

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. X, br. 10. (2023)

Sarajevo, juli/srpanj 2023.

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

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

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Miljan Popić; Zlatan Hadžić

IDENTITETSKA FLUIDNOST EVROPE I ANTINOMIJE EVROPSKE UNIJE	7
--	---

Šejla Avdić

ZNAČAJ IDEJE PRAVEDNOSTI U ZASNIVANJU EVROPSKOG IDENTITETA	27
---	----

Kristina Žarkov

ODNOS DEKONSTRUKCIJE I APOFATIKE	43
---	----

Danijela I. Milinković; Biljana Ž. Balta

HART I NEGRI: BIOMOĆ KAO PROIZVODNJA POLITIČKE BIOMASE I APSOLOTNO UPRAVLJANJE LJUDSKIM ŽIVOTIMA	61
---	----

Enis Pehić

PRIKAZ KNJIGE VLADIMIRA MILISAVLJEVIĆA „HEGELOVO ODREĐENJE IDEALIZMA“	79
--	----

UPUTE ZA AUTORE	84
------------------------------	----

(Izvorni znanstveni članak)

Miljan Popić¹; Zlatan Hadžić²

IDENTITETSKA FLUIDNOST EVROPE I ANTINOMIJE EVROPSKE UNIJE

Sažetak

Pokušaj traženja čvrstog oslonca za samu ideju Evrope i za njen identitet dovodi nas do fluidnog i teško odredivog pojma ili definicije kojom bi se mogla jasno i precizno odrediti identitetska osnova Evrope. Slojevitost koja se može uočiti kroz istorijsko sagledavanje navodi nas na naizgled paradoksalan zaključak da se baš u toj fluidnosti najprije možemo približiti definisanju identiteta Evrope. Identitet Evrope se svakako najprije uočava u njenoj kulturi koja je u sebi sadržavala i mnoge elemente duhovnog kod čovjeka (a koji se ne iscrpljuju ni u psihološkim ni u religijskim manifestacijama). Kultura koja je na prostoru Evrope stvorila sve ono što se instinktivno razumijeva Evropom u istorijskom i identitetskom smislu danas je pod uticajem politike i ekonomije, odnosno posustalog postmodernističkog poduhvata koji je u centar svoje misli o moći usidrio afekt nauštrb idealizovanih normativnih obzira, marginalizovana bez egzistirajuće alternative.

Ključne riječi: Evropa, identitet, kultura, istorija, antinomije

¹ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet
miljan.popic@ff.ues.rs.ba

² Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka
zlatan_hadzic@outlook.com

FLUIDITY OF THE EUROPEAN IDENTITY AND THE ANTINOMIES OF THE EUROPEAN UNION

Summary

Attempt to find a firm support for the very idea of Europe and for its identity leads us to a fluid and hard-to-determine term or definition that could clearly and precisely determine the identity basis of Europe. The layering that is obvious through historical review leads us to the seemingly paradoxical conclusion: it is precisely in this fluidity we could first come close to defining the identity of Europe. The identity of Europe can certainly be seen in its culture, which contained many elements of the spiritual in man (and which are not exhausted in either psychological or religious manifestations). This same culture which created everything that is instinctively understood as Europe in terms of history and identity today is marginalized without an existing alternative under the influence of politics, economics, and exhausted postmodernist enterprise which has anchored affect at the centre of its thought on power at the expense of idealized normative considerations.

Keywords: Europe, identity, culture, history, antinomies

Iako danas izgleda gotovo samorazumljivo identifikovanje Evrope, posebno Zapadne Evrope, kao „prirodne“ civilizacijske i geopolitičke cjeline u društveno-političkom diskursu, sam pojam, ideju i identitet Evrope je i dalje teško obuhvatiti i odrediti. Ovakva situacija je, pomalo ironično, dijametralno suprotna imaginaciji s polovine 20. vijeka kada su kulturološku taksonomiju kao refleksiju identiteta u civilizacijskom i (geo)političkom smislu, ne bez reperkusija, razmatrali rijetki poput Toynbeeja.³

Profesor Savo Laušević će u svojoj knjizi *Ritam političkog* reći: „Evropski identitet je plod prebogate, burne i protivurječne istorije u kojoj su u igri heterogeni elementi. Zbog toga se evropski identitet stalno traži. Traži se ono čega ima i ono što bi moglo biti. On se traži kako unazad tako i unaprijed, kako u istorijskoj memoriji tako i u osmišljavanim projektima budućeg. Uvijek su na djelu izvjesni likovi Evrope kao duhovna podloga aktuelnog identifikovanja. To su bili duhovni likovi iznikli iz mišljenja i povijesti u obliku mita, religije, umjetnosti, filozofije i nauke.“⁴

Hans-Georg Gadamer će svoje svjedočanstvo o zapitanosti nad osobenom istorijom Evrope i njene civilizacije - a koja je u introspektivnom, samodefinirajućem smislu otpočela sa isticanjem pivotalne važnosti helenstva i hrišćanstva - izdvojiti nauku kao osnovnu karakteristiku ove razvijene kulture: „Ono što nas danas navodi na razmišljanje ipak je činjenica da živimo u kulturi u kojoj se nauka već stolicima razvijala u determinišući faktor ne samo u Evropi već i u čitavom svetu. Uspesi i posledice naše naučne kulture postali su globalni problem, problem čovečanstva.“⁵

Ako je Gadamer upozoravao na asimetriju herojsko-moralne imaginacije interesubjektivne stvarnosti sa jedne strane i naučno-tehnoloških dostignuća sa druge strane, Blumenberg je ukazao na diskrepanciju i otuđenost između naučnog diskursa i društveno-političke stvarnosti u Evropi, tvrdeći da je velika zagonetka odlazećeg milenijuma, koja će to dugo i ostati rastuća prezasićenost naukom.⁶

³ Toynbee, A. (1953) *The World and the West*. Oxford: New York: Oxford University Press.

⁴ Лаушевић, С. (2020) *Ритам политичког*. Подгорица: Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, стр. 142-143.

⁵ Гадамер, Х.-Г. (2000) *Ум у доба науке*. Београд: Плато, стр. 128.

⁶ Блуменберг, Х. (2003) *Брига иде преко реке*. Београд: Плато.

Ova važna činjenica: da je evropska kultura sa svim svojim karakteristikama izvršila značajan uticaj na cijelo čovječanstvo ili ekumenu od industrijske revolucije do današnjih dana ukazuje ili na veliku otvorenost evropske kulture ili na univerzalne pretenzije. Ako ništa drugo evropski naučno-tehnološki prodor, *moderna* i prenošenje ostatku svijeta egzotičnih ideja nacionalizma i nacionalne države neminovno je vodio razbijanju parohizama, primjetiće Toynbee.⁷ Gadamer u svojim hermeneutičkim promišljanjima podstiče na radoznalost o tome kako se evropski identitet sagledava iz ugla nekog neevropljanina.⁸ Upečatljiv i indikativan primjer pogleda na Evropu, njenu civilizaciju i kulturu nalazi se kod profesora Tvrtka Kulenovića, koji u svom djelu *Putovanje*, objavljenom 1974. godine, prepričavajući svoj razgovor sa izvjesnim indijskim profesorom na putovanju iz Indije prema Evropi prenosi indijsku percepciju evropske tradicije kao izrazito fanatične i nasilne u svom imaginacijsko-mitološkom korijenu. Indijac će kroz primjer religijskog slikarstva nastojati da ukaže na idolatriju i ritual patnje u evropskoj tradiciji. Onda ukazuje na različite kanone religijskog prikazivanja u Indiji gdje su bogovi uvijek predstavljeni kao mladi, snažni, lijepi za razliku od Hristovog stradanja.⁹ Žrtva i fenomen stradanja duboko je ukorijenjena i višeznačno se može sagledavati u evropskoj civilizaciji, kulturi i identitetu.

Navedene opservacije su još važnije kad se na umu imaju empirijski nalazi *teorije „ograničene racionalnosti“* nobelovca Herberta Simona iz 1947. godine, koji ukazuju na nemogućnost ljudi da budu objektivno racionalni, ističući važnost njihove proceduralne racionalnosti, koja se većinom iskazuje kroz slojeve identitarno-herojskih narativa, svjetonazora i sl.¹⁰ Odatle Mirčea Eliade sasvim očekivano primjećuje da „svjetska istorija ne može biti ustanovljena na osnovu pisanih, već samo na osnovu duhovnih dokumenata, tj. na osnovu mitova i vjerovanja. Evropa – Zapadna Evropa posebno – mora biti poređena sa Istokom i stepskim nomadima ne posredstvom svojih pisanih dokumenata, već svojih mitova“.¹¹

⁷ Ian Hall, I. (2018) ‘Clashing Civilizations: A Toynbeeian Response to Huntington’, in D. Orsi (ed.) *The ‘Clash of Civilizations’ 25 Years On: A Multidisciplinary Appraisal*. Bristol : England: E-International Relations Publishing, pp. 15–25.

⁸ Гадамер, Х.-Г. (2000) *Ум у доба науке*. Београд: Плато.

⁹ Kulenović, T. (1974) *Putovanje*. Sarajevo: Svjetlost.

¹⁰ Simon, H.A. (1997) *Administrative Behavior, 4th Edition*, Subsequent edition. New York: Free Press, p. 198.

¹¹ Eliade, M. (2010) *The Portugal Journal*. Albany: State University of New York Press, p. 48.

Gadamer, takođe, ispituje disonantni sadržaj identitarno-mitološke imaginacije Zapada kada kaže da je Heidegger aktuelizovao grčku ontologiju i stavio je pred pitanje koliko je uopšte evanđeoska poruka hrišćanstva ikada našla i mogla da nađe svoju primjerenu formu u zapadnom mišljenju.¹² Heideggerova zamišljenost u ovom kontekstu jasno se ogleda u elementima koji prožimaju istoriju Evrope, a koje jako teško možemo povezati sa hrišćanskim učenjem. Ne mora se ići daleko, primjer praznovanja Božića na prostoru zapadne Evrope najbolje oslikava navedenu misao, jer to praznovanje često nema mnogo poveznica sa osnovim značenjem Božića kao Hristovog rođenja nego je povod za velike trgovačke akcije, kupovine i poklanjanja, pa se onda u te svrhe uvode neki nehrišćanski elementi u hrišćansku svetkovinu kao što je Božić Bata i sl. Osnovno obilježje Božića kao praznika Hristovog rođenja na ovaj način gubi vezu sa hrišćanskom tradicijom, racionalizuje se i prilagođava dominantnom svjetonazoru, sekularizuje i naposljetku komercijalizuje. Heideggerova dilema sada zvuči još jasnije. Kako je moguće povezati hrišćanstvo kao bitan samodefinirajući element Evrope i kolonijalizam sa svim njegovim negativnostima, a koji jeste gotovo ekskluzivni produkt Evrope. Kako povezati hrišćanstvo i primjere zločina kroz evropsku istoriju sa kulminacijom u 20. vijeku na prostoru zapadne Evrope? Ova dilema je indikativna u kontekstu svih dešavanja u 19. i naročito 20. vijeku na prostoru gdje egzistira karakteristična utilitarna filosofija ponikla kao prominentna dimenzija zapadnjačkog mišljenja u vremenu *moderne*. Iako utemeljena na premisama maksimizovanja korisnosti determinisane određenom interpretacijom aksioma nekih od humanističkih svjetonazora, o čemu posebno piše Yuval Noah Harari u čuvenom *Sapijensu*¹³, i aktivnog neznanja o odnosu racionalnog i iracionalnog u ljudskom ponašanju, o čemu pišu: Herbert Simon u djelu *Razum u ljudskim poslovima* iz 1990. godine¹⁴, Amos Tversky i Daniel Kahneman u studiji iz 1992. godine: *Napredak u teoriji izgleda: Kumulativni prikaz neizvjesnosti*¹⁵, kao i drugi autori, utilitarna filosofija je za potrebe novih društvenih konstrukta poput nacije bila okosnica racionalizovanja evropskog kulturnog nasljeđa, veoma često klizeći ka scijentizmu. Iz toga su proistekli evropski ratovi, fašizam, nacionalsocijalizam, komunizam i strašna stradanja ponukana međusobnom isključivošću scijentistički ekstrapoliranih ideoloških modela. Iako

¹² Гадамер, Х.-Г. (2000) *Ум у доба науке*. Београд: Плато.

