvara u čvrsto oformljen kulturni obrazac koji se bez izmjena prenosi u savremenost. Ta okoštala tradicija bez dodira sa vremenom u kome se živi pretvara se u bedeme koji često onemogućuju napredak.²⁸⁴ Balkanski narodi, radi očuvanja obilježja kolektivnog identiteta i u nastojanju da idu u korak sa zapadnim zemljama, često više samima sebi nego drugima predočavaju romantične priče o vlastitoj prošlosti i još nerealizovanom potencijalu zajednice koja je, naravno, daleko snažnija od one s kojima susjeduju.

Međusobno neprijateljstva malih naroda na Balkanu tako su dijelom posljedica i neriješenih suočavanja sa realnošću dok umjesto prema zemlji ili nekom pored njih pogled prije usmjeravaju prema nebu i krivicu tegobnog življenja prebacuju radije na sudbinu nego na vlastite sposobnosti. U nastojanju da razriješe svoje odnose sa ostalim dijelom Evrope, neki od balkanskih naroda nekad govore o potpunoj izdvojenosti, pa nije rijetkost da se kaže da oni „idu u Evropu“ (u 19. vijeku), kasnije „idu u Zapadnu Evropu“ (poslije Drugog svjetskog rata i

283 Ketrin Fleming: „Orijentalizam, Balkan i balkanska historiografija“, *Filozofija i društvo*, br. 18, 2001, str. 11 – 32.

284 Up. Jovan Arandelović: *Životni značaj filozofije (Izazovi evropeizacije Srbije)*, ranije nav. izdanje, str. 87 – 88. i 101.

drugačijeg razgraničavanja).²⁸⁵ Drugi balkanski narodi smatraju da su više evropski, ako se potpuno odriču balkanskog. Ali, za razliku od pokušaja geografskog određenja Srednje Evrope, za Balkan nije sporno da postoji, samo se postavlja pitanje tačnih granica. Neosporno ostaje višedecenijsko ekonomsko zaostajanje u odnosu na zapadne države, kao i osmišljavanje identiteta koji u sebi sadrži istovremeno i „samožigosanje“, ali i pretjerano isticanje posebnosti i važnosti.²⁸⁶

U novijoj istoriji balkanske zemlje su takođe bile i socijalističke države, koje se dijelom ne uklapaju u predstavu o Istočnom bloku. Primjer je bivša Jugoslavija kao socijalistička zemlja koja nije bila pod direktnim uticajem Sovjetskog Saveza. Bez obzira na ove izuzetke, kao što je ranije prikazano u slučaju Istočne Evrope, i ove zemlje ostaju za Zapad tek siromašni Istok. Tranzicioni period poslije rušenja socijalističke vladavine, po sličnosti novijih istorijskih događanja i novim promjenama granica, donosi i geopolitičku odrednicu „jugoistočna Evropa“, koja osim geografski, ostaje upitna. Bilo kroz slovenofilstvo i njegov uticaj kod slovenskih naroda, bilo kroz zajedničko iskustvo življenja u socijalističkom sistemu obilježje Rusije ostavlja tragove. „Sudbina Istoka Evrope više ne ovisi o Sovjetskom Savezu, onome što je bio i prestao biti. Nisu međutim iščeznuli oprez i zabrinutost naspram nove ruske države, njezine moći, politike, utjecaja. Sveslavenstvo naših djedova bilo je plemenito i širokogrudno, ali se nije pokazalo dovoljno poticajnim ni pouzdanim. Svrstalo se u ideje prošlih stoljeća, koje je povijest pretekla.“²⁸⁷ Problem sa poimanjem Balkana je što on nije cijelo, već nepotpuno Drugo, (sopstvo) koje ne dolazi odnekud spolja nego iznutra kao ogledalo Evrope od koje Evropa jednim dijelom želi pobjeći iako je to nemoguće.²⁸⁸ Uprkos povećanom broju studija i istraživačkih radova o Balkanu u posljednje dvije decenije, Balkan i dalje, i za one koji su samo posmatrači i za one koji žive tu, ostaje mozaik koji uključuje sve gore pobrojano: i divljina, i mjesto burnih istorijskih događaja, i prostor koji se smatra izuzetnim, i toliko blizak i toliko dalek Evropi i evropskom.

285 Up., ibidem, str. 81 – 82.

286 O pitanju Balkana pogledati i Bogoljub Šijaković: *Kritika balkanističkog diskursa (Prilog fenomenologiji „drugosti“ Balkana)*, Nikšić: Jasen, 2001.

287 Predrag Matvejević: „Evropa i druga Evropa“, *Evropa plus*, mart 2005, <http://www.emins.org/publikacije/evropaplus/o503/03.htm>

288 Ovo je usputna tema u različitim tekstovima Slavoj Žižeka. Tako, na primjer, često se koristi odrednicom Milana Dolara o Balkanu kao evropskom nesvjesnom, kao u *The Parallax View*, navedeno izdanje, str. 377.



Nastojanje da se jasnije odredi identitet Evrope kao rezultat prije ima prikazivanje njenih različitosti, pa nisu rijetki oni koji sumnjaju u mogućnosti, potrebu i razloge da se uopšte govori o ovom pitanju. Tako Žan-Mari Domenak, koji se zadržava na kulturnoj osnovi političkog koncepta udružene Evrope, smatra da se evropski identitet ne može određivati na isti način kao nacionalni identitet. „Istorija nas uči, ali ona ne upravlja. Usmerenja i uputstva koja se iz nje crpe imaju nekog smisla i vrednosti samo ako identifikacija sadrži maločas pomenuto osvešćenje, a to osvešćenje jemči za našu slobodu: u stanju sam da izaberem svoju budućnost samo ako nisam pasivno prihvatio 'nasleđe'. Moj identitet je vokacija, a ne determinacija.“²⁸⁹ Evropa bi prije bila „neuhvatljiva pokretljivost“, različitost kulturnog, ono što je geografski čini i izvan njenih centara, u svakom slučaju nikako ideološko, već prije zbir nekoliko jednostavnih ideja. Domenak radije govori o kulturama Evrope u množini, pa samim tim i o identitetima, ali to njegovo viđenje uglavnom se svodi na svojevrsan program za akciju koji će podržati jedinstvenost EU baziranu na višejezičnosti, mobilnosti obrazovanih, medijskom umrežanošću. Glavni moto koji ističe je: „Intelektualna Evropa biće nomadska ili je neće biti.“²⁹⁰

O nešto drugačijoj sumnji, ali i bojazni od tendencije ka ujedinjenju Evrope, piše Alen Finkelkro, koji smatra da se moraju odvojiti pitanja: šta je kultura? i šta je Evropa? Intelektualci u Evropi sve do sredine osamdesetih se skoro uopšte ne zanimaju za pojam Evrope, a mogući razlozi za to leže u Drugom svjetskom ratu i ulozi nacista u istoriji Evrope. Naime, Hitler je svojim osvajanjima unutar Evrope stvorio sliku od koje su se svi jednostavno htjeli odmaknuti. U kasnijem periodu, viđan je odnos ljevičarskih snaga prema posljedicama kolonijalne evropske vlasti, te podržavanje oslobađanja zemalja Trećeg svijeta, što neminovno znači i osudu evropske ranije politike. Unutar same Evrope bilježe se neslaganja između Istoka i Zapada i drugačije viđenje evropskog. Govoriti o pojmu Evrope može se na obrascu romantičkog i humanističkog. Renesansa je promovisala individualno, a romantizam kolektivno. Romantizam, posebno u njemačkoj kulturi, jeste bio preovlađujući, ali obrazac koji treba slijediti je onaj humanistički. Takođe, smatra Finkelkro, pitanje kulture je pitanje da li je ta kultura nešto autonomno i da li se vezuje za individualni ili za zajednicu.

Slijedimo li glavnu struju filozofske tradicije i isticanje krize kao glavnog obilježja savremenog doba evropski identitet uvijek ostaje pod znakom pitanja, a

289 Žan-Mari Domenak: *Evropa: kulturni izazov*, Beograd: Biblioteka XX vek/Knjižara Plato, 1991, str. 20.
290 Ibidem, str. 113.

može se govoriti samo o nekim glavnim značajkama tog evropskog.²⁹¹ Kao klasične primjera teorija koja možda mogu dati odgovor na pitanje, mogu se uzeti navodi Hegela i Vebera. U prvom slučaju riječ je o određenju filozofije istorije i filozofije prava, a u drugom – viđenje modernizacije kao racionalizacije. Ipak, to se nudi tek kao dio odgovora koji je obilježen kao evropocentričan, a najbolje je možda vratiti se samom mitu koji prije svega simboliše promjenu, što je glavna odlika Evrope. Ta Evropa, mijenjajući se kroz istoriju, svoje transformacije pokazuje od novovjekovlja, prije svega, kroz razvoj proizvodnje, odnos prema znanju i razvoju društva. Govor o stalnom mijenjanju vidi se kao glavna karakteristika Evrope, što se može uzeti za zajednički nazivnik sasvim suprotstavljenih predstavnika moderne i postmoderne.

Brojne su diskusije, posebno posljednjih godina, koje nose zajednički nazivnik „evropsko“ i imaju za cilj sučeljavanje različitih stavova, kako bi se došlo do odgovora na pitanje šta je Evropa, kakav je njen odnos prema EU, u kojoj mjeri se ideja Evrope može porediti sa idejom o stvaranju saveza prevashodno na političkim i ekonomskim odnosima, te koliko je takav jedan savez uopšte održiv i kako se odražava na same stanovnike evropskih zemalja unutar i izvan EU. U jednoj od takvih diskusija istoričar i politički teoretičar Entoni Pagden ističe da je evropski identitet u najboljem slučaju tek iluzija i da je Evropa možda bliska savezu država, ali da je previše očekivati da se govori o Evropljanima, jer će se i dalje većina građana osjećati pripadnicima svojih država ili nacija. „Ono što je neobično u vezi 'Evrope' jeste to da ona dugo ima identitet kao kulturni prostor i nastavlja da bude politička unija. Ipak, ona nikad nije konstituisana kao posebna država, a još manje kao jedna etnička grupa.“²⁹²

Drugi teoretičari smatraju da je veoma dobro izjašnjavati se kao evroskeptik, ne da bi se suprotstavili ubijeđenim zagovornicima EU, već da bi se zadržala kritička distanca u odnosu na proces koji očigledno traje. Sama značenja Evrope vode nas ka idealnom ili konstrukciji, ali isto tako ona postoji u stvarnosti, negdje između krije se i određenje njenog identiteta, ali za sada samo u obrisima. Važnost identiteta se ističe i u samoj EU o čemu svjedoče dokumenti usvojeni sredinom sedamdestih, u doba kada je evropski savez brojao tek devet članica. Ovdje se ističe „odgovornost s obzirom na ostatak svijeta“, dinamički pristup konstruisanju same Unije, a temelj evropskog čini zajedničko nasljeđe koje

291 Do kraja pasusa pregled jednog od teksta koji slijedi ovu „struju“; pogledati Gvozden Flego: „Postoji li evropski identitet? Neka filozofska razmatranja“, s.a., *Habitus*, <http://cmk.org.yu/linkovi/habitus/0/Flego 0.pdf>

292 Anthony Pagden (ed.): *The Idea of Europe (From Antiquity to the European Union)*, Washington D.C./Cambridge: Woodrow Wilson Center Press/Cambridge University Press, 2002, str. 54.

uključuje socijalnu odgovornost, poštovanje individualnosti, poštovanje osnova demokratije i vladavine prava, socijalnu pravdu i ljudska prava.²⁹³ To je ipak samo jedan u nizu zajedničkih izjava lidera koji teže ojačavanju same Unije, ali i dalje ne daje potpunu sliku onog što bi zaista bilo prihvaćeno kao identitet Evrope.

U tački gdje se prelamaju praktično političko i teoretsko, kada je u pitanju evropski diskurs, izdvaja se problematizovanje identiteta koji je prvenstveno kulturni i politički, i to najčešće na taj način da kulturni identitet „treba da“ podrži i/ili popuni politički zamišljen evropski prostor. To uslovljava otvaranje brojnih dilema, te je neophodno prvo formulisati pitanja koja su prioritarna. Jedan od prvih problematičnih momenata je već ranije naveden spor o tome, da li se može evropski identitet posmatrati i analizirati isto ili slično kao nacionalni identitet, što na primjer, Domenak odbija. Važno pitanje, u vezi sa sadašnjim uticajnim kulturnim trendovima jeste koliko je klasično evropsko poimanje kulture i identiteta usaglašeno sa savremenošću. U skladu sa novim teorijama i stavljanju akcenta na identitete (u množini), odmakom od hegemonijskog, analizu kolonijalnog i glasove iz poskolonijalnog svijeta, jedan od stavova je i taj da se Evropa ne mora razumijevati samo iz Evrope same, već da učešće drugih može predstavljati značajan doprinos evropskom samokriticizmu.²⁹⁴

Da li političko određuje smjer oblikovanja kulturnog identiteta i kakav je odnos same evropske politike (ili politika) prema evropskom identitetu, jedno je u nizu pitanja koje ne bi smjelo ostati bez odgovora. Problem je u tome što je mnogo neodoumica i oko toga, kako bi se uopšte odredio smjer evropske politike i koja bi to bila glavna vizija koju bi trebalo ostvariti. Niz je odrednica koje se pojavljuje kao glavno obilježje evropskog političkog prostora – Evropa kao „tvrđava“, „hrišćanski klub“, svijet rođen iz uma, „otvoreni projekat“. U svemu tome evropski prostor i kao Evropa i kao EU treba da se pozicionira u svijetu koji je istovremeno označen i snažnim globalizacijskim procesima i uticajem nacionalnog. U najkraćem, to je „potraga za nečim što nije ni jedinstveno, ni homogeno, niti ima jasno određene granice – ni povijesne, ni kulturne, ni geografske, ni sudbinske – nego je, u osnovi ambivalentno, višeslojno i višedimenzionalno, ima neodređene fluktuirajuće grance, te je procesne naravi, pa se stalno stvara i obnavlja u različitim i često suprotnim diskursima, praksama i pozicijama.“²⁹⁵

293 Ibidem, str. 194.

294 Up. Klaus Held: „Intercultural Understanding and the Role of Europe“, *Monist*, Januar 1995, Vol. 78, Issue 1, str. 5 – 13, <http://www.nlx.com/Journals/mst.htm>

295 Srđan Vrcan: „Evropski identitet – neke ključne dileme“, *Revija za sociologiju*, Vol. XXXVI, No 1 – 2, 2005, str. 11, <http://www.hsd.hr/revija/pdf/1-2-2005/02vrcan.pdf>; prethodno najveći dio pasusa prati glavna pitanja koje ističe ovaj autor

Postavljati u odnos suštinu Evrope i njen kulturni identitet podrazumijeva i staviti naglasak na sam nastanak kulturnog identiteta, pa bi značajno bilo odgovoriti na pitanje: „da li je Evropa unaprijed postavila određeni set vrijednosti ili kultura u određenim vremenskim periodima teži kao određenom setu vrijednosti?“²⁹⁶ Ili, ako se želi formulisati drugačije, da li je riječ o prikazu suštinskog neistorijskog i metafizičkog ili predstavljanju socijalne i kulturne istorije. Iz ugla metodologije pitanje bi bilo da li je riječ o deskriptivnom ili normativnom pristupu, i ako se polazi od normativnog, da li su vrijednosti ono što prethodi ili ih upravo kulturno čini zadatim i samim tim skoro sudbinskim. Kulturni identitet Evrope, ne smijemo zaboraviti, duboko je povezan sa njenim etičkim principima i normama. O tome se može raspravljati na primjeru stavova tri filozofa, koji bitno određuju evropsko. To su: Levinas, koji prije iz etičke nego ontološke perspektive duboko zadire u pitanje oslobođenja bića, Huserl koji iz ideje antičke filozofije ponovo uspostavlja važnost vrijednosti teorijskog, te Derida, koji govori o otvorenosti i odgovornosti.²⁹⁷

Ovdje se vraćamo veoma značajnom i ranije često puta spominjanom tekstu Edmunda Huserla zasnovanom na predavanju u Beču iz 1935. godine.²⁹⁸ Na samom početku Huserl naglašava da jeste vrijeme krize Evrope, ali da se tom problemu pristupa na pogrešan način, jer o tome govore „narodni vidari“ i ne manjka „naivnih i zanesenjačkih reformatorskih predloga“.²⁹⁹ U tome najmanje učestvuju oni koji bi trebali, oni koji se bave duhovnim naukama, jer su previše zasljepljeni naturalizmom, a jedini pravi put je uspostaviti jednu teleologiju koja bi počivala na starogrčkoj filozofiji koja je „prafenomen duhovne Evrope“. Treba težiti ponovnom ostvarivanju „duhovnog lika Evrope“, koja je nova epoha čovječanstva, koja polazi od univerzalnih humanističkih principa i obuhvata sve njeno bogatstvo i raznolikosti.

296 Elizabeth Suzanne Kassab: „Is Europe an Essence? Levinas, Husserl and Derrida on Cultural Identity and Ethics“, *International Studies in Philosophy*, 2002, Vol. XXXIV/4, str. 55.

297 U drugom poglavlju detaljnije je razmatran Levinasov tekst iz 1934. godine - *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, kao i Deridini stavovi iz knjige *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*.

298 O tekstu koji kao rijetko koji kod Huserla upućuje na filozofsko-političko, kao i o tome koliki je značaj govora o ovoj temi u vrijeme kad se čini da se nema puno reći. Takođe, o Huserlovom žaljenju na kraju života zbog previše „spontanih“ predavanja. Pogledati u: Ugo Vlaisavljević: *Fenomenološka konstitucija Evropske zajednice*, Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1996, kao i Zoran Đinđić/Dunja Melčić: „Istorija, kriza nauke i 'svet života' u filozofiji kasnog Huserla“, u Edmund Huserl: *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, nav. izdanje, str. 395 – 438.

299 „Kriza evropskog humaniteta i filozofija“ (prvobitni naslov „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“), u: Edmund Huserl: *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, navedeno izdanje, str. 243.

Huserl naglašava da uprkos razlikama možemo utvrditi duhovno srodstvo evropskih nacija, jer „našem evropskom čoveštvu [je] urođena neka entelehija koja prožima preobražaj evropskih oblika darujući mu smisao razvoja kao nekom idealnom obliku života i bivstva kao večnom polu“.³⁰⁰ Sam govor o mudrosti koji nastaje na evropskom tlu u antičko doba nije izrazito evropsko - ne treba zaboraviti kulture Vavilona, Egipta, Indije, Kine – ali uobličavanje tog govora kao teorijskog stava, koji će se dalje kroz vijekove razvijati, jeste izrazito evropsko obilježje. Racionalizam je ono što će Evropa i ostali svijet tokom svog razvoja slaviti, ali ne smijemo zaboraviti da racionalizam ne donosi samo i uvijek dobro i ispravno. Huserl ne bježi od toga, da naglasi da kriza 20. vijeka „ima korene u zabludom racionalizmu“, što ipak ne smije voditi ka zaključku po kome će racionalizam u cijelosti biti osuđen.³⁰¹

Kriza je uslovljena pogrešnim manifestovanjem racionalnog u vidu pretjeranog objektivizma i naturalizma. Vratimo li filozofiju i zajedno s njom Evropu njenim izvorima postoji mogućnost da spriječimo njihov pad, jer samo su dva puta moguća ili vraćanje varvarskom ili preporod evropskog. Huserl nije sklon klonulosti duha i ovo predavanje završava porukom koja će snažno odjekivati Evropom, za one koji žele da čuju: „Najveća opasnost za Evropu jeste umor. Budemo li se protiv te najveće od svih opasnosti borili kao 'dobri Evropljani', sa hrabrošću koja ne preza ni od beskonačne borbe, iz uništavajućeg požara neverice, iz vatre očajanja što tinja nad čovečanskim poslanjem Zapada, iz pepela velike zamorenosti uskrснуće Feniks nove životne osećajnosti i oduhovljenosti, kao залог velike i daleke ljudske budućnosti: jer jedino je duh besmrtn.“³⁰² Jasno se sada iskazuje da zapravo pitanje o evropskom identitetu ostaje negdje između konstrukcije i dekonstrukcije, pri čemu se ne treba zadržati kod rasprave o formalnom, već se uvijek iznova treba vraćati onom što čini samu suštinu i što nije samo ontološko, već je i etičko.

300 Ibidem, str. 247.

301 Ibidem, str. 257.

302 Ibidem, str. 263.

IV

SUSRET/SUKOB ONTOLOŠKOG I POLITIČKOG

Bez obzira da li je riječ o postmodernoj teoriji i/li filozofiji i njenoj istoriji, o ideji i/li identitetu (evropskom i onom u najširem smislu), teorijskom i/li praktičnom dodir sa geografskim, kulturnim i političkim tлом evropskog ukazuje na nekoliko glavnih tema s kojim se danas suočava Evropa, bilo konstruisana ili dekonstruisana, svakako smještena između stvorenog i zamišljenog. U prvom redu radi se o sučeljavanju nacionalnog i multikulturalnog, nacionalnog i nadnacionalnog, ljudskih prava baziranih na individualnom pravu svakog i pravima manjih (nacionalnih, etničkih, marginalizovanih grupa), odnosu nacionalnog i građanskog određenog državnim i granicama Evropske unije, globalnog i evropskog. To je samo dio najvažnijih pitanja koji snažno utiču kako na usmjeravanje politika u evropskim državama i na nivou EU, tako i na živote pojedinaca koji bivaju uhvaćeni na granici presijecanja različitih linija, pravaca i uticaja.

Prije detaljnije razrade prethodno navedenih glavnih problema svakako treba navesti glavne značajke opšteg konteksta koji je određen demokratijom i globalizacijom. Kornelijus Kastorijadis (Cornélis Castoriadis), u nastojanju da se odmakne od sve prisutnijeg „slabog mišljenja“ o kome govori Đani Vatimo, vraća nas onom izvornom kritičkom putu između starog i modernog, kako bi ponovo ukazao na važnost teorijskog i demokratskog koji nisu potpune završene forme već stalna promjena. Da bi pokušao pronaći odgovor na pitanje, šta jeste demokratija danas i na koji način se mijenja, ukazuje na glavne razlike između izvorne starogrčke i moderne demokratije. Za Kastorijadisa društveno i političko moguće je sagledati započnemo li od „imaginarnog“, pod čim podrazumijeva značenja koja se stvaraju kroz osmišljavanje i izgradnju institucija, vrijednosti, orijentacija. „Mi ne možemo misliti ovu kreaciju kao djelo jednog ili nekoliko pojedinaca koje bismo mogli i imenovati, već kao djelo kolektivne anonimne imaginacije, ustanovljujućeg imaginarnog, kojeg ćemo usljed toga, nazvati ustanovljujućom moći.“³⁰³

Jedan od prvih lako uočljivih razlika između „stare“ i „nove“ demokratije je upravo u odnosu političke moći i zajednice, gdje na početku imamo direktno učešće većine u vlasti i biranje najboljih a danas u prvom redu posredno demokratsko vladanje uz sve negativnost koje ono nosi (otuđenost samih zastupnika od onih koji ih biraju). Po Kastorijadis, stvaranje jake države u modernom svijetu, u odnosu na atinsku malu političku zajednicu u kojoj se poznaju i učesnici i zakoni, vodi danas ka svijetu eksperata, poznavalaca „aparata“ vlasti i stvara jaz između same zajednice i političke strukture. „U starom svijetu postoje stručnjaci, ali njihova je oblast *technê*, oblast u kojoj se čovjek može dičiti nekim specija-

303 Kornelijus Kastorijadis: *Uspon beznačajnosti*, Čačak/Beograd: Gradac, 1999, str. 125.

liziranim znanjem i gdje je moguće razlikovati bolje od slabijih: arhitekti, brodograditelji, itd. No, u političkoj oblasti nema stručnjaka. Politika je oblast u kojoj vlada *doxa*, mnjenje, nema političke *épistémê* ni političke *technê*.³⁰⁴ Zakoni grada-države izviru iz samog kolektiviteta zajednice, iako su stanovnici bitno vezani za predstavu o svojim božanstvima, ti zakoni u suštini se ne shvataju kao božanski. Na početku izgradnje modernog društva i države imamo jasno izražen volju da se zakoni grade na temelju „narodnog suvereniteta“, odmak od hrišćanskog se jasno naznačava, ali uticaj religije nije zanemarljiv. Atinska demokratija se živi u svoj svojoj punoći, ali ljudsko biće sa svim svojim svojstvima i konačnošću daleko je od idealnog, te tragični ishodi usljed nedostatka samoograničenja kod Starih neminovna su posljedice. U modernim demokratijama ta samoograničenja oličena su prvenstveno u ustavima, mada i oni moraju biti potpuno oživotvoreni u jednoj državi, jer u protivnom ostaju tek forma. Demokratsko, koje proizlazi iz same zajednice iskazuje se u tome, da moderna država u krajnjoj brizi za institucije stvara jaz između građana i vlasti, pa oni koji učestvuju u toj vlasti počinju da se izdvajaju kao „oni“.

Promijenjeno shvatanje individualnog, koga je oblikovalo starogrčko društvo i onog koji nastaje u modernoj zajednici pokazuje se danas u pokušaju sa se savlada i jaz o kome je prethodno govorilo – sada se pojavljuje neophodnost za trećom stranom koja posreduje između pojedinaca i države, a to je civilno društvo. Ne treba zaboraviti podvući ono što je na strani moderne demokratije, a to je pitanje učešća svih, a ne samo određenih grupe (slobodnih atinskih građana). Kastorijadis naglašava da je u antičko doba nedodirljivost određenih oblasti sasvim jasno utvrđena, a u modernom društvu privatno i javno se prepliće - uspostavljanje koncepta ljudskih prava i promjene koje donosi savremeno doba znači i da ostaje malo nedodirljivih. U antičko doba polis je taj mali krug koji uokviruje demokratsko, a u modernim vremenima to demokratsko je između univerzalnog i nacionalnog. Atinskoj državi može se sporiti isključivost kada je u pitanju učešće, ali zakon vrijedi onda jednako za sve unutar te zajednice, od modernih vremena primjetno je da se promoviše jednakost, ali je očigledno da postoji razlike između onih koji imaju moć i onih drugih, pa čak i pred zakonima. Zato bi se moglo reći da je kod Grka vrijedilo da se živi sa slavom, ugled, ljubav prema mudrosti i poštovanje, a u modernim vremenima za ostvarenje individualnih ciljeva, lične sreće, bogatstva i i moći. Život konačnog ljudskog bića i onda i sada bio je uslovljen samomo tom konačnošću, pa je to oblikovalo i pitanja i odgovore o cilju i smislu života, ali imaginarno starogrčkog svijeta „smrtnost je

304 Ibidem, str. 131.

fundamentalna“, u moderna vremena razvoja preobražava se u „fantazam o besmrtnosti“. ³⁰⁵ Kada navodi sve ove razlike, Kastorijadis ne želi tvrditi da je u izvornosti grčkog sadržano ono osnovno demokratsko, već da je bitno uspostaviti poveznicu, ali i razdjelnicu, da bi se na pravi način moglo sagledati i ono što predstavlja protivrječnosti demokratije u vremenima u kojima živimo.

Pitanja kojima se mnogi teoretičari bave upravo su, kao i što Kastorijadis ističe, vezani za pitanje kakva demokratija odgovora duhu vremena koje je u najvećoj mogućoj mjeri određeno globalnim tokovima. Mnogi ostaju zarobljeni u debatama o tome da li su za ili protiv globalizacije, ali zaboravljaju ono što je najvažnije. Kako upozorava Entoni Gidens – „globalizacija, prema našem iskustvu, na mnogo načina [je] ne samo nova nego i revolucionarna“ ³⁰⁶. Ulrich Bek naglašava da smo zapravo u „globalizacijskom šoku“ teško našli prave riječi, a posebno zato što se upravo pretjerano govorilo o globalizaciji, a da je ostalo nejasno šta se iza toga krije. „Globalizacija je zasigurno najviše upotrebljavana – zloupotrebljavana i najrjeđe definirana, vjerojatno s najviše nesporazuma spojena, najnebuloznija i politički najdjelotvornija (natuknica i polemička) riječ posljednjih, ali i nadolazećih godina.“ ³⁰⁷ Najčešće se govori o nekoliko glavnih globalizacijskih tokova – ekonomskom, tehnološkom, kulturnom, političkom, što dijelom pomaže da se bolje sagledaju različiti aspekti, ali to je promjena koja u tolikoj mjeri pravi preokret u našim životima i pristupu svijetu da zahtijeva stalne i brze odgovore. Dejvid Held (David Held) podvlači da je neophodna rekonstrukcija temelja demokratije, jedan novi kontekst političkog promišljanja stvarnosti koji bi vodio ka kosmopolitskoj demokratiji. To je jedini način da se prevaziđu globalne neusklađenosti koje se ogledaju u međunarodnom pravu, političkom odlučivanju, odnosu hegemonije i ostvarenja sigurnosti, te sukobu nacionalnog identiteta i globalne kulture.

Upravo unutar globalizacijskih tokova Evropa može iznova pronalaziti sebe. Teško da je to traganje za nekom zajedničkom „dušom“, već je to prije suočavanje sa vlastitim mitovima i vjerovanjima. To je jedna velika debata koja se odvija na svjetskoj pozornici, koja traži promišljanje i analiziranje evropske demokratije, njenih politički institucija i slike koju o njoj stvara javno mnjenje. ³⁰⁸ Razvoj politike stvara jednu opšte zajedničke sferu kao mjesta na kojima se susreću gra-

305 Ibidem, str. 135.

306 Entoni Gidens: *Odbegli svet*, ranije nav. izdanje, str. 36.

307 Ulrich Beck: *Što je globalizacija? (Zablude globalizma – odgovori na globalizaciju)*, Zagreb: Vizura, 2003, str. 46.

308 Up. Gérard Duprat/ Alain-Marc Rieu (ed.): *European Democratic Culture*, New York: Routledge, 1995, str. 11.

đani i oni koji su izabrani da vladaju (mnoštvo pojedinih političkih aktera i njihovi politički programi).³⁰⁹ Evropa može da se ponosi svojim izvorima i tradicijom demokratije, ali ostajenje na pozicijama umjerenog skepticizma jedino je može sačuvati od slabosti iste te demokratije.

