

ISSN 2303-5862

# THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. IX, br. 9. (2022)

Sarajevo, oktobar/listopad 2022.

**Impresum**

Theoria: časopis za filozofiju

**Izdavač**

Filozofsko društvo Theoria  
Sarajevo, F. Račkog 1

**Redakcija časopisa**

prof. dr. Samir Arnautović  
prof. dr. Damir Marić  
Šejla Avdić

**Glavni i odgovorni urednik**

prof. dr. Samir Arnautović

**Zamjenik glavnog i odgovornog urednika**

prof. dr. Damir Marić

**Sekretar redakcije**

Šejla Avdić

**E-mail:** [fdt.kontakt@gmail.com](mailto:fdt.kontakt@gmail.com)

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

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862



## SADRŽAJ

<i>Mišo Kulić</i>	
IDEJA EVROPE I SLOBODA U PANOPTIKONU POSTISTINE EVROPSKE UNIJE .....	6
<i>Samir Arnautović</i>	
DUALIZAM EVROPSKE UNIJE: IZMEĐU IDEJE EVROPE I IDEOLOGIJE LIBERALNOG KAPITALIZMA .....	30
<i>Ivan Čulo</i>	
PERSONALIZAM: FILOZOFSKI IZVOR EUROPSKOG UJEDINJENJA I IZGRADNJE SUSTAVA ZAŠTITE LJUDSKIH PRAVA.....	48
<i>Šejla Avdić</i>	
PROBLEM HUMANIZMA I MATERIJALISTIČKI KONCEPT EVROPSKE UNIJE .....	79
<i>Vladimir Milisavljević</i>	
DALEKO NAJBLIŽI. EVROPSKE INTEGRACIJE I LEGITIMITET EVROPE.....	91
<i>Dan Đaković</i>	
BUDUĆNOST EUROPE I SVIJETA U SVJETLU FILOZOFIJE JACQUESA MARITAINA .....	113
<i>Želimir Vukašinović</i>	
EVROPA I DUHOVNO UTEMELJENJE ZAPADA: KAKO PREVLADATI RADIKALNI MATERIJALIZAM?.....	149
<i>Tomislav Tadić</i>	
MUTACIJA KARAKTERA EUROPSKE RELIGIOZNOSTI IZ PERSPEKTIVE KONVERGENTNIH POLITIČKIH RELIGIJA.....	161
UPUTE ZA AUTORE.....	181



**Mišo Kulić<sup>1</sup>**

**IDEJA EVROPE I SLOBODA U PANOPTIKONU POSTISTINE EVROPSKE  
UNIJE**

**Sažetak**

Ideja u ujedinjenoj Evropi, odnosno ideja o razlozima na kojima bi se izgradila takva Evropa nije nikada bila jednoznačna. Ipak, ono što se uvijek isticalo kao stvarno jedinstveno najčešće se pronalazilo u zajedničkom kulturnom temelju datom u grčkoj filozofiji, rimskom pravu, srednjovjekovnom hrišćanstvu, renesansi i političkim idejama novovjekovne demokratije: bratstvu, slobodi i jednakosti svih ljudi bez razlike. Međutim, iako su pogledi o ovom kulturnom ujedinjujućem temelju bili i ostali različiti, činjenica je da je pozivanje na taj temelj bilo ipak prvenstveno uslovljeno geopolitičkim razlozima opstanka Evrope između dvije velike sile, SAD i Rusije. U tom pogledu Ideja Evrope i tržišni razlozi koji su doveli do ujedinjenja Evrope u liku Evropske Unije nikada nisu ni bili, a nisu ni mogli da budu jedna te ista stvar kojoj bi zajednički kulturni temelj mogao zaista da predstavlja stvarni razlog za ujedinjenje, To posebno s obzirom na činjenicu da u geografskom i kulturnom smislu Rusija jeste dio Evrope, a nije u Evropskoj Uniji, kao što i SAD u političkom i kulturnom smislu izviru iz tradicije Evrope, pa se u tom pogledu ne bi ni mogle, a ni trebale smatrati onom silom koja bi željela da ugrozi neki budući opstanak neujedinjene Evrope. Razlozi su očigledno, ekonomске, tržišne, odnosno geopolitičke, a ne kulturne prirode. Štaviše, danas bi se s pravom moglo kazati da su narasle totalitarne, neoliberalne, tržišne tendencije dovele u pitanje i sam kulturni temelj na koji se pozivala ideja o jedinstvu Evrope. Zbog toga je i namjera ovog teksta sadržana upravo u tome da Ideju Evrope sagleda u njenoj kasnijoj ideoološkoj apsolutizaciji tržišta i time ukaže na tržišne interese kao stvarne razloge pojave moćnih tendencija suspenzije humanističkog, kritičkog i slobodnog mišljenja u stvarnosti Evropske Unije. Ujedno tu se nalaze i razlozi zašto je došlo do pervertiranja temeljnih humanističkih pojmoveva koji čine kulturnu tradiciju slobodne i demokratske Evrope, ali i razlozi izraženog strahovanja od

---

<sup>1</sup> Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet

kulicmiso@gmail.com

kretanja Evrope ka jednom u istorijskom smislu novom društvu potpune tehnološke i birokratske kontrole.

*Ključne riječi:* ideja Evrope, kulturno jedinstvo Evrope, ideja multikulturalnosti, Evropska Unija univerzalne ljudske vrijednosti, ustavni patriotizam, neoliberalizam, apsolutizacija tržišta, društvena kontrola, zabava, postistina.

Ideja u ujedinjenoj Evropi, odnosno ideja o razlozima na kojima bi se izgradila takva Evropa nije nikada bila jednoznačna. Ipak, ono što se uvijek u intelektualnoj tradiciji isticalo kao stvarno jedinstveno na osnovu čega bi se moglo uspostaviti ujedinjenje, najčešće se pronalazilo u zajedničkom kulturnom nasljeđu datom u grčkoj filozofiji, rimskom pravu, srednjovjekovnom hrišćanstvu, renesansi i filozofsko-političkim idejama novovjekovne demokratije: bratstvu, slobodi i jednakosti svih ljudi bez razlike. Međutim, iako su pogledi o ovom kulturnom ujedinjujućem nasljeđu bili i ostali različiti, činjenica je da je pozivanje na tu tradiciju uvijek bilo više retoričko i samim tim nedovoljno, jer nikada stvarno nije bilo moguće pokazati kako bi se kulturna heterogenost Evrope mogla prikazati u ideji kulturnog jedinstva, pa još i više, kako bi se moglo odgovoriti zahtjevu da se kulturno jedinstvo pokaže kao osnova stvaranja političkog jedinstva evropskih država. Zapravo, moglo bi se reći da su pozivanja na zajedničku evropsku kulturnu osnovu bila više u funkciji privlačnosti ideološkog obrazloženja, kojim su se donekle ublažavali ipak isključivo geopolitički razlozi brige za budući opstanak Evrope između dvije velike sile SAD i Rusije, nego stvar istinskog uvjerenja u integrativnu političku moć neke zajedničke kulture koja, uostalom, kao nešto što bi imalo samo jedno značenje za sve nikada nije ni postojalo. Tako je Žan de Miler u *Opštim razmatranjima o istoriji ljudske vrste* već krajem 18. vijeka jasno uočio potrebu Evrope da se ujedini, ali se pri tome u svome obrazloženju nije oslanjao na zajedničku kulturu ili neku jedinstvenu kulturnu osnovu, već su mu upravo geopolitički razlozi bili primarni. U tom smislu de Miler je i pisao da se sve države Evrope prostiru na razvalinama nedostatka jednog principa ujedinjenja i da će, ako njihova razjedinjenost ne popusti, budućnost pripasti bilo Rusiji bilo Americi. Tako se ne samo iz ove ilustracije, već i iz cijele istorije poimanja ideje o ujedinjenju Evrope može jasno vidjeti da je ona shvatana na dva različita načina: kao kulturno i kao geopolitičko jedinstvo, te da se upravo zbog toga divergentnog poimanja ne može automatski zaključiti da je geopolitičko jedinstvo Evrope prepostavlјeno njenim kulturnim jedinstvom. Zbog toga se ova intelektualna prepostavka o kulturnom jedinstvu koje je uslovilo i uslovljava evropsko političko jedinstvo, ipak na kraju morala rezimirati samo kao naknadni intelektualni ideoološki trud, jer u političkoj stvarnosti koja je rukovodila ujedinjenjem Evrope takva prepostavka nikada nije postojala. Međutim, iako pitanje kulturnog jedinstva Evrope nije imalo stvarni značaj za nastanak Evropske Unije, ono danas zbog potreba zajedničke

regulacije mnogih pitanja kulture, kao što je obrazovanje, nauka, upotreba komunikativnih i informatičkih tehnologija, ali i zbog problema nastalih masovnim migracijama izvanevropskih naroda u Evropsku Uniju, dobiva najširu društvenu, a ne više samo akademsku važnost.

Tako se vidi da se u ideji Evrope suštinski nikada ne pokazuje samo jedna, već da su neprestano prisutne dvije ideje Evrope: kulturna i geopolitička. Zbog toga se krajnje oprezno moraju razmatrati svi oni naknadni pokušaji razumijevanja Evropske Zajednice, a kasnije i Evropske Unije kao onih političkih oblika za koje se još uvijek tvrdi da svoje porijeklo imaju u ideji Evrope kao ideji zajedničkog kulturnog nasljeđa Evrope. Ideja Evrope kao ideja kulturnog jedinstva Evrope i Evropska Unija, kao primarno geopolitička i ekonomski ideja ujedinjenja, nisu nikada bile identične. Da je geopolitička, a ne kulturna ideja ujedinjenja Evrope bila primarna vidi se čak i u *Ventotenskom manifestu* (*Spineli, Rossi, Colorni, 1941*) iz 1941.g, koji su, da pomenemo kurioziteta radi, pisali zatočeni komunisti. *Ventotenski manifest* se često uzima kao prvo značajnije pominjanje potrebe stvaranja evropskog federalizma, mada je to prvenstvo krajnje diskutabilno. Ono što se može zapaziti jeste to da se ni u *Ventotenskom manifestu* nigdje ne pominje ideja Evrope i njeno kulurno nasljeđe, već samo ukazuje na političke potrebe koje bi trebalo da uspostave branu starom i novom totalitarizmu. Takođe, ni kasnija pojava Deklaracije Roberta Šumana iz 1951.g. o stvaranju nadnacionalne *Evropske zajednice za ugalj i čelik* kao preteče Evropske Unije, uključujući i sve naredne političke dokumente, čini se da ni u primisli nemaju neku ideju o kulturnom jedinstvu Evrope. Zapravo, zajedničko kulturno nasljeđe dato u pojmu ideje Evrope kao nekoj ideji o srećno okupljenoj jedinstvenoj porodici različitih kultura evropskih naroda uistinu nikada nije bilo, a ni mogla da bude stvarni pokretač ideje o ujedinjenju, odnosno, ono nikada nije bilo stvarni razlog nastanka i oblikovanja ideje o Evropskoj Uniji. Štaviše, *Ugovor Evropske zajednice za ugalj i čelik*, kao prvi konkretni ujedinjujući projekat Evrope ticao se ključnih industrijskih i ratnih resursa, te je u tom pogledu evropsko jedinstvo više izgledalo kao oblik snažnog pritiska i kontrole poražene Njemačke, odnosno više je izgledalo kao obezbjeđenje da se u budućnosti Njemačka ponovo ne pojavi u liku evropskog hegemonu, nego što je upućivala na bilo koju drugu veliku ideju, pa i ideju Evrope.

Ideja Evrope kao ideja o evropskom kulturnom jedinstvu je uvijek bila samo intelektualna, a ne istovremeno i ideja političkog jedinstva za koju bi se možda moglo

pomisliti da je bila oslonac evropskih država u vremenu njihovog razmišljanja o ujedinjenju. Evropa, čak ni u ideji svog kulturnog jedinstva, za koju se, kako smo već ranije pomenuli, inače jedino i vezuje pojам ideje Evrope, nikada nije ni bila neki stvarno jedinstveni kulturni pojam. Štaviše, da je kojim slučajem i bila, odmah bi se nužno moralo pojaviti i pitanje: da li bi ta zajednička kulturna pretpostavka zaista mogla da ima tako veliku moć da bi bila u stanju da postane osnova političke integracije evropskih država u liku Evropske Unije? Pri tome, ovo pitanje o kulturnom jedinstvu kao prepostavljenom integrativnom faktoru političkog jedinstva, odmah otvara i dilemu o tome šta se uopšte misli ne samo pod pojmom kulture, nego isto tako i pod pojmom njenog jedinstva. Svakako, ideja Evrope u značenju njenog zajedničkog kulturnog nasljeđa je vremenom dobila na važnosti u političkoj stvarnosti Evropske Unije, uglavnom zbog ideoloških razloga traganja za pomenutim integrativnim modelom regulacije međusobnih odnosa. Utoliko se može kazati da, ako je u prošlosti pitanje o ideji Evrope bilo samo neko intelektualno pitanje, i za stvar ujedinjenja neko nepostojeće pitanje, da je ono danas zaista postalo najšire političko pitanje o mogućnostima nastanka evropskog kulturnog jedinstva i njegovoj savremenoj društvenoj upotrebi. Kulturno jedinstvo se sve više poima kao stvar budućnosti, dakle, ne više kao nešto što je Evropa u svojoj prošlosti već ranije ostvarila, ali se čini da je ono i kao takvo više u značenju alibija za nepostojeće političko jedinstvo Evropske Unije, nego što bi se moglo shvatiti kao traganje za stvarnim prepostavkama izgradnje kulturnog jedinstva.

Zbog toga, stvarno razumijevanje sintagme o kulturnom jedinstvu neizostavno mora da prepostavi neki prethodni odgovor o tome šta su zapravo pojmovi kulture i jedinstva? Kada je riječ o kulturi bez teškoća se zapaža da pojam kulture nije jednoznačan, jer se odmah pojavljuje ne samo svima poznata činjenica da različiti narodi imaju različitu kulturu, već i da se i sam pojам kulture može praktično vezivati za cijelokupno mnoštvo posebnih društvenih odnosa: nauke, obrazovanja, politike, sporta, medija, komunikacije... Tako se već u samom pitanju o tome šta je kultura vidi da se ona doduše pojavljuje u predstavi nečega jednog, ali ujedno i kao pojam koji u sebi neprestano nosi onu istu enigmu mnogostrukosti sa kojom se uvijek susrećemo kada recimo, pitamo o tome: šta je čovjek, jezik ili umjetnost. Tako se već u samom pitanju o tome šta je kultura odmah implicira da postoje različita poimanja kulture, odnosno da je kultura jedan mnogostruk pojам, te da je u tom pogledu neophodno pretodno razjasniti kako se s jedne strane,

uprkos brojnosti njenih značenja, kao i s druge, kulturnoj raznolikosti evropskih naroda uopšte može govoriti o nekoj jedinstvenoj evropskoj kulturi, pa čak u njoj tražiti i osnovu evropskog političkog jedinstva. Nije teško zapaziti da se ovo pitanje pojavljuje tek u novije doba kao napor traženja *jednog* kulturnog osnova koji bi poslužio stvarnoj duhovnoj integraciji Evrope, te da se on čas vidi u hrišćanstvu, čas u rimskom pravu, čas u ogromnom uticaju grčkog i latinskog jezika u stvaranju apstraktnih pojmoveva koji su prisutni gotovo u svim evropskim jezicima i sl. Međutim, treba odmah kazati da je ta dilema o tome šta stvarno može biti to *jedno* kao zajednički kulturni osnov evropskog ujedinjenja, već kod prvih filozofskih razmišljanja o jedinstvenom čovječanstvu, a samim tim i jedinstvenoj Evropi, već ranije bila razriješena u njenoj humanističkoj tradiciji. Istina, Evropska Unija će ovu tradiciju implicitno ugraditi u svoje shvatanje evropskog identiteta, ponekad će se i eksplicitno naći u programima nekih evropskih partija, ali je zbog razloga o kojima tek treba nešto reći, ona je danas takođe i ona tradicija koja se često dovodi u pitanje. Radi se, razumije se o onom poimanju kulture koje se po prvi put u istoriji pojavilo sa francuskim prosvjetiteljstvom 18. vijeka, i koje nam jasno pokazuje da Evropa toga vremena stvarajući pojam kulture zaista nikada taj pojam nije mislila jednoznačno, dakle samo kao nešto *jedno*. Francusko prosvjetiteljstvo izgrađuje duhovni pojam kulture kao mjerilo za cijelokupni doprinos istorijskog razvoja, pa se iz tog razloga i sam pojam istorije shvatao kao nešto potpuno identično pojmu kulture. Zbog toga prosvjetiteljstvo svjetsku istoriju jedino i može da razumije kao univerzalnu istoriju kulturnog napretka u čijem kretanju svaki narod bez razlike učestvuje i daje svoj poseban doprinos. Tako kulturna raznolikost naroda uspostavlja svjetsku istoriju, pa je zbog toga i pojam svjetske istorije u evropskoj filozofskoj i uopšte intelektualnoj tradiciji uvijek bio u istovremenom značenju univerzalne kulture.

Kultura je univerzalna upravo zbog toga što u svakom narodu može da izražava svoj poseban lik, odnosno što je u stanju da različitost pokazuje kao samu suštinu svoje univerzalnosti, ili što je isto, kao samu suštinu istorijskog napredovanja čovječanstva. I Benžamen Konstan, savremenik prosvjetiteljstva na sličan način misli evropsku kulturnu različitost kazujući da je različitost organizacija, a da je uniformnost mehanizam, te da različitost pripada životu, a uniformnost smrti. Svakako, za našu stvarnost je više nego iznenadjuće da je postojalo doba koje je organizaciju moglo da misli izvan njene uniformnosti, jer u našem vremenu princip organizacije je već odavno progutao

kreativnost i postao isto što i uniformnost. U odnosu na ovu veliku evropsku tradiciju univerzalnosti kao prava na različitost vjerujemo da je i Žan Bodrijar bio duboko u pravu kada je kazao da univerzalno nije isto što i globalno. S druge strane, tu se možda nalazi i razlog zašto Edgar Moren u svojoj knjizi *Kako misliti Evropu* može Evropu jedino da vidi kao neki *temelj bez temelja*, odnosno kao jednu organizovanu anarhiju koja nikada nije postojala kao organizacija nadređena svojim komponentama (Moren, 1994: 78).

Svakako, evropski narodi su u kulturnom smislu bliski narodi, možda ponajviše zbog činjenice uticaja grčko-rimske kulture, odnosno antičkog grčkog i latinskog jezika, ali ta bliskost i međusobna prožimanja nikada u stvarnosti nisu dovela, a niti su mogla da dovedu do neke jedinstvene, jednoznačne evropske kulture. Žilien Benda je indirektno, govoreći u svojoj intrigantnoj knjizi *Izdaja intelektualaca* o nesporazumima u vezi sa kulturom, markantno pokušavao da pokaže da su u Evropi postojale dvije sasvim različite kulture: s jedne strane *umjetnička* i *intelektualna*, a s druge *moralna* i *politička kultura*. Prva se ogledala i ogleda u bogatstvu umjetničkih djela i plodova uma, a druga zakonima koji uređuju moralne odnose među ljudima. Prvu, posebno u umjetničkom smislu simbolizuje Italija, a drugu anglosaksonski svijet. Te dvije kulture ponekada mogu i zajedno postojati u jednom narodu, kaže Benda, kao što je to slučaj kod Engleza, ali se mogu i potpuno međusobno isključiti kao što je to bilo u renesansnoj Italiji, koja u to vrijeme, kaže Benda, ne poznaje nikakav moral. Tako Benda navodi da dok Mikelandjelo stvara svoja remek djela, Cezare Bordija gađa strelicama čovjeka privezanog za drvo kako bi zabavio dvorske dame (Benda, 1997:20). Svakako, Benda pretjeruje kada odsustvo morala vezuje samo za renesansnu Italiju, jer primjera o nemoralnosti u anglosaksonском svijetu toga vremena ima isto tako na pretek, čak je i u legendama, recimo o Viljemu Telu ostao sačuvan jedan primjer nasilja ništa manje nemoralan od ovog sa Cezare Bordijom. Međutim, od posebnog značaja je Bendino zapažanje da umjetnička i politička kultura ne moraju ići zajedno, jer se time odmah implicira da je kulturna različitost, a ne jednoznačnost ono što suštinski određuje pojam kulture. Kultura nikada nije nešto samo jedno, već se o svakoj društvenoj osobini ili odnosu može govoriti kao o kulturi.

U tim smislu, Evropa nije ni mogla imati neku jedinstvenu kulturu, jer ni kultura čak ni i u jednom narodu nije nešto potpuno jedinstveno, već je prema svom pojmu suštinski uvijek pluralna. To je i razlog zašto se kultura uvijek pokazuje kao mnogostruko obrazovan skup različitih osobina društvenih odnosa: jezičkih, političkih, moralnih,

intelektualnih, umjetničkih itd, te se stvarno nikada ne pojavljuje u samo jednom značenju, čak ni onda kada primjera radi govorimo o ruskoj, američkoj ili afričkoj kulturi. Ta prividno jedna kultura zapravo je samo jedan operativni pojam kojim se sabire mnogostruka duhovna osobenost kako jednog naroda, tako i mnoštva naroda, regija, kontinenata, pa i cijelog svijeta kada se ta sabrana kulturna različitost naziva svjetskom kulturom. Upravo u toj činjenici nemogućnosti da se govorи o evropskoj kulturi kao o nečem *jednom* sadržan je i razlog zašto su se evropske rasprave vodile ne samo o jedinstvenoj kulturi, već čini se, mnogo češće o jedinstvenom kulturnom temelju Evrope. Međutim, s obzirom na činjenicu da je kulturni temelj Evrope mnogostruk, dakle, da se u kulturnoj raznolikosti evropskih naroda ne može pronaći nešto jedno koje bi bilo zajedničko za sve, i koje bi se onda jednostavno moglo uzeti kao jedan zajednički kulturni temelj za sve kulturne posebnosti, to se i ideja evropskog kulturnog temelja uvijek pokazivala kao jedna mnogostruka ideja, naime kao ona koja je sastavljena od kulturnih osobenosti različitih naroda. Tako se pojmovi kulturnog jedinstva i kulturnog temelja zapravo pokazuju kao samo dva različita načina kazivanja iste stvari, odnosno oni nisu ništa drugo nego dvije različite nemogućnosti shvatanja kulture kao nečeg samo jednog. Sve su to implicitno ili eksplisitno razlozi koji su doveli do nove formulacije ideje Evrope u Evropskoj Uniji kao one koja je suštinski ideja multietničnosti i multikulturalnosti, jer se nigdje i nije mogao pronaći zajednički imenitelj koji bi brojnost nacionalnih kultura mogao imperativno izraziti kao obaveznost na samo jednu kulturu ili samo na jedan kulturni temelj. Zapravo imperativ prihvatanja samo jednog kulturnog obrasca postojao je samo u oblicima kolonijalnog kulturnog nasilja koju je Evropa takođe praktikovala. Međutim, ideja ujedinjenja Evrope je ideja slobodnog, nenasilnog ujedinjenja, te je upravo zato ideja multietničnosti i multikulturalnosti Evrope, bar prema osnivačkim dokumentima, i morala biti postavljena kao temeljna vrijednost Evropske Unije u njenom nastanku. Međutim, treba odmah kazati da osnivačka dokumenta multietničnost i multikulturalnost Evrope izričito ne pominju, a niti podrazumijevaju kao nešto što je već samo po sebi stvarno postojeće, već o njima govore kao idealu koji se može izgraditi samo slobodnim prihvatanjem tih vrijednosti. Zbog toga se i pitanje o evropskom identitetu jedino i može pojaviti kao pitanje o identitetu koji tek treba uspostaviti, te se odmah vidi da je elaboracija shvatanja identiteta u dokumentima Evropske Unije potpuno različita od onog kolokvijalnog i svakodnevnog medijskog govora o evropskom identitetu

kao nečem što se uvijek podrazumijeva da već postoji. Tako se ideja multikulturalnosti i multietničnosti i javlja kao osnova evropskog identiteta, jer je to identitet koji se u preplitanju kulturnih raznolikosti neprestano mijenja i možda zaista može u budućnosti nastati, ali je ujedno neophodno i zapaziti da se tu ne radi o poimanju evropskog identiteta kao nekog identiteta jednog naroda ili jedne kulture. Utoliko se i može reći da se pozivanjem na multietničnost i multikulturalnost evropskog identiteta, Evropska Unija zaista oslanja na svoju prosvjetiteljsku kulturnu tradiciju. Međutim, kao što je ideja Evrope uvijek bila samo ideja, tako se i ideja o multinacionalnom i multikulturalnom evropskom identitetu takođe rezimira samo kao ideja, ne kao stvarnost Evropske Unije.

Multikulturalnost je tako isto što i ideja evropskog identiteta, ali od početka je jasno da se taj identitet ne može misliti samo kao neki mehanički agregat različitih kultura, već da je potrebno pronaći ono što je opšte, univerzalno u kojima bi se kulturne razlike harmonizovale i time spriječile da postanu razorne neprijateljske protivrječnosti. Zbog toga i sama *Povelja Evropske unije o osnovnim pravima* ne samo da ne govori o jedinstvenoj evropskoj kulturi, nego ne govori ni o jedinstvenom kulturnom temelju Evrope. *Povelja* identitet evropskih naroda vidi u njihovom prihvatanju nedjeljivih univerzalnih vrijednosti ljudskog dostojanstva, slobode, jednakosti i solidarnosti, ali taj identitet jednako utežuje i na poštivanje raznolikosti evropskih kultura. Time se o evropskom identitetu, već i sa stanovišta dokumenata Evropske Unije nikada i ne može govoriti kao o nekom identitetu koji bi počivao na ideji jedinstvene kulture, te se tako već iz *Povelje* vidi da se on jedino može zasnovati tako što će se kulturna pluralnost Evrope obuhvatiti univerzalnim ljudskim vrijednostima kao univerzalnim kulturnim ili političkim vrijednostima, zavisno od toga kako smo već spremni da ih interpretiramo. Jedino univerzalnost, već prema svom pojmu, može da objedini kulturne partikularitete kao kulturne različitosti i tako omogući da se pojavi jedna ideja kulture kao ona koja se može prihvati kao zajednička za sve narode Evrope. Samo u tom pogledu koji prepostavlja univerzalne ljudske vrijednosti kao jedinstveni okvir kulturnoj raznolikosti može se govoriti o jedinstvenom kulturnom nasleđu kao onom evropskom identitetu koji jedino proizlazi i jedino može da proizađe iz univerzalnih ljudskih vrijednosti.

Međutim, očigledno je da događaji, i to ne samo posljednjih decenija, pokazuju da univerzalne ljudske vrijednosti kao one kojima se definiše evropski identitet nisu tako čvrsta brana ne samo narušavanju izgradnje evropskog identiteta, već da se čak pojavljuju

i kao prijetnja koja bi mogla da ga u njegoim nastojanjima potpuno razori. Ipak, postoje i drugačija razumijevanja evropskog identiteta, te se tako sve češće kazuje da Evropa u liku Evropske Unije zapravo uopšte nije obuhvaćena procesom disolucije svoga identiteta u nastajanju, već da se radi jednostavno o tome da univerzalne ljudske vrijednosti kao univerzalne kulturne vrijednosti nisu bile dovoljno snažne da savladaju partikularni nacionalni i kulturni identiteti. Očigledno da se problem javlja u interpretaciji univerzalnih ljudskih vrijednosti, jer u jednom shvatanju one ravnopravno okupljaju i harmonizuju kulturnu različitost, dok po drugom partikularne centrifugalne sile sebičnosti suštinski ne prihvataju te univerzalne vrijednosti, te radije ostaju samo u sigurnosti svojih posebnih. Međutim, savladavanje partikularitita, ako ono nije dato slobodnim prihvatanjem univerzalnih ljudskih vrijednosti, uvijek se mora izraziti kao nasilje, jer ako partikulariteti nisu voljni da prihvate taj opšti okvir vrijednosti, jedino što onda ostaje jeste da se u ime univerzalnog oni primoraju da se odreknu svoje posebnosti. To je poznata totalitarna, a ne humanistička tradicija Evrope.

Stvari sa evropskim identitetom očigledno nisu tako jednostavne, ali je ova činjenica nemogućnosti da se dosegne opštija ujedinjujuća osnova Evropske Unije vjerovatno i bila razlog da Jirgen Habermas predloži ideju o *ustavnom patriotizmu* (njem. *verfassungspatriotismus*; engl. *constitutional patriotism*). Habermas sintagmu *ustavni patriotizam*, koju inače preuzima od političkog filozofa Dolfa Šternbergera, postavlja kao neku vrstu nadnacionalnog ili postnacionalnog evropskog identiteta koji ne bi ukidao nacionalne osobenosti, ali istovremeno i kao onaj koji ne bi imao samo racionalno, već i intimno prvenstvo nad nacionalno-kulturnim identitetima, pa tako po njegovom mišljenju, i otvorio stvarnu mogućnost izgradnje evropskog identiteta. Međutim, iako Habermas u sintagmi *ustavni patriotizam* nije mislio na neki konkretni ustav, već na univerzalne ljudske vrijednosti na kojima treba da počiva ustavni patriotizam, odmah su se pojavila i pitanja o kakvom tom ustavu Habermas može da govori kada Evropska Unija nikada nije ni mogla da izgradi sopstveni ustav. S druge strane, čak i ako se ne radi o nekom konkretnom ustavu, on bi opet i kao stvar budućnosti morao biti konkretno izведен. Kako bi ljudi uopšte mogli da konkretno izražavaju svoj ustavni patriotizam ako bi sam ustav u stvarnosti bio nešto nepostojeće. Tako se recimo i politikolog Žan-Verner Miler, koji inače ima razumijevanje za ovaj Habermasov pokušaj, pita oko kojeg ustava građani Evrope treba da se patriotski angažuju. Da li je ustavni patriotizam isto što i

odredba *zajedničkog pravnog nasljeđa* (franc. *acquis communautaire*; engl. *community acquis*) Evropske Unije koja sadrži više od 80.000 stranica propisa, ugovora, zakona, sudskih presuda kojom se zahtjeva od svih onih koji žele da se pridruže Evropskoj Uniji bezuslovno prihvatanje cijelokupnog pravnog nasljeđa Evropske Unije kao svoje sopstveno nasljeđe. Ili se od Evropljana očekuje da im srca zadrhte kada čuju evropsku himnu i da se zaklinju na plavu zastavu sa zvjezdicama, pita se Žan-Verner Miler (Miler, 2008: 85).

Svakako, tu se odmah postavlja pitanje ne samo o evropskim narodima koji žele da se pridruže Evropskoj Uniji, već i o onim drugim narodima evropskog i izvanevropskog porijekla koji žive u njoj, odnosno postavlja se pitanje o karakteru kulturne različitosti tih naroda u odnosu na onu vrstu različitosti koja se okuplja u ideji univerzalnih ljudskih vrijednosti kao osnove multietničke evropske kulture i multinacionalnog evropskog identiteta. Zato i jeste pitanje: da li multikulturalna i multietnička različitost na koji se poziva Evropska Unija može biti ostvarena i sa onim etničkim i kulturnim zajednicama koje ne dijele, ili nam se tako predstavljaju da zbog svoje radikalne kulturne različitosti nikada i ne mogu da dijele univerzalne ljudske vrijednosti Evrope? Zapravo, pitanje je da li se, i kako se uopšte može izbjegći njihova po evropske humanističke vrijednosti neprihvatljiva getoizacija ili autogetoizacija?

Multietnički i multikulturalni smisao ideje Evropske Unije može bez sumnje biti shvaćen i kao onaj evropski identitet koji je univerzalnim ljudskim vrijednostima utemeljen u ideji Evrope, ali se tu odmah vidi da se ipak ne radi o stvarnom, već samo o deklarativnom, željenom evropskom identitetu. Evropska Unija nema odgovor na pitanje o položaju izvanevropskih naroda u Uniji, jer ukoliko ovi narodi stvarno, a ne samo u optici moguće propagande ne dijele univerzalne ljudske vrijednosti na način na koji ih vide Evropljani, postavlja se pitanje koliko su te evropske vrijednosti stvarno univerzalne. Konačno, da li izostanak prihvatanja univerzalnih ljudskih vrijednosti koje definiše Evropska Unija neminovno mora da dobije onaj neprijateljski lik koji teorija Semjuela Hantingtona naziva sukobom civilizacija, kazujući da u "novom svetu najvažniji i najopasniji sukobi neće biti sukobi između društvenih klasa, bogatih i siromašnih ili

drugih ekonomski određenih grupa, nego između ljudi koji pripadaju različitim kulturnim entitetima (Hantington, 2000: 29)?

Iskustvo koje je Evropska Unija stekla tokom nezapamćenog migrantskog talasa, a koji ju je temeljno uzdrmao nakon poziva dobrodošlice koji im je uputila Angela Merkel, pokazalo je da Evropska Unija nije spremna da nekontrolisano masovno useljavanje uopšte prihvati, dok se kao posebno neprihvatljivo isticalo ublažavanje restriktivnih odredbi postojećih zakona o useljavanju i nepostojanje garanacije samih migranata o sopstvenoj spremnosti na integraciju u zemlje u koje su stigli. Migrantska kriza dovela je do gotovo potpunog pucanja postojeće deklarativno jedinstvene multikulturalne i multietničke politike Evropske Unije, pa se čak govorilo i o porazu temeljnih evropskih vrijednosti. Tako je predsjednik bavarske CSU Horst Zehofer izjavio da se ta stranka Unije zalaže za njemačku kulturu kao dominantnu i da je protiv multikulturalnosti. S druge strane - da politički paradoks u odnosu na principe Evropske Unije i sopstveno ranije oštro zastupanje multietničkih ideja bude još veće - Zehofera je decidno podržala upravo Angela Merkel, kazavši da su nastojanja za multukulturalnošću apsolutno propala. Međutim, u istoj prilici Merkel je dala još jednu paradoksalnu izjavu u odnosu na onu prethodno tek izrečenu, kazavši da podržava predsjednika Kristijana Vulfa da je islam dio Njemačke i da se to „ne vidi samo po fudbaleru Ecilu“ (DW, 2010). Iz svega ovoga može se vidjeti da je ideja multikulturalnosti i multietničnosti u Evropskoj Uniji vjerovatno potpuno propala, ali da razlozi neuspjeha nisu u ideji Europe ili ideji Evropske Unije, već u projektovanom nasilju nad idejom univerzalnih ljudskih vrijednosti. Masovne migracije koje su poprimile razmjere seobe naroda s razlogom su uznemirile Evropsku Uniju, jer dramatične medijske slike koje su stizale zajedno sa migrantima u Evropsku Uniju više su podsjećale na ratno stanje, nego na migracije u njihovom dosadašnjem poimanju. Razumije se da se strah od nejasnih posljedica migracija u svakodnevnom životu Evropske Unije počeo sve više izražavati u značenju radikalnog odbijanja ne samo dalnjeg prihvatanja migranata, već i samih univerzalnih vrijednosti Evropske Unije. Zbog toga razloge neuspjeha Evropske Unije u praktičnom političkom i kulturnom provođenju univerzalnih ljudski vrijednosti, ipak ne treba tražiti samo u problemima migracija, jer je taj problem neevropskih naroda u Evropskoj Uniji postojao i prije talasa velikih migracija. Neuspjeh je prvenstveno posljedica radikalno promijenjenih ekonomskih i uopšte društvenih okolnosti posljednjih nekoliko decenija.

Već je dužnička kriza iz 2008. godine pokazala da Evropska Unija nije tako jedinstvena, odnosno da se u stvarnosti radi o državama prvog i drugog reda, te da je u onim drugorazrednim, ili perifernim kako se ponekada nazivaju, sve veće siromaštvo, nezaposlenost, bezperspektivnost svake vrste. Utoliko se počelo javljati i sve veće nezadovoljstvo politikom srove štednje kao oblika dužničkog ropstva koju je prema njima provodila prva grupa bogatih zemalja Evropske Unije. Pandemija uzorokovana virusom *Covid-19* je još dramatičnije nego ikada ranije pokazala dimenzije sebičnosti, a ne proklamovane solidarnosti članica, recimo prema Italiji kojoj ni u trenucima apokaliptičkih strahota kroz koje je pred očima cijelog svijeta prolazila bukvalno čak ni jedna jedina zaštitna maska nije stigla iz Evropske Unije. Opravdanje se tražilo u činjenici da ni druge evropske članice nisu imale dovoljno medicinske sredstava za svoje potrebe. Suvišno je i pominjati da su tokom prve godine pandemije i načela pravednosti i poštenja bila srušena suspendovanja ponašanjem nekih država Evropske Unije koje su, još uvijek se sjećamo, nasilno za sebe zadržavale sadržaj tuđe transporta sa respiratorima i drugom neophodnom medicinskom opremom. To su ponašanja koja su bila primjerenija stanju biblijskog potopa ili razbojništva, nego evropskim civilizovanim državama uređenim na univerzalnim ljudskim vrijednostima međusobnog poštovanja, jednakost i solidarnosti.

Međutim, odgovor o razlozima suspendovanja temeljnih vrijednosti Evropske Unije ipak nije suviše složen. Odgovor se nalazi u pristajanju Evropske Unije na neoliberalni ekonomski i socijalni projekat teorijski formulisan shvatanjima ekonomiste Fridriha fon Hajeka i menadžerskim koncepcijama komodifikacije znanja Pitera Drakera, s jedne strane, a s druge, snažno prihvaćenom i političkim sredstvima provedenim od strane Ronalda Regana i Margaret Tačer. Svakako, neoliberalizam koji je Evropska Unija prihvatala nije bio samo ekskluzivna stvar nekog evropskog opredjeljenja, već se pojavio kao globalna sila na čijem udaru su se našle sve univerzalne ljudske vrijednosti kao i humanistička demokratska struktura društva u cjelini. Bez sumnje, time su radikalno transformisani i svi dotadašnji oblici poimanja kulture, umjetnosti, obrazovanja, nauke, jednom rječju cijela društvena stvarnost se probudila u neoliberalnom košmaru u kojem se sofisticirana kontrola društva sve više predstavlja kao uslov slobode. Sloboda kao temeljna novovjekovna ideja Evrope našla se u panoptikonu sekuritizacije koja više nema samo svoje klasične vojne i policijske oblike koji po definiciji treba da brinu o bezbjednosti. Svi kulturni oblici društva su sekuritizovani i ujedno prikriveni

primamljivim, bezazlenim sadržajem razonode, što razumije se, nije kapitalizam sa neoliberalizmom praktikovao po prvi put. Ono što je novo jeste činjenica da je alternativni humanistički smisao kulture tržišnim i tehnološkim neoliberalnim sredstvima postao gotovo potpuno marginalizovan.

Neoliberalizam je ekomska, globalistička, a u osnovi totalitarna korporacijska ideologija koja je pronašla sasvim nova efikasna sredstva koja su joj omogućila gotovo potpunu kontrolu nad demokratskim društvima. Tamo gdje je kontrola društva cilj, tamo nema mjesta za slobodno i kritičko mišljenje, odnosno nema mjesta za humano društvo. Zbog toga se mi danas suočavamo sa globalnom krizom demokratije, politike, društva, nauke, umjetnosti, obrazovanja, morala, porodice, zapravo sa krizom cjeline najznačajnijih evropskih, humanističkih vrijednosti. Svi to nekako osjećaju, ali s obzirom da ljudima svakodnevna ekomska, politička i medijska stvarnost ne dozvoljava da kritički sagledaju cjelinu, oni suštinski ostaju u vlasti ove neoliberalne ideologije koja je putem fragmentarizacije cjeline stvarnosti i zloupotrebe tehnologije našla način da obmanu i kontrolu društva, odnosno ukidanje slobode učini ne samo nužnom, već i privlačnom. Zbog toga neoliberalna praksa filozofiju, dakle ono kritičko mišljenje čije je cjelokupno biće utemeljeno u ideji slobode - uvijek i mora da vidi kao opasnost. Za neoliberalnu ideju problem sa filozofijom je dakle u tome što filozofija i njen kritičko razumijevanje cjeline stvarnosti svoj smisao uvijek i jedino nalazi u neprestanom ukazivanju na tendencije ugrožavanja slobode i razmjere procesa individualne i društvene dehumanizacije, što je razumljivo čini nepoželjnom. To je i razlog zašto neoliberalni poredak filozofiji danas dozvoljava da eventualno zadrži još samo simboličko značenje, odnosno dodjeljuje joj samo neko skromno retoričko i imaginarno mjesto u pitanjima društva. Filozofija se, dakle, nije samoinicijativno povukla iz učešća u javnom životu, zapravo ona je samo neoliberalnim sredstvima proizvodnje stvarnosti predstavljena kao nešto suvišno i tako, ovom neistinitom kvalifikacijom, jednostavno odbačena u prostor neke prividne i, samim tim beznačajne stvarnosti. Upravo zbog takvog neoliberalnog shvatanja filozofskog kao prividnog mišljenja, neoliberalizam i proizvodi predstavu da filozofija za svakodnevne društvene poslove i nije od bitnog značaja.

Neoliberalna tržišna ideja je zastrašujuća, a u osnovi teološka ideja, jer počiva na uvjerenju da tržište poput nekog *deus absconditus*, skrivenog boga ima sopstveni skriveni um i da taj um može da izbalansira ekomske protivrječnosti tako što će

preduzetničku slobodnu inicijativu pojedinaca u tržišnom odnosu izraziti kao samu opštu društvenu slobodu. Da tržište na kojem se dešava surova i često nepoštena borba, može da uspostavi slobodu čovjeka i društva je najfantastičnija neoliberalna ideološka prevara koja se do neoliberalizma nikada u dosadašnjoj istoriji nije pojavila. Zbog toga što ovu teologizaciju tržišta i ukupnih ekonomskih odnosa liberalizam interpretira kao konačno pronađeno mjesto nastanka istinske slobode, moraju se ozbiljno razmotriti oni kritički uvidi koji tvrde da je tržište progutalo društvo, te da zapravo društvo više i ne postoji, jer više ne postoji nijedna sfera čovjeka i društva koja ne bi bila stvar tržišta. U vremenu kada jedna internet korporacija za društvenu komunikaciju može da zabrani čak i predsjedniku SAD da kaže šta misli, postavlja se pitanje u čijim rukama se danas nalazi moć države? U tržišnim, korporacijskim ili društvenim? Zbog toga i shvatanje o društvu koje je progutalo tržište djeluje više nego uvjerljivo. Tako je logikom apsolutizacije tržišta i humanistički univerzitet koji zovemo po osnivaču humboldtovski, transformisan u servis kapitala, odnosno prihvatanjem tržišne bolonjske concepcije univerziteta odmah je poništena i humanistička osnova univerziteta, a koja je nedvosmisleno bila sadržana u shvatanju da specijalističkim studijima nije mjesto na univerzitetu.

Tehnička inovativnost postala je zamjena za kreativnost, pa se tako kulturni i umjetnički smisao sve više doživljava u značenju inovacija koje omogućavaju tehnološka sredstva, a ne više kao sam sadržaj kreativnosti umjetničkog ili kulturnog djela. Stereotipija kao standardizacija umjetnosti i kulture bez sumnje dominira u modernom vremenu i vidljiva je u svim oblastima: muzici, filmu, literaturi, tv serijama već odavno, tako da se ima utisak da se stalno isto sluša, gleda ili čita. S obzirom da se radi o standardizaciji kao stereotipiji sadržaja svi lako mogu da predvide dešavanja. Ipak, ta mogućnosti da gledalac, slušalac ili čitalac može manje ili više sigurno da predvidi sadržaj kao radnju umjetničkog djela, nije jedina suština stereotipije kao idiotizacije primjene tehnoloških standarda u kulturi. Stvarni smisao je dat upravo u tome što stereotipija umjetničkog djela omogućava predvidljivu proizvodnju ljudskih osjećanja, pa tako i njihovu kontrolu. Kako kad treba, jer za sve, i za ljubav i za mržnju izgleda da postoji odgovarajući algoritam. Međutim, ovaj preokret u modernoj kulturi i umjetnosti mogao se desiti tek onda kada je zabava, bar po mom mišljenju, postala presudni oblik društvene

kontrole. To je možda jedan od najznačajnijih događaja neoliberalne transformacije modernog društva. Jezik zabave postao je jezik i kontrole društva.

Transformacija jezika u jezik zabave i za zabavu, odnosno onaj koji više ne razlikuje svoju jezičku, gramatičku i logičku stvarnost, eufemizmima prikrivenu i istinsku stvarnost, već mu je svaka jezička stvarnost jednakost stvarna samo ako je zabava, markantno se pokazuje u svim oblicima društvene komunikacije. Tako moderno društvo sve očiglednije izrasta u svijet u kojem stvarnost više nije stvar razuma, odnosno logičkog razlikovanja istine i neistine, već sve više postaje stvar propagandnog shvatanja emocija kao onih kojima je jedini smisao dat u zabavi.

Zabava postaje ugrađeni izgovor za relativizaciju istine, zapravo zabava stupa na mjesto eufemizama. Eufemizmi su riječi kojima se ublažava stvarnost, ali su upravo zbog toga to i riječi kojima se mijenja istina stvarnosti. Zbog te svoje blage obmanjujuće prirode eufemizmi najčešće i jesu riječi ideologije. Međutim, nisu svi eufemizmi stvar ideologije, oni su u društvenom odnosu često opravdane i poželjne riječi, jer se njima spriječava da druga osoba grubom istinom biva povrijedena. Utoliko, ovi taktični, uviđavni eufemizmi jesu i jedan oblik umjetnosti društvene komunikacije, pa bi se upravo za ove eufemizme obzirne maštovitosti moglo prafrasirajući Ničea kazati da zaista *imamo eufemizme da ne bismo propali zbog istine*. Međutim, iako se može kazati da eufemizmi prerastaju u ideologiju onda kada se insistira na tome da je samo jedna eufemistička predstava isključiva predstava istine stvarnosti, odmah se mora zapaziti da obje eufemističke predstave, i uviđavna i ideološka još uvijek podrazumijevaju mogućnost da se njihova istina dovede u pitanje. Svakako, ideološka priroda eufemizama nije nešto što se sa neoliberalizmom prvi put pojavljuje, ali kao tendencija prvi put nastaje prijetnja da se eufemizmima okupira cijeli ljudski svijet emocija. To je tendencija koja se oblikuje u svijetu tržišne propagande zapravo u zabavi koja svojom privlačnošću čini najsnažnije sredstvo neoliberalne ideologije, iluzije o željenom srećnom svijetu koji je na dohvrat ruke, te je ju je zbog toga i sve teže razlikovati od istine stvarnog svijeta. Zabava mijenja istinu stvarnosti na jedan potpuno nov način. Za onoga koji se zabavlja je potpuno nevažno da li je nešto istinito ili neistinito, već samo da je zabavno. Zabava je nestrpljiva i neprijateljska prema svakom kritičkom mišljenju, te zaista može da se učini da je kritičko mišljenje izgubilo svoj smisao, jer je zabava gotovo potpuno istisnula društveni prostor za svako pitanje o istini stvarnosti. Tržišna propaganda zabave pokazuje

tendenciju da se svako pitanje društva mora pokazati kao stvar zbave. Zabava relativizuje stvarnost, opasnosti pretvara u heroizam filmske akcije, te tako ideologiju optimizma koju zabava nosi čini suštinskim likom pasivizacije i kontrole društva. Tako danas pitanje i o samoj istini sve više poprima oblik pitanja o zabavi, jer se ni istina više ne saopštava bez imperativa da se i ona, poput svega drugog izloži na zabavan način. Upravo, s obzirom na činjenicu da je svijet tržišne propagande svaku društvenu istinu u svom medijskom prostoru transformisao u zabavu, odmah se vidi da je time zabavi oduzet njen slobodan ljudski karakter i postavljen kao instrument ideologije tržišta u jednom novom liku. To je i razlog zašto su i razmjere tendencije pretvaranja stvarnosti u zabavu postale društveno prepoznatljive apsolutno u svemu, kao, recimo, u tretiranju nove generacije pametnih automobila kao onih koji se više ne shvataju kao sredstvo prevoza, već isključivo kao prostor za zabavu.

Zaista, zabava je riječ čija je upotreba u modernom dobu postala tako česta i neprestana da se čini da bez nje gotovo više nije moguće razumjeti ne samo tendencije, već ni stvarnost postojećeg društvenog poretka. Svijet tržišne propagande, koji već sada prijeti da postane jedini čovjekov stvarni svijet, izgleda da se više ne može ni zamisliti bez povezivanja sa njenim zabavnim karakterom. I, upravo zbog neizbjegnog prisustva i centralnog učešća zabave i u onim segmentima modernog društva koji nikada ranije nisu imali obaveznost povezivanja sa zabavom, kao što su, recimo obrazovanje, nauka, politika, rat ili bankarsko zaduživanje, jasno iskršava ideološka tendencija koja nedvosmisleno sugerira da u svijetu neoliberalizma ili tržišnog fundamentalizma zabavu treba shvatiti kao temeljno antropološko određenje društva. Kolika je moć zabave mogli smo nedavno posredno da zaključimo i iz jednog novinskog članka u kome se izvještava da je poznata agencija za istraživanje javnog mnenja utvrdila da se jednom političkom kandidatu u Srbiji na predstojećim izborima ne može uspješno suprotstaviti ni jedan politički protivnik, izuzev samo pod uslovom da se pojavi neki nepolitički zabavljač! Ovo istraživanje mnogo više govori o stvarnom karakteru modernog društva i njegovom poimanju sfere političkog, nego o neobičnim prepostavkama konkretnе političke procjene izborne uspješnosti. Uostalom, politički marketing je sintagma koja povezujući tržište sa politikom više nikoga ne uznamirava, jer je i politika postala stvar tržišta. Utoliko se i ova tržišna destrukcija izvornog značenja politike, koja na ovaj ili onaj način nužno biva data u nekom obliku zabave, više i ne poima kao nešto protivrječno. Političke partije

sa tradicijom borbe za radnička prava počinju da govore tržišnim, a ne društvenim jezikom, pa tako i nije sasvim neobično da jedna socijalistička partija o sebi nedavno može da kazuje kao o “političkom brendu”. Izgleda da uopšte nije daleko vrijeme kada će i socijalističke partije svoje ime shvatati i kao moguću isplativu franšizu. Tako se, kao što se to kazuje i ovim primjerima, sve više sugeriše da je mnogo važnije kako će vas neko zabaviti u ime sopstvenog tržišnog uspjeha, nego da li će stvarno nešto društveno korisno učiniti. Tržišni karakter neoliberalnog društva u zabavi pronalazi svoj privlačni ideološki lik, te činjenicom da se ovaj tržištni fundamentalizam pojavljuje kao ideja cijelog društva, on postaje i onaj koji je u stanju da zabavu postavi kao temeljni, cjelokupni čovjekov interes do kojeg se može stići samo tržištem i na tržištu.

Zbog toga i stvarnost koju proizvodi ova nova tržišna antropologija nije i ne može ni biti rezultat kritičkog mišljenja, kao što je to u svojoj ideji antropologije obrazlagao Imanuel Kant, već tendencija nastajanja nekog novog čovjeka kojeg su konačno uspjeli da uvjere da mu je zabava i sredstvo i cilj ujedno. Zbog toga se čini da je i vladajući ideološki, tržišni imperativ upravo onaj koji kazuje da je jedina stvarnost dostojna čovjeka ona u kojoj treba da pronađe zabavu, a ne ona stvarnost koja bi da ga uzinemirava nekom svojom istinom ili neistinom. Zabava u neoliberalnoj ideološkoj slici svijeta upravo svojim jasnim stavom da je kao zabavu uopšte ne zanima istina ili neistina, već činjenica da se samo zabavlja, već sada postaje stvarni panoptikon kojim se efikasno nadzire čovjekova sloboda i ujedno smisao istine koji u sebi nosi sloboda. Upravo zbog toga i rasprostranjena predanost video igrana i zabavi putem internet komunikacije, koja sve više ukida potrebu ljudi za neposrednim druženjem, djeluje zastrašujuće, jer ova tendencija ukazuje na opasnost od nastajanja jednog novog društva tehnološke zavisnosti, digitalnog panoptikona koji zabavu ima u značenju sredstva pasivizacije i efikasne kontrole.