¹³ Harari, Y.N. (2014) *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker.

¹⁴ Simon, H.A. (1990) *Reason in Human Affairs*. 1 edition. Stanford, California: Stanford University Press.

¹⁵ Tversky, A. and Kahneman, D. (1992) 'Advances in prospect theory: Cumulative representation of uncertainty', *Journal of Risk and Uncertainty*, 5(4), pp. 297–323.

opovrgnuti empirijskim istraživanjima *teorije ograničene racionalnosti* i *prospekt teorije*, utilitarizam i *teorija racionalnog izbora* i dalje predstavljaju evropsku sklonost ka definisanju vlastite realnosti putem oprirrodnjavanja određenih svjetonazorskih pozicija. Bitna pitanja individualnih i kolektivnih identiteta u svim njihovim dimenzijama ne potkrepljuju se deskriptivnom, naučnom metodom – koja je izvor evropskog osjećaja posebnosti – nego se i dalje preskriptivna, svjetonazorski usmjerena misao i imaginacija definiše kao deskriptivna determinanta „ispravnog“ i „istinitog“. Svjetonazorska polarizacija izazvana navedenom sklonosti još je jedan primjer diskrepancije između naučnih dostignuća i proizvodnje društvene stvarnosti u Evropi današnjice, posebno Evropskoj uniji.

Govoreći o identitetu, moguće je razlikovati individualne i kolektivne identitete, i jedni i drugi su pluralni po svojoj naravi, ali ta činjenica nema za posljedicu percepciju njihove istovjetne vrijednosti. Uvijek se unutar konstitutivnih plurala identiteta nastoje izdvojiti i definisati prioriteti jer ne mogu svi konstitutivni elementi imati istovjetnu vrijednost u percepciji onih koji ih grade.¹⁶ Identiteti kao manifestacije društveno-konstituirajućih narativa i jesu pažljivo odabrani i protumačeni fragmenti ekstrapolirani iz objektivne stvarnosti koja se tumači njihovim sadržajem.

Evropa, naravno, baštini pluralnost identiteta, ali svaki pokušaj da se identifikuju one osnovne i konstantne okosnice tog identiteta kao da izmiču, jer se čini da je – istorijski posmatrano – na djelu stalna promjena konstitutivnih elemenata u identitetu Evrope. Danas se s punim pravom može u evropski identitet uvrstiti pitanje ljudskih prava, ljudskog dostojanstva, dakle neki elementi koji u tom identitetu nisu bili prisutni prije jednog vijeka ili prije par vijekova. Štaviše, evropski intelektualci danas polemišu sa određenim rješenjima drevne, antičke i prošlosti ranog srednjeg vijeka koja su uključivala rješenja za navedena pitanja.

Dakle, koji bi od navedenih konstitutivnih elemenata bio primarne vrijednosti u evropskom identitetu i da li ga je uopšte moguće izdvojiti?

Mario Kopic sa svojim razmatranjem duhovne slobode kao osnove slobode uopšte, napominje da je duhovnost i duhovna sloboda ključan element evropskog

¹⁶ Veljak, L. (2014) 'Metafizički temelji politika identiteta', u *Identitet i kultura*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, str. 55–76.

identiteta, odnosno od primarne važnosti u samorefleksiji gotovo svih evropskih diskursa. Kopic naglašava da „bez filozofije nema smisla govoriti o duhovnom jedinstvu Europe, jer je sveza Europe i filozofije tako familijarna i duboka kao da je usudbeno (geschicklich) predodređena, a ne samo epohalno-povijesno (geschichtliche) uvjetovana“.¹⁷

Tradicija i nasljeđe rimske imperije jedan je od osnovnih konstitutivnih elemenata evropske civilizacije i kulture koju danas poznajemo pa je sasvim za očekivati da su i mnogi geografski prostori sa svim svojim značajnim karakteristikama na kojima se ta imperija prostirala ostavili svoje tragove. U ostale osnovne konstitutivne elemente evropskog identiteta ulazi i helenska kultura sa naročitom osobenošću filofske misli i misli o judeo-hrišćanskoj tradiciji koja se rodila u 19. vijeku, kad se zapad Evrope odlučio definirati kao cjelina naspram komunizma i istočnog bloka. Iako misao o judeo-hrišćanskoj tradiciji ima prizvuk drevnosti i starine, činjenica je da autentična civilizacijska imaginacija prošlosti koja se oslanja na uslovno rečeno abrahamske mitove otkriva pluralni pogled na svijet Ahemenidskog carstva. Svećenička predaja dijeli svijet na tri kruga, prvi koji obuhvata Ahemenidsko carstvo kao cjelinu, bilježi Konrad Schmid i naglašava: „Perzijski period je – da upotrijebimo anahronistički izraz – kraj istorije: Božija politička volja postala je jasna sa ahemenidskom vladavinom svijetom.“¹⁸ Potom dolazi Abrahamov krug: „Arapi (Išmael), Izrael (tj. Samarija), Judeja ('Jakov') i Edom ('Esav')“, i na kraju Izrael kao Božiji narod posvećen službi Bogu.¹⁹ Antičkih grčkih filozofa i kasnije helenske kulture ne bi bilo, u obliku u kome su poznati, bez značajnog doprinosa egipatske, mezopotamske i stare iranske civilizacije, a slični uticaji ovih civilizacija uz dodatni helenski uticaj uočavaju se i u onome što se definira judeo-hrišćanskom tradicijom. Ovo su najčešće isticani konstitutivni elementi evropske civilizacije, kulture i duhovnosti, a svaki od ovih elemenata nosi sa sobom osobene karakteristike.

Vraćajući se klasičnom geopolitičkom diskursu s početka 20. vijeka sa naglaskom na istorijsku ocjenu klasične geopolitike kao ideološke nauke, o čemu piše Defarges u

¹⁷ Kopic, M. (2001) *S Nietzscheom o Europi*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, str. 44.

¹⁸ Schmid, K. (2011) 'Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document', in O. Lipschits, G.N. Knoppers, and M. Oeming (eds) *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Illustrated Edition. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, pp. 3–27 (p. 4).

¹⁹ Ibidem, p. 8.

*Geopolitičkom rječniku*²⁰, možda bi najlakše bilo okrenuti se određenju Evrope u geografskom smislu. Međutim, i tu je nekoliko otvorenih pitanja, naročito u odnosu na istočne i jugoistočne granice Evrope, koje između ostalog definiraju granice imaginacije iz koje se crpi sadržaj identiteta EU i Evrope, uopšte. Postavlja se pitanje i da li je Rusija dio Evrope i evropske imaginacije, posebno danas, i ako jeste, na koji način jeste i do koje mjere, i da li se zaista u njenom slučaju može povući jasna linija na evropski i azijski dio u geografskom, kulturnom i duhovnom smislu? Zatim, tu je paradoksalan primjer Istanbula koji se često dijeli na evropski i azijski dio. Pitanje Velike Britanije, da li je Ostrvo dio Evrope i kako ono gleda na odnos i pripadnost kontinentu gdje egzistira politička struktura začeta u formi posmodernističke utvrde za doba zapadnjačkog trijumfa, postoji li određena distanca prema kontinentu, ne samo danas nego i historijski?

Ovim primjerima, koliko god izgledali suvišni ili podrazumijevajući, ističe se činjenica da u poimanje evropskog identiteta, a posredno i političkog identiteta EU ulazi jako mnogo elemenata koji imaju porijeklo izvan užeg evropskog prostora kako se on danas identifikuje i da se čak i na, naizgled, jednostavnoj geografskoj ravni evropski identitet pokazuje slojevitim i fluidnim.

Geografske dileme vode do drugih pitanja koja se nameću sama po sebi: da li je uopšte moguće cjelovito historijski misliti evropsku civilizaciju, duhovnost i kulturu bez geografskih prostora koji se danas imenuju kao: sjeverna Afrika, Balkansko poluostrvo, Mala Azija ili Bliski istok? Ukoliko prostim savremenim sagledavanjem isključimo ove prostore iz razumijevanja pojma Evrope i evropskog identiteta, da li onda treba da isključimo i mislioce koji su živjeli na ovim prostorima a na koje se evropska tradicija i kultura često referiše i oslanja, kao što su Heraklit iz Efesa, Avgustin iz Hipolita i drugi. Naposljetku, zar i savremene enciklopedije često ne ističu činjenicu o tome da je sama etimologija riječi Evropa nejasna?²¹ I dok jedni tvrde da se radi o složenici u značenju široka lica i prostrana, što bi se moglo objasniti grčkim pomorskim aktivnostima i pogledom na okolne obale, mit o Zevsu koji krade princezu Evropu indicira mogućnost vlastitog definisanja „referentnom tačkom projiciranom izvana, a koja skriva 'drugog' u

²⁰ Defarges, P.M. (2006) *Geopolitički rječnik*. Uredio E. Matanović i A. Milardović. Preveo I. Gluhak. Zagreb: Centar za politološka istraživanja Zagreb.

²¹ Wallenfeldt, J. (2023) *Where Does the Name Europe Come From?*, *Encyclopaedia Britannica*.

poimanju 'sebe'.²² Princeza Evropa je kćer kralja feničanskog grada Tira (danas područje Libanona), prominentnog zapadnosemitskog političkog i trgovačkog centra. Feničani sebe nisu zvali Feničanima, tako su ih zvali Grci, oni nisu bili Heleni nego Semiti i nazivali su se Kenanejcima²³, a u njihovom jeziku zapad ili mjesto zalaska sunca, kao i u drugim semitskim jezicima poput akadskog, dolazi iz trilitere e-r-b, prigodno za ime princeze koju Zevs pretvoren u bijelog bika vodi na zapad. Ovu indiciju snaži i dio istog mita po kome je Grke opisao Evropan brat Kadmo, donijevši Grcima pismo svog naroda. Istorijska je činjenica da se grčko pismo razvilo iz feničanskog/kenanejskog alfabeta, potom ćirilica i latinica, ali pored njih i semitska pisma: aramejsko, hebrejsko kao forma asirskog aramejskog i arapsko kao forma nabatejskog aramejskog pisma. Evropska funkcionalna pismenost i civilizacijski potencijal definitivno imaju svoj začetak na području Bliskog istoka. I ne samo to, istorijska je činjenica, kako bilježi Westbrook u djelu: *Istorija drevnog bliskoistočnog prava* iz 2017. godine, da jevrejski, grčki i rimski zakoni nisu bili ništa drugo do posrednici koji su sa drevnog Bliskog istoka, iz Akada, odnosno Asira i Babilona prenijeli na Zapad dva sistema zakonodavstva kojim se zapadnjaci diče kao naprednim oblikom društvene organiziranosti i civilizacije: sistem opšteg prava i sistem građanskog prava.²⁴ Povrh svega, „eksperimentalno rasuđivanje“, osnov naučnog metoda, nije grčki niti rimski izum pa ni cjelovita misao – prvi put se javlja u 10. i 11. vijeku u djelima El-Hasana ibnul-Hejsema, na zapadu poznatog po latiniziranom imenu Alhacen ili Alhazen, napominje Dominique Raynaud.²⁵ U drugoj polovini 16. vijeka Friedrich Risner, njemački matematičar iz Hersfilda koji je predavao na francuskom Kraljevskom koledžu, preveo je „Opticae thesaurus Alhazeni arabis libri septem, nunc primum editi (1572)“, odnosno *Optičko blago: Sedam knjiga Alhazena Arapina, objavljene po prvi put*.²⁶ Descartes, Huygens, Kepler i mnogi drugi naučnici i mislioci prosvjetiteljstva oslanjali su se na navedeno djelo kao izvornik, a pored Alhazenovog *eksperimentalnog rasuđivanja* važan im je bio skepticizam za koji su

²² Hadžić, Z. (2021) *Izraelско-palestinski konflikt u kontekstu (geo)politike emocija*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Sarajevu, str. 103.

²³ Lemche, N.P., Mein, A. and Camp, C.V. (1991) *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.