Kao jedno od najtežih evropskih iskustva na kraju 20. vijeka pokazuje se svakako rat na prostorima nekadašnje Jugoslavije, te brojni problemi koji iskrsavaju u zemljama Istočne Evrope koje su iz totalitarnih sistema ušle u demokratiju, a samo neke od njih uspijevaju da se izvuku iz vrtloga tranzicije, te na probu stavljaju skoro sva osnovna demokratska načela. Osim toga, ne treba zaboraviti distinkciju između demokratije u najopštijem smislu i demokratije koja je ugrađena i oličena u određenim institucijama. Države, ma koliko daleko otišle u unapređenju demokratije, ipak mogu biti podložne birokratizaciji i otuđenju od samog društva i građana, te je zato uvijek nepochodno da postoji spremnost za demokratskim reagovanjem samih građana kako bi upozorili na takve opasnosti. „Konačna svrha demokratije nije samo bavljenje demokratskom političkom aktivnošću. To je zato, što je politika forma demokratije, a ne njena suština. Svrha demokratije je borba protiv različitih oblika pokoravanja; njena uloga je da organizuje neprekidnu javnu debatu izvan diskursa potlačivanja.“³¹⁰

1. Nacija i nacionalizam

Iako predstavlja nov istorijski fenomen (18. i 19. vijek), nacija i nacionalno je jedno od glavnih obilježja evropskih država, a značajnije se počinje preispitivati sa jačanjem inicijativa o stvaranju jedinstvenog evropskog prostora. Da će jačanje nacionalnog duha i svijesti biti glavni činilac u stvaranju i rastvaranju granica unutar Evrope, nije se smatralo izvjesnim prije jednog vijeka, što skoro sa čuđenjem konstatuje Isaija Berlin (Isaiah Berlin). Pratimo li tragove i izvorišta različitih ideja, istorijskih događaja, teorija koje se čine kao proročanstva možemo primjetiti da su naučnici, teoretičari, filozofi uspijevali predvidjeti mnoge promjene u budućnosti. Razvoj nacije i nacionalizma nije se našao na tom popisu, već je prije bio viđen kao kratka prelazna faza u evropskoj istoriji. Kako Berlin naglašava: „niko nije čak ni nagovijestio da bi nacionalizam mogao dominirati posljednom trećinom našeg vlastitog stoljeća do te mjere da bi malo koji pokret ili revolucija imali ikakve izgleda na uspjeh ukoliko se ne bi uhvatili sa njim ruku

309 Ibidem, str. 89.

310 Ibidem, str. 203.

pod ruku ili mu se u svakom slučaju ne bi smjeli suprotstaviti³¹¹. U raspravi o nacionalizmu posebno je važno razdvojiti razvoj nacije od razvoja i (zlo)upotrebe nacionalne svijesti. Berlin posebno ističe da je važno uočiti glavne karakteristike stanja svijesti povezanog za nacionalno, a što se ogleda u nekoliko glavnih tačaka.

Prvo, riječ je o nečemu što ideološki može biti opasno s obzirom da se ističe posebnost pripadnosti grupi u toj mjeri da to u najvećem dijelu treba da odredi i pojedinca (njegove/njene ciljeve i vrijednosti), a naglašava se razlika u odnosu na pripadnike/ce druge zajednice. Drugo, društvo se gradi na „obrascu života jednog biološkog organizma“³¹², a sve je u službi održanja života tog organizma koji se proglašava jedinim najboljim i vrhunskim, što neminovno predstavlja označavanje kao drugih „nižih“ zajednica takođe viđenih samo u formi jedinstvenog „organizma“. Treće, ono što snaži i daje moć nacionalnoj svijesti jesu razrađeni mehanizmi njenog očuvanja, a pri čemu najvažniju ulogu igra oznaka „naš, naše, naši“. To je ono što se pojedincima nudi kao smisao i svako odvajanje od tijela nacionalnog bi onda predstavljalo i gubljenje smisla vlastitog života, te je zato vrijedno boriti se do kraja, upotrebiti i silu, da bi se to zadržalo. Tako univerzalni principi i zakoni postaju manje bitni u odnosu na odbranu nacionalne svijesti, a podržava se veličanje jezika i mita ojačanog jakim emocijama, a „naši“ zahtjevi su ti koji imaju prvenstvo nad svim ostalima. Sama forma nacionalizma u istorijskom slijedu, u jednom momentu se pokazuje kao moderni trend, jer predstavlja ujedinjavajući faktor na tlu Evrope, ali ono što se previdjelo jeste upravo to što se radala sa nacionalnom svijesću koju je nosila u sebi i tendenciju potpunog suprotstavljanja svemu drugačijem. Berlin smatra, da se previdanje djelovanja nacionalizma i nacionalne svijesti moglo dogoditi zato što su u vrijeme njegovog nastanka postojale dvije jake struje za koje se činilo da će odnijeti prevagu. Na jednoj strani je promovisanje internacionalnosti kroz socijalističke pokrete, a na drugoj strani neosviješćena evropocentričnost koja se izražavala u tek isticanju razlike u odnosu na kulture i način života na drugim kontinentima.

Isaija Berlin ukazao je važnost bavljenja ovom temom u teoriji, a svega nekoliko godina poslije njegovih tekstova naglo raste interes teoretičara. S jedne strane, kao da je tek tada došlo vrijeme da se sagleda slika Evrope prošarane državama izgrađenim uglavnom na nacionalnim osnovama, a s druge strane, kao da su ovaj put filozofi, sociolozi, istoričari pokazali da im se ponovo vraća dar predvi-

311 Isaiah Berlin: „Nacionalizam (Negdašnje previdanje i sadašnja moć)“ u I. Berlin: *O nacionalizmu i drugi eseji*, Sarajevo: Buybook, 2000, str. 14.

312 Ibidem, str. 15.

danja, jer događaji poslije raspada socijalističkih država upravo su još jednom potvrdili da nacionalizam dobija novu snagu.³¹³ Ovdje možemo istaknuti prije svega tri koncepta, koja su novim pristupom problemu, izazvala brojne rasprave o naciji i pitanju nacionalnog. Prvi u nizu je esej Benedikta Andersona (Benedict Anderson) o nacijama kao izmišljenim zajednicama, u kome je glavna teza da je nacija nešto što nastaje, mijenja se, oblikuje i osmišljava. Pružajući brojne primjere ovaj teoretičari navodi sličnosti i razlike u nastajanju nacija na tlu Evrope i Amerike. Smatra da su evropske nacije nastale nošene talasom promjena koje su obuhvatile jačanje kapitalizma, razvoj tehnologije i vraćanje nacionalnim jezicima. Na drugim kontinentima taj model je dodatno ojačan razvojem obrazovnog sistema i administracije u službi buđenja nacionalnog.

Počinjući svoj esej osvrtom na revolucije u svijetu poslije Drugog svjetskog rata Anderson podvlači da im je jedna od glavnih zajedničkih karakteristika, bez obzira što uglavnom počinju u duhu borbe za komunizam, to što se događaju u nacionalnim okvirima i promovišu nacionalnu terminologiju. To je samo jedan od pokazatelja da nema ni govora o kraju nacija, već će to prije biti „najuniverzalnije priznata vrijednost u političkom životu našeg doba“³¹⁴ Kao i Berlin, i Anderson primjećuje upadljiv izostanak ne samo teorija o naciji, a što je u suprotnosti upravo sa značajem nacionalnog za modernu evropsku i svjetsku istoriju. Zbog toga samo utvrđivanje pojma nacije i njegovo određenje donosi niz teškoća i odmah na početku nas suočava sa tri paradoksa. Prvo, nacija je istorijski relativno nov fenomen, ali oni koji snažno brane ideju nacionalnog upravo tvrde suprotno i često se pozivaju na dugu tradiciju. Drugo, formalna univerzalnost koncepta i potpuna partikularnost u stvarnosti. Treće, izražavanje moći nacionalnog u praktičnoj političkoj sferi i njegova slaba, skoro nepostojeća, teoretska zasnovanost. U najkraćem, definicija nacije za Andersona bi bila: „to je zamišljena politička zajednica, i to zamišljena kao istovremeno inherentno ograničena i suverena“³¹⁵.

Riječ je o zamišljenim zajednicama, ne u smislu da su izmišljene ili lažne, već da se samo zajedništvo osmišljava i kreira, da je to više duh nacionalnog nego čvrste veze realizovane u stvarnosti. Nacije su ograničene, bez obzira na broj onih koji ih sačinjavaju, s obzirom da nijedna nacija ne pretenduje da obuhvati

313 „Svjedoci smo temeljite promjene u povijesti marksizma i marksističkih pokreta, a da toga možda još nismo svjesni“, prva je rečenica knjige izvorno objavljene 1983. godine; Benedikt Anderson: *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato, 1998, str. 13.

314 Ovdje i posebna napomena da Anderson, umjesto riječi „nacija“ radije koristi određenje „bivanje nacijom“ (*nation-ness*), ibidem, str. 15.

315 Ibidem, str. 17.

cijeli ljudski rod. Nacija je zamišljena kao suverena, s obzirom da nastaje u vrijeme stvaranja modernih država i oslobođanja od univerzalnosti religijskog, a obilježava se kao zajednica po težnji da bude zasnovana na bratstvu. Iako je riječ o onome što se zamišlja, posljedice toga jesu stvarne žrtve kojima se u znak sjećanja dižu spomenici i tako uspostavlja nit daljeg ojačavanja zajednice. Razloge za razvoj i uticajnosti nacije, po Andersonu, treba tražiti u kulturnim korijenima, pri čemu se kao glavna dva kulturna sistema ističu vjerska zajednica i dinastičko kraljevstvo. Kada je njihova snaga počela da slabi, bilo je neophodno nešto novo kao objedinjavajući faktor i ono što će ponuditi sigurnost, a upravo je nacionalno odgovaralo novom dobu i svi procesu koji se dalje razvijaju u društvima sve više su u službi nacionalnog.

Po Andersonu „stjecaj kapitalizma, tiskarske tehnologije i neumitne raznovrsnosti ljudskog jezika omogućilo je stvaranje novog oblika zamišljene zajednice, koja je svojom osnovnom morfologijom postavila scenu za suvremenu naciju“³¹⁶ Prethodno se prvenstveno može odnositi na evropski model nacije, dok za stvaranje nacije u Južnoj Americi mogu pronaći i specifičniji razlozi kao što su znatan dodatni uticaj novina i izdavača, te rada hodočasnika. Posljednji talas jačanja nacionalizma bilježimo u nekadašnjim kolonijalizovanim prostorima, gdje se preuzima znanje od osvajača i koristi u borbi za oslobođenje i stvaranje nacionalnih država. Bez obzira što insistira na „zamišljenosti“ nacije, ono što Anderson posebno podvlači i što zapravo i ne nalazi do kraja odgovor jeste, šta je to što upravo tu ideju čini tako privlačnom, tako moćnom silom, tako opijajućom, da u ime nje i za nju vrijedi i položiti vlastiti život.

Za razliku od Andersona, Ernest Gelner (Ernest Gellner) polazi od određenja nacije koja je zasnovana na jakoj sprezi nacionalizma kao političkog principa i nacionalističkog sentimenta, ali takođe ističe utemeljenje nacionalizma u kulturi. Nacionalno uvijek teži da obuhvati sve pripadnike svoje grupe, a etničke granice da budu izjednačene sa političkim (državnim). Pitanje granice je mjesto na kome se preispituju snaga nacionalnih osjećanja i tačka iz koje proizlaze stvarne političke odluke; „Po bilo kakvom razumnom proračunu, prvobitni broj (potencijalnih nacija) je verovatno mnogo, *mnogo* veći od broja mogućih održivih država. Ako je ovaj argument ili proračun ispravan, svi nacionalizmi ne mogu biti zadovoljeni, bar ne u isto vreme. Zadovoljenje nekih znači frustraciju drugih.“³¹⁷ Rasprava o naciji podrazumijeva njeno postavljanje u jedan širi kontekst – određenja društva i države, te njihovih glavnih istorijskih momenata, pa nas Gelner podsjeća na podjelu društva na predagrarni, agrarni i industrijski pe-

316 Ibidem, str. 51.

317 Ernest Gelner: *Nacije i nacionalizam*, Novi Sad: Matica srpska, 1997, str. 13.

riod. Stvaranje država vodi i ka stvaranju nacionalizama, ali to ne znači da se on mora pojaviti u svakoj, ali da je jedan od dominantnijih uticaja u moderno doba to ostaje neupitno. Treba uvijek imati u vidu oprez istraživača i odrednice koje će voditi kao objektivnoj procjeni, a ne biti zavedene zavodljivošću moći koja se manifestuje, zato ne smijemo izgubiti iz vida sljedeće: „U stvari nacije su jedna kontingentnost, kao i države, a nisu univerzalna nužnost. Ni nacije ni države ne postoje u svakom vremenu i u svim okolnostima.“³¹⁸

Oprez ipak ne smije voditi krajnjem skepticizmu koji će onemogućiti upotrebu korisnog određenja onog što istražujemo, pa Gelner polazi zato od dvije „privremene“ definicije. U prvoj se ističe pripadnost zajedničkoj kulturi, a u drugoj priznavanje pripadnosti datoj naciji i isticanje njenih karakteristika. Razvoj pismenosti i širenje visoke kulture od elitnih grupa ka najvećem dijelu društva uz podršku države u industrijsko doba početna je pozicija razumijevanja nacionalizma. Gelner naglašava da korijene nacionalnog ne treba tražiti u samoj ljudskoj psihi, premda bi mnogi rado branili nacionalizam upravo na taj način, već je riječ o strukturalnim društvenim promjenama i ljudskoj potrebi da se prilagođava stalnim promjenama u okviru određenih kulturnih i političkih zajednica.

Nacionalizam sam po sebi nije homogen, već upravo insistiranjem na homogenosti, stvara predstavu vlastite snage u koju većina treba bespogovorno vjerovati, bez i najmanjeg traga sumnje. Kao i Anderson i Gelner će naglasiti: „Nacije kao prirodan, bogomdan način klasifikovanja ljudi, kao inherentna, mada dugo odlagana politička sudbina, jesu mit; nacionalizam, koji ponekad uzima prethodno postojeće kulture i pretvara ih u nacije, ponekad ih izmišlja, a često ih i zбриše: to je stvarnost, dobra ili loša, a u opštem slučaju neizbežna.“³¹⁹ Zato se može govoriti o tome da prvo nastaje nacionalizam (doba nacionalizma), pa tek onda nacija sama. Koristeći marksističku terminologiju, kad objašnjava nacionalizam kao ideologiju, Gelner u tome ne može da vidi ništa više nego upravo ideologiju u smislu lažne svijesti, jer je upadljiv jaz između onoga šta nacionalizam predstavlja da jeste i šta je rezultat. Tako se promovise svojevrsna narodna kultura, a teži se za visokom kulturom kao glavnim utemeljenjem; dok se formalno iskazuje težnja za starim društvenim vrijednostima uistinu se stvara novo masovnom društvo čija je glavna odlika anonimnost; prikazuje se kao univerzalan princip, a zapravo prikriva porijeklo u sticaju okolnosti razvoja modernog društva.

Za Erika Hobsbauma (Eric J.Hobsbawm) glavna je teza da nema *a priori* određenja nacije i da je to savremeni fenomen – od kraja 18. vijeka, tako da se

318 Ibidem, str. 18.

319 Ibidem, str. 74.

uglavnom bavi preispitivanjem transformacije samog pojma. Zato prvenstveno govori o osnovnim postavkama, a ne jasno utvrđenoj definiciji, koje bismo mogli slijediti. Hobsbaum polazi od pojma nacionalizma onako kako ga određuje Gelner, a to je da se nacionalno i političko podudara. Naciju nikako ne prihvata kao nepromjenljivi entitet i slijedi i ranije teoretičare koji tvrde da nacionalizam nastaje prije nacije. Osim toga, smatra važnim bavljenje „nacionalnim pitanjem“ (marksistička odrednica) koje se može pozicionirati kao presijek politike, društva i tehnologije. U 19. vijeku - kad tek jača - nacionalizam ima uglavnom pozitivno obilježje, u to doba država, narod i nacija su izjednačeni i vezuju se za teritorijalno.

Postupno određenje nacionalizma i nacije znači i definisanje patriotizma, odnosa nacije i religije, jezika. Nijedan od ova tri odnosa nije jednoznačan, ne mogu se utvrditi jasne granice, ali svakako bitno utiču na formiranje nacija. Prva polovina 20. vijeka je period najjačeg uticaja nacionalnog u Evropi, a poslije sa „hladnim ratom“ taj uticaj se znatno smanjuje, s tim da sada nacionalno sve više počinje predstavljati „sjeme razdora“. Danas je moć nacionalnog prividna, vidljiva uglavnom u zemljama koje nisu prošle određenje nacionalnog u protekla dva vijeka, a nasuprot nacionalizmu sada se postavlja fundamentalizam. Kao novu prijetnju u istoriji, Hobsbaum vidi stanje u centralnoj i istočnoj Evropi s obzirom na događanja 90-tih godina i navodi loše posljedice koje to donosi narodima na ovim prostorima, posebno usljed zloupotrebe nacionalnog.³²⁰

Kratak i jezgrovit prikaz pitanja razvoja nacija, nacionalizma, države-nacije, koji uključuje novije koncepcije o ovom problemu, možemo pronaći kod historičara Hansa Ulriha Velera (Hans-Ulrich Wehler). Ovdje nije riječ o pukom historiografskom pregledu, već se u širem okviru obrazlažu uzroci i povodi nastanka nacije, njeni tipovi, kao i moguće pitanje kraja nacionalizma i alternative u savremenom svijetu. Nastanak mnogih nacionalnih država poslije Prvog svjetskog rata uticao je i na pokretanje istraživanja na temu nacionalizma, sve veći interes za ovu temu bilježi se od šezdesetih godina, a potpuno novi ton debatama daju teorije iz osamdesetih godina. Veler smatra da možemo govoriti o generalnim obilježjima koje razlikuju stari i novi pristup pitanju nacije i nacionalizma. Ove prve prate ono što se često naziva „buđenje nacije“, tvrdeći da je riječ o iskazivanju fenomena koji je dugo pripreman i čiji elemente nalazimo u ranijim formama društva. Ovdje nema previše objašnjenja ili provjere glavne postavke već teoretičari ostaju pri zaključku da je riječ o neumitnoj, skoro „božanskoj“ pojavi. Druga karakteristika „starih“ teorija je da se polazi od neupitne pretpostavke da „sava-

320 Ovdje u prvom planu djelo Erik Hobsbaum: *Nacija i nacionalizam od 1780 (Program, mit, stvarnost)*, Beograd: Filip Višnjić, 1996.

ka nacija poseduje pravo na svoju državu³²¹. Treće bitno obilježje je, da se za ideju nacije prije svega vezuju odrednice nacionalna svijest, patriotizam i rodoljublje, a u toj ranoj fazi nacionalizam služi da označi nešto negativno. Četvrta karakteristika bi bilo vezivanje za marksovski obrazac o nadgradnji, pri čemu nacija zauzima glavno mjesto.

Kada je riječ o novom talasu teorija o naciji, ključna se označava 1983. kada su objavljene knjige Andersona, Gelnera i Hobsbauma. Njihove postavke se vide kao značajna prekretnica i otvaranje nove diskusije o naciji, a što se može ustanoviti na opštim karakteristikama koje ih ujedinjavaju. Prije svega, njihova osnova se može sagledati u okvirima novog konstruktivizma koji je blizak neokantovskoj teoriji saznanja. Sljedeće zajedničko obilježje je naglasak na jeziku, idejama i utopističkom elementu nastanka nacija, pri čemu se insistira da se prvo uobličava nacionalno, a onda tek nastaje sama nacija. Iz ovog proizlazi da je prije svega riječ o konstrukt, a ne o naciju kao trajnoj kategoriji. Bez obzira na prethodno ne dovodi se u pitanje uticaj razvoja nacije u evropskoj istoriji i njen uticaj, ali se naglašava nedovršenost nacionalnog i njegovo „plastično, promenljivo, agregatno stanje“ što mu omogućava miješanje i preplitanje sa društvenim promjenama.

Veler će naglasiti da „nacionalizam“ ne upotrebljava u pežorativnom smislu, već kao sistem ideja čiji uticaj je izuzetno snažan i služi „pre svega legitimaciji novovremene političke vladavine“³²². Pri odrednici nacije ovaj istoričar ostaje pri stavovima novih teoretičari koji tvrde da nacionalizam prethodi naciji, te podsjeća da je to evropski produkt koji se poslije sredine 19. vijeka pojavljuje kao jedan od njenih „izvoznih dobara“ koje se mijenja zavisno od tla s kojim se miješa. Nacionalizam će prije biti „politička religija“, nego ideologija, jer ovdje nije riječ o razdvajanju istinitog i lažnog već stvaranju jednog moćnog koncepta koji elemente religijskog spojene sa oživljavanjem mitova iz prošlosti pretvara u snažno oružje održavanja vlastite snage. Mit o nacionalnom neprekidno se hrani pričama i legendama o starosti vlastite nacije, njenoj „arhaičnosti“ i uprkos neutemeljenosti tih tvrdnji, što se pokazuje u mnogim istorijskim istraživanjima, to je glavni izvor na kome se nadahnjuju i savremeni zagovornici nacionalizma. Sada, već kao opšte mjesto, pojavljuje se podjela u tri faze nacionalizma: od razvoja nacionalnog jezika i umjetnosti, preko nacionalizma čiji su nosioci intelektualci i obrazovani do mobilizacije mase.³²³ Pitanje koje se samo otvara, šta je to

321 Hans-Ulrich Veler: *Nacionalizam (Istorija – forme – posledice)*, Novi Sad: Svetovi, 2002, str. 8.

322 Ibidem, str. 15.

323 Veler napominje da ovu jasnu podjelu pronalazimo u: Miroslav Hroh (Hroch): *Društveni preduvjeti nacionalnih preporoda u Evropi (Komparativna analiza društvenog sastava patriotskih grupa malih eu-*

što je nacionalizmu omogućilo da se pretvori u jedan od najjačih i najizazovnijih fenomena današnjice.

Odgovori predstavljaju rezime prethodno spomenutih teorija, te se može ukratko nabrojati sljedeće: razvoj obrazovanja, štampe, sabračaja i komunikacije uopšte; stvaranje nacionalnih jezika i kulture; uspostavljanje i jačanje zajedničke memorije (spomenici, slavlja, himne) kao nacionalnog nasljeđa; odgajanje da pripadnost nacionalnom ide i do žrtvovanja vlastitog života; stvaranje i produbljivanje jaza između „nas“ i „njih“. Kako bi se istraživanje nacije i nacionalizma produbili i proširilo moguće je primjeniti uspostavljanje različitih tipova nacionalizma, na primjer: integrigirajući (prva faza nacionalizma), unificirajući (ujedinjenje i preporod), secesionistički, kao i transfer-nacionalizam (u bivšim kolonijama). Tokom istorije nacije, koja nije trajala duže od dva vijeka, svakako se mogu istaknuti pozitivni aspekti ovog procesa koji su pratili i preplitali se sa razvojem modernih država, ali u savremenom svijetu na početku 21. vijeka otvara se debata o tome da li je nacionalizam ispunio svoju misiju i dospio do one tačke kada postaje svojevrsna prepreka daljem razvoju društava. Polazeći od koncepta identiteta, u okviru koga je nacionalni identitet tek jedan dio, Veler naglašava neophodnost preispitivanja nacionalizma i njegove uloge danas, te nudi moguće rješenje. „Na mjesto nacionalizma treba da stupi nova pragmatika koja može da posluži kao osnova za legitimizaciju modernih država. Reč je o demokratskoj ustavnoj državi, pravnoj državni socijalnoj državi i državi s ekološki obuzdanim privrednim rastom.“³²⁴

Jedan od možda najviše istaknutih istraživača nacije i nacionalizma, koji sagledava ovaj problem iz brojnih različitih perspektiva, jeste Entoni D. Smit (Anthony D. Smith). Kritikuje teorije, koje su se do sada pojavile, a koje grubo možemo podijeliti u dvije grupe – na one koji predstavljaju naciju kao nešto konstruisano, zamišljeno i moderno, te perenijalističke (primordijalističke) teorije koje najveći dijelom staju u odbranu nacionalnog kao vječnog i ljudskom društvu po prirodi određenog oblika zajedništva.³²⁵ Smit se bavi etničkim izvorima i istorijom nacionalizma, nacionalnim identitetom, kulturnim utemeljenjem nacije, a jedna od osnovnih njegovih teza je da nacije svakako jesu moderni fenomen, ali imaju pre-moderne izvore. Smatra da se prije nego nacionalizmom tre-

ropskih nacija), Zagreb: Srednja Europa, 2006.

324 Ibidem, str. 148.

325 Posebno zanimljiva debata o novim teorijskim uvidima u problem nacionalnog vodila se između Ernesta Gelnera i Entoni D. Smita 1995. godine i poznata je kao *The Warwick Debate*; o ovoj debati i sličnostima i razlikama Gelnerovog i Smitovog viđenja nastanka nacije pogledati: Milan M. Subotić: „Imaju li nacije pupak?“, *Filozofija i društvo*, 2004, br. 25, str. 177 – 210, <http://scindeks-clanci.nb.rs/data/pdf/0353-5738/2005/0353-57380525177S.pdf>

ba baviti nacijom, a dalja istraživanja ga vode ka tome da bi glavna tema trebale biti „etnijske“ (etničke zajednice), te se vraća razmatranju simbola, mitova i sjećanja kao glavnog vezivnog tkiva. Ako se ide dalje u istoriju jasno je da se može govoriti o određenim elementima, koji će razvojem prerasti u „etničko jezgro“ i kao takvo biti osnova za buduće stvaranje nacija.³²⁶

Tako, po Smitu, možemo govoriti o nacionalizmu kao „etnosimbolizmu“ koji nam ukazuje na koji način danas formirane nacije tumače i koriste nasljeđe etnija i promovišu kroz nacionalne pokrete. Održavanje kontinuiteta nacionalnog, stalno insistiranje i nadogradnja zajedničkog nacionalnog pamćenja i jačanje osjećaja povezanosti za zajedničku sudbinu pripadnika nacije tvore etno-nacionalnu strukturu zasnovanu na tradicionalnim elementima i modernim formama, tako da se kulturno-simbolički sadržaj pokazuje kao najdominantniji. Smit smatra da se veći doprinos razmatranju problema nacije može dati ako se nismo previše vezali za stajališta „modernista“ ili primordijalista³²⁷, već ako idemo tragom samih istraživanja čiji su nam predmet nacije u njihovom današnjem obliku, imajući u vidu prvenstveno njihov etnosimbolički sadržaj.

2. Multikulturalnost, evropeizacija i globalizacija

Nasuprot ideji nacionalnog danas se sve češće ističu: multikulturalnost i (li) kulturni pluralizam, univerzalna ljudska prava, identitet koji nije monolitan i čvrsto određen, promjene koje donose globalni procesi i stvarne situacije koje ljude dovode do pozicije govorenja, saopštavanja i komuniciranja sa same granice bez obzira gdje ona bila. U ranijim decenijama multikulturalnost se kao naznaka više vezuje za države koje nastaju kasnije u istoriji - evropskim kolonijalnim širenjem i naseljavanjem u kome učestvuju ljudi različitih kultura i etničkih pripadnosti u čijem miješanju nastaje nešto novo. Primjeri se prvenstveno mogu tražiti u Sjedinjenim Američkim Državama, Australiji, Kanadi. Istovremeno, čini se da Evropa ostaje jedno vrijeme imuna na govor o multikulturalnosti zadržavajući se na granicama ranije formiranih država na ideji nacije, koje poslije ratova i mirovnih sporazuma, s obzirom na svoj politički uticaj, dalje uslovljavaju stvaranje novih granica država koje mogu biti manje ili više nacionalne.

326 Up. Anthony D. Smith: *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford: Blackwell, 1999.

327 Up. Anthony D. Smith: *Nationalism and Modernism*, London and New York: Routledge, 1999; prevod: A. D. Smith: *Nacije i modernizam (kritički pregled suvremenih teorija)*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2003.

Intenzivne i skoro neočekivane promjene svjetskog i evropskog političkog pejzaža – povlačenja evropskih država kao kolonijalnih sila i nastajanja novih mladih država (na primjer, u Africi); pad Berlinskog zida i ujedinjenje dvije Njemačke; gubljenje polariteta dviju velikih sila nakon „hladnog rata“, rata u nekađšnjoj Jugoslaviji – na samom evropskom prostoru; jačanje ideje o evropskom ujedinjenju - odvijaju se u samo nekoliko kratkih decenija stvaraju potrese u društvima i državama koje se sada moraju vratiti preispitivanju vlastitih istorija³²⁸, posljedica vlastitih odluka i biti spremni na nove odgovore. Opšti globalni procesi, usložnjavanje tehnologija, vladavina globalne umrežanosti i komunikacije koje se odvija trenutno, internacionalne ekonomske veze koje države drže izvan izolovanosti, povezanost naučnika i obrazovanih bez obzira gdje žive i rade osnažuju povezivanje i miješanje različitih kultura na jedan nov način. Zajedno sa postmodernim teorijama u kojima se naslućuju ono novo i drugačije, još nedovoljno jasno određeno i definisano, to neminovno vodi sagledavanju svijeta u drugačijem svijetlu, polazeći od novih paradigmi.

Jedan od teoretičara koji problemu multikulturalnosti posvećuje posebnu pažnju je Vil Kimlika (Will Kymlicka), koji svoja razmatranja ne svodi na odbranu ovog koncepta, već naglašava kompleksnost ovog pitanja i pokušava da obuhvati kontroverze koje ga prate. Polazi od toga da smo svjedoci naglog porasta političkog nasilja koji proizlaze najvećim dijelom iz etnokulturnih konflikata, što možda može značiti da dosadašnji okvir ljudskih prava treba proširiti, jer se pokazuje nedovoljnim kada se suočimo sa grupnim pravom, identitetom i specifičnostima grupa. Kimlika tvrdi da se zalaganje za grupna prava ne suprotstavlja liberalnoj teoriji, od koje polazi, već je samo nadopunjuje, a da u savremenoj politici bivaju zanemarana važnost i uticaj klasičnog političkog ugovora. Kao glavni izazov multikulturalnosti danas se pokazuje suočavanje države sa manjinskim grupama, pri čemu je bitno razlikovati nacionalne manjine i etničke grupe. U prvoj grupi riječ je o kulturama koje su kao homogene grupe postale dio jedne veće države i „po pravilu nastoje da se održe kao osobena društva pored većinske kulture i zahtjevaju različite vidove autonomije ili samouprave kako bi obezbedile svoj opstanak kao osobena društva“.³²⁹ Druga grupa nastaje kroz migracije, najčešće individualne i porodične, i uglavnom je riječ o „labavoj asocijaciji“, a umjesto nastojanja da se odvajaju, ove grupa prije su usmjerene na promjenu društva u cilju njegovog većeg prilagođavanja zahtjevima multikulturalnosti.

328 Pregledno o događajima koji iznova oblikuju Evropu u posljednjih pet decenija, uglavnom sa geopolitičkog aspekta, u formi udžbenika za evropske studije, pogledati Bernard Waites (ed.): *Europe and the Wider World*, London and New York: Routledge, 1995.

329 Vil Kimlika: *Multikulturalizam*, Podgorica/Zagreb: CID/Jesenski i Turk, 2004, str. 21.

Glavno je pitanje, kako demokratija može odgovoriti na izazove kulturalnog pluralizma u skladu sa svojim osnovnim principima i nastojanjem da se u što većoj mjeri izbjegnu nasilje i konflikti koji mogu voditi u ratne sukobe.

Zastupnici liberalne teorije uglavnom tvrde da nije neophodno govoriti o posebnim pravima određenih grupa, jer je samo utvrđivanje opštih ljudskih prava i insistiranje na zaštiti i osiguranju individualnih prava dovoljan okvir da se obuhvate svi problemi. Najveće kritike ovoj teoriji upućuje dio predstavnika/ca marksista, komunitaraca i feministkinja, a čemu se Kimlika suprotstavlja smatrajući upravo to kao osnovu za dale proširenja na prava grupa. Zato navodi oblike „grupnospecifičnih“ prava, a to su: pravo na samoupravu, polietnička prava i reprezentaciona prava. Jedno od najčešćih zahtjeva nacionalnih grupa jeste veća autonomija koja može biti zadržana na zahtjevima sa većim ovlastima i težnjom kao samoupravi unutar postojeće države ili u krajnjem slučaju značiti težnju ka otcijepljenju i formiranju vlastite države. Kako bi se se obezbijedila samouprava u dosadašnjoj političkoj praksi najčešće se koristi kao mehanizam federalno uređenje, što za sobom obično povlači problem održanja balansa centra i državnih jedinica, te se često grupe traže i izražavaju potrebu za većom decentralizacijom. Polietnička prava vezana su za iskazivanja vlastite kulturne specifičnosti što dovedeno do krajnosti može voditi ka zahtjevima da se određene tačke zakona - koje nisu u skladu sa tradicijom, kulturom i običajima grupe – ne odnose na date grupe. Kimlika naglašava: „Možda je najkontroverzniji zahtev etničkih grupa zahtev za oslobađanje od zakona i regula koji ih dovode u neravNOPravan položaj i oštećuju ih, pošto nisu u skladu sa religioznim praksama“.³³⁰ Nasuprot ova dva ističe se i specijalno reprezentaciono pravo, koje se uglavnom pojavljuje kao odgovor na dugotrajniju sistematsku nepravdu i potlačivanje određenih grupa.