Čini se da je Žil Delez opšta strahovanja od bliske mogućnosti neoliberalne izgradnje ove nova vrste zatvora ili modernog virtuelnog panoptikona kojim se bez teškoća kontroliše društvena sloboda izrazio na krajnje nedvosmislen način. Tako Delez kaže:

„Zatvori, škole i bolnice su već mesta o kojima se neprestano raspravlja. Ne bi li bilo bolje da doktori prošire brigu na kuće? Da, to je očito budućnost. Radionice, fabrike pucaju na sve strane. Ne bi li bilo bolje da se koristi više pod-ugovaranja i rad kod kuće?

Zar ne postoje drugačiji načina kažnjavanja od zatvora? Društva kontrole se više neće kretati preko mesta ograničavanja. Čak ni škole. Treba pažljivo da pratimo teme koje će se razvijati narednih 40-50 godina. Objasniće nam kako je sjajno u isto vreme se školovati i raditi. Biće zanimljivo videti kakav profil će škole ili radne profesije dobiti neprekidnom obukom, što je naša budućnost. Više se neće zahtevati skupljanje dece u ograničen prostor. Kontrola nije disciplina. Ne ograničavate svet autoputem. Ali kad pravite autoputeve, umnožavate sredstva kontrole. Ne kažem da to jedina svrha autoputeva, ali svet može da putuje bez kraja i „slobodno“ a da nije ograničen iako je savršeno kontrolisan. To nam je budućnost (Delez, 2015)“.

Tako je moderno društvo kontrolom pervertiralo i sam pojam istine u odnosu na koji, razumije se, jedino i može pokazati neistina stvarnosti. Zbog toga se i pojavljuje predstava stvarnosti koja iz svih svojih medijskih, političkih i kulturnih rijaliti uglova neprestano kazuje da je istina uopšte više ne zanima, da je zastupanje oprečnih, i to ne samo političkih i moralnih stavova sasvim legitimno ukoliko donosi ličnu ili grupnu korist. Zapravo, riječ je o tome da su lična osjećanja prema onome koji iznosi stavove, a ne sami stavovi i njihovo argumentacija postali presudni za opredjeljenje ljudi, odnosno za ono što se donedavno poimalo kao jedina mogućnost da se pojavi istina stvarnosti. Način kako se nešto kazuje, piše ili uopšte izražava u svim oblastima društvenog života je postao važniji od istine onoga o čemu se saopštava.

Zbog toga se i javljaju shvatanja da se nalazimo u dobu *postistine*, odnosno da filozofija i uopšte kritičko mišljenje nemaju više svoj stvari predmet, jer se o istini stvarnosti sada zaključuje na osnovu emocija, a ne argumentacije. Argumentacija kao pitanje o istini stvarnosti postaje sve manje značajna, i u osnovi je prikazana kao ono što je dosadno, što dugo traje i nije zabavno. Tako svijet zabave postaje zamjena za svijet istine, jer se ni uvjerenja o nekoj istini više ne kazuju bez pozivanja na smisao istine kao nečeg što treba da bude zabava. U svijetu politike dokazivanje neke istine sve više postaje pitanje zabavnog izlaganja, jer je i svijet politike nedvosmisleno postao svijet tržišne propagande. Ideologizacija zabave, zabavu istovremeno postavlja kao najsnažnije sredstvo pasivizacije stvarnosti kojom su obuhvaćeni i svi oni temeljni pojmovi slobode, jednakosti ili demokratije na kojima je počivala ideja pravednog društva. Biti „slobodan“

i „jednak sa drugima“ sve češće počinje da znači jednaku mogućnost i slobodu da se „zabavlja“.

Tako Evropa u liku Evropske Unije na ekonomskom planu suspenduje svoje kulturne i političke ideje putem moćne tehnološke i medijske podrške koja favorizuje poslušno, a ne slobodno društvo, te utoliko uspijeva da i univerzalne ljudske vrijednosti predstavi kao isključivo tržišne vrijednosti. Postojeće snažne tendencije relativizacije istine su isto što i tendencije stvaranja društva postistine, odnosno suštinski se pokazuju kao tendencije iščezavanja društva i njegovih idea o univerzalnim ljudskim vrijednostima, slobodi, jednakosti i solidarnosti prije svih. U nastajanju takvog društva kojem je tržište i sredstvo i cilj istovremeno, sloboda rezimirana kao stvar lojalnosti korporaciji, istina i neistina stvar emotivnog, a ne racionalnog odnosa, ni pitanje o multikulturalnosti i multietničnosti neće imati današnji značenje, jer ih neće ni biti izvan tržišnog značenja.

Tako se vidi da Ideja Evrope u svojoj neoliberalnoj ekonomskoj i ideološkoj apsolutizaciji tržišnih interesa kao istinskoj stvarnosti Evropske Unije mora da suspenduje sopstveni temelj. Ujedno tu se nalaze i razlozi zašto je došlo do pervertiranja temeljnih humanističkih pojmoveva koji čine kulturnu tradiciju slobodne i demokratske Evrope, ali i razlozi izraženog strahovanja od kretanja Evrope ka jednom u istorijskom smislu novom društvu potpune tehnološke i birokratske kontrole. Čini se da je Šošana Zubof u naslovu svoje opsežne studije pronašla odgovarajući naziv za ovo društvo: *Doba nadzornog kapitalizma* (Zubof, 2020).

Razloga za zabrinutost ima i previše.

## LITERATURA

- Benda, J. (1997) *Izdaja intelektualaca*. Zagreb: Politička kultura, str. 20.
- Delez, Ž. (2015) *Umjetnost je jedina stvar koja se odupire smrti*,  
<https://fenomeni.me/umjetnost-je-jedina-stvar-koja-se-odupire-smrti>
- DW, *Kraj multikulturalnosti u Nemačkoj?* <https://www.dw.com/sr/kraj-multikulturalnosti-u-nema%C4%8Dkoj/a-6119844>
- Hantington, S. P. (2000) *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretku*, 2 izd, Podgorica – Banja Luka: CID – Romanov, str. 29.
- Moren, E. (1994) *Temelj bez temelja*, u: Čovek Evrope, pripremio: T. Gavrić, N. Sad: Prometej, str. 78.
- Miler, Ž.-V. (2008) *Ustavni patriotizam: oblik političke lojalnosti u nacionalnim državama i Evropskoj Uniji*, časopis Reč no76/22, str. 85.
- The Manifesto of Ventotene* (potpisnici Manifesta: Altiero Spinelli, Ernesto Rossi, Eugenio Colorni), [https://www.cvce.eu/obj/the\\_manifesto\\_of\\_ventotene\\_1941-en-316aa96c-e7ff-4b9e-b43a-958e96afbecc.html](https://www.cvce.eu/obj/the_manifesto_of_ventotene_1941-en-316aa96c-e7ff-4b9e-b43a-958e96afbecc.html)
- Zubof, Š (2020) *Doba nadzornog kapitalizma*. Beograd: Clio.

## **THE IDEA OF EUROPE AND FREEDOM IN THE PANOPTICON OF THE EUROPEAN UNION POST-TRUTH**

### **Summary**

The idea of a united Europe, that is, the idea of the reasons on which such a Europe would be built, has never been unambiguous. However, what has always stood out as truly unique is most often found in the common cultural foundation given in Greek philosophy, Roman law, medieval Christianity, the Renaissance, and the political ideas of modern democracy: brotherhood, freedom, and equality of all people without distinction. Although, views on this cultural unifying foundation were and still remain different, the fact is that the reference to this foundation was primarily conditioned by the geopolitical reasons for the survival of Europe between the two great powers, the United States and Russia. In this respect, the idea of Europe and the market reasons that led to the unification of Europe in the form of the European Union have never been, and could not be, the same thing for which a common cultural foundation could indeed be a real reason for unification. Considering the fact that in the geographical and cultural sense Russia is a part of Europe but not in the European Union, just as the USA in the political and cultural sense originates from the tradition of Europe, so in that respect they could not and should not be considered that force which would like to jeopardize some future survival of a non-united Europe. The reasons are obviously economic, market, ie geopolitical, and not cultural in nature. Moreover, it could rightly be said today that the growing totalitarian, neoliberal, market tendencies have called into question the very cultural foundation on which the idea of the unity of Europe was invoked. Therefore, the intention of this text is contained in the idea of Europe in its later ideological absolutization of the market and thus point to market interests as real reasons for the emergence of powerful tendencies to suspend humanistic, critical and free thinking in the reality of the European Union. At the same time, there are reasons why the fundamental humanistic notions that make up the cultural tradition of a free and democratic Europe have been perverted, but also reasons for the expressed fear of Europe moving towards a new society of complete technological and bureaucratic control.

*Keywords:* idea of Europe, cultural unity of Europe, idea of multiculturalism, European Union of universal human values, constitutional patriotism, neoliberalism, market absolutization, social control, entertainment, post-truth.



**Samir Arnautović<sup>2</sup>**

**DUALIZAM EVROPSKE UNIJE: IZMEĐU IDEJE EVROPE I IDEOLOGIJE  
LIBERALNOG KAPITALIZMA**

**Sažetak**

Specifična pozicija Evropske unije nalazi se u tome što ona kao društvena i politička organizacija međunarodne razine, negira vlastitu tradiciju. EU se u aktuelnim odnosima praktično odriče svoje tradicije i polazišta u filozofskoj misli, prije svega u prosvjetiteljstvu i transcendentalnoj filozofiji, gdje je utemeljeno ne samo polazište za neki budući savez evropskih država, nego, prije svega, evropski identitet kao osnova tog saveza. U tom smislu Evropska unija je nužno upućena na preispitivanje vlastitih političkih polazišta i promišljanje ideje Evrope kao osnove svake mogućnosti uspostavljanja evropskog jedinstva. U tom kontekstu, kao posebna značajka, od koje se polazi u svakom smjeru razumijevanja političkog identiteta, nameću se "evropska pitanja" kao socijalni i duhovni problemi koji se ne mogu riješiti na drugi način nego kroz sagledavanje cjelokupnog konteksta odnosa unutar Evrope. Na toj razini tematiziranja Evrope, EU se pojavljuje kao surogat i u mnogo čemu kao suprotnost evropskoj tradiciji i ideji Evrope. U krajnjoj instanci kao suprotnost onome što Evropa u duhovnom polazištu jeste i iz čega je jedino moguće uspostaviti jedinstvo evropskog identiteta.

*Ključne riječi:* fenomenologija, transcendentalna filozofija, evropsko jedinstvo, ideja Evrope, evropski identitet, društvo, opći subjektivitet

---

<sup>2</sup> Univerzitet u Sarajevu , Filozofski fakultet

[arnautovicunsa@gmail.com](mailto:arnautovicunsa@gmail.com)

Tematizirati Evropu danas kao uniju država, identitet ili faktičko stanje odnosa na "starom kontinentu", u svakom kontekstu i svakom načinu postavljanja pitanja vodi prema tematiziranju evropskog identiteta, odnosno ideje Evrope kao izvorišta svake objektivacije sjedinjenih država, kultura, tradicija ili, krajnjoj instanci, svjetova zasnovanih na umreženjima životnih svjetova. Drugim riječima, pitanje o Evropi u svakom kontekstu predstavlja postavljanje pitanja o suštini Evrope i mogućnostima njenog razumijevanja danas.

Da li je Evropa Evropska unija? Bez ovakvog tematiziranja odgovor se čini samorazumljivim - EU je realitet Evrope i ona je, u konačnom, Evropa! Takav odgovor, međutim, zanemaruje mnoga pitanja, koja kada se promisle naizgled samorazumljivo faktičko stanje čine vrlo problematičnim. Štaviše, ona čak u nekim kontekstima upućuju na viđenje prema kojim danas možemo govoriti ne samo o EU kao o organizaciji čiji opseg pojma ne obuhvata sva značenja Evrope, nego i o više Evropa koje postoje neovisno o EU.

Da bi se mogao pružiti neki odgovor na pitanje o tome šta je Evropa, neophodno je znati šta se misli pod Evropom. Da li je Evropa geografski, ekonomski, politički, kulturni tehnički ili neki sasvim drugačiji pojam od onoga što se može misliti u višestrukoći njenih značenja? Korak dalje od toga, kada se govori o Evropi postavlja se pitanje nije li obaveza govoriti o svim tim aspektima u njihovom jedinstvu, odnosno nije li nužno Evropu misliti kao polivalentan pojam? Tek tako postavljeno pitanje upućuje na mogućnost sagledavanja značenja Evrope. U polivalentnom značenju Evropa se otvara kao problemsko područje koje svoju kompleksnost ne može iscrpiti u jednom kontekstu, jednom značenju ili jednom pravcu tematiziranja značenja.

Stoga se nameće pitanje o ideji Evrope kao ideji jedinstva starog svijeta, odnosno jedinstva čovječanstva uopće u smislu dosezanja platoničkog idealu harmoniziranih društvenih odnosa koji obezbjeđuju civilizacijski razvoj i sigurnost i zadovoljstvo pojedinca. U svom začetku takva ideja se može tražiti još od Platona, ali u definiranom značenju ideje Evrope kao zajednice nacija i država, ona se pojavljuje tek u modernom dobu.

Sama polazišta ideje Evrope nisu vezana za političku ideju kao takvu, nego za ideju jedinstva i harmoničnosti. *Fichte u Reden an die deutsche Nation* ne govori o ideji

Evope kao takvoj, ali kroz ideju jedinstva njemačkih zemalja i njemačke nacije, on u osnovi izlaže ideju o jedinstvu različnosti, koja je polazište ideje Evrope. Govoreći o stanju propadanja, *Fichte* ukazuje da “nema nacije, koja u propada ovom stanju ovisnosti, i koja se može kroz običnost i do sada korištenu sredinu sama iz sebe dići“ (Fichte, 1997: 114) *Fichte* ukazuje da bez jedinstva i zajedničkog djelovanja onih koji žele promijeniti stanje, nije moguće doći do te promjene. Ukoljenost u postojeće stanje, samo je put u održavanje puta do stanja nepodnošljivosti.

Rigidna čitanja ovog *Fichtevog* teksta ispustit će iz vida sve ono do čega je njemu u stvari bitno stalo. Prije svega izostat će razumijevanje za *Fichtevu* otvorenost prema različnosti, koja može biti u realnim socijalnim odnosima svedena na njemačku naciju, ali u metodološkom smislu ona je put prema prekoračenju svih socijalnih granica koje različnost čine tuđošću i nečim nepristupačnim. Znajući da je dijalektika kao princip suština kretanja realiteta zbilje, on je znao da kao takva dijalektika nije isključujuća, niti se može svoditi na isključivost, nego integrativna kategorija koja otvara put prema svemu što još uvijek nije prisutno, ali po svojoj pripadnosti svijetu otvara se u prisutnosti i tamo gdje realno još uvijek nije.

Stoga *Fichte* i govori o odgoju kao putu da dijete, odnosno čovjek, dobije obliće u kojem se stvaraju pretpostavke za obrazovni proces, koji nije ništa drugo do priprema za odgovor na ono što vrijeme nosi sa sobom, a egzistencijalno se tiče svakog pojedinca. (Fichte, 1997: 557) Jedinstvo nije potiranje različnosti, nego, dijalektički utemeljeno, stvaranje novog kvaliteta, nove vrijednosti i snage koja jača život i otvara nove mogućnosti za svaki individualitet. *Fichte* pritom ostaje dosljedan transcendentalnoj filozofiji i, govoreći o realitetu zbilje, stvari postavlja na formalan način, u formalizmu ne isključujući zbiljsko ishodište mišljenja.

U zbilnosti, formalizam se pokazuje u tome da je obrazovanje, samim tim duhovni razvoj, mogla postići samo manjina, kojoj je obrazovanje kao mogućnost bilo uskraćivano. Uz takve okolnosti, nije bilo mogućnosti dizanja pojedinca na razinu općosti, odnosno na razinu njemačke nacije, odnosno, u konačnici, razinu istine o osobnom stanju u realnom svijetu. Duhovni razvoj, čije se pretpostavke i stvarna djelatnost nalaze u obrazovanju, uvjet je bez kojeg nije mogućno doći na razinu općosti i razumjeti istinu vlastite egzistencije. *Fichte* stoga govori o nužnosti obrazovanja kao

stvaranja moći dizanja opće razine razumijevanja zbiljnosti, odnosno stvaranja njemačke nacije kao općeg subjektiviteta.

*Fichte* kada govori o svitanju novog svijeta, on ne govori o okolnostima koje su izvanjski promijenjene, nego o stvaranju pretpostavki, prije svega unutarnjih pretpostavki promjene zbiljnosti. Zbilja se mijenja iz subjekta, ne iz materijalnih realiteta. Stoga i “novi svijet”, promjena koja je neophodna i predstavlja oslobođanje subjektiviteta koji još nije svjestan sebe, mora doći kroz obrazovanje, iz unutarnjosti realiteta života subjekta. *Fichteov* drugi govor o njemačkoj naciji ne tematizira slučajno “bit novog odgoja u općosti”, nego jeste logičan nastavak njegove ideje stvaranja općeg identiteta.

Pretpostavka subjektiviteta odатle je identitet, koji se u djelatnom smislu pojavljuje kao subjekt. *Fichteova* metafizika subjektiviteta ovaj problem tematizira u temeljnim značenjima, otvarajući mogućnost da formalne odrednice transcendentalne filozofije budu razumljene, čak i više od toga *viđene*, u značenjima odrednica zbilje. Pravila koja se pritom uspostavljaju, nisu pravila koja su nametnuta, nego tokovi kojima *same stvari* idu slijedeći djalektički princip vlastite opstojnosti. Polazeći od *Kanta*, *Fichte* pokazuje da pravila koja se prihvataju u zbiljskim relacijama stvarni smisao imaju samo ako proističu iz *toka stvari*, odnosno ako nisu nametnuta, nego *fenomenološki* raskrivena.

Imajući u vidu i *Kantove* odrednice ideje *vječitog mira*, *Fichteova* izlaganja o njemačkoj naciji pokazuju da je realno mišljenje Evrope, odnosno jedinstva društvene zajednice, temeljno filozofijski postavljeno. *Fichteova*, *Hegelova*, *Marxova* i druga promišljanja Francuske revolucije, takođe pokazuju da misliti Evropu ne znači ni misliti kontinent, niti misliti neki politički, ekonomski ili kulturni realitet, nego prije svega znači misliti jednost različnosti. Evropa o kojoj govore današnji nacionalisti koji su umetnuti u Evropsku uniju, a koja počiva prije svega od religijske jednoobraznosti, zapravo nema ništa sa idejom Evrope o kojoj govore najveći evropski mislioci.

Evropa nikada nije bila redukcija, nego geneza i otvorenost, živa različnost koja svoju opstojnost crpi iz same svoje različnosti. Govor o “kršćanskoj Evropi”, ali i o religijama kao nečemu što je temeljno važno za ideju Evrope, zapravo je pokušaj da se slaboumlje nametne kao umestvenost. O kojoj jednoznačnosti “kršćanske Evrope”, kao lažne “ideje Evrope”, se može govoriti kada samo kršćanstvo u Evropi nije jednodimenzionalno i jednoobrazno? U svari takvi pokušaji svodenja Evrope na religijsku

znakovnost, nisu samo izraz neznanja i neupućenosti u ideju Evrope, nego i nepoznavanja kršćanstva kao planetarne religije.

*Fichte* kada govori o njemačkoj naciji, takvu mogućnost i ne razmatra. On slijedi metodologiju *Kantove* ideje vječitog mira, koja različnosti ne isključuje, nego ujedinjava, dovodeći ih u kontekst polivalentnosti. *Fichte* pokazuje da se volja mora “obrazovati”, a kao takva ona se formira kroz supozicionalna odnošenja spram problema mišljenja kao odrednica zbiljnosti. Upravo ta supozicionalnost, reba kod volje stvoriti sposobnost za kretanje i transformiranje, posebno u onom pravcu u kojem su transformacije genealoški oblikovane, a ne izraz slučajnosti. U tome se nalazi zadaća općeg, javnog vaspitanja (die Erziehung), koje nije ništa drugo do put stvaranja nacije, ali i, kako *Fichte* kaže, jednog novog života. (Fichte, 1997: 591)

Taj novi život se obrazuje uz sve narode Evrope, pokazuje *Fichte* u svom trećem izlaganju o njemačkoj naciji. Praveći razliku između “stare” i “nove” Evrope, *Fichte* zapravo tu razliku ustanavlja na novim nacijama. Nove nacije, međutim, nisu neki fakticitet protivan Evropi kao ideji, nego novo faktičko stanje, koje je izraz onih transformacija koje *Fichte* očekuje i u procesu stvaranja njemačke nacije. Različnost, a ne potiruča istost su osnova te transformacije i genealoškog kretanja u kojem novo nije bacanje starog u zaborav, nego transformacija u “novi život”, koji, opet, ne znači kvalitativno ništa, nego samo jeste konstatacija promijenjenih stanja koja izražavaju realitet zbilje.

Promjena stoga predstavlja i mijenjanje svih značenja. Novi identitet znači ne samo drugačije ponašanje ili društvene norme koje se razlikuju od prethodnih. On znači i promjenu, kako *Fichte* kaže, domovine, mjesta, okolnog svijeta u kojem se odvija neposredni život i razvija životni svijet. “Od naznačenih promjena ona prva, promjena domovine, je potpuno beznačajna.” (Fichte, 1997: 597) Ta beznačajnost proističe iz druge činjenice, iz činjenice da je u promjeni na drugi način shvaćena uloga neba. Nebo je postalo mjera, ostavljajući po strani ono neposredno. Nebo ispod kojeg se dešava sve što se dešava, postaje odsudno važno za *Fichtea*, ali i za shvatanje i razvoj ideje Evrope i jedinstva čovječanstva. “Čovjek će biti lako udomljen pod svakim nebeskim područjem, a narodna osobenost će se dalje odaljavati i razlikovati kroz mjesto prebivanja, zagospodarivši ovim i mijenjajući ga prema sebi.” (Fichte, 1997: 597) Sa *Kantom* i *Fichtecom* se na drugi način oživljava stara antička povezanost neba i zemlje. Ponovno

nebo, kao svod i nedostižna mjera svega, postaje određujuće nasuprot tlu kao materijalnosti i tvrdoj, krajnje ograničenoj stvarnosti.

*Fichte* pokazuje da z ovoga proističu i različnosti koje imaju konkretan, socijalni karakter, ali koje ne mogu dovesti u pitanje metafizičku sveobuhvatnost neba. Domovina biva omeđena nebom, a to znači da nije ograničena. Ona znači konkretnu datost i određena je okolišom, ali nebo svemu tome daje dimenziju nad-stvarnosti koja je nužna za dalje kretanje i nadvladavanje stvarnosti koja mora biti nadvladana u ime budućnosti.

Nije li u tome sadržana ideja Evrope? Još od *Kopernika* i drugih teoretičara neba, kako to pokazuje *Blumenberg*, ideja razumijevanja ljudske egzistencije u prekoračenju fakticiteta koji nisu dostatni za bilo kakvo objašnjenje, uzdiže se prema ideji neba. Pritom se nipošto ne smije zaboraviti *Kantova* teorija neba, koja koliko god bila scijentifički nedostatna ili faktički neodrživa, sadrži osnovu razumijevanja neba iz odnosa umstvenog bića, subjekta prema njemu. Takav osnov nije značajan zbog pokušaja prekoračenja faktičkog stanja, nego zbog ideje da se i pitanje neba treba postaviti s obzirom na imperativ spoznaje samoga sebe, koji se postavlja, ne slučajno, u antičkoj Grčkoj. *Kant* taj imperativ ne zaboravlja i očigledno ga smatra odsudno važnim za svako dalje bavljenje znanosti, poglavito metafizikom.

*Fichte* kada govori o Francuskoj revoluciji, pored svih elemenata koji su predstavljali povijesne i duhovne pretpostavke za početak, nastanak revolucije, razmatra i mjesto crkve, odnosno religije u jednoj takvoj promjeni kao što je revolucija. Takvo razmatranje nesumnjivo predstavlja pretpostavku i za razmatranje Evrope, a posebno za kritičke osnove klero-nacionalističkih snaga koje su involvirane u EU i koje, kao što je već rečeno, nastoje ideju Evrope svesti na ideju evropskog jedinstva kršćanstva. Društvena promjena, pokazuje *Fichte*, posebno ona promjena koja ima radikalni karakter kakav je imala Francuska revolucija, ne treba da se tiče crkve. Zapravo, bilo koje religijsko ili duhovno vjerovanje, može se to iščitati iz *Fichtevih* riječi nije referenca za društveno uređenje i, posebno, za društvene promjene.

Francuska revolucija je događaj koji nesumnjivo obilježava Evropu, u konačnici i cijeli svijet, tako da *Fichteovo* razmatranje o Francuskoj revoluciji nesumnjivo predstavlja i osnovu razumijevanja Evrope. U tom kontekstu crkva, odnosno religija, ne može biti referenca ne samo društvene promjene, nego i društvenog uređenja. “Jedna takva neosjetilna crkva, sama će biti samo vjerujuća; i to u čemu se svi preostali članovi

vjerovanja nalaze, jeste samo jedan čan vjerovanja. Tu svako ko ima neko vjerovanje, kojih beskrajno mnogo leži u istini, koje on sam nikada sa sigurnošću ne može provesti ni kroz iskustvo, ni kroz osnove spoznaje, sve obuhvata u samom sebi.“ (Fichte, 1922: 212) U konačnici, *Fichte* pokazuje da religijske odrednice imaju smisla u značenju vjerovanja samo u kontekstu određenja individualiteta. Francuska revolucija je upravo to rezultirala - individualitet je osnova svake društvenosti i spoznaje. U krajnjoj instanci, pitanje Francuske revolucije time i postaje planetarno pitanje budućnosti društvenih odnosa.

Francuska revolucija kod *Fichte*, kao i kod drugih filozofa, nije, međutim, posgavljeni kao “francusko pitanje“. To je prije svega pitanje povijesne odluke o daljem toku društvenih zbivanja, a samim tim i kretanja povijesti uopće. *Hegel* će je tako u potpunost definirati i postaviti kao mjesto loma moderne. *Fichte*ovo, kao i kasnija tematiziranja Francuske revolucije, pretaču se u pitanje o modernom svijetu uopće, a to prije svega znači o Evropi. Francuska revolucija je sa tom intencijom i bila tematizirana.

Ovdje, međutim, centralno mjesto nije problem Francuske revolucije, nego problem Evrope unutar koje se, kroz Francusku revoluciju, uspostavljaju parametri društvenih odnosa za cijeli svijet. Francuska revolucija je, pokazuje to *Fichte* u svom tematiziranju, mjesto loma moderne. Kao takva, ona ne nastaje kao posljedica odnosa u izoliranoj Francuskoj, nego u području Evrope. Svakovrsna podrška koju je Francuska revolucija dobila, bila je podrška Evrope i stav opredjeljenja građana Evrope prema društvenom oslobađanju od feudalizma. Takvi stavovi ni u kasnijoj povijesti Evrope nisu izostali.

*Fichte* svojim izlaganjima o njemačkoj naciji i Francuskoj revoluciji, upućuje na to da je pitanje svakog općeg subjektiviteta u Evropi u konačnici pitanje Evrope. Samim tim, ideja Evrope se iskazuje kao izraz općih evropskih identiteta koji u realnim društvenim odnosima moraju komunicirati. *Kantovo* problematiziranje vječitog mira stoga je u osnovi problematiziranje odnosa općih subjektiviteta, odnosno problematiziranje Evrope kao prostora u kojem taj vječiti mir treba naći svoju osnovu. Zadaća socijalne filozofije, zasnovane na transcendentalnoj filozofiji, polazi upravo odavde. Zato pitanje identiteta jeste u osnovi pitanje odnošajnosti subjektiviteta, bilo općih ili singularnih, koji su iz dijalektičke nužnosti zbiljnosti upućeni jedni na druge.

Problematiziranje identiteta u transcendentalnoj filozofiji, polazi od formalnih odrednica, koje u realnim okvirima imaju zbiljske konotacije i valoriziraju se kao realiteti.

Iščitavanje *Fichteove* filozofije nedvojbeno ukazuje na to, ali i daje osnovu za jasno viđenje opasnosti temeljnog nerazumijevanja zbilje ukoliko se isključe temeljni stavovi transcendentalne filozofije o identitetu. Knjiga *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne* ukazuje na temeljni značaj prije svega *Kantove*, ali i *Fichteove* i *Schellingove* filozofske misli na zasnivanje ideje i smisla Evrope. Ovdje se pokazuje da je svojevrsno ukidanje povijesti i shvatanje Evrope kao samorazumljive ekonomске kategorije, bez duhovnog utemeljenja, put prema ravni gdje se više ništa ne dešava izuzev manipulacije. “Negacija duha, na tom pravcu, pokazuje se mogućnom samo kao negacija zbilje i nastojanje njenoga kreiranja i projekcionoga postavljanja“. (Arnautović, 2009: 212) Pitanje Evrope jeste, prije svega, pitanje njene duhovne tradicije i utemeljenja u duhovnosti koja obilježava evropski prostor i otvara mogućnost evropskog jedinstva u različnosti svega što se unutar tog prostora i određenog vremena zbiva.

*Fichteovo* tematiziranje pitanja njemačke nacije i Francuske revolucije kao *evropskih pitanja* par excellence, svoju važnost za ideju Evrope nema u konkretnim problemima koji se ovdje razmatraju, nego u njihovom metodološkom postavljenju i kontekstu koji se razvija unutar tematiziranja. *Fichte* u izvjesnom smislu upućuje na to da pitanje Evrope jeste pitanje interregionalnosti i transkulturnalnosti, što Evropa u osnovi jedino i može biti u svojoj jedinstvenosti. *Waldenfels* će na tom pravcu reći da “mnoštvo prostornih poredaka (je) sagledano samo u regionalnosti, u kojoj se jedan region spaja sa drugim regionima u interregionalnost, a da ne prelazi u globalni poredak.“ (Waldenfels, 1991: 203) Tematiziranje evropske tradicije u bilo kojem kontekstu, jeste tematiziranje evropskog pitanja, koje se u polivalentnosti značenja transkulturnalnosti postavlja kao odsudno važno za utemeljenje ideje Evrope.

Na pravcu izlaganja temelja moderne, *Habermas* upozorava da radikalni raskidi sa tradicijom ne donose ništa dobro. “Radikalna kritika uma plaća visoku cijenu za napuštanje moderne. Kao prvo, ovi diskursi ne mogu i neće položiti račune o svom vlastitom mjestu. Negativna se dijalektika, genealogija i dekonstrukcija na sličan način ustežu onim kategorijama po kojima se modern znanje nije ni u kom slučaju slučajno izdiferenciralo i koje danas stavljamo u osnovu našem razumijevanju tekstova. Oni se ne daju jednoznačno uvrstiti niti u filozofiju ili znanost, niti u teoriju morala i prava, niti u

književnost i umjetnost. Istovremeno se odupiru povratku bilo u dogmatičke bilo u heretičke oblike religijskog mišljenja.“ (Habermas, 1988: 315) *Habermas* govori o neutemeljenoj kritici moderne filozofije, dajući ujedno i sliku svakovrsne neutemeljene kritike koja ima težnju da bude priznata i postavljena za važeću umjesto onoga što kritikuje.

Ukoliko se EU na jednak način pojavljuje kao “kritika“ evropske duhovnosti i tradicije i novum kojim se ono što je “izvan vremena“ i “zastarjelo“, “prevaziđeno“, stavlja izvan važnosti, onda ona, sasvim sigurno, neminovno mora doći na mjesto neutemeljenih kritika postmoderne, u kojima je ponuđeno mnogo razloga, veoma često potpuno neosnovanih, da bi se bilo protiv nečega, a veoma malo alternativa i rješenja koja prevladavaju prihvaćena moderna stajališta. Kritika subjekta, kritika uma i druge parole i pokreti koji su obećavali rušenje “starog svijeta“, o kojem govori na svoj način i bitno drugačije i *Fichte*, i uspostavljanje novih principa i pravila koja dopuštaju sve, pokazali su se ne samo neučinkovitim, nego i bezidejnim. Ukipanje subjekta, primjera radi, nije ponudilo ništa drugo do - skriveni subjekt, koji je uz sve ono što je pripisivano starom subjektivitetu, dodatno dobio i dimenziju cinizma i dehumanizirajuće brutalnosti.

Na drugoj strani, rasprave o jednom problemu nužno uključuju i uvide i razvoj cijelog diskursa, odnosno konteksta značenja koji obuhvata jeda poseban problem. Pitanjem Evrope tako je postalo svako pitanje o onome što se dešava u Evropi i što na bilo koji način, ma koliko fragmentarno to bilo, utiče na njen realitet zbiljnosti. Tematiziranje Francuske revolucije u tom smislu je ne samo tematiziranje događaja u Francuskoj, nego i tematiziranje Evrope prije i poslije tog događaja. Pokazuje se da misliti jedno pitanje, obavezuje na koralaciono shvatanje njegovog nastanka i razvoja, a u konkretnim značenjima socijalnih događanja, na razumijevanje odnosa u okruženju, odnosno interregionalnih uticaja i posljedica.

Francuska revolucija je na tom pravcu percipirana kao povijesni događaj koji je, prije svega, obilježio Evropu, a iz evropskog utjecaja je obilježio i cijeli moderni svijet. *Ritter* će u svom spisu *Hegel und die französische Revolution*, tačnije u napomenama za ovaj spis (22.), naznačiti: “Slično kao *Hegel*, *Goethe* je shvatio ‘povijesnu svijest romantičke’ i njezinu ‘polemiku protiv novog vremena’ kao antitezu ‘novovremenog optimizma prema napretku’ Francuske revolucije i liberalizma; zato je oboje i za njega važilo kao nešto ‘bivstveno sasvim srodno ili čak istovetno’“ (Ritter, 1989: 89) Francuska

revolucija je “evropski događaj“ koji je obilježio svijet. Pritom, međutim, mora stalno biti pred očima da ona nije “evropski događaj“ radi toga jer se dešava na tlu Evrope, ili samo zato jer se dešava na tlu Evrope, nego jer temeljno proističe iz evropske duhovnosti.

Korak dalje od toga, ta se duhovnost ovdje ne treba poistovjećivati ili iscrpljivati u prosvojetiteljstvu, nego mora biti viđena i mišljena iz osnova Grčke kao polazišta evropske duhovnosti. Bez utemeljenosti u grčkoj filozofiji, prosvojetiteljstvo sasvim sigurno ne bi imalo povjesni značaj, odnosno sama povijest ne bi bila ono što jeste bez ovog utemeljenja.

Ne treba zaboraviti da na ovo glasno upozorava *Heidegger*, skrećući pažnju na opasnost u koju se dolazi ukoliko se ova duhovna činjenica izgubi iz vida. “Riječ φιλοσοφία kazuje nam da je filozofija nešto što prije svega određuje egistenciju grčke duhovnosti. Ne samo to - φιλοσοφία određuje i unutarnje osnove naše zapadno-evropske povijesti. Način na koji se često govori o zapadnoevropskoj filozofiji“ jeste istina jedne tautologije. Zašto? Zat jer je “filozofija“ u njenoj osnovi grčka-, grčko ovdje znači: filozofija je u osnovi njene biti takve vrste da je ona prije svega grčka i da prije svega, u svoj zahtjev uzima razvoj grčke duhovnosti u sebi.“ (Heidegger, 1956: 6-7) Ako govorimo o Evropi čija se ideja razvija iz filozofijskog promišljanja “evropskih problema“, onda je jasno da u suštini govorimo o Evropi čiji se embrion nalazi u Grčkoj.

U konačnici, to znači da govorimo o Evropi koja počiva na duhovnosti antičke Grčke, svijetu u kojem su postavljene odrednice današnjeg mišljenja i razumijevanja zbiljnosti. Koliko današnja Evropska unija ima zajedničkog sa tim svijetom? Teško je izbjegći odgovor - veoma malo. Odgovore, međutim, ne treba izbjegavati, jer se onda problemi multipliciraju i zbiljnost zamagljuje. Zato se takav odgovor mora anticipirati. EU je svijet koji ima veoma malo bliskosti sa svijetom antičke Grčke. Pritom, sve ono što je određeno antičkim svijetom ostaje kao problem EU, mada ona toga nije svjesna.

Primjera radi, tematiziranje odnosa njemačke i francuske fenomenologije, koje nije teško naći u djelima *Bernharda Waldenfelsa* i drugih fenomenologa Njemačke i Francuske, iz istog je osnova kao i važnost tematiziranja političkih i društvenih odnosa Njemačke i Francuske u EU. Može se uzeti i drugi primjer, možda značaj i uticaj muslimanskog svijeta na Španiju i Evropu u periodu zenita islamske duhovnosti, koji je u mnogo čemu iz iste osnove kao današnje tematiziranje političkog i društvenog uticaja islama na Evropu i EU. Takvih primjera ima mnogo. EU ne može pobjeći od problema

koji su postavljeni u svijetu antičke Grčke, zato jer su to problemi Evrope ma kako se ona u svom jedinstvu zvala i mislila.

*Hegel* u spisima koji tematiziraju probleme filozofije prava eksplisitno naznačuje ono što je implicitno u *Fichteovim* govorima o njemačkoj naciji. "Sadašnji duh vremena usmeren je protiv više momenata koji još opterećuju savremeno stanje evropskih naroda i sputavaju čist razvitak pravnog pojma. U Njemačkoj su takva naročito dva momenta, od kojih se prvi odnosi poglavito na privatno pravo, a drugi na državno pravo. Germansko pravo uopšte rezultat je posebnosti svog karaktera: pa se, tako, realizovanje pojma slobode neko vreme potvrđivalo na način svojstven duši." (Hegel, 1981: 210-211) Ovo nije jedino mjesto na kojem *Hegel* pokazuje da pitanja njemačke države, pitanja prava i pravnog sistema u Njemačkoj, jednako kao i pitanja Francuske revolucije i drugih dešavanja u Evropi, nisu pitanja koja se svode na lokalni značaj, nego jesu dešavanja i pitanja Evrope i njenog razvoja.

Zato i rješavanje tih problema mora da se desi unutar država, ali ono mora uvažavati i činjenicu da je svaka od tih država dio Evropskog duhovnog prostora. U tom smislu se moraju tražiti i odgovori, kao i kretati se u pravcima duhovnosti naslijedene od svijeta antičke Grčke, kako to pokazuje *Heidegger*. Ideja Evrope stoga jeste ideja razumijevanja i harmoniziranja svih odnosa evropskih država, nacija, naroda i građana. Ostvarenje *Kantove* ideje vječitog mira moguće je samo na temelju uvažavanja ideje da je Evropa interregionalna i transkulturnalna zajednica, čije jedinstvo počiva na nužnoj upućenosti svih njenih partikulariteta.

Naravno, *Hegel*, kao i njegovi prethodnici, ne iznose takvu ideju eksplisitno, ali je u osnovi misle i stvaraju prepostavke za njenu eksplikaciju. Razumjeti ideju Evrope stoga znači kretati se polazeći sa područja svijeta antičke Grčke. Evropska duhovnost, o kojoj se često govori u različnim, često krajnje neosnovanim značenjima, u osnovi je duhovnost antičke Grčke, ili uopće nije duhovnost. Na takvo mišljenje ne upućuje samo *Heidegger*, nego i cijelokupna tradicija filozofije, uključujući i današnju filozofsку misao.

Nije teško razumjeti da je estradna filozofija nastala upravo iz potrebe da se grčka duhovnost obezvrijedi supstitucijom koja će imati karakter upotrebljivosti, umjesto misaone supstancijalnosti. *Estradna znanost* je pseudo svijet, kao što i nerazumijevanje vlastite tradicije od EU čini svijet pseudo-Evrope. (Vidi: Arnautović, 2018) Nesposobnost

razumijevanja jedinstva, koja počiva na različnosti, ili kako *Hegel* kaže “razdvojenosti”, u slučaju Evrope, izraz je nesposobnosti mišljenja Evrope kao unije zasnovane na višestoljetnoj različnosti i duhovnom identitetu u toj različnosti.

Rezulat takvog jedinstva, rezultati onoga što Evropa baštini, nisu rezultati EU. Naprotiv, na temelju brojnih neodlučnosti u pitanjima opredjeljivanja za duhovnu suštinu i puku političku pojavnost i korisnost, EU je gotovo uvijek na strani onoga što je površina i suprotno duhu Evrope. EU se, zapravo, odriče evropske duhovnosti u korist pragmatizma liberalnog kapitalizma. Najveće krize EU proističu upravo iz toga, iz stalnog opredjeljenja da se ide isključivo pravcem većeg trenutačnog profita i, ako je ikako moguće, linijom manjeg otpora. Ne treba gubiti iz vida da je to pravac koji obavezno isključuje grčku duhovnost o kojoj je riječ kada se govori o polazištu ideje Evrope.

Filozofija u tom smislu ima specifičnu ulogu. Ona je vezivno tkivo evropske duhovnosti. Kako kroz vrijeme, prostore, tako i kroz različnost ideja i viđenja, filozofija predstavlja identitet Evrope u njenom suštinskom značenju. Upravo kao takva, filozofiju EU danas pokušava svesti na estradne pokušaje imitiranja filozofske misli. Estradizacija filozofije u Evropi izraz je estradizacije i radikalizacije EU. Takav odnos spram duhovnosti, neminovno svoje pokazatelje ima u realnim društvenim odnosima. Kriza u Ukrajini je jedan od rezultata, ne jedini rezultat misaone impotentnosti i izopačenosti EU.

Zato je važno zadržati svijest o grčkoj duhovnosti kao izvoru evropejizma. To se ne može učiniti stalnim ponavljanjem već poznatog, nego razvijanjem ideje Evrope kroz suštinu onoga što Evropa jeste. To znači kroz mišljenje temeljnih relacija, problema i mogućnosti razvoja u kontekstu Evrope, sa svim više značjima koja iz toga proističu. U tom smislu Evropa se ne može misliti kao EU, kao ekonomski i politički koncept koji podrazumijeva birokratsku pripadnost nečemu. To se najbolje vidi na činjenici da radikalni desničari, pojedinci, grupe i društvene formacije koje su sušta suprotnost grčkoj, dakle evropskoj duhovnosti, u EU imaju sva prava koja nemaju pristojni i evropski profilirani građani balkanskih zemalja koje nisu dio EU.

Birokracija i politički realiteti ne mogu biti izgovor za nečinjenje ili činjenje očiglednih razlika u korist onih koji nisu dio evropskog identiteta. Wolfgang Welsch će, izlažući upravo ono što je osnova Evrope, ideju transkulturnaliteta, reći: “Transkulturnalitet se ne može ispoljavati samo na makro ravni društva, nego i na mikroravni individue.

Najveći broj nas je određen, u našim kulturnim formacijama, kroz različne kulturne utjecaje i odnose. Mi smo kulturna mješavina.“ (Welsch, 1999: 53) Evropa je upravo to - “kulturna mješavina“ koja ima svoj identitet u različnosti. Nasuprot tome, EU je birokratska organizacija koja nasuprot ideji Evrope funkcionira kao unija liberalne demokracije.

Tematiziranje fenomenologije u Njemačkoj i Francuskoj, na tragu ideje Evrope jeste tematiziranje fenomenološke misli u Evropi, samim tim jeste tematiziranje mišljenja koje se konstituira u značenju evropskog identiteta. “Vlastitost osobe počiva, jednako kao i vlastitost nacije ili kulture, na jednom kontrastnom djelovanju, koje svaki purizam jedne osobnosti, koja 'ne miješa ništa strano', dopušta iskazati kao varljiv ili prisilan. Vlastito počiva u stranom i strano u vlastitom.“ (Waldenfels, 1995: 10) Iskazujući polazišta izlaganja u knjizi koja tematizira fenomenološku misao u Njemačkoj i Francuskoj, *Waldenfels* na najbolji način iskazuje polazište ideje Evrope. U konačnom, ono što čini povijest Evrope jeste stalno kretanje prema onome što još-nije, prema onome što još-nije-postalo od onoga što već jeste.

Ako su “evropske teme“ ono što Evropu čini posebnom, onda je tematiziranje fenomenologije u Francuskoj i Njemačkoj, ili kako *Waldenfels* kaže razmatranje njemačko-francuskih misaonih puteva, jedna od najevropskih tema. Uprkos tome, takve teme u EU nisu nešto čemu se daje posebna pažnja i što izaziva posebno interesovanje EU institucija. Razlog tome je liberalna pseudo-znanstvena i pseudo-duhovna struktura EU. Čak i ako se tematizira ideja Evrope i EU kao fenomen suvremenog svijeta, to za birokratiziranu pseudo-Evropu nije interesantno.

*Burkhard Liebsch* u svojoj studiji o političkom i etičkom senzibilitetu za diferenciju, pokazuje da cijeli problem može biti postavljen još od *Parmenida* i da, ako se zaista želi shvatiti njegova suština, tako i mora biti postavljen. Mišljenje bitka, identiteta i razlike, u svojoj suštini je filozofski problem, a kao takav se onda distribuira na područje socijalnih odnosa i politike. Ako ga se želi razumjeti u onome što jeste, mora se ići do antičke Grčke, inače se nužno ostaje na površini neke trenutačnosti i potpune relativnosti. Drugim riječima, razumijevanje je moguće samo u genealoškom izlaganju porblema i razumijevanju njegovog smisla iz suštine odnosa, koja proističe iz formalnog mišljenja. Upravo onako kako *transcendentalna filozofija*, odnosno njeni najistaknutiji

mislioci, postavljaju i razumijevaju problem i ideju Evrope. Formalni smisao svoj sadržaj dobija u realnim odnosima.

U tome se ogleda zadaća politike evropskog jedinstva, ne politike EU, nego politike koja će, prije svih ekonomskih i pragmatičkih razloga, biti usmjerena u pravcu evropskog jedinstva kao jedinstva evropskog sadržaja prožetog evropskom duhovnošću. "Ograničeni poretci, koji postoje kroz o- i raz- graničenje, uvijek ponovno vode ka jednom *prijeporu* između zbiljskog i mogućnog, između vlastitog i stranog poretka, koji je neopoziv, tu nema poretka usmjerena razloga na njihovoj strani." (Waldenfels, 2001: 156) Waldenfels, razmatrajući političke perspektive ishoda promišljanja stranog kao određenja moderne u realitetu životnih svjetova, pokazuje da formalna polazišta trebaju biti osnova političkog djelovanja.

Taj pravac bi trebao biti osnova gradnje politike EU koja bi polazila od ideje Evrope, a ne od pragmatičkih zahtjeva, potreba liberalnog kapitalizma. Danas se EU nesumnjivo nalazi na prekretnici na kojoj bi morala preispitati svoja polazišta. Od rudarske unije, trgovinske unije i unije zemalja koju stvaraju interesne grupe, ona se približila ideji unive evropskih država. Tu više nije pitanje da li je to pravac kojim vrijedi ići, nego kako se može ići u korak sa takvom realnošću. Gdje su granice stranog, drugog općeg subjektiviteta i na koji način od njih stvoriti sponu, a ne raz-graničenje, pitanje je koje se ne može riješiti bez promišljanja ideje Evrope kao ideje o temeljnim evropskim vrijednostima.

Tada se ponovo dolazi do situacije u kojoj postaje jasno da su sva pitanja nacionalnih identiteta u evropi, kao i sva pitanja općih subjektiviteta, *evropska pitanja* i mogu se rješavati samo kroz promišljanje perspektiva Evrope. Na tom putu se gradi *evropski identitet*, koji nipošto nije dovršen pripadanošću kontinentu, zapravo sa takvom pripadnošću nema odlučujuću povezanost. Samim tim, evropski identitet nije naprsto skup svih nacionalnih identiteta, njihova prosta mješavina, nego sposobnost razumijevanja *evropskih pitanja* i *evropskih problema* kao pripadnih svim tim identitetima, a opet niti jednom više nego drugom. U tome je iskorak koji EU mora napraviti da bi od ekonomski unije postala istinskom unijom Evropljana.

U stanju u kojem se sada nalazi, EU živi dualističku, skoro šizofrenu stvarnost. Na jednoj strani tu stvarnost čine neke "evropske vrijednosti", ma šta to bilo, u koje se s punim pravom ubrajaju vrijednosti humanističke tradicije. Na drugoj strani, surovu

stvarnost čine političari čiji su stavovi i djelovanje nogo bliži nastojanjima fašizma i potpune dehumanizacije, nego civilizacijskim vrijednostima humanizma. Takvi političari jednim dobrim dijelom određuju stvarnost EU i od nje čine zajednicu brutalnih pragmatika, koje samo korak dijeli od toga da ih se može nazvati generatorima antievropskih, ili antihumanističkih vrijednosti u Evropi. Takva dualistička stvarnost nije održiva u dugom vremenskom periodu i morat će biti “prelomljena” u jednom od dva smijera - humanističkom, koji baštini Evropa ili brutalno-pragmatičkom koji su uglavnom završavali u totalitarnim odnosima i slamanju civilizacijskih vrijednosti. EU će teško moći nastaviti ići u oba pravca, jer oni nisu kompatibilni.

Opredjeljenje za pragmatički pristup i politiku “realnog stanja”, značilo bi odricanje one tradicije u kojoj su *Kant* i *Fichte* pitanja koja se tiču jedne nacije, ili jednog općeg subjektiveta, artikulirali kao *evropska pitanja*, koja impliciraju *evropski identitet* u njihovom zajedništvu. EU u tom smislu nije i *jedinstvena Evropa*. Brojna pitanja koja nisu usuglašena i koja će teško moći biti usuglašena s obzirom na dualističku stvarnost EU, pokazuju da je to jedinstvo samo nastojanje, možda čak i fikcija do koje teško da može doći. Za EU bi svakako bilo odlučujuće važno politički shvatiti da je *mogućnost* mnogo važnija od realnosti. Takvo političko razumijevanje zbiljnosti značilo bi i shvatiti *ideju Evrope* kao ideju koja je na *mogućnostima* temeljila svoju budućnost i polazeći sa tih osnova postavila temelje moderne civilizacije.

## LITERATURA

- Arnautović, S. (2009) *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. Sarajevo-Zadar: Filozofsko društvo Theoria Sarajevo, Hegelovo društvo Hrvatske.
- Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta. Epistemologija društva zasnovanog na ne-znanju*. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
- Fichte, J. G. (1922) *Französische Revolution*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Fichte, J. G. (1997) *Reden an die deutsche Nation, in: Werke II, Schriften zur angewandten Philosophie*. Frankfurt am Main: Deutscher klassiker Verlag.
- Heidegger, M. (1956) *Was ist das - die Philosophie?*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Hegel,G. W. F. (1981) *Pravni i politički spis*. Beograd: Nolit.
- Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.
- Ritter, J. (1989) *Hegel i francuska revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Waldenfels, B. (1991) *U mrežama životnog svijeta*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Waldenfels,B. (1995) *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Waldenfels, B. (2001) *Verfremdung der Moderne. Phänomenlogische Granzgänge*. Essen: Wallstein Verlag.
- Welsch, W. (1999) *Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, in: Interkulturalität, Grundprobleme der Kulturgeggnung*. Mainz: Mainzer Universitätsgespräche.