²⁴ Westbrook, R. (2017) *A History of Ancient Near Eastern Law*. 1 edition. Atlanta, GA: SBL Press.

²⁵ Raynaud, D. (2016) *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's On the Shape of the Eclipse: The First Experimental Study of the Camera Obscura*. 1 edition. New York, NY: Springer, p. 91.

²⁶ Hessian biography (2021) *Risner Friedrich*, *Lagis-hessen.de*.

argumente pronalazili u radovima El-Gazalija, ili latinizirano Algazela, kako bilježi Nassim Nicholas Taleb u čuvenom *Crnom labudu*.²⁷

Marvin Perry u svom djelu *Intelektualna istorija Evrope* naglašava da su tek moderni intelektualci Evrope počeli misliti univerzalizam u evropskom duhu, proizvedeći grčke filozofe u osvjestitelje svijeta i to tek nakon što su spoznali njihove praktične manjkavosti i otkrili potencijal za konstituisanje nadnacionalnog, evropskog identiteta.²⁸ Za evropske filozofe poput Nietzschea i Heideggera grčki um treba biti univerzalni um kojim se treba komunicirati globalno, i taj je um korijen Evrope. Upravo je Heideggerov stav o načelu identiteta koji, po njemu, važi kao najviši zakon mišljenja podesan za osvrt na suštinu poimanja identiteta jer je proizvod preskripcije koja se doima deskripcijom i koja je proistekla iz vrhunca trijumfa utilitarizma u Evropi. Heidegger u traženju odgovora šta je identitet polazi od uobičajene formule načela identiteta koja glasi $A=A$ i naglašava da „ona izražava jednakost što postoji između A i A. Jednakosti pripadaju najmanje dva člana. Jedno A jednako je drugom A. Da li načelo identiteta izražava tako nešto? Očigledno ne“. Reći će on. „Ono identično, latinski idem, na grčkom se kaže to auto. Prevedeno, to auto znači ono što je isto. [...] Da bi nešto bilo isto, uvek je dovoljno jedno. Nisu potrebna dva, kao kod jednakosti. Formula $A=A$ govori o jednakosti. Ona ne određuje A kao isto. Na taj način, uobičajena formula načela identiteta prikriva upravo ono što bi načelo htelo da kaže: A je A, odnosno svako A je isto.“ Heidegger od uobičajene nudi „podesniju formulu za načelo identiteta A je A znači ne samo: svako A je isto, već i: svako A je isto sa samim sobom. U istosti leži odnos tog „sa“, dakle, posredovanje, veza, sinteza: ujedinjenje u jedinstvo. Zato se tokom istorije zapadnog mišljenja identitet pojavljuje kao jedinstvo. Ali ovo jedinstvo ni u kom slučaju nije bljutava praznina onog što, po sebi lišeno odnosa, uporno ostaje pri monotoniji.“ On će ustvrditi da je za ovo pojavljivanje posredovanja bilo potrebno zapadnom mišljenju više od dvije hiljade godina, i dalje kaže: „Načelo identiteta govori o biću bivstvujućeg. Kao zakon mišljenja, načelo važi samo utoliko ukoliko je ono zakon bića, koji glasi: svakom bivstvujućem kao takvom pripada identitet, jedinstvo sa samim sobom“.²⁹ Na kraju, tumačeći jedan Parmenidov fragment: to gar auto noein estin te kai einai (ono isto je,

²⁷ Taleb, N.N. (2010) *The Black Swan: Second Edition: The Impact of the Highly Improbable: With a new section: 'On Robustness and Fragility'*. 2 edition. New York: Random House Trade Paperbacks.

²⁸ Peri, M. (2000) *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.

²⁹ Heidegger, M. (1982) *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit, str. 41–43.

naime, mišljenje kao i biće), Heidegger će u svom prepoznatljivom tonu reći: „Pitanje o značenju tog istog je pitanje o suštini identiteta. Metafizičko učenje predstavlja identitet kao osnovnu karakteristiku bića... biće zajedno s mišljenjem pripada identitetu čija suština potiče iz onog dopuštanja sapripadanja koje nazivamo događajem. Suština identiteta je vlasništvo događaja“.³⁰

U osvrtu na identitarne oprečnosti EU vrijedi napomenuti da veliki broj zapadnjačkih intelektualaca u posljednjih 20 – 30 godina, naročito u periodu nakon Fukuyaminog *Kraja istorije i posljednjeg čovjeka*³¹, trijumfa zapadne civilizacije i njenih društveno-političkih institucija, počinje primjećivati važnost identiteta i percipiranog digniteta i samopouzdanja utemeljenog na civilizacijskim premisama, uključujući samog Fukuyamu u djelu *Identitet*³² iz 2018. godine. Vjera u superiornost liberalnih narativa i kapitalističkih ekonomskih modela navela je ideologe svjetonazora poniklih u osvit zapadnog trijumfa u hladnom ratu da upotrijebe svoje preskriptivne norme kao deskriptivne činjenice o odgovarajućem ponašanju individua i društveno-političkih instanci, koje će nastupiti u periodu iza navedenog trijumfa. U tom kontekstu izgrađene su nove, postmoderne institucije i udahnut je život humanoj geografiji, filozofski rehabilitovanoj geopolitici koja je baštinila diskurs pacifizma, odričući se svojih modernih ideala ideološkog doba koje „podrazumijeva čovjeka koji je uvjeren da je svemoguć“³³, a u korist novih postmodernih ideala u kojima je temeljni aksiom racionalistički percipirana sklonost čovjeka da maksimizira korisnost na individualnom nivou prije svega, ponderišući svoje odluke tako da uvijek odgovaraju tom principu. U određenoj mjeri je bilo disonantno nazivati period nakon hladnog rata *epohom teorije izbora*, jer se radilo o trijumfu liberalizma uz koga se intuitivno, etimološki vezuje misao o slobodi i izboru. Zapravo se radilo o epohi izgradnje homogenog narativa, na tragu ranije navedenih Heideggerovih misli, u globalnoj heterogenosti koji će aksiomatski regulisati nove ideale u skladu sa proceduralnom racionalnosti liberalno-kapitalističke paradigme. Politički diskurs je usmjeren ka ekonomskoj, prehrambenoj, zdravstvenoj, ekološkoj, individualnoj i društveno-političkoj sigurnosti, kako stoji u *Izvještaju o*

³⁰ Ibidem, str. 53–54.

³¹ Fukuyama, F. (2006) *The End of History and the Last Man*. Reissue edition. New York: Free Press.

³² Fukuyama, F. (2018) *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. 1 edition. New York: Farrar, Straus and Giroux.

³³ Defarges, P.M. (2006) *Geopolitički rječnik*. Uredio E. Matanović i A. Milardović. Preveo I. Gluhak. Zagreb: Centar za politološka istraživanja Zagreb, str. 83.

ljudskom razvoju Razvojnog programa Ujedinjenih nacija.³⁴ Nacionalne statističke institucije naslonjene na postmoderne institucije zapada diljem Evrope i danas mjere navedene aspekte ovog političkog diskursa kroz *Održive ciljeve razvoja*. Globalizacija je, sa druge strane, trebala predstavljati mehanizam talionice u kojoj ljudi „istraživanjem, putovanjem, migriranjem, interakcijom, igranjem, životom i radom kreiraju mjesta“.³⁵ Ipak, „globalizacija je predstavljala i susret različitih kulturoloških sistema koji su u praktičnom smislu protkani vlastitim egzistencijalnim fikcijama“.³⁶ Kulturološki sistemi obuhvaćaju i racionalizovanu prošlost svih aktera globalne razmjene, a kako i oni slično Zapadu kulturalizuju svoju prošlost, pretvarajući je u svoje nasljeđe koje tvori moderni identitet – predodžbe, moralne hijerarhije i predrasude raznih nasljeđa dovode u pitanje segmente identiteta onih drugih. Prema tome, identitet se razvija i definiše najčešće kao reakcija na stvarni ili percipirani izazov vlastitom svjetonazoru. Koliko je to ustrajna i društveno pivotalna osobina ljudi, zapravo presudna u kontekstu ljudske individualne i kolektivne akcije najbolje se vidi iz empirijskih rezultata *teorije upravljanja užasom (terorom)* Greenberga i dr., iz 1986. godine³⁷, nastale na temelju opservacija kulturološkog antropologa Ernesta Beckera koji navodi: „Problem heroizma je centralni problem ljudskog života koji zalazi dublje u ljudsku narav nego bilo šta drugo jer se temelji na organskom narcizmu, na dječijoj potrebi za samopouzdanjem kao uslovu njegova života. Društvo je samo po sebi kodifikovani sistem herojstva, što znači da je društvo svugdje ništa drugo do živući mit o važnosti ljudskog života, prkosno stvaranje značenja. Prema tome, svako društvo je 'religija', svejedno smatralo ono da je to tako ili ne: sovjetska 'religija' i maoistička 'religija' su istinski religiozne kao i naučna i potrošačka 'religija' bez obzira koliko se pokušavale prurušiti, sklanjajući religiozne i duhovne ideje iz svojih života.“³⁸

³⁴ UNDP (ed.) (1994) *Human development report 1994*. New York: Oxford University Press.

³⁵ Fouberg, E.H., Murphy, A.B. and Blij, H.J. de (2015) *Human Geography: People, Place, and Culture*. 11 edition. Hoboken: Wiley, p. 5.

³⁶ Hadžić, Z. (2021) *Izraelsko-palestinski konflikt u kontekstu (geo)politike emocija*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Sarajevu, str. 87.

³⁷ Greenberg, J., Pyszczynski, T. and Solomon, S. (1986) 'The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory', in R.F. Baumeister (ed.) *Public Self and Private Self*. New York, NY: Springer (Springer Series in Social Psychology), pp. 189–212.

³⁸ Becker, E. (1973) *The Denial of Death*. 1 edition. New York: The Free Press, p. 7.

Čovjek ispunjavanjem svoga svjetonazora, bez obzira na prirodnozakonsku ili bogoštovnu narav njegovog sadržaja, potiskuje „sirovo iskustvo“ svijeta³⁹ i ublažava anksioznost građenjem samopoštovanja kroz ostvarivanje i nesmiljenu zaštitu dva cilja, koje u empirijskom diskursu artikuliše *teorija upravljanja užason (terorom)*: „Neprekidno podržavanje vjere u kulturološku dramu koja osigurava osnovu za samopoštovanje i održavanje osjećaja vrijednosti unutar tog kulturološkog svjetonazora. (...) Prijetnje kulturološkoj drami pojedinca najčešće izvire iz saznanja da drugi ne slijede istu kulturološku dramu kao i oni. (...) Istorija je prepuna primjera kulturoloških napora da se iskorijene takve prijetnje, koji se kreću u rasponu od derogiranja, preko prozelitizma pa do uništenja. (...) Konzistentno sa ovom pozicijom, mi predlažemo da, iako politički i ekonomski obziri zasigurno igraju veliku ulogu u mnogim oružanim sukobima, ideološka prijetnja ja ta na koju se lideri fokusiraju kad motiviraju mase ljudi koje idu u borbu.“⁴⁰

Evropska unija je rođena kao čedo očekivane postmoderne i percipiranog trijumfa liberalno-kapitalističkog svijeta i *teorije izbora*, svjetonazora koji je zadržao u društveno-političkoj praksi i teoriji i normativno-utilitarni i deskriptivno-naučni okvir, ovisno o potrebama novonastalog unipolarnog svijeta. U *Žurnalu evropskih studija* Tuuli Lähdesmäki navodi da Evropska unija, odnosno njene nadležne institucije u svom zvaničnom političkom diskursu balansiraju između „hrišćanskog nasljeđa, sekularizacije evropskih društava, liberalnih vrijednosti i evropske kulturološki i religijski heterogene savremene realnosti“.⁴¹ Ideja Evrope jeste utemeljena, kako je ranije rečeno, na helenskoj estetici kojoj se ahistorijski pripisuje izravno sekularno i naučno nadahnuće u kontekstu EU, na rimskom zakonu i vladavini, i hrišćanskoj religiji i etici. Kulturološka percepcija centra nauke i industrijskog napretka snažila je narativ koga su evropski mislioci kreirali u prilog jedinstvenog i specifičnog, univerzalnog evropskog nasljeđa. Institucije EU se ponekad u razrješenju kognitivnih disonanci zajedničkog diskursa nastalih usljed oprečnosti u stavovima različitih „članica EU o hrišćanstvu, islamu, sekularizmu i liberalnim vrijednostima koje promovira Unija“⁴² umjesto naučno-deskriptivnom

³⁹ Ibidem, p. 50.