Da bi se objektivno mogli razmotriti prethodno navedeni mehanizmi usaglašavanja multikulturalnih zahtjeva prema postojećim državama, neopohodno je naglasiti da nema razloga za strah u krugovima liberalnih teoretičari da će samo razmatranje ovih pitanja usloviti slabljenje pozicije individualnih prava, već je to jedini način da se pruže nove koncepcije u skladu sa promjenama u savremenom svijetu. Kako bi se obezbijedili dobre osnove za dalji razvoj teorije o multikulturalnom građanstvu, Kimlika smatra da je od velike važnosti jasno terminološko određenje, te ne govori o kolektivnim ili manjinskim, već o grupno diferenciranim pravima. U sferi praktičnog djelovanja rješenja koja će preduprijediti konflikte se ne mogu naći u interpretacijama i reinterpretacijama starih istorijskih ugovora, već pristupom svakoj pojedinačnoj grupi sa svim njenim specifičnosti-

330 Ibidem, str. 51.

ma i stvaranjem novih političkih ugovora. Veliko je pitanje, kako staviti u jedan okvir klasičnu liberalna teoriju, koja u samoj svojoj osnovi ima zahtjev za ostvaranjem i osiguravanjem individualne slobode i tolerancije, i specifična grupna prava, koja u nekim zajednicama upravo podrazumijevaju odmak od izražavanja individualnih sloboda.

Kimlika posebno kritikuje nasilno nametanje bilo kakvih liberalnih rješenja onima koji pripadaju krugu „neliberalnih“, ali i dalje i stoji na poziciji da se upravo iz liberalne teorije i osnovnih liberalnih principa mogu graditi temelji savremenog društva, pod uslovom da se napravi odmak od klasičnih postavki i uloži napor kako bi se revitalizovala liberalna teorija. Taj stav vrijedi braniti, jer s druge strane možemo pratiti potpuno radikalizovanje, deformisanje i do krajnosti dovedeno pitanje nacionalizma koje vodi u sve brojnije konflikte. Ili kako Kimlika zaključuje: „U ovom momentu, sudbina etničkih i nacionalnih grupa u mnogim zemljama u svetu je u rukama ksenofobičnih nacionalista, religioznih ekstremista i vojnih diktatora. Ako hoće da ima ikakve izgleda da se održi u tim zemljama, liberalizam mora otvoreno da identifikuje potrebe i aspiracije etničkih i nacionalnih manjina.“³³¹

Dalju razradu ideje multikulturalnosti možemo pratiti kod teoretičarke Andree Semprini, koja iako naglašava da prvenstveno razmatra problem multikulturalizma na primjeru SAD, pokazuje da je riječ o konceptu, koja se dobrim dijelom može odnositi i na druge regije i države. U ovom pristupu, za razliku od Kimlike, jasno je opredjeljenje da se ne pođe od unaprijed utvrđene teorije, već od opisa stanja u savremenom društvu i rasprava koji su najprisutnije u javnosti i akademskim krugovima kada je riječ o multikulturalnim temama. Semprinijeva ističe razliku između mono- i multikulturalne epistemologije i kako taj sukob utiče na današnje debate među teoretičarima, te razmatra da li je uopšte moguće približavanje oštroprotstavljenih stavova po ovom pitanju, posebno u američkom akademskom svijetu i akademskom društvu.

Naglašeno je i pretjerano korišćenje banalnog i grotesknog predstavljanja primjera izokrenute multikulturalnosti koje često koriste protivnici u javnim debatama nastojeći na taj način da potpuno degradiraju težnju za poštovanjem različitosti. O razlozima na koje praksa, ali i teorija, moraju da što prije odgovore Semprinijava kaže: „Postavljajući modernitetu pitanje prava na različitost, multikulturalizam prevazilazi specifičnosti svakog pojedinačnog nacionalnog konteksta i svim savremenim društvima upućuje veličanstven civilizacijski izazov.“³³² Radije u kulturološkom, nego političkom, kontekstu ovaj pristup nas približava

331 Ibidem, str. 283.

332 Andrea Semprini: *Multikulturalizam*, Beograd: Clio, 2004, str. 6.

multikulturalnim konfliktima u sferi obrazovanja, međuljudskih odnosa i priznavanja identiteta (politika identiteta – Identity Politics).

Posebno se razmatraju posljedice primjene „afirmativne akcije“ (affirmative action) u SAD, koja je imala glavni cilj da obezbijedi ravnopravnost tako što će dati izvjesne prednosti diskriminiranim grupama (zagarantovana kvota pri upisu na univerzitete, na primjer), koje su dijelom opravdale očekivanja, a dijelom stvorila nove probleme. Ali, sami ti problemi nisu bili veći od dostignutih rezultata, mada je u političkoj areni desnica to uspjela predstaviti znatno drugačije. Ono što je bitno kao poruka i za druga društva jeste svijest o problematičnosti takve jedne odluke, mogućnosti zloupotrebe, kao i vrijeme trajanja i nastojanje da se unaprijed obezbijede mehanizmi koji će bolje podržati cijelu zamisao.³³³

Na taj način možemo govoriti i o političkoj korektnosti (Politically Correct, PC), koje je takođe daleko više ispoljena u američkom, nego evropskom društvu, pa je na tom prostoru iskazala i svoje krajnosti. Iako Semprinijeva i za političku korektnost navodi niz primjera oko kojih se možemo sporiti, generalno naglašava važnost ove težnje: „Značaj programa PC počiva u njegovom moralnom angažmanu, reformatorskom zanosu, snu o društvenoj regulaciji, u njegovim nezgrapnim nastojanjima da se učini mogućim suživot uz poštovanje jednakosti i pravilno vrednovanje različitosti. Sve to skupa podaruje programu *Politically Correct* – ali i mane i opasnosti, takođe – jedne velike savremene utopije.“³³⁴

Nastojanje da se sagleda fenomen multikulturalnosti, čije manifestacije u stvarnosti više ne mogu biti ignorisane, od teorije traže nove koncepte, te je istovremeno sukobljavanje i miješanje „starih“ i „novih“ škola mišljenja neizbježan. To se prije može sagledati u polju epistemologije koju Semprinijeva sada dijeli na monokulturalnu i multikulturalnu, pri čemu nije riječ o novini već zaokruženju zamisli koje se razvijaju još od dvadesetih godina 20. vijeka sa zaokretom koji nastaje u reakciji na pozitivizam, racionalizam i determinizam. Riječ je o novim strujanjima koje u humanističkim i društvene nauke donose strukturalizam, fenomenologija, nova istraživanja u lingvistici i generalno postmoderne teorije. Tako bi multikulturalna epistemologija predstavljala svojevrsan produkt svih ovih novih izraza, a mogla bi biti određena kroz četiri glavne karakteristike.

Na prvom je mjestu shvatanje stvarnosti kao konstrukcije, što paradoksalno znači da je objektivan pristup - objektivnost koja je podložna stalnoj promjeni. Iz toga slijedi da se interpretacija svodi na individualni čin, a u krajnjoj liniji vrijednosti mogu biti shvaćene kao relativne. Imamo li u vidu prethodno moguće je

333 Kao primjer za to mogu se uzeti debate koje se vode o uključivanju žena u strukture vlasti pri čemu se koristi takođe mehanizam kvota (trideset ili pedeset posto na izbornim listama i slično).

334 A. Semprini: *Multikulturalizam*, navedeno izdanje, str. 65.

da samo znanje bude pod još većom provjerom, jer se može preobraziti u političku činjenicu. Monokulturna epistemologija, tragom Džona Serla (John Searle), mogla bi takođe u jednom grubom obrisu biti predstavljena kroz svoje glavne osobine. Osnova racionalizma je u sagledavanju stvarnosti nezavisno od subjektivnih ljudskih predstava i nezavisno od jezika. Istina može biti predstavljena u samo čistim, preciznim i jasnim iskazima koje omogućava otklon od relativizma i donosi objektivno znanje. U skladu sa filozofskom tradicijom subjekt je prvensteno viđen kroz intelektualne i kognitivne funkcije, dok su strasti, emocije i iracionalno u drugom planu, tako da i kolektivni život predstavljen objektivno uz marginalizovanje simboličkih i kulturoloških činjenica. Pod uticajem scijentizma vjerovanje u biološke osnove ponašanja, te na kraju predstavljanje zapadne kulture kao jedine koja ostvaruje vrhunska domete.

U sukobljavanju pojednostavljenih opisa ove dvije matrice posmatranja svijeta i života monokulturni pristup se iskazuje kao rigidan i krut, ali i kao onaj koji nam daje izvjesnost ne samo u spoznaji, već čvrsto tlo kao polazište u svakodnevnim situacijama. S druge strane, multikulturni pristup izaziva, provocira, revitalizuje, donosi sumnju i uklanja centralnu poziciju. Ako su suprotstavljene na ovaj način i direktno jasno je da monokulturna epistemologija u debatama uvijek dobija na prednosti upravo zahvaljujući sigurnosti koju nudi, a multikulturna pozicija teško se brani. Istinska rasprava, u kojoj bi se uvažili stavovi druge strane, čini se postaje nemogućom i uočavamo rascjep između dva svijeta, poput „raskola“ o kome govori Liotar. Semprinijeva to obilježava kao „konceptualne aporije“ koje se mogu prikazati kroz krajnje polarizovane odnose. Nasuprot esencijalizmu postavljen je konstruktivizam, dok se univerzalizam „bori“ sa relativizmom.

Zahtjev za jednakošću stoji nasuprot zahtjevu za različitošću: „prihvatanje različitosti podrazumeva odbacivanje formalne jednakosti, stuba nosača liberalne političke kulture; ali i poštovanje strogo formalne koncepcije jednakosti podrazumeva zanemarivanje zahteva za poštovanjem različitosti koja se širi društvenim prostorom“.³³⁵ I na kraju može se govoriti o oštroj suprotstavljenosti kroz nastojanje da se istakne subjektivno priznanje nasuprot objektivnoj zaslugi, što se najbolje ilustruje stremljenjima u obrazovnoj sferi. Izražene razlike dalje se utvrđuju kako miješanjem teoretskih debata sa praktičnom primjenom jednog ili drugog pristupa, tako i savremenim akademskim obrazovanjem i naučnim istraživanjima koje se sve više usmjerene na strogo ograničene male krugove koji imaju malo dodira sa drugim krugovima. Semprinijeva moguće približavanja

335 Ibidem, str. 79.

vidi kroz izgrađivanje i jačanje transdisciplinarnosti, te odvajanju analitičkog teoretskog rada od pukog zauzimanja pozicije u javnim (medijskim) debatama.³³⁶

Ako se još više udaljimo, ne razmatrajući samo ove aporije već i jedan širi kontekst uspostavljanja novih teorija danas, mogli bismo dodati, da se upravo ovdje ukazuje šansa za novo oživljavanje filozofije koja bi svojim neospornim bogatstvom teoretskih uvida, bez strogog dijeljenja na discipline, mogla da pokaže upravo i svoju snagu, prevaziđe nedoumice oko vlastite krize i pruži ono najbolje kao što je ranije pokazivala kroz svoju istoriju. Odbrana i suprotstavljanje novim ili starim teorijama ipak ima znatnog uticaja na sveukupno događanje u stvarnosti, tako da se ne smije zaboraviti na posljedice koje nastaju političkom, odnosno širem javnom prostoru. I upravo tu pojavljuju se daleko veći prigovori multikulturalistima.

Da bi to moglo biti razriješeno Semprinijeva razmatra četiri teorijska modela koja mogu podržati upravo multikulturalna stanovišta, a to bi bili: klasični politički liberalni model, multikulturalni liberalni (kako predlaže Vil Kimlika), „maksimalistički“ (postmoderni, postnacionalni) i „upravljački“ (Model Corporate Multiculturalism) čija je osnova ekonomska. Drugi model djeluje naprihvatljivije, ali izgleda da ekonomsko internacionalno upravljanje jeste više izraženo. Sagledamo li još jednom stavove Semprinijeve, treba podvući ono s čim počinje i završava njeno nastojanje da razjasni bar dio pitanja vezanih za multikulturalnost, a to je da multikulturalnost jeste od velike važnosti u savremenom svijetu i ne možemo je marginalizovati, ali to ne znači i slijepu odbranu, već svijest o tome da multikulturalnost izaziva preispitivanje postojećih znanja i praksi koji kroz ovaj proces pokazuju svoje snagu i slabosti i pokazuju, da li su za arhiviranje ili nude mogućnost za nove odgovore.

3. Etika i odgovornost

U potrazi za evropskim identitetom i onim što Evropu čini jedinstvenom u njejoj različitosti neminovno se susrećemo i sa njenom tamnom stranom, koja se

336 Ovdje svakako treba još jednom naglasiti da Andrea Semprini, kada iznosi određene zaključke, to prvenstveno temelji na aktuelnim debatama u američkim obrazovnim krugovima i intelektualnim temama koje dominiraju američkim medijima. U jednom oštro podijeljenom društvu kao što je američko, debate su uvijek daleko snažnije, često u formalnom smislu, u odnosu na evropske debate, koje se takođe bave istim ili sličnim temama, ali nam ovi uvidi iz američke perspektive pružaju radikalnije označene razlike i krajnje moguće posljedice, te tako daju mnogo jasniju sliku ishodišta datih stavova.

pokazivala tokom cijele istorije i koja i danas u starim ili novim oblicima opet može pojaviti. Prostor je to na kome su se događali mnogi ratovi, provodila inkvizicija, zasnovan projekat kolonijalističke vladavine, stvoren nacizam i fašizam, provođen holokaust, iskazivale i realizovane različite vrste diskriminacije. Uzroci i korišteni su različiti od straha pred vlastitom konačnošću u vječitij borbi između Erosa i Tanatosa preko želje za osvajanjem i upostavljanjem moći što vodi ka potlačivanju drugih, nastojanja da se ti drugi ponize, zarobe ili čak unište, izražavanje potreba za potpunom kontrolom ljudi kao individua, do pukog iskazivanja zla. Ono što je najmanje jasno određeno, a uvijek prisutno jeste samo zlo, o čemu piše Laš Svensen (Lars Fr. H.Svedsen): „Iako pojam zla može delovati anahorno, kao prežitak premodernog vremena kada smo koristili hrišćanski okvir da shvatimo svet, zlo je za nas i dalje realnost. Gledamo zlo, činimo zlo i izloženi smo zlu. Ipak, izgleda kao da u jednakim vremenskim razmacima zaboravljamo na zlo, da bismo ga se zatim brutalno podsetili.“³³⁷

Kao i mnogi drugi prije njega, i Svensen ne zaboravlja da naglasi, da teorijski možemo zlo analizirati i tražiti njegove izvore, pokušati razumjeti ono što se krije u svijetu u kome jesmo a ne izvan njega, ali u moralnom smislu daleko je važnije sagledavanje posljedica ispoljavanja zla u stvarnosti. Za ovog filozofa, teološko prikazivanje zla je početna tačka u smislu nekog istorijskog pregleda, ali svijet u kome živimo odavno se već odmakao od potpune vjere u savršenog tvorca koji može biti i onaj koji upravlja zlo, te bi taj put u teorijskom smislu bio tek stranputica i zamaglivanje suštine problema. To već odavno znači da se ljudsko biće do kraja mora suočiti samo sa sobom i sa svim onim što čini, sa istinom o samom sebi. U svim svojim mijenama i nestalnostima upravo ljudsko je stalno pred sudom koje sam sebi određuje, jer nije sigurno u odgovor da li je po sebi dobro ili zlo. „Mi smo dobri i zli, ne samo u tom smislu što ponekad činimo dobro, a ponekad zlo, već što su oba suštinski značajna za shvatanje nas samih.“³³⁸

Dalje od metafizičkog i prirodnog zla, čini se da je lakše obuhvatljiva i prepoznatljiva tipologija moralnog zla, pa bi jedna od mogućih podjela bila na: demonsko, instrumentalno, idealističko i plitkoumno (banalno) zlo. Po Svensenu, o njemu se najviše govorilo, ali ostaje pitanje da zlo samo po sebi označeno kao demonsko, postoji u većoj mjeri kao pobuda u odnosu na ostale. U ljudskoj je prirodi da se teško suočava sa mogućnošću da postoji zlo u čistoj formi (kao što je sadizam ili u blažoj varijanti zluradost), iako postoji i pojavljuje se, ali isto tako lako je primijetiti fascinaciju zlom. Premda se čini čudovišnim, etičko i estetsko se nerijetko prepliću (primjeri iz umjetnosti su mnogobrojni). Zlo se zato mno-

337 Laš Fr. H. Svensen: *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika, 2006, str. 17.

338 Ibidem, str. 83.

go više ispoljava kao sredstvo da bi se ostvario određeni cilj, koji može i ne mora biti dobar ili loš. Idealističko opravdanje činjenja zla uvijek je zasnovano na ubjeđenju da se time čini dobro. „Nasilni sebe često vidi kao predstavnika dobra, kao onoga ko se bori za pravednu stvar – to je nesumnjivo bio slučaj sa mnogim krstašima, kao i sa današnjim teroristima.“³³⁹ Kada se jednom uspostavi podjela na nas i njih, iz raznoraznih pobuda lako se prelazi na stvaranje atmosfere u kojoj će jedni biti proglašeni onima koji brane, a drugi napadačima. Od jedne do druge tačke nije uvijek ravna linija, niti se prelaz može lako dogoditi, ali kada se u jednom momentu prijeđe ta granica, neprijateljstva se teško zaustavlja a opravdanje za činjenje zlodjela sve je više. Zato se zlo se može činiti i iz puke inercije, bez razmišljanja, kao bilo koja druga djelatnost, posebno u društvima koje zlo kao zlo nije označeno.

Iako sama naglašava da nije imala za cilj da razvija teoriju o zlu, doprinos Hane Arent u ovoj oblasti je neosporan. Svenson podvlači jedan od najcitiranijih dijelova o zlu koje ni tako jasno vidljivo i koje nije demonsko. I ovdje se svako treba podsjetiti tih rečenica: „Nevolja s Eichmannom je upravo to što su mu mnogi bili slični, što nisu bili ni izopačeni ni sadisti, što su bili i što su i dalje strašno i zastrašujuće normalni. S tačke gledišta naših pravnih ustanova i naših moralnih standarda suđenja, ta normalnost je bila strašnija od svih zverstava jer je govorila (...) da taj novi tip zločinca, koji je zaista *hostis generis humani*, zločine čini pod okolnostima koje mu skoro potpuno onemogućavaju da zna ili oseća da čini nešto pogrešno.“³⁴⁰ Pokušamo li racionalno promisliti o zlu koju je počinilo jedno ljudsko biće direktno ili posredno drugim ljudskim bićima, ako zanemarimo moguće teološko objašnjenje, onda možemo govoriti o elementima koji su uticali da se tako nešto dogodi, svakako bez amnestiranja samog činioca.

Po Svensonu, u prvom redu, radi se o tome, kako se u jednom društvu u određenom vremenu neki događaj predstavlja i tumači, te se (medijskim) manipulacijama javnog mnjenja patnja i žrtvovanje drugih ili potpuno sakriva ili se prikazuje kao nešto očekivano i zaslužno. Sljedeće bi bilo distanciranje, kada se oni drugi pretvaraju u puke objekte, koji se više skoro ni u jednom momentu ne opažaju kao ljudska bića ili kao ljudska bića čiji je život bitan. Osnova distanciranja da se sama zamisao i odluka o sprovođenju distanciranja donosi na nekom udaljenom mjestu s kojim sami počinioци nisu povezani i zamagljena je formalnim mehanizmima djelovanja u cilju sprovođenja date odluke. Grubo rečeno, podjela posla – u kojoj svako obavlja samo dio zadatka ubijanja velikog broja

339 Ibidem, str. 124.

340 Ibidem, str. 137 – 138 i izvorno u: Hannah Arendt: *Eichmann u Jerusalamu (Izveštaj o banalnosti zla)*, Beograd: Samizdat/Free B92, 2000, str. 248.

ljudi (kao što je holokaust) i nema ličnog osjećaja odgovornosti. Presudni element je eskalacija, kada se skoro i ne primjećuje u kojoj mjeri je osoba postupno promijenila ponašanje i vrijednosti prema kojima se određuje, tako da učesće u izvršenju zla za nju samu postaje normalnost. To se na kraju potvrđuje kroz socijalizaciju u kulturi koja je i promovisala te drugačije vrijednosti i učinila ih prihvatljivim datom društvu.³⁴¹ Svensen nas podsjeća da, zlo naprosto nije nešto daleko i apstraktno, nije nešto što je do sada prevaziđeno i uvijek se može pojaviti, jer je dio svijeta ljudskih bića. Kao što je već naglašeno o zlu se može pisati, ali protiv njega se prije svega treba boriti, a tu nam ostaje oslanjanje na univerzalne moralne vrijednosti, etiku vrline i etiku odgovornosti.

3.1. Antisemitizam, imperijalizam i totalitarizam

Hana Arent, osim ideje o banalnom zlu, razmatra i radikalno zlo (o kome ranije piše i Kant) koje se apsolutno pokazuje u totalitarnim društvima. Zato će dalje biti riječi upravo o onoj tamnoj strani Evrope koja je sistematski ugrožavala individualno i ono drugačije u obliku antisemitizma, imperijalizma i totalitarizma koji nisu samo obična mržnja, prosto osvajanje ili diktatura. Upravo po završetku drugog velikog rata Arentova je smatrala da se mora razumjeti ono što je razaralo a i dalje može razarati evropsko. Zaključke je izvodila na temelju analize perioda od kraja 19. do četrdesetih godina 20. vijeka, kada su se razaralački procesi postepeno razvijali do stepena kada više neće biti samo manifestacija nadmoći određene grupe već će se pretvoriti u djelovanje tokom kojeg će mnogi biti proglašeni neprijateljima i zbog toga biti žrtovani.

U vrijeme kada su glavne riječi entuzijam, slavljenje pobjede, obnova društva poslije rata, Arentova ne želi da se brzo zaboravi sve ono što je uticalo na rat i zlodjela koja su tokom tog perioda počinjena, jer nije riječ o nečemu što je nastalo ni iz čega i nestalo onog dana kada je završeno. To nije bio samo sukob vojski na ratištu odvojen od stvarnosti u kojoj su civili živjeli, to su procesi od kojih dio nije nestao, već postoji opasnost da u drugačijim oblicima nastave da traju. I u ranijim ratovima i promjenama svakako su stradali i oni koji nisu direktno učestvovali, ali posljednji veliki rat na evropskom tlu je znači prelamanje i preklapanje totalitarnih elemenata, kao i globalnu povezanost, koji su odlika 20. vijeka. „Mi ne možemo više sebi da priuštimo da uzimamo iz prošlosti ono što je bilo dobro i da ga jednostavno nazivamo svojim nasleđem, da odbacimo

341 Up. Laš Fr. H. Svensen: *Filozofija zla*, nav. izdanje, str. 177 – 178.

zlo i da o njemu mislimo jednostavno kao o mrtvom balastu koji će sâmo vreme sahraniti u zaboravu.”³⁴²

Antisemitizam, imperijalizam i totalitarizam takođe su dio evropskog i propusti da se oni u potpunosti sagledaju za Evropu bi značilo neodgovorno se suočiti ponovo sa snagom samodestruktivnog u budućnosti uz svijest da je postajala mogućnost da se spriječi. Arentova antisemitizam i površna objašnjenja njegovog nastanka i razvoja jednostavna označava kao „uvredu zdravog razuma”, je to nije samo ksenofobija, niti nastaje na vrhuncu razvoja nacionalizma onakvog kakav se prikazivao u Njemačkoj kroz nacizam. Zapravo antisemitizam u svoj najradikalnijem obliku nastaje i pokazuje upravo u vrijeme kada se u Evropi raspad sistem tradicionalni nacionalnih država i kada nestaje ravnoteže među njima, a za nacizam teško da se može reći da je tek nacionalizam. Osnova razlika između klasičnih i modernih diktatura, a što se posebno pokazalo u nacističkoj Njemačkoj, jeste da da nasilje nije više bilo samo sredstvo za uništavanje već moćan instrument za plansko zastrašivanje i manipulisanje, vladanje poslušnicima. Tako da se bar dijelom može shvatiti kako se od nepodnošenja jednog naroda preko izražavanja mržnje prema njemu došlo do sistematskog progona i masovnog ubijanja.

Na drugoj strani, kako podvlači Arentova, imamo period klasičnog evropskog imperijalizam koji je manje politički projekat za širenjem vlasti izvan vlastitog kontinenta, koliko je pokazatelj ekonomskog uspona buržoazije i njenih zahtijeva za sve većim sticanjem bogatstva koji direktno počinje da prijeti samoj državi ako nije u funkciji kapitala. Osnova imperijalističkih težnji je u ekspanziji, koja predstavlja za tadašnji svijet nešto novo, i prvenstveno je usmjerena ka povećanju prostora za sve veće povećanje proizvodnje i potrošnje. Na neki način ostvarenje imperijalističkih ciljeva bi se moglo označiti kao težnja da se vlada, ali bez neophodnog državnog aparata koji bi opterećivao. Sticanje moći manje grupe ljudi preko prisvajanja bogatstva ne odgovara političkim vlastima evropskih zemalja, ali istovremeno im je to način da sačuvaju pozicije svojih zemalja koje su suočavaju sa finansijskim krizama, tako da i bez potpuno izražene volje idu prema kompromisu koji će tek kasnije pokazati sve loše posljedice.

Imperijalne težnje koje su neke od zemalja ostvarivale na drugim prostorima stvorili su neravnotežu na evropskom tlu, a sve različite ideje koje su svoj praktični izraz našle negdje drugdje sada su se pokazale i na prostoru odakle potiču. „Srednjoevropske i istočnoevropske nacije koje nisu imale kolonijalne posjede niti mnogo nade za prekomorsku ekspanziju, sada su zaključile da imaju ista pra-

342 Hana Arent: *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, 1994, elektronsko izdanje (*Predgovor I izdanju*), http://www.alexandria-press.com/knjiga_izvori_totalitarizma.htm

va da se šire kao i drugi veliki narodi, i ako ne dobiju ovu mogućnost preko mora, one će morati da je ostvare u Evropi.”³⁴³ Klasični koncept nacionalne države koje su činile „evropsku zajednicu nacija” propada sa Prvi svjetskim ratom, a poslije mirovnih ugovora nastaju brojni novi problemi koji su prije svega vezani za pitanje ljudi bez države i onih iz manjinskih naroda koji su prvo bili lica bez državljanstva a poslije raseljena lica.

Dezintegracija društava, osjećaj pesimizma i nesigurnosti na individualnom planu, velika ekonomska kriza na kraju dvadesetih godina, migracije samo su dio promjene koje su usloville velika pomjeranja i doprinose početku propasti Evrope kakve su do tada poznavali njeni stanovnici. Mnogi ljudi postaju apatridi, ne mogu da ostanu tamo gdje su rođeni, u drugoj zemlji su stranci, nemaju dokumente koji će im garantovati ko su i šta su, postaju tako strani sebi i potpuno izgubljeni u traganju za vlastitim identitetom. Po Arentovoj, tako su se pokazale sve aporije dokumenata koje su se u tadašnjem periodu odnosile na ljudska prava, jer se pojavilo mnogo ljudi koji formalno nisu pripadali grupi onih čija je prava trebalo braniti. „Paradoks umešan u gubitak ljudskih prava jeste što taj gubitak koncidira sa trenutkom kada ličnost postaje i ljudsko biće uopšte bez profesije, bez državljanstva, bez uverenja, bez dela po kom može da se identifikuje i specifikuje i različit uopšte, ne predstavljajući ništa osim svoje apsolutno jedinstvene ličnosti koja, lišena izraza u zajedničkom svetu i delovanju na njega, gubi svaki značaj.”³⁴⁴

Slabosti demokratije, ako ne uzima u obzir sve svoje građane, u krajnjem slučaju mogu se susresti sa neočekivanom reakcijom zanemarenih koji će radije da se okrenu kolektivnom izražavanju i zahtjevima za vlašću koja ne sumnja nimalo u svoje odluke. Kako naglašava Arentova, za razliku od određenih partija, grupa ili organizacija sa jasnim ciljem i vizijom, totalitarni pokreti samo na početku djeluju tako, ali vrlo brzo upravno neprepoznatljivošću osnovno programa pretvaraju se u nešto sasvim drugo. „Ma kako radikalno bio formulisan, svaki jasno određen politički cilj koji nije prosto zahtev za osvajanjem vlasti nad celinom sveta, svaki politički program koji se bavi stvarima konkretnijim od ideoloških pitanja od vekovnog značaja, za totalitarizam predstavlja prepreku.”³⁴⁵ Upravo bezobličnost, mogućnost da se svako utopi u nešto, što može i ne mora da ima zvučni naziv, što je zasnovano tek na dijelu istine i mnogim falsifikatima, lažima i tehnikama manipulacije najviše ojačava totalitarno – gomila svojom brojnošću obezbjeđuje snagu, a elita svojim pseudoelitizmom usmjerava pravac djelovanja.

343 Ibidem, str. 228.

344 Ibidem, str. 309.

345 Ibidem, str. 332.

Oni koji bivaju dijelom toga u početku i ne znaju lako mogu biti odstranjeni kao nepoželjni bez obzira na doprinos, a sada njihovo žrtovanje postaje takođe neprepoznatljivo.

Masovnost treba biti potpuna da bi se ostvarilo totalitarno društvo, a oni koji nisu fascinirani još nenaznačenim zlom, koje ne nosi talas događanja u kome se gubi individualno treba da im postanu što sličniji, a to je moguće putem propagande. To je samo prva faza, sljedeća je indoktrinacija, a na kraju se totalitarizam prikazuje u svom pravom licu kroz organizovano nasilje i sistematski teror. Totalitarne države i društva sa načinom na koji nastoje, sa onim što pokazuju i kako su organizovana mogu zapravo najprije ličiti upravo tajnim pokretima čiji se samo manji dio pokazuje u javnosti, a osnovni cilj im je da sa svim osmišljenim ritualima i scenografijom održe taj „fiktivni svijet” oličen u vođi. Posljednja faza jeste ona, u kojoj je totalitarni pokret postao totalitarna država u kojoj se vlast održava progonima, zatvaranjem, ubijanjem, i u najkraćem kada je na djelu radikalno zlo.