## **DUALISM OF THE EUROPEAN UNION: BETWEEN THE IDEA OF EUROPE AND THE IDEOLOGY OF LIBERAL CAPITALISM**

### **Summary**

The specific position of the European Union is that it, as a social and political organization of the international level, denies its own tradition. In current relations, the EU practically renounces its tradition and starting point in philosophical thought, above all in Enlightenment and transcendental philosophy, where not only the starting point for a future alliance of European states, but, above all, the European identity as the basis of that alliance is founded. In this sense, the European Union is necessarily directed to reconsider its own political starting points and rethink the idea of Europe as the basis of any possibility of establishing European unity. In this context, as a special feature, which is the starting point in every direction of understanding political identity, "European issues" are imposed as social and spiritual problems that cannot be solved in any other way than by looking at the entire context of relations within Europe. At that level of thematizing Europe, the EU appears as a surrogate and in many respects the opposite of the European tradition and the idea of Europe. In the last instance, as the opposite of what Europe is in its spiritual starting point and from which it is only possible to establish the unity of the European identity.

*Key words:* phenomenology, transcendental philosophy, European unity, the idea of Europe, European identity, society, general subjectivity



Ivan Čulo<sup>3</sup>

## PERSONALIZAM: FILOZOFSKI IZVOR EUROPSKOG UJEDINJENJA I IZGRADNJE SUSTAVA ZAŠTITE LJUDSKIH PRAVA

### Sažetak

Nakon Drugog svjetskog rata personalistički mislioci, osobito Jacques Maritain, Denis de Rougemont i Alexandre Marc, bili su ključni teoretičari i dizajneri zapadnoeuropskog poretka. Njihov doprinos se sagledava kroz zagovaranje europskih integracija u federalnom obliku te utjecaja kojeg su imali na vodeće onodobne političke čimbenike, osobito iz demokršćanske političke opcije. Analizira se i odjek personalističke misli na europske akte o ljudskim pravima, prije svega na *Europsku konvenciju o ljudskim pravima* te na uspostavu Europskog suda za ljudska prava. Kao značajno, naročito se tematizira i okolnost da su filozofski, u naravi apstraktни, personalistički pogledi na svijet i čovjeka, osobito koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva, pretočeni u konkretni oblik, u svjetu politike i prava.

*Ključne riječi:* personalizam, europsko ujedinjenje, europski sustav ljudskih prava, federalizam, demokršćanstvo, Jacques Maritain, Denis de Rougemont, Alexandre Marc

---

<sup>3</sup> Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti  
i.culo@ffrz.hr

## **Uvodne napomene**

Povijesni korijeni personalizma sežu sve do antičkog razdoblja, a personalističke teme uočavamo u gotovo svim povijesnim razdobljima kod različitih mislilaca i u okviru različitih filozofija. Na europskom kontinentu personalizam se obično dovodi u svezu s trima školama: francuskom u Parizu, njemačkom u Göttingenu i Freiburgu te s poljskom u Lublinu. Kao filozofski pravac u kojem je središte ‘osoba’ najizrazitije se personalizam oblikovao između dvaju svjetskih ratova u Francuskoj, a brojni sljedbenici oblikovali su i različite personalističke pokrete. Personalizam se prije svega shvaća u smislu tzv. francuskog personalizma, a kao izraziti predstavnici slove Jacques Maritain, Nikolaj Berdjajev, Alexandre Marc, Gabriel Marcel, Denis de Rougemont, Emmanuel Mounier te mislioci koji su djelovali okupljeni oko časopisa *Esprit*, tradicionalnije i desnije orijentiranih personalista skupine *Ordre nouveau* te grupe mladih intelektualaca *Jeune Droite* (Lobuet del Bayle, 1969; Kinsky, 1979: 132). Nazivani su često i nekonformista 30-ih godina, a svi su bili pod snažnim utjecajem kršćanske tomističke filozofije i filozofije ruskih emigrantskih mislilaca. Ne postoji jedinstveno određenje personalizma, ali proizlazi da je to onaj smjer unutar filozofije dvadesetog stoljeća koji u središte zanimanja stavlja osobu i namjenjuje joj dvostruku ulogu: a) osoba je apsolutno središte i standard za društvo i sve njegove institucije; b) osoba je osnova za naviještanje apsolutne univerzalnosti i solidarnosti među svim ljudima (Rourke i Rourke, 2005: 10).

Personalisti su izgradili cjelovitu i sustavnu filozofsku antropologiju, pa zatim i političku filozofiju. Na temelju svoje antropologije i političke filozofije razvijaju i vlastitu filozofiju prava – suvremenu verziju prirodno-pravne koncepcije. Personalistički koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva osnove su oblikovanja modernih ljudskih prava, integracije moderne Europe i drugih pozitivnih kretanjima u XX. stoljeću.

Personalistička antropologija, uz koju se, pored navedenih personalista vežu Max Scheler i Martin Buber, duboko je humanistička jer predstavlja manje ili više eksplicitan prosvjed protiv epohe i društva koje dehumanizira čovjeka. Personalisti smatraju da je ljudska osoba ontološka i epistemološka polazna točka filozofskog

razmišljanja. Srž personalističke antropologije dva su pojma — osoba i ljudsko dostojanstvo te relacijski odnosi — osoba u odnosu prema drugim osobama te osoba u odnosu prema zajednici u potrazi za općim dobrom. Personalisti se nisu zaustavili na formulaciji apstraktnog idealna ljudske osobe, već je prevode u svoju viziju nacrta za bolje društvo. Personalizam 30-ih bio je ujedinjen u potrazi za pozivom čovjeka u modernom društvu, ali u suprotnosti s tadašnjim dominantnim ideologijama: komunizmom, fašizmom i tzv. građanskim kapitalizmom. U personalističkim djelima iznose se, zastupaju, razrađuju i tumače vizije personalističke demokracije, koja ima i utopijskih elemenata te se oštros kritiziraju totalitarni režimi, ali i postojeće liberalne demokracije. Personalisti 40-ih godina prošlog stoljeća oblikuju i sustavnu filozofiju prava prirodno-pravnog smjera nasuprot ondašnjem pravnom pozitivizmu. Dominacija pravnog pozitivizma u prvoj polovini XX. stoljeća iznijela je na površinu niz slabosti pravne znanosti. Pozitivistička pravna teorija ograničena na analizu pozitivnog prava i povjesno istraživanje pravnih sustava nije mogla iznaći zadovoljavajući odgovor. Trebalo je pravu naći nešto nadpozitivno i nadpovjesno kao osnovni princip. To nije bilo moguće kroz pravni pozitivizam te se stoga i događa svojevrstan *come-back* prirodno-pravnih koncepcija. Personalističku filozofiju prava nagovještava N. Berdjajev, iako on nije u tome razvio sustavan pristup, već je kritički ukazivao na tadašnja zastranjenja u poimanju prava. J. Maritain se filozofijom prava počinje baviti početkom 40-ih, kada dolazi u SAD. On iznosi viziju temeljnih pravnih odnosa novog demokratskog društva nasuprot građanskom individualističkom društvu te totalitarnim kolektivističkim društvima zauzimajući se za personalističko, komunitarno i pluralističko društvo, nadahnuto temeljnim kršćanskim vrednotama slobode, ljubavi i bratstva. Maritain prvi u filozofskom svijetu počinje razvijati i koncept ‘ljudskih prava’. Personalistička potpora, ali i dopuna Maritainove filozofije prava dolazi od mnogih filozofa i intelektualaca, a osobito treba istaknuti njemačkog pravnika i profesora u egzilu Heinricha Rommena te Georges-a Gurvitcha, francuskog sociologa i pravnika, podrijetlom iz Rusije. Koncept tzv. modernih ljudskih prava se smješta u peto desetljeće XX. stoljeća, a njegov institucionalni nastanak dovodi se u vezu s Ujedinjenim narodima, odnosno *Univerzalnom deklaracijom o ljudskim pravima* iz g. 1948.,

koja je odraz tradicije prirodnog prava i personalističkog humanizma. Značajno obilježje personalizma je i njegov prosvjedni aspekt: „Personalistički tip filozofije ima tendenciju da se ponavlja kao prosvjed ili reakcija na ponavljajuće oblike monizma ili totalitarne filozofije koje smatra da su prijetnja dostojanstvu i individualnoj vrijednosti ljudske osobe. Moglo bi ga se nazvati periodičnim prosvjedom osobnog protiv neosobnog” (Copleston, 1956: 105).

Nakon Drugog svjetskog rata personalistički mislioci bili su ključni teoretičari i dizajneri zapadnoeuropskog poretka. Njihov doprinos i utjecaj sagledavamo kroz zagovaranja europskih integracija u vidu federalizma te kroz utjecaj na demokršćanske političke opcije. Analizira se i personalistički utjecaj na europske akte o ljudskim pravima, prije svega na *Europsku konvenciju o ljudskim pravima* te na uspostavu Europskog suda za ljudska prava.

## **1. Personalistička vizija Europe prije II. svjetskog rata**

Personalisti su uz svoje zahtjeve za društvenu, ekonomsku, moralnu i duhovnu reformu u funkciji ljudske osobe vezali uz političku dimenziju zamišljene nove renesanse. U kontekstu neuspjelih demokracija međuratnog razdoblja, personalisti su isticali potrebu za drugačijom demokracijom, personalističkom demokracijom. Ta vizija demokracije je više ili manje odstupala od ondašnjeg shvaćanja liberalne demokracije, nudila je demokraciji etičko tumačenje koje nadilazi standardno demokratsko načelo prava većine. Osmisli su politički sustav slobode, odgovornosti i pravde u kojem svako ljudsko biće može saznati svoj životni poziv i razviti se u punopravnu osobu. To je *bonum commune* politike kojoj se mora težiti. Demokracija ima uzvišenu misiju, ali su personalisti bili svjesni krhkosti takvog sustava, osobito obzirom na političku moć bez granica, a u čemu su vidjeli opasnost da demokracija preraste od davanja potpore osobi u njen ugnjetavanje. Iстicali су da osoba mora služiti općem dobru, ali i opće dobro mora služiti osobi i njezinoj slobodi. Na taj način su osoba i zajednica povezani u personalistički i komunitaristički ideal koji uspostavlja neraskidivu vezu između slobode i zalaganja za opće dobro. Takav pristup zahtjeva aktivno građanstvo, a što personaliste inspirira za isticanje potrebe za radikalnom preformulacijom političke

prakse, kako institucionalno, tako i etički. Na institucionalnoj razini, E. Mounier, J. Maritain i drugi personalisti zalagali su se za federalizam i supsidijarnost, a klasični parlamentarni sustav bio je podložan kritici. Priznavali su ulogu parlamenta, ali su krizu i negativnosti svog vremena smatrali posljedicama nedostataka parlamentarnog sustava. Naglašavali su nužnost aktivnijeg doprinosa građana političkim procesima. Drugim riječima, personalizam je želio uspostaviti opsežne oblike politike odozdo prema gore i držati politiku blizu ljudi dajući zajednicama najveću moguću političku autonomiju. (Deweerd, 2013).

U personalističkim krugovima, osobito onima oko časopisa *L'Ordre Nouveau* i *Esprit*, i prije Drugog svjetskog rata razvijen je koncept mogućeg europskog ujedinjenja i europskog federalizma. U kontekstu globalne ekomske krize iznijeli su novi način mišljenja odbijajući ideju da globalna kriza nije rješiva. Kriza s kojom su se suočile nacionalne države ohrabrla je zagovornike federalizma da istaknu kako federalizam može iznaci rješenje za političku, ekonomsku i društvenu depresiju tog doba. Šteta Prvog svjetskog rata i slabosti Lige naroda pokazale su da se nacionalne države ne mogu same suočiti s novonastalom situacijom te su personalistički mislioci vidjeli izlaz u europskoj integraciji smatrajući da bi se personalistička i federalistička revolucija trebala proširiti diljem Europe, oslabiti nacionalne države i omogućiti osobama izgradnju supsidijarnog reda odozdo prema gore: komunalni entiteti – regije – Europska federacija. To bi bio koncept ‘Europa regija’. Taj bi poredak doveo do *l'Europe de paix organique et profonde* (Aron, 1934: 5).

E. Mounier u uvodniku *Esprita* u studenom 1938. nagoviješta mogućnost ujedinjenja Europe, ali ne pod nekom hegemonijom nego protiv hegemonija (Mounier, 1938). U travnju 1940. J. Maritain je predložio ideju rekonstrukcije poslijeratne Europe, a na osnovi federalizma video je rješenje problema Njemačke. Navodi da nasuprot „pruskom duhu koji ne može da osmisli federalnu Europu drugačiju od one koja znači porobljavanje njemačkih duhom“ postoje „britanski duh, probuđen za preuređenje Europe, i francuski duh, svjesniji međuovisnosti svih naroda, koji imaju zajedno dovoljno načina da podignu ideju europske federacije iznad svakog plana dominacije i da je održavaju u suštinskom smjeru općeg dobra i suradnje“ (Maritain, 1988: 1014).

Od svojih prvih spisa, oko 1932., D. de Rougemont stalno zaziva ujedinjenu Evropu u skladu s federalističkom doktrinom, ali tvrdi da su trebali rat, okupacija i zamračenje Europe da bi se posvuda probudila ideja o federaciji kontinenta. Iisticao je da je Evropu oblikovalo judeo-kršćanstvo, grčko poimanje pojedinca, rimsко pravo, kult objektivne istine te da je nacistička Njemačka predstavljala odbacivanje svih tih elemenata, odnosno Anti-Europu (de Rougemont, 1948c: 14). Zagovarao je revoluciju na način velike duhovne promjene ili preokreta ciljeva, izgradnje novog poretka uspostavljanjem nove hijerarhije ciljeva i vrijednosti građanskog života u skladu s ciljevima osoba, a što bi trebalo provesti na europskoj federalističkoj osnovi po uzoru na švicarski federalizam. U djelu *Ljubav i zapad* iz 1939. de Rougemont otkriva da su pojmovi ‘osoba’ i ‘ljubav’ postojali samo u Europi i to je polazište njegova dugotrajnog angažiranog traganja za europskim identitetom (de Rougemont, 1974). Ljubav, kao afirmacija osobne slobode i odgovornosti prema drugim osobama, je ono što čini bit personalizma D. de Rougemonta.

Inspiriran mišlju Pierre-Josepha Proudhona, A. Marc je došao do uvjerenja da federalizam može predstavljati političku realizaciju personalizma i da se to može postići čvršćom političkom doktrinom i strukturom, koju intelektualni pokret sam po sebi nema. Marc odbija prihvati nedostatak političkog angažmana suvremene filozofije u razdoblju ondašnje raširene krize između dva svjetska rata. Njegovi susreti i druženja s N. Berdjajevim, J. Maritainom, D. de Rougemontom i Gabrielom Marcelom rezultiraju stvaranjem personalističkog pokreta *Ordre Nouveau*, koji je predlagao federalizam kao nužnu i komplementarnu dimenziju njihovojoj personalističkoj doktrini (Voyenne, 1981: 202).

Predratni personalizam i poslijeratni federalizam dijele bitne zajedničke osobine. Prva od njih je zalaganje za tzv. treći put, put između kapitalizma i komunizma. U tom smislu je D. de Rougemont sebe i svoje sumišljenike odredio kao „deklarirane antikapitaliste, koji ipak nisu prihvati apstraktnu kolektivizaciju kao Sovjeti; antinacionaliste, koji su unatoč tome domoljubi; federaliste na europskoj političkoj razini i personaliste na moralnoj razini” (de Rougemont, 1934: 240). Druga zajednička osobina je deklarirana apolitičnost i stajalište da je tradicionalna politika iskrivljena fatalizmom desnice i voluntarizmom ljevice. To

je ujedno i izvor njihovog političkog nekonformizma, zbog čega personalisti i federalisti prihvaćaju u svoje redove ljude svih političkih uvjerenja. Ponekad ih se određuje kao one koji ne žele „ni desno ni lijevo“ (Aron i Dandieu, 1993: 276–277), odnosno one koji nadilaze podjelu lijevo-desno u politici.

## **2. Doprinosi personalizma poslijeratnom ujedinjavanju Europe**

Personalizam je jedna od glavnih vrednota koja je svojstvena europskim demokršćanskim strankama (Invernizzi-Accetti, 2019: 50–79), odnosno personalizam je temelj demokršćanske ideologije (Mortensen, 2014). Takve političke opcije postavile su personalistički komunitarizam kao temeljnu ideologiju djelovanja na nacionalnoj razini, ali i na izgradnji Europe regionalno (Kaiser, 2007). Američki ekonomski i socijalni teoretičar Jeremy Rifkin vjerovao je da takva europska vizija budućnosti može zasjeniti ‘američki san’. Po njemu, ‘europski san’ kreće s onog mjesta gdje je prestala postmoderna i znači težnju za stvaranjem novoga povijesnoga okvira kojim bi se pojedinac mogao osloboditi starog jarma zapadne ideologije, te istodobno povezati ljudski rod u novoj zajedničkoj priči, odjevenoj u ruho univerzalnih ljudskih prava i neospornog prava na zdrav okoliš – što se zajednički naziva globalna osviještenost (Rifkin, 2006: 15). A ono zbog čega je taj san zanimljiv i problematičan Rifkinu jest to što se pod „istim političkim krovom nastoje sjediniti univerzalna ljudska prava i provincijalna kulturna prava“ (Rifkin, 2006: 194).

Poslijeratno demokršćanstvo se nadahnjivalo mišlju J. Maritaina, koji je bio tada ne samo filozofski autoritet, već i važna osoba u ondašnjem međunarodnom političkom dijalogu. Njegova promišljanja o naciji te o državnim i federalnim rješenjima, najvećim dijelom se nalaze u tekstovima napisanim tijekom ili nakon Drugoga svjetskog rata, a plod su razmišljanja koje je razvijeno u suočavanju s ratnom dramom i usponom totalitarizama. Prema Maritainu, država se treba isticati svojom skromnom, ali nužnom ulogom zaštitnika zakona, promicatelja zajedničkog prosperiteta i javnog reda te upravitelja javnih poslova. Državu shvaća kao dio specijaliziran za interes cjeline, suprotstavlja se Hegelovom shvaćanju i jasno se određuje o odnosu čovjeka i države: „Država nije vrhovno utjelovljenje Ideje, kako

je to vjerovao Hegel; država nije ni vrsta kolektivnog nadčovjeka; država je samo organ sposobljen za upotrebu vlasti i prisile, a sastoji se od stručnjaka ili specijalista zaduženih za javni red i opće dobro; to je oruđe u službi čovjeku. Podčiniti čovjeka tome oruđu politička je perverzija. Ljudska osoba, kao pojedinac, radi političkoga je tijela a političko je tijelo radi ljudske osobe kao osobe. No čovjek ni u kojem smislu nije radi države. Država je radi čovjeka“ (Maritain, 1992: 27). Zbog toga Maritain osuđuje kobnu zbrku miješanja nacije i države, mitove o nacionalnoj državi i takozvano načelo nacionalne državnosti. On u tome vidi dvostruko unakazivanje države i nacije, zbrku koja je dovela do nereda u 19., a potom do totalnog ludila u 20. stoljeću. Državu kao dio specijaliziran radi cjeline objašnjava na sljedeći način: „Nije to čovjek ni grupa ljudi; to je skup ustanova kombiniranih u upravljački aparat na društvenom vrhu; to svojevrsno umjetničko djelo konstruirao je čovjek, ono se koristi ljudskim mozgovima i ljudskim energijama i nije ništa bez čovjeka, ali ono je viši oblik otjelovljenja razuma, trajna neosobna nadgradnja“ (Maritain, 1992: 26–27). Država jest vrhovno političko tijelo, ali „država nije cjelina, ni pravni subjekt ili pravna osoba. Ona je dio političkog tijela i prema tome niža od političkog tijela kao cjeline, njemu podređena i u službi njegova općeg dobra“ (Maritan, 1992: 36). Slijedom takog shvaćanja države, za Maritaina savez odnosno federacija predstavlja rješenje, ali „ideja federacije nije jednostavna ideja“ kako je glasila njegova radio poruka emitirana iz New Yorka 22. ožujka 1944. (Maritain, 1989, 470–471). U prethodnoj poruci govorio je o „tranziciji u federalnu organizaciju naroda“ kao „zamjeni za nadmetanje nacionalnih interesa i nacionalnog prestiža, te imperijalističkim požudama gospodarskih i finansijskih grupa koje iskorištavaju nacije“ (Maritain, 1989: 467–469). Federalna struktura je komplikirana, dodaje Maritain, a za evoluciju prema njoj potrebna je promjena uma i unutarnji rast svijesti. Takva evolucija nije samo institucionalna, već je i „duhovno osvajanje“. Ono što je sigurno, prema Maritainu, jest to da će „narodi morati birati između ogorčenja suparničkih nacionalizama (...) koje bi dovelo do smrti naše civilizacije i normalnog hoda prema integraciji čovječanstva, prije svega prema federalnoj organizaciji u kojoj primat ima vladavina prava, a koja smanjuje i ograničava suverenitet država“ (Maritain, 1989: 467–469). U članku objavljenom 1940. „Europa and the Federal

idea”, poziva na preinaku modernog pojma države i odnosa među državama. U federalizmu vidi sredstvo za izbjegavanje opasnosti totalitarizma i statolatrije. Smatra da će buduća Europa neizbjegno biti federalna, a unutar nje i Njemačka, lišena pannjemačke strasti i pruskog imperijalizma. Ostvarenje takve federalne Europe uvjetuje ekonomskom međuvisnosti, zajedničkim prihvaćanjem prošlosti, zajedničkom idejom političkog života i zajedničkim radom. A sve to kako bi svi zajedno „ostvarili zajednički ideal i zajednički duh civilizacije”. Po njemu, zadaci porača će biti oni koji su bili prijeratni, odnosno koje je trebalo izvršiti prije rata. Europa će se nakon rata morati nositi s istim problemima koji su je bacili u rat jer te probleme „ljudski razum nije uspio nadvladati, a oni su se potom pretvorili u fatalnost” (Maritain, 1988: 995–1016). Kršćanske demokratske stranke, osobito Don Luigija Sturza, Alcidea de Gasperija, Roberta Schumana i Konrada Adenauera, inspirarale su se Maritainovim mislima, tako da se može reći da je Maritain zapravo uzrokovao postojanje mnogo toga što prije njega nije postojalo (Novak, 1999: 192).

D. de Rougemont, ‘Swiss-born champion of European unity’ (O’Brien, 1958, XI), A. Marc i nizozemski političar i akademik Hendrik Brugmas osnovali su 1946. Savez europskih federalista (European Union of Federalists), kao paneuropsku, političku organizaciju posvećenu promicanju europskog političkog jedinstva. Osnovali su je u uvjerenju da bi europske države ujedinjavanjem u europsku federaciju nadvladale podjele prošlosti i osigurale budućnost mira i gospodarskog napretka. Savez federalista se shvaća kao vodeći glas u promociji europskog jedinstva i ključni rani aktivizam u razvoju europskih zajednica, a potom i Europske unije. Savez je dio jedne od najstarijih međunarodnih organizacija – Europski pokret (European Movement), otvorenog za sve političke, gospodarske, socijalne i kulturne aktivnosti građanskoga društva. Pokret je formalno osnovan 1948. s glavnim ciljem da doprinese promicanju ujedinjene, federalne Europe, utemeljene na poštovanju temeljnih prava i načela mira, demokracije i prosperiteta te na načelu djelatnog sudjelovanja građana u političkom životu zemlje.

Program Saveza europskih federalista bio je zasnovan na zajedničkoj koncepciji čovjeka kao ljudskog bića, kao osobe a ne kao slobodnog pojedinca. Osoba za njih nije ni liberalni subjekt poznat kao *homo economicus* niti kolektivirana osobnost odnosno *homo Sovieticus*, kojim se pristupom hvalio

staljinistički režim. Na Kongresu Saveza federalista održanom 1947. D. de Rougemont opisao je „europskog čovjeka” ne kao „izoliranog pojedinca bez odgovornosti prema zajednici”, niti „političkog vojnika potpuno upijenog u službu zajednice”, već kao osobu, „ljudsko biće koje živi u napetosti, u kreativnoj raspravi i trajnom dijalogu”. Naročito naglašava međuvisnost prava i dužnosti tog europskog čovjeka (de Rougemont, 1988: 24). U realizaciji europske ideje, de Rougemont je izrazito organizacijski aktivan. Tako, u Ženevi 1950. s Carlom Burckhardtom, Carlom Schmittom i R. Schumanom osniva Europski centar za kulturu (Centre Européen de la Culture), a potom i Institut za europska istraživanja (Institut universitaire d'études européennes) koji poslije postaje dio Sveučilišta u Ženevi. Također, 1950. s Benedettom Croceom, Karlom Jaspersom, J. Maritainom, Bertrandom Russellom i drugim tada vodećim europskim intelektualcima osniva i Kongres za slobodu kulture (Congress for the Freedom of Culture), koji je bio usmjeren protiv svih oblika totalitarnog ugnjetavanja, a osobito komunizma. Produbljena istraživanja europske kulture i njezinih izvorišta vodila su Rougemonta zaključcima političke naravi. Smatrao je da je za obranu istinske Europe postoji samo jedno rješenje: federalizam, shvaćen kao jedinstvo u razlikama, jedinstvo koje postoji da bi očuvalo razlike. Za Rougemonta „Europa je mnogo starija od europskih država (...) Ako bi se države mogle ujediniti, Europa bi bila spašena, a time i sve što je vrijedno u bogatoj kreativnoj raznolikosti” (de Rougemont, 1966, XI). Rougemont smatra da je federalizam za Europu od prvorazrednog značaja jer Europa koja se želi ujediniti, ili će biti federalna ili je neće biti: „I to ne zato što ja mislim da je federalizam čarobni lijek za sve i u svaku dobu, već jednostavno zato što je on jedini savezni poredak koji izgleda prihvatljiv i moguć za kontinent koji ima toliko različitih naroda kojima je jako stalo da takav i ostane” (de Rougemont, 2004: 78). Ujedinjenje europskih država u jedno političko tijelo dovoljno jako da očuva i jamči autonomiju svakoj svojoj članici, on sagledava kao problem istovjetan onom koji je Švicarska riješila sa svojih 25 suverenih kantona. Prihvata stajalište Henrija Bergsona da je čovjek stvoren za male zajednice te se nadovezuje: „Velike zajednice i nisu moguće jer ne može biti istinskih *societas* ako se *socii* prestanu osjećati kao takvi. Onda ih na okupu drži samo državna ideologija ili policija, ne ujedinivši ih niti ih istinski ustrojivši” (de Rougemont, 2004: 228–229).

A. Marc je 1945. razvio lijevo orijentirani projekt u kojem je ujedinio federalizam s anarhističkim tradicijama radničkog pokreta nazvavši ga 'integralni federalizam', kojeg je opisao na sljedeći način: „Postoji jedna riječ, samo jedna, koja izgleda izmiče većini nedostataka koji opsjedaju njegove suparnike: socijalizam, kolektivizam, anarhiju, itd. Postoji jedna riječ, i samo jedna, koja može izraziti, koliko je to moguće, bitne karakteristike revolucije poretka, prema težnjama francuske radničke klase: federalizam” (Marc, 1945: 226). U stvaranju Europskog saveza federalista Marc je igrao vrlo aktivnu ulogu te je postao i njezin prvi glavni tajnik. Prvi kongres, održan u Montreuxu krajem kolovoza 1947. bio je najistaknutiji i medijski najpopraćeniji federalistički samit, na kojem je zahvaljujući A. Marcu puno prostora dano idejama personalizma i integralnog federalizma, osobito odnosu između pojedinca, posrednih zajednica (općine, regionalne uprave, itd.) i države, te raspodjeli bogatstva i participaciji radnika u odlučivanju u poduzećima.

U okviru personalističkih krugova, federaciju zagovaraju i ruski emigrantski mislioci. Tako, se npr. Ivan Aleksandrovič Iljin zalaže i objašnjava osnove federacije na sljedeći način: „Federacija polazi od više (ili, bar, od dva člana) i ide ka ujedinjavanju i jedinstvu. To nipošto nije centripetalni već centrifugalni proces. Federacija ne rastavlja (ne diferencira, ne dijeli, ne usitjava), već sastavlja (integrira, ujedinjuje, spaja)” (Iljin, 2011: 59).

Personalističke filozofske ideje i federalizam prihvataju i zastupaju gotovo svi onodobni vodeći europski političari. Između ostalih, francuski političar Jean Monnet koji se danas smatra jednim od osnivača Europske unije, Walter Hallstein njemački akademik, diplomat i političar, prvi predsjednik Komisije Europske ekonomski zajednice i Altiero Spinelli, talijanski politički teoretičar lijeve opcije. Izraziti sljedbenik federalističke politike je i Jacques Delors, bivši predsjednik Europske komisije. On sam sebe određuje kao personalistu i federalistu Mounierove personalističke škole (Delors, 1999: 82). Krajem travnja 1952. ispred tada vrlo utjecajnog i prestižnog National Press Cluba u Washingtonu J. Monnet je održao govor o federalnoj Europi te je istaknuo: „Mi ne ujedinjujemo države, mi ujedinjujemo ljudi” (Mayne, 1991: 121). Federalistička ideja o ujedinjenju europskih država uvijek se usko vezala uz izgradnju mira, pa i odatle dolazi i

najpoznatijih Monnetovih izreka: „Graditi Europu znači graditi mir” (Monnet, 1996: 108). Federalističku misao podržava i tadašnji francuski ministar vanjskih poslova, predsjednik Europskog pokreta, a poslije i prvi predsjednik Europskog parlamenta Robert Schuman koji je 9. svibnja 1950. izložio prijedlog novog uređenja Europe utemeljenog na gospodarskoj solidarnosti. Datum tog izlaganja smatra se danom rođenja Europske unije. Schuman je vjerovao u federalizam i smatrao ga višim stupnjem europskih integracija: „Pojam federacije uključuje pravnu formulaciju jedne dublje i ljudskije misli, bogate novim perspektivama” (Schuman, 2000: 46). Schuman, kao i svi personalisti smatra da buduća Europa može biti samo demokracija, i to kršćanska: „Demokracija će biti kršćanska ili je neće biti. Antikršćanska demokracija bit će karikatura koja će potonuti ili u tiraniji ili anarhiji” (Schuman, 2000: 22). Dok je R. Schuman bio ministar vanjskih poslova Francuske, J. Maritain je bio veleposlanik Francuske u Vatikanu. Bili su u prijateljskim odnosima i Schuman je često isticao misao J. Maritaina, a dobro je poznavao i stajališta drugih personalista. Tako Schuman, između ostalog, tvrdeći da je demokracija doktrinarno i kronološki vezana uz kršćanstvo, navodi: „Ona (demokracija) se oblikovala s njim (kršćanstvom), u etapama, u dugim opipavanjima, kad u cijenu pogrešaka i ponovnih padova u barbarstvo. Jacques Maritain, naš velik kršćanski filozof, čije smo sjajno učenje mi, Francuzi, neopravdano zapostavili, umjesto da ga iskoristimo, obilježio je ovaj paralelizam u razvoju kršćanske ideje i demokracije” (Schuman, 2000: 19). Koliko cijeni Maritaina i da poznaje njegov rad izrijekom navodi u djelu *Za Europu*: „Volio bih da mogu citirati ovdje sve što je Jacques Maritain, nakon Bergsona, napisao prije već više od dvadeset godina.” (Schuman, 2000: 22). Maritain je kao šef francuske delegacije na otvaranju 2. Opće skupštine UNESCO-a u Mexiku 1947. iznio ideju o potrebi supranacionalnosti kako bi se postigao trajni mir u Europi: „Prva pitanja onima koji ozbiljno razmišljaju o uvjetima pravednog i trajnog mira su, naravno, ona koja su izazvana idejom nadnacionalne organizacije naroda.” (Journet i Maritain, 1977: 51). To je bila prva službena francuska izjava o nadnacionalnom konceptu te je postala temelj europskog ujedinjenja. Službeno ju je iznio Maritain, ali prepostaviti je da je on nije izrekao bez Schumanove suglasnosti.

Demokršćanstvo je bilo posvuda nakon 1945. u slobodnom dijelu Europe. Uživa obnovljeni prestiž i autoritet, nastaje hegemonija kršćanske demokracije koju možemo smatrati najvećom pričom političkog uspjeha dvadesetog stoljeća u Europi. Kršćanska demokracija postala je najprihvatljivija politička opcija u većini zemalja zapadne Europe, pa bi otuda proizlazilo da je Europa rekonstruirana konzervativnim ključem. U Francuskoj je godine 1946. Narodni republikanski pokret (Mouvement Republicain Populaire) postao dio vladajuće koalicije. Iste godine koalicija Antirevolucionarne stranke i Katoličke stranke osvojila je vlast u Nizozemskoj. Kršćanska demokratska unija, predvođena K. Adenauerom, pobijedila je na prvim poslijeratnim parlamentarnim izborima u Zapadnoj Njemačkoj 1949. Adenauer je smatrao da svaka demokršćanska stranka „ima poseban poziv da premošćuje razlike među europskim zemljama, jer je tradicija Zapadne Europe kršćanska, a stranke koje drže ovu cijenjenu tradiciju nastoje je iznova učiniti plodonosnom za zahtjeve našeg doba osiguravajući unutrašnju renesansu u Zapadnoj Europi njenih najboljih elemenata. Stoga su te stranke određene da stvore takve uvjete za razumijevanje i suradnju u zemljama Zapadne Europe, da pored različitih ideologija, iznalaze načine koji će dovesti do ujedinjenja Europe” (The Future of Christian Democracy, 1951: 185). K. Adenauer održao je 26. ožujka 1946. govor u Kölnu u kojem se upustio u dugu analizu onoga što se događalo u Njemačkoj od 1933.: „Često sam se, od 1933. sramio što sam Nijemac, sramio sam se u dubini duše”. Pita se o razlozima nacionalsocijalizma, poimanju države, utjecaju Hegela i njemačke filozofije XIX. stoljeća, pruskom militarizmu, marksizmu, videći u nacizmu svojevrsni susret Hegela i Marxa. Konačno ističe da namjerava obnoviti Njemačku, učiniti je federalnom državom u okviru nove Europe: „Ja sam Nijemac i ostajem Nijemac, ali sam također uvijek bio Europljanin i osjećao sam se Europljaninom” (Adenauer, 1946). Adenauer i francuski premijer Georges Bidault složili su se 1958. da je transnacionalna suradnja demokršćana igrala glavnu ulogu u formativnom razdoblju europskih integracija, spajajući istorodne političke stranke i ključne države Europe (Papini, 1997: 133). U Italiji je A. de Gasperi 1942. u Milanu osnovao Demokršćansku stranku (Democrazia Cristiana), koja je na izborima 1946. osvojila relativnu, a 1948. i absolutnu većinu. U Belgiji je Kršćanska narodna stranka postala najveća stranka 1946., a na izborima

1950. to je ponovno potvrdila. Snažna personalistička orijentacija u Belgiji zasluga je i personalističke orijentacije Sveučilišta u Leuvenu. Herman van Rompuy, flamanski političar i bivši predsjednik Europskog vijeća, jedan je od mnogih belgijskih političara koji se jasno deklarirao kao personalist. U Luxemburu je Kršćanska socijalistička narodna stranka nastavila dominaciju koju je imala još iz međuratnog razdoblja.

Demokršćanske stranke bile su politička snaga koja se nalazila i iza osnivanja Organization for European Economic Cooperation (Organizacija za europsku ekonomsku suradnju) 1947., kao i poznatog Haškog odnosno Kongresa Europe 1948. koji je predstavljao početak Europskog pokreta. Kao predsjedavajući Europskog pokreta R. Schuman je pokrenuo osnivanje Vijeća Europe (Council of Europe), a zatim je u svojstvu francuskog ministra vanjskih poslova u suradnji s njemačkim kancelarom K. Adenauerom i talijanskim premijerom A. De Gasperijem predstavio plan nove evropske konstrukcije koja je započela potpisivanjem *Pariškog ugovora o osnivanju Europske zajednice za ugalj i čelik* 1951. Prilikom izjašnjavanja o Pariškom, a poslije i o *Rimskom ugovoru* 1957. kada je osnovana Europska ekonomска zajednica sve su demokršćanske stranke država osnivača u svojim nacionalnim parlamentima jednoglasno potvrdile te ugovore. Kao vrhunac demokršćanskog djelovanja smatra se *Ugovor iz Maastrichta* 1992., odnosno stvaranje Europske unije. Britanski povjesničar i akademik Richard Vinen ukazuje da je katolicizam u međuratnom razdoblju bio usko povezan s nacionalizmom, da bi se nakon 1945. to promijenilo: „Katoličke organizacije bile su entuzijastični zagovornici međunarodne harmonije, bar u zapadnom bloku, a kršćanske demokratske stranke u svim europskim zemljama bile su tako blisko povezane s europskim integracijama da su neki počeli osjećati da se Europa gradi pod okriljem katoličke međunarodne zajednice” (Vinen, 2007: 152). Odatle neki smatraju da je prvi politički koncept nadnacionalizma imao intrigantnu paralelu u nadnacionalnom autoritetu pape i katoličke hijerarhije (Kaiser, 2007: 228).

Potreba uvida u nadnacionalno u kontekstu europskog pitanja aktualna je i danas: „Najhitnija i najvažnija zadaća jest sastavljanje nove formule patriotizma, ne samo bjeloruskog, portugalskog ili francuskog, već europskog. A najsjetije od svega ovoga, pjesma nad pjesmama, jeste emotivno sudioništvo da bi sve što je vaše

postalo naše (...) Europa će biti onakva kakva će se smjestiti u naša srca” (Kuncewicz, 2007: 300–301). Prepoznajući izvore, a imajući u vidu današnje probleme u organizaciji i djelovanju Europske unije i drugih europskih organizacija te potrebu ispravnog provođenja postlisabonskih vrijednosti europskih integracija, finska sveučilišna profesorica prava Päivi Johanna Neuvonen predlaže korištenje političkog i filozofskog personalizma kao kritičkog alata za uspostavljanje niza teorijskih principa u funkcioniranje EU te se zalaže za personalističko tumačenje EU državljanstva (Neuvonen, 2016).

### **3. Uloga personalizma u izgradnji europskog sustava zaštite ljudskih prava**

Između dva svjetska rata postalo je očito da diskurs o međunarodnim odnosima i pravima između europskih imperija koji datira još od XVI. stoljeća, prolazi kroz proces ubrzanog raspadanja. Nužan je bio novi konsenzus, a to je trebala ponuditi *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* iz 1948. Da bi to mogla, kako navodi Anthony Pagden, američki sveučilišni profesor političkih znanosti i povijesti, *Univerzalna deklaracija* morala je odbaciti specifičnu političku komponentu na kojoj su zasnovana ‘prava čovjeka’ odnosno ‘moće djelovanja individue’ iz francuske *Déclaration des droits de l’homme*. Umjesto toga, trebalo se vratiti na europsku tradiciju naravnog zakona, odnosno na koncept ‘ljudskih prava’ kao moralnog i političkog referentnog okvira zapada (Padgen, 2003). S tim se slaže i Michael Ignatieff, tvrdeći da deklaracija znači povratak europskog tradicionalnog prirodno-pravnog nasljeđa naglašavajući da je taj povratak imao za cilj obnovu angažmana i poticaj pojedincima da iskažu građansku hrabrost u suprotstavljanju državi kada ona naređuje da se postupa pogrešno (Ignatieff, 2006: 32). Mnogi autori navode da je J. Maritain najznačajniji profilirani mislilac u obrani koncepta ljudskih prava te da je *Univerzalna deklaracija* inspirirana njegovim filozofskim pogledima (Sweet, 2004: 117; Moyn, 2014: 56), da je upravo on imao vodeću ulogu u nadahnuću, izradi i promicanju *Univerzalne deklaracije* (Forsythe, 2009: 261), da je jedan od arhitekata *Univerzalne deklaracije* (Nussbaum, 2006: 305), da je intelektualni, duhovni i politički svjetionik u izradi deklaracije (Figel, 2011), da je njegov doprinos bio presudan (Rosen, 2015: 58), da je deklaracija

utjelovljenje njegove misli (Leary, 1995) i slično. Sam J. Maritain nikada nije posebno isticao svoje zasluge. U sporednom kontekstu znao je spomenuti svoj pristup, koji se odnosio na potrebu praktičnog sporazuma pri izradi deklaracije (Maritain, 1968: 68). Neki autori, pak smatraju da je *Univerzalna deklaracija* izraz različitih vjerskih i etičkih nazora bez potrebe za davanjem implicitna ili eksplisitna objašnjenja njezina utemeljenja, ili da je ona više izraz kodifikacije različitih već postojećih načela nego kreativnog zakonodavstva (Morsnik, 1984: 309). Može se tvrditi da deklaracija jest širok odraz različitih poimanja, ali ipak je dominantno odraz tradicije prirodnog prava i personalističkog humanizma, a što je vidljivo iz dokumenta u cjelini, iz pojedinih odredbi i njihovoj stipulaciji, pa i iz sadržaja i temeljnih pojmova. *Travaux préparatoires* (pripremni rad) na izradi deklaracije i postupak donošenja također potvrđuje primat personalističkih mislilaca i pobornika prirodno-pravne koncepcije. U konačnici, i sam R. Cassin, nobelovac koji je pravno uobličio *Univerzalnu deklaraciju* jasno je istaknuo da je deklaracija bila projekt prevođenja apstraktnih filozofskih personalističkih pojmova na pravni jezik (Cassin, 1972: 109).

Europska razrada i prilagodba zaštite ljudskih prava i sloboda iz *Univerzalne deklaracije* ostvarena je *Konvencijom za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda* (*Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*), koja je poznatija pod nazivom *Europska konvencija o ljudskim pravima* (*European Convention on Human Rights*). Taj međunarodni ugovor se smatra najučinkovitijim sustavom za zaštitu ljudskih prava u svijetu. Potpisana je u Rimu 4. studenoga 1950. od strane 12 zemalja Vijeća Europe. Na snagu je stupila 1953., a nadopunjavala se protokolima nekoliko puta. Konvencijom je ustanovljen Europski sud za ljudska prava (European Court of Human Rights) u Strasbourg. Razvoj europskog sustava zaštite ljudskih prava je reakcija na dvije pojave. Nakon Drugog svjetskog rata europske savezničke zemlje željele su spriječiti ponavljanje zločina iz nedavno završenog rata, a željele su zaustaviti i stvaranje diktatura u budućnosti. Francuski personalisti i britanski konzervativci bili su glavni nositelji izrade *Europske konvencije o ljudskim pravima*, jer je za njih europski projekt ljudskih prava bio „sredstvo za rehabilitaciju diskreditiranog

konzervativnog svjetonazora i ponuda zapadnoeuropskog jedinstva protiv širenja komunizma” (Duranti, 2011: 11).

Na Haaškom kongresu održanom godine 1948. prihvaćena je rezolucija za stvaranje političke i ekonomске unije, a u kojoj je izražena potreba za izradom ‘povelje o ljudskim pravima’ i osnivanjem suda za njezinu provedbu. D. de Rougemont nadgledao je izradu federalističkog izvješća predstavljenog na tom kongresu i suprotstavio se britanskom političaru Duncanu Sandysu i njegovim sljedbenicima, koji su predviđali sud samo za odlučivanje o sporovima između država (Deering, 1991: 261). Rougemont je A. Marcu povjerio zadaću da predstavi izvješće kongresu o načinu uspostave suda o ‘dužnostima i pravima osoba i naroda’. Marc je inzistirao na uključivanju i socijalnih prava uz osobna i politička prava te na uspostavi nadnacionalnog suda sastavljenog od ljudi iz različitih država (Marc, 1948). Otklanjao je mogućnost da se ‘ljudska prava’ shvaćaju kao nasljedstvo *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* iz doba Francuske revolucije, tvrdeći da se demokracija i ljudska prava trebaju temeljiti na ‘vladavini prava’, a ne na ‘općoj volji’. Predsjedavajući sastanku Odbora za izradu kulturnih izvješća, D. de Rougemont je tvrdio da je najvažniji zadatak razraditi ‘povelju o pravima i dužnostima osobe’ koja bi uspostavila trajna načela budućeg ujedinjenja Europe, te stvoriti nadnacionalni sud za ljudska prava. Izvještaj nastao iz rasprava D. de Rougemonta uzdizao je „ideal ljudske osobnosti (...) koji je nastao u kršćanstvu, ali je prihvaćen i potvrđen od humanizma” (de Rougemont, 1948a). To je trebala biti osnova za osnivanje vrhovnog suda naddržavne nadležnosti kojemu se mogu žaliti građani, različite skupine i manjine. Europska unija federalista pobijedila je u borbi za načelo supranacionalnosti, a na završnoj sjednici *Haaškog kongresa* oko 800 sudionika prihvatio je tekst *Poruka Europoljanima*, koji je izradio D. de Rougemont. U toj poruci izričito se navodi potreba za ujedinjenjem Europe, za poveljom o ljudskim pravima i nadležnim sudom za njezinu provedbu te za europskim parlamentom (de Rougemont, 1948b).

Nakon *Haaškog kongresa* A. Marc je objavio revidiranu i proširenu verziju federalističkog izvješća u knjizi *A hauteur d'homme* 1948. u kojoj je istaknuto nerazriješenu napetost između univerzalizma „prava čovjeka” kao osobe i ograničenog opsega „prava građana”. Tvrdi da je francuska revolucija iznijela na

vidjelo proturječnosti demokracije koja se formalno temeljila na idealu slobode dok je istodobno u praksi podlegla parlamentarnom apsolutizmu i „diktaturi većine” stvorivši totalitarizam. Za Marca je jedino sredstvo prevladavanja tih proturječja bila *revolution du droit* (revolucija prava), odnosno temeljno restrukturiranje međunarodno-pravnog poretka na načelu vladavine prava kako bi se zaštitila prava osoba i zajednica (Duranti, 2017: 280). Za razliku od Europske unije federalista, druge poslijeratne političke europske opcije bile su mnogo manje sklone ljudskim pravima i nadnacionalnim sudom. Tako su npr. Vijeće ujedinjene Europe Winstona Churchilla i Francusko vijeće za ujedinjenu Europu Renéa Courtina predviđali samo „povelju minimalnih prava”, odnosno zaštitu samo najosnovnijih građanskih, političkih i vlasničkih prava.

Iduće, 1949. godine, osnovano je Vijeće Europe. U prvom poglavlju statuta te organizacije navodi se da je cilj Vijeća Europe „ostvariti veće jedinstvo između svojih članica radi očuvanja i promicanja idealja i načela koji su njihova zajednička baština i poticati njihov ekonomski i socijalni napredak” te kako će se „tom cilju težiti putem organa Vijeća, raspravljanjem pitanja od zajedničkog interesa, sklapanjem sporazuma i usvajanjem zajedničke akcije na ekonomskom, socijalnom, kulturnom, znanstvenom, pravnom i administrativnom polju, kao i očuvanjem i razvojem ljudskih prava i temeljnih sloboda”. U članku 3. je određeno da „svaka članica Vijeća Europe priznaje načelo vladavine prava i načelo prema kojem svaka osoba pod njezinom jurisdikcijom mora uživati ljudska prava i temeljne slobode...”.<sup>4</sup> Savjetodavna skupština Vijeća Europe svoj je prvi sastanak, s temom izrade ‘povelje o ljudskim pravima’ i uspostave suda za njezinu provedbu, održala u Strasbourg u ljeto 1949. Vodeću ulogu u izradi te povelje, buduće Konvencije, imali su francuski ministar i pravnik Pierre-Henri Teitgen te britanski konzervativni zastupnik i pravnik David Maxwell-Fyfe. Neki navode i važnu ulogu belgijskog političara, sljedbenika personalizma, Fernanda Dehoussea, a neki određuje da su u cijelu europsku tradiciju ljudskih prava uključeni personalisti. Pored P. H. Teitgena i R. Schumana, kao personalist je prepoznat i Paul-Henri Spaak, belgijski političar i jedan od osnivača Europske unije (Moyn, 2011: 101). P.

---

<sup>4</sup> *Odluka o objavi Statuta Vijeća Europe* (Narodne novine – međunarodni ugovori, 8/98 i 9/98)

H. Teitgena se označava i kao izrazitog ‘katoličkog personalistu’ i smješta ga se uz bok J. Maritainu (Koenig, 2014: 77). Personalistički trag vidljiv je i u djelovanju R. Cassina, kojeg se također veže uz uspostavu europskog sustava ljudskih prava i koji je od 1965. do 1968. predsjedao Europskim sudom za ljudska prava. Guido Raimondi, sudac i predsjednik Europskog suda za ljudska prava naziva Cassina „duhovnim ocem Konvencije” i „simbolom europskih ljudskih prava” (Raimondi, 2019).

P. H. Teitgen u svom traktatu iz 1961. kršćansko demokratsko poimanje društvenog poretku u personalističkoj verziji potvrđuje izjavom: „Mi smo kršćanski demokrati jer vjerujemo u eminentno dostojanstvo ljudske osobe“ (Invernizzi-Accetti, 2019: 53). O personalističkoj koncepciji društvenog uređenja navodi: „Čovjek, ako želi biti istinski i potpuno dostojan svojega imena, mora imati osjećaj zajedništva (*esprit de communauté*). Mora u sebi osjećati da ne može spoznati i ispuniti vlastitu narav osim unutar i kroz više zajednica u kojima živi; da je sjedinjen s članovima tih zajednica i odgovoran za njihovu sudbinu te je voljan sudjelovati u njihovu razvoju i u ostvarenju njihovih ciljeva, radi svog osobnog bogaćenja i samo-prevladavanja“ (Invernizzi-Accetti, 2019: 61). U svom izvješću Savjetodavnoj skupštini Vijeća Europe Teitgen je predložio popis prava koja treba zaštititi (odabirući mnoga iz *Univerzalne deklaracije*) i određujući način djelovanja pravosudnog mehanizma. Nakon opsežne rasprave Skupština je uputila konačni prijedlog *Vijeću ministara* koje je odredilo pravne stručnjake za izradu teksta Konvencije.

Iako *Europska konvencija o ljudskim pravima* ne sadrži filozofske koncepte, nego je usmjerena na konkretnu pravnu zaštitu, u preambuli se jasno navodi da države članice Vijeća Europe uzimaju u obzir *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* i prava koja su u njoj proglašena te da je cilj da se *Europskom konvencijom* osigura ostvarenje prava iz *Univerzalne deklaracije*.<sup>5</sup> Iako u konvenciji nema pojma „ljudsko dostojanstvo”, Europski sud za ljudska prava ne samo da rabi taj pojma, već je on i jedan od najzastupljenijih, zbog čega se smatra stožernim načelom

---

<sup>5</sup> (*Europska Konvencija za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda* (Narodne novine – Međunarodni ugovori 18/97, 6/99, 14/02, 13/03, 9/05, 1/06 i 2/10)

tumačenja *Europske konvencije*. Francuski stručnjak za ljudska prava te sudac Europskog suda za ljudska prava Louis Edmond Pettiti objasnio je da je se sud dužan ravnati i po izvorima nadahnuća za *Europsku konvenciju* te da se može smatrati kako je konvencija izvorno utemeljena na humanističkoj, personalističkoj filozofiji, sličnoj onoj J. Maritaina. Objasnio je i da je ta personalistička filozofija slična onoj P. H. Teitgena, a čija je pak uloga bila najvažnija tijekom rada na *Europskoj konvenciji*. Kao zanimljivost, napominje da je pojam dostojanstvo, koji se ne pojavljuje izričito u Konvenciji, postao jedan od glavnih razloga za utvrđivanje kršenja prava osobito onih iz članaka 3. (zabrana mučenja), 5. (pravo na slobodu i sigurnost) i 8. (pravo na poštovanje privatnog i obiteljskog života) Konvencije (Petropoulou, 2014: 359). Kasnije, jedan od temeljnih europskih akata o pravima – *Povelja Europske unije o temeljnim pravima (Charter of Fundamental Rights of the European Union)* izričito navodi da se Europska unija temelji na „nedjeljivim, univerzalnim vrijednostima ljudskog dostojanstva” a članak 1. glasi: „Ljudsko dostojanstvo je nepovredivo. Ono se mora poštovati i štititi”. Slijedom toga, ljudsko dostojanstvo se razumijeva kao ‘majčinsko osnovno pravo’ (*mother basic right*) ili kao izvor za sva prava koja su uključena u povelju.<sup>6</sup>

*Europska konvencija* je usmjerena na osobna i politička prava, dok su socijalna i ekomska prava utvrđena naknadno, 1961. u *Europskoj socijalnoj povelji (European Social Charter)*. Neki mislioci, u oba ta europska akta vide tradiciju personalizma, odnosno utjecaj Maritainove filozofije (Farey, 1998: 131). U svezi s normativnim sadržajem europskih ljudskih prava kao zagonetka je uočeno upravo to da *Europska konvencija o ljudskim pravima* ne jamči ekomska i socijalna prava, a što nije u skladu s čestom karakterizacijom vremena nakon Drugog svjetskog rata kao razdoblja opsežne potpore socijalnoj zaštiti širom zapadne Europe. Navedeno normativno rješenje u tome ne slijedi ni *Univerzalnu deklaraciju*, već se *Europska konvencija o ljudskim pravima* bavi uglavnom onime što odražava klasično liberalno razumijevanje prava. Istražujući to pitanje, M. Duranti zaključuje da je to posljedica britanske konzervativne politike, koja je to

---

<sup>6</sup> EU Network of Independent Experts on Fundamental Rights (CFR-CDF), June 2006 commentary on the EU Charter.

koristila da onemogući daljnje jačanje britanskog socijaldemokratskog diskursa (Duranti, 2012: 361). Uviđajući važnost i međuovisnost političkih te ekonomskih i socijalnih prava Amartya Sen se na to osvrnuo sljedećim riječima: „Isključenjem svih ekonomskih i socijalnih prava iz unutarnjeg svetišta ljudskih prava, držeći taj prostor rezerviranim samo za slobodu i druga prava prve generacije, pokušava se povući crt u pijesku koju je teško održati” (Sen, 2017: 353).