⁴⁰ Greenberg, J., Pyszczynski, T. and Solomon, S. (1986) ‘The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory’, in R.F. Baumeister (ed.) *Public Self and Private Self*. New York, NY: Springer (Springer Series in Social Psychology), pp. 189–212. (198–200).

⁴¹ Lähdesmäki, T. (2022) ‘The role of Christianity in the European Union’s heritage and history initiatives’, *Journal of European Studies*, 52(3–4), pp. 170–186.

⁴² Ibidem, p. 171.

metodom služe pažljivo selektiranim narativima utilitarnog karaktera koji u pokušaju kreiranja prihvatljive slike proizvode redukcionističke izazove kulturološkim dramama. To se najjasnije vidi u rezultatima istraživanja dvije studije slučaja Lähdesmäkija o dva projekta EU čiji je cilj proizvodnja sadržaja o evropskom kontinentu kao jedinstvenoj cjelini, ishodištu zajedničkih vrijednosti i političkih principa koji se nazivaju evropskim – *Lokacije s oznakom evropske baštine* (European Heritage Label – EHL) i *Dom evropske istorije* (House of European History – HEH). U generalnom smislu željena slika, narativ ili ideja o Evropi u sukobu je sa tradicionalnim određenjem *mi i oni*, u formi negacije kroz definisanje Evropljana naspram onoga što se od njih očekuje da ne budu. Vjerski i kulturološki konstruisana srednjevjekovna distinkcija po kojoj su „drugi“ i neevropljani svi koji su „Jevreji, muslimani, Arapi kao i 'necivilizovani' lokalni narodi“ racionalizovana je i osnažena „idejom rasne razlike“ iz kolonijalnog perioda.⁴³ I dok su od 1950-ih godina Evropljani kreirali novi kontekst društvene promjene u formi sekularizacije (smanjenja uticaja religije) koji je Evropu poveo u tzv. posthrišćansku eru, naknadna kulturalizacija hrišćanstva, njegovo lišavanje vjerske svetosti i pretvaranje u kulturološku religiju u koju se ne vjeruje nego joj se pripada danas je Evropu dovelo u situaciju koju je Habermas 2006. godine u studiji: *O odnosima između sekularne liberalne države i religije*, definisao kao postsekularno društvo.⁴⁴ EU današnjice se odmakla od postmodernih ideala i nalazi se u postsekularnoj eri te predstavlja društvo u kome je religija veoma važna u krajnje redukcionističkom smislu, kao odgovor na percipirani izazov, kao sjećanje ali i tradicija, odnosno nasljeđe kome se želi ostati vjerno i u kome se sekularni i hrišćanski kulturološki identitet prepliću na isti način na koji su se sekularizacija i demokratizacija preplitali 1950-ih godina u zapadnoj Evropi. U tom kontekstu pokušaji izgradnje inkluzivnog društva danas nailaze na otpor desničarskih populista ali i u potpunosti sekularnih nacionalista koji u svjetlu selektivno kreiranih predodžbi o novonastalim geopolitičkim odnosima, koji se djelimično pravdaju moralnim hijerarhijama civilizacijske taksonomije žele rekreirati politiku *mi i oni*. Ovakvom stanju doprinose aktivnosti EU na izgradnji zajedničkog identiteta, koje su zasada neuspješne jer s ideološkim i političkim motivima koji i dalje favorizuju svjetonazorske busije iz

⁴³ Ibidem, p. 171.

⁴⁴ Habermas, J. (2006) 'On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion', in H. de Vries and L.E. Sullivan (eds) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press.

perioda sekularizacije ne uspijevaju pretočiti bogatu naučnu stečevinu u funkcionalan narativ.

Tako *Dom evropske istorije* insistira na antičkim vremenima i homerovskoj tradiciji u kojoj percipira polaznu tačku za svoje sekularne vrijednosti i naučna dostignuća, hrišćanstvo posmatra redukcionističkom vizurom njegove kulturalizacije, koja sa sobom nosi dekontekstualizirane animozitete, nenamjerno konstruiše Evropljane kao pripadnike samo jedne vjere i na kraju bavi se izgradnjom nacionalne države i demokratizacijom. Naglašava se istaknutost nauke u javnom životu i prelazak autoriteta sa vjerskih lidera na naučnike. Jevreji i judaizam se spominju u kontekstu holokausta ali je judeohrišćanska referenca izbačena iz narativa dok o bilo kakvom abrahamskom kulturološkom preplitanju u izgradnji evropske kulturološke baze nema ni spomena. Religija se spominje u kontekstu bivše Jugoslavije kao izvor podjela. Ovakav redukcionistički narativ koji ne oslikava ni stvarnost širenja sekularnih ideja koje je u Evropi započelo sa Ibn-Rušdom (Averroesom) kako bilježi Robert Pasnau⁴⁵, niti daje hrišćanstvu sve zasluge koje mu nepobitno pripadaju u konstruisanju moderne Evrope, niti se istinskim naučnim metodom bavi svim navedenim pitanjima, umjesto deparohijalizacije proizvodi često oštre reakcije i dodatno polarizuje društvo.

Sličan je slučaj sa *Lokacijama s oznakom evropske baštine*. Simboli evropskih ideala se konstruišu kroz sekularni narativ. Hrišćansko nasljeđe se pokušava ograničiti samo na ono koje aludira na toleranciju. Rim se stavlja u proćelje političke prethodnice Evropi i EU, a sklonost stare imperije političkoj homogenosti koja nije trpila vjersku heterogenost u pogledu kosmičkog ustroja, za razliku od iranskih Ahemenida i Kira Velikog, ne spominje se i ne percipira preprekom za željeni pluralizam evropskog identiteta. U sklopu *Lokacija* je i jedna jevrejska lokacija kao podsjetnik na progone Jevreja, a u sklopu spominjanja Jevreja koristi se diskurs sa izrazima „integracija i asimilacija“, naglašava Lähdesmäki, „koji se nikada ne koriste u kontekstu opisa hrišćanskih lokacija“.⁴⁶ Islam ima marginalnu ulogu u *Lokacijama s oznakom evropske baštine*, i to u kontekstu spominjanja tri mjesta na kojima su se odigrale bitke protiv

⁴⁵ Pasnau, R. (2011) 'The Islamic Scholar Who Gave Us Modern Philosophy', *National Endowment for the Humanities (NEH)*, December.

⁴⁶ Lähdesmäki, T. (2022) 'The role of Christianity in the European Union's heritage and history initiatives', *Journal of European Studies*, 52(3–4), pp. 170–186. (179).

muslimana. Nijedna muslimanska građevina nije uključena u popis značajnih evropskih lokacija do završetka studije slučaja.

Evidentna identitetska fluidnost Evrope i oprečnosti u identitetu EU proistekle iz zapadnjačke potrebe za homogenošću predstavljajući još dugo vremena izazov u svojoj normativnoj dimenziji s jedne strane i probuđenim ideološko-mitološkim narativima u herojsko-kulturološkoj dimenziji sa druge strane. Možda će tek deideologizacija primarne refleksije u konstituisanju pluralnog identiteta EU, zamjena preskriptivno-deskriptivnog metoda deskriptivno-preskriptivnim u tom kontekstu proizvesti zajedničku emociju o Evropi i EU u najširem mogućem smislu. Jasno je da još uvijek traje potraga za evropskim identitetom, možda i iz razloga što su se njegove arhitekture primarno usmjerili naprijed bez da na adekvatan način istraže, shvate i uvažavaju sve aspekte i dimenzije istorijske perspektive.

LITERATURA

- Becker, E. (1973) *The Denial of Death*. 1 edition. New York: The Free Press.
- Блуменберг, Х. (2003) *Брига иде преко реке*. Београд: Плато.
- Defarges, P.M. (2006) *Geopolitički rječnik*. Uredio E. Matanović i A. Milardović. Preveo I. Gluhak. Zagreb: Centar za politološka istraživanja Zagreb.
- Eliade, M. (2010) *The Portugal Journal*. Albany: State University of New York Press.
- Fouberg, E.H., Murphy, A.B. and Blij, H.J. de (2015) *Human Geography: People, Place, and Culture*. 11 edition. Hoboken: Wiley.
- Fukuyama, F. (2006) *The End of History and the Last Man*. Reissue edition. New York: Free Press.
- Fukuyama, F. (2018) *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. 1 edition. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Гадамер, Х.-Г. (2000) *Ум у доба науке*. Београд: Плато.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T. and Solomon, S. (1986) 'The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory', in R.F. Baumeister (ed.) *Public Self and Private Self*. New York, NY: Springer (Springer Series in Social Psychology), str. 189–212. Dostupno na: https://doi.org/10.1007/978-1-4613-9564-5_10.
- Habermas, J. (2006) 'On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion', in H. de Vries and L.E. Sullivan (eds) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press, Dostupno na: <https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0012>.
- Hadžić, Z. (2021) *Izraelsko-palestinski konflikt u kontekstu (geo)politike emocija*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Sarajevu.
- Hajdeger, M. (1982) *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
- Hall, I. (2018) 'Clashing Civilizations: A Toynbeeian Response to Huntington', in D. Orsi (ed.) *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On: A Multidisciplinary Appraisal*. Bristol : England: E-International Relations Publishing, str. 15–25.
- Harari, Y.N. (2014) *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker.
- Hessian biography (2021) *Risner Friedrich, Lagis-hessen.de*. Dostupno na: <https://www.lagis-hessen.de/de/subjects/rsrec/sn/bio/register/person/entry/witelo%252C+erazmus+ciolek> (Pristupljeno: 27. 06. 2023.).
- Kopić, M. (2001) *S Nietzscheom o Europi*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Kulenović, T. (1974) *Putovanje*. Sarajevo: Svjetlost.
- Лаушевић, С. (2020) *Рутам политичког*. Подгорица/Београд: Матица српска-Друштво чланова у Црној Гори/Јасен.
- Lähdesmäki, T. (2022) 'The role of Christianity in the European Union's heritage and history initiatives', *Journal of European Studies*, 52(3–4), str. 170–186. Dostupno na: <https://doi.org/10.1177/00472441221115571>.
- Lemche, N.P., Mein, A. and Camp, C.V. (1991) *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Pasnau, R. (2011) 'The Islamic Scholar Who Gave Us Modern Philosophy', *National Endowment for the Humanities (NEH)*, December. Dostupno na: <https://www.neh.gov/humanities/2011/novemberdecember/feature/the-islamic-scholar-who-gave-us-modern-philosophy> (Pristupljeno: 30. 04. 2020.).
- Peri, M. (2000) *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.
- Raynaud, D. (2016) *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's On the Shape of the Eclipse: The First Experimental Study of the Camera Obscura*. 1 edition. New York, NY: Springer.
- Schmid, K. (2011) 'Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document', in O. Lipschits, G.N. Knoppers, and M. Oeming (eds) *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Illustrated Edition. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, str. 3–27.
- Simon, H.A. (1990) *Reason in Human Affairs*. 1 edition. Stanford, California: Stanford University Press.
- Simon, H.A. (1997) *Administrative Behavior, 4th Edition*. Subsequent edition. New York: Free Press.
- Taleb, N.N. (2010) *The Black Swan: Second Edition: The Impact of the Highly Improbable: With a new section: 'On Robustness and Fragility'*. 2 edition. New York: Random House Trade Paperbacks.
- Toynbee, A. (1953) *The World and the West*. Oxford : New York: Oxford University Press.
- Tversky, A. and Kahneman, D. (1992) 'Advances in prospect theory: Cumulative representation of uncertainty', *Journal of Risk and Uncertainty*, 5(4), str. 297–323. Dostupno na: <https://doi.org/10.1007/BF00122574>.
- UNDP (ed.) (1994) *Human development report 1994*. New York: Oxford University Press.
- Veljak, L. (2014) 'Metafizički temelji politika identiteta', u *Identitet i kultura*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, str. 55–76.