U nacističkoj Njemačkoj to su koncentracioni logori, koji su „izolovani” dijelovi državnog sistema, za koje oni fascinirani neće vjerovati da su postojali i kada im se mnogo kasnije ispostave dokazi. To su mjesta organizovanog uništavanja ljudskog bića, kada se prvo briše njihovo postojanje iz zajednice, objašnjavajući to kao neophodno djelovanje totalitarne vlasti, a potom se potpuno onemogućava da se sazna bilo šta o daljoj sudbini zatvorenih. Oni prvo postaju nestali, a zatim slijedi njihovo mučenje, i fizičko uništenje u kolektivnoj, „anonimnoj” smrti, kada čak i sama smrt gubi smisao. Totalitarno počinje da postoji sebe radi i onih koji su ga stvorili, svi koji na bilo koji način to ugroze ili samo pokušaju da ugroze postaju suvišni. Ono što je opomena za budućnost jeste da od totalitarnog režima jesu daleko dugovječnije totalitarne ideje i uvijek se mogu ponovo pojaviti. H. Arent zaključuje: „njihova iskušenja će se javljati kad god se učini nemogućim da se politička, društvena ili ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka”.³⁴⁶

3.2. O nasilju, teroru i „multikulturalnoj drami”

Jedan od mehanizama ovladavanja u totalitarnim državama jeste i teror, ali on se može pokazati i nezavisno od toga i savremeni svijet često se susreće upravo s tim novim opasnostima koje teško objašnjava i definiše. Terorizam jeste sve pri-

³⁴⁶ Ibidem, str. 467.

sutniji danas na globalnoj sceni, ali to nije proizvod novog doba, već je njegova drugačija forma ono što iznenađuje i užasava. Uzrok je istovremeno i teško i lako razotkriti, u osnovi svega strah za vlastitu sigurnost može biti ključni momenat da se ugrozi tuđa sigurnost, jer taj „tuđi” je neprijatelj i šta god mu se čini postaje opravdano djelovanje i zaboravlja se da je s druge strane ljudsko biće. Ili ne mora se uništiti direktni neprijatelj, nego i onaj koji mu je sličan, blizak, koji s njim dijeli iste vrijednosti i stavove, onaj koji možda samo liči na njega ili dijeli tek istu boju kože, istu nacionalnost ili vjeru. Demokratska društva, iako su pokazala znatan napredak u odnosu na raniji period, i dalje ostaju sa istim slabostima i na tim pukotinama uvijek su tačke koje mogu biti ugrožavajuće, gdje su oni koji se smatraju zanemarenim ili odbačenim i koji smatraju da jedino terorom mogu uzvratiti.

U svijetu postmodernog doba, kada su ponovo na sceni hegemonija, svjetska kriza i traženje što brže utjehe u vremenu pretjerane brzine i otuđenja, tumačenje svetih spisa na potpuno „izvorno” nov način ili krajnje radikalno promišljanje bilo koje političke ideje može voditi ka terorističkom aktu. Tome svjedoče mnogobrojni događaji iz bliske prošlosti, ali i sadašnjosti, kada u „globalnom selu” istovremeno u nekoliko minuta ta vijest obiđe cijeli svijet. Već tako brzo nastaju i brojne studije, analize i odvijaju se javne debate manje ili više intelektualne, u nastojanju da izrazi zaprepaštenje i ponudi uglavnom brz i jednostavan odgovor. Jedan od teoretičara postmodernog Teri Iglton, vraćajući nas ponovo Hegelu i govoru o apsolutnoj slobodi, nastoji proniknuti u metafizičnost samog terora dalje od svakodnevnih komentara o njegovim manifestacijama.

Traganje sa slobodom, u svim njenim dijalektičkim preobrazbama sada dolazi na onu tačku kada ukida samu sebe, a za ponovno oživljavanje potrebne su joj nove prepreke koje će savladavati. „Sloboda, dakle, u svom srcu uvijek pruža sklonište stanovitoj samovolji, koju ne može ni iskorišteniti niti uz nju pristati. (...) Kao svojevrsan permanentni prijestup, ona postoji samo u činu otpora zakonu, odbacivanja stege i kršenja propisa. Budući čisto negativnom ona je lišena tijela i stoga je uzvišeno onkraj dosega predodžbe.”³⁴⁷ Sloboda se zapravo pokazuje i kao „prokletstvo” i kao „blagoslov”, čine se sasvim jasnim i dalekim ciljem, ili bliskim a neuhvatljivim, što opet vodi ka istom – tražimo li je uvijek smo na put ka slobodi a nikad kod slobode same, budemo li svjesni toga tokom puta bol od nesusretanja sa savršenom idejom slobode može biti i bol.

Ta razdiruća bol može biti jedino utažena pokušajem da se savršenstvo dosegne u onostranom po cijenu žrtovanja vlastitog i nekih drugih nasumice izabra-

347 Terry Eagleton: *Sveti teror*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2006, str. 80.

nih života. „Samoubilački bombaški napadi posljednja su riječ pasivne agresije. Oni su osveta i poniženje u jednoj gesti. Djelatnim pristajanjem na to da bude ništa, samoubojstvo teži postati nečim visoko vrijednim.”³⁴⁸ Život koji je izgubio smisao nastoji se opravdati smrću koja ima smisla, bar za onoga koji to čini, ako ne za grupu koja dijeli iste vrijednosti. To je i pokušaj da se nakon života koji su kontrolisali druge, povjeruje u moć određenja vlastitog odlaska u smrt, ali da se i ono jedino vrijedno što se ima žrtvuje u ime nekog višeg cilja. I žrtvovanje, kao i zlo, u savremenom svijetu kao da ima prizvuk arahičnog, davno nestalog, ali pod drugim imenima biva prisutno.

Promjene u društvu tokom cijele ljudske istorije odvijale su se najčešće uz korišćenje nasilja, ako je riječ o onome što donosi banalno, radikalno ili bilo koje drugo zlo, nasilni akti pokazuju se kao jedino rješenje. Nasilje se može primjenjivati i radi nasilja samog ili biti pokazatelj nečije želje da kontroliše skoro po pravilu slabije, a ne snažnije od sebe bilo ako je riječ o grupama ili pojedincima. Treće viđenje je nasilni akt koji je u početku bio sredstvo za ostvarenje dobrog cilja, ali je to sredstvo nadmašilo cilj i postalo suprotnost koja nema opravdanja. Posebno povodom događaja iz šezdesetih godina ovog vijeka, Hana Arent nastoji da razotkrije šta je to u osnovi nasilja i na koji način ono djeluje na društvo i državu, kao i obrnuto. Prvenstveno nastoji objasniti kako se nasilje razvija, kako ga vidimo i kako se odnosimo prema njemu. Naglašava da korišćenje nasilje racionalno može uspjeti samo kada se koristi za kratkoročne ciljeve, u suprotnom nasilje postaje cilj samo sebi.

Ako se zadržavamo u okvirima političkog neophodno je jasno odrediti termine kao što su: moć, snaga, sila, autoritet i nasilje. To svakako nije samo formalnost, već dobrim dijelom uslovljava na koji način, kao teoretičari, pristupamo realnosti i kako je onda određujemo. Po Arentovoj, moć je nešto što zapravo nikad nije vezano za pojedinca, premda često upravo jednu osobu možemo vidjeti kao moćnu. Ono što čini moć izvire iz podrške grupe, koja nekad jeste a nekad nije vidljiva. Snaga bi prije bila obilježje individua, pokazatelj nezavisnosti jedinke, ali to istovremeno ne znači i dovoljno snage da se pojedinac odbrani od znatno jače grupe koja ga može ugrožavati. Unutrašnje jedinstvo i hrabrost da se djeluje nasuprot većini i pojedinačne akcije koje to slijede, kao i nastojanje da se izrazi vlastito mišljenje bez obzira na posljedice ukazuju nam na to, šta bi to mogla biti snaga. Sila bi bila jednostavno energija koja se oslobađa u određenom vremenu kao posljedica određenih aktivnosti. Autoritet se vezuje za ličnosti ili institucije, teško ga je definisati, a pretpostavlja potpuno priznanje i poslušnost.

348 Ibidem, str. 89.

Nasilje se prvenstveno može shvatiti kao instrument, koje se na kraju može preobraziti u cilj.³⁴⁹ Nikako ne može izjednačiti sa moći, ono se pojavljuje upravo onda kada moć nestaje i upravo to je otvoreno pitanje u razmatranju odnosa između država, države prema građanima, kao i nezadovoljnih grupa prema državi ili određenim dijelovima sistema.

Odmaknemo li se od opisa zla i njegovih manifestacija, kao i nasilnih akata, koji su pored progressa i duhovnog uspona takođe bili obilježje Evrope, jasno je da se moramo suočiti i sa njihovim izvorima, slabostima modernih država koje svojim činjenjem ili nečinjenjem mogu dopustiti da se opet pojavi nešto slično, kao i mogućim odgovorima. O onome što se dogodilo, ma koliko užasavajuće i teško prihvatljivo, mora se govoriti, ali tako da se pronade hrabrosti i intelektualne i građanske da se poslije svega pokuša jasno i nedvosmisleno odrediti prema tome što je razaralo ili može razoriti društvo. Zato je veoma važno pitanje krivice, ne samo kao osnova da se kazne oni koji su počinili zločin, već da se i cijelo društvo suoči sa zločinima. O tome govori Karl Jaspers, koji smatra da možemo razlikovati: krivičnu odgovornost, političku, moralnu i metafizičku krivicu. Prvo se odnosi na direktno počinjen zločin, jasnu optužbu usljed kršenja zakona i pokretanje sudskog procesa. Drugo je vezano za zločin koji je isplaniran i sproveden od same države, te u tom smislu građani se mogu smatrati odgovornim, kao oni koji učestvovali u stvaranju takve vlasti. Moralna krivica se odnosi na ličnu odgovornost, pa se kao primjer može uzeti djelovanje podređenih u vojnim strukturama i vlasti, koji mogu odbiti da izvrše određena naređenja. Metafizička krivica nas podsjeća na to da smo pripadnici ljudskog roda, te da bismo trebali učiniti sve što je u našoj moći da pomognemo drugima. „Sve ove razlike postaju pogrešne ukoliko izgubimo iz vida blisku vezu među stvarima koje razlikujemo. Svaki pojam krivice ukazuje na jedan aspekt stvarnosti koja ostavlja posljedice u sferama preostalih pojmova krivice.“³⁵⁰ Sama osuda samo je dio suočavanja sa onim što se dogodilo, a što nije proisteklo iz nečeg onostranog, nije se pojavilo sa nekog drugog mjesta, već je bilo tu među nama, a nismo bilo u stanju da na vrijeme prepoznamo i spriječimo.

Iako je jedna od osnovnih težnji za stvaranjem jedinstvene Evrope bilo onemogućavanje novih sukoba i izgradnja mira, pola vijeka poslije dijelom ujedinjena Evropa sa već izgrađenim zajedničkim institucijama morala je da se suoči sa ratom na Balkanu. Povodom toga ponovo su u prvom planu, ne samo na političkoj sceni, bili važni problemi za koje se vjerovalo da su stvar prošlosti. Prije, za vrijeme i tokom samih ratnih događanja u Evropi na kraju 20. vijeka, osim opre-

349 Up. Hana Arendt: *O nasilju*, Beograd: Alexandria Press/NSPM, 2002, str. 56 – 58.

350 Karl Jaspers: *Pitanje krivice*, Beograd: СамиздатFreeB92, 1999, str. 23.

djeljivanja za jednu ili drugu stranu u sukobu, mnogi intelektualci su smatrali da je na njima odgovornost da ponovo pokrenu rasprave o značajnim filozofskim i društvenim temama dalje od dnevno-političkog izvještavanja. Tako Pol Shefer (Paul Scheffer) naglašava da je veoma značajno ponovo otvoriti tri pitanja: „kako mogu stara osećanja mržnje između susednih zemalja da se savladaju, kako mogu društva da organizuju miran suživot ljudi sa različitim veroispovestima i etničkom pozadinom i, na kraju, kako bi trebalo da se postupa kada istorijska veličina počne da bleđi“.³⁵¹ U sve više multikulturalnim društvima, od kakvih je Evropa sačinjena, oprez je važan pri podsjećanju na ranija i nova rasparčavanja i podjele, pojačavanju protivrječnosti i sporova između različitih kultura na prostoru gdje veoma značajna ideja nacija. Odnos Istoka i Zapada dobrim dijelom i dalje je otvoren i nejasan, pa skoro da se može govoriti i o nekoj „među-Evropi“³⁵² koja u tranziciji traži svoje mjesto.

Posebno je bitno u fokusu stalno imati pitanja migracije i identiteta koji nas suočavaju sa nečim što bi se moglo označiti kao „multikulturalna drama“³⁵³ koja se odvija na liniji starosjedioci – novopridošli, a u vremenu kada već dolaze nove generacije koje pripadaju i jednom i drugom svijetu. Moderna sredstva komunikacije omogućavaju upravo ubrzanje migracije, pa se već susrećemo sa oblicima transnacionalnih društava, ali istovremeno smo svjedoci da se tradicionalno i moderno u svakodnevnom, prije sukobljava nego što se kreativno spaja i u tome mogu biti klice nekih novih opasnosti. Politički filozof, koji se posebno posvećuje savremenom građanskom društvu i njegovim slabostima, Čarls Tejlor (Charles Taylor) pažnju usmjerava stvaranja novog prostora susreta i sukobljavanja – javne sfere. U doba kome smo svjedoci liberalna društva su obilježena fragmentacijom, atomizacijom, birokratijom, centralizacijom u velikim državama, pasivnošću građana i osjećajem nemoći pojedinaca. Demokratija po svojim temeljnim odrednicama uključuje svakog građanina/ku u svoje okvire, ali isto tako proizvodi i mehanizme koje dovode do suprotnog efekta – isključivanja. Zato je neophodno stalno se baviti problemima jedinstvenog definisanja ljudskih prava u Zapadnoj tradiciji i na Istoku, te načinima za ostvarivanje stvarnog, a ne samo formalnog razumijevanja među različitim. Tejlor naglašava: „Građani moraju da, takoreći, rade za sebe ono što inače za njih rade vladari. Ali, ovo će se desiti samo ako se građani snažno poistovjećuju sa svojom političkom zajednicom, ali i sa onima s kojima je dele.“³⁵⁴

351 Pol Shefer: *Liberalna nelagodnost evropske integracije*, Beograd: Medijska knjižara Krug, 2007, str. 8.

352 Ibidem, str. 20.

353 Ibidem, str. 57.

354 Čarls Tejlor: *Prizivanje građanskog društva*, Beograd: Beogradski krug/Čigoja štampa, 2000, str. 99.

4. Evropsko građanstvo

4.1. Od zajedničkog sjećanja do razumijevanja

Niz je teoretičara koji istražuju mogućnost konstruisanja i postojanja nadnacionalnog identiteta u jedinstvenom evropskom prostoru. Furio Ceruti (Furio Cerutti) smatra da bi se morala uzeti u obzir najmanje četiri elementa: međusobna zavisnost, normativni univerzalizam, globalne promjene i institucionalizacija u svjetskim okvirima. Najviše se bavi normativnim univerzalizmom u pogledu ljudskih prava i naglašava da to uvijek mora biti preispitivano kako se ne bi pretvorilo u svoju suprotnost, a s obzirom na različitosti (kulture, nacije, interpretacije) koje uključuje. Ceruti posebno ističe normativni univerzalizam ljudskih prava koja se mogu posmatrati sa tri aspekta – kao osnova demokratije, kao moralni inividualizam i s obzirom na važnost uloge građanstva. Identitetu izvan i iznad nacionalnog, možemo zastupati imamo li prvenstveno u vidu da ljudska prava počivaju na moralnom inividualizmu, ali normativni univerzalizam ne treba bezuslovno braniti, već to treba biti predmet stalnog preispitivanja.³⁵⁵ Sličan prijedlog o izgradnji nadnacionalnog identiteta bi uključivao: ideju mira, univerzalne principe i zajedničku kulturnu baštinu.³⁵⁶

Mir i ideje o demokratiji, te poštovanju ljudskih prava ne mogu biti osporene i svakako su dobro polazište da bi se građani Evrope odmakli od nacionalnog identiteta koji često biva „militarističko oruđe“. Po Cerutiju, ostaje problem to, što se ljudi teško vezuju za neke univerzalne principe, koji im djeluju apstraktno i daleko, da bi tome bili odani, lojalni i da bi se za njih borili. U tom smislu „evropejstvo“ se ne može pohvaliti palim junacima i spomenicima. Kulturna baština kao svojevrstan popis imena koji bi predstavljali evropsku kulturu i umjetnost jeste ono evropsko jezgro. I tu se, ipak, javlja problem odmaka od svakodnevnog, jer dio populacije ili ne pozna ili ne želi da se bavi i posveti onome što je obilježeno kao visoka kultura, te time nema ni jake veze sa datim evropskim elementom. Bez obzira na navedene slabosti elemenata evropskog identiteta treba ih prvenstveno uzeti u obzir, s tim da se u prošlosti nadje ono što može biti označeno kao „evropsko“ kako bi se obezbijedio kontinuitet sa sadašnjim nastojanjima da se stvori identitet ujedinjenje Evrope.

355 Up. Furio Cerutti: „Can There Be a Supranational Identity?“, *Philosophy & Social Criticism*, No. 2, Vol. 18, 1992, str. 147 – 162.

356 O tome više u tekstu Aleksandar Pavković: „Kako izgraditi nadnacionalni identitet Evropljana?“, *Filozofija i društvo*, IX-X, 1996, <http://www.komunikacija.org.yu/komunikacija/casopisi/fid/IX-X>; autor razvija teze na osnovu ili nasuprot stavovima Edgara Morena, Agneš Heler, Entoni D. Smita.

Pitanje zajedničkog sjećanja koje predstavlja jedan od elemenata izgradnje evropskog identiteta je jedna o od često razmatranih tema. U okviru toga Remo Bodei postavlja dva bitna pitanja: Na koji način možemo govoriti o sjećanju Evrope koja iza sebe ima niz ratova u kojima je poteklo toliko evropske krvi? Na koji način sjećanje formira današnju Evropu i u kojoj mjeri zaista utiče? Jasno je da jedinstvena Evropa još ne postoji, već se mit o jedinstvenosti danas koristi kako bi se ostvario projekat političkog ujedinjenja. Na evropsku prošlost se i dalje gleda različito, zavisno od toga da li neko pripada njenom zapadnom ili istočnom dijelu. I dok na Zapadu pogled unazad znači tek propitivanje vlastitog identiteta, na Istoku ističe „lomove“ koji mogu voditi u dalje konflikte. „Mogli biste reći da zapadna Evropa traga za svojim vlastitim identitetom više u sadašnjosti ili u budućnosti nego u prošlosti, dok srednja i istočna Evropa pokazuju veliki interes za ponovno otkrivanje vlastitog identiteta u ponovno otvaranju rana iz prošlosti.“³⁵⁷ U tom smislu važno je podsjetiti na primjer Njemačke, zbog njene karakteristične prošlosti, sadašnje veličine i uticaja na evropska događanja u sadašnjosti. Poziva na oprez u prizivanju sjećanja s obzirom na sve konflikte koji su se događali i u skorije vrijeme na evropskom tlu zato nikad nije dovoljno.

Da je zajedničko sjećanje jedan od važnih elemenata stvaranja istinskog zajedništva Evrope naglašava i Pol Riker, a uz to dodaje i model „prevođenja“ i opraštanje. Promjene su moguće, ali ne birokratskim i formalnim mjerama na opštem planu, već samo promjenom individualne svijesti o pripadnosti Evropi. Političke i pravne institucije mogu stvarati okvire, ali prostor između tih granica ostaje prazan, ako se ne mijenjaju i stavovi i vrijednosti ljudi koji tu žive. Bogaštvo Evrope, ali i moguća prepreka u razumijevanju među onima koji joj pripadaju, jeste multilingvalnost. Riker ne traga za jednim i jedinstvenim idealnim jezikom, već kad govori o prevodima, ne shvata to u formalnom smislu, već govori o kapacitetu za prevodljivost, koja zapravo predstavlja korak više ka razumijevanju različitosti. Kad je riječ o sjećanju, takođe se ne podrazumjeva jedan unaprijed kruto zacrtan put ka stvaranju jednog sjećanja, već se prije radi o razmjeni sjećanja. Kolektivna sjećanja grupe ili naroda povezana su sa „velikim naracijama“ koje se pamte koji mogu biti vezani i sa osmišljavanjem tradicije, a ono prošlo uvijek u velikoj mjeri zavisi i od toga na koji način se interpretira u sadašnjosti. Nova zajednička čitanja, poređenja, sukobljavanja različitih priča, reinterpretiranje jesu mogućnosti koje stvaraju kapital za evropsku budućnost. Ne treba zaboraviti da je istorija Evrope bila veoma okrutna, a prošlost koja se vraća u sadašnjost može biti nesaglediv teret, ako ne postoji težnja za opraštanjem. Nije

357 Remo Bodei: „Historical Memory and European Identity“, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 21, No 4, 1995, str. 10.

riječ o tome da se zaboravi šta se u prošlosti događalo, već da se stvori zajedničko nastojanje da se razumije i da se izgrade novi odnosi u sadašnjem vremenu.³⁵⁸

Dalje od razmatranja zajedničkog sjećanja, a više usmjeren na filozofsko-političko i filozofsko-pravno razmatranje promjena unutar prostora same Unije, u posljednje dvije decenije Jirgen Habermas smatra dužnošću intelektualaca da se kritički izjašnjavaju o važnim pitanjima Evrope. Takođe, jasno je izražen stav da prošlost možemo analizirati, ali da treba da se okrenemo budućnosti: „naš zadatak nije toliko da utvrđujemo naše zajedničke korene u evropskom srednjem veku koliko da razvijemo novo političko samopouzdanje primereno ulozi Evrope u svetu dvadeset i prvog veka“.³⁵⁹ Tri su glavne tendencije u savremenom (evropskom) društvu: budućnost države-nacije, odnos država-nacija prema demokratiji i reagovanje na priliv imigranata. U skladu sa svojim ranim teorijama Habermas smatra, da se birokratski problemi i zastoji u EU mogu prevazići stvaranjem „komunikativnih mreža“. Posebno važnim budućim pitanjem smatra status i odnos prema imigrantima naglašavajući da su se analize Hane Arent, koja govori o tome kao jednom od glavnih problema savremenog društva i država, sada dolaze sve više do izražaja. Među prvim reakcijama koje se javljaju obično su: zloupotreba nacionalnih osjećaja, šovinizam, i ksenofobija. Jedin način da se to zaustavi, da se razumiju i prihvate različitost, i da se obezbijedi napredak zajednicama različitih jeste jačanje demokratskog građanstva.

Na početku novog vijeka Habermas je uvjeren da je Evropska unija u fazi kada se može obilježiti kao „nikad izvjesnija“ i zbog toga rad na usvajanju evropskog ustava³⁶⁰ jeste od izuzetnog značaja za njen razvoj. Zato ponovo podvlači značaj izvornih ideja koje su uticale na stvaranje Unije: strah od rata i želja ka ostvarenju trajnog mira, te razračunavanje sa nacizmom, ali i potrebu da se danas govori o drugim elementima koji čine EU. Podsjeća da je prva generacija zastupnika ujedinjenja Evrope otvoreno govorila i težila federalizmu, dok je to danas manje slučaj. Iako je svjestan značaja ujedinjenja na ekonomskom nivou, stalno ponavlja koliko je bitno da postoji ideja koja će daleko više potaknuti građane da

358 Up. Paul Ricoeur: „Reflections on a new Ethos for Europe“, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 21, No 5/6, 1995 str. 3 – 13.

359 Jirgen Habermas: „Građanstvo i nacionalni identitet: neka razmišljanja o budućnosti Evrope“, *Filozofski godišnjak*, god. I, br. 1, 2003, str. 469.

360 Ovaj tekst izvorno je nastao 2001. godine, četiri godine prije nego što su Francuska i Holandija 2005. godine na referendumu odbile usvajanje Ustava. Nedostaci koji su se tada pokazali vodili su ka nastojanju članica EU da dodu do novog rješenja u vidu Lisabonskog ugovora iz 2007. godine. Na taj način je izbjegnuta institucionalna kriza i upravljačke strukture EU upućene su na to da bolje preciziraju svoje dokumente, u većoj mjeri ih približe građanima i da potvrde zajednička nastojanja uprkos teškoćama koje prate Uniju.

razmišljaju kao Evropljani. Kritikuje „evro-skeptike“ koji smatraju da ne može biti evropskog identiteta, jer se ne može govoriti ni o „evropskom narodu“. Istiće dileme Evrope i građana Zapadne Evrope koji su izgubljeni u globalnim procesima u želji da zadrže svoje zemlje kao zemlje društvenog blagostanja i društvene solidarnosti. Smatra da mnogi problemi na nivou koordinacije unutar EU nastaju usljed normativne neusklađenosti koja dovodi do konflikata interesa na različitim nivoima upravljanja i odlučivanja, te do „demokratskog deficita“. U činjenici da je kroz istoriju nacionalna svijest nastajala, uporedo sa demokratijom, da bi se prevazišli „lokalni i dinastijski identiteti“, pronalazi odgovor za mogući put ka razvoju svijesti o evropskom identitetu. Smatra da je veoma bitno kreiranje zajedničke javne sfere, političke kulture i Evrope u kojoj postoje nacionalne države, a da je ona istovremeno građanska.³⁶¹

Stalna prisutnost Jirgena Habermasa kada je riječ o temama ujedinjenja Evrope, pokazuje se i zajedničkoj inicijativi ne samo evropskih intelektualaca³⁶², kada sa Žakom Deridom potpisuje tekst o evropskom identitetu u vrijeme početka rata u Iraku. To je za njih i analiza, i apel, i proglas u vremenu kada se ne bi trebalo ćutati. Povod je bila odluka Sjedinjenih Američkih Država da započne rat, izjašnjavanje političkih predstavnika pojedinih evropskih država za takvo djelovanje, i istovremena reakcija samih evropskih građana koji su svojom brojnošću na antiratnim protestima pokazali snagu građanske inicijative i bez straha javno iskazali svoje stavove. Tim događanjima ponovo se jasno ukazalo na linije podjele unutar same Evrope, zemalja koje pripadaju EU i oni koji to tek planiraju biti, kao i onih koji jedinstvu EU više vide kao formalno i sa minimalnim vezama i onih koji nastoje da dostignu veći stepen ujedinjenosti. Istovremeno, to je bilo i preispitivanje političke snage i usaglašenog djelovanja Unije kada su u pitanju internacionalni odnosi. Sve to zapravo otvara ponovo važnija pitanja koje su vezana za samu suštinu Evrope – postojanje ili nepostojanje njenog identiteta, što upozorava da se treba vratiti samoj viziji ka kojoj se želi napredovati. „Jedna atraktivna, zarazna 'vizija' za buduću Evropu neće pasti s neba. Danas ona može biti rođena jedino iz uznemiravajućeg osjećaja bespomoćnosti. Ali ona može samo proizaći iz nužde situacije, u kojoj ćemo se mi Evropljani ponovo baciti natrag na nas same. I ona mora biti artikulisana u divljoj kakafoniji jedne višegla-

361 Up. Jirgen Habermas: „Zašto Evropa treba imati ustav?“, *Odjek*, jesen-zima 2002, www.odjek.ba

362 U evropskoj štampi tako su istovremeno objavljivani tekstovi i: Umberta Eka (Umberto Eco) *La Repubblica*, Adolfa Mušga u *Neue Züricher Zeitung*, Ričarda Rortija (Richard Rorty) u *Süddeutsche Zeitung*, Ferdinanda Savatera u *El Pais* i Đani Vatima u *La Stampa*.

sne javnosti. Ako ta tema još jedanput ne bude dospjela do agende, zatajili smo i mi kao intelektualci.“³⁶³

Još jedan od onih, koji naglašava potrebu većeg uključivanja teoretičara iz različitih oblasti u promišljanje o važnim pitanjima za evropsku budućnost, jeste Etjen Balibar (Etienne Balibar). Uglavnom nastoji da otvori bitna pitanja vezana za razvoj i dalje širenje Evropske unije zadržavajući distancu izražavanjem umjerene sumnje u pogledu (ne)mogućnosti rješavanja nekih bitnih političkih pitanja. Razlog za to je sljedeći: „Danas u Evropi ima mnogo birokratizma, ali je malo države u smislu političke ustanove. U stvarnosti pre postoji očigledan rascjep između stvarnih vlasti (koje nisu ništavne već ograničene) i ideoloških pretenzija koje doprinose zatvaranju perspektiva izgradnje demokratije u nekoj apstraktnoj alternativiti.“³⁶⁴ Tokom dužeg perioda, kroz različita predavanja i različitim povodima Balibar istrajava na razvoju onog što naziva „građanskost“, a što je za njega najadekvatniji prevod za *politeia*-u. Dakle, tu nije u pitanju društveni sloj, već svojstvo, status, prava, određene težnje građana. Građanskost i građansko najviše se iskušavaju na istorijskim i političkim granicama. Mnoge evropske protivrječnosti pokazale su najviše na primjeru ratova na prostoru nekadašnje Jugoslavije, kao i pitanje (ne)pripadnosti evropskom prostoru i dileme oko toga ko utvrđuje granice tog prostora.

Balibar kaže: „Ovde je zapravo u igri definicija modaliteta *uključivanja* u evropski prostor i *isključivanja* iz tog prostora, kao 'javnog prostora' administracije, odnosa snaga, ali i komunikacije i saradnje među narodima.“³⁶⁵ Tako se odjednom nalazimo u oštroj podijeljenosti na unutrašnje i spoljašnje u Evropi samoj, a pri tome je Balkan samo jedna od prikaza sukoba evropskih različitosti, gdje se kao u ogledalu Evropa suočava sama sa sobom ako to uopšte želi priznati. Zato su Balibaru česta tema upravo granice, kao i pitanje odnosa centra i margine, pitanje imigranata i provociranje postavkom o evropskom aparthejdu, ne riješi li se bitno pitanje migranata. U moderno doba granice se mogu shvatiti kao „mjesto istoričnosti, istorizacije identiteta“ i „mjesto sjećanja“ ili kao „projekcije nacionalnog univerzalizma“ i nacionalne hegemonije.³⁶⁶

Za Evropu jedan od problema koji mora riješiti na najbolji mogući način ili će to biti izvor velikih podjela jeste pitanje imigranata, što se može već vidjeti u mnogim evropskim državama, a posebno je izraženo u Francuskoj. Dosadašnji

363 Žak Derida i Jirgen Habermas: „Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.05.2003, str. 33.

364 Etjen Balibar: *Mi, građani Evrope?* (*Granice, država, narod*), Beograd: Beogradski krug, 2003, str. 16.

365 Ibidem, str. 23.

366 Ibidem, str. 74.

pristup problemu čini se nedovoljno dobrim, a alternativne mogućnosti Balibar sagledava sa četiri aspekta: izvan republikanske ideologije, podsjećajući na nasljeđe kolonijalnih sila, evropsko ujedinjenje i njegove posljedice, te militantne odgovore. Jedno od pitanja koje postavlja je, da li zapravo tom neefikasnom politikom i nemogućnošću da prihvatimo drugačije, iskazujemo tendenciju ka novoj kolonizaciji imigracije ovaj put na vlastitom tlu ili čak radikalnije, nije li to put ka novoj vrsti aparthejda „žarištu nasilja koje se neprestano ponavlja“³⁶⁷. Kada govori i piše o Evropi, Balibar pretpostavlja i uspostavlja njenu „demokratsku konstrukciju“, jer smatra da nema povratka na staro i potpunog oslanjanja na tradicionalne koncepte, odnosno puke reprodukcije, već se radi o nečemu potpuno novom. Svakako, o proširenju građanskosti i učešću u politici, koje je sada značajno određeno sa tri problema: postkomunističkom tranzicijom, novim statusom u procesu mondijalizacije i strukturalnim nasiljem.