Imajući u vidu navedeno, ne začuđuju stajališta onih koji prepoznaju personalizam, legalizam i intelektualizam kao bitne sastojke europske pravne kulture (Wieacker i Bodenheimer, 1990: 20), kao ni onih koji smatraju da je izvorni kontekst europskog zagrljaja ljudskih prava povezan s konzervativnom zaštitom ljudskog dostojanstva i pojmom ‘ljudske osobe’ bio u posljednjem zlatnom dobu kršćanstva na europskom kontinentu te da je to doba trajalo dva desetljeća prije šokantnog preokreta 60-ih godina prošlog stoljeća. Tzv. ‘smrt kršćanske Europe’ dovela je do posvemašnjeg revidiranja značenja ljudskih prava ugrađenih u europski identitet, tako da su ljudska prava postala sekularna doktrina ljevice. Američki sveučilišni profesor Samuel Moyn primjećuje kako je ironično da je jedina, ozbiljna europska kršćanska i personalistička tradicija nastavljena u istočnoj Europi, osobito Poljskoj. Ne samo zato što su tamo Maritain, Mounier i Scheler uživali velik utjecaj, već i zbog nauka Karola Wojtyle (Moyn, 2011: 105–106).

## Zaključna promišljanja

Današnji diskurs o ljudskim pravima i europskim integracijama te njihovu nastanku povezuje se s različitim misliocima i pogledima uz neprikrivenu sklonost odavanja zasluga predstavnicima liberalnih i lijevih svjetonazora te ideologija. Pri tome se poziva i ukazuje na brojne filozofske pravce XIX. i XX. stoljeća: voluntarizam, egzistencijalizam, vitalizam, individualizam, pragmatizam, fenomenologiju, pozitivizam, neopozitivizam, marksizam, strukturalizam, poststrukturalizam itd. Takvo iskrivljeno sagledavanje nedavnih filozofskih i povijesnih kretanja postalo je skoro dogmatsko, pa postaje relevantan poziv Friedricha Nietzschea da se misli s one strane istrošenih dogmi. A s one strane dogmi stoji personalizam koji se rijetko spominje iako je to pravac koji je najviše

utjecao i *de facto* kreirao moderna ljudska prava, odnosno možemo reći da je upravo personalizam – filozofski izvor modernih ljudskih prava. Također, poslijeratno europsko ujedinjavanje rezultat je personalističkog pogleda izraženog u demokršćanskoj političkoj misli. Imajući navedeno u vidu, ne začuđuje što je pobornik personalizma, veliki poljski književnik, nobelovac Czesław Miłosz stalno isticao kao imperativ – objasniti i približiti Europu Europljanima (Miłosz, 1999: 5–6).

Nakon početnog poslijeratnog uzleta, europska stvarnost, obrambena pitanja i kaotične hladnoratovske godine personalizam su odmaknuli u sjenu. Zamorenost velikim raspravama o općim idejama te prenaglašeno pridavanje važnosti sekularnosti, etičkoj relativizaciji, političkoj korektnosti i izrazitoj individualnosti, istisnulo je personalizam na marginе misaonih trendova kao dobronamjernu utopiju. Postavilo se pitanje je li personalizam iscrpljen kao filozofija ili politička ideologija? Post-personalista Paul Ricœur napisao je početkom 80-ih godina prošlog stoljeća ‘personalizam je mrtav’, ali odmah potom je naglasio i ‘povratak osobe’ (Ricœur, 1983). S druge strane, danski filozof i sljedbenik personalizma Jonas Norgaard Mortensen pokazao je personalizam kao suvremenu, aktualnu, živu filozofiju, a ne kao neku ezoteričnu, usku aktivnost koju prakticira nekoliko intelektualaca iza zaštićenih zidova akademske zajednice (Mortensen, 2014). U svakom slučaju, mnoge personalističke misli su relevantne i danas. Osobito, ideja da su naše političke, ekonomске, društvene i kulturne organizacije zastarjele i da više ne odgovaraju potrebama suvremenog svijeta, da dominacija velikih organizacija svodi ljudе na nešto tek više od predmeta, da čovjeka treba sagledavati u njegovoj cjelovitosti kao osobu, da svaka osoba ima ljudsko dostojanstvo itd.

S aspekta utjecaja filozofije na druga područja ljudske djelatnosti značajno je uočiti da su filozofski personalistički pogledi na svijet i čovjeka prihvaćeni i ugrađeni u politiku i pravo. Ljudska prava u današnjem, modernom smislu rezultat su personalističkog pristupa čovjeku kao osobi i ona nisu sadržajno i povjesno nastavak prava kreiranih ranijim povijesnim aktima. Filozofski koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva, zahvaljujući personalizmu, pretočeni

su u najvažnije međunarodne akte, a koji su potom našli svoje mjesto i u svim suvremenim nacionalnim zakonodavstvima.

## LITERATURA

- Adenauer, K. (1946). Rede des Vorsitzenden der CDU in der britischen Zone, in der Aula der Universität zu Köln. Dostupno na: <https://www.kas.de/de/web/geschichte-der-cdu/reden> (Pristupljeno: 10. listopada 2021.)
- Aron, R. (1934). Solidarité Européenne, *L'Ordre Nouveau*, 2/15, 5.
- Aron, R. i Dandieu, A. (1993) *La Révolution nécessaire*. Paris: Jean Michel Place.
- Cassin, R. (1972). *La Pensée Et L'action*. Paris: Editions F. Lalou.
- Copleston, F. (1956). *Contemporary Philosophy*. London: Burns & Oates.
- Deering, M. J. (1991). *Combat acharnés: Denis de Rougemont et les fondements de l'unite europeenne*. Lausanne: Fondation Jean Monnet pour l'Europe.
- Delors, J. (1999). European Personalist Perspectives, *Ethical Perspectives*, 6/1.
- Deweerd, D. (2013). The political theory of personalism: Maritain and Mounier on personhood and citizenship. *International Journal of Philosophy and Theology*, 74/2.
- Duranti, M. (2011). *Conservativism, Christian Democracy and the European Human Rights Project, 1945–1950*. Charleston: Biblio Bazaar.
- Duranti, M. (2012). Curbing Labour's Totalitarian Temptation: European Human Rights Law and British Postwar Politics, *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 3/3.
- Duranti, M. (2017). *The Conservative Human Right Revolution: European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention*. Oxford: Oxford University Press.
- Farey, C. (1998). Jacques Maritain. U: Teichman J. i White G. (ur.), *An Introduction to Modern European Philosophy*. London: Macmillan Press, str. 120–132.

Figel, J. (2011). Foreword: Human Rights and Intercultural Dialogue. U: Bonanate, L. i dr. (ur.) *Intercultural Dialogue and Human Rights*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, str. xvi–xvii.

Forsythe, D. P. (ur.) (2009). *Encyclopedia of Human Rights, Volume I*. Oxford: Oxford University Press.

The Future of Christian Democracy: An Interview with Dr. Konrad Adenauer (1951), *Tablet*, 198, str. 185.

Ignatieff, M. (2006). *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*. Beograd: Službeni glasnik.

Iljin, I. (2011). *Bela ideja: O Rusiji sutrašnjeg dana*. Beograd: Logos.

Invernizzi-Accetti, C. (2019). *What is Christian Democracy?: Politics, Religion and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Journet, C. i Maritan, J. (1977). *Corespondance, Volume II: 1930–1939*. Fribourg–Paris: Editions Universitaires Fribourg – Editions Saint-Paul.

Kaiser, W. (2007). *Christian Democracy and the Origins of the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kinsky, F. (1979). Personalism and Federalism, *Publius: The Journal of Federalism*, 9/4.

Koenig, M. (2014). The Right to Religious Freedom: A Modern Pattern of Differentiation and its Development. U: Foblets M. (ur.) *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*. London–New York: Routledge, str. 71–78.

Loubet del Bayle, J. (1969). *Les non-conformistes des années 30: Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*. Paris: Edition du Seuil.

Kuncewicz, P. (2007). *Legenda Evrope*. Beograd: Clio.

Leary, V. A. (1995). Postliberal Strands in Western Human Rights Theory: Personalist-Communitarian Perspectives. U: An-Na’im A. A. (ur.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, str. 105–132.

Marc, A. (1945). *Avènement de la France ouvrière. Traditions et aspirations des travailleurs français*. Porrentruy: Portes de France.

Marc, A. (1948). Europe face up to its destiny. Dostupno na: [https://www.cvce.eu/en/obj/note\\_by\\_alexandre\\_marc\\_on\\_the\\_hague\\_congress\\_may\\_1948-en-89bb9b09-9d65-4200-ba01-4a5e607c49ec.html](https://www.cvce.eu/en/obj/note_by_alexandre_marc_on_the_hague_congress_may_1948-en-89bb9b09-9d65-4200-ba01-4a5e607c49ec.html) (Pristupljeno 21. 12. 2021.)

Maritain, J. (1968). *The Peasant of the Garonne*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Maritain, J. (1992). *Čovjek i država*. Zagreb: Globus – Školska knjiga.

Maritain, J. (1988). L'Europe et l'idée fédérale. U: Maritain, J. *OEuvres complètes VII*, Fribourg–Paris: Editions Universitaires–Editions Saint Paul, str. 995–1016.

Maritain, J. (1989). *OEuvres complètes VIII*. Fribourg–Paris: Editions Universitaires–Editions Saint Paul.

Mayne, R. (1991). Gray Eminence. U: Brinkley, D. i Hackett, C. (ur.) *Jean Monnet: The Path to European Unity*. New York: St. Martin's Press.

Miłosz, C. (1999). *Rodbinska Europa*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Monnet, J. (1996). *Repères pour une méthode: propos sur l'Europe à faire*. Paris: Fayard.

Morsink, J. (1984). The Philosophy of the Universal Declaration, *Human Rights Quarterly*, 6/3.

Mortensen, J. N. (2014). *The Common Good: An Introduction to Personalism*. Frederiksvar: Boedal.

Mounier, E. (1938). L'Europe contre les hégémonies, *Esprit*, 7/74.

Moyn, S. (2011). Personalism, Community, and the Origins of Human Rights. U: Hoffmann S. (ur.), *Human Rights in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 85–106.

- Moyn, S. (2014). The Secret History of Constitutional Dignity, *Yale Human Rights and Development Journal*, 17/1.
- Neuvonen, P. J. (2016). EU citizens' Whimsical Status: Persons or Actors on Their Way to Full Agency?. U: Ferreira, B. i Kostakopoulou, D. (ur.), *The Human Face of the European Union: Are EU Law and Policy Humane Enough?*. Cambridge: Cambridge: University Press, str. 187–205.
- Novak, M. (1999). *On Cultivating Liberty: Reflections on Moral Ecology*. Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publisher.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- O'Brien, J. (1958). Introduction. U: O'Brien, J. (ur.), *From the N. R. F.: An Image of the Twentieth Century from the Pages of the Nouvelle Revue Française*. New York: Farrar, Straus and Cudahy, str. XI–XXIV.
- Padgen, A. (2003). Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy, *Political Theory*, 31/2.
- Papini, R. (1997). *The Christian Democrat International*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Petropoulou, A. (2014). *Liberté et sécurité: Les mesures antiterroristes et la Cour européenne des droits de l'Homme*, Paris: Editions A. Pedone.
- Raimondi, G. (2019). Rene Cassin, symbol of the Europe oh human rights. U: Huber, D. (ur.) *Europe: A Human Enterprise*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, str. 13–16.
- Ricœur, P. (1983). Meurt le personnalisme, revient la persone, *Esprit*, 73/1.
- Rifkin, J. (2006). *Europski san: Kako europska vizija budućnosti polako zasjenjuje američki san*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rosen, M. (2015). *Dostojanstvo: Istorija i značenje pojma*, Beograd: Clio.
- de Rougemont, D. (1934). *Politique de la Personne*. Paris: Je Sers.

de Rougemont, D. (1948a). The Adventure of the 20th century. Dostupno na: [https://www.cvce.eu/content/publication/2008/1/18/ff3d3e3a-0f5b-41bf-961a-067822bb65ee/publishable\\_en.pdf](https://www.cvce.eu/content/publication/2008/1/18/ff3d3e3a-0f5b-41bf-961a-067822bb65ee/publishable_en.pdf) (Pristupljeno 20. 12. 2021.)

de Rougemont, D. (1948b). Message to Europeans. Dostupno na: [https://www.cvce.eu/en/obj/message\\_to\\_europeans\\_the\\_hague\\_10\\_may\\_1948-en-b14649e7-c8b1-46a9-a9a1-cdad800bcc8.html](https://www.cvce.eu/en/obj/message_to_europeans_the_hague_10_may_1948-en-b14649e7-c8b1-46a9-a9a1-cdad800bcc8.html) (Pristupljeno 22. 12. 2021).

de Rougemont, D. (1948c). *L'Europe en jeu*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.

de Rougemont, D. (1966). *The Idea of Europe*. New York: The Macmillan Company.

de Rougemont, D. (1974). *Ljubav i Zapad*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

de Rougemont, D. (1988). The Federalist Attitude. 26 August 1947. U: Lipgens, W. i Loth, W. (ur.), *Documents on the History of European Integration: The struggle for European Union by political parties and pressure groups in western European countries, 1945-1950*. Berlin: De Gruyter, Berlin, 1988, str. 23–27.

de Rougemont, D. (2004). *Švajcarska ili istorija srećnog naroda*. Beograd: Trpeze.

Rourke, T. i Rourke, A. C. (2005). *A Theory of Personalism*. Oxford: Lexington Books.

Schuman, R. (2000). *Za Europu*. Zagreb: Europski dom Zagreb – Europski pokret Hrvatska.

Sen, A. (2017). *Ideja pravednosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Sweet, W. (2004). Human Rights. U: Sekiguchi, M. (ur.), *Government and Politics: Encyclopedia of Life Support Systems, Volume II*, Paris–Oxford: UNESCO–EOLSS Publishers, str. 95–126.

Vinen, R. (2007). *Bourgeois Politics in France, 1945–1951*. Cambridge: Cambridge University Press.

Voyenne, B. (1981). *Histoire de l'idée fédéraliste, t. III*. Paris–Nice: Presses d'Europe.

Wieacker F. i Bodenheimer, E. (1990). Foundations of European Legal Culture,  
*The American Journal of Comparative Law*, 38/1.

**PERSONALISM: PHILOSOPHICAL SOURCE OF EUROPEAN  
UNIFICATION AND CREATING SYSTEM FOR HUMAN RIGHTS  
PROTECTION**

**Summary**

After World War II, personalist thinkers, particularly Jacques Maritain, Denis de Rougemont, and Alexandre Marc, were key theorists and designers of the Western European order. Their contribution is examined through the advocacy of European integration in federal form and the influence on the leading political factors of the time, especially from the Christian Democrat political option. The author also evaluates the impact of personalists on European human rights instruments, primarily on the *European Convention on Human Rights* and on the establishment of the European Court of Human Rights. As for closure, the author thematizes the important circumstance that philosophical personalistic views of the world and man, concepts of universalism, person and human dignity, in their nature abstract, found their reflection in concrete form, in the world of politics and law.

*Key words:* personalism, European integration, European human rights law, federalism, Christian Democracy, Jacques Maritain, Denis de Rougemont, Alexandre Marc



**Šejla Avdić<sup>7</sup>**

## **PROBLEM HUMANIZMA I MATERIJALISTIČKI KONCEPT EVROPSKE UNIJE**

### **Sažetak**

Rad teži prikazati zaboravljenost značaja humanističkih temelja, koji su zamijenjeni proširenim materijalističkim konceptom unutar društvenih zajednica, za opstanak čovječanstva. Materijalistički koncept je važna instanca realizacije ugodnog života, ali njegovo zadovoljstvo, čovjeka kao tjelesnog i duhovnog jedinstva, ne nosi oznaku istinski ispunjenog i kvalitetnog življenja spram sebe i drugih. Evropska unija, s ciljem, uspostavljanja mira u svijetu, koji je neupitno nužan, započela je svoju izgradnju sa materijalističkim elementima koji su zbog primarnog zadatka trebali graditi jedno zahvaljujući humanističkim temeljima. Ubrzani tok i širenje društvenih zajednica, i u ovom slučaju, pogotovo u periodu 21. stoljeća kroz virtualnu stvarnost, uporno nas brzinom razvijanja udaljava od mogućnosti sagledavanja onoga što je u temelju. Stoga, ozdravljenje društvene zajednice, Evropske unije, treba biti iznjedreno iz preispitivanja elemenata i koraka vlastite izgradnje.

*Ključne riječi:* humanizam, materijalizam, čovjek, društvena zajednica, virtualna sloboda, virtualna aktualnost.

---

<sup>7</sup> Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

sejla5avdic@gmail.com

Ideja nastanka države, platonički posmatrano, oblikuje se iz potrebe pojedinaca da zadovolje osnovne stavke sa tabele “opstanka u životu“. (Vidi više: Platon, 1983: 48-53) Stoga, iz potreba preživljavanja država se rađa, ali i širi. Efikasnim i kvalitetnim zadovoljavanjem prvog stepena nižu se kompleksniji zadaci koji potrebuju brojnost pojedinaca i raznolikost vještina. Udruživanje pojedinaca na određenom geografskom području, poradi lakšeg preživljavanja, čini nam se posve bliskim i razumljivim. No, ono sa čim se susrećemo danas, a što Platonovu idealnu državu i dalje ostavlja u stanju idealnosti, jeste pitanje o pravičnosti pojedinca, odnosno države u cjelini. Raskrivajući umjerenosť, hrabrost i mudrost kao vrline koje nas odvode ka pravednosti, Platon ukazuje na jedinstvo koraka koji moraju biti usklađeni kako bi se izgradila savršeno dobra država. (Vidi: Platon, 1983: 112) Ukoliko želimo posmatrati ideju savršeno dobre države u 21. stoljeću, na tragu Platonovog mišljenja, onda bi to bila država koja će ispuniti uvjete za zadovoljenje ne samo životnih nagona i društvenih potreba, nego i duhovnog bogatstva na najvišem povijesnom nivou.

Koncept Evropske unije, može se reći, nastoji jedinim dijelom oživjeti Platonovu ideju idealne države, glasnim zagovaranjem pravičnosti u svim segmentima koji se trebaju ostvariti ujedinjenjem evropskih zemalja, ali ubrzanim rastom i širenjem koncept Evropske unije ostavlja prostor za razvijanje uvjeta materijalističke apokalipse.

Evropska unija svoje začeće doživjava iz potrebe za mirom, koji nastoji uspostaviti ujedinjenjem evropskih zemalja uz pomoć ekonomске i političke niti. „Kamen temeljac Evropske unije je postavio tadašnji ministar inostranih poslova Francuske, Robert Šuman, u svojoj deklaraciji od 9. maja 1950. godine, u kojoj je izneo plan koji je razradio sa Žanom Moneom, za ujedinjenje evropske industrije uglja i čelika u Evropsku zajednicu za ugalj i čelik. To bi, kako je izjavio, predstavljalo istorijsku inicijativu za „organizovanu i vitalnu Evropu“, koja je „nezamenljiva za civilizaciju“ i bez koje se „mir u svetu ne bi mogao održati“. (Borhart, 2013: 011) Ujedinjenjem šest zemalja u EZUČ ukazuje na zajedničku industrijsku korist koja nosi predznak materijalnog dobra kao prevage ka zatišju nemirnog mora. Razvoj Evropske unije nastavljen je preko „Rimskih ugovora od 25. marta 1957. godine, na osnovu kojih su formirane Evropska ekonomска zajednica (EEZ) i Evropska zajednica za atomsku energiju (Euratom)“, a potom i Ugovora iz Maastrichta. (Borhart, 2013: 011) Iako, popisani Ugovor iz Maastrichta nije stupio na snagu, kako piše Borhart, ipak je predstavljao iskorak prema učvršćivanju spone

između naroda Evrope. (Vidi: Borhart, 2013: 012) Cjelokupno širenje i sigurno koračanje Evropske unije nastavljeno je kroz Ugovor u Amsterdamu i Nici u okviru kojeg se istakla potreba za institucionalnom reformom poradi nesmetanog funkciranja EU. Širenjem EU se nalazila na pučini imajući u vidu potencijalno nemirne valove, s ciljem njihovog izbjegavanja, usvaja se Deklaracija Evropske unije kao preduvjet za donošenje ustava. (Vidi više: Borhart, 2013: 012) No, kako načinjeni ustav ne nailazi na plodno tlo kod čak 12 od 25 članica EU, uz dodatne reforme koje sačinjavaju Lisabonski ugovor (iako načinjen 2007. na snagu stupa tek 1. decembra 2009. godine (Vidi: Borhart, 2013: 13-14)). Prateći historijski razvoj EU, koju donosi Borhart, uviđamo da cjelokupna formacija izrasta iz industrijskog kamena temeljca. U tom pravcu kroz materijalistički koncept unutar industrijskog društva nastoje se uspostaviti vrijednosti koje nose oznaku „trajni mir, jedinstvo, jednakost, sloboda, solidarnost i sigurnost.“ (Borhart, 2013: 19) Svaka vrijednost u sebi sadrži, može se reći, struju slobode koja podstiče prihvatanje određenih segmenata koji su fundamentalni za svaku pojedinačnu vrijednost, ali nužno upravljenе ka određenom cilju skupnog društvenog djelovanja.

Uspješno napredovanje u realizaciji i konstituiranju industrijske civilizacije potisnulo je u posve drugi plan pitanje o posljedicama koje nastaju usmjerenošću ka isključivo industrijskim koristima i podređivanju svih vrijednosti cilju jačanja i unapređenja ekonomске mreže. Efikasnost i brzina napretka na tom području udaljavala je čovjeka od uvida da i sam zapada u robovlasnički odnos spram tehnološkog napretka i gomilanja materijalnog kao prividnog zadovoljenja duhovnog života. Time je čovjek nesvesno i neočekivano, slično predvečerju koje nam skrije svoj korak u noć, izgubio vlastitu sjenu. Koraci koje je činio, ne osvjestivši moguće posljedice, dočekali su ga u svakidašnjici života.

Imajući u vidu nastanak i razviće Evropske unije, u nastavku rada, bit će tematizirano mjesto pojedinca i njegova važnost u industrijskom društvu, kao i novi oblik slobode i aktualnosti, čiji ishod biva alienacija.

Nalazimo se u dobu razvijene industrijske civilizacije koja funkcioniра na principu alienacije pojedinca i pukom slijedenju mehanističkih putokaza. (Vidi: Marcuse, 1989: 21) Dehumaniziranost industrijske civilizacije odvodi u iracionalno stanje koje se prepoznaje kao nit vodilja iz labirinta života, jer usmjerenošć isključivo ka materijalnom

koncepciju društva narušava socijalni osjećaj, ali pridonosi povećanju produktivnosti. Produktivnost, kako Marcuse kazuje, jačanjem i prevladavanjem uspostavlja ograničenja za svaki budući korak pojedinca. (Vidi: Marcuse, 1989: 10) Sukladno tome, vraćamo se ka nietzscheanskoj, možemo reći, kategoriji ljudstva koji su „ne predodređeni za spoznaju“. Unutarnji kanon ne predodređenih za spoznaju, kako Nietzsche piše, glasi: „Ne želim vidjeti ništa što protuslovi uobičajenom mijenju o stvarima! Zar sam ja stvoren za to da otkrivam nove istine? I starih je već previše.“ (Nietzsche, 2003: 47) To je kategorija ljudstva koju razmnožava i potrebuje industrijsko društvo kao potrošnu radnu snagu. Time dolazimo do društva unutar kojeg, kako Jaspers kazuje: „Ljudi ne žele fraze nego znanje, ne žele da se mozga o smislu nego da se vešto prione na posao, ne žele osjećanje nego objektivnost, ne žele tajanstvenost delatnih sila nego jasno utvrđivanje faktičnosti. U saopštenju se zahteva sažet, plastičan izraz, bez sentimenta. Ne vrede nanizane dobre primedbe koje deluju kao građa nekog ranijeg obrazovanja. Odbacuje se opširnost reči i zahteva konstrukcija misli, ne želi se pričanje nego jednostavnost.“ (Jaspers, 1987: 39) Jaspers ukazuje da cjelokupno državno, društveno uređenje počiva na stvarstvenosti koje individuu teži pretvoriti u funkciju. (Vidi: Jaspers, 1987: 39)

Poslušnost u okvirima stvarstvenosti, koja podrazumijeva slijedeće mehanicističkih putokaza, odvodi ka materijalnom konceptu društva koje stvara dehumaniziranu tehnološku podlogu na kojoj se rađaju i razvijaju nove generacije. „Mi se prepuštamo mirnoj proizvodnji razornih sredstava, usavršavanju rasipanja, školovanju za odbranu koje deformira branitelje i ono što oni brane.“ (Marcuse, 1989: 9) Oblikovana svakidašnjica ne trpi protuslovlje, ne trpi „najmlađe tvorevine“ (Nietzsche), ne ostavlja prostora za procjenjivanje, nego zahtijeva isključivo pristajanje na već postavljene norme koje bi trebale kontrolirati slobodu, poradi jednostavnijeg življenja koji neosjetno poprima sirovost i ispraznost. (Vidi: Niče, 1985: 62) U tom smislu, kako Jasper kazuje, pojedinac opstaje i živi isključivo kao „svijest o socijalnom postojanju“. „Tako on u graničnom slučaju ima volju za rad bez osećanja svoje vrednosti; kolektiv živi; i za ono što bi pojedincu bilo dosadno, čak nepodnošljivo, on je kadar u kolektivu, kao da je nadahnut drugim impulsom.“ (Jaspers, 1987: 39) Dakle, pojedinac se posmatrama samo kao dio kolektiva kroz funkciju koju obavlja u datom trenutku. Prepušta se zaboravu da svaki čovjek jeste „...nedjeljiva cjelina duhovnosti i tjelesnosti, a ova cjelina je sloboda, uslijed čega porobljavanje tijela znači ukidanje mogućnosti produktivnom duhu da se

ispoljava, a time je nužno njegovo zakržljavanje.“ (Müller, 1986: 116) U okvirima Evropske unije, ali i svakodnevnog života, slobodu možemo iscrtati kao pokretačku silu koja je narode učinila stvaraocima, a potom i samog pojedinca. Nietzsche kazuje: „Stvaraoci su bili prvo narodi pa tek posle, mnogo kasnije, pojedinici; zaista vam kažem, sam je pojedinac najmlađa još tvorevina.“ (Niče, 1985: 62) Od pojedinca se očekuje snaga promjene, snaga koja donosi raskrivanje istinskih oslobođilačkih vrijednosti, snaga koja nadilazi pervertiranost moderne u okvirima koje se razmnožavaju slobodni radikali ne-znanja<sup>8</sup>. Iz toga proizilazi potreba nadrastanja svakog oblika klime ne-znanja, klime koja pogoduje glasnoći upozorenja za pojedinca koji bi se odvažio za stvaranje i mijenjanje duboko zacrtanih vrijednosnih stavova u predstavi čiji je zaplet iskazan kroz stado unutar kojeg “pravednici” i “poštenjaci” određuju scenarij, predstavi unutar koje se intervencije zasnovane na mišljenju i osvještavanju smatraju neprijateljskim. (Vidi: Niče, 1985: 20-22) Stoga su i potencijalne atomske apokalipse postale javnim i otvorenim pretnjama kako bi se “neprijateljski pogledi” odveli u slijepu ulicu, a propagiranje privida slobode i materijalističke skale vrijednosti izvele na ultimatum za život. U krajnjoj instanci, uporno se udaljavamo od realne slike svijeta koja prijeti propasti čovječanstva.

Na tragu toga, svjetlost treba potražiti uz pomoć oružja destrukcije<sup>9</sup> kojim će se postići raslojavanje nakupljenih taloga koji su onemogućili jasan uvid u značaj humanističkog koncepta za život pojedinaca zbog kojih država nastaje, ali zbog kojih treba i opstati.

Primjetno je da u 21. stoljeće život podliježe novom stepenu privida - virtualnoj slobodi. Virtualna sloboda ublažava stanje zbilje u kojoj individua bivstvuje. Nove generacije prave svoje „prve korake po svijetu“ krećući internetskim platformama. „...okolnost da rano poznavanje svijeta djetetu, namjesto u razračunavanju s ocem, biva posredovano ekranom ne uvjetuje spontane osjećaje, nego brzo reagiranje na znakove, napokon duhovnu pasivnost, tako nedostatak onog aparata u roditeljskom domaćinstvu izaziva omalovažavanje od strane školskih drugova, osjećaj inferiornosti i još gore.“

<sup>8</sup> Termin „ne-znanje“ upotrebljen u kontekstu određenja u knjizi *Estradna znanost i kultura konflikta*. Vidi više: Arnautović, S. (2018). *Estradna znanost i kultura konflikta*. Sarajevo: FDT. str. 17.-18.

<sup>9</sup> U heideggerovskom smislu i određenju riječi. Vidi više: Heidegger, M. (1972). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, str. 24-25.; Destrukciju jednaku onoj koju Heidegger tumači kao nužnost u pogledu „...historijskih izrijeka o povijesti filozofije.“ Heidegger, M. *Šta je to filozofija?* u Babić, G. (1972). Uvod u Heideggera. Zagreb: BC, str. 19.

(Horkheimer, 1988: 270-271) Zahvaljujući olakšanom i pojačanom pristupu internetskim stranicama i društvenim mrežama, postojanje se određuje u odnosu na poziciju koja se postiže u virtualnom svijetu. Tačnije, virtualni svijet je mjera za realni svijet. Izloženi mnogobrojnom, ali u većini slučajeva jednakom sadržaju, gradimo jednodimenzionalni prostor natječaja, čija nagrada podrazumijeva viši stepen virtualne aktualnosti u trenutno događanje negoli neposredno prisustvo određenoj situaciji.

Kako u pitanju realnih situacija, tako i u pogledu pogledu industrijskih sadržaja, virutualni svijet biva mjesto transparentnijeg i dostupnijeg uvida u stvar, što se proporcionalno odražava na konfuznost kod čovjeka prilikom određenja primarnih potreba i načina njihovog zadovoljavanja. Putem internetskih obavijesti, oglasa, sponzoriranja, reklama i sličnih sadržaja, koji se navodno prikazuju kao ono što ulazi u uzak krug interesovanja pojedinca, osjećamo se upoznatim sa aktualnostima i događanjima koji na trenutak predstavljaju uključenost pojedinca u svaki aspekt društvenih pitanja, vlastitih htijenja i napisanog/rečenog/predstavljenog, a u skladu sa njim određuju se i dalji postupci individua koje su ponuđači ili konzumenti određenog sadržaja. U tom smislu internetska platforma, ukoliko joj se pristupa površno, dozvoljavajući joj da prodre u sam tok mišljenja, postaje sadržajno opsesivna potreba.

Crpljenjem internetski dostupnog sadržaja, zaranjamo u ambijentalnosti i ubrzan način života, tako da pojedinac ne može osvijestiti korake koje načinjava ka jednodimenzionalnosti društva. Jedan „like“ na društvenim mrežama određuje vrijednost napisanog/rečenog/predstavljenog, a u skladu sa njim određuju se i dalji postupci individua koje su ponuđači ili konzumenti određenog sadržaja. Privid aktualnosti, uz privid slobode, samo je još jedan od uzroka opće alienacije.

Značaj virtualne slobode i aktualnosti u procesu porasta industrijskog društva proizveo je pojavu influensera, blogera, youtubera koji bivaju plaćeni za promoviranje, uglavnom, brenda određenih kompanija. Na taj način se pospešuje konfuzija o realnim potrebama individue. Marcuse kazuje da bi pojedinac trebao potrebama pristupiti pažljivo i razlikovati istinske od krivih, jer „Krive su one koje su individualu nametnuli posebni društveni interesi u njegovom obuzdavanju: potrebe koje perpetuiraju mukotrpan rad, agresiju, mizeriju i nepravdu. Zadovoljenje takvih potreba može u najvećoj mjeri ugoditi čovjeku. No, ovakva sreća nije okolnost koju treba podržavati i štititi ako ona služi tome da blokira razvoj njegove sposobnosti da raspozna zarazu cjeline i da prione uz šansu za

ozdravljenje.“ (Marcuse, 1989: 24) Zadovoljavanjem krivih potreba alienacija doživljava svoj vrhunac unutar društvenih zajednica, omogućavajući dalji napredak industrijske civilizacije. Virtualna sloboda i aktualnost predstavljaju još jedan teg industrijskog društva koji otežava pojedincu svjestan odnos spram potreba, ali olakšava prihvatanje materijalističkog koncepta i dehumaniziranog društvenog stanja kao i učvršćenju svjetskog ekonomskog umreženje.

Privid se uvijek uvlači kroz mnoštvo, stoga „Slobodan izvor u širokoj raznolikosti potrošnih dobara i usluga ne significantira slobodu ako ta dobra i usluge podržavaju društvenu kontrolu nad životom rada i tjeskobe, - tj. ako podržavaju alienaciju.“ (Marcuse, 1989: 26) Virtualna sloboda i aktualnost je uzrok alienacije 21. stoljeća i ulazna karta za razbuktavanje materijalnih požara kao osnovice bivstvovanja, time se upostavlja stvarnost u kojoj stavovi i viđenje zbiljskih stvari biva unaprijed određeno. „To je realni život u kojem nema življenja i gdje se jedan poredak nastoji uspostaviti kao apsolutno važeći i obavezujući za svakog pojedinca.“ (Arnavutović, 2018: 45) U tom kontekstu alienacija postaje opće stanje koje potiskuje različitosti u jednodimenzionalnosti, gubi se unutarnja duhovna dimenzija i dovodi u pitanje ideal kojem treba težiti u pogledu ideje Evrope, ideje koja bi svoj realitet trebala doživjeti na tlu Evropske unije. Bačenost u virtualnu slobodu i aktualnost jeste porobljavanje čovjeka u cjelini.

Moglo bi se reći da čovjek činjenično stanje krivih potreba, koje se “nesvjesno“ uvlače u život, koristi kao olakšicu za pretvaranje problemskih pitanja: Kako se izboriti sa živim blatom današnjice? Kako nadrasti materijalistički koncept u korist života? u retorička. Jer, „Starije je zadovoljstvo biti u stаду nego zadovoljstvo od svoga Ja: i dogod se dobra savest naziva stadiom samo će rđava svest govoriti: Ja.“ (Niče, 1985: 62) Buđenje Ja, nadrastanje privida i pristup problemskim pitanjima, moguće je sticanjem snage procjenjivanja koja će omogućiti koračanje prema promjenama. (Vidi više: Niče, 1985: 62) U tom smislu, Ja nužno mora oglasiti prolazak vremena jednodimenzionalnog stada, oslanjajući se na principe moderne koji omogućavaju buđenje humanističke svijesti i oslobođanje od nametnutih sadržaja koji odvode u stanje opće alienacije. „...moderna počiva na različnosti i *skepsis*, koji se iskazuju u slobodi mišljenjoj ponajprije u kontekstu metafizičkog principa, a potom i osnovnog imperativa društvenog poretku. Na toj ravni se pitanje slobode *demistificira*, ali i ukida mogućnost manipuliranja njenim društvenim

značenjima i preobražavanja u suprotnosti raznih formi neslobode.“ (Arnautović, 2018: 208) Jednako, time čovjek vraća sebi vlastitost, postaje svrha samome sebi, čime se ujedno stvaraju uvjeti za prisustvo apsolutnog smisla, kako piše Müller, koji se preliva u dostojanstvo. (Vidi: Müller, 1986: 103) Čovjek, pojedinac, koji želi koračati s ciljem dosezanja apsolutnog smisla, mora biti slobodan i izgrađen kao ličnost, jer apsolutni smisao prema Mülleru znači: „...imati pravo na to da se ne bude korišten samo kao instrument za nešto, nego biti uvažavan u svakom zahtjevu i u svakoj koristivosti i zbog sebe samog.“ (Müller, 1986: 103) Nedostatak apsolutnog smisla utiče na produbljivanje nedovršenosti pojedinca i jednodimenzionalnosti društva koje počiva na materijalističkim temeljima.

Stoga, 21.stoljeće je doba unutar kojeg se mora napraviti krucijalni iskorak Evropske unije, koja je do sada u svom odrastanju podlijegala materijalnom konceptu nastojeći pričiniti ugodu onima zbog kojih je formirana, ka raslojavanju i vraćanju na humanističke principe koji mogu otjerati hladno čudovište. „Samu EU kao zajednicu država, u njenom supstancijanom smislu, može održati jedino duh Evrope, njena tradicija i mišljenje u kojem se zasniva ideja njenog jedinstva, a svaki drugi put bio bi istrajavaње na labavoj ekonomskoj zajednici, čije perspektive ovise od vanjskih okolnosti.“ (Arnautović, 2009: 217) Oslobađanje ljudstva iz materijalističko-robovlasničkog ideoološkog koncepta ostavlja nadu za spas čovječanstva i isijavanje jedinstva koje nastaje čvrstim udruživanjem različitosti.

Omogućiti čovjeku povratak ka samosvrhi, apsolutnom smislu unutar industrijskog društva, treba biti osnovni cilj unutar čvrstih ekonomskih okvira, jer čovjek je i društveno i duhovno biće koje se kao takvo treba ozbiljiti u društvenoj zajednici kroz formu života. Izranjanje iz sirovog materijalnog koncepta, moguće je postavljanjem života kao prve i krajnje instance kojoj treba težiti kao odrazu apsolutnog smisla. „To što čovjeka čini „čovjekom“ nije novi stupanj života - čak ni stupanj jedne forme manifestacije ovoga života, „psihe“, - nego je to princip koji je suprotan svem i svakom životu uopće, također životu u čovjeku: nova prava bivstvena činjenica, koja se kao takva uopće ne može svesti na „prirodnu evoluciju života“, nego, ako na nešto može, onda samo na najviši osnovni stvari samih: na istu osnovu čija je jedna velika manifestacija „život“. (Scheler, 1987: 44-45) Život, kako ga određuje Scheler ne dopušta prihvatanje nametnute predmetnosti i spektar raznolikih potreba koje je potrebno konzumiranjem zadovoljiti, potrebuje

bogatstvo koje se ostvaruje duhovnom snagom. Čovjek zahvaljujući duhu ima mogućnost da se izdiže iznad svijeta, da bude otvoren prema svijetu, posmatrajući ga na sebi svojstven način na osnovu kojeg gradi sopstvenu stvarnost. Na tragu Schelera možemo reći da duh i životni nagoni moraju biti u neposrednoj povezanosti, kako bi se ostvarilo funkcionalno jedinstvo, ali bez duhovne snage životni nagoni bivaju slijepi i prepušteni nošenju vjetrom. Duh daruje sposobnost čovjeku da se osloboodi determinirane okoline, da bude otvoren kako spram svijeta, tako i spram samoga sebe. „...snagom svoga duha biće koje zovemo „čovjekom“, može ne samo da prošiti „okolinu“ u dimenziju svjetskog bitka i da učini otpore predmetnim, nego on može čak, a to je najznatnije svoju vlastitu filozofsku i psihičku kakvoću kao i svaki pojedini psihički doživljaj također promatrati kao nešto predmetno. (Scheler, 1987: 50) Što implicira da mnoštvo potreba čijem ispunjenju čovjek teži da bi pobjegao od samoga sebe, bivaju s jedne strane dijelom virtualne stvarnosti, a sa druge alienacijom u zbiljskom odnosu spram svijeta i sopstvene egzistencije.

Takvo stanje rezultat je materijalne koncepcije koja je zavladala svjetom i potisnula humanističke temelje bez koji čovječanstvo duhovno izumire, jer duh za jačanje i razvijanje, koje se ne događa samo po sebi, potrebuje klimu koja je pogodna za njegovo napredovanje. Dakle, klimu koja podrazumijeva duboko uspostavljenje i osvijetljenje temelje humanističkog pristupa čovjeku u okviru industrijskog društva.

Zastupljena neravnoteža načinila je prostor za privide koji su čovjeku prepreka u djelovanju spram svijeta i samoga sebe, što se izražava u nezadovoljstvu i stanju iracionalnosti koja se nadomješta prihvatanjem mnoštva kao privida spasa. Evropska unija, iako začeta iz industrijskog sjemena, trebala bi iznaći načine za izgradnju puteva za pojedince koji su se odvažili oslobiti porobljeno tijelo i „izmiješati u peharu“ (Platon, Timaj, 1981) veći udio humanističkih spram materijalističkih sastojaka.

## LITERATURA

- Arnautović, S. (2009) *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. Sarajevo-Zadar: FDT: Pravni fakultet; Hegelovo društvo.
- Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta*. Sarajevo: FDT.
- Borhart. K. D. (2013) *Abeceda prava Evropske unije*. Republika Srbija: Evropska unija.
- Heidegger, M. *Šta je to filozofija?* u Babić. G. (1972) Uvod u Heideggera. Zagreb: BC.
- Horkheimer, M. (1988) *Kritika instrumentalnog uma*. Zagreb: Globus.
- Jaspers, K. (1987) *Duhovna situacija vremena*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Müller, M. *Princip slobode i fenomen institucionalizacije* (Iz: Max Müller, *Philosophische Anthropologie*, hrsg. Von Wilhelm Vossenkuhl, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1974, str. 161-205) u prijevod Slobodan Novakov (1986) *Filozofija modernog doba*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse, H. (1989) *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.
- Niče, F. (1985) *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Grafos.
- Nietzsche, F. (2003) *Radosna znanost*. Zagreb: Demetra.
- Platon (1981) *Timaj*. Beograd: Srboštampa.
- Platon (1983) *Država*. Beograd: BIGZ.
- Scheler, M. (1987) *Položaj čovjeka u kozmosu*. Čovjek i povijest. Sarajevo: Veselin Masleša.

## **THE PROBLEM OF HUMANISM AND THE MATERIALISTIC CONCEPT OF THE EUROPEAN UNION**

### **Summary**

The paper aims to show the forgotten importance of humanistic foundations, which have been replaced by an expanded materialistic concept within social communities, for the survival of humanity. The materialistic concept is an important instance for the realization of a pleasant life, but its satisfaction, of man as a physical and spiritual unity, does not bear the mark of a truly fulfilled and quality life towards oneself and others. The European Union, with the goal of establishing peace in the world, which is unquestionably necessary, began its construction with materialistic elements that, due to the primary task, were supposed to build one thanks to humanistic foundations. The accelerated flow and expansion of social communities, and in this case, especially in the period of the 21st century through virtual reality, is persistently moving us away from the possibility of seeing what is at the base. Therefore, the healing of the social community, the European Union, should be born from a review of the elements and steps of its own construction.

*Key words:* humanism, materialism, man, social community, virtual freedom, virtual actuality.



**Vladimir Milisavljević<sup>10</sup>**

**DALEKO NAJBLIŽI**

**EVROPSKE INTEGRACIJE I LEGITIMITET EVROPE**

**Sažetak**

U radu se polazi od razmatranja teškoća s kojima se suočava proces evropskih integracija. Odbijanje Evropske unije da nastavi svoju politiku proširenja, koje se nedavno u više navrata pokazalo pri ulaganju veta na početak pristupnih pregovora, izazvalo je razočaranje u zemljama koje su kandidati za pristupanje Uniji ili su na putu da to postanu. Među njima je nekoliko zemalja našeg regiona, koje su, kako izgleda, osuđene da trajno ostanu na periferiji Evrope. Istovremeno, Evropska unija ostaje opterećena sopstvenim starim problemom, tzv. demokratskim deficitom. U tekstu se traga za perspektivom u kojoj se ove teškoće mogu razrešiti. Diskutuju se tri paradigmatične predstave Evrope, na kojima se zasnivaju različite strategije legitimisanja Evropske unije. Prva od njih je idealistička, pošto uzdiže Evropu na rang filozofskog pojma koji prevazilazi puko empirijsko određenje jednog među kontinentima. Ona odgovara shvatanju Evrope kao jedinstvenog, izuzetnog dela sveta i prepostavlja da ostatak čovečanstva treba da prihvati temeljne evropske vrednosti i da ih sledi. Drugo, "realističko" shvatanje u Evropskoj uniji prepoznaće svojevrsnu imperiju koja se legitimise de facto argumentima, kao što je računica da bi odustajanje od Unije imalo mnogo višu cenu od njenog opstanka i nastavka procesa integracije, kao i potrebom za očuvanjem mira. Kritičko preispitivanje ta dva vida legitimacije Evrope pokazuje njihovu činjeničnu neutemeljenost i ideološki karakter. Iza idealističkog viđenja o izuzetnosti Evrope nazire se nasleđe kolonijalizma, dok razumevanje Unije kao dobromamerne imperije koja treba da doprinese pacifikaciji konflikata unutar Evrope i u njenom susedstvu ima paternalističke implikacije. Treći deo teksta, koji se bavi problemom evropskog građanskog rata (koji su razvili Karl Šmit i Ernst Nolte), vodi do zaključka da bi se navedeni nedostaci mogli prevazići jednim razumevanjem evropske politike koje neće težiti pacifikaciji i neutralizaciji sukoba, već

---

<sup>10</sup> Institut društvenih nauka, Beograd

[vladimir.milisavljevic@yahoo.com](mailto:vladimir.milisavljevic@yahoo.com)

manifestaciji suštinski konfliktualnog karaktera politike. Primer demokratije u staroj Grčkoj pokazuje da sprečavanje građanskog rata ne znači otklanjanje svakog sukoba iz politike već njegovo prenošenje na viši nivo ili sublimaciju.

*Ključne reči:* demokratija, Evropa, Evropska unija, građanski rat, imperija, legitimnost

Reč "Evropa" još uvek doziva u sećanje najviše vrednosti čovečanstva – slobodu, demokratiju, umnost, univerzalnost i otvorenost prema drugome, čak i kad ova poslednja zahteva dovođenje u pitanje sopstvenih identitetskih određenja, nacionalnih, kulturnih, verskih ili rasnih.<sup>11</sup> Za takvo viđenje, koje ima izvesnog pokrića, ne mora biti fatalna čak ni činjenica da je Evropa u prošlosti definisala sebe samu ne samo pristajanjem uz te vrednosti već i negativnim odnosom prema drugim kulturama, rasama ili delovima sveta, kao što su Azija ili Afrika i njihovi stanovnici. Ipak, najnoviji razvoji događaja u Evropskoj uniji i oko nje – Bregxit, usporavanje procesa proširenja Unije, ksenofobne i rasističke reakcije na migrantsku krizu, izostajanje solidarnosti među zemljama koje su njene članice u vreme pandemije kovida 19, neusaglašeni odgovori na najnoviju energetsku krizu, kao i odsustvo konsenzusa među zemljama Unije kada je reč o drugim temeljnim političkim pitanjima – navode nas da se zapitamo da li te visoke vrednosti i dalje čine suštinu onoga što se naziva Evropom, ili je govor o njima samo retoričko sredstvo u službi drugih, prizemnijih geopolitičkih i ekonomskih ciljeva, i način da se odgovori na imperativ održanja mira i političke i socijalne stabilnosti. Stanje u kojem se današnja Evropa nalazi čini verovatnjim potonji zaključak. Drugim rečima, izgleda da je politička integracija koja se zasniva na vrednosnim opredeljenjima, pa i na veru u prednosti liberalnog i demokratskog društva – ona koja se, renanovski rečeno, potvrđuje u životu jedne nacije kao nekoj vrsti svakodnevnog referenduma – u poslednje vreme manje važna i delotvorna od, u osnovi pretpolitičke, integracije kroz strah, strah od neizvesnosti uopšte, pa i strah od novog evropskog građanskog rata, u kojem su Karl Šmit i njegovi sledbenici videli primarni motiv nastanka Evropske unije.

Takovm stanju Evrope odgovaralo bi shvatanje, koje se može uočiti kod jednog broja njenih zagovornika, da istinski politička legitimacija Unije nije ni neophodna, već da njeno opravdanje leži u činjenici da ona *de facto* funkcioniše, i da se njen raspad, pa čak ni prestanak njenog širenja, ne može ni zamisliti bez velikih problema. U takav način razmišljanja prirodno se uklapa shvatanje Evrope kao savremene imperije koja nastavlja da se širi tamo gde je to moguće, dakle na istok i na jug. Teškoća je, međutim, u tome što neutralizacija političke dimenzije koju ovaj način mišljenja izražava istovremeno

---

<sup>11</sup>Ovaj rad je nastao u okviru Programa istraživanja Instituta društvenih nauka za 2022. godinu, koji podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

eliminiše demokratiju iz evropskog političkog života. Iz te neutralizacije proizlazi kriza legitimite, o kojoj kritičari Unije rado govore. Zato je i nadalje potrebno tragati za odgovorom na pitanje da li se, i na koji način, može reaktivirati demokratski potencijal koji je sadržan u nasleđu Evrope i evropskim vrednosnim opredeljenjima.

### *1. Blizina i daljina*

Pre svega bih htio da naznačim neke aspekte koji su važni za našu lokalnu ili regionalnu perspektivu kada je reč o Evropskoj uniji i da ukažem na moguće oblike njenog opravdavanja ili legitimacije.

Stariji među nama pamte više raspada velikih državnih tvorevina koji su obeležili noviju istoriju. Do njih je došlo usled planetarnog sloma komunizma. Naravno, najviše nas je pogodio raspad Jugoslavije, ali smo takođe videli raspad SSSR-a, kao i nenasilno razdvajanje jedne bivše istočnoevropske narodne demokratije na njene sastavne delove. Naličje tog procesa bilo ujedinjenje Nemačke, kojem je usledilo i stvaranje "političke Evrope". Ova je upravo u vreme ratova koji su se vodili na našim prostorima dobila ime Evropske unije, koje i danas nosi. Sada smo, međutim, svedoci dezintegrativnih procesa u samoj Evropskoj uniji.

Sa čisto ljudskog stanovišta, raspade država i složenih državnih tvorevina teško je razumeti i prihvati. Tome je razlog što su političke zajednice, bar po svojoj nameri, večne. Mnogi ljudi i danas nalaze utehu za svoju ličnu smrtnost u dugom trajanju nacije ili države kojoj pripadaju. Ili je, jednostavno, u pitanju inercija. Možda je upravo inercija razlog što i dalje prihvatamo da slušamo političke govore o evropskim integracijama i evropskom proširenju, dok smo se na misao o kraju Jugoslavije već odavno privikli. Uostalom, taj govor je sastavni deo onoga što nam je u vezi sa temom Evrope prostorno i vremenski najbliže, mada on, kako izgleda, ima sve manje pokrića u stvarnosti.