Wallenfeldt, J. (2023) *Where Does the Name Europe Come From?*, *Encyclopaedia Britannica*. Dostupno na: <https://www.britannica.com/story/where-does-the-name-europe-come-from> (Pristupljeno: 25. 06. 2023.).

Westbrook, R. (2017) *A History Of Ancient Near Eastern Law*. 1 edition. Atlanta, GA: SBL Press.

Šejla Avdić⁴⁷

ZNAČAJ IDEJE PRAVEDNOSTI U ZASNIVANJU EVROPSKOG IDENTITETA

Sažetak

U ovom radu cilj kojem težimo ogleda se u dolasku do onoga što predstavlja ideja pravednosti sama po sebi, određenju njenog značaja za život koji se proživljava u materijalnom svijetu i naposljetku prepoznavanja važnosti pravednosti u formi evropskog identiteta. U tom smislu, potrebno je približiti se naravi duše, njenoj ulozi u spoznaji i dolasku do odgovora čemu težimo kada postavimo pitanje: Šta je pravednost?, ali i pitanju tijela koje neizbježno sudjeluje u onome što možemo posmatrati sukladno ljudskoj naravi. Taj pravac nam osvjetljava značaj i moć vaspitanja i obrazovanja u raskrivanju i približavanju onome što nosi pravednost kao vrlina i udaljavanju od tame i magle koja prijeti slabljenju, ako gledamo iz današnje perspektive, identiteta. Slijedeći, između ostalog, platoničku nit u određenju vaspitanja i obrazovanja prikazuje se značaj pravednosti u 21. stoljeću i način na koji pravednost doprinosi ili služi kao oružje u izgradnji evropskog, odnosno transnacionalnog identiteta.

Ključne riječi: pravednost, duša, vaspitanje, obrazovanje, evropski identitet

⁴⁷ Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
sejla5avdic@gmail.com

THE IMPORTANCE OF THE IDEA OF JUSTICE IN ESTABLISHING EUROPEAN IDENTITY

Abstract

In this paper, the goal we strive for is reflected in arriving at what the idea of justice in itself represents, establishing its significance for life experienced in the material world, and ultimately recognizing the importance of justice in the form of European identity. In this sense, it is necessary to get closer to the nature of the soul, its role in cognition and arriving at the answer we strive for when we ask the question: What is justice?, but also the question of the body, which inevitably participates in what we can observe according to human nature. This direction illuminates the significance and power of education in discovering and bringing closer what carries justice as a virtue and moving away from the darkness and fog that threatens to weaken, if we look at it from today's perspective, identity. Following, among other things, the Platonic thread in defining upbringing and education, the importance of justice in the 21st century and the way in which justice contributes or serves as a weapon in the construction of a European or transnational identity are presented.

Keywords: justice, soul, upbringing, education, European identity

1.0 Pravičnost kao bitna odrednica pojedinca

Prostor u kojem se razvija individua i oblikuje u određenu formu identiteta, uključuje bezbroj sekvenci koje više ili manje doprinose ozbiljenju rigidnih ili pak slabih, mobilnih identiteta koji se prepoznavaju kao plodno tlo evropske vrijednosti.

Na tom putu, vaspitanje i obrazovanje, načinjeno od širokog spektra elemenata, neposredno ili posredno, u zavisnosti od situacije, utiče na oblikovanje ličnosti i formu identiteta. Dvije niti, vaspitanje i obrazovanje, međusobnim ispreplitanjem, postavljaju temelje na kojima se stvaraju uvjeti za ispunjenje konfuznih neravnina sa relevantnim sadržajima i pomažu da svaka odrednica (mitskih, povijesnih, individualnih, društvenih, kulturnih, etničkih, rasnih, ekonomskih, filozofskih, profesionalnih...) identiteta ima mjesto za jačanje vlastitog korijena.

Kvalitet sadržaja teorijskog ili praktičnog, koji je na raspolaganju za usvajanje, odražava se na snagu toka misli koji određuje čovjekov pravac djelovanja, a u skladu sa nastalim djelom oblikuje i njegov način života. Prepoznajući odraz vaspitanja i obrazovanja u pogledu življenja i djelovanja pojedinca unutar društvene zajednice, Platon pažljivim pristupom želi načiniti shemu vaspitno-obrazovnog sadržaja, praveći razliku spram onoga što pozitivno ili negativno utiče na oblikovanje ličnosti, oblikujući je spram sposobnosti koja se raskriva kao svojstvena.

Duša i tijelo, kao besmrtni i smrtni dio koji sačinjava živo smrtno biće, trebaju funkcionirati kao jedno. Tačnije, duša treba preuzeti ono što joj po naravi pripada, a to je gospodarenje tijelom. Kružno kretanje, koje Demijurg unosi u dušu nadahnjujući je umstvenošću, omogućava ovladavanje lutalicom. Razumski dio duše u zajednici sa voljnim može ukrotiti požudni, ali za to je potrebno istrajavati na vaspitanju i obrazovanju kako duše, tako i tijela. Kroz proces vaspitanja i obrazovanja duša nadvladava moguće bolesti, ali ujedno usmjerava i tijelo ka adekvatnom gimnastičkom vježbanju izbjegavajući na taj način bolesti koje je savladaju kada je tjelesno u patnji i bolu. Stoga, potrebno je tretirati u obrazovanju i dušu i tijelo sa prethodno prečišćenim sadržajima koji su jasno upućeni na zdravo jedinstvo iskazano kroz istrajnost u težnji ka pravednosti.

Postignuće za čovjeka kroz pravilno vođenje i istrajnosti u vaspitanju i obrazovanju su plodovi čija slatkoća postaje vidljiva u moći koja lomi okove i ohrabruje

čovjeka za kretanje stazom koja odvodi do otvora u pećini, otvora koji predstavlja izlaz iz svijeta tame u osunčane predjele Dobra. Na taj način se raskriva značaj obrazovanja i vaspitanja bez kojeg bi se čovjekova duša hranila isključivo prividom. Tačnije, bez postignute moći čovjek bi ostaje zarobljenik tijela i svijeta načinjenog od sjenki, udaljen od istinske suštine, prepušten lutanju.

Pravičnost, kao bitna odrednica za pojedinca u kontekstu djelovanja unutar društvene zajednice, često je bila samo odora ispod koje se nastojala sakriti nepravičnost.⁴⁸ Imajući u vidu vrijednost koju pravičnost zauzima u cjelokupnom životu čovjeka, ali i teškoće u njenom određenju kroz posmatranje pojedinca, Platon se usmjerava ka pravičnosti u državi koja s obzirom na svoju veličinu olakšava ispitivanje i dolazak do onoga što pravednost jeste. Na tragu toga raskriva se značaj vaspitanja i obrazovanja bez kojih je nemoguće uspostaviti pravičnost kako u državi, tako i pojedincu kao neizostavnom elementu cjeline.

Nastanak države, kao i njen rast i razvoj, proizilazi iz težnje pojedinaca da zadovolje osnovne potrebe nužne za preživljavanje, što je omogućilo rasterećenje i uticalo na nastanak širokog spektra potreba poradi lakšeg i ugodnijeg života. Povećana brojnost građana u državi može se pretvoriti u bolest izazvanu unutarnjim odnosima zasnovanim na prividnom stanju zbilje koja je lišena preispitivanja. U cilju spriječavanja propasti i uspostavljanja savršeno dobre države, Platon, prepoznaje lijek za državnu, tj. građansku bolest u vaspitanju i obrazovanju, jer „svaki zakon će biti beskoristan ako je obrazovanje i vaspitanje u djetinstvu atrofiralo čovjekovu duši, i prema tome, onemogućilo mu umjereno i ispravno korištenje razuma.“⁴⁹ Nastojeći da izbjegne stanje bolesti i nemoći u državi, Platon teži uviđanju uzroka bolesti i otklanjanju sadržaja koji može dušu djeteta usmjeriti u pogrešnom pravcu.

U ovom kontekstu kao „bolest“ treba razumjeti sve što narušava harmoniju. Nedostatnost se ogleda u disharmoničnosti, koja može biti izazvana kako manjkom, tako i viškom Dobra. Platon u tom smislu rješenje vidi u umjerenosti, koja treba voditi

⁴⁸ Platon (1983) *Država*. Beograd: BIGZ, str. 7-47.

⁴⁹ Ríos, I. *Politics of the Soul in Plato's Republic in Boeri, M. D., Kanayama, Y. Y., Mittelman, J, editors (2018). Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, str. 117.

ravnoteži i smislu koji podržava kako život svakog pojedinca, tako i društva, države u cjelini. U tome je dijalektički osnov razumijevanja narušene harmoničnosti.

Simptomi građanske bolesti pojavljuju se u mnogim oblicima, jer nastaju kao posljedica nesavršenosti tjelesnog sklopa i nestručnog vaspitanja i obrazovanja. Djelujući pod takvim uvjetima čovjek luta prepušten uživanju u materijalnom svijetu koji mu može ponuditi, isključivo, sjenu zbiljnost. Gradeći privid zbilje, ne biva svjestan vlastite izgubljenosti i bez preispitivanja svog djelovanja nastoji ostvariti zadovoljstvo. Slijedeći Platona, može se reći da oni koji čine loše prema sebi i drugima nisu zli nego su podložni neznanju koje ih je napadalo kroz njihov rast i razvoj. Pristup problemu čovjekovog ozdravljenja, ukoliko se jasno ne istakne na kojem tlu je bolest razvila svoje korijene, često dovodi do bezizlaznog ishoda u labirintu života. U cilju izbjegavanja takvog stanja potrebno je ojačati i prilagoditi čovjeka za savladavanje prepreka na koje nailazi krećući se kroz odnos prema sebi i drugima, imajući u vidu njegov duševno-tjelesni tok.

U tom smislu građanska bolest nadilazi se „...usmjeravajući tijek erosa unutar nas, tako da on najснаžnije teče ka mudrosti i znanju; a pod vodstvom mudrosti i znanja, i strasti i žudnje također mogu biti potpunije zadovoljene nego kroz smjenjivanje želje i zasićenja...“⁵⁰ Usmjeravanje koje odvodi ka putu koji Guthrie ističe kao zaključak, ostvaruje se upućivanjem na preispitivanje i vježbanje od ranog djetinstva, jer je još u ranoj mladosti dolazi do razvoja korijena iz kojih izrasta „jedinka“.

2.0 Jedinstvo ili dihotomija ljudskog bića

Jedinstvo duše i tijela koje čini čovjeka, bogovi načiniše unošenjem besmrtnog dijela u smrtno tijelo. Činom unošenja duše u tijelo koje je posjedovalo šest načina kretanja, unijelo se kružno kretanje kao ono „najprimjerenije umu i mišljenju“.⁵¹ Čovjek ima dušu koja može postići blaženstvo, kako piše Taylor, ali dolazak do njega predstavlja veliki izazov unutar kojeg se mijenja način života.⁵² Jer, iako umstvenošču obdarena, duša u naletima tjelesne rastrganosti i spoljašnjim utjecajima kojima je ono podložno, često i

⁵⁰ Guthrie, W. K. C. (2007) *Povijest grčke filozofije, IV: Platon, čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba*. Zagreb: Naklada Juričić, str. 526.

⁵¹ Platon (1981) *Timaj*. Beograd: Srboštampa, str. 70-75.

⁵² Taylor, A. E. (1960) *Plato the Man and His Work*. London: Methuen & CO. LTD, str. 226.

sama bude izložena prividu koji prijete iskrivljenom tumačenju spoznaje i lutanju pri slijeđenju izgubljenog tijela. Ovakvo stanje odnosa ukazuje na udaljavanje od pravednog života, odnosno potčinjenost duše tijelu, duše koja je oblikovana da bude gospodarica.