I danas, mada u manjem obimu, traju debate o tome šta je zapravo nestalo sa urušavanjem socijalističkih država – da li etatistički komunizam ili cijela ideja komunizma. Ne treba izgubiti iz vida da se moglo govoriti o dvije različite istorije komunističkog, s jedne strane onog komunizma čijem se ostvarenju težilo u socijalističkim zemljama, a s druge strane same ideje koja je otjelotvorena u različitim partijama širom svijeta. Na početku je sa Zapada jasno iskazano oduševljenje antitotalitarističkim djelovanjem, da bi to uskoro bilo zamijenjeno sveopštom zabrinutošću posebno kada se ima u vidu narastajući nacionalizam upravo u nekadašnjim socijalističkim zemljama. Vrijeme je da se iskaže istinska težnja Zapada da se suoči sa Istokom, ne kao praznim prostorom koji treba ispuniti, već prostorom koji je imao svoju strukturu i nasljeđe. Linije gdje su granice srušene ne bi trebale biti nove imaginarne linije razgraničenja. Umjesto nudi odgovora, Balibar se pita: „da li mi ostali, na Zapadu, pokušavamo da izumemo nove oblike evropske solidarnosti i komunikacije među narodima kako bismo formulisali zajedničke ciljeve, ili pak nastavljamo da probleme 'evropske ravnoteže' rešavamo silom, logikom tržišta, propagandom i formalnom demokratijom“.³⁶⁸

Sagledamo li tako brojne probleme i protivrječnosti u vezi evropske težnje ka jedinstvu, prije dolazimo do podjela nego ostvarenja tog jednoga. Za Balibara moguće je onda cijelu debatu o budućnosti politički institucionalno uobličene Evrope vidjeti u dva opšta pravca: kao jedan otvoren sistem koji će obuhvatiti više različitih krugova koji se preklapaju (evroamerički, evromediterranski, evroistočni, itd.) tj. kao objedinjenje više „zajedničkih kuća“ ili kao sistem otvoren samo prema spoljašnjosti a u svojoj unutrašnjosti i dalje ispresjecan različitim

367 Ibidem, str. 105.

368 Ibidem, str. 194.

granicama. Ovo drugo, ako znači produbljivanje podjela koje se ne žele priznati, može voditi ka sve većem otporu prema drugačijem i stranom, ili kako Balibar bez ustezanja naziva novim rasizmom. „Politički aspekt diskriminatorne strukture u evropskom prostoru, ili etničko-socijalnog kompleksa (...), jeste činjenica da, nezavisno od zvaničnih granica, u evropskom prostoru ima *de facto* pojedinaica koji su *građani* i onih koji su *podanici*“³⁶⁹

Bez obzira na svu sumnju koju izražava, kao i probleme koje nabraja, Balibar ne odustaje od zalaganja za Evropu građana i građanskost, jer moramo biti svjesni da je evropsko ustrojstvo stalna promjena, a ta i takva Evropa je „tegovna“. Kao mjesta gdje će se voditi najveći sporovi i teme koje traže najviše pažnje („gradilišta demokratije“) Balibar označava: pravosuđe, sindikalnu borbu, granice i kulturu (prvenstveno jezik). Ljudska prava na kojima se temelji stvaranje nove demokratske Evrope prije svega moraju biti zaštićena pravosuđem koje ne smije u svojim krutim formama zaboraviti na svoju izvornost – pravdu i pravičnost. Socijalni model karakterističan za Evropu kada je riječ o odnosu prema radu ponovo treba biti preispitan, tako da se pojam rada u praktičnoj sferi ne sužava na proizvodnju i obezbjeđenje egzistencije, već da se radu i dalje shvata u najširem smislu kao ljudska djelatnost i kao građansko pravo. Već uspostavljene mjere u odnosu na prelasku granice unutar zajedničke evropske zone ukazuju na dalje mogućnosti demokratizacije granice, gdje će povećanom mobilnošću biti i postavljen drugačiji odnos prema teritoriji, fleksibilniji pristup promjeni mjesta boravka i odnosa vezanosti za određenu teritoriju. Kada je u pitanju jezik i Balibar, kao i Riker, a prije svega Umberto Eko, zastupa tezu o „prevodenju“, koje predstavlja jezičku praksu na višem nivou i uključuje drugačije shvatanje međusobnog razumijevanja i preplitanja kultura.

Poslije nekoliko navedenih pristupa razmatranju glavnih problema vezanih za približavanju realizacije zamisli o ujedinjenoj Evropi, mogu se ponovo preispitati neki od modela evropskog identiteta, sada povezanim i sa konkretnim projektom ujedinjenja. Tako Žerar Delanti izdvaja četiri modela: moralni univerzalizam, postnacionalni univerzalizam, kulturni partikularizam i pragmatizam. Za prvi koncept, koji počiva na univerzalnim ljudskim pravima i moralnim vrijednostima, može reći da je „relativno fleksibilan i kompatibilan sa nacionalnim identitetima“³⁷⁰, ali nije specifično evropski i počiva na opštim demokratskim principima. Drugi model predstavlja političko-pravne norme koje su još daleko od institucija i prije svega odnosi na Habermasove prijedloge, a Delanti ih po-

369 Ibidem, str. 291 – 292.

370 Gerard Delanty: „Models of European Identity: Reconciling Universalism and Particularism“, *Perspectives on European Politics and Society*, Vol. 3, Number 3, 2002, str. 3.

stavlja nasuprot liberalnoj i komunitarnoj tradiciji. Treći model kao osnovu evropskog identiteta ističe njeno kulturno nasljeđe i često se zastupa u različitim koncepcijama, a njegova opasnost može biti u tome da je previše etnocentričan i naklonjen isticanju kulturne superiornosti. Kao četvrti model moguće je istaknuti evropski pragmatizam, kao težnju ka specifično „evropskom način života“ („European way of life“ nasuprot „American way of life“³⁷¹), ali ovdje je možda i najslabija osnova za evropski identitet. Rješenje koje bi moglo odgovoriti je u kombinovanju drugog i četvrtog modela, ali i dalje se to pokazuje kao nepotpuno.

Delanti ne zaboravlja, ne samo u političkoj i institucionalnoj sferi važan problem za dalje proširenje Evropske Unije, a to je da se mora uzeti u obzir da sada Uniju ne čini samo Zapad, već i Istok sa nešto drugačijim nasljeđem, koje možda do sada nije bilo u dovoljnoj mjeri uvaženo. Takođe, važno je Evropu uzeti s obzirom na njene prilike i specifičnosti, za razliku od drugih kontinenata, te treba razlikovati multikulturalizam i etnopluralizam. Ovo bi se moglo nazvati i „postzapadno“ doba Evrope. Jednostavnog recepta za usklađivanje nema i ne može biti riječi o pukom „mehanicističkom“ stvaranju evropskog identiteta, već je bitan istinski interkulturalni dijalog.³⁷²

U okviru jednog opširnijeg koncepta društva informacijskog doba, u kome se bavi ekonomijom, društvom i kulturom u svim njenim promjenama posljednjih decenija, Manuel Kastels (Manuel Castells) razmatra i ujedinjenje Evrope, koje vidi kao „jedan od najvažnijih trendova koji će odrediti naš novi svijet“³⁷³. Taj trend pokazuje se kroz novo jačanje Evrope koje osigurava balans između svjetskih sila, kao i kroz novo organizovanje institucija koje može voditi ka odmaku od nacije-države, ali posljedice ovih procesa tek će kasnije moći sagledati. Evropsku integraciju Kastels označava i kao reakciju na globalizaciju i kao njen najsnažniji izraz. Brze i česte promjene, stalne migracije, miješanje starosjedilaca i novih, ekonomski potresi na tržištima, na jednom prostoru koji nastoji da se odredi jedinstvenim, upravo može donositi suprotno što se pokazuje nasilnim aktima prema strancima. Opasnost je to koja se ne smije zanemariti i ostaviti neriješenom, samo zato što se ne pokazuje u značajnijoj mjeri. Iako su institucije

371 Političar i teoretičar Džeremi Rifkin (Jeremy Rifkin) je 2002. godine objavio knjigu pod naslovom *European Dream* tvrdeći da u skoroj budućnosti „evropski san“ će biti daleko poželjniji od „američkog sna“. Pogledati intervju sa Dž. Rifkinom u Ančić Dejan (prir.): *Fragmenta Philosophica I (Filozofski fragmenti 2007)*, Loznica: Karpos, 2007, str. 58 – 61.

372 Up. Gerard Delanty: „Peripheries and Borders in a Post-western Europe“, *Eurozine*, 29. 8. 2007, <<http://www.eurozine.com/articles/2007-08-29-delanty-eu.html>>

373 Manuel Castells: *Kraj tisućljeća (Informacijsko doba: ekonomija, društvo i kultura, III)*, Zagreb: Golden marketing, 2003, str. 333.

EU dobrim dijelom i birokratizovane, one su te koje treba da se mijenjaju u skladu sa potrebama svojih građana, ako se evropski prostor sagleda kroz metaforu mreže u kojoj se nema centra i periferije, već čvorovi asimetrično raspoređeni, ali uvijek povezani. Kastels je jasan, evropski identitet ne postoji, ali može biti uspostavljen kao projekat – „model društvenih vrijednosti i institucionalnih ciljeva privlačnih većini građana koji, po pravilu, neće nikoga izuzimati“³⁷⁴ Sadržaj tog konstruisanog identiteta treba da budu univerzalne vrijednosti i težnje, kao što su ljudska prava, socijalna solidarnost, pravo na rad, demokratsko društvo, povećano učešće građana u kreiranju javnog prostora.

4.2. Kosmopolitizam Evrope

Korak dalje od sadašnjih istraživanja o Evropi - koji se uglavnom svode na istorijske preglede ideje Evrope, opis i preispitivanje postojećeg stanja, navođenja problematičnih područja, konkretna pitanja funkcionisanja zajedničkih institucija – jeste postavljanje osnove za nove koncepte koja bi odgovorala evropskim procesima i ponudili nova rješenja. Riječ o konceptima koji zastupaju od većeg stepena povezanosti na novim osnovama do ideje kosmopolitizma. Ovdje će akcenat biti stavljen na dva koncepta: Bek – Grande i Delanti – Ramford. Ova prva teorija nastaje iz potrebe ponovnog promišljanja Evrope, jer smo u pola vijeka prešli put od zaokruživanja vizije, prvih ustanova do proširenog koncepta EU. Između euforije i skepse novo vrijeme traži i proširivanje okvira i pogled izvan krutih granica nacionalnih država.

Po Beku i Grandeu proces evropeizacije je dostigao kritičnu granicu i ako se teži prema napretku, Evropa kao cjelina mora na nov način razumjeti samu sebe u realnosti, političkoj viziji i novom konceptu integracija.³⁷⁵ Da bi govorili o kosmopolitizmu kao osnovnom principu evropskog postojanja i djelovanja, ovi teoretičari prvo nastoje da odrede šta Evropa jeste ili šta bi mogla biti. To donosi već prve probleme ili kako oni slikovito kažu: „Želimo li se približiti Evropi, politički ili putem društvenih nauka, onda se čini, kao da se nalazimo u sobi ogledala.“³⁷⁶ Sam proces ujedinjavanja sakriva ono suštinsko evropsko, a što je teško izbjeći s obzirom da i jedno i drugo nije zauvijek uspostavljeno i određeno stanje, već svako za sebe predstavlja stalnu promjenu.

374 Ibidem, str. 358.

375 Up. Ulrich Bek/ Edgar Grande: *Das kosmopolitische Europa (Gesellschaft und Politik in den Zweiten Moderne)*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007, str. 13 – 14.

376 Ibidem, str. 16.

Da bi se došlo do nove Evrope, onda je neophodan i drugačiji društveni konstrukt, što znači da se treba ići ka modernizaciji uz jasnu viziju o tome. To bi ukratko značilo da se Evropa shvati kao „otvoreni projekat“, odnosno da to nije nešto što treba da pronađemo u prošlosti, već da otkrivamo i osmišljavamo za budućnost. Zatim bi bilo neophodno odrediti političke principe, koji bi se zasnivala na temeljnim ljudskim vrijednostima koji nisu podređeni veličanju tradicije već se prije kritički odnose prema njoj. Politička konstrukcija Evrope treba obuhvati i njeno unutrašnje i spoljašnje, jer u suprotnom protivrječnosti se brzo pokazuju na površini, a što se najbolje vidi u političkoj praksi kroz (ne)jedinствено djelovanje u spoljnoj politici.

Za razliku od shvatanja nacionalne država cijeli evropski projekat treba prihvatiti kao proces, što vodi ka tome da i do sada izgrađene evropske institucije nisu čvrsto određene forme već ih treba po potrebi mijenjati. Tu institucionalnu formu zapravo bismo mogli sagledati kao „promjenljivu arhitekturu“. Pojam kosmpolitizma se može vezati za prošlost (prednacionalni), ali odrediti kao ono što je buduće (postnacionalni). Ovaj pojam ne treba vezivati za prostorno u smislu cijelog svijeta, već je to pojam koji se prvenstveno odnosi na integraciju i određivanje identiteta, kako bi se uvažile različitost s kojima živimo. Ovo nas vodi ka multikulturalizmu, ali Bek i Grande manjkavost multikulturalističko koncepta vide u tome što se odnosi na poštovanje prava grupa a ne indiviuda. „U svijetu radikalne nesigurnosti svi smo isti, i svako je drugačiji.“³⁷⁷

Kosmopolitsko u Evropi ne smije biti shvaćeno kao nešto nasuprot nacionalnom, greška bi bila razmatrati jedno i drugo kao dvije odvojene oblasti, umjesto principa „ili – ili“ (ekskluzivni) ovdje prije vrijedi „ne samo – nego i“ (inkluzivni). Takođe, u cilju boljeg razumijevanja i istraživanja treba razlikovati politički i sociološki (metodološki) kosmpolitizam, odnosno perspektivu onih koji su akteri društvenog procesa i onih koji istražuju taj proces. Iako je riječ o teoretskom konstrukt i političkoj viziji koja treba da napravi odmak od nacionalnog, kosmpolitizam se ne može izjednačiti sa težnjom za ostvaranje nadnacionalnog identiteta. Sama Evropa u svojim institucijama već iskazuje elemente kosmpolitizma, ali problem je u tome što što je on podložan „deformisanju“, što se pokazuje u egoizmu država članica, isticanjem vlastitih privrednih uticaja, asimetričnim uticajem na političke odluke. Zato Bek i Grande ističu teze o institucionalnom i deformisanom kosmpolitizmu, te kosmpolitskom realizmu.

Da bi se govorilo o budućnosti Evrope, treba istaknuti nove termine i pojmove, kao i učiniti pomak ka „radikaliziranju formi dinamike modernizacije“. To

377 Ibidem, str. 28.

obuhvata tri kompleksa: rizično društvo, individualizaciju i višedimenzionalnu globalizaciju.³⁷⁸ Veliko pitanje ostaje kakvi su uopšte scenariji buduće Evrope mogu očekivati, pa se onda govori o njenom raspadu, stagnaciji ili u optimističkoj varijanti o kosmopolitizmu. Pratimo li okvir treće vizije to obnavljanje Evrope bi bilo zasnovano na jačanju civilnog društva, postnacionalnom demokratskom odelu, kosmopolitski usmjerenoj integraciji i generalnom osnaživanju cjeline. Prelaz od prve ka drugoj moderni, kako Bek naziva postmoderno doba, kao i same evropske protivvrječnosti svakako stvaraju niz dilema u pogledu ostvarivanja kosmopolitske Evrope. Jedan od izazova odnosi se na debate o univerzalizmu koje utiču na same normativne osnove kosmopolitskog nacrti i koje su prije svega vezane za ljudska prava. Drugi izazov jeste samo udruživanje koje otvara stare probleme imperijalnog i hegemonijskog.

Rizici koji u velikoj mjeri utiču na savremeno društvo i koji stvaraju opštu nesigurnost vode ka sporovima u vezi sa ostvarenjem sigurnosti, kontrole i stava o intervencija EU u konfliktnim područjima u drugim dijelovima svijeta. Težnje ka uspostavljanju jedinstvenog evropskog prostora donose niz teških izbora u vezi evropskih granica koje je onda direktno povezano sa pitanjem postojećih kulturnih, nacionalnih i državnih entiteta. U osnovi same vizije o ujedinjenoj Evropi je potreba i nastojanje da se izbjegnu novi ratovi i gradi kultura mira, ali mnogi postavljaju pitanja šta učiniti ako se pojavi takva opasnost kao što je bio holokaust na tlu same Evrope ili ako postoji direktna ugroženost spolja. Bek i Grande svakako nemaju cilj da ponude zaokružene odgovore, već ovom svojom teorijom ukazuju na neke od mogućih pravaca u kome se može ići kada je riječ o evropskom udruživanju i osmišljavanju nove evropske vizije.

Teorija Žerara Delantija i Kristofera Ramforda (Chris Rumford) se oslanja i na prihvatanje koncepta kosmopolitizma koji će odgovarati promjenama u Evropi, jer sada se ne razmatra jedinstvo sa nacionalnog nivoa, i dalje je to izdjeljen prostor, ali onaj koji se umrežava, gdje se odvija intenzivna komunikacija, i otkriva jednu novu dinamiku. Prema ovim teoretičarima sada je neophodno stvoriti jednu novu teoriju društva kojom bi se razumjela evropeizacija, proces koji traje i za koji više nije dovoljno samo izlagati argumentaciju „za“ i „protiv“. Cilj je da se djeluje korektivno i kritički prema postojećim evropskim i EU studijima. Jedan od razloga je što se pokazuje niz normativnih problema čije razrješavanje nije moguće samo na osnovu postojećih teorija, a na šta dodatno utiču globalizacija i postmodernizam. U kratkom periodu došlo je do velikih kulturnih i društvenih promjena i to se ne može zanemariti, a teorija bi se trebala razvijati u skladu sa

378 Ibidem, str. 50.

tim promjenama. Očigledno je i da se dinamički društveni procesi odvijaju sve više izvan granica nacionalnih društava. Slijedeći ova tri razloga za stvaranje nove teorije mogu se identifikovati i tri odnosa prema evropeizaciji, a to su: ne treba unaprijed pretpostaviti vezu između Evropske unije i evropske teorije; EU i Evropa se razmatraju u globalnom okviru; teorija društva imaju resurse za promišljanje savremenih procesa u Evropi.³⁷⁹

Ključno za ovu teoriju jeste da se evropeizacija razumije kao proces koji znači i integraciju i diferencijaciju, te da je prije treba sagledati u okvirima globalizacije nego „transnacionalizacije“ država. Delanti i Ramford opredijeljuju se da im teoretska osnova bude društveni konstruktivizam³⁸⁰, jer upravo se na tim temeljima može najbolje objasniti sadašnja kritična faza, u kojoj je proces evropskog ujedinjenja u konfliktu između koncepcija političke zajednice i kulturnih modela društva. Konstruktivistička perspektiva posebno odgovara objašnjenju evropeizacije, jer pomaže identifikaciju glavnih tačaka društvene konstrukcije Evrope: društveno prožimanje; transformaciju država; diskurzivne i socijalno-kognitivne procese; traformaciju modernosti.

Tako se sada ovdje objedinjavaju svi različiti pogledati na evropsko, od istorijske i kulturne perspektive preko pitanja identiteta, odnosa nacionalnog i nadnacionalnog, sjećanja, granica i institucionalnog uobličavanja EU. Kao jedna od glavnih prepreka i dalje stoji velika podjeljenosti evropskog prostora, koja se ne može prevazići stvaranjem formalnog jedinstva, već se prije međusobne veze mogu jačati umrežavanjem. Novi pristup osnovnim problemima Evrope, kao unije, nalazi se upravo u kosmopolitskom obilježju njenog društva. „Kosmopolitizam može ponuditi sadržaj i značenje identitetu s kojim se EU, sa naročitim isticanjem građana kao radnika, konzumenata, studenata ili čak cjeloživotnih učenika, ne može porediti.“³⁸¹



Bućnost Evrope različitosti, kao i stvarno osjećanje pripadnosti evropskoj zajednici, prvenstveno će zavisiti od toga koliko je svako od njenih stanovnika i stanovnica pojedinačno izražava volju i nastojanje da se poveže sa onim drugim,

379 Up. Gerard Delanty/Chris Rumford: *Rethinking Europe (Social Theory and the Implications of Europeanization)*, London&New York: Routledge, 2005, str. 3 – 5.

380 Iako se izvori konstruktivizma mogu tražiti i u ranijim periodima, najznačajniji predstavnici su Peter Berger i Tomas Lukman (Thomas Luckmann) sa knjigom *Društvena konstrukcija stvarnosti (The Social Construction of Reality)*, 1966)

381 Ibidem, str. 195.

bez obzira na drugačiji jezik, kulturu i granice. U svijetu u kome je brzina glavna odlika, gdje se u kratkom vremenu na malom prostoru ili virtuelnom okupljanju pronalaze lako razlike u zajednici, ali i zajedništvo u razlici, toleranciju je možda jednostavno opisati i odrediti, mnogo lakše nego je primjenjivati. Tolerancija nije pasivno podnošenje tuđeg i stranog, već djelatnost koja traži aktivno učešće obe strane. Sveđe li se samo na prvo, predstavlja možda veću opasnost od otvorenog sukobljavanja, jer sakriva strah i odbojnost koji s vremenom može da pre-raste u nešto sasvim drugo. Ovo drugo zahtijeva dodatni napor i upuštanje u nepoznato. „Možda je jedan od ključeva tolerancije ova svest da smo mi ponekad oni, drugi, a da su oni ponekad mi – podjednako puni mana i ograničenja, grozni, pa ipak vredni poštovanja i spremni na ljubav kao i mi.“³⁸²

Pomisao da i onaj/ona drugi/a nas sa istim pravom mogu smatrati strancima, tuđim i drugačijim u potpunost uzdrma izgrađenu poziciju umišljene moći koja nas drži u iluziji da smo iznad drugih, da imamo pravo da sudimo o svim vrijednostima, da određujemo način nečijeg života. Blizina stranog, s kojim se možemo susresti i u vlastitoj kući, bez odlaska u strano to jeste nešto novo, obilježje svijeta u kome živimo. Za razliku od ranijih vremena kada su to tuđe pronalazili samo oni koji bi se usuđivali na dalek put ili ako je to strano dolazilo u vidu osvajača, sada je ono neminovnost sa kojom se susrećemo na sasvim drugačiji način i u toliko različitih formi da više nismo ni sigurni šta je „naše“, a šta tuđe. Tolerancija tako ne ostaje daleka riječ sakrivena u rječnicima i rijetko korišćena, već je to svakodnevni izazov savremenog doba koji iziskuje stalni napor da se prekorače vlastite granice.

Unutar društava i država u kojima uglavnom preovlađuju organizacija vlasti na demokratskim principima, za mnoge to samo po sebi znači i pretpostavlja da su unutar toga sadržani i univerzalni elementi koji vode ka dobrobiti zajednice. Time se čini da bi govor o solidarnost bio izlišan, ali Hauke Brunkhorst smatra da je neophodno ponovo se vratiti ovoj temi, jer se u globalnom društvu pokazuju brojni problemi koji nas prije udaljavaju nego približavaju izražavanju solidarnosti. To znači da solidarnosti, ne da treba zaboraviti ako je uspostavljena demokratija, već je upravo neophodno ponovo afirmisati sam pojam solidarnosti u njenom novom značenju. U staroj Grčkoj solidarnost je bila izražena kroz prijateljstvo, u hrišćanstvu kroz bratstvo, a danas bi bila predstavljena u okviru koncepta ljudskih prava. Ili riječima Brunkhorsta: „moderna ustavna revolucija odnosi se krajnje selektivno prema svojoj kršćanskoj baštini. Samo su recipročni

382. Klaudio Magris: „Vašar tolerancije“ u Olja Nušić/Dušan Veličković (prired.): *Osam ogleda o globalizaciji*, Beograd: Alexandria Press/Nova srpska politička misao, 2002, str. 88.

odnosi kompatibilni s njenim postulatima autonomije. Bratstvo nije milosrđe, a solidarnost nije milost, već pravo³⁸³.

Vratimo li se u svijet Platona i Aristotela govorimo prije svega o solidarnosti, koja se izražava, kao javno prijateljstvo u polisu kao zajednici čiji politički okvir uvijek podrazumijeva i onaj etički. Ono praktično i teorijsko spleteno je i neodvojivo jedno od drugog, ljubav i prijateljstvo nisu samo veza između individua, već je to određenje odnosa prema onom najvrednijem samom idealu mudrosti. Istina, solidarnost kao prijateljstvo, treba podsjetiti, vrijedi samo za one koji nisu robovi, stranci ili žene. U zajednici uspostavljenoj na hrišćanskim principima solidarnost se pretvara u „caritas“, ljubav prema bližnjem u najopštijem smislu, a što treba biti izraz i odraz božanske ljubavi, ali u stvarnom svijetu ne uključuje uvijek i one druge, izvan kruga vlastite vjerske zajednice. Sa revolucijom solidarnost se gradi kroz bratstvo koji isključuje sestrinstvo, a novu formu solidarnost pronalazi od utopije do socijalističke komune. Ono što se pokazuje kao važan preokret jeste to da sa „zajednica odvaja od sljedbeništva“³⁸⁴

Sa težnjom da se kroz ljudska prava u demokratskim državama uvažavaju svi bitni aspekti pravednosti pojedinca, solidarnost postaje dio normativnog, ali pokazuje se da nam ono solidarno suštinski i izmiče. Prikriveni i otvoreni mehanizmi uključivanja i isključivanja u svijetu različitosti donose nove opasnosti koji nas vode dalje od solidarnosti. Ono univerzalno, što je ranije često značilo i evropsko kao određujuće, sada biva preispitivano kroz multikulturalno, pa sudar izrazito zaokruženih drugačijih kultura može i vodi ka ksenofobiji, fragmentiranju, nasilju. Stari problem sada postaju novi, tako što se iskazuju globalno, a tu su prije svega: fundamentalizam, socijalno isključivanje, kolonizacija prava i moći, hegemonijsko svjetsko pravo, ugrožavanje ljudskih prava, ustavna pitanja. U pokušaju da se održi ravnoteža, solidarnost biva odmaknuta na margine i istovremeno zarobljena između različitih interesa. Politički organizovana Evropa otežala je od birokratskog premrežavanja i mase dokumenata koji moraju biti usvojeni, a ne radi se u potpunosti i na njihovom oživljavanju. U biti demokratske Evrope mora se insistirati na istinskoj solidarnosti, da ne bi sve ostalo na praznoj konstrukciji. Zato Brunkhorst zaključuje: „Za to nisu potrebne borbe na barkadama i juriš na briselsku ustanovu, strasburški parlament i luksemburški sud, no potreban je radiklani reformizam koji pravne tekstove uzima „za riječ“ (Müller)

383 Hauke Brunkhorst: *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*, Beograd/Zagreb: Beogradski krug/Multimedijalni institut, 2004, str. 12.

384 Ibidem, str. 100.

ne bi li praznu ljusku neuređene legalnosti oblikovao u javnog glasnogovornika nadolazeće demokracije“.³⁸⁵

Osim Brunkhorsta, ideju solidarnosti u jednom širem kontekstu predstavlja i Steinar Stjerno, koji traga za različitim aspektima njenih osnova, njene funkcije, uključenosti i krajnjeg cilja. Solidarnost u svojoj osnovi može biti shvaćena kao prepoznavanje interesa pojedinca sa manjom grupom ljudi; kao identifikacija sa širom zajednicom; identifikovanje sa onima koji dijele istu političku ideologiju ili vjersku pripadnost; kao univerzalni osjećaj pripadnosti izražen kroz altruizam. U tom smislu i ciljevi mogu biti različiti – od realizovanja zajedničkog interesa manje grupe, preko stvaranja veće zajednice i jačanja identifikovanja sa određenim grupnim vrijednostima do izražavanja nastojanja da se stvori bolje društvo u globalnim okvirima. To pokazuje i skalu uključenosti – od grupe koja ima tačan broj članova do cijelog čovječanstva, a što ukazuje na ciljeve koji i dalje više mogu biti izrazito individualni do onih u kojima opšte zajedničko dobro prevladava nad jedinkom.³⁸⁶

Stjerno naglašava da solidarnost treba uzeti kao ključni koncept koji se pojavljuje u tri različita diskursa: akademskom (društvene nauke i socijalna filozofija), političkom (socijalna demokratija i socijalistička ideologija) i hrišćanskom (socijalna etika).³⁸⁷ U modernom društvu, u najširem smislu, koncept solidarnosti se uglavnom shvata kao djelovanje koje će iskazati podršku i pomoć manje privilegovanim u istoj državi ili u nekom drugom dijelu svijeta. Za manjinu to znači solidarisanje sa onima u istom položaju, a za većinu praktičnu primjenu političkog altruizma.³⁸⁸ Sa promjenama u današnjem društvu solidarnost je suočena sa stalnim preispitivanjem, i to se posebno vidi u klasno zasnovanoj solidarnosti (promjene na području rada i sindikalno djelovanje), povećanju standarda koje vodi ka većem individualizmu i konzumerizmu, globalizaciji. Stjerno ne iskazuje optimizam u istoj mjeri kao Brunkhorst, ali ostaje ubijeđen da je solidarnost jasno vidljiva i da neće biti u većoj mjeri ugrožena. Osmišljavanje boljeg svijeta i nastojanje da se unaprijedi društvo i pokušaj da se riješe konflikti, bilo na globalnom planu, bilo na evropskom prostoru ne predstavlja samo jednu opštu viziju, politički koncept, stav države, kreiranje i usvajanje određenih dokumenata. To duboko zadire i u individualne živote, te je zato jedan od važnih pitanja kako pojedinci mogu u svim stalnim promjena oduprijeti se onome što je

385 Ibidem, str. 220.

386 Up. Steinar Stjerno: *Solidarity in Europe (The History of an Idea)*, Cambridge: University Press, 2005, str. 18.

387 Ibidem, str. 21.

388 Ibidem, str. 326.

loše, što njih ugrožava ili ugrožava druge, i ostvariti istinsku komunikaciju i razumijevanje sa drugim pojedincima s kojima zajedno grade nevjerovatne mreže pojedinačnih ljudskih priča. Osnova svega jesu, prije svega, tolerancija i solidarnost.

ZAKLJUČAK

Uhvaćeni u „postmodernističku zebnju“ filozofi se još pitaju, da li i dalje da se bave idejom Evrope i evropskog ideniteta kao pitanjem krize evropskog duha, pri čemu je onda najsigurniji put vratiti se i samim izvorima filozofskog. Određenje postmodernističkog samo kao irrelevantnog, površnog i reaktivističkog pokušaja ipak nije dovoljan izgovor da se odmaknemo od savremenih filozofskih tendencija i da ih zanemarimo u nastojanju da odgonetnemo evropsko. To evropsko jeste zasnovano na antičkim izvorima u doba kada je imenom Evrope vladalo još mitsko, ali isto tako evropsko je i ono što se tek u savremeno doba pronalazi, osmišljava i nastaje.