O evropskim integracijama bilo je reči i na prošlonedeljnom neformalnom samitu lidera zemalja Evropske unije i zemalja Zapadnog Balkana u Brdu kod Kranja. Bez obzira na načelnu podršku proširenju Unije, koju su svi učesnici izrazili, stvarni rezultat samita je taj da se pristupanje preostalih zemalja regiona koje su kandidati za članstvo odlaže na neodređeno vreme. Nije se vodilo računa o tome što se vreme obećanih i, sve donedavno,

željenih integracija ionako oteglo u nedogled. U stvari, vreme čekanja na članstvo u Evropskoj uniji postalo je nesamerljivo sa očekivanim ljudskim vekom. Ta nesamerljivost još je upadljivija i nepodnošljivija kada se ima u vidu karakter Unije kao političke zajednice i onoga što se može očekivati nakon prijema u njeno članstvo. U izvesnom smilu, celoživotno čekanje može biti prihvatljivo kada je reč o Carstvu Nebeskom, a možda i o komunizmu, koji stavlja u izgled ostvarenje najviših ciljeva čovečanstva; ali tako dugo čekanje, koje se može shvatiti i kao mučeništvo pred kafkijanskim "vratima Evrope", nema mnogo smisla kada je reč o blagodetima dobrog života i poštovanju ljudskih prava, koji čine glavni deo sadržaja obećanog članstva u Uniji.

Kako god bilo, zemlje našeg regiona koje nisu članice Unije i dalje ostaju, u izvesnom smislu, na periferiji Evrope. Pa ni to nije sve. Kolege iz Hrvatske možda se s tim neće složiti, ali čini mi se da asimetrija između centra i periferije, ta velika tema teorija imperije, postoji i unutar Evropske unije. O tome sam se, između ostalog, osvedočio na različitim naučnim skupovima. S kolegama iz zemalja periferije – bilo da one pripadaju samoj Uniji (Rumunija, Bugarska) ili ne (Albanija, Makedonija) – najčešće sam se sretao na skupovima koji se organizuju iz nekog evropskog centra ili pod njegovim pokroviteljstvom. Kao nekada u Rim, svi putevi vode u Brisel, Pariz ili neku drugu evropsku metropolu. To znači da i putevi sa periferije na periferiju po pravilu vode preko centra, i to ne samo u prenesenom već i u doslovnom smislu: na primer, ako želimo da putujemo avionom iz Beograda u Kluž, moramo da letimo preko Beča, ili da koristimo više različitih prevoznih sredstava, pošto direktne linije ne postoje (tako sam pre desetak godina ovu relaciju morao da savladavam etapno, autobusom, peške i taksijem). Ne treba ni pominjati da to važi i onda, i pogotovo onda, kada je fizička razdaljina između dve periferije manja od razdaljine između svake od njih i centra.

O paradoksu blizine i daljine svedoči i jedan iskaz iz pomenute Deklaracije iz Brda kod Kranja. U njemu se kaže da je Evropska unija "daleko najbliži partner, glavni investitor i donator regiona (*by far the region's closest partner, main investor and principal donor*)", tj. Zapadnog Balkana (Brdo Declaration, § 3). Naravno, postoji mogućnost dobromernog tumačenja te pomalo neobične formulacije (*by far... the*

*closest*). Mada u prevodu zvuči kao paradoks,<sup>12</sup> taj izraz je, bar na engleskom, gramatički korektan, i može se sresti u najrazličitijim kontekstima. Namera potpisnika deklaracije bila je, po svoj prilici, da istaknu komparativnu prednost Unije kao partnera u odnosu na, recimo, Rusiju ili Kinu. Sve se to može navesti u odbranu navedene rečenice. Ipak, bio bih skloniji da je čitam na psihoanalitički način. Naime, čini mi se da u ovom slučaju bliskost zemalja takozvanog Zapadnog Balkana Evropskoj uniji nije mogla da bude pomenuta a da do reči ne dođe i daljina. *By far the closest*, to može da se čita kao izraz ambivalencije, simptom želje da udaljimo od sebe onoga koga nazivamo bliskim, gotovo u smislu frojdovske igre "Fort-Da", naizmeničnog približavanja i udaljavanja, s tim što je ovde reč o trenutnom gestu, zgusnutom u jedan jezički izraz. Pa čak i ako je taj pokušaj psihoanalize evropskog političkog govora promašen, postavlja se pitanje kako se takvi lapsusi mogu opravdati? Čemu čitav aparat, koji, pored evropskih političara i zvaničnika, uključuje stotine plaćenih činovnika, prevodilaca, lektora, šefova protokola, sekretara, da ne govorimo o radnicima obezbeđenja, razvodnicima, vozačima i drugim neophodnim službenicima, koji dolaze iz raznih evropskih zemalja da bi učinili mogućim ovakve susrete, ako se na tim susretima raspravlja o nečemu što će se ispostaviti kao sasvim bezizgledno, i iz čega će na kraju proizaći samo formulacije kao što je ona o "daleko najbližem" partnerstvu? Kako opravdati sve ono što se naziva Evropskom unijom, evropskim integracijama, evropskim procesom, kalvarijom savladavanja poglavlja i slično?

Sve to pokazuje da je onome što se naziva evropskim procesom proširenja ili evropskim integracijama opravdanje zaista preko potrebno. Postavlja se pitanje kakve su mogućnosti tog opravdanja ili "legitimacije" još otvorene. U nastavku bih htio da naznačim tri pravca u kojima je moguće tragati za odgovorom na to pitanje.

Prva, idealistička strategija legitimacije je ona kojoj se obično okreću filozofи. Ona se sastoji u pozivanju na "ideju Evrope" kao olicenje svih najviših vrednosti čovečanstva i, istovremeno, istorijski cilj kojem čitavo čovečanstvo treba da stremi. Druga, realistička ili *de facto* legitimacija leži u viđenju Evropske unije kao svojevrsne imperije, koja treba da nastavi da postoji zato što već postoji, što bi troškovi njenog nestanka bili previsoki, i

---

<sup>12</sup> Upravo takvi, doslovni prevodi su i objavljeni nakon samita u Brdu kod Kranja, npr. u dnevnim novinama "Danas" i "Kurir" od 6.10.2021, ili na internet stranici "Al Jazeera Balkans"; može se pretpostaviti da su bili autorizovani.

što je, pored toga, sposobna da obezbedi mir na evropskom kontinentu. Moguć je, međutim, i treći vid legitimacije Evrope. I on polazi od istorijskog osnivanja zajednice evropskih naroda kao pokušaja predupređivanja ratne pretnje – u ovom slučaju, pretnje evropskog građanskog rata, koji bi možda bio sličan onima koji su se nedavno vodili na Balkanu. Ipak, pokušaću da pokažem da se jedno moguće opravdanje Evropske unije na toj osnovi ne bi sastojalo, kao što bi se moglo pretpostaviti, u hobsovskoj neutralizaciji politike vlašću nekog državnog ili naddržavnog autoriteta. Naprotiv, ono bi se zasnivalo na uvidu da je dimenzija sukoba konstitutivna za politički život, i pozivalo bi na reaktiviranje starog mehanizma kojim se pretnja od nasilnog sukoba i građanskog rata pretvara u demokratsku politiku. Time bi, možda, bila otvorena mogućnost istinskog približavanja između Evropske unije i našeg regiona.

## *2. Ideje kontinenata*

Naslov ovog skupa – "Ideja Evrope i Evropska unija" – očigledno je osmišljen kako bi otvorio mogućnost da se ono što Evropska unija kao politička tvorevina u stvarnosti jeste podvrgne promišljanju, a možda i kritici u svetu jedne savršenije ideje Evrope. I zaista, u herojsko doba Evropske zajednice, a zatim i Evropske unije, o ideji Evrope se govorilo mnogo i sa velikim entuzijazmom. Možda se nekima od nas govor o ideji Evrope, koji upućuje na velike vrednosti slobode, demokratije i ljudskih prava s početka ovog teksta, i danas čini samorazumljivim. Ipak, ono što već na prvi pogled izaziva sumnju u tom pogledu jeste činjenica da o ideji Evrope govore isključivo Evropljani, koji su i njeni tvorci.

Evropljani su prvi, a dugo su ostali i jedini stanovnici nekog kontinenta koji su sebe same identifikovali u terminima pripadanja tom kontinentu (Pagden, 2002: 33), čime su učinili i prvi korak prema globalnoj ili planetarnoj perspektivi. Ali, postavlja se pitanje da li je takvo viđenje opravdano, da li Evropa uopšte predstavlja jedinstvo? Najbrojniji pokušaji da se jedinstvo Evrope projektuje u istorijsku prošlost vraćaju se do antičke Grčke. Neosporno je da neke od specifično evropskih vrednosti zaista potiču iz grčke kulture. Takve su vrednosti, na primer, poštovanje zakona (uključujući shvatanje o primatu zakona nad zapovešću vladara, a kasnije i jednakost pred zakonom) i sloboda (uključujući slobodu govora). Najkasnije od grčke tragedije, pristajanje uz te vrednosti

odredilo je shvatanje o identitetu Grka u njihovoј razlici prema drugim, posebno azijskim narodima. Naravno, i sama reč "Evropa", čija je etimologija po svoj prilici feničanska, došla je do nas preko Grka. Ipak, dug je put od tih vrednosti pa do identiteta ili čak političkog jedinstva čitavog jednog kontinenta.

Stvaranje pretpostavki evropskog jedinstva bilo je dug i mukotrpan istorijski proces. Njegovi počeci vezuju se za srednji vek. Neki od faktora koji su uticali na genezu shvatanja o jedinstvu Evrope – poput, na primer, rodbinskih veza između evropskih dinastija – po pravilu se zanemaruju. Najvažnije je, međutim, bilo jedinstvo evropske kulture, koje se oblikovalo polazeći od zajedničke hrišćanske religije, a zatim i zajedničkog morala, prava i politike. Volter je u tom smislu govorio o Evropi kao "nekoj vrsti velike republike, koja je podeljena na nekoliko država" (Voltaire, 1922, I: 5-6). Napredak nauke doprineće tome da na mesto izraza "hrišćanski svet" postepeno dođe religijski neutralni naziv "Evrope", pri čemu se Evropa shvata kao prosvećena zajednica, kao *la République des lettres*. Time dolazimo do pitanja o drugoj pretpostavci evropske ideje, a to je, pored jedinstva, svest o izuzetnosti.

Moderna evropska svest o izuzetnosti veoma se razlikuje od grčke. Ona možda izvorno potiče od verovanja u izuzetnost hrišćana, ili čak od predstave o izabranom jevrejskom narodu. Međutim, s njom se ne srećemo u srednjovekovnoј Evropi, pa čak ni u doba prosvjetiteljstva, u XVII ili XVIII veku – Lajbnic je, na primer, bio fasciniran Kinom, dok je evropskog čoveka kritikovao ne samo Ruso, nego i Volter – već znatno kasnije, u vreme kada je proces sekularizacije bio daleko odmakao. Naime, ta predstava je nastala u vreme dovršenja kolonizacije sveta od strane glavnih evropskih sila krajem XIX veka, tj. u doba "novog imperijalizma" i jedne *obnovljene* misli o civilizacijskoј misiji Zapada, čiji je izraz, na primer, ozloglašeni motiv iz Kiplingove pesme: teret belog čoveka. Kolonijalna praksa i rasizam sada dobijaju ideoološku, pa i filozofsku osnovu, čije će dovršenje biti upravo predstava o ideji Evrope. Zapazimo da ne postoje "ideje" drugih kontinenata, Azije ili Afrike – pojmovi afrikanstva ili azijstva, koji su mnogo mlađi, spadaju u krug identitetskih predstava koje su nastale sekundarno i u okviru pokreta za emancipaciju potlačenih naroda, bez pretenzija na planetarnu dominaciju; jedino je Evropa ta koja ima svoju ideju.

Bezbrojni su primeri predrasude o izuzetnosti Evrope i Evropljana koja je dovela do oblikovanja emfatičkog pojma Evrope kao subbine čovečanstva – od političkih, preko literarnih do filozofskih predstava. Ta predrasuda je prisutna i kod Huserla, koji zaslužuje našu pažnju upravo zbog toga što se obično ne smatra nekim politički problematičnim misliocem, a ipak se i kod njega javlja ista zaslepljenost, ili bar odsustvo kritičkog smisla, kao i kod velikog dela evropske inteligencije.<sup>13</sup> Kao što je poznato, jedan od temeljnih motiva Huserlovog mišljenja je razlikovanje između prirodnog i filozofskog stava. Međutim, Huserlov pojam Evrope ostaje, u neku ruku, izvan ili iznad tog razlikovanja. Huserl, naravno, polazi od toga da se Evropa ne može svesti na puko geografsko određenje i traga za duhovnom karakteristikom Evrope ili za njenom idejom (Huserl, 1991: 246-247). To je ideja uma, za koju se vezuju i druga temeljna misaona određenja: objektivnost, idealnost, univerzalnost (u liku univerzalnosti evropske nauke i univerzalnosti evropske filozofije); zatim, teorijski stav, absolutna istina, koja prevazilazi svaku relativnost, kao i sposobnost za uzdizanje iznad onoga što je samo faktičko. Sva ta određenja čine duhovni telos evropskog humaniteta, beskonačnu ideju, koja, doduše, ni kod evropskih naroda nikada ne može biti data u dovršenom vidu, ali kojoj ne samo evropski svet, već i čitavo čovečanstvo treba da se sve više približava. U tom kontekstu, Huserl se ne usteže od tvrđenja da sve druge grupe čovečanstva treba da se "evropeizuju", dok Evropljani ne treba da se, na primer, indijanizuju: još od nastanka filozofije u Grčkoj, "telos" razvoja čovečanstva urođen je upravo evropskom čoveku, a on nije samo stvar fakticiteta ili slučajne istorije (Huserl, 1991: 247). Međutim, najvažnije je što Huserl, uprkos insistiranju na razlici između faktičkog i transcendentalnog određenja, ostaje prishvatanju o nužnom preplitanju geografskog i duhovnog. Filozofija zahteva univerzalnost, ali može da počne samo u Evropi, i teorijski stav je mogao da se oblikuje samo kod Evropljana. Tako je upravo geografska Evropa sinonim za logos, racionalnost, modernost i slobodu (Huserl, 1991: 240; upor. Critchley, 1995); za razliku od nje, Kina i Indija su oznake pukih antropoloških tipova (Huserl, 1991: 22).

Birokratska terminologija iz Huserlovog čuvenog određenja evropskog filozofa kao "funkcionera novovekovnog filozofskog čoveštva", pa i njegova nesrećna tvrdnja da je u Grčkoj, sa Talesom, stvoren "soj [...] ljudi koji profesionalno stvaraju filozofski

---

<sup>13</sup> Neosporno je da ta predrasuda postoji i kod Hegela, koji je tvrdio da istorija sveta ide "sa istoka na zapad" jer je Evropa "kraj istorije sveta", kao što je Azija njen početak (Hegel, 1995: 134).

život" (Huserl, 1991: 64, 254), odaju pomalo provincijalni karakter njegove predstave o Grčkoj i o Evropi. S druge strane, u Huserlovom opisu evropske filozofije kao "arhontske" filozofije čovečanstva razotkriva se i nešto poput kolonijalne želje za svetskom vladavinom (Huserl, 1991: 256). Ali, posebno je problematično izjednačavanje evropske nadnacionalnosti sa univerzalnošću, sa onim svetskim, pa i kosmopolitskim – manevar kojim se želja za supremacijom predstavlja u moralno primamljivom obliku. S tim obrtom se ne srećemo samo kod Huserla, već i u bližoj prošlosti, na primer, u Habermasovoj knjizi o Evropskom ustavu, u kojoj se tvrdi da upravo Evropa u svom nadnacionalnom političkom liku, kao Evropska unija, predstavlja "odlučujući korak na putu ka politički konstituisanom svetskom društvu" (Habermas, 2011: 40). Međutim, pohvale Evrope imaju nemaju isti smisao niti učinak u različitim kontekstima. U razgovorima između pripadnika različitih evropskih nacija, isticanje zajedničke evropske pripadnosti može izražavati spremnost da se uzdignemo iznad uskih nacionalnih granica, no ono ima sasvim drugačiji efekat u dijalogu sa stanovnicima zemalja drugih kontinenata. Već na tom planu pokušaji da se Evropa legitimiše polazeći od njene filozofske ideje suočavaju se s nepremostivim teškoćama.

### *3. Imperija u pokušaju*

Možda bi se određeniji rezultati mogli zadobiti iz određenja Evrope kao jednog kontinenta koji to nije. I tu se naša razmatranja mogu osloniti na geografiju. U stvari, Evropa nije pravi kontinent, jer nije, poput drugih kontinenata, odvojena okeanom od drugih delova zemaljskog kopna. Pošto je Ural nizak i prohodan, Evropa možda ima manje prava da se naziva kontinentom čak i od indijskog "potkontinenta" (upor. Pocock, 2002: 58). Kako je rekao Valeri, Evropa je samo "jedan mali rt azijskog kontinenta [...], zapadni dodatak Aziji" (Valéry, 1968, I: 1004; upor. Derrida, 1991). Međutim, te geografske karakteristike Evrope daju joj izvesna preimุćstva. Pozitivne crte evropskog "duha" sastojale bi se upravo u njegovoj otvorenosti prema drugome, u spremnosti na razmenu i komunikaciju, u sposobnosti da se podnese hibridnost i mešanje među narodima i rasama – tu odliku je Valeri prepoznao i u Mediteranu kao nekakvom prototipu Evrope – a zatim u preduzimljivosti i avanturizmu evropskih moreplovaca, njihovoj sklonosti prema istraživanju i otkriću: čak i na karti sveta evroazijski kontinent liči na

brod čiji pramac, Evropa, gleda dalje, prema zapadu. Konačno, izvesna prednost onoga što se naziva evropskim duhom može se videti u tome što se njegov identitet sastoji u tome što on nema čvrstog identiteta, već je sposoban za velike i nepredvidljive transformacije.

Sve te karakteristike Evrope – pod pretpostavkom da su zaista prisutne i da imaju vrednost koja im se obično pripisuje – mogu se razumeti jedino ako se geografija Evrope dovede u vezu sa njenom istorijom, a posebno s njenim razvojem u neku vrstu imperije. Nije nepoznato da upravo imperije predstavljaju najplodnije državnopolitičko tlo za razvoj kosmopolitizma i otvorenosti duha kao habitusa. Pritom je potrebno imati u vidu specifičnosti evropskog razvoja. Moram da naglasim da pojam imperije koristim u vrednosno neutralnom značenju, ako je to uopšte moguće. Samo po sebi, tvrđenje da se Evropa može shvatiti kao imperija u mojim očima ne znači nužno prigovor koji dezavuiše Evropu i njena politička uobličenja, kao što se ponekad smatra, kao kada se tvrdi da je Evropska unija potekla iz istog imperijalističkog nastojanja kao i osvajački poduhvati Karla Velikog, Napoleona i Hitlera.

U prošlosti su brojne evropske zemlje igrale ulogu imperija svetskog značaja, ali su se na evropskom kontinentu međusobno ophodile kao suverene države koje se uzajamno priznaju kao ravnopravne i koje priznaju i granice sopstvene vlasti. Taj pažljivo osmišljeni sistem ravnoteže među evropskim silama imao je za cilj mir u Evropi, ili bar ograničeni rat, ako je do rata moralо da dođe, dok se u drugim delovima sveta među tim istim silama vodio rat bez ikakvih ograničenja. Taj sistem je postojao tokom istorijskog perioda koji je Karl Šmit označio kao vreme evropskog javnog prava (*jus publicum Europaeum*), koje se zapravo poklapa sa klasičnim dobom moderne Evrope: počeci evropskog javnog prava u teoriji leže u XVI veku, ono postaje važeće pravo sa Vestfalskim mirom 1648, i ostaje na snazi sve do epohe svetskih ratova, mada se znaci izvesnog njegovog opadanja mogu zapaziti već od Bečkog kongresa 1815. godine (Schmitt, 1988: 111-186). Kraj svetskog rata označio je, međutim, i kraj primata evropskih sila, kao i početak stvaranja jedne Evrope koja bi se mogla opisati kao nova imperija. Tu imam u vidu dve osobine imperija: prvo, njihovu sklonost stalnom širenju ili ekspanziji; drugo, *de facto* legitimaciju, pod čim podrazumevam to da se opravdanje imperija manjim delom zasniva na idealnim vrednosnim opredeljenjima, a većim delom na činjenicama, pre svega na činjenici moći i na činjeničnoj logici onoga što je neizbežno.

Pri svemu tome nije sporno da se imperije mogu opravdavati i na druge načine: već pomenutom civilizatorskom misijom, čuvanjem demokratije, oslobođenjem sveta od porobljavanja i slično.

Prva osobina kojom se Evropa može kvalifikovati za imperiju u vezi je sa geografijom: reč je o već pomenutoj otvorenosti Evrope, posebno o neodređenosti, a time i nestabilnosti njene istočne i južne granice. Ukoliko na području Evrope, ili današnje Evropske unije, postoji imperija, ona je samom geografijom predodređena da se širi prema jugu i istoku, kako pokazuju i današnji pokušaji širenja NATO saveza. Naravno, NATO nije isto što i Evropska unija, ali najmoćnije članice Unije istovremeno su i članice te vojne alijanse. Ukoliko to imamo u vidu, možemo reći da Evropska unija pokazuje crte slične imperijama kakve su nekada bile Rusija ili SAD, koje su se odlikovale fenomenom pokretne granice (*frontier*) koja se postepeno premeštala na jug i istok (u slučaju Rusije) ili na zapad (SAD). U literaturi postoje veoma upečatljivi opisi dinamike imperijalnog osvajanja prostora. Teritorijalna ekspanzija odvija se kroz sukcesivno pomeranje granice tokom kojeg se konsolidovanje vlasti nad zaposednutim delovima teritorije zbiva naizmenično sa najpre sporadičnim, a zatim sve češćim prodorima u još neosvojene predele, koji postepeno prelaze u trajnu okupaciju, nakon čega se čitav ciklus ponavlja (Turchin, 2007; Münkler, 2005). Naravno, karakteristike osvajanja razlikuju se u zavisnosti od istorijskih okolnosti. U odnosu na period kada su Rusija i SAD postajale imperije, prilike su se promenile, ali ne u potpunosti. Teritorija više ne igra istu ulogu kao ranije – u eri visoke tehnologije manje je teško sačuvati teritoriju koja se već kontroliše; ali, geografija ostaje veoma važna kada je reč o ovladavanju nekom teritorijom.

Druga crta – *de facto* legitimacija imperije – u neposrednoj je vezi sa prvom, sa širenjem imperije. Kao što je već rečeno, za imperije se može reći da zaslužuju da postoje zato što već postoje i što uspevaju da svom stanovništvu obezbede mir i druge blagodeći. Ali, *de facto* legitimacija se pokazuje u svom ekstremnom i najpregnantnijem obliku u trenutku kada intenziviranje vlasti i širenje oblasti vladavine, koje je konstitutivno za logiku imperije, prerasta u nešto poput fatalnosti koja se ne može izbeći. Od tog trenutka, koji je u praksi teško odrediti, uzmicanje ili odustajanje od daljeg širenja postaje egzistencijalni rizik. Tu više nisu presudne norme i vrednosti već imperativi samoodržanja. O toj tački u istoriji imperije, kada se uvećavanje moći više ne može izbeći bez plaćanja ogromne cene, govori Perikle u Tukididovoj *Istoriji peloponeskog rata*. On

opravdava svoj raniji predlog da Atina stupi u rat protiv Sparte i hrabri Atinjane da istraju u osvajačkom stavu sledećim *de facto* argumentima: "Veća je sramota pustiti da nam se uzme ono što imamo nego propasti u pokušaju da se nešto stekne"; "nemojte misliti da se borba vodi samo oko jednoga, ropstva ili slobode [...] nego se radi o gubitku države", i, posebno: "od ove vlasti vi se više ne možete povući [...] jer vlast koju vi sada držite jeste tiranska vlast, a izgleda da se ona zadobija nepravdom; ali je vrlo opasno da se ona ispusti iz ruku" (Thucydides, 1956, I: 368-371).<sup>14</sup>

Evropa kao celina nikada nije imala svetskoistorijsku misiju koja bi se mogla uporediti s onom koju su sebi pripisivale neke od pojedinačnih evropskih sila. Ali, današnja Evropska unija se ne može legitimisati ni pravim *de facto* argumentima, pošto još nije došla do ove tačke bez povratka, na kojoj dalje širenje nema alternative. O tome svedoči činjenica Bregzita, bar ako se možemo pouzdati u to da će ona i u budućnosti ostati bez katastrofalnih konsekvenci. Upravo Bregxit i zaustavljanje procesa prijema u članstvo novih zemalja, koje se u poslednjim godinama u prilično bezobzirnom obliku pokazalo u odnosu prema Severnoj Makedoniji, pokazuju da Evropa još uvek nije prava imperija, ili je, bar za sada, još uvek samo jedna imperija u pokušaju. Tako, *de facto* opravdanje opstaje samo u oslabljenom obliku argumenta da je Unija neophodna kako bi obezbedila nesmetano funkcionisanje i život svojih građana i da ostaje legitimna sve dok uspeva da postigne taj cilj.

#### 4. Sukob u srcu Evrope

Treći način opravdavanja Evropske unije sastoji se u isticanju da ona služi miru među narodima i državama – među državama koje su članice Unije, onima koje se nalaze u bližem ili daljem evropskom susedstvu, pa i među državama sveta, ali posebno među onim zemljama kojima se članstvo u Uniji stavlja u izgled. Često se može čuti da balkanske zemlje treba da pristupe Uniji zato što onda neće imati nikakvog razloga da međusobno ratuju, kao što su donedavno činile. Taj sumnjivi argument – da je on validan, u bivšoj Jugoslaviji nikada ne bi ni došlo do rata – često se potkrepljuje pozivanjem na istoriju. Osnovna motivacija pri uspostavljanju onoga što će kasnije postati Evropska

---

<sup>14</sup> Naravno, najčešće analizirani primer imperijalističke *de facto* legitimacije je "Melski dijalog" iz pete knjige Tukididove *Istorije*.

unija navodno je ležala upravo u izbegavanju opasnosti od ratnog sukoba, posebno između Nemačke i Francuske: neko je rekao da je stvaranje Evropske zajednice trebalo da gurne te dve zemlje u tako snažan zagrljaj da nijedna od njih ne bude u stanju da zada udarac onoj drugoj kao u prošlosti. Ovaj vid legitimacije Evrope ne može se sasvim odvojiti od imperijalne strategije opravdanja. Kao što se pokazalo, pozivanje na neophodnost očuvanja mira takođe je karakteristična crta imperija.

Tvorci Unije – tačnije, Evropske zajednice za ugalj i čelik kao njene prethodnice – pre svega su mislili na izbegavanje međudržavnih sukoba. Ali, upravo u periodu koji je neposredno prethodio stvaranju Unije kao "političke" Evrope, istoričari i teoretičari međunarodnih odnosa počeli su da intenzivnije govore o svetskim ratovima kao evropskim, odnosno svetskim, *građanskim* ratovima.

Kod nemačkih revizionističkih istoričara, kao što je Ernst Nolte, izraz "evropski građanski rat" odnosi se na istorijski period između Oktobarske revolucije i kraja Drugog svetskog rata (Nolte, 1987). Upotreba tog izraza bila je motivisana nastojanjem da se poništi razlika između građanskog rata i revolucije i da se, posredno, na istu ravan smeste dve političke ideologije, fašizam i komunizam. Za nas je, međutim, od značaja drugi aspekt pojma evropskog građanskog rata. Naime, taj pojam navodi na zaključak da je posleratno stvaranje Evrope bilo odgovor na problem (evropskog) građanskog rata na sličan način kao što je stvaranje evropskih apsolutističkih država na pragu modernog doba predstavljalo rešenje problema konfesionalnih građanskih ratova XVI i XVII veka. Oslonac za tu tezu može se naći u teoriji Karla Šmita, a ne kod njegovih sledbenika. Uprkos tome što je, protiv svog prijatelja Jingera, isticao jednokratnost istorijskih događaja i branio radikalni istorijski situacionizam, Šmit je bio sklon tome da svaki rat nakon sloma *jus publicum Europaeum*, uključujući i svetske ratove, misli kao ponavljanje konfesionalnog rata, rata koji se vodi "van formi", tj. van normativnog okvira evropskog javnog prava, i koji je upravo zbog toga rat bez granica, apsolutni ili totalni rat do istrebljenja (Schmitt, 1988: 217, 271, 274; Tielke, 2007: 103-104, 109-116). Tako, za Šmita građanski rat nije samo poslednja etapa demontaže evropskog javnog prava već i neka vrsta transistorijske šifre, koja dopušta da se figura neprijatelja, odnosno razlikovanje između prijatelja i neprijatelja, misli kao suština politike (Schmitt, 1987: 26-28). Iza takvog viđenja skriva se Šmitovo shvatanje napetosti između politike kao

radikalnog oblika egzistencijalnog sukoba i prava kao krhke veštačke tvorevine koja taj sukob treba da zaustavi ili bar ublaži, u čemu ono može da uspe samo privremeno.

Šmit je smatrao da mesto ideologije u XX veku približno odgovara onome koje je religija imala na pragu modernog doba: kao politički ratovi mišljenja, uverenja i savesti, građanski ratovi koji su prethodili eposi klasičnog međunarodnog javnog prava i oni koji dolaze nakon nje liče jedni na druge baš kao što su psihološki slični verski fanatizam i ideološka zagriženost. Iz te perspektive, sintagma o evropskom građanskom ratu čini se posebno pogodnom kao legitimacija Evropske unije: kao i stvaranje Hobsovog Levijatana, osnivanje Evropske zajednice ili Evropske unije imalo je za cilj otklanjanje opasnosti od građanskog rata, i služi tom cilju i danas. S obzirom na činjenicu da su građanski ratovi često bili uvod u stvaranje imperija (kao istorijska paralela se nameće imperijalni Rim, ali i SAD), čak bi se moglo tvrditi da je Evropska unija kao svojevrsna imperija nastala nakon velikog evropskog građanskog rata i zahvaljujući njemu, iz nastojanja da se sprovede pacifikacija Evrope, i da zato treba da opstane i u budućnosti. Ipak, moguće je i drugačije gledanje na čitav kompleks odnosa između građanskog rata, sukoba i politike.

Revizionistički istoričari 20. veka, kao ni Karl Šmit ili Jinger, nisu bili prvi koji su govorili o evropskom građanskom ratu.<sup>15</sup> Pre svih njih, Napoleon je opisao svaki rat među evropskim državama kao "evropski građanski rat" (Bourrienne, 1829: 207). Takvim načinom izražavanja posredno se potvrđuje, mada u izokrenutoj vizuri, jedinstvo Evrope: ako su ratovi među evropskim državama u stvari građanski ratovi, to onda znači da je Evropa jedna država, ili bar zajednica sa kohezionim snagama države u potenciji. Napoleon je, uostalom, često govorio i o "porodici" evropskih naroda; izgleda da je on bio među prvima koji su se služili tim izrazom, koji je postao omiljena fraza u rečniku evropskih političkih lidera i evropske administracije. Nema sumnje da je i ovde reč o nerazdvojnoj vezi između bliskosti i daljine. Štaviše, već i sam izraz "građanski rat", imenuje tačku ambivalencije u kojoj se među onima koji su najbliži pokazuje najveća udaljenost i neprijateljstvo. U istorijskoj i političkoj literaturi često se ističe taj paradoksalni karakter pojma građanskog rata. U strogom smislu, građanski rat bio bi rat jednog naroda protiv sebe samoga: u njemu se i sama bliskost ili srodnost javlja kao

---

<sup>15</sup> O istoriji ovog izraza, upor. Traverso, 2007.

atribut razdora. Po tome je taj pojam srođan grčkom pojmu *polemos emphylos*, ratu među srodnicima (Armitage, 2017: 15, 117; Loraux, 1997a; Schmitt, 1987: 29). Mnogo toga govori u prilog tvrdnji da i zagriženost s kojom se građanski ratovi vode potiče upravo od bliskosti.

Ali, ako je tako, očigledno je da stvaranje Evropske unije, te velike "porodice" evropskih naroda, ne može garantovati zaustavljanje građanskog rata, već ga čak može učiniti još više evropskim, unutrašnjim i rođačkim, *emphylos*, a upravo time i nasilnjim. Porodični odnosi nisu nikakva garancija protiv razdora. Da bi se sprečio građanski rat, neophodno nešto sasvim drugo od insistiranja na bliskosti među onima koji su prirodni srodnici i prijatelji ili pacifikacije političke dimenzije sukoba koju je predlagao Šmit: naime, unutrašnja repolitizacija evropskih društava i društva Evrope, jedna politika koja neće potiskivati pretnju građanskog rata, već će prihvatići da s njom živi, držeći je na oku.

Nešto slično važi za države koje su kandidati, ili večiti kandidati za prijem u Uniju. Nije potrebna integracija tih država u Uniju kao supranacionalnu tvorevinu čije zahteve one treba da zadovolje, već njihova repolitizacija, uključujući i repolitizaciju njihove razlike u odnosu prema već postojećoj Evropi, koja će, možda, dovesti do njihovog povezivanja sa društvom Evrope. U stvari, integracija uopšte nije pogodan pojam. Kada je reč o imigrantima u evropske države, zahtev za njihovom integracijom se, bar donedavno, s pravom odbijao kao suviše sličan zahtevu za asimilacijom, a smatralo se da kultura doseljenika treba da bude doprinos kulturi zemlje domaćina, ne i da se utopi u nju. Neobično je što se upotreba istog pojma da bi se njime označio prijem novih država članica u Evropsku uniju prihvata bez ikakve zadrške.

Pored toga, integracija se obično shvata kao mirno uklapanje onoga različitog u jednu već postojeću celinu, kao pacifikacija. Repolitizacija, naprotiv, znači prihvatanje konfliktualnosti kao fenomena koji je imantan demokratskoj politici, pa čak i kao njenog životnog medijuma. Zadatak takve politike bio bi da sukobe dovede do reči, da ih manifestuje, kako bi ih dovela do razrešenja. Politika Unije sada se sastoji u nečemu sasvim suprotnom: u prikrivanju iza birokratskog rečnika i iznalaženju dvostrislenih formulacija koje treba da zadovolje sve zainteresovane strane. Sposobnost za drugačiju politiku, koja ne uzmiče pred konfliktima, izlečila bi Evropu od njenog "demokratskog deficit-a" i dala joj novi legitimitet. Klod Lefor je na taj način analizirao politički smisao

Makijavelijevih tvrdnji da najveće dobro Rimske republike nije proizašlo iz konsenzusa i mira već iz razjedinjenosti, pobune i klasnog sukoba između Senata i naroda (Lefort, 2012: 220-239; upor. Pedullà, 2018). S one strane Makijavelijevih političkih preferencija, takvo viđenje sukoba može se shvatiti upravo kao kriterijum jedne demokratske politike.

O repolitizaciji i o sukobu kao medijumu politike imaju šta da nam kažu Grci, koji su bili izumitelji demokratije (Loraux, 1997b: 41-59), ako već ne i tvorci tobožnjeg evropskog identiteta. Poznat je zakon iz Solonovog vremena koji je gubitkom građanskih prava kažnjavao onoga ko u slučaju pobune (*stasis*) ili građanskog rata u polisu ne bi stao na jednu od sukobljenih strana i latio se oružja, uprkos tome što je sam Solon opevao građanski rat kao najveće zlo (Noussia-Fantuzzi, 2010: 86-87). Odatle bi se mogao izvesti zaključak da se demokratija ne svodi na puko zaustavljanje građanskog rata. Preokrećući Klauzevicevu izreku, mogli bismo reći da demokratska politika nije ništa drugo do nastavljanje građanskog rata drugim sredstvima. Atinska skupština mogla bi se razumeti kao takva mašina za ovladavanje građanskim ratom, a ne za njegovo umirivanje – kao svakodnevna i fragmentarna revolucija, koja je za politički život neophodna jednako kao i konsenzus koji se potvrđuje na svakodnevnom referendumu građana (Glotz, 1929: 56, 324).

## LITERATURA

- Armitage, D. (2017) *Civil Wars. A History in Ideas*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bourrienne, L.A.F. (1829) *Mémoires de M. de Bourrienne, ministre d'État, sur Napoléon*, tome 5. Paris: Ladvocat.
- Brdo Declaration (2021) Brdo Declaration, 6. October 2021. European Commission. <https://www.consilium.europa.eu/media/52280/brdo-declaration-6-october-2021-en.pdf> (pristupljeno 30.1.2022).
- Critchley, S. (1995) Black Socrates? Questioning the philosophical tradition. *Radical Philosophy*, 69, 17-26.
- Derrida, J. (1991) *L'autre cap*. Paris: Gallimard.
- Glotz, G. (1929) *The Greek City and its Institutions*. Transl. by N. Mallinson. New York: Alfred A. Knopf.
- Habermas, J. (2011) *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1995) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Huserl, E. (1991) *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Preveo Z. Đindjić. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Lefort, C. (2012) *Machiavelli in the Making*. Transl. by M.B. Smith. Evanston: Northwestern University Press.
- Loraux, N. (1997a) La guerre dans la famille. *Clio*, 5, 21-62.
- Loraux, N. (1997b) *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot & Rivages.
- Münkler, H. (2005) *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Hamburg: Rowohlt.

- Nolte, E. (1987) *Der Europäische Bürgerkrieg 1917-1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Berlin: Propyläen Verlag.
- Noussia-Fantuzzi, M. (2010) *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*. Leiden/Boston: Brill.
- Pagden, A. (2002) Europe: Conceptualizing a Continent. U: *The Idea od Europe. From Antiquity to the European Union* (prir. A. Pagden), 33-54. Cambridge/Washington DC: Cambridge University Press/Woodrow Wilson Center Press.
- Pedullà, G. (2018) *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Transl. by P. Gaborik and R. Nybakken. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J.G.A. (2002) Some Europes in Their History. U: *The Idea od Europe. From Antiquity to the European Union* (prir. A. Pagden), 55-71. Cambridge/Washington DC: Cambridge University Press/Woodrow Wilson Center Press.
- Schmitt, C. (1987) *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1988) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Thucydides (1956) *History of the Peloponnesian War I-IV*. London/Cambridge, Mass.: William Heinemann/Harvard University Press.
- Tielke, M. (2007) *Der stille Bürgerkrieg. Ernst Jünger und Carl Schmitt im Dritten Reich*. Berlin: Landtverlag.
- Traverso, Enzo (2007) *À feu et à sang. De la guerre civile européenne*. Paris: Éditions Stock.
- Turchin, P. (2007) *War and Peace and War. The Rise and Fall of Empires*. New York: Plume.
- Valéry, P. (1968) *Oeuvres*, I-II. Paris: Gallimard.
- Voltaire, F.M.A. (1922) *Le siècle de Louis XIV*, I-II. Paris: Garnier.

**BY FAR THE CLOSEST**

**EUROPEAN INTEGRATIONS AND THE LEGITIMACY OF EUROPE**

**Summary**

The paper begins by considering the difficulties which are confronting the process of European integrations. The reluctance of the European Union to pursue its politics of enlargement, which has lately become visible in several vetoes blocking the start of accession negotiations, has provoked disappointment in the countries which are candidates for membership or on their way to becoming it. Among them are a few states of our region, which seem to be doomed to remain at the periphery of Europe. At the same time, the European Union is faced with the old problem of its own, the so-called democratic deficit. This paper seeks for a perspective in which these difficulties on both sides could be dealt with. It discusses three paradigmatic ways of representing Europe, which serve as a basis for different strategies of legitimizing the European Union. The first of them is idealist, since it elevates Europe to the rank of a philosophical concept which transcends the empirical definition of Europe as just one continent among others. This view reflects the representation of Europe as a unique, privileged part of the world and assumes that the rest of humanity should accept and pursue Europe's fundamental values. The second, more realistic conception envisages the European Union as an empire which is legitimized in terms of de facto arguments, such as the estimates of the costs of renouncing the Union, which would allegedly surpass those of its survival and continuation of the integration process, or by the need of preserving peace. A critical examination of these ways of legitimizing Europe reveals their factual unfoundedness and ideological character. The heritage of colonialism looms behind the idealist view of European supremacy, while the concept of the European Union as a sort of benevolent empire has paternalistic implications. The last part of the text, dealing with the problem of the European civil war (theorized by Carl Schmitt and Ernst Nolte), suggests that these shortcomings could be addressed in a conception of European politics which would not aim at pacifying or neutralizing conflicts but, on the contrary, at exposing the very conflictual component of politics. The example of ancient Greek democracy shows that

preventing the civil war does not consist in eliminating all conflicts from politics but rather in their transposition to a superior level or their sublimation.

*Keywords:* civil war, democracy, Europe, European Union, empire, legitimacy



**Dan Đaković<sup>16</sup>**

## **BUDUĆNOST EUROPE I SVIJETA U SVJETLU FILOZOFIJE JACQUESA MARITAINA**

### **Sažetak**

Kad je riječ o europskoj ideji, o Europi kao geografskom i kulturno-civilizacijskom prostoru, a osobito o Europskoj Uniji, često se u nekim krugovima čuje govoriti o Ocima utemeljiteljima EU (Founding Fathers) te se redovito spominje čuvena trojka Robert Schuman, Konrad Adenauer i Alcide De Gasperi te uz njih eventualno i Jean Monnet. To je povijesno utemeljeno i svakako opravdano. No vrlo rijetko se spominje francuski velikan i filozof Jacques Maritain i njegov utjecaj na europski projekt i euro-atlanske integracije. To ne treba vidjeti kao neku nepravdu, nego samo kao zanimljivost. Ovim se radom, u kojem autor donosi i razrađuje neke izvatke iz svoje doktorske disertacije, želi donekle osvijetliti Maritainova uloga u ovom kontekstu, odnosno pokušati gledati na budućnost Europe u svjetlu njegove filozofije, a posebno u kontekstu problematike odnosa političkog i religijskog. Jednom rečenicom – Maritain je tijekom prošlog stoljeća igrao možda najvažniju ulogu u oblikovanju ideje europskog i svjetskog jedinstva i, unatoč svemu što nas danas obeshrabruje, budućnost Europe pa onda i svijeta u svjetlu Maritainove filozofije nije mračna te u njoj ima mjesta za sve.

Koliko je svrshodno misliti o budućnosti europskog jedinstva bez misli o svjetskom jedinstvu? Ako je ujedinjenje Europe nešto dobro, je li ujedinjenje svijeta nešto još bolje? Je li antropološko pitanje od presudne važnosti? Koliko je religija važna u kontekstu Europe i njene budućnosti? Što je sa sekularnošću? Kakva je budućnost religije? Jesu li Europa i EU (ekskluzivno) kršćanski kontinent i projekt? Je li demokracija zamisliva bez kršćanstva? U kojoj je mjeri religija/vjera osobna i privatna, a u kojoj javna stvar? Što je s kontroverznim odnosom religije i politike? Što sve to na koncu znači za međureligijski

---

<sup>16</sup> Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti  
dan\_djakovic@ffrz.unizg.hr

dijalog unutar EU – osobito između Židova, kršćana i muslimana? – neka su od pitanja kojih se autor dotiče u svom radu ili barem ukazuje na njih.

*Ključne riječi:* Europa, Jacques Maritain, politika, religija, budućnost, demokracija, evanđeoska nada

## Uvod

Svijet je na neki način u kaosu, a europsko jedinstvo u krizi. Nismo, vjerujem, od onih koji sadistički ili mazohistički uživaju u ovakvim formulacijama ili tvrdnjama. No zaista nije pretjerano reći da prolazimo kroz kaotično vrijeme, a prijetnje kojima čovječanstvo prijeti samo sebi nisu nikad bile veće. Potrebno je samo nekoliko krivih i ishitrenih političkih i vojnih poteza i sve naše analize, svo naše filozofiranje i sav naš trud bit će sasvim uzaludni jer neće biti nikoga kome bi to trebalo ili koristilo. Toga postajemo svjesni još od Hirošime, ali razvoj oružja za masovno uništenje od tada je neslućeno akcelerirao. Prosječan čovjek danas nije ni svjestan, a nema ni informacija o tome koliko moćnim oružjem raspolažu neke sile. Znamo samo to da je mogućnost totalnog uništenja veća nego ikad.

Istodobno, netko je još davno rekao da postoji nešto oko čega se slažu svi misticici svijeta. A to je da je sve u redu. Sve je kako treba. Čitava je povijest u sigurnim rukama. To nam ne djeluje uvjerljivo, ne donosi nam instant utjehu niti nas oslobađa bilo od straha bilo od odgovornosti za mir, ali svakako nudi drugačiju perspektivu koju je, u najmanju ruku, vrijedno saslušati i razmotriti. Mistik ima uvid u dubine oceana u kojima uvijek vlada mir dok na površini mogu bjesniti najjači uragani. U tom smislu duhovno-intelektualni posao je uvijek put u dubine. Ovdje dapače želimo reći da je i istinski put u Europu zapravo put u njezine dubine, a ne put u njezine administrativno-birokratske i finansijske strukture. Nije to čak ni put na Zapad, jer su korijeni europskog duha i identiteta zapravo više na Istoku, Bliskom ili Srednjem, kako je kome drago. Europa je realtivno malen, ali izrazito dubok prostor. Stoga i odgovore na pitanja o njenom identitetu, a zatim i njezinoj budućnosti treba tražiti tamo gdje njeni korijeni crpe životne sokove. Općenito možemo reći da je u kriznim i kaotičnim vremenima spontana reakcija ljudskog duha da ide natrag na izvore, na temelje, na korijene.

Europa je prvenstveno duh. Nije ga lako razumjeti. Osobito je teško reći nešto suvislo o budućnosti Europe bez razumijevanja duha koji joj je dao život i smjer. U tom smislu pozivamo u pomoć pre malo poznatog filozofskog diva 20. stoljeća – francuskog filozofa (personalista) Jacquesa Maritaina. Osim što je riječ o jednom od najvećih umova, riječ je također o jednom od najplodnijih autora prošlog stoljeća te o jednom od glavnih arhitekata ili *mastermindu* Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. (koja je

zapravo još uvijek jedini pravi ili barem najviši svjetski pravno-politički akt, nešto poput prvog svjetskog ustava), a samim time i europskih i svjetskih integracija.<sup>17</sup> Maritainov duh i misao stoje i u temeljima europskog projekta i EU, što je slabije poznato, ali on nam pomaže razumjeti i dublje korijene europskog identiteta koji su mnogo stariji od suvremenih europskih integracija.<sup>18</sup> U ključnim godinama začetka europskih integracija, nakon Drugog svjetskog rata, Maritain je već bio s jedne strane Atlantika vrlo utjecajan profesor filozofije na američkom Princetonu (i nizu drugih sveučilišta) i s druge strane Atlantika francuski ambasador pri Svetoj Stolici. Bio je jedan od najutjecajnijih i najumreženijih ljudi toga doba.<sup>19</sup>

Iako je preselio s ovoga svijeta pred gotovo pola stoljeća, dojam je da je još uvijek pomalo skriven, a možda i prešućivan, čak i u filozofskim i akademskim sferama. Možda tako i treba biti. Ovdje ne kanimo tvrditi da on jedini razumije ono što istražujemo ili da razumije sve i apsolutno. Tvrdimo dvije druge stvari. Prvo, da je lako moguće i vrlo vjerojatno da od suvremenih autora on razumije i objašnjava najbolje i najdublje. I drugo, možda još važnije, da on nudi razumijevanje s nadom. Jer što će nam razumijevanje koje vodi u beznađe ili u hedonizam kao jedinu utjehu? Istina koja ujedno nije i dobra vijest nije istina koju tražimo. Zato smatramo da je, u najmanju ruku, pametno „kladiti se“ na Maritaina. Skica budućnosti Europe i svijeta koja izranja iz njegove misli nije mračna i obraća se ljudskom srcu podjednako kao i razumu.

Konačno, ako nas zanima razumijevanje duha u kojem je začeta EU, a zatim i skica njezine budućnosti, onda je najbrži dokaz da je poželjno obratiti se baš Maritainu onaj koji nudi Robert Schuman, jedan od Otaca utemeljitelja EU. On se u svom eseju pod naslovom *Za Europu (Pour l'Europe)* poziva upravo na Maritaina, nazivajući ga velikim i neopravданo zapostavljenim te izražava žaljenje što ne može citirati sve što Maritain kaže (Schuman, 2000: 19-22). Ni mi ovdje nažalost ne možemo citirati sve što on kaže,

---

<sup>17</sup> Maritaina se općenito smatra najvažnijim misliocem u kreiranju koncepta ljudskih prava i glavnim filozofskim autorom Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. Vidi: Samuel Moyn, „Jacques Maritain, Christian Politics, and the Birth of Human Rights“, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ed. Luigi Bonanate et al., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011., str. 55.

<sup>18</sup> O njegovom golemom utjecaju u Europi vidi: Bernard Hubert (ed.), *Jacques Maritain en Europe. La reception de sa pensee*, Beauchesne, Paris, 1996.

<sup>19</sup> Vidi više o tome u: Bernard Hubert et Yves Floucat (ed.), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Desclée/Proost France, Paris, 1991.

ali i vrlo skroman mozaik njegovih odlomaka<sup>20</sup> može, nadamo se, ponuditi malo svjetla, ljepote i nade za Europu i svijet.

## 1. Tko je čovjek?

Ako govorimo o identitetu, duhu i budućnosti Europe, onda nije dobro ne postaviti u središte pitanje o čovjeku odnosno ljudskoj osobi. To je zapravo pitanje svih pitanja. Čovjek je stvorenje Božje, a država je stvorenje čovjekovo. Čovjek postoji i bez države, a država ne postoji bez ljudi. Država je radi čovjeka, a ne čovjek radi države. Taj je stav odraz duha i filozofije Otaca utemeljitelja. To je ujedno i bit personalizma kao filozofskog pravca kad ga stavimo u kontekst politike i političke filozofije. Iako je jasno da nitko nema monopol na definiciju čovjeka, jer svatko je slobodan definirati pojmove koje koristi (Maritain, 1935: 12), ipak je potpuno jasno da nije moguće izgraditi političku filozofiju bez ikakve prethodne slike ili definicije čovjeka. Ona je zapravo uvijek eksplisitno ili implicitno prisutna.<sup>21</sup> Ako ne znamo tko je čovjek, kako onda možemo znati što je dobro za njega? Antropološko pitanje je u tom smislu pitanje prije svih pitanja. Maritain polazi od konteksta svojih (i naših) suvremenika od kojih mnogi smatraju kako autentični humanizam može biti samo anti-religiozni ili barem areligiozni humanizam. Maritain dakako misli posve suprotno te u vezi s time ukazuje na dvije činjenice.

Prvo napominje kako je od Renesanse zapadni svijet postupno prešao put od poretku kršćanskog sakralnog herojstva do humanističkoga poretku. No istodobno upozorava da su zapadnjačkom humanizmu izvori religiozni i transcendentni i bez njih se on ne može razumjeti! Transcendentnima Maritain naziva sve one oblike mišljenja koji tvrde da je temelj svijeta duh superioran čovjeku, da je u čovjeku duh čija sudsudina nadilazi prostor i vrijeme, a da je u središtu čudorednoga života naravna ili nadnaravna pobožnost. Temelji tog humanizma su dakle klasični i kršćanski pa se njegove značajke ne pojavljuju samo u bogatstvu srednjovjekovne starine, već i u znatno manje spornom dijelu antičke

---

<sup>20</sup> Autor ovdje prenosi, razrađuje i proširuje neke odlomke svoje doktorske disertacije. Vidi: Dan Đaković, *Politika i religija u filozofiji Jacquesa Maritaina*, Doktorski rad. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti, str. 32-38; 155-161; 231-237.