Dušu su bogovi oblikovali tako da ima razumski, voljni i požudni dio⁵³, postavivši je u tijelo koje joj je zatvor sa prozorom. „Bog nam je, naime, otkrio i podario vid da bismo kružna kretanja uma, uočivši ih na nebu, primenili na kružne tokove našeg rasuđivanja, budući da su jedni drugima srodni, premda su ovi naši, za razliku od onih neuznemirenih, izloženi potresima; i da bismo tako, izučivši ih i stekavši sposobnosti da o njima rasuđujemo pravilno i u skladu sa prirodom, podražavali kretanja boga, u potpunosti oslobođena lutanja, i na taj način ustalili ova u nama sklona lutanja.“⁵⁴ Duša se ne može osloboditi utjecaja tijela koji proizilazi iz njegovih stalnih potreba, žudnji za zadovoljavanjem strasti i nesavršenosti, bez istrajnosti na ovladavanju neobuzdanog požudnog konja, što joj je prepreka u približavanju istini i uživanju s istorodnim. Vrtlog lutanja u kojem se nalazi zahtijeva pažljivo preispitivanje i očuvanje zdravlja. Kako je čovjek jedinstvo tjelesnog i duhovnog, da bi postigao zdravlje, oba dijela moraju biti oslobođena dodatnih nedaća.

Tijelo biva izloženo mnogim bolestima, dok je za dušu karakteristično bezumlje, pretjerano uživanje ili patnja koje izazivaju nesposobnost rasuđivanja.⁵⁵ No, ipak, duša posredstvom tijela osjeća posljedice i njegove bolesti, tako da, u bolesti budu i jedno i drugo. Uzroci bolesti duše, kako Platon piše u *Timaju*, svoj izvor imaju u nesavršenosti tjelesnog sklopa i nestručnom obrazovanju. U tom smislu, imajući za cilj ozdravljenje kako bi se postigao život vođen umstvenošću i mišljenjem, mora se istrajavati na vaspitanju i obrazovanju, brineći se gimnastičkim vaspitanjem o tijelu, a muzičkim o dušu.⁵⁶ I duša i tijelo moraju podjednako biti tretirani u njima svojstvenim obrazovnim sadržajima, jer u suprotnom nastaje nesklad koji bi u jednom segmentu bio savladan neumjerenošću.⁵⁷

⁵³ Vidi više: Platon (1981) *Timaj*, str. 114.

⁵⁴ Platon (1981) *Timaj*, str. 86.

⁵⁵ Vidi više: Ibid., str. 127-133.

⁵⁶ Vidi: Platon (1983) *Država*, str. 57.

⁵⁷ Vidi više: Ibid, str. 94-95.

Tretiranje u vaspitanju i obrazovanju predstavlja dugotrajan proces, pa ga se treba započeti u ranom djetinstvu, ali vrijednost proizvoda koji se postiže odražava se na cjelokupan način života i kreposno djelovanje. Pristup djeci u najranijoj dobi biva izložen nevidljivim pogreškama koje se odražavaju na kasniju dob, jer se nalaze u „biološkoj fazi“ pupoljka. Kako bi se to izbjeglo, pupoljak je potrebno brižljivo njegovati i pratiti njegovo cvjetanje, jer „...svako podražavanje, ako se neguje od detinstva i nadaljem postaje navika i druga priroda, i to u držanju tela, ili u načinu govora, ili u načinu mišljenja...“⁵⁸ Tako da, u najranijoj dobi, kroz igru, sklonosti i želje djeteta moraju se upućivati ka jačanju sposobnosti sukladno njegovoj naravi.

Obrazovanju duše pristupa se prije negoli gimnastičkom vaspitanju tijela, kako bi se duša još u djetinstvu oblikovala kroz muziku i govore: istinite i lažne, jer ona treba da preuzme brigu i prevlast nad tijelom, te objezbjedi uvjete za zdravo jedinstvo i sudjelovanje u istini. Tačnije „...dobra duša je ta koja svojom vrlinom daje telu svu savršenost za koju je ono sposobno.“⁵⁹ Shodno tome, brižljivo treba odrediti hranu za dušu, jer će se njen efekat odraziti na karakter⁶⁰ jedinstva koje smo nazvali živo smrtno biće, odnosno kako Ríos kazuje, bit će u stanju proizvesti određeni tip pojedinca.⁶¹

Samo obrazovanje duše, međutim, nije neka vrsta dodavanja svojstava duši, nego oslobađanja njene biti. Smisao obrazovanja i njegovog djelovanja na dušu, nije u dograđivanju, jer je duša kao nematerijalna već savršenija od svake vrste ljudskog djelovanja i nije je moguće korigirati ili činiti savršenijom „ovozemaljskim djelovanjem“, negu u osvješćivanju i na taj način oslobađanju duše u samoj njenoj suštini.

Stoga, prvi korak, može se reći i fundamentalan, koji je potrebno načiniti na polju vaspitanja i obrazovanja, prema Platonovom kazivanju, jeste pažljivo procjenjivanje sadržaja kojim će se njegovati duša i pripremati za prepoznavanje vrijednosti koju nosi umjerenost, hrabrost i mudrost i naposljetku pravednost. U tom smislu mitove i pjesme, koji se prvi govore djeci, potrebno je prečistiti od dvosmislenih navoda, jer su povodljivi

⁵⁸ Ibid, str. 77.

⁵⁹ Ibid, str. 86.

⁶⁰ Pod karakterom, na tragu Ríosa, misli se priprema odaja duše za vladavinu razuma, ljepote, istine i pravednosti.

⁶¹ Vidi više: Ríos, I. *Politics of the Soul in Plato's Republic in Boeri, M. D., Kanayama, Y. Y., Mittelman, J, editors (2018). Soul and Mind in Greek Thought*, str. 118.

za stvaranje pogrešne slike koja se prenosi u zbilju kroz djelovanje.⁶² Takvi sadržaji pomoći će u udaljavanju od nepravdičnosti, koja se može tumačiti kao bolja i vrijednija od pravičnosti poradi prolaznih koristi, i kao takvi pomoći u jasnijem osluškivanju razuma.

Sadržaji mitova često su zavodnički ispunjeni lažnim tvrdnjama s tragovima istine. Platon, s ciljem pobuđivanja vrlina u mladim dušama, smatra da iz mitova, između ostalog, Hesioda i Homera treba mnogo toga izbaciti da bi ih se učinili prikladnim za vaspitno-obrazovni cilj. U tu svrhu potrebno je izbaciti iz mitova dijelove u kojim „...pesnik, govoreći o bogovima i herojima kakvi su, napravi rđavo poređenje, kao kad slikar slika sliku koja nimalo nije slična onima koje je hteo naslikati.“⁶³ U državi koja brine o svojim građanima, piše Platon, pjesnici trebaju izbjegavati govore o ratovima i međusobnim sukobima između bogova, o lažima, mijenjanju oblika i preobražavanju boga s ciljem zavaravanja ljudi, jer djeca nisu u stanju razumijeti skrivena značenja i poruke koje bi se uistinu željele izgovoriti kroz mitove. Prihvaćeni trebaju biti samo prikladni govori o bogu, a njima se smatraju oni koji ga predstavljaju kroz njegovu dobrotu i sudjelovanje u svemu što je dobro, lijepo i ispunjeno vrlinom. Iz toga proizilaze principi koji pripovjedači i pjesnici trebaju slijediti kako ne bi nanosili štetu mladim ljudima i državi u cjelini, a to su: „...da bog, naime, nije uzrok svega, već samo onoga što je dobro.“ i „...da, naime, bogovi nisu ni čarobnjaci koji se preobražavaju, niti nas lažima u delu i u rečima vode na krivi put...“⁶⁴ No, bogovi su samo jedna od zabluda koja se može usvojiti, ako se mitovi olako prihvate. Stoga je potrebno preispitati i neprikladne dijelove izbaciti u govorima o Hadu, o strahotama koje se vezuju uz smrt, pretjeranom žaljenju i veseljenju junaka, o lažima kao korisnim sredstvima bez istinitog utemeljenja. Sve su to nizovi elementa koji mogu narušiti vrlinu mladog čovjeka.

Mladići djeluju u okruženju u kojem žive, uglavnom spram navika koje su se čvrsto ukorijenile u ranom djetinstvu, zato je nužno preispitati sadržaje s kojim dolaze u dodir kada je njihova narav najprikladniji i najosjetljiviji za oblikovanje. Pripovjedači i

⁶² Platon vaspitanje i obrazovanje postavlja i procjenjuje kroz zamišljeno odrastanje čuvara države, ali elementi koji se prikazuju u članku, slijedeći *Državu*, može se reći, da su po prirodi značajni za razvoj vrlina sukladno naravi karakterističnoj za narav određenog pojedinca. Teško je govoriti o pretpostavci da je shema obrazovanja jednaka za sve staleže, iako možemo reći da sve duše od djetinstva trebaju biti aficirane prethodno prečišćenim sadržajem. (Vidi više: Guthrie, W. K. C. (2007) *Povijest grčke filozofije, IV: Platon, čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba*, str. 427-429.)

⁶³ Platon (1983) *Država*, str. 58.

⁶⁴ Ibid, str. 61, 64.

pjesnici učestvuju svojim sposobnostima u vaspitanju i obrazovanju mladih i isijavanju vlastitosti koje ih određuju u pravcu daljeg rasta i razvoja, zato je potrebno da slijede principe koji će olakšati ukorjenjivanje umjerenosti, hrabrosti i mudrosti kao vrlina koje osiguravaju uvjete da mladići mogu vladati sobom i njegovati vlastitu narav.

Riječi, melodija i ritam čine dijelove pjesme i to na način da melodija i ritam trebaju slijediti riječi. U potrazi za dobrom pjesmom koja može zauzeti vaspitno-obrazovni zadatak, Platon smatra da tugovaljke i naricaljke, jonske i lidijske pjesme treba izbaciti, jer izazivaju mlitavost, žaljenje, lenjost i strah. Zadržan treba biti „...tonski način koji odgovara glasu i izražavanju hrabrog čovjeka kad mu je potrebna snaga u ratu ili inače ili ako zapadne u nevolju, bude ranjen, ili umre, a hoće da u svim tim nesrećama ostane hrabar i jak i da se od njih brani. Zadrži još jedan tonski način da pokaže čoveka kad je u miru, kad nije nasilan nego blag, kad nekoga ubeđuje i moli, bogove molitvom, čoveka, opet poučavanjem i prigovaranjem, ili, obratnom kad sluša molbu, prima pouku, usvaja savet, kad sve to čini razumno i nije ohol, već živi umereno i razumno, i zadovoljan je onim što dolazi.“⁶⁵

Dobra i lijepa pjesma proizilazi iz dobrog duševnog raspoloženja. Dakle, dobro duševno raspoloženje proizvodi dobar tekst, a time i melodiju i ritam, piše Platon, stoga da bi se to postiglo sam pjesnik mora uskladiti svoje težnje i djelovanja spram morala. Na taj način će pjesma biti u stanju da ispunjava vaspitno-obrazovnu funkciju.

Ne treba gubiti iz vida da kod Platona nema formalističkih pitanja i tema. Tako i stvar pjesništva, nije nešto što je određeno pukim formalističkim zahtjevima upotrebnog karaktera. Pjesništvo i, posebno, muzika, ako žele izraziti suštinu onoga na što se odnose, moraju slijediti unutarnju bit, harmoniju stvari. Umjetnost ima dimenziju obmane, ali u uzdizanju duše prema vlastitoj biti, ona može imati važnu ulogu. U tom smislu, umjetnost ne treba odbacivati, ali ne treba ni dopustiti da zavede dušu.

Muzika je zavodničkog karaktera, kao i mitovi, ali predstavlja hranu za dušu. Omladina ukoliko bude odrastala uz dobru muziku, njihova duša će znati prepoznati rđave sastojke koji bi se željeli uvući u odaje duše. „A ovo opet zbog toga što će mladi čovek, koji je u muzici valjano obrazovan, moći najlakše da zapazi sve ono što je nepotpuno i

⁶⁵ Ibid, str. 81.

nesavršeno u delima prirode i radinosti.“⁶⁶ Na taj način, kroz muzičko obrazovanje, kod čuvara razvija se disciplina navike, osjećaj prema usklađenosti i pravom taktu.⁶⁷ U tom smislu muzika, kao i gimnastika, pomaže omladini u izgradnji karaktera, jer briga o tijelu slijedi uravnoteženost duše i postaje uvjet za njihovo dalje razvijanje čiji ishod treba postati, kako Platon kazuje, izlazak iz mračnog dana.