Postmoderno, u svom najboljem izrazu, a to je provokacija logocentričnog, otvara nam mogućnost da iznova promislamo i stara pitanja, ali i da uobičajimo nova, ne zaboravljajući da živimo u umrežanom svijetu, gdje je subjekat sada i stjecište presijecanja različitih poruka. Univerzalno ostaje, ali biva preispitivano kao nikad ranije, što upravo garantuje opstanak jezgra univerzalnog i odvajanje od onog što se još iz navike samo univerzalnim proziva a to odavno nije. Fragmentarno postaje forma koja se čini kao da ima primat, jer „velika priča“ jeste jednom razbijena, ali upravo na tome gradi se nova priča koja izbija iz mješavine mnogobrojnih diskursa. Subjektivno je suočeno, kao nikada ranije sa svojim odrazima u virtuelnom svijetu čiji značaj ne možemo ignorisati. Novi izrazi jednom oslikanog i mnoštvo puta kopiranog traže i novo uobličavanje mišljenog.

Istraživanje jezika i govora kao onog što stavljamo sebi nasuprot, a ne samo kao ono što koristimo, vodi većoj usmjerenosti ka onom pojavnom koje se iskazuje kao samostalno sa svim svojim specifičnostima. Neodređenost, fluidnost i neizvjesnost određuju vrijeme u kome jesmo, ali umjesto da se povlačimo u strahu od nesigurnosti, to zapravo treba da shvatimo kao poziv, izazov, iskorak u novo. Umjesto monolitnosti koje je osnova ranijih odrednica, koje nam pruža čvrst oslonac za početak mišljenja i dalju izgradnju pojmovne konstrukcije, pluralnost je sada na sceni i traži drugačije pristupe. Tumačenje tradicionalnog se zamjenjuje dekonstrukcijom i novim „čitanjima“, jer to znači da se odmičemo od pozicije bivanja u centru, a otvoreni smo prema glasovima sa margina, ne onako kako bismo ih preveli i sebi prilagodili, već onako kako dolaze do nas u svojoj neobičnosti i drugačijem obliku nego što smo navikli. Bitno je tragati, ustanovljavati razliku, vratiti se istoriji jezika ali ne na način kako smo to do tada činili, uočavati male i velike pukotine koje smo do sada previđali.

Na račun kontinuiteta zaobilaženi su diskontinuiteti koji su sami po sebi tačke bitna poruka. Mogli smo pokušati ćutati, kada mislimo da više ništa smisleno ne možemo reći, ali to je samo jedan eksperiment kratkog trajanja, da bismo bili upozoreni na oprez u formulisanju vlastitog mišljenja i jezička pravila kojima

se služimo. Danas su dominantni diskursi koji više formom nego sadržajem ukazuju ko stoji iza njih, ko ih produkuje, zašto, s kojim ciljem. Odgovori na ova pitanja nam znatno objašnjavaju i različite poruke koje se prelamaju u svijetu ozbiljenog. Nove forme traže i novo uobličavanje dostignutog znanja, a to je dobrim dijelom danas određeno tehnikom i tehnologijama, što može biti mjesto novih otpora i sporova, ali iskazivanja kreativnog potencijala. Ipak, prvo se i u većoj mjeri uočavaju i dijagnostifikuju krizna mjesta, pragmatično koje zamjenjuje idealistički pristup znanju, kvantitativno ispred kvalitetnog.

U svemu tome, jasno je ipak da traganje za istinom i humanistička orijentacija mogu biti nakratko nadvladani, ali posljedice bi bile nesagledive, te su pozivi za podsjećanje na osnovnu ulogu nauke i naučnika/ca, filozofije i filozofa/kinja uvijek prisutni. Postmoderno evropsko društvo, koje pokušava naći odrednice između evropeizacije i globalizacije, suočeno je sa življenjem u doba rizika i katastrofa koje su teško predvidljive, promjenama koje se odvijaju nevjerovatnom brzinom, različitim konceptima o vizijama budućnosti. U vrijeme kada se govori i o kraju ideologija, čine se da neomarksistički krugovi teoretičara/ki tek uzimaju zamah, a učesnici rasprava o slabostima i snazi demokratije još ne osjećaju umor.

Bilo da su dio aktuelnih diskusija ili su izvan njih filozofi nastoje da i dalje održe i drugačiji pristup izvan postmodernog i iznova nas podsjećaju na sveprisutne veze sa samim izvorima, koje i sa svom tradicijom ostaju dio neupitnog nasljeđa Evrope. Možda nam se čini da temelji nestaju, da je sumnja jedino što preostaje, ali egzistirati (i postojati i opstati) upravo u svijetu kakvom jeste promišljajući ga u njegovim trenutnim oblicima nema drugu zamjenu. Govor o totalitetu, apsolutnom, cjelovitosti nisu nestali, a ljudsko biće i dalje se suočava sa istim pitanjima o vlastitom postojanju, te nam se ponovo razotkriva ono najbitnije – humanističko iznad idealističkog, stvarno biće koje dodirujemo umjesto hladnog dalekog apstraktnog bića. U želji da dopremo da vlastite suštine neočekivano pronalazimo drugo i bivamo zbunjeni i drugim i sami sobom. Zbunjenost i čuđenje vraća nas na neke druge izvore filozofije, one koji se uvijek iznova rađaju u svakom vremenu bez obzira na okolnosti i koje pokazuju otpornost mišljenja, neodustajanje od kritičkog, neočaranost glavnom strujom. Sve to i dalje pronalazimo u filozofiji, bilo uhvaćeno u postmodernom izričaju ili izvan njega, a samo obuhvatanjem i jednog i drugog možemo se suočiti i sa kompleksnošću evropskog.

Teškoća sveobuhvatnog sagledavanja ideje, duha i identiteta Evrope sadržana je prije svega u njenom olakom poistovjećivanju sa onim što danas predstavlja Evropska unija. Iako će se često naglašavati, da je to tek stvar pukog mnjenja i

da je sasvim jasno da Evropa jeste i nešto drugo, očigledno je da taj put nesigurne spoznaje vodi ka odrednicama koje su lakše prihvatljive. Političke saveze možemo prihvatiti ili odbacivati, možemo raspravljati o uticaju njihovih ustanova i institucija, analizirati posljedice koje proizlaze iz određenih političkih odluka, otvarati debate o agendama i obavezama. Nova politička građevina ima mnogo hodnika, brojne spratove, podrume, tavane, osvijetljena i skrivena mjesta o kojima možemo nešto naučiti i znati ili tek ostati pri pukim nagađanjima. Možemo biti unutar i izvan nje i zavisno od te pozicije ugodno odlučiti o stavu koji je većinski zajednici kojoj pripadamo.

Vratiti se na put prave spoznaje jeste pratiti ideju u njenom nastanku, te tu pojavnost sagledati u njenim momentima pojavljivanja, kako bi se mogla rasvijetliti i sva njena značenja. Sada nam je vidik zamagljen sveprisutnošću onoga što se pojavilo, i prije svega ima oznake političkog i ekonomskog. Evropski diskurs ispunjava vrijeme i prostor skrivajući i samu političku konstrukciju, a onda nas još više udaljava od suštine evropskog koje je sadržano između prošlog i budućeg. Evropa jeste stalna mijena, preoblikovanje, proces, dodir, miješanje i suprotstavljanje raznolikog, te se onda i njena slika neprestano mijenja. Ono njeno simboličko možemo tražiti u mitskim predstavama i ženskom obličju, te govoriti i dalje o prostoru o kome se sanjalo i o kome se danas sanja.

Obilježena i ispresijecana Evropa se nekima čini ipak kao mjesto na kome je možda sve već viđeno i doživljeno, dok drugi ostaju ubijedeni da to opet kao i nekad prije može biti mjesto za stvaranje i ostvarivanje novih zamisli i ideja. Ona je davno imenovana, a i danas nismo sigurni, šta bi to imenovano trebalo označavati. Pitanje je, da li imenovano i ono zamišljeno treba u potpunosti biti i materijalizovano, jer bi to moglo voditi i ka greškama koje su se na ovim prostorima uvijek skupo plaćale. Postoje teorije i koncepti koji su uvijek bitni kako bi poslužili da se preispita, poredi ono prošlo i sadašnje, ali čija realizacija u realnom može biti nešto sasvim drugo i pretvoriti se u neočekivanu suprotnost.

Puki pragmatizam nikad nije bio odlika Evrope i daleko je od njenog duha kakvim se iskazuje sve ove vijekove. Gledati prostor Evrope znači vidjeti daleko više i dublje od prostornog ograničenja, jer riječ je o malom podkontinentu koji svoju snagu i moć duguje prije svega onoj duhovnoj, kulturnoj, institucionalnoj, pravnoj supstanci. Strah od određenja evropskog iskazanog u političkoj formi pokazuje se, jer Evropa do sada u svoj istoriji nikada nije težila da se do kraja pokaže. Svoja određenja tražila je u vremenima kada se branila, kada je osvajala, kada je ostajala bez daha nad onim što je učinila samoj sebi.

Dugo se već govori o samoj ideji, ali dok se samo govorilo i pisalo činila se daleko većom i sjajnijom, kako to obično biva, pokušaj da se ostvari i to domi-

nantno kroz jednu ili dvije oblasti donosi sumnju u zanemarivanje onog što je uistinu čini a što ne mora uvijek neminovno imati etiketu „evropsko“ da bismo znali šta to jeste. Evropa jesu njeni stanovnici i stanovnice, građani i građanke razasuti u različitim državama, odijeljeni granicama, ponosni na svoje jezike, različitosti i specifičnosti, i istovremeno vezani za svoje zajedničko porijeklo koje se oblikuje kao evropsko bez obzira odakle dolazili i koliko je dugo nastanjivali. Evropska kultura i civilizacija nije uvijek, niti treba biti, najbolja i najsajnija, jer se smjenjuju istorijski periodi koji nam to pokazuju. Upravo kada priznaje da su i druge civilizacije i kulture one koje isto tako pridonose jedinstvenosti svjetske baštine, Evropa se sreće sa svojom tamnom stranom, jer se teško suočava sa gubljenjem nadmoći, ali upravo to može biti novi impuls za traženje odgovora na pitanje: šta Evropa uistinu jeste?

Savremena evropska društva i države oličeni u institucijama pokazuju nam svu postupnost nastojanja da se izgrade bolje i pravednije zajednice, koje su istina još daleko od brige za sve, ali predstavljaju daleko naprednije forme u odnosu na samo nekoliko decenija ranije. Utopijsko i dalje ostaje kao vodilja, demokratija kao osnova, ali i potreba da se ne zaustavi ono što u sebi nosi klice kritike i otpora. Mali evropski prostor koji je oduvijek bio pozornica ratova, revolucija, nasilnih izmjena sistema, uspostavljanje totalitarnih država i njihovog rušenja, terorističkih akcija, demonstracija i protesta ostaje i dalje u potrazi za „vječnim mirom“, to je ono što je kao ideal ugrađeno u osnove ideje evropskog, ali i dalje se pokazuje kao dalek san i cilj koji nikada neće biti sklonjen i zaboravljen.

Spomenici, znanim i neznanim junacima, imenovanim i neimenovanim civilima stradalim u tim različitim borbama i dalje služe kao podsjećanja i opomena šta je još neophodno učiniti da bismo se primakli jednom takvom cilju. Savremeno i globalno i za Evropu dijelom znači suočavanje sa onim što je stvorila, a što se pokazuje ne samo kao dobrobiti već i kao put ka vlastitom uništenju. Odnos prema tehnicima i tehnologiji ne može biti jednoznačan, a povratak prirodi rusooovski jednostavan. Sve materijalno što je stvoreno ostaje na planeti i s tim dalje živimo, te je povratak na staro nemoguć. Zato se treba ponovo iznovo izboriti za prostor koji nije odvojen od prirodnog, za humano koje ostaje izvan pohlepne želje za ostvarivanjem profita od naučnog. U tom smislu, Evropa može ponovo ponuditi ideje koje će donijeti odgovore koji vode ka svijetu gdje je ono humano i dalje u prvom planu.

To najbolje spoznajemo u životu s drugima, jer samo u zajednici je moguće tražiti kompromise umjesto nepomirljivih konflikata, susrete umjesto sudara, potaknuti svijest o vezi sa onim što je sam naš život. Ako se u tome birokratsko i tehnokratsko pokazuje kao prepreka, ne treba zaboraviti da je i to naša vlastita

zajednička tvorevina, pa zajednica ima mogućnosti i načina da te prepreke prevaziđe. Evropa ne smije gubiti optimizam, ali isto tako u tom optimizmu ne smije previdjeti sve nove opasnosti koje joj prijete, zato je neophodno ponovo sagledati ono staro što čini njene temelje, pokušati dešifrovati još nedešifrovano, odmaknuti se od iluzija i nostalgije, da bi se u ranijem prepoznali tragovi koji vode ka budućem. To prošlo jesu elementi koji se sada razmještaju na sasvim drugačiji način, vidimo u novom svijetlu, te gradimo još snažnije temelje u kojima se tradicija i savremeno dopunjuju i daju život jednom drugom kako bi se pokazalo ono najbolje od evropskog duha.

U postmodernom sadržana je kao nepobitna osnova, ali i kao moguća suprotstavljenost, moderna. Protivrječnosti koje karakterišu određenje i jednog i drugo, doprinosili su razvijanju debata unutar filozofije, ako se već govor o postmoderni zadržavao uglavnom na njenom odbijanju i žestokoj kritici. Pomirljive tonove donosi stav da je riječ o dva dijela istog, pa bi to bila „postmoderna moderna“. Daleko više nego period, kao i ono „post“, tako je i moderna prije teoretsko usmjerenje sa zajedničkim karakteristikama, nego nešto tačno vremenski omeđeno, te sporovi oko granice razdvajanja ne čude. Ono moderno je čak i više nego postmoderno obilježeno protivrječnostima, predstavljeno kao istovremeni uspon i pad kako filozofskog tako i evropskog duha uopšte.

Na početku jeste oslobađanje, obnovljena vjera u humanizam i odmak od vjerovanja, a na kraju govor o krizi, slomu, gubljenju veze sa tradicijom, rasprava o (ne)moći znanja i mišljenja. Istina i kada se govorio o „krizi“, riječ je o prelomnom momentu koji zahtijeva promjenu od nas samih, kako upravo izvorno upozoravaju oni koji o krizi i promjeni vrijednosti govore, ali do danas slabije se čuje samo to objašnjenje koliko riječ „kriza“ biva prezentovana kao zastoj, nerješiv problem, pokušaj ostajanja kod već prevaziđene matrice promišljanja svijeta. Kriza koja stoji na početku doba čiji smo savremenici, upravo zato što je vremenski bliska čini se većom, jačom i nikad viđenom, ali pogled unatrag u istoriju filozofije nam pokazuje da je takvih vremena uvijek bilo, samo je forma promijenjena. I onda i danas neophodna je hrabrost za mišljenje i za nove ideje, kao i za oproštaj od dijela nasljeđa koje ipak ostaje samo muzejski eksponat.

Istovremeno, potrebno je hrabrosti da ponovo slijedimo stvarne univerzalne poruke i oživimo ih podsjećajući na vrijeme i okolnosti kada su upućene, da bi se probudio impuls onog suštinskog filozofskog. Biće nije nešto jednom utvrđeno i nepromjenljivo, njegova životvornost je upravo u mijenjanju. Drugačije forme nam mogu izazvati nove dileme, ali potraga za suštinskim nastavlja se i danas kao i nekada davno. Filozofija i nauka iako potiču iz istog izvora oštro bivaju stavljene jedna nasuprot drugoj u borbi za prevlast, te je danas sasvim jasno da su nau-

ke te koje uzimaju primat baveći se svojim specifičnim oblastima i ostavljajući po strani cjelovit uvid.

U tome je filozofija vidjela opasnost, ne samo u smislu posljedica kojima to može voditi u savremenom svijetu, već i s obzirom na vlastitu poziciju. Pozitivističko preispitivanje filozofskog, kao i njegova varijanta izražena u logičkom pozitivizmu, jesu do krajnosti doveli stav da budemo posvećeni samo provjerljivom, ali prije da su na kraju došli do vlastitog preispitivanja nego da su ukinuli filozofiju. Iz toga filozofija je mogla samo da se pojavi u novom obliku još više osnažena u svojim osnovnim uvjerenjima i sigurna u svoja dosadašnja dostignuća. Odmak od idealističkog ka praktičnom takođe je bilo jedna velika provjera, ali i pokazatelj u kakvim se sve novim likovima uvijek iznova duh pojavljuje. Kao i prethodno, na sceni ostaje i jedno i drugo, uzajmno se mijenjajući.

Apsolutno i pojedinačno ostaju i dalje na nivou *polemosa* što pokazuje da je neophodno uvijek imati u vidu i jedno i drugo, a ne zaboraviti da njihova ispoljavanja u realnosti mogu završiti i kao totalitarizam i kao pojedinačna samovolja. Zato esencija ne smije nadvladati egzistenciju, niti se borba treba odvijati između njih, jer ostaju podjednako važni. Prosvjetiteljstvo i *paideia* vodilje su koje ne ostaju po strani, ali rasprava o njihovom uobličavanju sa duhom vremena neprestani je proces koji se može samo povremeno zaustaviti. Koračati unatrag prema izvjesnostima ranije utvrđenog ne treba biti tek samo repeticija već uz to i inovacija.

Utabane staze donose sigurnost, mir tokom putovanja, odmiču strahovanje od nepoznatog, ali ne donose ono što već nije toliko puta ponovljeno, zato treba praviti nove staze prema prošlosti. Bilo da ponovo propitujemo dijalektičko i logičko, bilo da slijedimo pravac kritika koje odgovaraju na tri pitanja, bilo da se bavimo iskustvenim ili onim izvan njega neophodno je iste tragove sagledati iz drugog ugla. „Dogmatski drijemež“ uvijek je u zasjedi da nas zaustavi, uspava, a i da ne primijetimo, te nas oni koje odavno svrstavamo u „klasične“ upozoravaju da je to opasnost uvijek prisutna i da put njenog prevazilaženja nikad nije jednostavan i svaki put se ispočetka poduzima.

Svijest o moćima subjektiviteta otvorila je neslućene mogućnosti daljeg promišljanja, ali sumnja mora ostati, jer je to jedini putokaz. Svijet i ljudsko biće možda jesu satkani od jedne, dvije ili više tvari, ali ono što je daleko bitnije jeste da je to nešto stvaralačko, i mišljeno i prostiruće, najčešće i danas teško odgonetljivo u svojoj raznolikosti. „Urođene ideje“ jesu tu, ali bez empirijskog materijala i zdravorazumskog praktičnog vođstva, ostaju u tami, bez mogućnosti izricanja i iskazivanja. Povremeno možemo biti izgubljeni u bljesku mističnog, ali put istinske spoznaje ne ide ka ekstazi i jednom. Metafizičko nam ne dozvoljava odmak

od prvih i najvažnijih pitanja, bez obzira na način na koji smo ta pitanja postavili, bitno je ne povjerovati da je konačni odgovor moguć u potpunosti, zakone mišljenja možemo slijediti, ali ne i tvrditi da su oni to koji već sadržavaju put ka odgovorima. Priroda nas konačnošću, propadljivošću i krhkošću nas pojedinačnih čvrsto drži vezane za sebe, ali svijet ideja ne nestaje, vodi nas iz tame na svjetlo. Postmodernost sve to nam danas daje u fragmentima sa namjerom. Na početku filozofije stoje takođe fragmenti – ne zato što je tako zamišljeno, jer drugačije kao poruka nije moglo biti ostavljeno. Između dvije krajnje tačke na kojima su ostavljeni fragmenti tražimo svijet nas samih, kao i obilježja evropskog identiteta.

Ako se pokazuje kao nedostižno predstaviti ono zajedničko evropsko, pitanje koje ostaje otvoreno da li tražiti evropski identitet upravo u ne-identitetu, u onom što nas vodi izvan prisile potpunog uklapanja u jedinstven nepromjenljiv obrazac. Ove sumnje ipak neće biti razlog da se odustaje od potrage za identitetom, gdje se onda postavlja sljedeće pitanje: da li je to nešto što je već postavljeno i kao ideju treba da ga prepoznamo, ili je identitet što ćemo isto kao i ideju Evrope tek osmišljavati? Postmodernost svakako otežava ove potrage, jer proširuje prostor za postavljanje novih upitnika. Možda se evropsko krije u onom tuđem, stranom tamo negdje izvan vlastitog prostora, ili stranom tu unutar Evrope same. Kada u tradicionalnim pregledima knjiga o razvoju evropske ideje pogledamo početne odrednice uvijek će tu, osim grčko-rimske biti spomenuta judeo-hrišćanska tradicija – nastala u samoj Evropi, od nje prihvaćena i dalje širena. Hrišćanstvo ne ostaje samo tradicija, već moć oličena u institucijama, koje i danas očekuje i zahtijeva veće učešće u svim sferama, čak ponovo i na polju nauke. Bilo da se govori o uspostavljanju dijaloga između sekularnih intelektualaca i teologa, bilo da se odriče svaka mogućnost takvih razgovora, jasno je da pitanje ovog odnosa ostaje da obilježava evropski prostor, pa svakako utiče i na oblikovanje njenog identiteta.

Paralelno sa procesima vraćanja tradicionalnim pitanjima koje neočekivano sve više obilježavaju svakodnevnicu savremenog, traži se prostor za razumjevanje i prihvatanje drugog i drugačijeg gdje hegemonija i hijerarhija moraju biti uzdrmani. Novu paradigmu donosi feministička teorija koja u potpunosti na probu stavlja dosadašnje poimanje univerzalnog razotkrivajući patrijarhalne elemente koje čine dio tog univerzalnog i time ga dovode u pitanje. Razlikovanje onog što je prirodom stvoreno i onog što je kulturom izgrađeno dovodi nas do uspostavljanja ključnog razlikovanja pola i roda, koje zahtijeva nove koncepte ne samo unutar feminističke i rodne teorije. Ukazivanje da univerzalno ne mora biti i kanonsko, a da kanonsko mora biti podložno kritici, kreira prostor za nove ra-

sprave, drugačije postavljene i u koje biva uključena ranije potpuno prikriveno samosvojno i autentično feminino.

Otvaranje teoretskog prema drugom i drugačijem dalje se iskazuje kroz prihvatanje svijesti o hegemoniji Zapadnog (evropskog), koje sada znači da je neophodan novi pristup drugom i drugačijem, a ne samo sa pozicije moći zasnovane na kulturnoj superiornosti. Umjesto da se uvijek polazi od primjene već zasnovanog teoretskog obrasca, sada je neophodno ponovo uložiti dodatni napor i dopustiti da ono što je istraženo dobije svoj glas, svoje pismo, ne prema željama istraživača, nego na način kako ono samo uistinu jeste. Stvar je u tome što kulture nisu uvijek i do kraja samo svoje, nego se pretapaju i miješaju, te ponekad ostaje i nedokučivo šta je čije, a to možda postaje i nevažno kada se stvori jedan novi oblik koji iako uključuje različite elemente tvori nešto novo.

Promjena stava prema drugom znači i drugačiji pogled na vlastito, evropski identitet tako nam se stalno istovremeno i približava i odmiče. Tražimo li ogledala u kojima možda možemo uhvatiti dio odraza, možemo se okrenuti prema prostorima čije kulture se grade nasuprot ili u težnji da se dosegne evropsko. Tako Evropu zatičemo stiješnjenju između američke i ruske kulture i političkog uticaja - gdje se jedno pokazuje kao mjesto obožavanja napretka, posebno onog tehnološkog, i njegovog materijalizovanja u nevjerovatnim oblicima, a drugo se predstavlja kao prostor slovenskog koje prije svega odlikuje briga o duhu, duši i srcu. Prelamanje različitog jasno se utiskuje na lice same Evrope, koja je sabrana od brojnih podjela zasnovanih na geografskom, političkom, ekonomskom, vrijednosnom. Ono što se posebno ističe jeste odnos Zapada prema Istoku, kao i nikad do kraja definisan odnos evropskog i balkanskog, pri čemu je i jedno i drugo još uvijek opterećeno i stvarnim i imaginarnim granicama, kao i nedovoljnim uzajamnim razumijevanjem koje je uglavnom vođeno zamašljenim percepcijama. Tu je Srednja Evropa, koja u geografskom smislu nikad nije bila tačno oivčena, ali je ostala značajna kao koncept kome se neki i danas nostalgично vraćaju i o kome se i dalje vode rasprave.

U geografskom smislu sa ovim se preklapa Istočna Evropa čije su granice bile sasvim jasno određene, utvrđene zidovima i decenijama dijelile evropsko na njen kapitalistički i socijalistički dio. Granice su uslovljavale da predstave o jednom ili drugom dijelu budu u izrazitim kontrastima, te je pad zidova uslovio i gubljenje iluzija, razočarenje, nova nerazumijevanja, ustanovio nove (ne)premostive razlike. Balkanski prostor je doticalo i jedno i drugo i treće, a opet je to specifično mjesto koje i danas zbunjuje kako one koji tu žive, tako i one koje posmatraju iz nekog drugog dijela Evrope. Sve ovo ponovo nam ukazuje na teškoće u pokušaju da odgonetnemo, šta je to evropski identitet. Jasno je da to osta-

je prije svega mnoštvenost, različitost, raznolikost kultura, brojni različiti jezici, život koji se odvija pod uticajem različitih sistema vrijednosti. U isto vrijeme opet se naslućuje da postoji neki zajednički imenitelj. Čini se, ipak, da taj evropski identitet tek nastaje i taj proces ne može biti nasilno ubrzan, određen u potpunosti pragmatičnim političkim ili ekonomskim zadacima, ali da je neizbježan i traži svoj poseban put. Moguće da konačnog odgovora na pitanje o identitetu Evrope nema, upravo zato što i jeste u stalnom mijenjanju, a ne u konačnom određenju, prije u ne-identitetnom, nego u identitetnom.

Čini nam se da smo zaglavljeni u vremenu kada je govor o krizi odavno izlišan, a kriza i dalje traje kao nerješiv problem, kada je ideja Evrope zaokružena u jednom dijelu tako što se realizuje jedinstven obrazovni i kulturni prostor politički uobličen, kada nam je sam evropski identitet sve teže dokučiv, kada se filozofija i teorija uopšte gube u lavirintima postmodernosti. U tom i takvom vremenu, na prostoru ispresijecanom različitim granicama suočavaju se različiti demokratski koncepti, globalizacijski uticaji, potreba da se izrazi specifičan identitet grupe i istovremeno da se pripada i Evropi, sudaraju se nacionalno i multikulturalno. Teorija nema drugog izlaza nego da dotakne to živo tkivo u njegovom nastajanju i mijenjanju, jer u suprotnom ostaje na uzvisinama koje ni njoj ne omogućavaju istinski razvoj i životnu snagu. Evropu kao politički prostor obilježavaju prvenstveno države-nacije, ideja nacije i nacionalizam, zbog toga je posljednjih decenija to područje od posebnog zanimanja teoretičara. Kada se počela otvarati rasprava o mogućem kraju nacionalnog koncepta, tada je uslijedilo i intenzivnije istraživanje o porijeklu, fazama razvoja, snazi i slabostima nacionalnog.

Posebno dominante su bile teorije koje sada konstruktivistički posmatraju nacije opisujući ih kao osmišljene zajednice koje su svoju moć sticale crpeći različite istorijske događaje, budući nacionalni duh i potičući zajedništvo nasuprot zajedništvu neke druge grupe. Generalno se može reći, da su na jednoj strani oni koji prije svega insistiraju na tome da je riječ o izrazito modernom fenomenu koji je prvenstveno konstrukt novog doba, a na drugoj strani oni koji tragaju za izvorima u dalekoj prošlosti kako bi obezbijedili čvrste temelje ideji nacionalnog. Pravi odgovor se pronalazi negdje između, da jeste riječ o onome što je odlika modernih vremena, da sigurno nema jasnu liniju razvoja prije tog doba, ali da se može govoriti o elementima koji su doprinosili homogenosti grupa onako kako su se one pojavljivale ranije i da su ti elementi preneseni u nacionalni koncept. Pri tome se posebna pažnja može obratiti na moć zajednice koja se bazira na kulturnom, mitskom, simboličkom bili ono istinito ili lažno, zaista dio tradicije ili tek skoro osmišljeno i pragmatično upotrebjeno. Suviše čvrste naci-

onalne odrednice pod provjeru stavlja sve izrazitija multikulturalnost, potreba da se nadogradi koncept ljudskih prava, promjene koje su se već u društvima dogodile i koje mogu prerasti i u značajnije konflikte ne bude li se na vrijeme o njihovim povodima i uzrocima raspravljalo i tražilo rješenje.

Ovo je doba pojačane intenzivne i momentalne komunikacije; migracija koje se odvijaju u različitim pravcima, iz različitih razloga, individualno i grupno; potrebe da se sve više teži globalnom umrežavanju i da se istovremeno ostane u sigurnom lokalnom okruženju. Sve te stalne promjene, brzina, dodir do juče nespojivog mogu donijeti novu kreativnu energiju, ali istovremeno voditi u stvaranje još većih barijera bez obzira na prostornu bliskost, stvaranja novih neprijatelja, poticanja nasilja i terora. Neophodnost da se dođe do prijeko potrebnog balansa, da se na vrijeme upozori, da se kritikuje ono što mora biti kritikovano, da se izađe iz okvira stereotipnih i ustaljenih obrazaca mišljenja poticaj je mnogim filozofima/kinjama i teoretičarima/kama uopšte da se bave ovim temama. Zlo se veće događalo u Evropi i ma kako ova riječ djelovala staro, suviše se činila religijskim obojena, ona i dalje izražava sve ono što se (i)racionalno može proizvesti kada se drugo ljudsko biće pretvori u neprijatelja. Zlo se može pokazati u toliko različitih oblika, što postaje manje bitno u odnosu na posljedice koje donosi, a jedino istinsko i djelotvorno suprotstavljanje jeste kada se na vrijeme uoči kad se tek pojavi, da se ukaže na njega i da se razotkrije, jer ono nije uvijek predstavljeno kao nešto od čega se odmah odmičemo, već često može biti zavodljivo i maskirano.

Vrijeme postmodernosti za koje se tvrdi da možda donosi pretjeran relativizam ne može biti izgovor za neetičnost i neodgovornost. Ono najbolje u duhu evropskog jeste upravo kritičko mišljenje i istinski otpor. Evropa upravo zbog moći koje je nekad iskazivala u osvajanju drugih i zbog svoje pozicije koja je i danas neupitna, zato može najbolje da prepozna kako drugačije djelovati za dobrobit najvećeg broja ljudi. Težnja da se prepoznaju granice koje razdvaju i granice koje spajaju, svijest o tome da smo još daleko od ostvarenja socijalne pravde, nastojanje da se poboljša razumijevanje onih koji govore različitim jezicima i potiču iz različitih kultura, jasan uvid da na jednom prostoru postoji toliko različitih sjećanja koja se generacijski prenose, stalno podsjećanje da je diskriminacija uvijek moguća i da traži brz i adekvatan odgovor samo su neke od staza koje vode ka „gradilištu demokratije“.

Evropska unija može postojati u sadašnjem obliku, neznatno proširena kako stoji u njenim planovima, u nekom drugom obliku, ili nakon nekoliko decenija da iscrpi svoj razlog postojanja ako su temelji postali suviše porozni. Na taj drugi put, o kome govore skeptici, može je voditi pretjerana dominacija, iskazivanje

dominacija pojedinih država, rješavanje problema na površan način, neuvažavanje znakova upozorenja, netolerisanje različitosti. Bez obzira na samu koncepciju političkog udruživanja, ostaje Evropa kakva jeste. Njeno biće ostaje nam i dalje skriveno i tako će vjerovatno uvijek biti, ali dio njenog bogatstva i izuzetnosti, kao i onu njenu tamnu stranu, možemo i moramo sagledavati u pojavnostima koje su nam ostavljene kao nasljeđe koje su sada tu pred nama ili tek nastaju.