<sup>21</sup> Svaka politička filozofija (jer je grana etike) implicira neku etiku, a zatim i antropologiju i metafiziku čak i ako nije svjesna toga. Vidi: Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

poganske baštine, na koju upućuju imena Homera, Sofokla i Vergilija - „Otaca Zapada“. Istodobno, s obzirom na to da je poredak srednjovjekovnog kršćanskog svijeta bio poredak jedinstva tijela i duha, odnosno poredak tzv. utjelovljene duhovnosti, on je svojim sakralnim oblicima sadržavao virtualni i implicitni humanizam. Zato se, kako upozorava Maritain, u 12. i 13. stoljeću taj humanizam očitovao u procвату nepostojane ljepote, jer je nesklad između srednjovjekovnog kulturnog stila i stila klasičnog humanizma privremeno prekrio sklad koji u biti postoji između kršćanstva i humanizma (Maritain, 1989: 15).<sup>22</sup>

### 1.1. Potreba za novim humanizmom

Maritain ukazuje na to da je u Srednjem vijeku postojalo jedinstvo u jednoj te istoj živoj vjeri, zajedništvo ljudske osobe s drugim konkretnim osobama, zajedništvo s Bogom kojeg su one slavile, a kao posljedica toga i zajedništvo s čitavim stvorenjem. Zahvaljujući tome čovjek je, unatoč brojnim teškoćama toga vremena, bio plodan herojstvom, spoznajom i umjetničkim djelima, a u najčišćim srcima ljubav je izdizala narav iznad nje same te je i na stvari proširila osjećaj bratske ljubavi. Sveti je Franjo, kako podsjeća Maritain (1989: 16) shvaćao da materijalnu prirodu treba na neki način pripitomiti našom ljubavlju prije no što je počnemo iskoristavati u industriji. Ljubeći *bitak* u stvarima i prirodi, čovjek uzdiže te stvari na svoju razinu umjesto da sebe i svoje dostojanstvo podloži njihovoј mjeri.

Druga činjenica na koju Maritain ukazuje jest to da zapadni humanizam, liшен svake metafizike kojoj je predmet transcendencija, sve što još ima od poimanja ljudskog dostojanstva, slobode i neproračunatih vrednota, on to baštini od nekadašnjih kršćanskih ideja i kršćanskih osjećaja koji su danas samo promijenili svoje usmjerenje. U tom je smislu „liberalni građanski humanizam oljuštena pšenica (...) A poganskome ili ateističkome materijalizmu lako je uzeti na nišan takav materijalizirani spiritualizam“ (Maritain, 1989: 16). No Maritain odbacuje očajavanje i predlaže da vidimo priliku za djelovanje. Jer iako su kršćanske energije odvojene od svojih prirodnih veza, prožete i nošene nasiljem, upravo one su te koje još uvijek *svetim nemirom* uznemiruju ljudska srca

---

<sup>22</sup> Vidi također: Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, Liberty Fund, Indianapolis, 2011., str. 1-24.

i potiču ih na djelovanje, i to sasvim životno, bez obzira na različite ideologije, religije, teorijske sustave i svjetonazore.

Na istom tragu Maritain postavlja pitanje: „Zar jedan od znakova idejne zbrke što se danas širi svijetom<sup>23</sup> nije upravo to što te energije, nekoć kršćanske, služe upravo egzaltiranom širenju kulturnih poimanja izravno protivnih kršćanstvu? Bila bi to lijepa prigoda za kršćane da stvari privedu istini, ponovno uključujući u puninu njihova iskonskog izvorišta sva iščekivanja pravde i sve čežnje za zajedništvo što ih pothranjuje bol u svijetu i kojima je polet izgubio svoj smjer; tako bi potakli kulturnu i vremenitu snagu kršćanskog nadahnuća koja bi bila u stanju djelovati na povijest i pomagati ljudima“ (Maritain, 1989: 17).

Jasno je da je u tom pothvatu neophodan alat zdrava filozofija politike i društva i zdrava filozofija povijesti. Nužna pak pretpostavka za navedene alate jesu zdrava etika i antropologija, a još prije toga zdrava metafizika. Jedino tako je moguće neljudski poredak i depersonalizirano društvo zamijeniti novim civilizacijskim poretkom, kojemu bi upravo *cjeloviti (integralni) humanizam* bio glavno obilježje i temelj. Taj novi poredak<sup>24</sup> predstavlja bi novi kršćanski svijet (*Christendom*),<sup>25</sup> ali ne više *sakralan* kao u Srednjem vijeku, već svjetovan (*sekularan*), laički ili profan. Taj novi humanizam, koji treba biti temelj novom kršćanskom svijetu, Maritain ne smatra identičnim s građanskim humanizmom. On je ljudskiji od potonjeg upravo zato što ne obožava čovjeka već doista i zbiljski poštuje ljudsko dostojanstvo i priznaje opravdanost cjelovitim zahtjevima (svake) ljudske osobe (Maritain, 1989: 17 i 41).

## 1.2. Nova paradigma suživota

Na istome tragu možemo reći da se novi (cjeloviti) humanizam u epohi pred nama treba usmjeriti prema društveno-vremenitome ostvarenju evanđeoske brige za ljudsko, što se ne treba dogoditi samo na duhovnoj razini, već se mora i utjeloviti, što znači biti

<sup>23</sup> Treba imati u vidu da Maritain piše ove retke 1930-ih godina, a danas zbrka može biti samo veća.

<sup>24</sup> To se svakako prvenstveno odnosi na Europu i Zapad, ali sasvim je neupitno da uključuje čitav svijet i čitav ljudski rod.

<sup>25</sup> Pojam *Christendom* prevodimo kao *kršćanski svijet* kako bismo ga razlikovali od *kršćanstva* kao religije. Pridjev *kršćanski* označava duh, vrijednosti i ideale, ali nikako ne označava bilo koju vrstu religijske ili kulturne isključivosti.

vidljivo i opipljivo. Kršćanstvo je, naime, bitno religija utjelovljenja. Ideal uvijek mora ostati i bratsko zajedništvo. Ovaj humanizam ne traži od ljudi da se žrtvuju rasnome, klasnome ili nacionalnome dinamizmu ili imperijalizmu, već boljitu svoje braće i konkretnome dobru svih ljudskih osoba. Potrebno je prijeći na poniznu istinu bratske ljubavi, pa i uz cijenu neprestanoga i teškog napora i stanovitog siromaštva,<sup>26</sup> uključujući se u društveni poredak i u strukture zajedničkog života (Maritain, 1989: 18).

Maritain ipak napominje kako smatra posve nužnim ono što se naziva *gospodarstvom obilja*. „No i kad ne bismo imali na umu teške probleme što će ih izazvati napredak znanosti i tehnike umanjujući potrebu za manualnim radom i otvarajući vrata nezaposlenosti,<sup>27</sup> to obilje, budući da će se razdijeliti svima, značit će za svakoga relativno siromaštvo; dovoljni će životni uvjeti biti osigurani, ali će raskoš biti teško ostvariva. Jedino će na takav način taj humanizam biti u stanju omogućiti čovjeku da raste u zajedništvu, upravo će tako moći biti baš herojskim humanizmom“ (Maritain, 1989: 18).<sup>28</sup>

Vrlo zanimljivo za nas danas je da Maritain još tada primjećuje kako, unatoč prednostima koje tehnika unosi u naš život, životni uvjeti ljudskog bića postaju sve nečovječniji te kaže da će, ako se sve nastavi u istome smjeru, po riječima starog Aristotela, na Zemlji moći prebivati samo zvijeri ili bogovi (Maritain, 1989: 47). Opomena je, čini se, aktualnija danas nego u trenutku kad je Maritain pisao svoje djelo, a stvari se k tome razvijaju eksponencijalnom brzinom i ne slute na dobro, osobito za mlađe generacije.

### 1.3. Koji i kakav humanizam?

Kada je riječ o antropologiji, odnosno slici o čovjeku, Maritain bitno razlikuje teocentrični, odnosno pravi kršćanski humanizam (koji zagovara) te antropocentrični humanizam, za koji su, po njemu, u prvome redu odgovorni renesansni i reformacijski duh.<sup>29</sup> On također upozorava da je u počecima novoga vijeka, ponajprije s Descartesom,

<sup>26</sup> Možda je ljepša riječ *skromnost* nego *siromaštvo*.

<sup>27</sup> Baš to je bolno obilježje suvremenog svijeta, daleko više nego u Maritainovo doba.

<sup>28</sup> Zbog ovih redaka i sličnih stavova iskazanih na više drugih mjesta, Maritainu se moglo spominjati da se nije dovoljno očistio od svojeg mladenačkog socijalističkog nadahnuća.

<sup>29</sup> Vidi više o tome u: Jacques Maritain, *Tri Reformatora – Luther, Descartes, Rousseau*, LAUS, Split, 1995.

potom Rousseauom i Kantom, racionalizam o ljudskoj osobnosti izgradio oholu, blistavu i čvrstu predodžbu, po kojoj je čovjek ljubomorno bdio nad svojom imanencijom i autonomijom, u konačnici bivajući dobar u svojoj biti. Racionalistička je slika upravo u ime prava i samostalnosti te iste osobnosti osudila svaki izvanjski zahvat u taj savršeni i posvećeni svijet, bez obzira proizlazi li takav zahvat iz objave i milosti, iz kakve ljudske mudrosti, iz autoriteta nekog zakona kojemu čovjek nije tvorcem, iz vrhovnog Dobra koje bi poticalo čovječju volju ili napokon iz objektivne stvarnosti koja bi bila mjera i pravilo ljudskom umu (Maritain, 1989: 42).

Ali za nešto više od jednog stoljeća, kako upozorava Maritain, ta se antropološka slika našla u opasnosti, počela se raspadati u prah i pepeo i našla se u rasulu. Prva se značajna faza dogodila na biološkom području i obilježena je trijumfom darvinističkih ideja o čovjekovu majmunskom podrijetlu. S toga stajališta čovjek nije samo plod dugog razvoja životinjskih vrsta, što bi, po Maritainu, bio drugotan, čisto povijesni problem, nego on iz toga biološkog razvoja izlazi bez metafizičkog skoka ili diskontinuiteta.<sup>30</sup> U određenom trenutku, po ovom shvaćanju, s pojavom čovjeka u životnome se lancu ne pojavljuje nešto posve novo, duhovna opstojnost koja bi podrazumijevala da prilikom nastanka svakog pojedinog ljudskog bića Stvoritelj stvara pojedinačnu dušu, baca je u ovozemaljsko postojanje i to radi vječne subbine. Maritain ipak primjećuje kako darvinizam time nije uopće oborio kršćansko poimanje čovjeka, budući da se ono oslanja na objavljenu dogmu. Ali je racionalističko poimanje ljudske osobe zadobilo smrtonosan udarac (Maritain, 1989: 43).

Posljednji udarac, po Maritainovu mišljenju, tome je poimanju zadao Freud na psihološkome području. Pri tome on ne misli na Freudove istraživačke psihološke metode, gdje smatra da ima genijalnih otkrića, već na Freudovu metafiziku. „Kršćanin zna, po onoj Pascalovoj, da je čovječe srce prazno i puno gadosti, što ga ipak ne sprječava da prepozna duhovnu čovjekovu veličinu i dostojanstvo. No što je za racionalističku misao postao čovjek u naše dane? Težište se čovječjeg bića spustilo tako nisko da više i ne postoji prava osobnost već samo kobno gmizanje polimorfnih ličinki u podzemnom svijetu nagona i žudnje, a čitavo lijepo uglađeno dostojanstvo naše osobne svijesti samo

---

<sup>30</sup> Što je trajno prijeporna točka kad se kršćanska misao koja prihvata teoriju evolucije susreće s čisto materijalističkim shvaćanjem evolucije.

je poput lažne maske. Čovjek je u konačnici tek mjesto gdje se libido, koji je poglavito spolne naravi, ukršta i sukobljava s nagonom za smrću. Tajna života što stremi božanskome, noseći na sebi otisak Stvoriteljeva lica,<sup>31</sup> postaje očajnom zagonetkom smrtnih zapetljaja. Tako čovjek, od kojeg je najprije načinjena herojska, gotovo božanska figura i u isto vrijeme čisto naravno biće, zapada, prema zakonu svakog poganstva, u porugu protiv svoje naravi; on tu narav bičuje to okrutnije što prema njoj čuti više samilosti i sentimentalne sućuti; on je poremećen, postaje čudovištem, nakazom dragom sebi samome“ (Maritain, 1989: 43-44).

Tako je došlo, nakon raspadanja i podvajanja antropocentričnoga humanističkog razdoblja – razdvajanja i suprotstavljanja naravi i milosti, vjere i razuma, ljubavi i spoznaje, a u čuvstvenome životu ljubavi i osjetila – do konačnog rasula. Ipak, kako smatra Maritain (1989: 44), to rasulo u kojem smo se našli ne sprječava čovjeka da više no ikad zahtjeva svoje vrhovništvo, ali ne više za pojedinu osobu, koja više ne zna gdje bi se pronašla, vidjevši samo vlastiti raspad i rasulo. Osoba je dapače sazrela za povlačenje i odstupanje u korist kolektivnog čovjeka, velikoga povijesnog simbola čovječanstva, o čemu je Hegel razradio teologiju. Po Hegelu bi to dakako bila Država sa svojim savršenim pravnim ustrojstvom, a po Marxu komunističko društvo sa svojom immanentnom dinamikom.

Kada je pak riječ o dijalektici antropocentričnog humanizma sa stajališta kulture, Maritain razlikuje *tri* aspekta u onome što naziva dijalektikom novovjeke kulture. Ta se tri momenta nadovezuju, unatoč jakim suprotstavljanjima, i vremenski su slijedili jedan za drugim, ali su i supostojali, međusobno se ispreplićući u različitim stupnjevima.

U prvom razdoblju (16-17. st.) civilizacija je rasipnički ubirala najljepše plodove zaboravljajući na korijen iz kojeg uzima životni sok. Smatralo se da ona treba samo pomoći razuma uspostaviti ljudski poredak, koji se još zamišlja u kršćanskome stilu, naslijedenom iz prethodnih razdoblja. Taj pak stil postaje usiljen i počinje se kvariti. To razdoblje Maritain naziva *klasičnim* razdobljem naše kulture, razdobljem kršćanskog naturalizma. U drugom razdoblju (18-19. st.) postaje očito da se kultura, upravo zato jer je lišena nadnaravnih dimenzija, mora nužno okrenuti protiv tih vrhunskih načela. Od kulture se traži da čovjeka osloboди od praznovjerja objavljenih religija te da njegovoj

---

<sup>31</sup> *Imago Dei.*

naravnoj dobroti otvorí vidike savršene sigurnosti, koja bi bila plod blagostanja tj. gomilanja zemaljskih dobara. Maritain to naziva razdobljem racionalističkog optimizma, buržujskim razdobljem naše kulture. Treće razdoblje (20. st.) naziva razdobljem materijalističkog preokretanja vrednota, *prevratničko* doba, kad čovjek, stavivši svoj posljednji cilj u sebe sama i ne mogavši više podnijeti svijet pretvoren u stroj, očajničkim silama pokušava iz korjenitog bezboštva izvesti posve novu čovječnost (Maritain, 1989: 45).

Pogledajmo sada kako Maritain detaljnije analizira značajke ovih triju razdoblja. Prvo razdoblje naziva *razdobljem preokretanja ciljeva*. Umjesto da svoje vlastito zemaljsko dobro usmjeri prema vječnom životu, kultura svoj vrhovni cilj traži u sebi samoj, a taj je cilj čovjekovo vladanje materijom. Bog postaje jamcem tog gospodstva. Drugo je razdoblje poput demijurškog imperijalizma s obzirom na materijalne sile. Kultura nije shvatila svoj glavni zadatak da ljudsku narav nastoji usavršiti postupkom koji bi bio u skladu s dubokim potrebama te naravi, a to znači unutarnjim usavršavanjem spoznajne i životne mudrosti. Kultura je prije svega nastojala zagospodariti vanjskom prirodom i njome ovladati pomoću tehnike. Iako je taj tehnički proces po sebi dobar (ili barem neutralan), on je zauzeo glavno mjesto te se od njega očekuje da, zahvaljujući znanosti, izgradi takav materijalni svijet u kojem će čovjek, po Descartesovim obećanjima, naći savršenu sreću. Bog postaje idejom. U trećem razdoblju materija potpuno potiskuje ljudsko. Da bi ovlađao prirodom ne vodeći računa o temeljnim zakonima svoje naravi, čovjek je zapravo prisiljen da se, i na području svojeg uma i na području svojeg života, sve više podredi ne ljudskim temeljnim zahtjevima, već tehničkoj nužnosti i materijalnim silama koje je pokrenuo i koje sve više preplavljuju ljudski svijet. Bog umire, a materijalizirani čovjek misli da može biti čovjekom ili nadčovjekom samo ako Bog ne bude Bogom (Maritain, 1989: 46).<sup>32</sup>

Na koncu, Maritain promatra dijalektiku antropocentričnog humanizma s obzirom na Boga to jest s obzirom na čovjekovu predodžbu o Bogu i naziva to *Božjom tragedijom*. Ta predodžba, ukoliko nije pročišćena Objavom, i sama slijedi sudbinu kulture. Bog je (kartezijanski shvaćen) u prvom razdoblju humanističke dijalektike postao jamcem čovjekova vladanja materijom. Božanska je transcendencija zadržana, ali se shvaća

---

<sup>32</sup> Karakteristike ovog trećeg razdoblja osobito snažno osjeća naša današnja generacija.

ljudski to jest istoznačno (univočno), geometrijskim razumom koji je nesposoban za analoško poimanje. Zbog toga je ta transcendencija počela gasnuti. Jansenisti su, suprotstavljajući se racionalizmu, zastupali neistraživost transcendencije božanskog veličanstva, zazivajući je da ona obori i satre razum (Maritain, 1989: 46).

Drugim riječima, razum može spoznati transcendenciju samo ako se žrtvuje. Zašto je to tako? „Zato što je razum teologa klasičnog razdoblja izgubio smisao za *analogiju* (!) te postao geometrijskim razumom, neprijateljem tajne, poput razuma filozofa toga razdoblja. Razum će spoznati tajnu i uništiti će se, ili će odbiti da se uništi, a zanijekat će tajnu“ (Maritain, 1989: 47). Istinski kršćanski odgovor uvijek ide za tim da sačuva i tajnu (otajstvo) i razum, što je također važna značajka i čitave kršćanske filozofije i antropologije. Bez takve antropologije svaki je naš politički projekt osuđen na urušavanje u sama sebe. Jednom rečenicom – budućnost Europe, svijeta i ljudskog roda treba graditi na razumu koji je otvoren otajstvu vjere<sup>33</sup> poštujući realnost religijskog i svjetonazorskog pluralizma koji nalazimo u svijetu. U tom smislu traži se i preispitivanje uvriježenog shvaćanja sekularnosti po kojem sve religijsko treba biti isključeno iz javnog prostora. Nasuprot tomu sekularnost treba shvaćati samo kao razlikovanje političke i religijske sfere, a ne njihovo nasilno razdvajanje. Glavna Maritainova krilatica bila je *distinguer pour unir – razlikovati radi jedinstva*.<sup>34</sup>

## 2. Vremenito i vječno

### 2.1. Problem primata i nadređenosti

Kao prvo, čovjek pripada i vremenu i vječnosti. Kao drugo, Cezar nije Bog! U te dvije rečenice mogla bi se sažeti možda i ključna politička poruka koju u sebi nose sve

<sup>33</sup> U tom smislu smatram da ima smisla govoriti i o kršćanskoj filozofiji iako mnogi niječu takvu mogućnost potkrjepljujući to tvrdnjom kako ne postoji kršćanska matematika. Kršćanska filozofija bila bi ona koja je otvorena otajstvu kršćanske vjere i ugrijana, nadahnuta ili čak pokrenuta njime, iako ne mora nužno uzimati zdravo za gotovo ni jednu objavljenu istinu. Slikovito rečeno, otajstvo vjere je poput tople peći usred zime. Možemo se složiti da je razum jednostavno razum, da je matematika jednostavno matematika, da je logika jednostavno logika i da je filozofija jednostavno filozofija pa im nema smisla dodavati pridjev *kršćanski*. Ali svi znamo da ljudski razum ne funkcioniра jednako na hladnoći i u toploj sobi pokraj peći. S jedne strane, on je jednako razum u oba slučaja, ali s druge strane jasno je da rezultati njegova rada neće biti jednak u oba slučaja.

<sup>34</sup> *Razlikovati radi jedinstva* je na svoj način i sukus Maritainove metode kao i naslov njegove vjerojatno najvažnije knjige – vidi: Jacques Maritain, *Distinguish to Unite: or, The Degrees of Knowledge*, Tr. G. Phelan et al. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.

monoteističke religije (judaizam, kršćanstvo i islam) kao i njihove svete knjige. Iako religije i sveti spisi nisu svedivi i ne smiju (!) biti svedeni na politiku, oni u sebi, makar implicitno, svakako sadrže i političku poruku. Njihove poruke dakle imaju i političke implikacije. U kontekstu odnosa vremenitog i vječnog, odnosno duhovnog i političkog, Maritain, kao katolik, prije svega izražava žaljenje zbog kršćanskih naroda i crkava koje su odvojene od Rima jer nemaju nikog da ih brani od sila ovoga svijeta. Žali i zbog naroda (npr. Dalekog istoka) koji ne poznaju Crkvu i papu jer ne mogu dovesti duhovno i vremenito u željenu harmoniju. Također, primjećuje kako je žalosna istina da je Europa<sup>35</sup> zaboravila puno toga pa čak i podređenost političkih ciljeva duhovnima. To je dakako njezina velika pogreška. Otuda dolazi opće stanje potlačenosti duha i savjesti, praktični prezir prema ljudskoj osobi i njezinom dostojanstvu, taj preteški teret koji se svugdje više ili manje nejasno osjeća. Najviše, po Maritainu, treba žaliti zbog onih nacija koje su, okupljene svojom naklonošću oko pape i Krista koji ih neumorno podsjećaju na zahtjeve istine, stoljećima bile tvrdoglave te su zapravo začepile svoje uši za istinu (Maritain, 1931: 84-86; Maritain, 1927: 131-164).

Maritain prije gotovo jednog stoljeća nagovješće da ulazimo u doba kada će, nakon što su sve nade utemeljene u racionalizmu i humanističkom optimizmu osujećene, veliki problemi duhovnog reda (misli na metafizički rat dobrih i zlih sila) opet dominirati poviješću ljudske vrste. Radi se o onom što ruski filozof Nikolaj Berdjajev naziva *novim srednjim vijekom*. Najupečatljivije je u tom pogledu razmotriti temeljni posao obavljen unutar Crkve. Sve njezine nade i napori se u našim danima, kako smatra Maritain (1931: 86), usmjeravaju prema duhovnoj obnovi kršćanskog svijeta. To se osobito vidjelo na Drugom vatikanskom saboru 1962-65. godine.

U tom smislu potrebno je nastojati svom svojom voljom da duhovni kršćanski svijet siđe (jer je iznad njega) u vremeniti i bude ostvaren u političkom kršćanskom svijetu. No nije jasno koliko je to realno. Iako je i sam bio pregalac u diplomaciji, Maritain upozorava da se kršćanski politički poredak u svijetu ne uspostavlja umjetno, diplomatskim, financijskim, političkim ili birokratskim sredstvima. On je plod proizведен duhom žive vjere. Pretpostavlja spontanost, život i praktičnu vjeru u velikom

---

<sup>35</sup> Možemo to slobodno shvatiti prošireno na cijeli Zapad.

broju osoba i naroda, civilizaciju nadahnutu kršćanskom mudrošću,<sup>36</sup> i nadasve usmjerenost političkog života prema istinskim dobrima osobe i duha. Može biti obeshrabrujuće koliko smo daleko od tog idealja. Mnogi će reći da je to čak neostvarivo, i ako Bog ne intervenira na poseban način, ili ako velika nevolja ne privede ovaj nesretni svijet poslušnosti, kraljevstva ovoga svijeta bit će predana krvavoj podjeli za dugo vremena (Maritain, 1931: 87).<sup>37</sup>

## 2.2. Pitanje mira i razboritih sredstava

Maritain kao realist smatra kako je sasvim razumljivo da u situaciji u kojoj su narodi Europe i svijeta tako daleko od istinskog poretku i kada je i najnesigurniji mir tako teško održavati, nacije, a posebno one čije su granice najizloženije, ne mogu odustati od primjene sile o kojoj ovisi njihova egzistencija. Budući da su katolici u različitim zemljama u pravilu, i očekivano, onaj element koji je najposvećeniji principima naravnog zakona, također je razumljivo da bi oni trebali s ove točke gledišta, kao građani, osjećati posebno veliku obvezu, i da bi oni trebali biti prvi koji nadziru i čuvaju temeljna naravna dobra. Održavati mir u zemlji i efektivno je štititi najneposredniji je i najhitniji cilj kršćanske političke razboritosti. Ipak, ovaj cilj ne bi bio kršćanski ako ne bi bio povezan s daljim i višim ciljem. Zato ideja dobra ljudske zajednice, utemeljene na pravdi i ljubavi, i ideja trajnog mira koji treba uspostaviti među narodima, mora biti ostvarena putem političke aktivnosti, ne pukim primatom časti, nego učinkovitim upravljačkim utjecajem. Posvećenost i odanost zemlji u kojoj smo rođeni i odrasli, kao i odanost našim roditeljima, vrlina je povezana s pravdom. Mi smo dužnici svojoj zemlji za nebrojena dobra. Maritain citira Tomu Akvinskog:<sup>38</sup> „Nakon Boga, čovjek najviše duguje svojim roditeljima i domovini“ (Maritain, 1931: 87).

U kršćanskoj duši, međutim, patriotizam nije samo stečena vrlina velike vrijednosti. Ova naravna vrlina je uzdignuta i očišćena time što je podređena ljubavi i oživljena ljubavlju Boga, nadnaravnom ljubavlju prema bližnjima pa čak i prema neprijateljima! Postoji poredak ljubavi, to jest poredak nadnaravne ljubavi prema Bogu i

<sup>36</sup> Ne shvaćeno na ekskluzivistički način.

<sup>37</sup> Treba imati u vidu da Maritain ovo piše prije 2. svjetskog rata.

<sup>38</sup> *Sum. Theol.* II-II, 101, 1.

bližnjemu, unutar kojeg svoje mjesto nalazi i ljubav prema domovini. Istodobno, ljubav, ne samo kao savršenstvo prema kojem ciljamo, nego kao bitna nužnost naređena po zapovijedi, zahtjeva da moramo zaista ljubiti svoje neprijatelje općenito, i još više da naše srce mora biti spremno, ako se ukaže prilika, ljubiti ih po imenu i jednog po jednog, konkretno. Na taj način, nadnaravna ljubav pomiruje ljubav prema domovini s ljubavlju prema svim ljudima, dok se čisto naravna dobrohotnost prema čovječanstvu i čisto naravna ljubav prema domovini mogu samo neizlječivo suprotstavljati jedna drugoj (Maritain, 1931: 89). Teško je prenaglasiti važnost ovih misli u kontekstu europskih i svjetskih integracija.

Maritain nadalje napominje da cijelovita kršćanska politika<sup>39</sup> ne dopuštajući da bude inficirana *humanističkom ideologijom*,<sup>40</sup> i ne računajući na skori prestanak ratova, razumije da nije dovoljno boriti se protiv simptoma ili koristiti sredstva obrane koja su nužna zbog općeg barbarizma modernih naroda. Zlo treba biti poraženo na izvoru i ljudi se moraju prvo naviknuti da tuđa prava i potrebe uzimaju u obzir. Razumijevanje problema bi tada jasno bilo zdravije i pravednije, briga oko pravde bila bi pomirena s brigom oko sile i zadobila bi ponovo svoj neophodni praktični primat.

A iznad svega, neovisno o hitnosti njihovih nacionalnih dužnosti i neovisno o mjeri razboritosti koju su oni kao građani obvezani unijeti u političku sferu, katolici istodobno moraju tražiti, u duhovnoj domeni, obnovu onog kršćanskog svijeta molitve, znanja i ljubavi, kao i spomenutog javnog zakona. To je nadnacionalni posao na koji su kao katolici<sup>41</sup> pozvani od Duha Svetoga i od Crkve. U tom je smislu uloga katolika u stvaranju međunarodnih alijansi više nego očita.<sup>42</sup> Taj zadatak je konstanta kroz povijest,

<sup>39</sup> A u trenutku kad ovo piše ne postoji još ni jedna velika politička stranka ni u Francuskoj, ni u Europi niti u svijetu koja propovijeda integralno kršćanske principe. Takve se stranke rađaju tek nakon Drugog svjetskog rata. Dakako da ostaje pitanje je li moguće politički integrirati baš sve kršćanske principe i na koji rok.

<sup>40</sup> Ovu sintagmu treba shvaćati negativno konotiranu ne zato što bi humanizam po sebi bio neko zlo, nego zato što humanistička *ideologija* стоји nasuprot cjelovitom humanizmu kojeg zastupa Maritain. Pojam *ideologija* općenito označava zatvoren sustav ideja koji je opasan jer je *zatvoren*, a ne jer je *sustav*.

<sup>41</sup> Katholikos znači univerzalan!

<sup>42</sup> Maritain u studiji *La politique de Pascal* (1923.) piše: „Stvarna, a ne lažna pravda je 'mistični temelj' vladavine prava kao i mira u političkom tijelu.“ Kako bi se održavali pravedni odnosi među narodima, Crkva je uvijek željela postojanje zajednice naroda (politička organizacija kršćanskog svijeta), koja bi, ne povrjeđujući (!) prava različitih država ili društava sposobnih za samodostatnost („savršena društva“), igrala regulatornu i mirovornu ulogu među njima. „Moderne države su došle do tog stupnja međuvisnosti da je život u zajedništvu gotovo jednako nužan za njih kao i za pojedince...“ (M. Le Fur, *Lettres*, 1. ožujka 1927). Ali taj međunarodni vremeniti organizam (temeljem pozitivnog zakona, a ne naravnog zakona, kako su neki skloni misliti) ne samo da nije sposoban zamijeniti nadnacionalno duhovno jedinstvo Crkve

ali svijest o njemu s vremenom raste (Maritain, 1931: 90). I nije stvar nikakve narcisoidnosti (a pogotovo ne ekskluzivnosti) iznijeti podatak da su sva trojica uvodno spomenutih Otaca utemeljitelja EU bili praktični katolici,<sup>43</sup> jednako kao i Maritain koji se u Katoličkoj crkvi krstio nakon obraćenja koje je doživio u studentskim danima.

Maritain upozorava da protestantizam (a sam je rođen u liberalnoj protestantskoj obitelji)<sup>44</sup> nije pokazao protivljenje metodama koje su koristili Englezi u Sjevernoj Americi i Indiji. Povijest modernih kolonizacija, herojskih u pogledu vojničkih podviga, ali obeščaćenih zlatom, nosi težak teret bezakonja... Sve se to nalazi u području svjetskog trgovanja i bit će naplaćeno. Ono što Maritain želi podcrtati jest činjenica duhovnog reda. „Predrasude o radikalnoj inferiornosti ne-bijelih rasa, koje zamračuju umove i klerika i laika, a čak i mnogih među onima koji su posvećeni apostolatu, predugo su uzrokovale da se na misionare gleda kao na apostole ne samo Isusa Krista, nego i pojedine ljudske ili nacionalne kulture, ponekad čak i kao na preteče kolonizatora i trgovaca. To je bila jedna od glavnih prepreka istinskoj evangelizaciji svijeta zbog čega ispašta i današnja generacija.<sup>45</sup> Danas Crkva pomalo savladava tu prepreku. Ona nas podsjeća da se njeni misionari moraju odreći svih svjetskih interesa, svake brige oko nacionalne promidžbe, znajući jedino Krista, i da su poslani utemeljiti crkve koje će biti samoodržive, cjelovite sa svojim vlastitim klerom. Ona ne kaže da sve rase i svi narodi imaju isti povijesni poziv i jednak ljudski razvoj; ali kaže, i to na najznačajniji način, da su svi pozvani od Boga, svi jednako uključeni u njegovu ljubav, da svatko (!) ima svoje legitimno mjesto u duhovnom jedinstvu kršćanskog svijeta“ (Maritain, 1931: 96).

Maritain nadalje smatra da Istok kao i Zapad treba lekciju mudrosti koja uređuje sve stvari prema hijerarhijama naravi i milosti. Na tom se tragu poziva na svoju raniju studiju<sup>46</sup> u kojoj piše: „Činjenica je da se poredak razuma, koji nije više u poretku

---

Kristove, nego će uvijek riskirati da bude više opasan nego koristan (!) ako ne prepoznae principe kršćanskog zakona i stvarnu podređenost vremenitog duhovnome. Vidi: Jacques Maritain, *The Things That Are Not Caesar's*, 1931., str. 90, bilješka 100 (bilješku ovdje prenosimo u cijelosti). Ovo je i vrlo važna napomena u kontekstu suvremenih napetosti između tzv. globalizma i tzv. suverenizma.

<sup>43</sup> Robert Schuman se dapače odnedavno naziva Slugom Božjim što je prvi stupanj u procesu kanonizacije.

<sup>44</sup> Može se primijetiti da je Maritain bio prilično oštar prema Lutheru i protestantizmu u svojim mlađim danima, osobito u knjizi *Tri reformatoria*, ali te je stavove kasnije ublažio tijekom života u Americi.

<sup>45</sup> Danas postupno i kroz bol sve bolje razumijemo da, slično kao što židovski poglavari nisu prepoznali Mesiju, mnogi kršćanski misionari nisu shvaćali da ih Krist pretjeće i na neki način već čeka tamo gdje su ga išli izrijekom naviještati. Zbog tog nerazumijevanja nisu vidjeli mnoge Božje tragove među poganskim narodima.

<sup>46</sup> Riječ je o studiji *Chroniques du roseau d'or*, 1. br. 1925.

ljubavi,<sup>47</sup> svugdje dezintegrirao i nije više dobar nizašto. Racionalističko zlo je uzrokovalo nesklad i razdor između naravi i razumske forme. Postalo je sada prekomjerno teško ostati unutar granica ljudskog. Čovjek mora staviti svoj ulog ili iznad razuma i k tome za njega, ili ispod razuma i k tome protiv njega. Ali samo su teologalne kreposti i nadnaravni darovi i ulivena kontemplacija iznad razuma. Sve takozvano nadrazumsko koje nije u ljubavi na duge staze služi samo animalnome. Mržnja na razum neće nikada biti ništa drugo nego pobuna *roda* protiv *specifične razlike*. Gdjegod živa vjera uhvati korijena, tamo ćemo vidjeti prianjanje uz ono što je zaista iznad razuma, uz nestvorenu Istinu i mudrost svetaca, istodobno postižući – zasigurno ne bez rada – obnovu samog poretku razuma, shvaćenog kao uvjeta za nadnaravni život. I tako Evanđelje i filozofija, mistika i metafizika, božansko i ljudsko idu ruku pod ruku“ (Maritain, 1931: 100-101).

### 2.3. Prolazi slava ovoga svijeta

Ako mislimo o Europi, a posebno o Mediteranskoj civilizaciji, sva veličanstvenost njezinog poziva i njezine prošlosti zapravo nas zasljepljuje. Jedna bi nas činjenica, ipak, trebala zaustaviti. Koji god bili njeni unutarnji pozivi i naslovi, neka vrsta historijskog monopola koji je ta civilizacija zapravo uživala, u sadašnjoj se epohi čini uzdrmanim. Maritain upozorava da posebno treba razumjeti značaj rata<sup>48</sup> i zastrašujućeg duga koji je isti ostavio.

„Primjedba pape Benedikta XV o suicidu Europe reže dublje nego što ljudi misle. Europa je ubila svoju prošlost. Neka ljudi plaču koliko god žele nad bogovima Grčke i cijelom klasičnom prošlošću, no ogromno svjetovno tijelo kršćanske laičke kulture od koje je svaki Europljanin, dolazeći u svijet, povukao nešto hranjivog soka humanosti i koja ga je nosila tijekom života, obrazovala ga i hrabrla na razne načine, sada se čini kao da je bez života. Zapravo, oni koji su toliko od nje primili danas imaju osjećaj da ne primaju više ništa od nje. Sva ljupkost i ljepota, oblici, vrijednosti, slike od kojih su naši preci živjeli, koji su prirodu učinili bratskom, a svemir familijarnim i koji su nas oblikovali iz generacije u generaciju, sve je odjednom postalo nešto daleko i odvojeno od nas: savršeno vrijedno divljenja i poštovanja, ali nepokretno u onome što više nije. Ovo je bez sumnje

<sup>47</sup> Slikovito rečeno, nije više blizu tople peći.

<sup>48</sup> Misli dakako na 1. svjetski rat.

najdublji uzrok velikog nereda koji trpe današnji mлади. Oni lutaju u svojoj vlastitoj ljudskosti kao po muzeju, oni vide svoja srca kao u izlozima. Previše remek djela. Je li imalo čudno što žele sve porazbijati? Mi smo postali egzotični sami sebi. Je li imalo čudno da nam se ništa ne čini egzotičnim i da svaka ljudska forma može na neki način ravnodušno probuditi našu znatiželju kao i našu dosadu?“ (Maritain, 1931: 101-102).

Duše su ogoljene, veli dalje Maritain, a i Crkva je u nekom smislu gola. Sva vuna i svila, sva bogatstva svjetovne humanosti kojima ju je civilizacija odabranog dijela svijeta odijevala i štitila, a ponekad i tlačila, raspada se sada u dronjcima. I to vrijedi još mnogo više za naše vrijeme nego li za ono u kojem Maritain piše. Važno je ipak uočiti da ta odjeća nije isto što i Crkva. Iako može fascinirati, ona nije bitna za njen vlastiti život. Ali veličanstveno svjetlo koje Crkva baca na svijet ne bi trebalo sakriti od nas činjenicu da joj *knez ovoga svijeta* čini svijet sve više i više stranim. Crkva se dakako ne boji samoće. Ako mora, živjet će u pustinji i učinit će da procvjeta, i ondje će pronaći svoje nove ukrase. I nije ovo Maritainovo očajavanje ni nad Crkvom niti nad Europom. Naprotiv! Ova smrt o kojoj govori nije prava smrt.<sup>49</sup> Duboka proljeća života Europe su još uvijek ovdje, sakrivena, ne presušena. Ali znamo da ih samo ljudska i politička sredstva ne mogu probuditi, nego samo Crkva i živa vjera. Europa će ponovno ustati samo ako otvorí svoje srce duhu Kristovom. Samo tada će moći nastaviti svoju misiju koja je bila u tome da služi svijetu vodeći ga i usmjeravajući, a ne upravljavajući njime za svoj vlastiti profit! Istodobno, Crkva nas podsjeća da, iako je naša kultura grčko-latinska, naša religija to nije. Crkva je prihvatile i pokrstile tu kulturu, ali nije joj se podredila. (Maritain, 1931: 102-103). A čak i ako joj se prividno politički podredila, duhovnu supstanciju nije mogla podrediti ni da je htjela.

Maritain na tom tragu tvrdi da Crkva nikad neće napustiti one visoke vrline koje je upravo ona sama pomogla da ih helenistička i latinska kultura proizvedu. Ako je Crkva učinila tako veličanstvenom upotrebu te kulture, postoji vrlo jednostavan razlog za to: kao što je staro Židovstvo u redu objave, tako je ova (helenistička) kultura od Providnosti dobila privilegij u redu razuma koji nema smisla poricati. To je kultura u kojoj je ljudski razum najviše dosegao. Bilo je stoga normalno da bi ona trebala snabdijevati nadnaravni život Crkve izborom ljudskih sredstava. Pored toga, da bi se postigao taj uspjeh,

---

<sup>49</sup> Crkva naime živi uz vjeru u veliko obećanje da *vrata paklena* neće nadvladati (Mt 16,18).

zahtjevali su se viši utjecaji posredovani od strane same Crkve. Samo oni omogućuju razumu da dosegne onu univerzalnost u naravnom redu prema kojoj bitno teži, ali ga ljudska slabost ostavlja uvijek prekratkim. Trebala su stoljeća kršćanskog razrađivanja i izlaganja da bi razum konačno dostigao cjeloviti univerzalizam koji istina zahtjeva. Sveti Toma Akvinski je veliki predstavnik ovog univerzalizma razvijenog u razumu pod svjetлом vjere, i zato Crkva ima takvu naklonost prema njegovu učenju i učinila ga je zapravo, kako reče Benedikt XV, svojim vlastitim naukom (Maritain, 1931: 103-104).

Maritain ovdje (1931: 104) doziva i misao H. Woronieckoga: „Nije katolicizam onaj koji je tomistički, nego je tomizam taj koji je katolički, a katolički je jer je univerzalan“. Sve što je univerzalno jest katoličko. Metafizika i teologija svetog Tome su izražene u tijelu simbola na latinskom, ali ova mudrost po sebi nije više vezana uz latinizam nego uz fiziku Aristotela ili Ptolomeja. Ona prihvata sva bića jer je absolutno poslušna bitku. Pred njom se uvijek nalazi zahtjev da istupi naprijed i zauzme najnaprednije pozicije – da bude istinski *progresivna*.

Zbog toga što razum pati od naravne nemoći i nema božanska jamstva integriteta i savršenstva vlastitih vjeri, moguće je da su važni potencijali razumske mudrosti, filozofski ili teološki, ostali skriveni ili su nedovoljno razvijeni u misli Zapada. Maritain (1931: 106) stoga smatra da u tom kontekstu imamo puno toga za naučiti od slavenske braće<sup>50</sup> i od autentične kršćanske duhovnosti koja, čak i ako je shizmatična, još uvijek zna stvoriti svece. Imamo također nešto naučiti i od nekršćanske misli, a zapravo i od svih zabluda svijeta, jer one uvijek sadrže neke *zatočene istine*.<sup>51</sup>

Maritain upozorava da je neizmjerna i teška zadaća na katolicima. Da bi bili sigurni da univerzalizam Krista pobjeđuje, nužno je danas nadoknaditi u kršćanskom obrazovanju i politici ono što je nedostajalo mnogim narodima kroz mnogo vremena. „Prilagođavajući katolicizam njima? Ako prilagođavanje znači promjenu, ne prilagođava se istina nama, nego se mi prilagođavamo istini. Prilagođavajući te narode katolicizmu? Ako prilagođavanje znači konformiranje nečemu stranom, nema potrebe za

---

<sup>50</sup> Misli prvenstveno na pravoslavni svijet, osobito Rusiju.

<sup>51</sup> Na više mesta Maritain koristi ovu sintagmu *vérités captives* koja je vrlo značajna za njegovu političku filozofiju. A ta se ideja nalazi na svoj način i u ideji o razasutim sjemenkama istine koju donosi deklaracija *Nostra Aetate* Drugog vatikanskog sabora. Ova je perspektiva od ogromnog značaja za kulturu dijaloga ukoliko želi biti plodna!

prilagođavanjem katolicizmu, koji nigdje nije stran. Izaberimo bolju riječ i recimo da se traži mnogo rada na pripremi, takvoj pripremi koja će osposobiti te narode da dopuste Evanđelju da pusti korijene u njihovoј vlastitoј kulturi“ (Maritain, 1931: 107).

Treba uvijek imati na umu da je ovaj posao moguć upravo zato jer su, unatoč svim akcidentalnim razlikama, čovjek (po naravi) i razum svugdje isti.<sup>52</sup> „Ono što me najviše iznenadilo po mom dolasku u Kinu nisu bile razlike nego sličnosti“ rekao je otac Lebbe Maritainu (1931: 107). Osim toga, na svakom mjestu Bog je ostavio neke znakove, neke skrivene smjerokaze koje samo treba i vrlo ih je važno otkriti. Maritain upozorava kako je ovaj posao izrazito težak jer mora poštivati, u stvarima gdje je čovjek u opasnosti svašta pobrkatи, i apsolutno - to jest nepromjenjivu istinu, i relativno - to jest svaki kontingencki modalitet kulturnog razvoja. Jedan zakon nam kaže da milost ima prirodno pravo nad svim naravima i svim narodima i da je u svakoj zemlji kuća Božja čovjekovo zajedničko mjesto rođenja. Drugi zakon nam kaže da se svaka slabost s obzirom na zabludu plaća krvlju i da se ne vodi duše prema svjetlu popuštajući mraku. Ovaj posao mora imati univerzalnu suradnju i treba moliti Boga da probudi intelektualna zvanja među obraćenima svih naroda! I da dođu što prije, prije nego što previše ruševina i krvavih tijela prekrije zemlju (Maritain, 1931: 107-108).

Čisto obrambene pozicije, kompromisi, privremena povlačenja, djelomične istine ne vrijede više ni novčića – tvrdi Maritain. „Ono što smo pozvani ljubiti jest univerzalna ekspanzija uma. Kucnuo je čas kada duša želi prianjati bezrezervno uz apsolutnost istine i ljubavi. Moraju se pojaviti ljudi *slobodni od svega osim od Krista!* Sveti Vincent Ferrer i blaženi Grignon de Montfort su pretkazali njihov dolazak. Neće biti iznimaka među osobama, narodima, rasama. Stari putovi i rutine ili moderne predrasude, sigurnost bogatstva, sudbina literature i gramatike ili dobrog ukusa, zanimat će ih vrlo malo. Razdjeljujući svjetlo od mraka u svim stvarima, oni će se zauzeti da pomire ljudske antagonizme u pravdi i da vrate čovjeka u cijelosti Bogu. Ljubav će ih učiniti univerzalima po milosti kao što je Bog univerzalan po naravi, i proširit će njihov um po mjeri božanskih namjera. Oni će također morati biti spremni za političku arenu bez straha od vukova ili lavova. Ako ih svijet ne prihvati, njihov trud ipak neće biti uzaludan. Bit će ispunjen u nevidljivom kraljevstvu srdaca onih koji ih slušaju. U svemu će se, k tome,

---

<sup>52</sup> Iako može biti različito ono što ih grijje, nadahnjuje i pokreće.

manifestirati nadmoć kontemplacije nad akcijom koja uspijeva u vremenu samo onoliko koliko proizlazi iz kontemplacije“ (Maritain, 1931: 109-110).

Kad je riječ o svecima ili prorocima treba istodobno uvidjeti njihovu naglašenu individualnost. Pozvani i izabrani od Boga oni uvijek djeluju pomalo izdvojeno iz svih kolektiva i struktura, istovremeno ih ne prezirući. Zato nije pretjerano reći da je sudbina i Europe i svijeta uvijek na neki način ovisna (uvjetno rečeno) o aktivnosti ne samo malih skupina, nego zapravo pojedinačnih heroja koji se ne boje ni pustinje, ni otrova, ni protivština niti smrti.<sup>53</sup>

### 3. Ujedinjenje svijeta nije utopija

#### 3.1. Realnost i nada

Sa žalošću, ali odlučno možemo priznati da u svijetu vlada neka vrsta *nepodnošljive podijeljenosti*.<sup>54</sup> Podijeljenost između muškaraca i žena, jačih i slabijih, jaz između bogatih i siromašnih, sjevera i juga, istoka i zapada, nerazumijevanje između učenih i neukih, pjesnika i znanstvenika, nepovjerenje između mlađih i starih, idealista i realista, ponor između lijevih i desnih, konzervativnih i liberalnih, vjernika i nevjernika, spašenih i prokletih... podjele beskonačne, duboke, bolne, nepremostive. A brod na kojem plovimo očito je samo jedan.

Treba li odustati od najvećih snova i nade u mogućnost popravljenog svijeta, svijeta punog mostova i otvorenih vrata, u kojem ljudsko srce cjelovito kuca? Treba li samo stisnuti zube, izdržati udarce po leđima i krikove nevine djece, strpljivo čekati kraj doline suža i očekivati blaženstvo *s one strane*? Ima li sretnog života prije smrti? Možemo li odustati od nade? Kad bismo i htjeli čini se da ne možemo. Ljudska je nuda nerazoriva,<sup>55</sup> a nevolja se i sama često čudi koliko ljudi mogu podnijeti. Osobito je to vidljivo za vrijeme i nakon velikih katastrofa, što je posebno zanimljiv paradoks.

<sup>53</sup> Ta naglašena individualnost redovito predstavlja značajan problem kad se pojavi potreba političkog organiziranja.

<sup>54</sup> Sintagma *nepodnošljiva podijeljenost svijeta* posuđujemo od Željka Mardešića.

<sup>55</sup> O takvoj nadi posebno svjedočanstvo svijetu pruža židovski narod što je i Maritain (inače suprug ruske Židovke) volio isticati.

Tako je i nakon Drugog svjetskog rata odnekud niknula nova nada u mogućnost boljeg svijeta. Godine 1945. u listopadu osnovana je Organizacija ujedinjenih naroda – međunarodna organizacija čija je misija održavanje mira i sigurnosti u svijetu, razvijanje dobrosusjedskih odnosa, ekonomski suradnji, širenje tolerancije i promicanje poštivanja ljudskih prava i temeljnih sloboda čovjeka. Iste godine u studenom osnovan je i UNESCO<sup>56</sup> - specijalizirana organizacija u sustavu Ujedinjenih naroda čiji glavni cilj je doprinos miru i sigurnosti promoviranjem suradnje među narodima na područjima obrazovanja, znanosti i kulture u cilju unapređenja općeg poštovanja pravde, vladavine zakona, ljudskih prava i temeljnih sloboda. S 1950-om godinom pak počinje proces suvremenog europskog ujedinjenja.

U studenom 1947. godine održavala se Druga međunarodna konferencija UNESCO-a u Meksiku. Maritain<sup>57</sup> je na njoj imao jednu od vodećih uloga,<sup>58</sup> a posebno je zapažen bio njegov inaugralni govor iz kojega ovdje donosimo neke važnije naglaske čija aktualnost se nije smanjila s protekom vremena (Maritain, 1952: 174-184; Maritain, 1992, 84-86). To se ponajviše odnosi na epohalnu ideju da ljudi vrlo različitim pogleda na svijet, različitim ideološkim ili religijskim afilijacijama i različitim interpretacijama povijesti mogu surađivati oko nekih praktičnih ciljeva.<sup>59</sup> Treba podsjetiti da je i današnja EU začeta 1950. upravo iz Schumanove ideje tj. prijedloga o ujedinjenju francuske i njemačke industrije ugljena i čelika.

Praktične istine naime mogu potjecati iz vrlo različitih teorijskih poimanja, ovisno o filozofskoj ili religioznoj tradiciji, kulturnoj baštini i povijesnom iskustvu pojedinih ljudi. Nije zasigurno lako, ali je moguće sastaviti zajedničku formulaciju praktičnih zaključaka kao i na primjer popis različitih čovjekovih prava.<sup>60</sup> Bilo bi, kako misli

<sup>56</sup> Kratica za United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

<sup>57</sup> Tada istodobno vrlo uvaženi profesor na nizu američkih i europskih sveučilišta te francuski ambasador u Vatikanu.

<sup>58</sup> Vidi: Jacques Maritain, »Introduction«, u: *Human Rights – Comments and Interpretations: A symposium edited by Unesco*, UNESCO, Paris, 1948.

<sup>59</sup> Ova konferencija (točnije Maritainov govor) održana je u Meksiku, 6. studenog 1947. godine. Maritain je imao jednu od vodećih uloga, osobito u smislu davanja teorijske odnosno filozofske podloge zaključcima konferencije kao i načrtu Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima koja je usvojena 10. prosinca 1948. godine, a Maritaina se može smatrati njezinim glavnim arhitektom.