3.0 Neizostavni koraci u dolasku do pravednosti

U dolazak do plodova uspješnog vaspitanja i obrazovanja, primjenjuje se na prvom koraku njegova negativna linija, piše Ríos, jer „Mnogo prije podvrgavanja skrbnika i vladajuće klase procesu formiranja u ime razuma, mnogo prije nego što se ispituju čuvari za prakticiranje visokih studija i filozofi u proučavanju aritmetike, geometrije, stereometrije, astronomije, harmonije i dijalektike, potrebno je oblikovati dušu mladih ljudi kroćenjem i kontroliranjem njihovog apetitnog dijela, a ne jačanjem i hranjenjem njihovog razumnog.“⁶⁸ Duša u svom oblikovanju poprimila je razumski, voljni i požudni dio. Požudni dio upravljen je ka zadovoljavanju svojih nagona i strasti, dok „...razumnosti pripada vođstvo, i to zato što je mudra i zato što ona najviše brine o celoj duši. Volji pripada da se pokorava razumnosti i da joj bude saveznik.“⁶⁹ Poradi svojih dijelova duša biva izložena afekcijama koje dolaze od spoljašnjih utjecaja preko tijela, što proizvodi poteškoće u očuvanju sklada između dijelova, tako da požuda započne bjesovito upravljati ka izvoru za zadovoljavanje žeđi.

Razumnost, zajedno sa voljom, uspjeva obuzdati požudu ne dozvoljavajući joj da kroz odrastanje tijela biva sve silnija i nezasitija, isključivo kroz vaspitanje i obrazovanje koje prostor duše priprema za vladavinu razuma, ljepote, istine i pravednosti.⁷⁰ Uspostavom takvog odnosa u duši, stvaraju se uvjeti za rađanje prvih plodovi vaspitanja i obrazovanja, a to su: hrabrost, mudrost i umjerenost. Hrabrost se, kako piše Platon, prepoznaje u tome što volja izvršava ono što osluškuje od razuma i u bolu i u zadovoljstvu. „Mudrim pak nazivamo nekog po onom malom delu koji u njemu vlada i

⁶⁶ Ibid, str. 84.

⁶⁷ Vidi više: Ibid, str. 522.

⁶⁸ Ríos, I. *Politics of the Soul in Plato's Republic in Boeri, M. D., Kanayama, Y. Y., Mittelman, J, editors (2018). Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle, str.117.*

⁶⁹ Platon (1983) *Država*, str.130.

⁷⁰ Vidi: Ríos, I. *Politics of the Soul in Plato's Republic in Boeri, M. D., Kanayama, Y. Y., Mittelman, J, editors (2018). Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle, str.119.*

zapoveda, i koji poseduje znanje o tome šta je prikladno za svako od ona tri svojstva duše, kao i za celinu koja sjedinjuje ta tri svojstva.⁷¹ I naposljetku umjerenost se prepoznaje u skladu koji je nastaje kada se požudni i voljni dio pokoravaju zapovjedima razuma.

Postignuti sklad odražava se na čovjeka u cjelini, tako da on teži ka pravедnosti kojoj, kako kazuje Platon, prethodi mudrost.⁷² Pravednost predstavlja „unutarnje stanje čovjeka“ koje proizilazi iz postignutog ispravnog odnosa psihologijskih elemenata.⁷³ Dakle, ravnoteža i harmonična cjelina unutar duše nastaje kada razum osvoji prevlast nad „iracionalnim apetitima“.⁷⁴ Plod koji se razvija, možemo reći da predstavlja snagu za dalje razvijanje koje se osigurava istrajavanjem na vaspitanju i obrazovanju.

Značaj obrazovanja, snagu koju ono pruža čovjeku ukoliko je pravilno vođeno, kao i krajni ishod koji se raskriva istrajavanjem na njegovim stupnjivima, Platon pokazuje kroz alegoriju o pećini. „...alegorija sugerira da većina nas živi u tami špilje, tj. svoje smo misli usmjerili oko zamagljenog svijeta sjena.“⁷⁵ Materijalni svijet u kojem se čovjek rađa i razvija, biva osvjetljen samo tračcima svjetlosti vatre koja u njemu predstavlja sunce. Pećina posjeduje i široki otvor koji možemo tumačiti kao izlaz iz svijeta sjenki, izlaz za napuštanje neznanja koje se uzima za znanje. Odrediti otvor kao izlaz iz neznanja moguće je isključivo uz pomoć vaspitanja i obrazovanja, jer ljudi koji nastanjuju pećinu su okovani s pogledom prema naprijed i ne mogu uvidjeti put koji vodi prema izlazu iz naizgled opravdano bezizlaznog labirinta života. Saznanje okovanih utemeljeno na onome što posmatraju ispred sebe gledajući u platno koje zahvaljujući vatri ima za ponuditi neki sadržaj.⁷⁶ Tako spoznaja zasnovana na sadržaju sjenki postaje istina, a time i način života.

Okovani posljedicama neznanja osuđuju sopstvenu dušu na lutanje, koje može prestati oslobađanjem od okova i preispitivanjem spoznatog. „...okovani utamničeni predstavljaju obični, neobrazovani dio čovječanstva, a cijeli napredak počevši od prvog

⁷¹ Platon (1983) *Država*, str.131.

⁷² Vidi više: Platon (1981) *Timaj*, str. 133.

⁷³ Vidi: Guthrie, W. K. C. (2007) *Povijest grčke filozofije, IV: Platon, čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba*, str. 446-447.

⁷⁴ Ríos, I. *Politics of the Soul in Plato's Republic* in Boeri, M. D., Kanayama, Y. Y., Mittelman, J, editors (2018). *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, str. 116.

⁷⁵ Stumpf, S. E. (1994) *Socrates to Sartre*. New York, St. Louis, San Francisco, Auckland Bogota, Caracas, Lisbon, London, Madrid, Mexico City, Milan, Montreal, New Delhi, San Juan, Singapore, Sydney, Tokyo, Toronto: McGraw-Hill, Inc, str. 53.

⁷⁶ Vidi više: Platon (1983) *Država*, str. 206-207.

okreta u špilji predstavlja stadije reformiranog obrazovanja...“⁷⁷ U tom smislu, oslobađanje od okova, jaka svjetlost od koje su oči zaslijepjene, spoznaja pravih Oblika onoga što je na platnu predstavljeno kao sjena, sve su to tegobe koje se liječe istrajnošću i snagom koja dolazi kroz vaspitanja i obrazovanja. Iz toga proizilazi da je osnovna funkcija obrazovanja sadržana u činu izvođenja čovjeka iz tame u svijet svjetlosti.⁷⁸

Karakter izgrađen kroz obrazovanje duše uz muziku i gimnastičko vježbanje tijela, jeste snaga kojom dolazi do oslobađanja od okova. No, nakon oslobađa, za kretanje prema onome što jeste nije dovoljan samo izgrađen karakter oblikovan kroz muzičko i gimnastičko obrazovanje, piše Platon, nego je potrebna nauka dovoljno moćna da dušu izvede iz svijeta sjenki. Kako potrebna nauka nadilazi muziku, gimnastiku i umjeća, kretanje ka njoj Platon započinje posmatrajući ono što je zajedničko i čime raspolažu „...sva umenja, sve razumske aktivnosti i svako znanje-dakle onu koju su u samim počecima svi primorani da nauče...brojanje i računanje.“⁷⁹ Važnost matematičkog znanja Platon objašnjava uzimajući za primjer opažanje malog, domalog i srednjeg prsta. Ono što opažanjem postižemo, jeste saznanje o tome da se svaki od njih opažen kao prst bez obzira na položaj koji mu je svojstven u datom primjeru. U slučaju da želimo opažajem, kazuje Platon, pitati o velikom i malom, o tvrdom i mekom, o lakom i teško, tada zapadamo u višeznačnost i neodlučnost u pogledu davanje važnosti jednoj u odnosu na drugu kakvoću bića što dovodi dušu u stanje zbunjenosti.

Kako bi duša napustila stanje zbunjenosti, mora se poslužiti logistikom i aritmetikom, geometrijom i stereometriju, harmoniju i naposljetku dijalektiku kao krunom bez koje ranije usvojene vještine ne doživljavaju uvid i dolazak do odgovora o suštastvenost bića. Odrediti istinsko stanje, prepoznati suštinu u mnoštvu pojavnosti nije moguće pukim posmatranje bez preispitivanja pretpostavki na koje se nailazi. Logistika i aritmetika vezuju se za broj i omogućavaju da se kretanjem od rasuđivanja, ističe Platon, dođe do kontemplacije o broju čime se iscrtava put za napuštanje onoga što je propaljivog karaktera i slijeđenje suštine, jer ova „...nauka snažno vodi dušu prema gore, te je obavezuje na raspravljanje o brojevima takvim kakvi su sami po sebi, ne dopuštajući joj

⁷⁷ Guthrie, W. K. C. (2007) *Povijest grčke filozofije, IV: Platon, čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba*, str.484.

⁷⁸ Vidi: Stumpf, S. E. (1994) *Socrates to Sartre*, str. 53.

⁷⁹ Platon (1983) *Država*, str. 522.

da raspravlja o brojevima koji su proistekli iz vidljivih i opipljivih tijela.⁸⁰ Zahvaljući njoj, čovjek neće ostati zadovoljan opaženim i praktičnim ciljom nego će kroz rasuđivanje težiti da izgradi mišljenje o suštini bića kako bi istini postao što bliži. Pored njih, geometrija, stereometrija, astronomija i harmonija ispunjavaju svoju svrhu kada se posmatraju iznad praktičnog cilja, oplođene dijalektičkim nitima. Sve vještine „...geometrija i one što iza nje slede, vidimo kako sanjaju o biću, ali ga ne mogu gledati u budnom stanju sve dotle dok se drže hipoteza ne dirajući u njih, i nemajući moći da o njima polože račun.“⁸¹ Dok dijalektički metod ne posustaje pri postavljanju pitanja, traženju i davanju odgovora sve dok se ne dosegne najviša spoznaja.

U tom smislu „Dijalektički metod je jedini -rekoh ja- koji se ne drži hipoteza, nego ide pravo prema početku da bi utvrdio kakav je on, a oko duše, zakopano u varvarsko blato, nežno izvlači na površinu i uzdiže ga, pri čemu su mu kao pomoćnice i vodilje, potrebne vještine...“⁸² Dakle, posmatrati svijet u kojem živiš uz pomoć dijalektičkog metoda, znači upraviti svoj pogled prema suncu posmatrajući ono što je istinski sjaj, a „...prema onom kako se te stvari pojavljuju, meni izgleda jasno da u području saznatljivog ideja dobra je ono poslednje i da je tek s mukom možemo sagledati...tada iz samog rasuđivanja nužno sledi da je ona uzrok svemu što je ispravno i lepo, da je u području vidljivog rodila svetlost i gospodara svetlosti, a da je u području umnog ona sama gospodarica koja daje istinu i um.“⁸³

Čovjeku kao jedinstvu duše i tijela, prethodno okovanom, uprkos postojanju tjelesne nesavršenosti, pomoću vaspitanja i obrazovanja, ostavlja se prostor za „spoznaju samoga sebe“ i približavanje istini slijedeći dijalektički metod kojim se raskriva suština bića i ubiru zreli plodovi saznanja lijepog i dobrog. Sve što se dešava u ovom djelatnom procesu tiče se duše kao suštine ljudskog bića. Sistem vaspitanja i obrazovanja koji Platon uvodi u državi, pokazuje ne samo da je za njega rad na sebi temeljna zadaća čovjeka, nego i da bez obrazovanja nije moguće utemeljiti harmoničnu, održivu društvenu zajednicu koja mora počivati na vrlinama. Samim tim, ljudski život bez obrazovanja i znanja kao osnovnog smisla ljudskog bivstvovanja, nije moguć, odnosno nije smislen.

⁸⁰ Ibid, str. 218.

⁸¹ Ibid, str. 227.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid, str. 209.

Pitanje obrazovanja kao puta do znanja, stoga je temeljno pitanje smisla ljudskog bivstvovanja.