LITERATURA

- Adorno, Teodor.** *Negativna dijalektika*, Beograd: Bigz, 1979.
- Adorno, Teodor/Horkhajmer, Maks (Adorno, Theodor/Horkheimer Max).** *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Masleša/Svjetlost, 1989.
- Ajlesvort, Geri (Ayleswort, Gary).** "Postmodernism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, septembar 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/> (5.3.2008)
- Amin, Samir.** *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1989.
- Ačić, Dejan** (prir.). *Fragmenta Philosophica I*, Loznica: Karpos, 2007.
- Anderson, Benedikt (Anderson, Benedict).** *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato, 1998.
- Arandjelović, Jovan.** *Životni značaj filozofije (Izazovi evropeizacije Srbije)*, I - II, Beograd: Službeni glasnik, 2006.
- Arent, Hana (Arendt, Hannah).** *Eichmann u Jerusalmu (Izveštaj o banalnosti zla)*, Beograd: Samizdat/Free B92, 2000.
- Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, 1998.
- O nasilju*, Beograd: Alexandria Press/NSPM, 2002.
- Aristotel (Αριστοτέλης).** *Metafizika*, Beograd: Kultura, 1960.
- Nikomahova etika*, Beograd: Kultura, 1970.
- Politika*, Beograd: Bigz, 1975.
- Arsović, Zoran.** *Fenomenologija i Evropa*, Banja Luka: Vidici, 2008.
- Arsović, Zoran/Kerović, Radivoje/Simeunović Vojin.** *Pojam Evrope i proces evropeizacije*, Banja Luka: Filozofsko društvo RS, 2007.
- Baba, Homi (Bhabha, Homi K.).** *Smeštanje kulture*, Beograd: Beogradski krug, 2004.
- Balibar, Etjen (Balibar, Etienne).** *Mi, građani Evrope? (Granice, država, narod)*, Beograd: Beogradski krug, 2003.
- Batler, Kristofer (Butler, Christopher).** *Postmodernizam*, Sarajevo: Šahinpašić, 2007.
- Bauman Zigmunt (Bauman, Zygmunt).** *Europe (An Unfinished Adventure)*, Cambridge (UK): Polity Press, 2004.
- Bek, Ulrich (Beck, Ulrich).** *Rizično društvo (U susret novoj moderni)*, Beograd: Filip Višnjić, 2001.
- Što je globalizacija? (Zablude globalizma – odgovori na globalizaciju)*, Zagreb: Vizura, 2003.
- Bek, Ulrich/Grande, Edgar.** *Das kosmopolitische Europa (Gesellschaft und Politik in den Zweiten Moderne)*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007.

Bekon, Frensis (Bacon, Francis). *The Great Instauration, The Works* (Vol. VII), Boston: Taggard and Thomson, 1863, elektronsko izdanje, <http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/> (23.9.2007)

Belančić, Milorad.

Evropa na Balkanu, Beograd: Radio B92/Beogradski krug, 1998.

Postmodernistička zebnja, Novi Sad: Svetovi, 1994.

Belof, Maks (Beloff, Max). *Europe and the Europeans (An International Discussion – A report prepared at the request of the Council of Europe)*, London: Chatto & Windus, 1957.

Berk, Piter (Burke, Peter). "Did Europe Exist Before 1700? ", *History of European Ideas*, Vol.1, 1980, 21 - 29.

Berlin, Isaia (Berlin, Isaiah). »Nacionalizam (Negdašnje previđanje i sadašnja moć)«, u Isaia Berlin: *O nacionalizmu i drugi eseji*, Sarajevo: Buybook, 2000, 5 - 33.

Bibo, Ištvan (Bibó, István). *Beda malih istočnoevropskih država*, Novi Sad/Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996.

Birger, Peter (Bürger, Peter). *Ursprung des postmoderne Denkens*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

Bloh, Ernst (Bloch, Ernst). *Princip nada* I - III, Zagreb: Naprijed, 1981.

Blumenberg, Hans.

Briga ide preko reke, Beograd: Plato, 2004.

Svjetlost kao metafora istine (U pred-polju oblikovanja filozofskih pojmova), Nikšić/Podgorica: Društvo filozofa i sociologa SCG/Oktoih, 1999.

Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart: Philipp Reclam, 1999.

Bodei, Remo. "Historical Memory and European Identity", *Philosophy & Social Criticism*, Vol 21, No 4, 1995, 1 - 13.

Bodrijar, Žan (Baudrillard, Jean).

Amerika, Beograd: Buddy Books/Kontekst, 1993.

Prozirnost zla (Ogled o krajnosnim fenomenima), Novi Sad: Svetovi, 1994.

Savršen zločin, Beograd: Beogradski krug, 1998.

Bok, Gizel (Bock, Gisela). *Žena u istoriji Evrope (Od srednjeg veka do danas)*, Beograd: Clio, 2005.

Bovoar, Simon de (Beauvoir, Simone de). *Drugi pol*, I - II, Beograd: Bigz, 1982.

Brkić, Josip (prir.). *Čemu još filozofija?*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost SSO, 1978.

Brunkhorst, Hauke. *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*, Beograd/Zagreb: Beogradski krug/Multimedijalni institut, 2004.

Ceruti, Furio (Cerutti, Furio). "Can there be a Supranational Identity?" *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 18, No. 2, 1992, 147 - 162.

Ciceron (Cicero, Marcus Tullius). *Država*, Beograd: Plato, 2002.

“A Charta of European Identity”,

http://www.europa-web.de/europa/02wwwswwww/203chart/chart_gb.htm
(3.4.2006)

Čerčil, Vinston (Churchill, Winston). “Tragedy of Europe”, <http://www.euro-know.org/speeches/paperchurchill.html> (14. 8. 2006)

Danilevski, Nikolaj J. (Данилевский, Николај Ј). *Rusija i Evropa*, Beograd: Nolit/Dosije, 2007.

Debor, Gi (Debord, Guy). *Društvo spektakla*, Beograd: Blok 45, 2003, <http://www.modukit.com/anarhija-blok45> (18.3.2005)

Dekart, Rene (Descartes, Rene).

Pravila za usmjeravanje duha/Rasprava o metodi pravilnog vođenja svoga uma i istraživanja istine u naukama /Istraživanje istine prirodnim svijetlom uma, Podgorica: Oktoih, 1997.

Delanti, Žerar (Delanty, Gerard).

Inventing Europe (Idea, Identity, Reality), New York: St. Martin`s Press, 1995.

“Models of European Identity: Reconciling Universalism an Particularism”, *Perspectives on European Politics and Society*, Vol. 3, No. 3, 2002, 345 - 359.

“Peripheries an borders in a post-western Europe”, *Eurozine*, <http://www.eurozine.com/articles/2007-08-29-delanty-en.html> (28.9.2007)

Delanti, Žerar/Ramford, Kris (Delanty, Gerard/Rumford, Chris). *Rethinking Europe (Social Theory and the Implications of Europeanization)*, London&New York: Routledge, 2005.

Delez, Žil (Deleuze, Gilles). *Niče i filozofija*, Beograd: Plato, 1999.

Delez, Žil/Gatari, Feliks (Guattari, Felix). *Šta je filozofija*, Novi Sad/Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1995.

Derida, Žak (Derrida, Jacques).

Kosmopolitike (Predgovori gostoljubivosti, oprost u i bezuslovnom univerzitetu), Beograd: Stubovi kulture, 2002.

Marksove sablasti (Stanje duga, rad žalosti i nova internacionala), Nikšić: Službeni list SCG, 2004.

Nasilje i metafizika, Beograd: Plato, 2001.

O apokaliptičnom tonu usvojenom nedavno, Podgorica: Oktoih, 1997.

O gramatologiji, Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.

Pisanje i razlika, Sarajevo/Zagreb: Šahinpašić, 2007.

The Other Heading (Reflections on Today's Europe), Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

- Derida, Žak/Habermas, Jirgen (Derrida, Jacques/Habermas, Jürgen).** „Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas“, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. 5. 2003, 33.
- Dipro Žerar/Rio, Alen-Mark (Duprat, Gérard/Rieu, Alain-Marc) (ed.).** *European Democratic Culture*, New York: Routledge, 1995.
- Disen, Jan van der/Vilson, Kevin (Dussen, Jan van der/ Wilson, Kevin) (eds.).** *The History of the Idea of Europe*, New York: Routledge, 1995.
- Divjak, Slobodan (prir.).** *Nacija, kultura i građanstvo*, Beograd: Službeni list SRJ, 2002.
- Djait Hišem (Djaït, Hichem).** *Europe and Islam*, Berkley/Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Dokins, Ričard (Dawkins, Richard).** *Zabluda o Bogu*, Smederevo: Heliks, 2007.
- Domenak, Žan-Mari (Domenach, Jean-Marie).** *Evropa: kulturni izazov*, Beograd: XX vek/Knjžara Plato, 1991.
- Doson, Kristofer (Dawson, Christopher).** *Understanding Europe*, New York: Sheed and Ward, 1952.
- Džej, Martin (Jay, Martin).** *Dijalektička imaginacija (Povijest Frankfurtske škole i Instituta za socijalno istraživanje 1923 - 1950)*, Sarajevo/Zagreb: Svjetlost/Globus, 1982.
- Džejms, Vanesa (James,Vanessa).** *The Genealogy of Greek Mythology*, New York: Gotham Book & Melcher Media, 2003.
- Dženks, Čarls (Jencks, Charles) (ed.).** *The Post-Modern Reader*, London/New York: Academy Editions/St. Martin's Press, 1992.
- Đurić, Mihailo.** *Porijeklo i budućnost Evrope*, Beograd: SANU/Plato, 2001.
- Elaković, Simo.** *Rasprave o Evropi i filozofiji na kraju XX veka*, Sremski Karlovci: Krovovi, 2001.
- Eler, Klaus (Oelher, Klaus).** *Subjektivnost i samosvest u antici*, Beograd: Plato, 2002.
- Eškroft, Bil/Grifits, Garet/Tifin, Helen (Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen).** „Ponovno promišljanje postkolonijalnog“, *Treći program*, I - II, br. 125-126, 2005, 107 - 129.
- Filipović, Muhamed.** *Deset predavanja o ideji Evrope*, Sarajevo: Pravni centar FOD, 2000.
- Finkelkro, Alen (Finkelkraut, Alain).** „What is Europe?“, *The New York Review*, Vol. XXXII, No 19, December 5 1985, 10.
- Flego, Gvozden.** „Postoji li europski identitet? Neka filozofska razmatranja“, *Habitus*, s.a., internet verzija, <http://www.cmk.org.yu/linkovi/habitus/0/Flego0.pdf> (17. 3. 2005)

Fleming, Ketrin (Fleming, Kathryn E.). „Orientalizam, Balkan i balkanska istoriografija“, *Filozofija i društvo*, br. 18, 2001, 11 - 32.

<http://147.91.230.48/ifdt/izdanja/casopisi/ifdt/XVIII/d002/document>> (22. 12. 2006)

Frank, Manfred. *Conditio moderna*, Novi Sad, Svetovi, 1995.

Fuko, Mišel (Foucault, Michel).

Arheologija znanja, Beograd/Novi Sad: Plato/Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998.

Hermeneutika subjekta (Predavanja na Kolež de Fransu 1981- 1982), Novi Sad: Svetovi, 2003.

Istorija ludila u doba klasicizma, Beograd: Nolit, 1980.

Nadzirati i kažnjavati (Nastanak zatvora), Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.

Poredak diskursa (Pristupno predavanje na Kolež de Fransu, 1970), Loznica: Karpos, 2007.

Rađanje biopolitike (Predavanja na Kolež de Fransu 1978-1979), Novi Sad: Svetovi, 2005.

Gadamer, Hans Georg.

Evropsko nasleđe, Beograd: Plato, 1999.

Istina i metoda, Sarajevo: Veselin Masleša, 1978.

Gavrić, Tomislav (ur.). *Čovek Evrope*, Novi Sad: Prometej, 1994.

Gelner, Ernest (Gellner, Ernest). *Nacije i nacionalizam*, Novi Sad: Matica srpska, 1997.

Gidens, Entoni (Giddens, Anthony).

Odbegli svet (Kako globalizacija preoblikuje naše živote), Beograd: Stubovi kulture, 2005.

Posledice modernosti, Beograd: Filip Višnjić, 1998.

Golvicer, Hajnc (Gollwitzer, Heinz). „Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von 'Europa'“, *Saeculum*, Band 2, Heft 2, 1951, 161 - 173.

Gomers, Peter (Gommers, Peter H.) “Europe: The Name of a Civilisation“, in *What Name for Europe?*, special issue *Collegium*, No. 28, June 2003, 13 - 31.

Gordić, Aleksandar. “Filozofija nauke na prelazu vekova”, www.filozofija.info/tekstovi/gordic1.htm (15. 11. 2008)

Goše, Marsel (Gauchet, Marcel). *Demokratija protiv same sebe*, Beograd: Filip Višnjić, 2004.

Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen).

Filozofski diskurs moderne, Zagreb: Globus, 1988.

„Građanstvo i nacionalni identitet: neka razmišljanja o budućnosti Evrope“, *Filozofski godišnjak*, god. I, br. 1, 2003, 451 - 477.

Postmetafizičko mišljenje, Beograd: Beogradski krug, 2002.

Postnacionalna konstelacija, Beograd: Otkrovenje, 2002.

„Zašto Evropa treba imati ustav?“, jesen-zima 2002, internet verzija, www.odjek.ba (3. 4. 2005)

Habermas, Jirgen/Racinger, Jozef (Ratzinger, Joseph). *Dijalektika sekularizacije (o umu i religiji)*, Beograd: Dosije, 2006.

Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin).

O stvari mišljenja, Plato: Beograd, 1998.

Predavanja i rasprave, Beograd: Plato, 1999.

Šumski putevi, Beograd: Plato, 2000.

Uvod u metafiziku, Vrnjačka Banja: Eidos, 1997.

Han, Hans/Nojrat, Oto/Karnap, Rudolf (Hahn, Hans/Neurath, Otto/Carnap, Rudolf). *Znanstveno shvaćanje svijeta – Bečki krug*, Zagreb: Hrvatski studiji, 2005.

Hankis, Elemer (Hankiss, Elemér) (ed.). *Europe after 1989: A Culture in Crisis?*, Washington DC: Center for German and European Studies, Georgetown University, 1999.

Hart, Kevin. *Postmodernism (A Beginner's Guide)*, Oxford: One World, 2004.

Hart, Majkl/Negri, Antonio (Hardt, Michael/Negri, Antonio).

Imperija, Beograd: IGAM, 2005.

“Marksova kritika je mrtva! Globalizacija i komunikacija“, *Reč*, br. 68, decembar 2002, 227 - 242.

Has, Vilhelm (Haas, Wilhelm). *What is European Civilization? And What is Its Future?*, London: Humphrey Milford, 1929.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich).

Enciklopedija filozofskih znanosti, Sarajevo: Veselin Masleša/Svjetlost, 1987.

Fenomenologija duha, Beograd: Bigz, 1974.

Filozofija povijesti, Zagreb: Kultura, 1951.

Istorija filozofije, I - II, Beograd: Kultura, 1970. / III, Beograd: Bigz, 1983.

Jenski spisi (1801 - 1807), Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.

Nauka logike, Beograd: Prosveta, 1973.

Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo: Logos, 1989.

Hej, Denis (Hay, Denys). *Europe (The Emergence of an Idea)*, Edinburgh: University Press, 1957.

Hejvud, Endru (Heywood, Andrew). *Političke ideologije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

Held, Dejvid (Held, David).

Demokratija i globalni poredak (Od moderne države ka kosmopolitskoj vladavini), Beograd: Filip Višnjić, 1997.

Held, Klaus "Intercultural Understanding and the Role of Europe", *Monist*, Januar 1995, Vol. 78, Issue 1, 5-13,

<http://www.nlx.com/Journals/mst.htm> (24. 2. 2006)

Herodot (Ἡρόδοτος). *Istorija*, Beograd: Dereta, 2005.

Hers, Žana (Hersch, Jeanne). *Istorija filozofije (filozofsko čuđenje)*, Novi Sad: Svetovi, 1998.

Hjum, Dejvid (Hume, David). *A Treatise of Human Nature (Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects)*,

<http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/> (15.8.2008)

Hobsbaum, Erik (Hobsbawm, Eric J.). *Nacije i nacionalizam od 1780 (Program, mit, stvarnost)*, Beograd: Filip Višnjić, 1996.

Hogart, Ričard/Džonson, Daglas (Hoggart, Richard/Johnson, Douglas). *An Idea of Europe*, London: Chatto & Windus, 1987.

Hol, Stjuart (Hall, Stuart). „Kome treba „identitet“?“, *Reč*, 64/10, decembar 2001, 215 - 233, <http://www.fabrikaknjiga.co.yu/rec/64/215.pdf> (30. 5. 2007)

Holbah, Pol (Holbach, Paul). *Razgolićeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posledica hrišćanske religije*, Beograd: Bigz, 1967.

Huserl, Edmund (Husserl, Edmund). *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991.

Iglton, Teri (Eagleton, Terry).

Iluzije postmodernizma, Novi Sad: Svetovi, 1997.

Sveti teror, Zagreb: Jesenski i Turk, 2006.

Teorija i nakon nje, Zagreb: Algoritam, 2005.

Izbor iz djela Saint-Simona i Fouriera, Beograd: Kultura, 1952.

Jaspers, Karl.

Filozofska vera, Beograd: Plato, 2000.

Pitanje krivice, Beograd: SAMIZDAT/FreeB92, 1999.

Judd, Toni (Judd, Tony). *Postwar, A History of Europe since 1945*, New York: The Penguin Press, 2005.

Kaler, Džonatan (Culler, Jonathan). *Sosir – osnivač moderne lingvistike*, Beograd: Bigz, 1980.

Kampanela, Tomazo (Campanella, Tommaso). *Grad sunca*, Beograd: Kultura, 1964.

Kant, Imanuel (Kant, Immanuel).

Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvalila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena, Novi Sad: Svetovi, 2004.

Kritika čistog uma, Beograd: Kultura, 1958.

Um i sloboda (Spisi iz filozofije istorije, prava i države), Beograd: Ideje, 1974.

Karnap, Rudolf (Carnap, Rudolf). *Filosofija i logička sintaksa*, Nikšić: Jasen, 1999.

Kasab, Elizabet Suzan (Kassab, Elizabeth Suzanne). "Is Europe an Essence? Levinas, Husserl and Derrida on Cultural Identity and Ethics", *International Studies in Philosophy*, Vol. XXXIV/4, 2002, 55 - 77.

Kasirer, Ernst (Cassirer, Ernst). *Jezik i mit (Prilog proučavanju problema imena bogova)*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998.

Kastels, Manuel (Castells, Manuel). *Kraj tisućljeća (Informacijsko doba: ekonomija, društvo i kultura, III)*, Zagreb: Golden marketing, 2003.

Kastorijadis, Kornelijus (Castoriadis, Cornélis). *Uspon beznačajnosti*, Beograd/Čačak: Gradac, 1999.

Kelner, Daglas (Kellner, Douglas). "Jean Baudrillard", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published 2005, rev. 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/ baudrillard/> (10. 7. 2008)

Kerni, Ričard (Kearney, Richard) (ed.). *States of Mind (Dialogues with Contemporary Thinkers)*, New York: New York University Press, 1995.

Kimlika, Vil (Kymlicka, Will). *Multikulturalizam – multikulturalno građanstvo*, Podgorica/Zagreb: CID/Jesenski i Turk, 2004.

Kjerkegor, Seren (Kierkegaard, Sören). *Ili - ili*, Sarajevo: Veselin Masleša/Svjetlost, 1999.

Knežević, Miloš. *Moć Zapada (Stara Nova Evropa I)*, Pančevo: Mali Nemo, 2005.

Kolmen, Džon (prir.), (Coleman, John). *Savest Evrope*, Novi Sad: VEGA media, 2003.

Koluglu-Kirli, Biraj (Kolluoglu-Kirli, Biray). "From History of Civilization to World History: Rethinking the Boundaries of Europe", *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, H. 3-1, Online-Ausgabe, 2004. <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Kirli-3-2004> (5.7.2005)

Kopić, Mario: *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2001.

Koprivica, Časlav. „Povijesno nasljeđe 'Srednje Evrope' i njeni izgledi krajem dvadesetoga stoljeća“, *Filozofija i društvo*, IX-X, 1996, internet verzija <http://www.komunikacija.org.yu/komunikacija/casopisi/fid/IX-X> (11. 10. 2005)

Kouba, Pavel. „Die guten Europäer (Friedrich Nietzsches Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die europäische Integration)“, *Transit - Europäische Revue – Transit online*, 2003), <http://www.iwm.at> (13. 12. 2004)

Kristeva, Julia (Кръстева, Юлия). *Crisis of the European Subject*, New York: Other Press, 2000.

Krleža, Miroslav. „Evropa danas“ u Miroslav Krleža: *Knjiga eseja*, Beograd: Srpska književna zadruka, 1961, 156 - 175.

Kuncevič, Pjotr (Kuncewicz, Piotr). *Legenda Evrope*, Beograd: Clio, 2007.

Kundera, Milan. “The Tragedy of Central Europe“, *The New York Review of Books*, Vol. XXXI, No. 7, April 26, 1984, 33 - 38.

Laklau, Ernesto/Šantal, Muf (Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal). “Predgovor drugom izdanju knjige *Hegemonija i socijalistička strategija*“, *Diskrepancija*, tom VI, br. 10, septembar 2005, 55-64,
<http://www.diskrepancija.org/casopis/> (3. 4. 2008)

Lavagno, Kristian (Lavagno, Christian). “Subverting Social Order: Foucault and Derrida on the Role of the Intellectual“, in: Beaulieu, Alain and Gabbard, David (ed.): *Michel Foucault and Power Today (International Multidisciplinary Studies in the History of the Present)*, Lanham: Lexington Books, 2006, 107 - 115.

Lešić, Zdravko. „O postkolonijalnoj kritici, o Edwardu Saidu i o drugima“, *Novi izraz*, br. 7, zima 1999,

http://www.openbook.ba/izraz/no07/07_zdenko_lesic.htm (7.9.2006)

Levicki, Sergej (Левикий, Сергей). *Ogledi iz ruske filozofije*, Beograd: Logos, 2004.

Levinas, Emanuel (Levinas, Emmanuel).

Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja, Nikšić: Jasen, 1999.

Među nama (Misliti-na-drugog), Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998.

Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma, Beograd: Filip Višnjić, 2000.

Totalitet i beskonačno (Ogled o izvanjskosti), Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.

Liotar, Žan-Fransoa (Lyotard, Jean-François).

Postmoderno stanje, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1988.

Raskol, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića/Dobra vest, 1991.

Lošonc, Alpar

Moderna na Kolonu?, Beograd: Stubovi kulture, 1997.

Suverenitet, moć i kriza (Eseji o evropskom mišljenju), Novi Sad: Svetovi, 2006.

Magris, Klaudio (Magris, Claudio).

Dunav, Beograd: Otkrovenje, 2007.

“Vašar tolerancije” u Olja Nušić/Dušan Veličković (prired.): *Osam ogleda o globalizaciji*, Beograd: Alexandria Press/Nova srpska politička misao, 2002, 73 - 99.

Majorov, Genadij (Майоров, Геннадий Георгиевич). *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Beograd: Grafos, 1982.

Malborg, Mikael/Strat, Bo (Malborg, Mikael af/ Stråth, Bo) (ed.). “Introduction: The National Meanings of Europe“, in: Malborg, Mikael af/ Stråth, Bo

(ed.): *The Meaning of Europe (Variety and Contention within and among Nations)*, Oxford/New York: Berg, 2002, 1 - 27.

Man, Tomas (Mann, Thomas). *Essays (Band 4: Achtung, Europa! 1933 - 1938)*, Frankfurt am Main: S. Fisscher, 1995.

Marinković, Dušan/Milenković, Pavle (prir.). *Mišel Fuko 1926 – 1984 - 2004 (hrestomatija)*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2005.

Marks, Karl/Engels, Fridrih (Marx, Karl/Engels, Friedrich). *Rani radovi*, Zagreb/ Beograd: Naprijed/Sloboda, 1973.

Markuze, Herbert (Marcuse, Herbert). *Eros i civilizacija (Filozofsko istraživanje Freuda)*, Zagreb: Naprijed, 1985.

Martel, Gordon (ed.). *A Companion to Europe 1900 - 1945*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Martin, Alison. "A European Initiative: Irigaray, Marx, and Citizenship", *Hypatia*, Vol. 19, No. 3, Summer 2004, 20 - 37.

<http://hmuse.jhu.edu/journals/hypatia/v019/19.3martin.html> (15. 2. 2006)

Matvejević, Predrag. „Evropa i druga Evropa“, *Evropa plus*, mart 2005

<http://www.emins.org/publikacije/evropaplus/0503/03.htm> (31. 3. 2005)

Mazover, Mark (Mazower, Mark). „Balkan – jedna kratka istorija“, *Biblioteka Alexandria*, april 2004, www.alexandria-press.com (14. 8. 2006)

Mejer, Ursula I. (Meyer, Ursula I.). *Einführung in die feministische Philosophie*, München: dtv, 1997.

Meloni, Alberto/Soskice, Žan Martin (Melloni, Alberto/ Soskice, Janet Martin) (ed.). *Rethinking Europe*, (Concilium 2004/2), London: SCM Press, 2004.

Mićunović, Dragoljub. *Socijalna filozofija*, Beograd: Filip Višnjić, 1997.

Mid, Margaret (Mead, Margaret). *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb: Naprijed, 1968.

Mikeli, Heiki (Mikkeli, Heikki). *Europe as an Idea and an Identity*, New York: St. Martin's Press, 1998.

Miloš, Česlav (Milosz, Czeslav). *Druga Evropa*, Gornji Milanovac: Dečije novine, 1986.

Miščević, Nenad. *Filozofija jezika*, Zagreb: Naprijed, 1981.

Mitelštras, Jirgen (Mittelstrass, Jürgen). „Europa erfinden (Über die europäische Idee, die europäische Kultur und die Geisteswissenschaften)“, *Goethe Merkur*, 669 (2005), internet verzija, 28-37, www.goethe.de (6. 5. 2005)

Mor, Tomas (More, Thomas). *Utopija (o najboljem uređenju države i o novom ostrvu Utopiji)*, Beograd: Kultura, 1964.

Moren, Edgar (Morin, Edgar). *Kako misliti Evropu*, Sarajevo: Svjetlost, 1989.

Morgan, Glin (Morgan, Glyn). *The Idea of a European Superstate (Public Justification and European Integration)*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

Motroshilova, Neli (Motroshilova, Nelly). "Ideas for a United Europe: Philosophical Traditions and Modernity", *Social Sciences*, 2005, 2 – 3, database: Academic Search Elite,

http://www.eastview.com/evpj/evjournals_new.asp?editionid=650 (15.2.2006)

Mušg, Adolf (Muschg, Adolf). *Was ist europäisch? (Reden für einen gastlichen Erdteil)*, München: C. H. Beck, 2005.

Mužijević, Pero. „Evropa: prolog-epilog“, *Republika*, Godina XV, 2003, 322 - 323, www.republika.co.yu/322-323/html (17. 12. 2004)

Nas, Majkl (Naas, Michael). "A Last Call for 'Europe' ", *Theory and Event*, 8 - 1, 2005, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v008/8.1naas.html (4.4.2006)

Nelson, Brajan/Roberts, Dejvid/ Vajt, Valter (Nelson, Brian/Roberts, David and Veit, Walter) (ed.). *The Idea of Europe (Problems of National and Transnational Identity)*, New York/Oxford: Berg, 1992.

Neri, Guido (Neri, Guido D.) "Europe at the Nadir of its Decline", *Telos*, Summer 1999, Issue 116, 29 - 55, <http://journal.telospres.com/cgi/reprint/1999/116/29> (18.6.2007)

Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich).

O koristi i šteti istorije za život, Beograd: Grafos, 1990.

S one strane dobra i zla. Beograd: Grafos, 1983.

Volja za moć, Beograd: Prosveta, 1972.

Novalis, Fridrih fon Hardenberg (Novalis, Friedrich von Hardenberg).

„Die Christenheit oder Europe (1799)“, in: *Das philosophisch-theoretische Werk*, München/Wien: Carl Hanser, 1978, 729 - 751.

Ortega i Gaset, Hose (Ortega y Gasset, José): *Evropa i ideja nacije*, Beograd: Artist, 2003.

Pagden Entoni (Pagden, Anthony) (ed.). *The Idea of Europe (From Antiquity to the European Union)*, Washington D.C./Cambridge: Woodrow Wilson Center Press/Cambridge University Press, 2002.

Papić, Žarana. *Polnost i kultura (Telo i znanje u socijalnoj antropologiji)*, Beograd: Biblioteka XX vek/Čigoja štampa, 1997.

Patočka, Jan.

„Europe and the European Heritage until the End of the Nineteenth Century“, in: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago/La Salle: Open Court, 1996, 79 - 95.

Postevropsko doba, Beograd: Centar za geopoetiku, 1995.

Pavković, Aleksandar. „Kako izgraditi nadnacionalni identitet Evropljana?“, *Filozofija i društvo*, IX-X, 1996, internet verzija <http://www.komunikacija.org.yu/komunikacija/casopisi/fid/IX-X> (17. 12. 2004)

Peri, Marvin (Perry, Marvin). *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd: Clio, 2000.

Pirene, Henri (Pirenne, Henri). *Povijest Evrope (Od seobe naroda do XVI. stoljeća)*, Zagreb: Kultura, 1956.

Pizan, Kristina de (Pizan, Christine de). *Grad žena*, Beograd: Feministička 94, 2003.

Platon (Πλάτων).

Država, Beograd: Bigz, 1993.

Kratil – Teetet – Sofist – Državnik, Beograd: Plato, 2000.

Pisma, Beograd: Rad, 2001.

Sokratova odbrana - Kriton, Beograd: Ars Libri, 2000.

Zakoni, Beograd: Bigz, 1971.

Plešu, Andrei (Plešu, Andrei). „Mi smo prošlost Evrope“, u Snel, Guido: *Alter ego (Dvadeset samo-suočavanja na temu Europa)*, posebno izdanje časopisa *Quorum*, br. 5 - 6, 2004, 108 - 113.

Prole, Dragan. „Filozofski evrocentrizam kao prepreka međukulturnim susretima (Refleksija o ideji univerzalnosti nakon Huserlovih „Bečkih predavanja“)“, *Arhe*, br. 4, 2005, 207 - 217,

<http://www.ff.ns.ac.yu/stara/elpub/susretkultura/41.pdf> (7. 4. 2007)

Radica, Bogdan. *Agonija Evrope*, Beograd: Ukronija, 2003.

Rajhenbah, Hans (Reichenbach, Hans). *Radanje naučne filozofije*, Beograd: Nolit, 1964.

Rasel, Bertran (Russell, Bertrand).

Istorija zapadne filozofije: i njena povezanost sa političkim i društvenim uslovima od najranijeg doba do danas, Beograd: Narodna knjiga/Alfa, 1998.

Problemi filozofije, Beograd: Nolit, 1980.

Renger, Almut-Barbara. *Mythos Europa (Texte von Ovid bis Heiner Mueller)*, Leipzig: Reclam, 2003.

Rijksbaron A./Robol V. H./Vajsglas M. (Rijksbaron, A./Roobol, W.H./Weisglas, M.) (ed.). *Europe from a Cultural Perspective (Historiography and Perceptions)*, The Hague: Nijgh/Van Ditmar Universitair, 1987.