<sup>60</sup> Dokaz za to jest i sama Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima. Popis ljudskih prava, oko kojeg se pristalice različitih filozofskih škola slažu, Maritain je usporedio s glazbalom po kojem oni sviraju na drugačiji način, a sve ovisno o vrhovnoj vrijednosti prema kojoj se ravnaju i koja je u nekom smislu ključ u kojem se svira. Za personaliste vrhovna vrijednost je dakako ljudsko dostojanstvo. Vidi: Jacques Maritain, *Čovjek i država*, Zagreb, 1992., str. 110.

Maritain, uzaludno tražiti zajedničko teorijsko obrazloženje tih praktičnih zaključaka ili tih prava. Postoji naime opasnost od nametanja proizvoljnog dogmatizma ili da se pred nama ispriječe nepremostive razlike. Radi se zapravo o epohalnom otkriću o mogućnosti praktičnog slaganja među ljudima koji na teorijskom planu zastupaju oprečne stavove. To otkriće otvorilo je nove horizonte i donijelo novu nadu. Riječ je o paradoksu<sup>61</sup> po kojem su teorijska obrazloženja nezaobilazna, a istovremeno su nemoćna natjerati ljude da se slože (Maritain, 1992: 83).

Nezaobilazna su jer svatko zapravo *nagonski* vjeruje u istinu i želi pristati samo uz ono što smatra istinitim i razumski valjanim.<sup>62</sup> Nemoćna su natjerati ljude da se oko nečega slože jer se ona među sobom temeljno razlikuju ili su čak u opreci. To i nije tako čudno jer su problemi koje izazivaju teorijska obrazloženja mučni, a filozofske (i ine) tradicije iz kojih ona potječu već su odavno u sukobu. Tragom toga Maritain navodi zgodu sa sjednice Francuske državne komisije pri UNESCO-u, gdje se raspravljalo o čovjekovim pravima i netko je izrazio čuđenje vidjevši kako su se neki zastupnici žestoko suprotstavljenih ideologija složili u sastavljanju popisa ljudskih prava. „Da, odgovorili su, mi se slažemo o tim pravima, pod uvjetom da se ne postavlja pitanje zašto se slažemo.“ Razilaženja počinju naime upravo s tim pitanjem (Maritain, 1992: 84).

U svom inauguralnom govoru na gore spomenutoj konferenciji Maritain je rekao i ove riječi: „Budući da je svrha UNESCO-a praktičan cilj, ljudi se u tome mogu spontano složiti, i to ne na temelju zajedničke teorijske misli, već na temelju zajedničke praktične misli, ne na prihvaćanju istoga poimanja svijeta, čovjeka<sup>63</sup> i spoznaje, već na prihvaćanju istog skupa uvjerenja koja usmjeravaju djelovanje. To je bez dvojbe malo, to je minimum oko kojeg se ljudi mogu složiti. To je, međutim, dovoljno da se poduzme veliko djelo, a puno da postanemo svjesni tog skupa zajedničkih praktičnih uvjerenja... Ovdje bih primijetio da se riječ *ideologija* i riječ *načelo* mogu shvatiti na dva vrlo različita načina. Upravo sam ustvrdio da sadašnja podjela ljudi ne omogućuje da se oni slože na temelju zajedničke teorijske *ideologije* ni na osnovi zajedničkih načela u *obrazloženju*. No ako je riječ o temeljnoj *praktičnoj* ideologiji i o danas prešutno priznatim temeljnim načelima

<sup>61</sup> Ne treba smetnuti s uma da je upravo *paradoksalnost* jedno od glavnih obilježja Evanđelja i njegovog duha.

<sup>62</sup> Dobro je uočiti da i lažac svoju laž predstavlja kao istinu, jer ljudi i kad pristaju uz laž žele je vidjeti kao istinu.

<sup>63</sup> Treba ipak napomenuti da i ovaj stav zapravo implicira neku antropologiju.

*djelovanja*, načelima što ih savjest slobodnih naroda priznaje životno, premda ne formalno, jasno je da ta načela tvore *grosso modo* svojevrstan zajednički ostatak, vrstu zajedničkog nepisanog zakona<sup>64</sup> s gledišta praktične podudarnosti najrazličitijih teorijskih ideologija i duhovnih tradicija. Da bi se to shvatilo, dovoljno je razumska opravdanja uključena u duhovnu dinamiku filozofskog nauka ili religiozne vjere prikladno razlikovati od praktičnih zaključaka, koji su, analoški, zajednička načela djelovanja, premda ih svatko različito obrazlaže. Duboko sam uvjeren da se taj moj način obrazloženja vjerovanja u čovjekova prava i u ideal *slobode, jednakosti i bratstva* čvrsto temelji na istini. To me ne sprječava da se o tim praktičnim uvjerenjima složim s onima koji su uvjereni da je upravo njihovo obrazloženje tih uvjerenja utemeljeno na istini, premda se ono posve razlikuje od moga ili mu je teorijski oprečno. Iako obojica vjeruju u demokratsku povelju, kršćanin i racionalist dat će o njoj posve različita obrazloženja, u koja je uključena njihova duša, njihov duh, njihova krv, i upravo će se o tome oni sporiti. Nije, dakako, nevažno tko je od njih u pravu! Ali to ovdje nije presudno. Važno je da se oni slažu o praktičnome prihvaćanju te povelje i da mogu skupa formulirati zajednička načela djelovanja“ (Maritain, 1992: 84-85).

Dakako, bilo bi neozbiljno misliti da je u tom smislu Maritain, kao kršćanin, bio naivno sklon utopiji po kojoj bi sve ovisilo o ljudskim snagama i dobroj volji, ili da ova nova ideja može poslužiti poput čarobnog štapića.<sup>65</sup> Tako na kraju svog govora donosi i ove riječi:

„Ako se jednog dana među narodima svijeta uspostavi mir dostojan tog imena, čvrst i postojan, to neće ovisiti samo o ekonomskim, političkim i financijskim dogоворима koji su postigli diplomati i državnici, niti će ovisiti isključivo o pravnoj izgradnji istinski nadnacionalnog koordinirajućeg organizma opremljenog učinkovitim sredstvima djelovanja; ovisit će to i o dubokoj odanosti čovjekove svijesti praktičnim načelima poput onih kojih sam se prisjetio.

<sup>64</sup> Što bi se moglo koristiti kao dokaz postojanja naravnog zakona kao nepisanog zakona.

<sup>65</sup> Razboritost je, a ne naivnost, odlika istinskog kršćanina u političkoj arenii. Može se reći da bi kršćanin u tom smislu trebao biti čovjek nerazorive nade, najviših idea i umjerenog ili suzdržanog optimizma u pogledu uspjeha. Osim toga, uvijek su mu u svijesti one riječi - *bez mene ne možete učiniti ništa* (Iv 15,5).

A pravo govoreći, ovisit će i o onoj *većoj duši*<sup>66</sup> koju, prema Bergsonu, naš svijet, postajući tehnički sve veći (jači), još uvijek treba, kao i o pobjedničkom izljevu one vrhovne i slobodne energije koja nam dolazi iz visina, i za koju znamo – koja god bila naša vjerska denominacija ili škola mišljenja – da joj je ime *bratska ljubav*, ime koje je Evanđelje izgovorilo na takav način da je to uznemirilo savjest čovjeka za sva vremena“ (Maritain, 1952: 183).

### 3.2. Problem suverenosti

Nakon tragedije Drugog svjetskog rata, Hirošime i Nagasakija, ideja o svjetskom miru, međunarodnoj suradnji i određenoj vrsti jedinstva na najvišoj razini dobivala je svakim danom na težini. U povijesti svijeta nikad više ljudi nego danas nije bilo svjesno kako i koliko je sve povezano. Mobilnost svjetskog stanovništva, pandemije, ekološka pitanja, globalne ekonomske krize i era Interneta doprinose tome da ta svijest zapravo eksponencijalno raste iz dana u dan. Zajedno s time raste i osjećaj da nam je potrebna neka vrsta zajedničkog upravljanja. Kakvo bi to zajedničko upravljanje trebalo biti, oko toga ne postoji suglasje, ali postoji barem živa rasprava, koja je po sebi dobra, a danas je posebno prepoznatljiva između dva tabora – tzv. suverenista i tzv. globalista.

Lako je moguće da bi mnogi današnji *suverenisti* Maritaina vrlo brzo i olako mogli optužiti za *krimen globalizma*. Nije pošteno reći da za to nema nikakvog uporišta u njegovim tekstovima pa i njegovom životu, ali smatramo da ipak ne treba žuriti s optužbama i svrstavanjima. Kod velikih mislilaca, kakav je Maritain zasigurno bio, uvijek je bolje dublje zaviriti u njihove tekstove i pokušati stvar sagledati iz različitih uglova. Ako i podemo od pretpostavke da je Maritain bio globalist ili „antisuverenist“, poželjno je upitati zašto je to tako i o kakvom se globalizmu ili antisuverenizmu radi. Moguće ga je opravdati pred takvim prigovorima i otkloniti bauk svjetske vlasti.

Kada je riječ o problemu svjetske vlasti, Maritain ponajprije napominje da taj problem razmatra s gledišta političke filozofije (dakle teorijski), a ne gledišta izravne praktične djelatnosti. U svojem razmatranju imao je u vidu raspravu koja se o tome tada vodila u Americi i nastojaо je osvijetliti stavove tzv. čikaške grupe čiji je način pristupa

---

<sup>66</sup> Izvorno *bigger soul*.

ovome problemu, po njegovu mišljenju, usko povezan s filozofskim pitanjima o kojima je riječ. Maritainu je u tom smislu glavni cilj bio izložiti filozofsku teoriju svjetske vlasti i nije ulazio u raščlanjivanje velike raznolikosti različitih oprečnih mišljenja o tome, nego se ograničio na tekstove upravo te čikaške grupe (Maritain, 1992: 181).

Iako nikome, a posebno ne filozofima, za razmišljanje nije potrebna tragedija atomske bombe, ipak je ona bila snažan poticaj za to. Maritain u ovom kontekstu ponajprije upućuje na knjigu Mortimera Adlera iz 1944. pod naslovom *Kako misliti o ratu i miru*<sup>67</sup> gdje je glavna teza da je političko ujedinjenje svijeta ili pak osnivanje svjetske vlasti<sup>68</sup> jedino sredstvo osiguranja trajnog i postojanog mira.

Ako je političko organiziranje svijeta uvjet mogućnosti trajnoga mira, odnosno preživljavanja naroda i čovječanstva, onda se, po Maritainu, može reći da je ljudska vrsta suočena s ovom alternativom – trajni i postojani mir ili rizik totalnog uništenja. Ozbiljnost ove alternative proizlazi iz činjenice da su suvremeni ratovi svjetski zapravo sveobuhvatni ratovi, koji zahvaćaju i ugrožavaju ukupni život na Zemlji. Maritain napominje da je međusobna povezanost i ovisnost među narodima i državama temeljna i ubuduće neosporiva činjenica, koja, međutim nije zalog mira, kako se to priželjkivalo, nego vjerojatnije zalog rata. To je zato što se radi o pretežno ekonomskoj, a ne politički i dragovoljno prihvaćenoj i ustanovljenoj međuovisnosti. Ona proizlazi iz tehničkog ili materijalnog procesa, a ne iz autentičnog političkog ili racionalnog procesa koji bi se istodobno odvijao (Maritain, 1992: 182).

Adler u svojoj knjizi pokazuje da tehnički napredak, uslijed kojeg svijet postaje manji,<sup>69</sup> a njegovi dijelovi međusobno ovisniji, može imati dvije posljedice. Prvo, političko ili gospodarsko zbližavanje ili, drugo, borbe i sukobe razornije nego ikad, i to zbog veće blizine među ljudima (a oružje je sve ubojitije). Koja će od ove dvije mogućnosti postati stvarnost, to ovisi poglavito od faktora koji nisu tehničke naravi, a u nastupajućem povjesnom razdoblju to će sve više dolaziti do izražaja, pri čemu se Adler boji da će druga mogućnost prevagnuti nad prvom. Ekomska međuovisnost, bez

---

<sup>67</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think about War and Peace*, New York, 1944.

<sup>68</sup> Engleski termin *World Government* mogao bi se prevoditi kao svjetska vlada, ali pojam *government*, osim što izaziva vrlo različite osjećaje i kontroverze, zapravo nema jednako jako značenje kao odgovarajući francuski termin *autorité* zbog čega Maritain radije govori o *političkom organiziranju svijeta*, čija je svrha postizanje trajnog mira (Maritain, 1992, 181).

<sup>69</sup> Tekst je nastao davno prije pojave Interneta!

odgovarajućeg temeljnog preobražaja čudorednih i političkih struktura ljudskog postojanja, može, uslijed materijalne nužnosti, samo nametnuti političku međuovisnost, djelomičnu i fragmentarnu, koja se dograđuje komad po komad, zlovoljno, mrsko, jer se odvija protunaravno sve dok nacije žive pod pretpostavkom svoje potpune političke autonomnosti (suverenosti). S tom pretpostavljenom potpunom političkom autonomijom pojedinih nacija, koja im služi kao okvir i pozadina, isključivo gospodarska neovisnost može samo raspaliti nacionalna suparništva i nacionalnu oholost. A industrijski i tehnološki napredak samo ubrzava tu pojavu. Zato smo danas suočeni sa svjetom koji je gospodarski sve jedinstveniji, a politički sve podjeleniji zbog patoloških zahtjeva suprotstavljenih nacionalizama (Maritain, 1992: 182).

Maritain (1992: 183) na tom tragu ukazuje na dvije važne stvari. Politički i gospodarski život ovise o prirodi i razumu. Pod prirodom razumijeva materijalne sile i zakone te evolucijski materijalni determinizam kojima je podređen taj život, dok ljudski duh zahvaća u taj proces svojim tehničkim izumima. Pod razumom razumijeva sud o ciljevima ljudskog postojanja, prosudbu o uređenju područja slobode i čudorednosti te slobodno ustanovljenje reda u međuljudskim odnosima, u skladu s naravnim zakonom. Drugo, priroda i materija prevladavaju u gospodarskome procesu, razum i sloboda u autentičnom političkom procesu. Stoga se može reći da je prizor koji se danas zbiva pred našim očima samo primjer nesretnog zakona po kojem, u povijesti čovječanstva, *materija ide brže od duha*. Ljudski se duh, kako veli Maritain, uvijek zadiše kad pokuša preteći materiju. Zasigurno se i spiljski čovjek, nakon otkrića vatre, suočio s teškoćama koje nisu daleko od teškoća s kojima se sada suočava naša civilizacija. Pitanje je u tome hoće li ljudska svijest i moralni sud, usmjeravajući napor stvaralačke energije, moći od Stroja načiniti pozitivnu silu u službi čovječanstvu?

Drugim riječima, hoće li ta svijest i taj sud ljudsku pohlepu, tehnički kadru za sve, uspjeti podrediti kolektivnom razumu, jačemu od nagona, a da pritom ne prođemo kroz razdoblje „pokušaja i pogrešaka“, koje bi našoj vrsti bilo kobnije od prapovijesnih razdoblja. Maritain ipak upozorava na još jedan faktor kojemu pripada središnja uloga u razmatranju ove alternative – trajni mir ili totalno uništenje. Taj je faktor novovjeka država, sa svojom pretenzijom da bude osoba, nadljudska osoba, i da prema tome uživa pravo apsolutne suverenosti.

Maritain podsjeća da u vrsnoj raspravi pod naslovom *Novovjeka država - opasnost za mir*, belgijski pravnik Fernand de Visscher pruža na razmišljanje ovu tvrdnju: temeljna amoralnost vanjske politike novovjekih država; temeljna amoralnost kojoj je jedino pravilo i jedino načelo državnog interes, koji pojedinačni interes neke države ozakonjuje kao vrhovni zakon njezina djelovanja, osobito što se tiče njezinih odnosa s drugim državama. Autor nadodaje kako je korijen tome zlu kriva pretpostavka da je država osoba, vrhovna osoba, koja prema tome ima svoje vrhovno opravdanje i svoju vrhovnu svrhu u sebi samoj te tako posjeduje vrhovno pravo da očuva svoj opstanak i poveća svoju moć bez obzira na sredstva...

Maritain o tom problemu tj. krivoj pretpostavci raspravlja u prva dva poglavљa knjige *Čovjek i država*, gdje tvrdi da istinska suverenost pripada samo Bogu (Maritain, 1992: 36). Visscher pak pretpostavku da je država suverena (vrhovna) osoba naziva političkom herezom te smatra da ona potječe od kobna nesporazuma, zbog kojeg se čista metafora, uobičajena u pravničkom jeziku – pojam pravne osobe – počela smatrati stvarnošću te je tako nastao najzločudniji mit našeg vremena. Taj mit, kako pokazuje Maritain, ima kudikamo dublje, hegelovske korijene. Ideja o Državi, nadljudskoj osobi, nije Hegelov izum, ali joj je Hegel dao cijelovit metafizički izraz. Novovjeku su države u praksi bile hegelovske davno prije Hegela i njegove teorije. Novovjeka država, nasljednica nekadašnjih kraljeva, smatrala se osobom koja je iznad političkog tijela te ili njime vlada odozgo, ili ga apsorbira.

Dakle, budući da država nije zapravo osoba već posve neosoban mehanizam apstraktnih zakona i konkretnе vlasti, upravo će taj neosobni mehanizam postati nadljudski, kad lažna ideja o kojoj je riječ razvije sve njegove mogućnosti. Prema tome, naravni će se poredak preokrenuti: država više neće biti u službi ljudima, nego će ljudi služiti posebnim državnim ciljevima. Ta težnja za najvišim stupnjem dominacije i amoralnosti, koja se potpuno razvila i razmahala u totalitarnim državama, uopće ne pripada zbiljskoj naravi države i njezinim istinskim i nužnim funkcijama, već proizlazi iz izopačena pojma koji nametnički živi na novovjekoj državi i kojeg se demokracija treba osloboditi ako želi preživjeti, odnosno ako želi biti u službi čovjeka (Maritain, 1992: 184-185).

### 3.3. Europsko i svjetsko političko društvo

Konceptualno, u kontekstu i svjetlu Maritainove filozofije, veoma je važno razlikovanje društva od države,<sup>70</sup> a slijedom toga i svjetskog (ili europskog) društva od svjetske (ili europske) države. Društvo prethodi državi. Država je kao glava društvu koje je tijelo. Maritain načelno podržava ideju nadnacionalne, pa i svjetske vlasti i tvrdi da je tomistički dosljedna. Upozorava, međutim, da postoji krivi i pravi put do nje te, s obzirom na to, razlikuje *čisto upravnu teoriju* i *cjelovitu političku teoriju*. Čisto upravna teorija uputila bi se krivim putem jer bi od samog početka slijedila analogiju - država u odnosu prema pojedincima i Država u odnosu prema pojedinačnim državama - samo s gledišta vrhovne vlasti. Cjelovita politička teorija organiziranja svijeta ide pravim putem jer slijedi istu analogiju s gledišta temeljnih zahtjeva političkog života, a osobito slobode.<sup>71</sup> Stvar je naime u tome da se međunarodna zajednica uzdigne do uvjeta savršena društva<sup>72</sup> ili do politički organizirana međunarodnog (europskog odnosno svjetskog) društva<sup>73</sup> (Maritain, 1992: 195).

Važna napomena u ovom kontekstu odnosi se i na Maritainovo razlikovanje zatvorenog i otvorenog društva. Postoji neki kontinuitet između prelaska s plemena na selo, sa sela na gradsku republiku, s gradske republike na kraljevstvo ili na novovjeko političko društvo, i na koncu s naših političkih društava na svjetsko političko društvo.<sup>74</sup> Odgovarajući na kritiku Maxa Ascolija, koji je smatrao krajnje naivnom ideju po kojoj bi naša sadašnja politička društva mogla i morala prijeći u svjetsko političko društvo na temelju nekog zakona koji bi mehanički širio ljudsko društvo, Maritain tvrdi da Ascoli zapravo napada *čisto upravnu teoriju* i njezino poimanje, a ne način na koji *cjelovita politička teorija* poima organiziranje svijeta. Osim toga, Maritain (1992: 196) podsjeća da je Bergson, razlikujući zatvorena društva koja su vremenita, od otvorenog društva koje je duhovno, pokazao da se uzajamnost koja povezuje stanovnike nekog sela ili neke gradske države može proširiti sa zatvorenog društva na neko prostranije društvo. No, po

<sup>70</sup> O čemu raspravlja u prvom poglavlju svoje knjige *Čovjek i država*.

<sup>71</sup> O Maritainovom shvaćanju slobode vidi: Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, New York: Éditions de la maison Française, 1944, 13-42. Taj Maritainov esej o slobodi je izvorno objavljen pod naslovom „The Conquest of Freedom“, u: Ruth Nanda Anshen, (ed.) *Freedom: Its Meaning*, New York: Harcourt, Brace and Co., 1940, str. 631-649.

<sup>72</sup> Ne misli se na društvo bez mane, nego na samodostatno društvo.

<sup>73</sup> Ni jedno ni drugo još ne postoji, odnosno ne postoji u dovoljnoj mjeri, nego tek nastaje.

<sup>74</sup> Dakako, po Maritainu, ti procesi su samo analogni i odvijali su se na mnogostrukе i vrlo različite načine.

Bergsonu, ako se prijeđe na ljubav prema čitavu čovječanstvu, radi se o prelasku s jednog reda na drugi, s područja zatvorenih društava na područje beskrajno različito, područje otvorenog i duhovnog društva, gdje se čovjek sjedinjuje s Ljubavlju koja je stvorila svijet.

Iako se s Bergsonom načelno slaže, Maritain upozorava da je i ovdje poimanje razvitka u širinu samo akcidentalno. Ako ljudi jednom prijeđu iz naših sadašnjih političkih društava u svjetsko političko društvo, oni će samo prijeći u *prostranije zatvoreno društvo* (!), koje će obuhvatiti sve nacije, a u skladu s time proširit će se i građanska uzajamnost. No, ta će se uzajamnost, kako veli Maritain (1992: 196), i dalje beskrajno razlikovati od evandeoske ljubavi, kao što će se i svjetsko društvo beskrajno razlikovati od Kraljevstva Božjega. Taj uvid nam pomaže, kako tvrdi, da postanemo svjesni krucijalnog problema, a to je da prelazak o kojem je riječ uključuje promjenu ne samo u širinu već poglavito i ponajprije u dubinu – promjenu unutarnjeg ustroja čovjekove čudorednosti i društvenosti.

Ako se ikada oblikuje svjetsko političko društvo, ono će, po Maritainu, nastati sredstvima koja proizlaze iz slobode! Zahvaljujući sredstvima utemeljenim na slobodi narodi će se na zemlji dragovoljno usuglasiti da žive zajedno. Ta misao pokazuje nam veličinu čudorednog prevrata, zbiljske revolucije predložene sada čovječanstvu, njegovim nadama i krepostima. Živjeti zajedno, kako veli Maritain, ne znači zauzimati isto mjesto u prostoru. To ne znači ni biti podređen istim fizičkim okolnostima, istim pritiscima ili istoj vrsti života. Živjeti zajedno znači sudjelovati u nekim zajedničkim patnjama (!) i nekoj zajedničkoj dužnosti kao ljudi, a ne kao životinje, to jest na temelju slobodnog prihvatanja.

Razlog radi kojeg ljudi žele živjeti zajedno pozitivan je, stvaralački razlog, a ne strah od neke opasnosti ili rata. Ljudi žele živjeti zajedno i oblikovati političko društvo radi određene dužnosti koju valja zajednički prihvati. Kad ljudi požele živjeti zajedno u svjetskom političkom društvu, bit će to stoga što će htjeti ispuniti zajedničku dužnost na svjetskoj razini. Koju dužnost? – pita Maritain. Osvajanje slobode - *Conquest of Freedom*. Problem je u tome da ljudi postanu svjesni te dužnosti kao i činjenice da je ona dostoјna samoprijegora (Maritain, 1992: 197).

Stoga možemo zaključiti da Maritain ne pripada onima koje danas redovito i kolokvijalno nazivamo globalistima. Uspostava svjetske vlasti (a osobito ne države bez

društva jer bi to značilo uspostavljati glavu bez tijela) nije mu naime cilj po sebi, nego na umu ima istinsko dobro čitave ljudske obitelji i dobro svake pojedine osobe u njoj (uporno ističući slobodu) kao i uspostavu trajnog mira na personalističkim načelima.

## Zaključak

Gоворити о будућности опćенito незахвалан је задатак. Не постоји зnanje о будућности. У времену пovećane tjeskobe то posebno dolazi до израžaja jer су очекivanja ljudi veća, а time je veća i opasnosti да ih se iznevjeri olakim prognozama, jeftinim obećanjima i lažnim nadama. Ipak, bilo bi kukavički odustati од bilo kakvog предвиђања или svake nade. Istina je da čovjek izdaje svoje ideale, ali on je i potaknut njima i ne može živjeti ni djelovati bez njih.

Политичка филозофија, као грана етике, бави се стварима *kakve bi trebale biti*, а не само *kakve jesu*. Не би пак било могуће издати ово *kakvo bi trebalo biti* ако оно најprije не би било потicaj да се учини нешто да *bude* односно ако не би било потicaj на неко djelovanje. Политичка филозофија није само практична у смислу да се бави ljudskim činima, као и njihovim svrhama, normama и egzistencijalnim uvjetovanostima, него је она и djelotvorna, jer *nada* има везе са стварима *kakve bi trebale biti*, а не *kakve jesu*, а човјек не може ни живjeti ni djelovati bez nade. Политичка филозофија је стога djelotvorna и то изразито djelotvorna jer se бави zemaljskim nadama ljudske zajednice.

Ovaj је скромни мозаик Maritainovih odlomaka у bitnome htio pokazati шест ствари. Prvo, kad говоримо о будућности, osobito о будућности неког политичког пројекта, nije могуће izbjеći temeljno pitanje о човјеку. Odgovor на то пitanje с jedne strane ovisi о metafizici, a s druge strane обликује etiku i političku filozofiju. Drugo, religija (која zapravo leži u podlozi kulture, a onda i politike) игра važnu ulogu и не smije biti izbačena, potisнута, ignorirana niti подcijenjena. Religija, sukladно etimologiji pojma, treba biti ona koja povezuje, ali slobodna od politike и никад svedena на puko sredstvo u službi politike.

Treće, Maritainova personalistička politička филозофија bitno je nadahnula и usmjerila пројект европских и svjetskih integracija, а у njenom središtu стоји plamen *zemaljske nade u Evandjelje* (коју treba razlikovati od eshatološke nade), односно vjera

da je evanđeoske ideale i principe moguće utjeloviti u vremenu pa čak i u političkoj arenii. Četvrto, tražiti jedinstvo Europe (ne samo administrativno i tržišno) i govoriti o njemu nije ni mudro niti smisleno izvan konteksta svjetskog jedinstva tj. jedinstva čitave ljudske obitelji, a osobito ne u opoziciji prema tom potonjem jedinstvu. Peto, to jedinstvo (čak i pravno-politički) je moguće, nije utopija i ima nade za njega. Šesto, mogući su (barem neki) zajednički praktični pothvati unatoč različitim teorijskim interpretacijama koje ipak nikad ne treba podcijeniti.

Sasvim je jasno da Maritain govori kao kršćanin i promatra čovjeka i svijet iz kršćanske perspektive, ali ne samo da to ne sužava njegove i naše vidike niti bilo koga isključuje, nego nam otkriva upravo najviše sfere univerzalnosti i uključivosti. On je od onih koji ne odustaju u otkrivanju jednakog dostojanstva svih ljudi i upornom podsjećanju na to da smo u konačnici svi braća.

## LITERATURA

- Adler, Mortimer J. (1944) *How to Think about War and Peace*, New York: Simon et Schuster.
- Anshen, R. Nanda, ed. (1940) *Freedom: Its Meaning*, New York: Harcourt, Brace and Co.
- Đaković, Dan (2021) *Politika i religija u filozofiji Jacquesa Maritaina*. Doktorski rad. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti.
- Hubert, Bernard et Floucat, Yves, ed. (1991) *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris: Desclée/Proost France.
- Hubert, Bernard, ed. (1996) *Jacques Maritain en Europe. La reception de sa pensee*, Paris: Beauchesne.
- Maritain, Jacques (1927) *Primauté du spirituel*. Paris: Librairie Plon.
- Maritain, Jacques (1931) *The Things That Are Not Caesar's*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Maritain, Jacques (1935) *Religija i kultura*. Zagreb: Naklada Istina.
- Maritain, Jacques (1944) *Principes d'une politique humaniste*, New York: Éditions de la maison Française.
- Maritain, Jacques (1948) »Introduction«, u: *Human Rights – Comments and Interpretations: A symposium edited by Unesco*, Paris: UNESCO.
- Maritain, Jacques (1952) *The Range of Reason*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Maritain, Jacques (1959) *Distinguish to Unite: or The Degrees of Knowledge*. Tr. G. Phelan et al. New York: Charles Scribner's Sons.
- Maritain, Jacques (1989) *Cjeloviti humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Maritain, Jacques (1992) *Čovjek i država*. Zagreb: Globus – Školska knjiga.
- Maritain, Jacques (1995) *Tri Reformatora – Luther, Descartes, Rousseau*, Split: LAUS.
- Maritain, Jacques (2011) *Scholasticism and Politics*. Indianapolis: Liberty Fund.

Moyn, Samuel (2011) „Jacques Maritain, Christian Politics, and the Birth of Human Rights“, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ed. Luigi Bonanate et al., Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Nostra aetate - Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama, u: *Drugi vatikanski koncil: dokumenti*, KS, Zagreb, 1998., str. 381-390.

Schuman, Robert (2000) *Za Europu*. Zagreb: Europski dom – Europski pokret Hrvatska.

Voegelin, Eric (1952) *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

## **FUTURE OF EUROPE AND THE WORLD IN THE LIGHT OF PHILOSOPHY OF JACQUES MARITAIN**

### **Summary**

When we talk about the European idea, Europe as a geographical or cultural space, or especially about the European Union, we can often hear about the Founding Fathers of EU and the famous trio of Robert Schuman, Konrad Adenauer and Alcide De Gasperi, and eventually Jean Monnet with them. This is historically grounded and certainly justified. But very rarely we can hear about the great French philosopher Jacques Maritain and about his influence on the European project and Euro-Atlantic integration. This should not be seen as an injustice, but only as a curiosity. This paper, in which the author brings and expands some excerpts from his doctoral dissertation, seeks to shed some light on Maritain's role in this context, i.e. to try to look at the future of Europe in the light of his philosophy, and especially in the context of the issue of the relationship between politics and religion. In one sentence - over the past century, Maritain has played perhaps the most important role in shaping the idea of European and world unity, and despite everything that discourages us today, the future of Europe and then the whole world in the light of Maritain's philosophy is not dark and there is room for everyone in it.

Is it possible and wise to think about the future of European unity without thinking about the world unity? If the unification of Europe is a good thing, is the unification of the world even better? Is the anthropological question the crucial one? How important is religion in the context of Europe and its future? What about secularity and secularism? What is the future of religion? Are Europe and EU (exclusively) Christian continent and project? Is democracy conceivable without Christianity? To what extent is religion/faith personal and private, and to what extent is it a public matter? What about the controversial relationship between religion and politics? Finally, what does all this mean for inter-religious dialogue within the EU - especially between Jews, Christians and Muslims? – these are some of the issues that the author deals with in his work or just points to.

*Key words:* Europe, Jacques Maritain, politics, religion, future, democracy, hope of the Gospel



Želimir Vukašinović<sup>75</sup>

## EVROPA I DUHOVNO UTEMELJENJE ZAPADA: KAKO PREVLADATI RADIKALNI MATERIJALIZAM?

### Sažetak

Izlaganjem se hoće akcentirati značaj duhovnog utemeljenja zapadne kulture što, u biti, protivrječi interesnim principima tržišne ekonomije koja se ovdje razumijeva kao jedan od oblika radikalnog materijalizma. Znanju je, u uslovima vladavine interesa tržišne ekonomije, ispostavljen nalog kojim se praksa učenja svodi na postupke usvajanja i primjenjivanja, čime se evropski narodi odvajaju od početka mišljenja i snaga duhovno-istorijske egzistencije zapadne kulture. Uostalom, od Huserla naovamo, jasno je da je savremena evropska nauka u krizi koliko gubi svoje transcendentalne osnove. Otud je, i danas, neophodno pitati se: Na osnovu čega se Zapad uopšte može pojmiti kao Zapad? Koji su oblici odricanja od platonizma doveli do vladavine radikalnog materijalizma, jednako pragmatizma? Koji je smisao metafizičkog idealizma i kako razumjeti njegovo dovršenje u Hegelovoj filozofiji? U kontekstu ovih pitanja, ovdje se uspostavlja razumijevanje osnovnih osobina epohe post-humanizma koju obilježavaju Ničeove riječi „Bog je mrtav“ i Hajdegerov povratak Grcima. Na koncu, namjera je pokazati da društvenost odvojena od ideje ne može voditi istinskoj zajednici evropskih naroda.

*Ključne riječi:* Zapad, materijalizam, duh, filosofija, ideja, Evropa

---

<sup>75</sup> Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet  
[zelimirvukasinovic@yahoo.com](mailto:zelimirvukasinovic@yahoo.com)

Vrednovanje značaja duhovnog utemeljenja zapadne kulture protivrječi vladajućim principima tržišne ekonomije koja se ovdje razumijeva kao jedan od oblika radikalnog materijalizma - a preko koga se, i današnjim svojim školstvom, evropski narodi invazivno odvajaju od početka mišljenja i snaga duhovno-istorijske egzistencije zapadne kulture. Uostalom, od Huserla naovamo, jasno je da je savremena evropska nauka u krizi koliko gubi svoje transcendentalne osnove. U tom smislu, krizu nauke traga razumjeti kao *gubitak njenog značaja za život*, a povodom načina na koji je nauka konkretizovana u evropskoj kulturi.<sup>76</sup> Otud je, posebno danas, neophodno pitati se: Koji su oblici odricanja od platonizma doveli do vladavine radikalnog materijalizma, jednako pragmatizma? U čemu je, a polezeći od iskustva vremena koje je određeno radikalnim (a ne dijalektičkim) materijalizmom, smisao metafizičkog idealizma i kako razumjeti njegovo dovršenje u Hegelovoj filozofiji? Na osnovu čega se, uostalom, Zapad uopšte može pojmiti kao Zapad? U kontekstu ovih pitanja, očitavaju se osnovne osobine epohe post-humanizma koju obilježavaju Ničeove riječi „Bog je mrtav“ i, mislim da je to po našu temu od posebnog značaja, Hajdegerov povratak Grcima. Ovaj se povratak, ponoviću, inicira u koordinatama putokaza koji je našem vremenu, revidirajući Ničeovu dijagnozu vremena, isporučila Huserlova fenomenologija... „Još u antičkoj ideji filozofije, čije je jedinstvo počivalo na nerazdvojivom jedinstvu svega bivstva (Sein), bio je podrazumevan smisleni poredak problema bivstva. U skladu s tim je metafizici, nauci o najvišim i krajnjim pitanjima, pripalo dostojanstvo kraljice nauka, čiji je duh svim saznanjima, onima svih drugih nauka, tek davao krajnji smisao. Obnovljena filozofija je i to preuzeila, štaviše, ona je verovala da je otkrila istinsku univerzalnu metodu pomoću koje bi se jedna takva sistematska filozofija, koja bi kulminirala u metafizici, morala moći izgraditi, i to u ozbiljnomy smislu, kao *philosophia perennis*... Otud onaj živi nagon ka obrazovanju, revnost u filozofskom reformisanju obrazovnog sistema i celokupnih socijalnih i

---

<sup>76</sup> „Kriza jedne nauke ne znači ništa manje nego to da je postala sporna njena stvarna naučnost; celokupan način na koji je ona odredila svoj zadatak i za koji je izgradila metodiku... Današnji pozitivistički pojam nauke je dakle – istorijski posmatrano – *ostatak pojma*. On je napustio sva ona pitanja koja su bila sastavni deo čas užeg, čas šireg pojma metafizike, a među njima sva ona nejasno nazvana 'najviša i poslednja pitanja'. Bliže posmatrano, ova i uopšte sva druga isključena pitanja neraskidivo su povezana time što izričito ili implicitno u svom smislu sadrže *probleme uma* – uma u svim njegovim posebnim oblicima... Ako čovek postane 'metafizički', specifično filozofski problem, onda je u pitanju on kao umno biće, a ako je u pitanju njegova istorija, onda je reč o 'smislu', o umu u istoriji... Sva ta 'metafizička' pitanja, široko shvaćeno, specifično filozofska pitanja u običnom razumevanju, prekoraju svet kao univerzum pukih činjenica. Prekoraju ga upravo kao pitanja koja smeraju na ideju uma. I sva ona pretenduju na viši dignitet od činjeničnih pitanja, koja i u poretku pitanja stoe ispod njih. Pozitivizam tako reći obezglavljuje filozofiju.“ (Huserl 1991: 13, 17)

političkih formi egzistencije čovečanstva, koji to mnogo kuđeno doba prosvetiteljstva čine tako vrednim poštovanja. Neprolazno svedočanstvo tog duha pruža divna Šiler-Betovenova himna 'Oda radosti' /'An die Freude'/. Danas se možemo samo s bolnim osećanjima uživeti u nju. Ne možemo zamisliti veći kontrast nego ovaj s našom današnjom situacijom.“ (Huserl 1991: 17, 18)

Polazeći od ovih uvodnih naznaka izdvojiću, preglednosti radi, dvije podteme razmatranja porijekla i posljedica naznačenog problema. Prvo: nužno je, sredstvima filosofije, tretirati odnos između ideje obrazovanja i egzistencijalne stvarnosti, a to, u osnovi, znači stvarati duhovne uslove za prepoznavanje mutacija savremene nauke, kojom se, izvjesno, oblikuje ljudski način života: konkretno, čovjekova osjećajnost i pogled na svijet. Drugo: iznovno isticanje značaja filosofije u kontekstu stvarnosti savremene zapadne kulture, i, konkretnije, akcentiranje mjerodavnosti pitanja o Evropi danas vodi, u osnovi, pitanju o samoj sudbini filosofije. Drugim riječima, *istorija Evrope valja biti shvaćena putem istorije filosofije*. U današnjoj jednodimenzionalnoj stvarnosti, ovakvo bi razumijevanje istorije vodilo otkrivanju i, posljedično, re-aktiviranju zaboravljenih mogućnosti na kojima se zasniva nužnost i opstanak zajednice evropskih naroda. Ovako postavljenim orijentirima razmatranja, i to treba precizirati, nije problematizovana potencijalna propast Zapada; prije se hoće tematizirati krajnje upitno istražavanje na održanju poretku, odnosno svakodnevnih uslova života generisanih upravo kroz zaborav duhovnog utemeljenja Zapada. Specifičnost Evrope se, prema tome, u kontekstu svjetske istorije i, jednak, same istorije Zapada, treba uvijek iznova promišljati i, time, kontinuirano privoditi razumijevanju. „Pripremno mišljenje i njegovo izvršenje nisu mogući bez vaspitanja – treba naučiti misliti usred nauka. Teško je za to pronaći odgovarajuću formu, tako da se vaspitanje u mišljenju ne bi brkalo s istraživanjem i učenošću. Ta namera je u opasnosti pre svega onda kad mišljenje, u isto vreme s tim, stalno mora tek da pronađe sopstveno prebivalište. Misliti usred nauka znači proći pored njih, a ne prezreti ih. Ne znamo koje mogućnosti sudbina zapadne istorije čuva za naš narod i za Zapad.” (Hajdeger 2000: 165)

Univerzalno, za zapadnog čovjeka, polazište za moguće samo-razumijevanje je položeno u aktuelnu stvarnost zapadne civilizacije i istorijsku stvarnost svjetskog Duha. Duh, nužno je za naznačiti, mislim najbliže Kjerkegorovom određenju “moći koja ima saznanje o životu” (Kjerkegor 2009: 69). U to saznanje je položen i smisao razumijevanja

prirode metafizičkog idealizma i njegovog dovršenja (kompletiranja) u Hegelovoj filosofiji. Drugim riječima: izvan istorije Duha, u ovom smislu - od Platona do Hegela, izvan platonizma dakle, Zapad i nije moguće pojmiti kao Zapad. Ostaje sad, u ovako definisanom kontekstu, pitati se: koji su oblici odricanja, bolje je reći samo-opovrgavanja platonizma, doveli do vladavine radikalnog materijalizma?

Iz cjeline istraživanja koje bi se podvelo pod ovo pitanje, a koje bi, imenovano naslovom ovoga izlaganja, trebalo biti opsežnije, izdvojiću dio koji se, po nalogu aktuelnih okolnosti, bavi bolešljivošću evropskih nacija, dakle Evropom danas, u post-nihilističkoj vrtoglavici između terorizma i virulencije. Post-nihilizam je, kako razumijem, stanje u kome je objava smrti Boga, rasap stvari po sebi, kraj metafizike i u njoj smrt čovjeka, u toj mjeri svakodnevna da više ne može da bude vijest. Liberalni kapitalizam je zadobio oblik radikalnog materijalizma, i kao takav je, u osnovi, preokrenuti, do kraja opovrgnuti platonizam, mutacija koja je, od izvorne vladavine ideje, danas uspostavila apsolutnu vlast privida.

Ukoliko se, konkretno, ima u vidu Platonovo razumijevanje filosofije kao dijelektike, a to znači da se ne previđa katartička moć filosofije, koliko i funkcija tragičke umjetnosti u izvoru zapadne kulture, onda je moguće zapaziti da se u tendenciji da farmaceutska industrija poprili oblik prehrambene sprovodi dokrajčenje filosofije i smrt umjetnosti. Definitivno u trajanju, jedno meta-staticko odumiranje filosofije vodio bi slomu Evrope usred nove istorije Zapada. Na tim se osnovama, osnovama nepovjerenja prema moći Duha, otvara front nesigurnosti za koju se, u istoznačnom fatalizmu terorizma i virulencije, traži lijek. A dijagnoziranje bolesti evropskih nacija, demaskiranje njenoga porijekla, noseća je briga već Nićeovog promišljanja istine epohe<sup>77</sup>. Ta je *briga* naslijedje koje se preko Huserlove fenomenologije usađuje u polazište Hajdegerove fundamentalne ontologije. Stvarnost nam se, izvan ovih napora filosofije, pokazuje sablasno, u obliku

---

<sup>77</sup> Istinu epohe, simptome nihilizma, po Nićeu, opažamo i kroz „suprotnost između spoljašnje pokretljivosti i izvesne mrvacke težine i zamora”... - vrijeme poznosti u kome se „pati od mladosti kao da je boljka”: “DezinTEGRACIJA, to jest, neizvesnost, svojstvena je ovom veku: ništa ne stoji na sigurnim nogama i tvrdoj veri u sebe... Ako ovo doba nije doba propadanja i opadanja životne snage, ono je u najmanju ruku doba nepomišljenog i proizvoljnog eksperimentisanja: - i verovatno je, da se od preterano mnogo neuspelih eksperimenata stiče opšti utisak o propadanju: a može biti, da se stiče i samo propadanje... Osetljivost beskrajno akutnija... utisci se brišu; ljudi se instinktivno čuvaju...da nešto ne prime ozbiljno... Tu sada nastaje izvesno prilagođavanje ovoj nagomilanosti utisaka: čovek se odučava dejstva i još samo reagira na spoljašnje nadražaje. On troši svoju snagu delom na prilagođavanje, delom na odbranu, delom na reakciju na nadražaje. Duboko slabljenje spontanosti: - istoričar, analitičar, tumač, posmatrač, skupljač, čitalac – sve sami reaktivni talenti – sve nauka! Veštačko doterivanje svoje sopstvene prirode prema ‘ogledalu’; čovek se interesuje, ali samo površno...” (Niće 1991: 87, 92, 93)

neprekidne mutacije koja vodi u zaborav ontološke istine, u zaborav početka koji će, sada već alarmantno, naložiti da sagledamo narav Hajdegerovog povratka Grcima. Pri tome treba imati u vidu da očiglednost istine bivstvovanja poziva na nedogađajnu elementarnost koja, suprotno spektakularnom zbivanju njenih mutacija, ne može biti virulentna. Mutacija istine bivstvovanja je, nužno, dezinformacija koja je u neprestanom razgranavanju. Ovo razgranavanje pospješuje rast nihilizma. Time se bitna otkrića filosofije odvajaju od sudbine čovječanstva. Nesvodiv na događajnost, sami smisao bivstvovanja, izvjesno, ne „zadovoljava” fabrikovane potrebe čovjeka savremene zapadne kulture. Nedogađajnu elementarnost, Jaspers, u *Svjetskoj istoriji filozofije*, naziva jednostavnost (koja će filosofiju činiti asocijalnom, prije nego što je ona projektovana u društvenu nauku): “Istorija filozofije u celini mora da bude jednostavna (samo enciklopedije imaju zadatak da gomilaju svu građu koja je na ovaj ili onaj način zanimljiva ili bi jednoga dana mogla da bude zanimljiva). Ona mora da shvati misli, da osvetli jednostavnost osnovne misli, da postigne jednostavnost bez pojednostavljinjanja, da ono bitno kao bitno istakne bez sporednih stvari. Jednostavnost ne čine spoljašnje, lako dobijive etikete i supsumcije; nju čini način sagledavanja koji u ono jednostavno obuhvata ono što ostaje sposobno da se beskonačno razvija. Organ jednostavnog nisu afektivnost i svršishodnost zainteresovanosti, već je to ispunjena dirnutost. Jednostavnost nije ono lako naučljivo, već ono usredsređujuće.” (Jaspers 2008: 78)

Izvan svjetljenja istine, koja je jednostavna, koja prethodi uvidima običajnosnog uma, dualizmu i antagonizmu koji isti naivno projektuje, fabrikuje se stvarnost sablasnog u kojoj danas vlada efekt zbumjivanja a ne snaga usresređivanja, efekt koji neprekidno intenzivira virulenciju svakodnevno mutirajuće informacije. Huserl se, kako to uviđa Simo Elaković u svojim *Raspravama o Evropi i filozofiji na kraju XX veka*, “u biti i iznad svega zalaže za jedan *restauratio* ideje uma koja počiva na temelju Evrope. Jer, umesto da je filozofija uma, racionalnost ovladala ‘ukupnošću horizonata beskonačnosti’ nadvladala je, naglašava Huserl, ‘zabluđena’, jednostrana racionalnost, koja je završila u naivnosti ‘objektivizma’ i ‘naturalizma’, imitirajući uglavnom prirodne nauke, a na tome, dodaje Huserl, ne može izrasti novi oblik filozofije i evropskog humaniteta, kao lik specifične istoričnosti, koja Evropu izdvaja od ostale istorije. Odavde, dakako, sledi i odgovornost same filozofije za epohalnu krizu. Racionalizam je izgubio vezu s racionalnošću u višem, pravom smislu grčkih izvora.” (Elaković 2001: 10, 11)

Simptom evidentirane bolesti se primarno ispoljava kroz jezik. Problem nije psihološki, nego ontološki, pa ga primjereni može tretirati hermeneutika, a ne psihoanaliza. Jezik, danas drastično, obratimo li pažnju na njegovu čud, gubi svoju milosrdnu naklonjenost istini bivstvovanja, njegova razgovorna snaga je razgrađena jer je, i tonom, preinačen u diktat, u informaciju pred kojom nema vremena za upitivanje i istraživanje. Usvajanje i primjenjivanje su principi pod koje se podvodi pojam znanja, a, po svojim posljedicama, takvo znanje pospješuje poslušnost čije je ishodište u mutaciji humanistike u robotiku. Ovakvom se kulturnom politikom struktuirala školovanje koje se, simptomatično, u toj mjeri neosviješćeno, eksponira i promoviše kao osovina radikalnog materijalizma čije je nužno i poželjno ishodište u pragmatizmu. Duhovne nauke su mutirale u društveno-humanističke, društveno-humanističke u prirodne, a prirodne nauke u tehnološke. Medicinska nauka, u takvoj tranziciji, postaje politička ekonomija, a jezik, u svoj svojoj predmetnoj svrhovitosti, mutira u de-humanizovanu društvenu zbilju koja je, nakon smrti Boga, absurdno opravdana humanitarnim projektom koji, u dobu stalne nesigurnosti, nudi spasenje *čovječanstva u totalitetu*. Evropski humanitet ponoviću, nije moguć *za biti i razumjeti* izvan istorične suštine filozofije. Kako se, izvan te supstancijalnosti, staranje za čovječanstvo sprovodi na nehuman način, tako se odumiranje Evrope uvijek, preko kraja filozofije, konkretnizovalo smrću čovjeka. Revitalizacija Evrope iz duha filozofije, naime restauracija izvorne grčke racionalnosti, uslov je njena bivstva ali i uočenja porijekla i prirode Njenih poznih oboljenja. Alternativa revitalizaciji Evrope ne mora se naslućivati: ona se rapidno ispoljava kroz njenu istoriju kao varvarizam. Varvarizam je uvijek, po svojoj naravi, vulgarni pragmatizam koji, kao generičko svojstvo radikalnog materijalizma, evoluira u noseću snagu kulturne industrije Zapada. Kroz udes Aušvica se zato mora misliti sudbina Evrope. Građansko društvo, uostalom, koje nije zasnovano na kategoričnom ishodu Kantove filozofije (što bi značilo da je čovjek čovjeku cilj), a pod koji raverzibilno sabiremo i domete njemačkog klasičnog idealizma – humanizma načelno, nema svoju stvarnost izuzev kao prikazu u kojoj figuriraju metafizička načela (kako u vidu sistematske demokratizacije svijeta tako i u obliku hrišćanskog pogleda na svijet, koji u sebi, danas paradoksalno, sintezira ideale liberal-kapitalizma). Posljedično, dezorientisana racionalnost, odvojena od istine Duha, ignorajući paradokse koje proizvodi, konstruiše tehnokratski poredak i radikalizuje vulgarni, pod tim izrazom mislim: u ishodištu, anti-humanu materijalizam. Anti-

humanizam današnjice je, i po dometima ignorisanja Ničeovog alarmantnog obraćanja posebno evropskom čovječanstvu, revanšizam racionalnosti koja, od novog vijeka naovamo, postepeno ojačava u vidu samo-opovrgavanog platonizma. Bolešljivost evropskih nacija, pokazuje Ničeva genealogija, ima svoju istoriju. Vrtoglavica, ipak, ima svoju osovinu. Duhom ne-orientisani racionalizam razumijem, dakle, kao strukturalnu osovinu svakog današnjeg pragmatizma (političkog, ekonomskog, kulturnog, naučnog, medicinskog...), pa je Hajdegerova analiza iz „Doba slike svijeta”, okretom ka novovijekovnom njegovom originiranju, ovim povodom, u odnosu, dakle, na ideju i sublinu Evrope, jasno svodiva na sljedeći citat, a koji bi se mogao čitati i kao zaključak ovog dijela izlaganja: „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.“ (Hajdeger 2000: 89)

Izvan-metafizička zbilja Zapada je, fraziram ovaj Hajdegerov uvid, natkrila ontološku stvarnost Evrope kao ideje, pa se time *razgradila i osnova za transcendentalnu subjektivnost koja bi mogla misliti vlastitost Evrope u odnosu na njen privid, njenu puku društvenost i naslijedene predrasude*. Bez tog promišljanja, i nauke koja u sebi sadrži takvu nužnost<sup>78</sup>, društvenost ne može zadobiti svoju humanu autentičnost, utoliko ni svojstvo istinske zajednice. Otud je jasno da je očuvanje Evrope *kao ideje* put ka duhovnom uteviljenju Zapada, i da je istorijska djelatnost filosofije imanentna rađanju i očuvanju te ideje.

Ideja Evrope je, od 50-tih do kraja 80-tih godina prošloga vijeka, konkretizovana u svom potencijalu kroz kulturološke razmjere Jugoslavije. Slom Jugoslavije je, recipročno, trajna prijetnja Evropi, bauk koji kruži nad Evropom danas. Akt terora, virulentni model koji se, u dimenziji razlike (shvaćene kao sukob) Istoka i Zapada, ponavlja kroz vrijeme. Mogu zaključiti, varvarizam kao vulgarni pragmatizam uvijek je terorizam: racionalnost stasala iz istorijskog samo-opovrgavanja platonizma, virus koji se razračunava sa istinom čistoga Duha, fatalna računica svih nacionalnih ekonomija, sunovrat u parcijalnost, cementiranje izlaza iz pećine koju Platon opisuje u sedmoj knjizi

<sup>78</sup> „Nauka u samoj sebi sadrži tu nužnost, da se liši forme čistoga pojma, kao i prelaženje pojma u svest. Jer, duh koji poznaće sama sebe, upravo zato što shvata svoj pojam, jeste neposredna jednakost sa samim sobom, koja u svojoj razlici predstavlja izvesnost o onome što je neposredno ili čulnu svest, - početak od kojeg smo pošli; ovo njegovo otpuštanje iz forme svoga samstva jeste najuzvišenija sloboda i sigurnost njegovoga znanja o sebi.“ (Hegel 1974: 464)

*Države*. Zato je, a to Hajdeger ne previđa, *bitno* za našu savremenost razumjeti šta znače Nićeove riječi „Bog je mrtav” u odnosu na istorijsku istinu platonizma<sup>79</sup>. Misleći (ono što je) *bitno*, nužno otvaramo temu posljednje drame metafizike: Niče i Evropa. Ustalom, bitno mišljenje, u kome započinju i šire se krugovi našeg svakog razumijevanja bivstvovanja, nužno Evropu čini sudbonosnom, a magistralni put ka sudbonosnom je, u poznosti istorije Zapada, već markiran: od Hajdegera ka Grcima. Samo se u tom i takvom iščitavanju istorije, kroz srž Hajdegerove destrukcije dakle, može, u našem vremenu i iz našeg vremena, razumjeti soubina evropskih naroda i, u toj, na koncu, hermeneutici bivstvovanja, sudbonost Evrope.

Mišljenja sam da je radikalni materijalizam, a imam u vidu Hajdegerovo viđenje *amerikanizma*, po svojoj prirodi, dvojak. Prvo: legitimiziran je romantizmom *par excellence*: liberalni kapitalizam je pod hipotekom američkog sna. Sve nejednakosti su poravnate pred (istim) snom na koga svi imaju jednako, građansko pravo. U tom demokratskom načelu objavljuje se egalitarizam produbljenih klasnih razlika. Drugo: materijalizam je uvijek posljedica, a ne izbor. Neodlučnost spram stvarnosti Duha se ispoljava hamletovski tragično, kroz neprestani rast nihilizma. Optimizam pozitivne nauke je, u odnosu na ljudske mogućnosti i moći bivstvovanja, jedan neosvješćeni pesimizam, na koncu, i u vidu svoga bio-hemijskog tehnicizma i naturalizma, radikalni materijalizam. U post-hegelijanskom dobu, izvjesno, Duh ne gospodari, čovjek više nije u nadležnosti (prirodnih moći) svoga bivstvovanja.<sup>80</sup> Zato se treba pitati: kako prevladati takvo stanje, a da bi se, kao zajednica, odlučili na prevladavanje takvog stanja. Ta odluka

<sup>79</sup> „Nićeove reči označavaju sudbinu Zapada tokom njene dvohiljadugodišnje istorije... Reči 'Bog je mrtav' znače: natčulni svet je bez delotvornosne snage. On ne daruje život. Došao je kraj metafizici, to jest, za Ničeua, zapadnoj filozofiji shvaćenoj kao platonizam... Ako je Bog kao natčulni temelj i kao cilj svega stvarnog mrtav, ako je natčulni svet ideja izgubio svoju obavezujuću i, pre svega, svoju podsticajnu i graditeljsku snagu, tada ne ostaje više ništa čega bi se čovek držao i po čemu bi se ravnao.“ (Hajdeger 2000: 166, 169)

<sup>80</sup> Post-hegelijansko doba razumijem kao epohu u kojoj je dovršenje platonizma obilježeno rastom materijalizma do njegovog radikalnog oblika. Ovdje imam u vidu uvodni dio Hajdegerovog predavanja objavljenog u *Putnim znakovima* pod naslovom „Hegel i Grci“: „Kad kažemo 'Grci', mislimo na početak filozofije, a kad kažemo 'Hegel', mislimo na njeno dovršenje. Sam Hegel shvata svoju filozofiju shodno tom određenju. Iz naslova 'Hegel i Grci' obraća nam se celina filozofije u svojoj istoriji, i to sada, u vreme kada raspad filozofije postaje očigledan; jer, filozofija se seli u logistiku, psihologiju i sociologiju. Te samostalne istraživačke oblasti obezbeđuju sebi sve veću važnost i mnogostruk uticaj kao funkcionalne forme i delotvorni instrumenti političko-privrednog sveta, to jest sveta koji je u suštinskom smislu tehnički. Međutim, nezaustavljivi i izdaleka određeni raspad filozofije nije i kraj mišljenja, već nešto drugo, ali nešto što je umaklo javnoj ustanovljivosti... U pitanju je stvar mišljenja. 'Stvar' ovde znači: ono što iz sebe zahteva raspravljanje. Da bi se odgovorilo takvom zahtevu, potrebno je da dopustimo da nas pogleda stvar mišljenja i da se pripremimo da mišljenje, određeno svojom stvari, pustimo da se promeni.“ (Hajdeger 2003: 375, 376)

implicira opredijeljenje (obrazovanja) na dijalektiku (u smislu Platonovog imenovanja), a to, za početak, traži da se učine dva koraka natrag: prvim je nužno započeti duhovnu reviziju Marksovog nastojanja da se dijalektikom preventira radikalizacija materijalizma. Ova bi revizija vodila ka postepenom oplemenjenju neposredne stvarnosti koliko je rad, odnosno ljudsku djelatnost nužno ograničiti idejom. Bez toga ograničenja, sve što se, na temelju istorije filozofije, moglo uopšte pojmiti kao "ljudskost" mutiraće u eksperimentalni predmet hibridnog tehnicizma. Drugi korak je povratak bitničkom mišljenju. To znači da se magistralni put od Hajdegera ka Grcima treba sagledati kao restauraciju Evrope iz njene izvorne vlastitosti, a na čemu se zasniva duhovno utemeljenje Zapada bez koga Unija ne može biti zajednica. Imanentno, ova bi se duhovna orijentacija, na početku svake buduće istorije Zapada, pokazala kao sama bit mišljenja (mišljenje koje je zadobilo sebe: šta ono jeste i ka čemu vodi) kojom se, obnavljajući dijalektičko vaspitanje ljudstva, Evropa, strpljivo, restituise kao ideja.

## LITERATURA

- Elaković, S. (2001) *Rasprave o Evropi i filozofiji na kraju XX veka*. Sremski Karlovci: Krovovi.
- Hajdeger, M. (2000) *Šumski putevi*. Beograd: Plato.
- Hajdeger, M. (2003) *Putni znakovi*. Beograd: Plato.
- Hegel, G. V. F. (1974) *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ.
- Huserl, E. (1991) *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Jaspers, K. (2008) *Svetska istorija filozofije*. Beograd: Fedon.
- Kjerkegor, S. (2009) *Čovek i duh*. Beograd: Partenon.
- Niče, F. (1991) *Volja za moć*. Beograd: Dereta.
- Platon. (1993) *Država*. Beograd: BIGZ.

## **EUROPE AND THE SPIRITUAL FOUNDATION OF THE WEST: HOW TO OVERCOME RADICAL MATERIALISM?**

### **Summary**

The paper tends to emphasise the importance of the spiritual foundation of Western culture which, essentially, contradicts the conditions imposed by a dominance of radical materialism. It is recognised that the idea of education is transformed in accordance to the interest of market economy, which separates European nations from strength of spiritual-historical existence of Western culture. This condition justifies Husserl's evidence that contemporary European science is in crisis as it loses its transcendental foundation. For this reason, it is necessary to ask: On what basis can the West be understood as the West at all? What forms of renunciation of platonism led to a dominance of radical materialism? What is the meaning of metaphysical idealism and how to understand its completion in Hegel's philosophy? In the context of these questions, an understanding of the basic features of the post-humanism, marked by Nietzsche's words „God is dead“ and Heidegger's re-turn to the Greeks, is conceived here. Finally, it is pointed out that only a philosophical historical restitution of the idea of Europe leads to a true community of European nations.

*Key words:* the West, materialism, spirit, philosophy, idea, Europe



**Tomislav Tadić<sup>81</sup>**

**MUTACIJA KARAKTERA EUOPSKE RELIGIOZNOSTI IZ PERSPEKTIVE  
KONVERGENTNIH POLITIČKIH RELIGIJA**

**Sažetak**

U radu akcentiram ključne odrednice u kojima se ogleda transformacija karaktera europske religioznosti. Rad tretiram iz prespektive teze o *konvergentnim političkim religijama*. Rad je sačinjen iz tri cjeline. Prva, unutar koje se ispituje odnos sekularizacije s procesom modernizacije unutar tekovina europskog prosvjetiteljstva. Druga, unutar koje se pitanje sekularizacije dovodi u korelaciju spram Ulrich Beckove teorije *protumoderne*. Treća, unutar koje se pitanje europske sekularizacije korelira s konцепцијом *konvergentnih političkih religija*.

*Ključne riječi:* sekularnost, modernitet, protumoderna, konvergentne političke religije.

---

<sup>81</sup> Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet  
tomislav.tadic@yahoo.com

## i. UVOD

Pitanje suvremene ideje Europe i njene sociološke karakterizacije teško je mislivo van pravilnog poimanja svekolikog procesa mutacije europske religioznosti i uloge religijskih zajednica. Argumenti za ovu tezu sežu u karakter svjetskog objektivnog duha unutar koga se mogu identificirati procesi transformacije suvremenog globalnog društva, a što se jasno očituje u najnovijim događajima u Afganistanu te napravnom napuštanju međunarodne zajednice i njenih struktura koje su decenijama upravljale svim političkim strukturama u ovoj zemlji, a što može rezultirati nepredvidivim i užasnim događajima sa nesagledivim posljedicama. Pitanje Europe i Europske Unije, povijesno promatrano, tako je pitanje koje ima dva lica. Dva lica Europe, nisu dva Janusova lica, već su dva metafizička lica koja se razvijaju konvergentno, jednakim tempom i dinamikom. Prvo lice Europe, svakako jeste ono *prosvjetiteljsko* unutar koga se govori o neupitnoj "svjetlosti slobode" (kako je uočio Aleksandar Molnar) čije korijene možemo naći 1) u Kantovoj *Kritici čistoga uma* koja je njemačku, a potom i europsku filozofiju, *in statu nascendi* odredila kao *filozofiju slobode*. 2) Unutar Hobbesovog Levijatana (kome sam Molnar pridaje veliki značaj) u kome, u drugoj polovini knjige, dolazi do prelomnog shvatanja prosvjetiteljstva kao "svjetlosti slobode" nakon čega ovaj razvojni put *Prosvjetiteljstva* u pravcu eksponencijalne progresivnosti struktura koje čine jezgru *moderniteta* biva nezaustavljiv. 3) Porastu *sekularnosti* koja se beskrupulozno obračunavala sa tekvinama "starog Svijeta", a pogotovo s političkom superironošću religijskih zajednica s akcentom na Rimokatoličku Crkvu u Europi.

Paralelno sa ovim, uvjetno rečeno, progresivističkim konfiguracijama koje su inherentne karakteru prosvjetiteljske Europe, latentno i postupno su se razvijale i izrazito destruktivne ideje i silnice a čije pravo lice vidimo u njihovim konsekvcencama: 1) Koncentracionom logoru, za koga će Zygmunt Bauman kazati da je jedina prava biopolitička paradigma europske modernosti, te 2). Totalitarističkom karakteru prosvjetiteljstva o kome su ekstenzivno pisali Adorno i Horkheimer. Stoga, kada god govorimo Europi i njenoj ideji, govorimo u nečemu što se kreće između dvije navedene krajnosti. Pitanje koje se samo projicira na temelju postavljenih premlisa, jeste pitanje o

tome: da li je suvremena Ideja EU iznevjerila svoje fundamentalne principe. U ovom tekstu, ukazat ćemo da se navedene kontradikcije pojavljuju i u suvremenim konstelacijama unutar Europske Unije i onoga što u najširem smislu obuhvata pojам Ideje Europe. Primjer koji ćemo koristiti jeste: karakter europske religioznosti ili, drugačije kazano, ambivalentna narav o prirodi odnosa prema *Drugom i drugaćijem* unutar granica onoga što se shvata i obuhvata pod pojmom suvremene europske zajednice država u formi Europske Unije.

U radu ćemo razmotriti: 1.) Odnos sekularizacije i europske modernosti iz perspektive klasičnih društvenih konstelacija unutar industrijske transformacije društva; 2) Pitanje *protumodernističkog* karaktera moderniteta o kome govori Ulrich Beck; 3) suvremene kontroverze o odnosu EU prema pitanjima religijskih zajednica iz perspektive *konvergentnih političkih religija*.

## ii. Sekularizacija i proces modernizacije u Europi

Kada se filozofski promišljaju pitanja o karakteru i prirodi europske modernizacije, čak i u nekoj vernakularnoj formi, među najvažnijim pitanjima se pojavljuje odnos rane *moderne* prema skolastičkim tekovinama zasnovanim na principu legitimacije epohe kroz prizmu, prije svega, krišćanske teologije i dogmatike. Razdavanjanje od teološke "slike svijeta" najprije se očitovalo u stvaranju tzv. antropološke etike odgovornosti tj. one forme odgovornosti prema Svijetu koja se zasniva na čovjeku kao temeljnoj instanci. Drugim riječima, proces sekularizacije u kontekstu europskog moderniteta objektivira se u obratu prema *čovjeku* koji sada lično snosi posljedice za oblikovanje izgled i stanje u suvremenom svijetu. Hans Blumenberg je ovu tezu iskazao u formi "samoizvučenosti" Boga iz Svijeta pri čemu se jasno akcentira čovjekova faktička bačenost u životni svijet i njegovu umreženu multidimenzionalnost. Pitanje sekularizacije u kontekstu klasične moderne, dakle, jeste pitanje izgradnje *smisla* u životnom svijetu unutar koga čovjek snosi odgovornost za posljedice vlastitog djelovanja. Kao takvo, pitanje sekularizacije ne treba tretirati - a čemu pribjegavaju suvremeni sociolozi i filozofi - kao *terminološko* pitanje unutar čega se isto reducira na

pitanje puke definicije. Kao što je u širokom hermeneutičkom polju primjetio Manfred Frank:

Pitanje *How to do Things With Words*, usprkos svojoj metodičkoj opciji, nije posve nespojivo s pitanjem na koji se način izgrađuju jezične slike svijeta i kako one zadaju horizont smisla sugovornicima koji su u njih uključeni. Čak i ondje gdje se kategorija subjekta više ne drži prikladnom da objasni značenje značenja (*the Meaning of Meaning*), riječ je o ponovnom formuliranju klasične kritike uma kao kritike smisla. Pitanje o smislu čovjekovih iskaza očevidno je fundamentalnije od pitanja o njihovoј umskoj prirodi" (Frank, 168: 1994)

Ovo prikladno, ali, naravno, u drugom kontekstu formulirano mjesto iz *Kazivog i Nekazivog* ukazuje na epistemološki trag kojim se treba odnositi prema pitanjima zbilje modernog društva te, u krajnjem slučaju, i prema totalitetu strukture onoga što imenujemo kao sekularna struktura modernih društava. Pitanje *smisla* nekog fenomena su uvijek ispostavlja kao izvornije u odnosu na pitanje o njegovom porijeklu unutar kompleksne transcendentalne dijalektike uma. Sa ovog stanovišta možemo konstatirati da se krajnji smisao sekularne konstrukcije društva ogleda u radikalnoj etici odgovornosti i nekoj vrsti čovjekove samoprepuštenosti vlastitim aspiracijama.

Na ovom tragu treba razumijevati tezu da kada govorimo o klasičnom procesu modernizacije, zapravo govorimo o nekoliko komplementarnih socioloških fenomena, i to: porastu urbanizacije, kapitalističkoj industrijalizaciji, stratifikaciji društva po principu klasne nejednakosti te *sekularizaciji* kao procesu koji na neki način omogućava da sve navedene komponente imaju maksimalni efekt u dатој društvoј sredini.

Pitanje sekularizacije je tako pitanje koje se unutar klasične modernosti uzima kao neka vrsta radnog okvira u odnosu na koji se omogućava inenzifikasiјa i remifikacija svega onoga što zovemo industrijskom transformacijom društva. Rečeno potpuno jednostavno: onda kada želimo da shvatimo sociološku prirodu moderniteta, onda nužno idemo ka shvatanju kompleksnog procesa sekularne transformacije društva. Religije i religijske zajednice su iz ove perseptive tretirane kao "privatne" stvari koje više nemaju

objektivnu snagu interferiranja u pitanja od javnog značaja. U ovom smislu će američki sociolog Jose Casanova govoriti o tri semantičke konotacije koje pojam sekularizacije krije unutar sebe. Casanova akcentira da kada govorimo o sekularizaciji, u najmanju ruku možemo razlikovati: 1) sekularizaciju shvaćenu kao doba (u smislu engl. age ili century), 2) sekularizaciju shvatati kroz prizmu kanonskog prava u smislu onoga ko se odaje svjetovnim iskušenjima i zbog toga postaje sekularna osoba. 3) Sekularizaciju shvatati kao historijski proces.<sup>82</sup> Ono što je od posebnog interesa za znanost, svakako se ogleda u shvatanju sekularizacije iz perspektive historijskog procesa (posebno imajući u vidu da će s obzirom na suvremene konstelacije Casanova govoriti o preocesu "deprivatizacije religije").

Prosvjetiteljske tekovine sekularizacije tako su se dugo godina uzimale kao okvir unutar koga se podrazumijeva jedna vrsta procesa koji je radikalno *ireverzibilan*. Smatralo se, da jednom kada je proces sekularizacije započet on biva nezaustavljiv u svojoj sociološkoj potencijalnosti. Ovu karakteristiku možemo odrediti kao centralnu značajku klasično formulirane teorije o sekularizaciji. Ipak, u promatranju realnih transformacija unutar onoga što su prije svega europska društva, a nakon Drugog svjetskog rata, vrlo brzo se ispostavilo da sa sekularizacijom i u teorijskom i u empirijskom smislu stvari stoje nešto drugačije. Vrhunac teorijski uobličene teze o *desekularizaciji* čitamo u djelima Pitera L. Bergera i to na način koji potпадa pod jednu potpuno transparentnu i eksplicitnu epistemološku matricu. Naime, Berger je nedvosmisleno ukazao na činjenicu da je suvremenih svijet u jednakoj mjeri *religiozan* kao što je to oduvijek i bio, te da sekularizacija ne samo da *nije irreverzibilan* društveni proces, nego je pitanje da li je ikada u povijesti i trenutno imala takav oblik? U tom smislu, sekularizaciji se treba pristupati kao jednoj od formi *zaliha znanja* koje društvo, između mnogih drugih, ima na raspolaganju unutar svojih epistemskih premlisa. Zaključak bi bio da što su društva naprednija i razvijenija (znanstveno, pravno, socijalno itd.) prisustvo sekularnih zaliha znanja je veće. Naravno, radi se o stavu koji je vrlo uslovan i sa stanovišta sociologije diskutabilan. Ono što želimo da kažemo, u tom smislu, jeste da je pitanje sekularizacije i njoj konvergentnih društvenih praksi multidimenzionalno i

---

<sup>82</sup> Više pogledati u: Jose Casanova (1994): Public Religions in Modern World. The University of Chicago Press.

polisemično pitanje te da pravu prirodu fenomena sekularizacije, kako je Aleksandar Molnar ispravno uočio, treba odgonetati unutar trijadičkog odnosa: prosvjetiteljstvo, liberalizam i nacionalizam. U kratkim crtama ćemo skicirati kako ovo pitanje rješava Jose Casanova.

Prema Casanovinom stanovištu, pitanje procesa sekularizacije u sferi klasične modernosti vezano je za "ideološke" osnove prosvjetiteljske kritike koncepcije o religiji. Drugim riječima kazano, pitanje sekularizacije u ovom historijskom periodu još uvijek nije izraženo u kontekstu jedne homogene sociološke teorije o sekularizaciji. Naprotiv, ono je određeno procesom ideološke trenasformacije društva pri čemu je bilo važno izvršiti jedan agresivni proces egzkomunikacije religijskih zajednica iz javne sfere. U tom smislu, možemo kazati da tek s Maxom Weberom i Emilom Durkheimom dolazi do uobličavanja jedne sistemske sociološke teorije o sekularizaciji. Weber, tako, pokazuje da je za razumijevanje procesa industrijske transformacije društva neophodno izvršiti postupak "demitologiziranja" svijeta od uticaja teološke dogmatike. Raskid s teološkom *dogmatikom*, tako je u konačnici u modernom svijetu, značio prekid i sa teološkog *pragmatikom*, a što je objektivno manifestirano u sferi jasne demarkacije između religije i ostatka Svijeta. Iz perspektive ovog stanovišta, rani teoretičari u sociologiji religije, su smatrali da je proces sekularizacije ireverzibilan proces s jednom vrstom konačnog društvenog potencijaliteta.

U ovom pogledu, Casanova konstatira da su za razumijevanje teorije sekularizacije (sada odvojene od svojih ideoloških osnova u ranom prosvjetiteljstvu) neophodna najmanje tri momenta: 1) proces diferencijacije sektora društvene stvarnosti; 2) teza o opadanju religije; 3) proces privatizacije religije. Prva tačka, uopšteno se uzima kao jedna od temeljnih karakteristika procesa modernizacije i to na način da se *diferencijacija po sebi* uzima kao jedna vrsta logičke matrice koja stoji u fundamentalnoj ontologiji same moderne. Diferencijacija, jednostavno kazano, omogućava da dođe do kompleksne razdiobe između sfera društvene stvarnosti, a posredstvom čega će se onda omogućiti visoki stupanj integracije društva po principu društvene solidarnosti. Iz ovoga se prepostavlja da se religija radikalno *odvaja* od pitanja od tzv. opšteg interesa svih građana unutar jedne države, s akcentom na tvrdnju da ona više nema nikakvu stvarnu

snagu u oblikovanju nekog društva u njegovom zbiljskom stanju. Krajnja konsekvenca se sastoji u tome da se o religiji počinje govoriti kao privatnoj stvari, koju građanin ne nosi izvan vlastitog doma. U sociološki interesantnom smislu uvijek je svakako najvažnija ova, kako je Casanova zove, *praktično-politička* prosvjetiteljska kritika religije a koja se sastoji u beskompromisnom obračunu modernog društva sa hereditarno opterećnim crkvenim institucijama. Sasvim je druga stvar, da je ovaj kult "individualne religioznosti", kako ga je nazvao Thomas Luckmann, potpuno iznevjerio vlastita očekivanja. U tom smislu, kada govorimo o procesu *deselekularizacije*, govorimo o "mračnoj strani modernosti" (Alexander) koja se ispostavlja kao jedna od centralnih analitičkih tema tzv. *kulturalne sociologije* koja traga za značenjima društvenog svijeta.

Shvatanje religije i sekularizacije u modernosti zasnovano je na distinkciji javno/privatno, a što Casanova akcentira kao ključ za otvaranje kompleksnih kontradikcija kojima su ispunjena moderna prosvjetiteljska društva. On kaže:

"Distinkcija privatno/javno je krucijalna za sve koncepcije modernog društvenog poretka, pa i samu religiju koja je intrinzično povezana s modernom historijom diferencijacije privatne i javne sfere (...) Religija je progresivno prisiljena da se povuče iz moderne sekularne države i moderne kapitalističke ekonomije te pronađe utočište u novootkrivenoj privatnoj sferi". (Casanova, 40: 1994)

Pitanje sekularizacije, u kontekstu klasičnog prosvjetiteljstva, također je zasnovano na jednoj važnoj dihotomiji a koju je prije svih uočio Emile Durkheima radi se o dihotomiji: sveto/sekularno. Tek sa jasnom uspostavom neke vrste demarkacione niti između *svetog i sekularnog* otvorio se prostor za kredibilnu teorijsku i praktičnu valorizaciju onoga što je proces sekularizacije u kontekstu europskog moderniteta. Prema Durkheimovom shvatanju, na ovom fonu je otvoren prostor za izgradnju znanstvene teorije sekularizacije i to najprije unutar polja sociologije. Ovo znači da je sekularizacija prije svega društveni proces i fenomen, a tek sekundarno nešto što ima svoje porijeklo u nekoj vrsti teorijskih spekulacija. Drugim riječima kazano, kada se pojmi sociološka bit sekularizacije a koja se sastoji u jasnom distanciranju između religijskih zajednica i građanskog društva, otvara se prostor za artikulaciju i ozbiljenje totaliteta procesa

modernizacije. Bez obzira na sve razlike, sličan princip se zadržao i u Maxa Webera (Protestantska etika i duh kapitalizma te Sabrani spisi iz sociologije religije) te ranim radovima Karla Marxa s akcentom na Prilog jevrejskom pitanju.

Kada govorimo o sekularizaciji i procesu modernizacije u Evropi govorimo o projektu i procesu koji su ispunjeni kontradikcijama. U tom smislu treba konstatirati da se u modernoj prosvjetiteljskoj Evropi sve vezano za sekularizaciju, a na planu, prije svega, jedne političke geografije, odvijalo divergentno i heterogeno. Niti na planu tzv. teorijske artikulacije nije bilo posebne homologizacije o navedenoj temi. U tom smislu, a na tragu jedne vrste parakonzistentnog prevladavanja silnih kontradikcija, predlažemo da se razlikuju određene nijanse: 1.) Sekularizacija kao *ideološka* matrica za identifikaciju novonastalih nacionalnih država od XVI st. pa nadalje. 2.) Sekularizacija kao neminovni *sociološki proces* konvergentan s fenomenima urbanizacije, razvitka slobodnog tržišta te *modernizacije* uopće. 3.) Kompleks, u formi sinkretističke amalgamacije različitih *teorijskih* dostignuća o navedenom fenomenu, i to deriviran iz filozofskih učenja kasnog XVIII st. i ranog XIX stoljeća šta danas zovemo zbirnim imenom: *teorije o sekularizaciji*. Dominantan i pregnantan razvitak navedenih teorija nastaviti će se u sociološkim istraživanjima druge polovine XIX. i posebno prve polovine XX.st. Navedene razlike u konceptualnom shvatanju sekularizacije omogućavaju pravilno kretanje kroz kompleksne narativne hijatuse o sekularnosti u suvremenim interpretacijama.

iii *Protumoderni karakter sekularnog moderniteta - aporije Ulrich Beckove teorije druge moderne.*

Ulrich Beckova teza o *protumodernom* karakteru *moderniteta*, *esktenzivno* izložena u *Rizičnom društvu: u susret novoj moderni te Pronalaženju političkog: prilog za teoriju refleksivne modernizacije*, ne samo da se obračunava sa sociologijom kao naukom o "društvenom stezniku" u eri kapitalističke reprodukcije društvene stvarnosti, nego, zapravo, iscrtava i otvara nove horizonte smisla za hermeneutičko otvaranje i kritičko propitivanje sveukupnosti socioloških kategorija i njihove pragmatičke funkcije u kontekstu intenzificiranih transformacijskih procesa koji se odvijaju u XXI st. U tom smislu, pitanje ekološke krize suvremenog svijeta nije više sagledivo iz pukih posljedica

koje ta kriza proizvodi, nego je prije svega uzdignuto na nivo političkog pitanja. Priroda suvremenosti koja se zasniva na *neupitnoj samoupitnosti* artikulisana u prinicipe *druge moderne* Ulricha Becka dobra je osnova za rekonstrukciju fundamentalnih tema i pojmove suvremene sociologije, uključujući i pojam sekularizacije. U ovom poglavlju pokušat ćemo interpolirati Beckove kategorije teorijske sociologije u sferu razumijevanja sekularnih tekovina modernog društva.

Beckova teorija moderniteta kritički rearanžira principe dijalektike prosvjetiteljstva, konstruišući i grupišući osnovu samog kritičkog programa oko terminologije refleskivne modernizacije i premošćavanja svojevresnog jaza između *prve i druge moderne*: između *socijalne države i društva rizika*. Beck konstatira da:

"Industrijsko društvo, građanski poredak, a osobito država skrbi i socijalna država suočeni su sa zahtjevom da osiguraju svršnoracionalnu kontrolu, uspostavljanje, raspolaganje, (individualnu i pravnu) uračunljivost čovjekovih životnih sklopova. Nasuprot tome, u društvu rizika nepredvidive usputne i kasne posljedice ponovo vraćaju taj zahtjev za kontrolom u casrtvo neizvjesnoga, više znatnoga, ukratko: u carstvo stranosti samome sebi za koje se vjerovalo da je prevladano. Ali sada doduše i kao osnovu za raspršenu i mnogoglasnu *samokritiku društva*" (Beck, 2001: 57)

Pitanje moderniteta (posebno europskog moderniteta) neraskidivo je vezano za pitanje *identiteta* shvaćenog u vrlo širokom smislu. Transformacije koje obuhvataju tranziciju iz prve u drugu modernu, a koja se odvija po principima *uspustnih neintendiranih konsekvenci*, (iskazano terminologijom posuđenom od Roberta Mertona) produciraju visoki stupanj rizika visokog intenziteta. Prudicirani i proliferirani rizici pogađaju sve sfere društvene zbilje, kako one na planu svakodnevnog ljudskog života, tako i one na planu globalnih geostrateških makrosocioloških interesa. Pitanje *sekularnog statusa* modernih društava tako se ispostavlja kao pitanje stvarne uloge *religijskih zajednica* u eri drastičnih i nepredvidivih društvenih promjena. Drugim riječima kazano, radi se o novoj funkciji i formi koju poprimaju javne religije a prije svega u odnosu na pitanje svoje primarne antropološke uloge: stabiliziranje identiteta kolektiva i pojedinaca u epohama velikih i radikalnih društvenih promjena. Pitanje dijalektike prosvjetiteljstva, promatrano *groso modo*, postaje pitanje dijalektike sekularizacije. Unutar fenomena

dijalektike sekularizacije (a ovdje tu složenicu ne vežemo za raspravu između Habermasa i Ratzingera) uočavamo razmjere stvarne krize europskih društava kao sekularnih društava. Preformulisano kazano: ispostavlja se da su dostignuća klasične teorije sekularizacije i njene objektivne manifestacije potpuno erodirala u granicama svjetskog društva rizika. Planetrano svjedočimo velikom povratku javnih religija. One sada višeslojno penetriraju u sveobuhvatnu prirodu političkog društva, građanskog društva i države. *Deprivatizacija* religije, o kojoj piše Jose Casanova, postaje ne više stvar mišljenja, nego tvrda društvena činjenica.

Koncepcija *samokritike društva* počiva na rekonstrukciji procesa sekularizacije kao nečega na čemu se nedvosmisleno vide granice klasične moderne. Kada sekularizacija zastaje u ispunjavanju idealnog *prosvjetljenja* društva onda je sama susptancija onoga što zovemo modenim društvom drastično ugrožena.

Kako bi izašao na kraj s kontradikcijama koje je uočio u suvremenim društvima Ulrich Beck izgrađuje koncept *protumoderne* kroz koji pokušava prevladati aporije koje se javljaju pred dijastazom prve i druge moderne. Prema našem shvatanju, pitanje sekularizacije treba shvatati u granicama pitanja o *protumoderni* i to iz metodičko/epistemske perspektive. Jednostavno rečeno, protumodernost inkapsulira dihotomiju religijsko/sekularno te je izlaže direktnom dijalektičkom suprostavljanju u čijoj završnici se može isčitati smjer razvoja budućih europskih društava. Da bi se odgonetnula priroda protumoderne, a izvan tvrdnje da je ona sastvani tj. integralni dio same moderne, poslužimo se nešto opširnijim citatom:

"Prema tome, u pojmu "protumoderna" riječ "moderna" treba shvatiti i pridjevno: *moderna* protumoderna. To znači da se - suprotno sadržaju ključnih protumodernih pojmova: nacija, naord, priroda, žena, muškarac - upravo ne radi o nečemu starom, nadvremenom, antropološkom, transcendentnom (ili ma kako se zvali ti izrazi za ono neumoljivo). Radi se o nečemu što se pojавilo - i pojavljuje se - relativno kasno, naime s modernom i *protiv* nje. Izumljenost pripada pojmu protumoderne kao bijelina bijelom konju. Kaže se "priroda" ali se misli i provodi - i to time - naturalizacija. Točnije, renaturalizacija, jer je to oprirodnjenje reakcija na dovođenje u pitanje. Upravo to znači i

čini protumodenrnizacija. Protumoderna se *prvo* mora *uspostaviti*, izabratи, ona je, dakle, projekt i proizvod moderne (obveza utemeljivanja itd.), drugo, ona joj *proturječi*, treće, ona je *strukturalno ograničava*, četvrto, zbog njezina otvorenog proturječja moderni nju dalnja modernizacija ne ugrožava, nego ona, peto, zadobiva svoju strukturirajuću stabilnost samo na osnovu posebnih (*protumodernih*) *modusa legitimacije*. U tom bi se smislu tipologija legitimne vlasti Maxa Webera mogla nadopuniti protumodernim oblicima legitimacije - takoreći uspostavljenim noćnim stranama moderne. U tom smislu, protumodernu definiram kao *uspostavljenu, uspostavljuvu neupitnost* (Ibid: 109)

Koncepcija *protumoderne*, u svojoj suštini, predstavlja jednu vrstu solomonskog rješenja unutar previranja kojima je okupirana *stvar* same modernosti. Njena krajnja suština, a prema vlastitim riječima Ulricha Becka, jeste u sposobnosti da integriše, poveže i spoji ono što se uzajamno isključuje. U ovom smislu, *protumoderna povezuje religiju i sekularizaciju* (sveto i profano) u jednu vrstu društvene figuracije koja se zasniva u uzajmnom nadopunjavanju. Epoha *druge modernosti* zasnovana je na principu *mutacije europske religioznosti* i to u oblik legitimne koegzistencije velikog broja religijskih zajednica s njihovim sekularnim kontrapunktima. Ovaj sociološki trend jeste rezultat sveukupnih promjena unutar *nove ere modernosti* a čija se suština, u krajnjem slučaju, sastoji u *posttradicionalizmu*. Jednostavno rečeno, ono što je sigurno za društva u XXI st. jeste to da ona nisu zasnovana na tradicionalnim oblicima društvene organizacije.

U ovom smislu možemo reći da je jedna od najznačajnijih interpretacija religije u kontekstu Eurpske unije sprovedena u djelu sociologinje Grace Davie. Prema njenom shvatanju razvijene države unutar suvremene Europe se suočavaju s tzv. konceptom *zastupničkih religija* a koji se zasniva na činjenici da religijske zajednice i svećenstvo *zastupaju* vjerujuće pojedince. Ovo se vidi jasno iz sociološkog kriterijuma za mjerjenje religioznosti a koji se zasniva na tzv. verifikaciji denominacijske lojalnosti. U ovom smislu, *protumoderni karakter europske religioznosti*, očituje se u suočavanju Europe u XXI st. s novim religijskim zajednicama koje ne čine dio europskog identiteta i kontinuiteta. U najvećoj mjeri, radi se o porastu i susretu Europe s velikim brojem muslimana, sikha i budista kao i manje poznatih kršćanskih denominacija. Europa se suočila, sa stanovišta religijskog dikursa, sa svojim *protumodernim* oblikom. Drugim

riječima kazano, zajednice europskih država više ne mogu govoriti o svom ekskluzivnom judeo-krišćanskom religijskom porijeklu i identitetu. Ovo je rezultat svjetskih migracijskih procesa i geopolitičkih strategija nastalih uslijed ispisivanja listova "novog svjetskog poretka". Rasprava o *konsenzusu* i *disenzusu*, o čijoj važnosti govori Manfred Frank, ispostavlja se kao tek periferna epistemološka konstelacija čije konačno razriješavanje ovisi o shvatanju novih religijskih zajednica i pokreta u "staroj Europi". Kazano jezikom Ulricha Becka, protumoderna narav sekularnosti shvaćene kao *moderne* izvjesnosti ispostavlja se u proliferaciji broja religijskih zajednica koja su prisutne na tlu suvremene Europe bez kojih se više ne može govoriti o "suvremenom europskom identitetu".

Ovaj aporijski karakter *protumoderniteta*, u funkciji strukturalnog ograničavanja moderne, iz perspektive sociologije religije, pokazuje da je dijalektika sekularizacije određena uticajem i prisustvom javnih religija čiji se objektivni oblik više ne može ignorirati. U *posttradicionalnim* eurpskim društvima religije se ispostavljaju kao važan faktor poimanja identiteta i istanca kroz koju se razumijeva pitanje sekularnosti. Sekularnost je, u ovom slučaju, ograničena religijskom perspektivom. U *drugoj moderni* religija se ispostavlja kao odlučujući faktor Lebensanscahuunga i Weltanschauunga.

iv. Suvremene kontroverze EU prema religijskim zajednicama - u susret *konvergentnim političkim religijama*<sup>83</sup>.

Mutacija karaktera EU religijskih zajednica radikalno je uočljiva iz perspektive susreta s modelom *konvergentnih političkih religija*. Konvergentne političke religije su negativne društvene pojave čija razorna sila unutar granica životnog svijeta postaje sve intenzivnija kada su u susretu s povoljnim ideološkim okruženjem. One su neka vrsta simbiota i opstaju isključivo unutar granica političkih ideologija koje su spremne da apsorbiraju visoki stupanj društvene anomije kao naturalizovanu društvenu činjenicu. Kao takve, konvergentne političke religije i njima srodna teorijsko-empirijska sociogeneza, podložne su visokom stupnju proliferacije rizika neuravnoteženog

---

<sup>83</sup> Navedeni fenomen sam detaljno obradio u knjizi: Tadić, Tomislav (2021): Ecclesia Leviathana: sociogeneza konvergentnih političkih religija. Academia Analitica. Sarajevo. Čitalac koji je o navedenom fenomenu više zainteresiran tu se može detaljnije informirati.

intenziteta (od onih banalnih do onih radikalnih) s jednim jedinstvenim ciljem: stvaranjem hazarderskog odnosa jednog društva prema građaninu kao slobodnomislećoj jedinki. Konvergentne političke religije, u tom smislu, pogoduju izrastanju suvremenih tipova totalitarnih svjetonazora koji vrlo često i vrlo vješto simuliraju ono što neodređeno zovemo demokratskim društvenim praksama. One svjesno proizvode hektičnu društvenu zbilju, prije svega zasnovanu na anomiji i kolektivnoj amneziji kao temeljnoj vrijednosti, s ciljem stvaranja disimulacije o tome da je jedan - po formi, sadržaju i suštini - *totalitarni* društveni poredak, u biti *demokratski* društveni poredak. Ova supstitucija, instalirana u sve sfere društva i države, omogućava manipulaciju simboličkim kapitalima društva iz kojih se dostatno može upravljati, po principima tehnologije vlasti, svim ontološki vitalnim segmentima jednog društva.

Široke narodne mase, vještom manipulacijom bivaju uvjerene da su etničke diferencije temeljne za opstanak nacije, i teško da mogu prozrijeti ovu krajnju bit suvremenih oblika totalitarnih društava. Kao takve one proizvode ono što se zove općenarodno nezadovoljstvo, koje se usmjerava na *drugog* i *drugačijeg*, a koji se u skladu s općom teorijom političkih religija, jasno određuje kao *neprijatelj*. Carl Schmittovo shvatanje političkog kroz dihotomiju priatelj/neprijatelj u konkretnom slučaju jeste od presudne važnosti. Uloga javnih religija, u ovakvim društvenim kontekstima, a što se empirijski jednostavno verificira, jeste davanje legitimeta političkim subjektima koji proizvode haotično društveno stanje. *Socijalna konvergencija javnih religija i političkih ideologija* osnovna je sila ovog oblika totalitarne društvene svijesti. U bitnom smislu, i to treba istaknuti, postojanje *konvergentnih političkih religija* prвobitno je vezano za tzv. *demokratska društva u tranziciji* na Balkanu (dakako, ishabanoj i beskorisnoj floskuli!), unutar čega se kroz dotičnu sintagmu nastojala napraviti epistemološka matrica za revidirano i rearanžirano promišljanje fundamentalnih društvenih konstalcija iz perspektive striktno znanstvene analize. Kao primjer se može uzeti "nesrećno trojstvo": Bosna i Hercegovina, Republika Hrvatska i Republika Srbija. Sve tri države unutar kojih tobožnja *tranzicija* postoji skoro tri decenije pri čemu ista predstavlja pokriće za sveopću pljačku, deintelektualizaciju i destrukciju društva, što u konačnici predstavlja idealno tlo za "priljepljivanje" konvergentnih političkih religija jednom konkretnom društvenom realitetu. Zemlje Zapadnog Balkana tako su preko trideset godina neposredno izložene

dejstvu konvergentnih političkih religija, koje su svoju ključnu ulogu odigrale u balkanskim ratovima i agresiji na BiH devedestih godina prošlog stoljeća. U Bosni i Hercegovini, sva tri etnička korpusa (prema Anthony D. Smithu *nacijom* se može nazvati samo ona zajednica koja se rasprostire na određenoj teritoriji. Kako u BiH to nije slučaj, prema njegovom shvatanju, može se govoriti samo o *etničkim* zajednicama - sve tri etnije žive i djeluju na sveukupnoj teritoriji BiH) kao izvorište novog identiteta, a nakon pada *građanske religije bratstva i jedinstva*, kako je korektno uočio Vjekoslav Perica, nametnule su se tradicionalne religijske zajednice: Rimokatolička Crkva, Srpska Pravoslavna Crkva te Islamska zajednica Bosne i Hercegovine (sada potpuno odvojena od Islamske zajednice Jugoslavije). Kako se jezičke razlike nisu mogle uzimati kao tačka demarkacije među narodima, a u funkciji fiksiranja tri nova/stara etnička identiteta, presudnu ulogu u odnosu na taj dio posla zauzele su religijske zajednice koje su se vodile logikom da su religijski hijatusi između ljudu nepremostivi.

Govoreći potpuno pošteno, religijske zajednice su simbiotizirajući se sa godinama potisnutim molohom zla etničkih razlika, stvorile potpun jedinstven oblik *konvergentnih političkih religija* sposobnih i za legitimaciju najkrvavijih zločina počinjenih na tlu Europe, nakon Drugog Svjetskog rata, a zaključno sa genocidom u Srebrenici. Dodatna, i možda radikalnija tragedija se sastoji u činjenici da i trideset godina nakon rata religijske zajednice u BiH predstavljaju temeljni izvor legitimacije svih političkih subjekata i njihovih odluka. Ovaj skriveni Levijatan klerikalnog nacionalšovinizma proizvodi kulturnu traumu sa nesagledivim posljedicama po budućnost društva. Prije nego krenemo sagledavati kako to stoji Europska unija u susretu sa konvergentnim političkim religijama, treba napomenuti da religijske zajednice i njihovi velikodostojnici nikada neće priznati svoju involviranost u društvene procese i to onako kako smo ih abrevirano opisali!

Teza o *konvergentnim političkim religijama*, u njenom ranom obliku, zamišljena je kao epistemološka matrica koja treba da raskrije stanje u tranzicijskim balkanskim društvima. Ipak, danas, pozudano možemo govoriti da se konvergentne političke religije, polako i sigurno, uprisutnjuju unutar "stare Europe" te da postepeno sve više pokazuju svoje totalitarno lice. Pitanje *mutacije* EU religioznosti, nije samo, a kako to misli Grace Davie, pitanje susreta Europe s novim religijskim zajednicama. Drugim riječima, nije u

pitanju to kako se nositi s izvanjskim i manje poznatim faktorima koji prijete tobožnjem europskom jedinstvu. Naprotiv, prava opasnost leži unutar Europske unije i to u formi bliskosti pojedinih desničarski-orientiranih političara i njihovih stranaka s Crkvama unutar granica Europske unije. Pitanje koje se postavlja, jeste: daje li, prije svega Rimokatolička crkva, lice novom europskom totalitarizmu zasnovanom na ksenofobiji onog o čemu manje *znamo*? Nije li u pitanju jedna vrsta nove potrebe promišljanja o oštećenom životu (Adorno)?

Sociološki indikatori za navedene fenomene se očituju u porastu ekstremističkih grupa, koje se svojom simbolikom i metaforikom vraćaju ka nacional-socijalističkoj optici promatranja i promišljanja društvene zbilje. Ono što je, u izvjesnom smislu, bilo *incidentno* danas se pojavljuje kao rutinizirana i naturalizirana društvena praksa koja ne podliježe prerjeranim pravnim sankcijama. S druge strane, može se govoriti i o karakteru europske vanjske politike koja se vodi prema zemljama tzv. trećeg svijeta i to u smislu otvorenog podržavanja radikalnih desničarsko-klerikalnih struktura u državama koje tek treba da postanu dio zajednice “europskih vrijednosti”.

Na ovom tragu, možemo govoriti o potpuno opravdanoj sumnji da su konvergentne političke religije našle pogodno tlo u granicama Europske unije te da ih treba identificirati kao jedan od potencijalno većih problema s kojim će se susrestu Europa u skorijoj budućnosti. Jasno je da *konvergentne političke religije* u europskim razmjerima nemaju istu posljedicu (kulturnu traumu!) kao što je to slučaj sa njihovim, ipak, drastično radikalnijim oblikom na Balkanu, ali, također, formu njihove egzistencije postepeno prepoznajemo i ne možemo je negirati.

v. Zaključak

U tekstu je ukazano na značaj suvremenih teorijskih konstelacija u poimanju religije na tlu Europe. Kao osnovni fenomen, u smislu kritičke opservacije, uzet je model *sekularnosti* iz perspektive teorijskih kontroverzi koje postoje oko njega. Oslonili smo se

na stavove suvremenih sociologa religije o tome da je sekularizacija (pojmljena kao društveni proces) inhibirana krajem druge polovine XX st. U radu smo, u krtakim crtama, nastojali ukazati na činjenicu da se suvremena Europa, u smislu otvorenog uticaja religijskih zajednica na javnu sferu, postepeno suočava sa fenomenom *konvergentnih političkih religija*, koje, kao takve, postepeno mutiraju karakter europske religioznosti u nešto što može biti izrazito devijantno i, u konačnici, destruktivno po tradicionalni europski identitet. Ova opsanost dolazi iz unutrašnjosti zajednica europskih zemalja, ali svakako, temeljni oblik konvergentnih političkih religija, kao formi simbiota između političkih ideologija i tradicionalnih religijskih zajednica, najjasnije uočavamo na teritoriji Zapadnog Balkana. Krajnja konsekvenca, u izvjesnom smislu, može biti *balkanizacija europe*, s akcentom na pojam *balkanizacije* koji podrazumijeva jednu vrstu usitnjavanja velikih društveno-državnih saveza, na niz malih ili tzv. "patuljastih" država koje su u uzajmanom sukobu s izraženim akcentom na religijske, jezičke i kulturne različitosti među određenim zajednicama i narodima. Navedene razlike, vrlo često su fiktivne i pojavljuju se kao rezultat kompleksne mreže socioških struktura koje pogoduju stvaranju političkih oligarhija, a s ciljem manipulacije i sistemskog uništavanja društvenog tkiva orijentiranog ka uspostavljanju *hereditarnih oligarhskih monarhija* unutar kojih je jedini legitimni cilj beskonačno bogaćenje, zasnovano na sveukupnoj pljački društva.

U tom smislu, možemo zaključiti:

1. Sekularizacija je proces koji je sistemski iznevjerio svoje ideale i očekivanja unutar granica klasične modernosti i tzv. industrijske transformacije suvremenog društva. Proces društvene diferencijacije, od koga se očekivalo da u krajnjoj konsekvenci producira seukarno društvo, prosto kazano, zbog karaktera samih religija i njihove mimikrijske funkcije u tome nije uspio.

2. Suvremena Europa je, u tom smislu, suočena s novim izazovima koji su najprije aksiološke prirode. To se očituje u pitanju kako prihvati i integrirati druge i drugačije religijske obzore unutar zajednice kršćanskih vrijednosti? Kako ovaj proces uspješno dovesti do kraja, a da pri tom, *drugog i drugačijeg* unaprijed ne označavamo kao

militantnog i društveno opasnog? Od odgovora na ova pitanja, ovisit će budućnost Europe.

3. Najveći izazov za suvremenu zajednicu EU vrijednosti predstavljat će susret s *konvergentnim političkim religijama*. Radi se o fenomenu koji unutar *moderne* postoji kao *protumoderni* oblik njene egzistencije. Kao jedno od mogućih opravdanja za postavljenu tezu, možemo koristiti Adornovu i Horkheimerovu studiju *Dijalektika prosvjetiteljstva*, unutar koje se jasno pokazuje da prosvjetiteljstvo posjeduje i mračnu stranu s kojom uvijek moramo biti na oprezu.

## LITERATURA

1. Beck, Ulrich (2001) *Pronalaženje političkog: prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
2. Blumenberg, Hans (2004) *Legitimnost novog veka*. Sremski Karlovci: Izdavačka kuća Zorana Stojanovića.
3. Casanova, José (1994) *Public Religions in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
4. Davie, Grace (2005) *Religija u suvremenoj Evropi: Mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
5. Frank Manfred (1994) *Kazivo i Nekazivo. Studije o njemačko-francuskoj hermeneutici i teoriji teksta*. Zagreb: Naklada MD.
6. Molnar, Aleksandar (2011) *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu: Igra svetlosti u razumu 18. veka*. Beograd: Složbeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

## MUTATION OF EUROPEAN RELIGIOSITY FROM THE PERSPECTIVE OF CONVERGENT POLITICAL RELIGIONS

### **Summary**

In this paper I emphasize key determinants within which we can reflect the character of transformation of european religiosity. The paper is articulated from the perspective of the thesis abuot *convergent political religions*. The paper is constituted from three chapters. First chapter in which I reflect nexus between secularization with general process of modernization within classical european enlightenment. Second chapter, which confronts the question of secularization with Ulrich Beck's theory of *contramodernity*. Third chapter, in which I correlate European secularization with theory of *convergent political religions*.

*Key words:* secularity, modernity, contramodernity, covergent political religions.



## **UPUTE ZA AUTORE**

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

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

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

Rade trebaju sadržavati:

- Podatke o autoru/ima (ime i prezime, naziv institucije, email adresa autora);
- Naslov rada na BHS jeziku i engleskom jeziku;
- Abstract (sažetak rada) na BHS i engleskom jeziku (do 300 riječi);
- Ključne riječi na BHS i engleskom jeziku (3-6 ključnih riječi);
- Spisak korištene literature (bibliografija) na kraju rada.

Tehnička uputstva:

- Rad je potrebno dostaviti u MS Word elektronском формату;
- Margine stranice trebaju biti 3 cm sa svih strana;
- Prored teksta treba biti 1,5;
- Poravnjanje teksta treba biti justify;
- Font teksta treba biti Times New Roman i veličina 12;

- Broj stranica treba biti:

- a) za članke do 30 str. (do 10000 riječi),
- b) za prikaze do 6 str. (do 2000 riječi),
- c) za prijevode do 8000 riječi;

- Slike je potrebno dostaviti u JPG formatu.

Način citiranja:

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

Primjer navođenja knjiga u spisku literature:

1. Arnautović, S. (1999) *Nietzscheov nihilizam i metafizika*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
2. Marić, D. (2000) *Kinici i metafizika*. Zenica: Hijatus.

Napomene autorima:

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

Radove treba slati na e-mail adresu:  
[fdt.kontakt@gmail.com](mailto:fdt.kontakt@gmail.com)