Riker, Pol (Ricoeur, Paul). „Reflections on a new Ethos for Europe“, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 21, No. 5/6, 1995, 3 - 13.

Roterdamski, Erazmo. *Pohvala ludosti*, Subotica: RZG, 1998.

Ruso, Žak-Žan (Rousseau, Jean-Jacques). *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić, 1993.

Ružemon, Denis de (Rougemont, Denis de).

The Meaning of Europe, New York: Stein and Day, 1965.

Zapadna pustolovina čovjeka, Beograd: Književne novine, 1983.

Said, Edvard (Said, Edward).

Orijentalizam, Beograd: Čigoja štampa/Biblioteka XX vek, 2000.

Sartr, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul). *Biće i ništa*, Beograd: Nolit, 1984.

Savić, Mile.

Izazov marginalnog (Dometi kritike logocentrizma u sporu Moderna-Postmoderna), Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Filip Višnjić, 1996.

Politika filozofskog diskursa, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004.

Semprini, Andrea. *Multikulturalizam*, Beograd: Clio, 2004.

Shefer, Pol (Scheffer, Paul). *Liberalna nelagodnost evropske integracije*, Beograd: Medijska knjižara Krug, 2007.

Sič, Jene (Szücs, Jenő). *Skica o trima evropskim istorijskim regionima*, Novi Sad: Stylos, 2003.

Sim, Stjuart (Sim, Stuart) (ed.). *The Routledge Companion to Postmodernism*, New York: Routledge, 2005.

Sloterdijk, Peter.

Falls Europa erwacht, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 2002.

Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1988.

Kritika ciničnog uma, Zagreb: Globus Nakladni zavod, 1992.

Peter Sloterdijk (zvanični sajt) <http://www.petersloterdijk.net/index.html> (4.8.2008)

Smit, Entoni D. (Smith, Anthony D.).

The Ethnic Origins of Nations, Oxford: Blackwell, 1999.

Nationalism and Modernism, London and New York: Routledge, 1999.

Snel, Guido (Snel, Guido). „Vodič kroz *Alter ego*“, u Snel, Guido: *Alter ego (Dva-deset samo-suočavanja na temu Europa)*, posebno izdanje časopisa *Quorum*, br. 5 - 6, 2004, 8 - 13.

Spinoza, Benedikt de (Spinoza, Benedictus de). *Etika (geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena)*, Beograd: Bigz, 1983.

Spivak, Gajatri Čakravorti (Spivak, Gayatri Chakravorty). *Kritika postkolonijalnog uma*, Beograd: Beogradski krug, 2003.

Stendiš, Pol (Standish, Paul). „Europe, Continental Philosophy and the Philosophy of Education“, *Comparative Education*, Vol. 40, No. 4, Novembar 2004, 485 - 501.

Stjerno, Steinar (Stjernø, Steinar). *Solidarity in Europe (The History of an Idea)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Subotić, Milan. „Imaju li nacije pupak?“, *Filozofija i društvo*, br. 25, 2004, 177 - 210,

<http://scindeks-clanci.nb.rs/data/pdf/0353-5738/2005/0353-57380525177S.pdf> (25.3.2009)

Svensen, Laš Fr. H. (Svendsen, Lars Fr. H.). *Filozofija zla*, Beograd: Geopoe-tika, 2006.

Šeli, Monika/Vink, Margaret (Shelley, Monica/Winck Margaret) (ed.). *Aspects of European Cultural Diversity*, New York: Routledge, 1995.

Šiđanski, Dušan. *U traganju za novim evropskim federalizmom*, Beograd: Gute-nbergova glaksija, 2002.

Šijaković, Bogoljub. *Kritika balkanističkog diskursa*, Nikšić: Jasen, 2001.

Šmale, Wolfgang (Schmale, Wolfgang). *Istorija evropske ideje*, Beograd: Clio, 2003.

Špengler, Oswald (Spengler, Oswald). *Propast Zapada*, I - IV, Beograd: Knji-ževne novine, 1989.

Špindlik, Tomaš. *Na izvorima Evrope*, Beograd: Beogradska knjiga/Partenon, 2007.

Šubart, Valter (Schubart, Walter). *Russia and Western Man*, New York: Frede-rick Ungar Publishing, 1950.

Šulce, Hagen (Schultze, Hagen). *Država i nacija u evropskoj istoriji*, Beograd: Filip Višnjić, 2002.

Šuman, Robert (Schuman, Robert). *Za Evropu*, Sarajevo: ECLD/Rabic, 2004.

Tejlor, Čarls (Taylor, Charles). *Prizivanje građanskog društva*, Beograd: Beo-gradski krug/Čigoja štampa, 2000.

Todorova, Marija (Todorova, Maria). *Imaginarni Balkan*, Zemun/Beograd: Bi-blioteka XX vek/Čigoja štampa, 1999.

Tokvil, Aleksis de (Tocqueville, Alexis de). *O demokratiji u Americi*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2002.

Trubeckoj, Nikolaj Sergejevič (Трубецкой, Николай Сергеевич). *Evropa i čovečanstvo*, Beograd: Logos, 2004.

Vajdenfeld, Verner/Vesels, Volfgang (Weidenfeld, Werner/Wessels, Wolf-gang) (izd.). *Evropa od A do Š (Priručnik za evropsku integraciju)*, Beograd: Fon-dacija Konrad Adenauer, 2003.

Valdenfels, Bernhard (Waldenfels, Bernhard). *Topografija stranog (Studije o fenomenologiji stranog I)*, Novi Sad: Stylos, 2005.

Vajts, Bernar (Waites, Bernard) (ed.). *Europe and the Wider World*, London/ New York: Routledge, 1995.

Valeri, Pol (Valéry, Paul). "Crisis of the Mind (1919)", *History and Politics*, Vol. 10, 23 - 26, internet verzija, <http://historyguide.org/europe/valery.html> (3. 4. 2006)

Vatimo, Đani (Vattimo, Gianni). *Kraj moderne*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1991.

Veber, Maks (Weber, Max). *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: Veselin Masleša/ Svjetlost, 1989.

Veler, Hans-Ulrich (Wehler, Hans-Ulrich). *Nacionalizam (Istorija – forme - posledice)*, Novi Sad: Svetovi, 2002.

Velikonja, Mitja: *Evroza*, Beograd: XX vek, 2007.

Velš, Volfgang (Welsch, Wolfgang). *Naša postmoderna moderna*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2000.

Virilio, Pol (Virilio, Paul). *Informatička bomba*, Novi Sad: Svetovi, 2000.

Vlaisavljević, Ugo: *Fenomenološka konstitucija Evropske zajednice*, Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1996.

Vitgenštajn, Ludvig (Wittgenstein, Ludvig).

Filozofska istraživanja, Beograd: Nolit, 1980.

Tractatus-Logico Philosophicus, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.

Vrcan, Srđan. „Evropski identitet – neke ključne dileme“, *Revija za sociologiju*, Vol. XXXVI, No. 1-2, 2005, 7 - 21,

<http://www.hsd.hr/revija/pdf/1-2-2005/02vrcan.pdf> (11.1.2007)

Zilahi, Peter (Zilahy, Péter). „Koliko europski“, u Snel, Guido: *Alter ego (Dva deset samo-suočavanja na temu Europa)*, posebno izdanje časopisa *Quorum* (Zagreb), br. 5 - 6, 2004, 39 - 151

Zontag, Suzan (Sontag, Susan). „Ideja Evrope“, *Odjek*, 2005, internet izdanje, www.odjek.ba (12. 9. 2005)

Zukalas, Konstantin (Tsoukalas, Constantine). “The Irony of Symbolic Reciprocities – The Greek Meaning of ‘Europe’ as a historical Inversion of the European Meaning of ‘Greece’“, in: Malborg, Mikael af/ Stråth, Bo (ed.): *The Meaning of Europe (Variety and Contention within and among Nations)*, Oxford/New York: Berg, 2002, 27 - 51.

Žilson, Etjen (Gilson, Etienne). *Filozofija u srednjem veku*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997.

Živanović, Miodrag.

Pojam neprebol, Banja Luka: Littera, 2004.

Slovo o nostalgiji, Banja Luka: Media centar Prelom, 2002.

Plavo i ultravioleto, Banja Luka: Media centar Prelom, 2000.

Žižek, Slavoj.

„Hegel sa Lakanom“, *Treći program*, I, br. 68, 1986, 139 - 181.

O vjerovanju (Nemilosrdna ljubav), Zagreb: Algoritam, 2005.

The Parallax View, Cambridge (MA)/London: The MIT Press, 2006.

The Puppet and the Dwarf (The Perverse Core of Christianity), Cambridge (MA)/London: The MIT Press, 2003.

Škakljivi subjekt (Odsutni centar političke ontologije), Sarajevo: Šahinpašić, 2006.
Tarrying with the Negative (Kant, Hegel, and the Critique of Ideology), Durham:
Duke University Press, 1993.

INDEKS IMENA

A

Adorno, Teodor (Adorno, Theodor W.) 55, 217
 Ajlesvort, Geri (Aylesworth, Gary) 217
 Aksakov, Ivan S. (Аксаков, Иван Сергеевич) 143
 Aksakov, Konstantin S. (Аксаков, Константин Сергеевич) 143
 Altiser, Luj (Althusser, Louis) 135
 Amin, Samir 217
 Ančić, Dejan 194, 217
 Anderson, Benedikt (Anderson, Benedict) 164, 165, 166, 168, 217
 Arandelović, Jovan 111, 149, 217
 Arent, Hana (Arendt, Hannah) 40, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 189, 217
 Aristotel (Αριστοτέλης) 50, 77, 79, 82, 113, 125, 200, 217
 Arsović, Zoran 217
 Avgustin, Aurelije (Augustinus, Aurelius) 80, 81

B

Baba, Homi K. (Bhabha, Homi K.) 62, 135, 137, 217
 Badju, Alen (Badiou, Alain) 56
 Balibar, Etjen (Balibar, Etienne) 191, 192, 193, 217
 Bataj, Žorž (Bataille, Georges) 57
 Batler, Kristofer (Butler, Christopher) 60, 217
 Bauman, Zigmunt (Bauman, Zygmunt) 104, 105, 217
 Bek, Ulrih (Beck, Ulrich) 39, 61, 161, 195, 196, 197, 217
 Bekon, Frensis (Bacon, Francis) 21, 218
 Belančić, Milorad 96, 104, 218
 Belinski, Visarion G. (Белинский, Виссарион Григорьевич) 143
 Belof, Maks (Beloff, Max) 218
 Ben, Gotfrid (Benn, Gottfried) 58
 Benda, Žilijen (Benda, Julien) 91
 Bentam, Džeremi (Bentham, Jeremy) 27, 87
 Berdajev, Nikola A. (Бердяев, Николай Александрович) 91, 92, 144

Berger, Peter 198
 Bergson, Anri (Bergson, Henri) 45
 Berk, Edmund (Burke, Edmund) 83
 Berk, Piter (Burke, Peter) 71, 72, 218
 Berlin, Isaia (Berlin, Isaiah) 162, 163, 164, 218
 Bibo, Istvan (Bibó, István) 147, 218
 Birger, Peter (Bürger, Peter) 218
 Bloh, Ernst (Bloch, Ernst) 81, 218
 Blumenberg, Hans 12, 45, 46, 47, 48, 49, 218
 Bodei, Remo 188, 218
 Bodrijar, Žan (Baudrillard, Jean) 12, 21, 24, 25, 26, 40, 41, 42, 44, 61, 141, 142, 218
 Bojmmler, Alfred (Baumler, Alfred) 59
 Bok, Gizela (Bock, Gisela) 218
 Bokačo, Đovani (Boccaccio, Giovanni) 69
 Bovoar, Simon de (Beauvoir, Simone de) 52, 128, 130, 131, 218
 Brkić, Josip 218
 Brunkhorst, Hauke 199, 200, 218

C

Ceruti, Furio (Cerutti, Furio) 187, 218
 Ciceron (Cicero, Marcus Tullius) 79, 80, 219

Č

Čadajev, Peter J. (Чаадаев, Пётр Яковлевич) 143
 Čerčil, Vinston (Churchill, Winston) 95, 219

D

Danilevski, Nikolaj J. (Данилевский, Николај Ј) 75, 76, 77, 143, 219
 Darwin, Čarls (Darwin, Charles) 116
 Debor, Gi (Debord, Guy) 41, 219
 Dekart, Rene (Descartes, Rene) 51, 55, 75, 219
 Delanti Žerar (Delanty, Gerard) 80, 112, 141, 145, 193, 194, 195, 197, 198, 219
 Delez, Žil (Deleuze, Gilles) 219
 Denet, Daniel (Dennett, Daniel) 116
 Derida, Žak (Derrida, Jacques) 12, 13, 14, 20, 24, 26, 27, 31, 37, 38, 44, 45, 51, 57, 59, 101, 102, 103, 104, 154, 190, 191, 219

Diogen (Diogenes) 54
 Dipro, Žerar (Duprat, Gérard) 161, 220
 Diotima (Διοτίμα) 130
 Disen, Jan van der (Dussen, Jan van der) 105, 220
 Divjak, Slobodan 220
 Djait, Hišem (Djaït, Hichem) 115, 220
 Dokins, Ričard (Dawkins, Richard) 116, 124, 126, 220
 Dolar, Milan 150
 Domenak, Žan-Mari (Domenaque, Jean-Marie) 151, 153, 220
 Doson, Kristofer (Dawson, Christopher) 118, 119, 220
 Dostojevski, Fjodor Mihajlovič (Достоевский, Фёдор Михайлович) 54, 143

Dž

Džej, Martin (Jay, Martin) 220
 Džejms, Vanesa (James, Vanessa) 69, 220
 Džejmson, Frederik (Jameson, Frederic) 43
 Dženks, Čarls (Jencks, Charles) 220
 Džonson, Daglas (Johnson, Douglas) 104, 223

Đ

Đindić, Zoran 154
 Đurić, Mihailo 220

E

Eko, Umberto (Eco, Umberto) 190, 193
 Elaković, Simo 220
 Eler, Klaus (Oehler, Klaus) 220
 Engels, Fridrih (Engels, Friedrich) 122, 226
 Eškroft, Bil (Ashcroft, Bill) 139, 220

F

Filipović, Muhamed 220
 Finkelkro, Alen (Finkielkraut, Alain) 151, 220
 Flego, Gvozden 152, 220
 Fleming, Ketrin (Fleming, Kathryn E.) 149, 221
 Frank, Manfred 59, 221
 Frojd, Sigmund (Freud, Sigmund) 25, 34, 46, 53, 226

Fuko, Mišel (Foucault, Michel) 12, 20, 21, 24, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 57, 74, 221, 225

Fukujama, Frensis (Fukuyama, Francis) 20
 Furije, Šarl (Fourier, Charles) 88, 223

G

Gadamer, Hans Georg 13, 96, 97, 98, 221
 Gatar, Feliks (Guattari, Felix) 219
 Gavrić, Tomislav 221
 Gelner, Ernest (Gellner, Ernest) 165, 166, 167, 168, 169, 221
 Genc, Fridrih (Gentz, Friedrich) 87
 Geres, Jozef fon (Görres, Joseph von) 87
 Gidens, Entoni (Giddens, Anthony) 40, 61, 161, 221
 Golvicer, Hajnc (Gollwitzer, Heinz) 71, 221
 Gomers, Peter (Gommers, Peter H.) 221
 Gordić, Aleksandar 126, 221
 Goše, Marsel (Gauchet, Marcel) 43, 44, 221
 Gramši, Antoni (Gramsci, Antonio) 42, 135
 Grande, Edgar 195, 217
 Grifits, Garet (Griffiths, Gareth) 139, 220

H

Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen) 55, 57, 58, 59, 119, 189, 190, 193, 220, 221, 222
 Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin) 19, 20, 25, 48, 49, 51, 54, 94, 140, 222
 Hans (Hahn, Hans)
 Hankis, Elemer (Hankiss, Elemér) 222
 Haris, Sem (Harris, Sam) 116
 Hart, Kevin 22, 222
 Hart, Majkl (Hardt, Michael) 43, 222
 Has, Vilhelm (Haas, Wilhelm) 117, 222
 Havel, Vaclav 68
 Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) 20, 45, 46, 54, 55, 56, 58, 84, 85, 97, 123, 138, 139, 140, 152, 183, 222, 231, 232
 Hej, Denis (Hay, Denys) 80, 118, 222
 Hejvud, Endru (Heywood, Andrew) 83, 222
 Held, Dejvid (Held, David) 161, 222
 Held, Klaus 153, 223

Helderlin, Johan Kristian Fridrih (Hölderlin, Johann Christian Friedrich) 19
 Heler, Agneš (Heller, Agnes) 107
 Hercen, Aleksandar I. (Херцен, Александр Иванович) 143
 Herodot ('Ηρόδοτος) 223
 Herš, Žana (Hersch, Jeanne) 223
 Hičens, Kristofer (Hitchens, Christopher) 116
 Hjum, Dejvid (Hume, David) 223
 Hobs, Tomas (Hobbes, Thomas) 82
 Hobsbaum, Erik (Hobsbawm, Eric J.) 166, 167, 168, 223
 Hogart, Ričard (Hoggart, Richard) 104, 135, 223
 Hol, Stjuart (Hall, Stuart) 112, 135, 223
 Holbah, Pol (Holbach, Paul) 120, 121, 223
 Homjakov, Aleksej S. (Хомяков, Алексей Степанович) 143
 Horkhajmer, Maks (Horkheimer, Max) 55, 217
 Hroh, Miroslav (Hroch, Miroslav) 168
 Huserl, Edmund (Husserl, Edmund) 19, 20, 26, 49, 154, 155, 156, 223, 228

I

Iglton, Teri (Eagleton, Terry) 60, 183
 Irigaraj, Lis (Irigaray, Luce) 132, 134, 223, 226

J

Jaspers, Karl 184, 185, 223
 Jonas, Hans 57
 Judt, Toni (Judt, Tony) 94, 223

K

Kaler, Džonatan (Culler, Jonathan) 29, 223
 Kampanela, Tomazo (Campanella, Tommaso) 81, 223
 Kant, Imanuel (Kant, Immanuel) 45, 47, 56, 58, 85, 86, 96, 138, 179, 223, 232
 Karnap, Rudolf (Carnap, Rudolf) 53, 222, 224
 Kasab, Elizabet Suzan (Kassab, Elizabeth Suzanne) 154, 224
 Kasirer, Ernst (Cassirer, Ernst) 70, 224
 Kastels, Manuel (Castells, Manuel) 194, 195, 224

Kastorijadis, Kornelijus (Castoriadis, Cornélis) 159, 160, 161, 224
 Kelner, Daglas (Kellner, Douglas) 25, 224
 Kerni, Ričard (Kearney, Richard) 31, 49, 51, 224
 Kerović, Radivoje 217
 Kimlika, Vil (Kymlicka, Will) 171, 172, 173, 224
 Kirijevski, Ivan (Киреевский, Иван Васильевич) 143
 Kjerkegor, Seren (Kierkegaard, Sören) 121, 224
 Klages, Ludvig (Klages, Ludwig) 59
 Knežević, Miloš 224
 Kolmen, Džon (Coleman, John) 224
 Koluglu-Kirli, Biraj (Kolluoglu-Kirli, Biray) 136, 224
 Kopernik, Nikola (Nicholas Copernicus) 62
 Korić, Mario 224
 Koprivica, Časlav 145, 224
 Kouba, Pavel 89, 224
 Kristeva, Julia (Кръстева, Юлия) 132, 133, 224
 Krleža, Miroslav 90, 91, 225
 Kuncević, Pjotr (Kuncewicz, Piotr) 106, 225
 Kundera, Milan 145, 146, 225

L

Lakan, Žak (Lacan, Jacques) 42, 46, 56, 122, 133, 231
 Laklau, Ernesto (Laclau, Ernesto) 42, 135, 225
 Lavagno, Kristian (Lavagno, Christian) 225
 Lešić, Zdravko 225
 Levicki, Sergej (Левикий, Сергеј) 143, 225
 Levinas, Emanuel (Levinas, Emmanuel) 12, 20, 25, 45, 49, 50, 51, 52, 93, 94, 154, 225
 Levi-Stros, Klod (Lévi-Strauss, Claude) 26
 Liotar, Žan-Fransoa (Lyotard, Jean-François) 12, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 47, 58, 59, 175, 225
 Lošonc, Alpar 40, 225
 Lukijan (Λουκιανός) 54
 Lukman, Tomas (Luckmann, Thomas) 198
 Luter, Martin (Luther, Martin) 84

M

Magris, Klaudio (Magris, Claudio) 146, 199, 225

Majorov, Genadij Georgijević (Майоров, Геннадий Георгиевич) 81, 225
 Makijaveli, Nikolo (Machiavelli, Niccolo) 44, 82
 Malborg, Mikael (Malborg, Mikael af) 106, 225, 231
 Man, Tomas (Mann, Thomas) 93, 226
 Margvart, Odo (Marquard, Odo) 45
 Marineti, Filipo Tomazo (Marinetti, Filippo Tommaso) 91
 Marinković, Dušan 74, 226
 Mariten, Žak (Maritain, Jacques) 91
 Marks, Karl (Marx, Karl) 20, 34, 40, 41, 42, 46, 53, 55, 122, 134, 138, 226
 Markuze, Herbert (Marcuse, Herbert) 226
 Martel, Gordon 88, 226
 Martin, Alison 134, 226
 Matvejević, Predrag 147, 150, 226
 Mazover, Mark (Mazower, Mark) 148, 226
 Mejer, Ursula I. (Meyer, Ursula I.) 131, 226
 Melčić, Dunja 154
 Meloni, Alberto (Melloni, Alberto) 120, 226
 Merezkovski, Dimitrij (Мережковский, Дмитрий Сергеевич) 91
 Merlo-Ponti, Moris (Merleau-Ponty, Maurice) 25
 Mićunović, Dragoljub 77, 226
 Mid, Margaret (Mead, Margaret) 128, 129, 226
 Mikeli, Heiki (Mikkeli, Heikki) 86, 87, 88, 105, 226
 Mil, Herijeta Tejlör (Mill, Harriet Taylor) 130
 Milenković, Pavle 74, 226
 Miler, Hajner (Müller, Heiner) 69
 Miloš, Česlav (Milos, Czeslav) 145, 146, 226
 Mišćević, Nenad 29, 226
 Mitelštras, Jirgen (Mittelstrass, Jürgen) 67, 226
 Mor, Tomas (More, Thomas) 81, 226
 Moras, Šarl (Maurras, Charles) 91
 Moren, Edgar (Morin, Edgar) 71, 74, 80, 116, 226
 Morgan, Glin (Morgan, Glyn) 227
 Motrošilova, Neli (Motroshilova, Nelly) 227
 Muť, Šantal (Mouffe, Shantal) 42, 135, 225
 Mušg, Adolf (Muschg, Adolf) 190, 227

Mužijević, Pero 107, 227

N

Nas, Majkl (Naas, Michael) 104, 227
 Negri, Antonio 43, 222
 Nelson, Brajan (Nelson, Brian) 107, 227
 Neri, Gvido (Neri, Guido D.) 227
 Niće, Fridrih (Nietzsche, Friedrich) 34, 36, 53, 57, 59, 88, 89, 121, 122, 123, 144, 227
 Nojrat, Oto (Neurath, Otto) 222
 Novalis, Fridrih fon Hardenberg (Novalis, Friedrich von Hardenberg) 80, 85, 86, 116
 Nušić, Olja 199, 225

O

Onfre, Mišel (Onfray, Michel) 116
 Ortega i Gaset, Hoze (Ortega y Gasset, José) 91, 92, 227
 Ovidije (Ovidius) 69

P

Pagden, Entoni (Pagden, Anthony) 152, 227
 Papić, Žarana 129, 227
 Papini, Đovani (Papini, Giovanni) 91
 Patočka, Jan 19, 227
 Pavković, Aleksandar 187, 228
 Peri, Marvin (Perry, Marvin) 83, 228
 Pirandelo, Luidi (Pirandello, Luigi) 91
 Pirene, Henri (Pirrenne, Henri) 80, 228
 Pitagora (Πυθαγόρας) 75
 Pizan, Kristina de (Pizan, Christine de) 69, 81, 127, 130, 228
 Platon (Πλάτων) 19, 46, 50, 70, 77, 78, 111, 125, 133, 200, 228
 Plešu, Andrei (Plešu, Andrei) 147, 228
 Prole, Dragan 228

R

Racinger, Jozef (Ratzinger, Joseph) 119, 222
 Radica, Bogdan 91, 92, 228
 Rajhenbah, Hans (Reichenbach, Hans) 228
 Ramford, Kris (Rumford, Chris) 195, 197, 198, 219
 Rasel, Bertran (Russell, Bertrand) 79, 127, 228
 Renger, Almut-Barbara

Rifkin, Džeremi (Rifkin, Jeremy) 194
 Rijksbaron, A. 105, 228
 Riker, Pol (Ricoeur, Paul) 188, 189, 193, 228
 Rio, Alen Mark (Rieu, Alain-Marc) 161, 220
 Roberts, Dejvid (Roberts, David) 107, 227
 Robol, V. H. (Roobol, W.H.) 105, 228
 Rorti, Ričart (Rorty, Richard) 190
 Roterdamski, Erazmo (Roterodamus, Desiderius Erasmus) 120, 228
 Ruso, Žan-Žak (Rousseau, Jean-Jacques) 26, 53, 83, 228
 Ružemon, Denis de (Rougemont, Denis de) 73, 111, 229

S

Said, Edvard (Said, Edward) 135, 136, 137, 148, 229
 Samarin, Jurij (Самарин (Юрий Фёдорович) 143
 Sartr, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul) 59, 229
 Savater, Ferdinando 190
 Savić, Mile 22, 25, 229
 Semprini, Andrea 172, 173, 174, 175, 176, 229
 Sen-Simon (Saint-Simon) 87, 88, 223
 Serl, Džon (Searle, John) 175
 Shefer, Pol (Scheffer, Paul) 186, 229
 Sič, Jene (Szűcs, Jenő) 229
 Sim, Stjuart (Sim, Stuart) 24, 42, 229
 Simeunović, Vojin 217
 Sloterdijk, Peter 12, 12, 13, 14, 45, 56, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 99, 100, 101, 229
 Smit, Antoni D. (Smith, Anthony D.) 170, 229
 Snel, Guido (Snel, Guido) 147, 228, 229, 231
 Sokrat (Σωκράτης) 70, 77, 78, 130, 228
 Sosir, Ferdinand de (Saussure, Ferdinand) 25, 26, 29
 Soskice, Žanet Martin (Soskice, Janet Martin) 120, 226
 Spinoza, Benedikt de (Spinoza, Benedictus de) 82, 229
 Spivak, Gajatri Čakravorti (Spivak, Gayatri Chakravorty) 135, 137, 138, 229
 Stendiš, Pol (Standish, Paul) 45, 229
 Stjerno, Steinar (Stjernø, Steinar) 201, 229
 Strat, Bo (Stråth, Bo) 106, 225, 231

Subotić, Milan 169, 229
 Svensen, Laš Fr. H. (Svendsen, Lars Fr. H.) 177, 179, 230

Š

Šekspir, Vilijam (Shakespeare, William) 103
 Šeli, Monika (Shelley, Monica) 105, 230
 Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph) 56
 Šidanski, Dušan 230
 Šijaković, Bogoljub 150, 230
 Šmale, Volfgang (Schmale, Wolfgang) 68, 69, 70, 73, 230
 Šmit, Karl (Schmidt, Karl) 58, 114
 Šnadelbah, Herbert (Schnadelbach, Herbert) 123
 Špeman, Robert (Robert Spaemann) 57
 Špengler, Osvald (Spengler, Oswald) 59, 75, 76, 77, 144, 230
 Špindlik, Tomaš 145, 230
 Štraus, Leo (Strauss, Leo) 57
 Šubart, Valter (Schubart, Walter) 144, 145, 230
 Šulce, Hagen (Schultze, Hagen) 230
 Šuman, Robert (Schuman, Robert) 95, 230

T

Tejlor, Čarls (Taylor, Charles) 186, 230
 Tifin, Helen (Tiffin, Helen) 139, 225
 Tilger, Adriano 91
 Todorova, Marija (Todorova, Maria) 148, 149, 230
 Tokvil, Aleksis de (Tocqueville, Alexis de) 139, 140, 230
 Tolstoj, Lav N. (Толстой, Лев Николаевич) 143
 Tomson, E. P. (Thompson, E.P.) 135
 Trubeckoj, Nikolaj Sergejevič (Трубецкой, Николай Сергеевич) 143, 144, 230

U

Unamuno, Miguel de (Unamuno y Jugo, Miguel de) 91, 92

V

Vajdenfeld, Verner (Weidenfeld, Werner) 65, 230

Valdenfels, Bernhard (Waldenfels, Bernhard) 113, 114, 230
 Vajsglas, M. (Weisglas, M.) 105, 228
 Vajt, Valter (Veit, Walter) 107, 227
 Vajts, Bernar (Waites, Bernard) 171, 230
 Valeri, Pol (Valéry, Paul) 89, 90, 230
 Vatimo, Đani (Vattimo, Gianni) 159, 190, 230
 Veber, Maks (Weber, Max) 152, 231
 Vec, Franc Jozef (Wetz, Franz Joseph) 45
 Veler, Hans-Ulrih (Wehler, Hans-Ulrich) 167, 168, 169, 231
 Veličković, Dušan 199, 225
 Velikonja, Mitja 65, 66, 231
 Velš, Wolfgang (Welsch, Wolfgang) 23, 231
 Vesels, Wolfgang (Wesels, Wolfgang) 65, 230
 Vilijams, Rejmond (Viliams, Raymond) 135
 Vilson, Kevin (Wilson, Kevin) 105, 220
 Vink, Margaret (Winck Margaret) 105, 230
 Virilio, Pol (Virilio, Paul) 38, 231

Vlaisavljević, Ugo 154, 231
 Vitgenštajn, Ludvig (Wittgenstein, Ludvig) 25, 28, 29, 30, 31, 53, 58, 231
 Vrcan, Srđan 153, 231
 Vulstonkraft, Meri (Wollstonecroft, Mary) 130

Z

Zilahi, Peter (Zilahy, Peter) 231
 Zontag, Suzan (Sontag, Susan) 140, 141, 231
 Zukalas, Konstantin (Tsoukalas, Constantine) 106, 231

Ž

Žilson, Etjen (Gilson, Etienne) 81, 231
 Žiro, Rene (Girault, René) 105
 Živanović, Miodrag 231
 Žižek, Slavoj 12, 46, 55, 56, 57, 116, 122, 123, 135, 150, 231

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

101(4)
140.8(4)
316.7:316.647

КАРАПЕТРОВИЋ, Милена

Ћежња за Европом : (filozofske osnove ideje
Evrope i evropskog identiteta) / Milena
Karapetrović. – Banja Luka : Filozofski fakultet :
Art print, 2010 (Banja Luka : Art print). – 238
str. ; 21 cm

“Ova knjiga predstavlja dijelom prerađen tekst
doktorske disertacije pod nazivom ‘Filozofske
osnove ideje Evrope i evropskog identiteta’, koja
je odbranjena 2009. godine na Filozofskom
fakultetu u Banjoj Luci” --> prelim. str. – Tiraž
300. – Napomene i bibliografske reference uz
tekst. – Bibliografija: str. 217-232. – Registar
imena.

ISBN 978-99955-59-05-2 (Filozofski fakultet)

COBISS.BH-ID 1561368