4.0 Iskrivljena slika potreba u formi evropskog identiteta

Posmatrano iz današnje perspektive kada je pojedinac izložen snažnom udaru civilizacijskih globalnih standarda koji poništavaju granice identiteta i pretvaraju ga u formu slabog identiteta, uže spasa može se prepoznati u vaspitanju i obrazovanju koje osnažuje humanističke, a ne proizvodne vrijednosti.

Paradigma na kojoj se grade današnje zajednice, jeste „društvo zasnovano na znanju“, znanju koje je potrebno razumijevati isključivo kao sredstvo za proizvodnju novih tehnoloških otkrića. U „društvu zasnovanom na znanju“ put u obrazovanju koji nas vodi ka uspostavljanju poretka u kontekstu koji odražava pravednost, kako je predstavljena u platoničkom filozofskom mišljenju, biva ispunjen gustom maglom koja se pretvara u tamu. Takva situacija dovodi nas do otvorenog pitanja „Koliko je ostalo još granica koje treba poništiti, pa da čovjek postane u potpunosti sredstvo za ostvarenje ciljeva -društva zasnovanog na znanju-?“ Globalna ekonomija, globalna politika, globalna kultura predstavljaju kotače globalizacijskog procesa koji se posredstvom virtualne socijalizacije ubrzano kreće.

Zadatak pred kojim se nalazimo, jeste da postavimo pitanja koja idu u liniji sa našim idejama, kako ističe Rescher, da uokvirimo svoje nedoumice sukladno našim konceptima i naposljetku razmotrimo naša pitanja u nama bliskoj terminologiji, jer time se vraćamo u svoj referentni okvir izbjegavajući valove utjecaja koji uzimaju onoliko koliko daju. Dakle, ne trebamo se ponašati poput utopljenika i naprosto se hvatati se za najbolji raspoloživi predmet.⁸⁴ Cilj je vratiti se antičkom zahtjevu spoznaj samoga sebe, a na taj put nas i sam Platon upućuje. Ukoliko nam se to učini suviše dalekim, vraćanje u blisku vezu treba započeti od refleksije o našem djelovanju spram sebe i drugih.

U skladu sa tim, smatram da trebamo težiti vaspitanju i obrazovanju koje će nam iznjedriti putokaze koji omogućavaju dolazak do pravednosti. Potrebna nam je čvrsta humanistička osnova koja potiskuje sjene nametnute od strane virtualne stvarnosti.

⁸⁴ Vidi: Rescher, N. (2003). *Epistemology: An Introduction on the Theory of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, str. 194.

Literatura

1. Guthrie, W. K. C. (2007) *Povijest grčke filozofije, IV: Platon, čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba*. Zagreb: Naklada Juričić.
2. Platon (1981) *Timaj*. Beograd: Srboštampa.
3. Platon (1983) *Država*. Beograd: BIGZ.
4. Ríos, I. *Politics of the Soul in Plato's Republic in Boeri*, in M. D., Kanayama, Y. Y., Mittelman, J, editors (2018). *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, str. 111-129.
5. Rescher, N. (2003). *Epistemology: An Introduction on the Theory of Knowledge*. Albany: State University of New York Press.
6. Stumpf, S. E. (1994) *Socrates to Sartre*. New York, St. Louis, San Francisco, Auckland Bogota, Caracas, Lisbon, London, Madrid, Mexico City, Milan, Montreal, New Delhi, San Juan, Singapore, Sydney, Tokyo, Toronto: McGraw-Hill, Inc.
7. Taylor, A. E. (1960) *Plato the Man and His Work*. London: Methuen & CO. LTD.

(Izvorni znanstveni članak)

Kristina Žarkov⁸⁵

ODNOS DEKONSTRUKCIJE I APOFATIKE

Sažetak

Negativni diskurs koji je zastupljen u delima Žaka Deride, kao i u delima Dionisija Areopagita, razlog je zbog kog pojedini autori tvrde da se dekonstrukcija može izjednačiti sa apofatikom. U ovom radu ćemo razmatrati odnos koji postoji među ovim idejama. Sa jedne strane, složićemo se sa tezom da među njima postoji izvesna sličnost, koja se odnosi na ispitivanje granica jezika. Međutim, naša teza jeste da su u svojoj suštini ovi koncepti potpuno različiti kada je u pitanju odnos koji pomenuti autori imaju prema jeziku.

Ključne reči: Derida, Dionisije, dekonstrukcija, apofatika, jezik.

⁸⁵ Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet
tina.todorovic@live.com

THE RELATIONSHIP BETWEEN DECONSTRUCTION AND APOPHATICS

Summary

The negative discourse that is represented in the works of Jacques Derrida, as well as in the works of Dionysius the Areopagite, is the reason why certain authors claim that deconstruction can be interpreted as equal to apophatic. In this paper, we will consider the relationship between these ideas. On the one hand, we will agree with the thesis that there is a certain similarity between them, which refers to the examination of language boundaries. However, our thesis is that these concepts are completely different in their essence when it comes to the attitude towards language that the mentioned authors have.

Key words: Derrida, Dionysius, deconstruction, apophatic, language

Uvodna razmatranja

Žak Derida (Jacques Derrida) neretko koristi *negativni diskurs* kada želi da nam približi svoje ideje, koji je (kada je u pitanju forma) identičan diskursu apofatike (negativne teologije). Kako bi izbegao potencijalna tumačenja koja se odnose na izjednačavanje njegovog koncepta *dekonstrukcije* i *apofatike*, Derida u nekoliko svojih radova naglašava razliku koja postoji među ovim idejama. U eseju *How to Avoid Speaking: Denials*, Derida tvrdi da *ono o čemu on piše nije negativna teologija*.⁸⁶ Zbog toga će tema ovog istraživanja biti razmatranje odnosa *dekonstrukcije* i *negativne teologije (apofatike)*, kako bismo utvrdili može li se govoriti o postojanju nekakve sličnosti među ovim koncepcijama.

Kada kažemo *apofatika*, tada mislimo na one ideje koje pronalazimo u delima Dionisija Areopagite (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης), jer smatramo da su upravo te koncepcije bile najviše u fokusu Deridinih razmatranja.

Bez obzira na Deridine jasne stavove, pojedini autori kao što je Fereter (Luke Ferretter), tvrde da Derida zapravo ne pruža ubedljive razloge zbog kojih bi se moglo reći da se *dekonstrukcija razlikuje od apofatike*. Naime, Fereter zasniva svoj argument na tvrdnji da je Derida *nedоследно tumačio negativnu teologiju uopšte*, a naročito onu koja se nalazi u delima *Dionisija Areopagite*.⁸⁷ U ovom radu ćemo u određenoj meri prihvatiti Fererove stavove, ali ćemo takođe nastojati da pokažemo zbog čega smatramo da su *dekonstrukcija* i *apofatika* u osnovi dva različita stava prema pitanju uloge koju jezik ima.

Pre nego što krenemo sa detaljnijom analizom pomenutog Fererovog argumenta, osvetličemo kontekst iz kog smatramo da su proizašle ove Deridine ideje, odnosno potreba za uvođenjem negativnog diskursa. Pođimo od Deridine kritike (istorije) metafizike koja je: „...ne samo od Platona i Hegela (čak preko Leibniza), nego i izvan svojih prividnih granica, od predsokratika do Heideggera, svagda određivala logosu

⁸⁶ Derrida, J. (1992). “How to Avoid Speaking: Denials” transl. K. Frieden u H. Coward, T. Foshay, Derrida and Negative Theology, State University of New York Press, Albany, str. 77.

⁸⁷ Ferretter, L.(2001) „How to avoid speaking of the other: Derrida, Dionysius and the problematic of negative theology“, u *Paragraph*, Vol. 24, No.1 (pp. 50 – 65), Edinburg University Press, Edinburg, str. 51.

porijeklo istine uopće...“⁸⁸ Dakle, ovo *poreklo istine u logosu*, koje Derida drugačije naziva *logocentričnom*, predstavlja glavno obeležje metafizike. Uzimajući u obzir ovo određenje, možemo reći da je Derida u svojim radovima tragao za odgovarajućim *alatima* kojima će se potpuno izmeniti - *dekonstruisati*, pogled na svet koji je duboko obeležen (određen) metafizikom.

Derida tvrdi da se u osnovi *logocentričnog* pogleda na svet nalazi poimanje *bića kao prisustva*.⁸⁹ Pojam *prisustva* se najbolje može objasniti razmatranjem *uloge jezika*. Naime, rekli smo prethodno da se u okviru metafizike *poreklo istine nalazi u logosu*. *Istina logosa*, bilo da se tumači kao *ideja, misao, pojam... traži svoj izlaz u jeziku*, i to najpre u *izgovorenoj reči*, a potom i u *pismu*.⁹⁰

Kao što vidimo, jezik (bilo da je u pitanju izgovorena ili napisana reč) ima „sporednu ulogu“, odnosno ulogu pomoćnog sredstva da bi se došlo do *same stvari*: „Ali, po starim (logocentričkim) navikama mišljenje želi da misli svet kakav on sam po sebi jeste, a ne onakav kakvim ga neko označava (sem ako te dve stvari nisu iste). Zato mišljenje odbacuje znak i ide pravo na samu stvar.“⁹¹ Kao što vidimo, radi se o podeli: s jedne strane na ono što se nalazi unutar logosa (ideja, misao, pojam...), i sa druge strane *jezika* kao sredstva da se ono što je unutar logosa ispolji. Samim tim, kao što se i u citatu navodi, *mišljenje* teži ka tom da se u nekom momentu oslobodi od tog *sredstva* nakon što ono obavi svoju ulogu. Dakle, u pitanju je poseban stav koji logocentrička tradicija gaji prema jeziku.

Odatle proizlazi Deridina kritika tog stava: „... svaki označitelj, a ponajprije pisani, bio bi izveden. On bi uvijek bio tehnički i prikazivački, bez ikakvog konstitutivnog smisla...“⁹² Citat nam govori o *označitelju – izgovorenoj i napisanoj reči*, koji ima pasivnu *ulogu prikazivača* onoga što se nalazi unutar *logosa*. Deridina kritika metafizike, između ostalog, iznedriće novo razumevanje uloge (moći) koje jezik ima. Kada kažemo jezik, tada naročito mislimo na *pisanu reč* (pismo) kojoj je Derida podario poseban status, a kasnije ćemo videti zbog čega je baš to ključan momenat u našem istraživanju.

⁸⁸ Derrida, J. (1976). *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, str. 10.

⁸⁹ Isto, str. 21.

⁹⁰ Belsey, C. (2003). *Poststrukturalizam*, Šahinpašić, Sarajevo, str. 80.

⁹¹ Belančić, M. (2005). *Razlozi za dekonstrukciju*, Krug, Beograd, str. 89.

⁹² Derrida, J. (1976). *O gramatologiji*, str. 20.

Upravo će *pismo* postati plodno tle na kom će iznići nova *alatka* za borbu protiv logocentrične metafizičke tradicije. Pojam prisutnosti (*la presence*), kao centralni koncept te tradicije, zahtevao je svoj opozit: „Jedan od ključnih termina kojima pribegava teoretičar gramatologije u svojim raspravama jeste termin *la differance*. Ovaj termin treba da obeleži nešto sasvim suprotno od reči *la presence*, koja predstavlja okosnicu zapadne metafizike.“⁹³ Zbog čega kažemo da je *la differance* u direktnoj vezi sa pismom?

Naime, reč je o tome da se ovaj *proizvoljan naziv: differance* najbolje može shvatiti uzimajući u obzir njegovu *tekstualnu formu*, jer je u pitanju *namerna greška u pisanju* koju je Derida načinio.⁹⁴ Pomenuta greška je ključna zbog toga što se njome simbolizuje opiranje *differanc-a određenju* (definiciji). Derida želi da istakne da njegovo *differance* nije nikakva reč, niti pojam⁹⁵, ono se ne treba povezivati ni sa čim što bi bilo deo *metafizičkog diskursa*: „Jer, razlika je, upravo, uperena protiv (svake) metafizike prisustva, tako da njoj i nije cilj da svoju sliku pred – stavi pomoću bilo kakvih predstava (pojmovna, kategorija) metafizike prisustva.“⁹⁶ Pošto je Derida smatrao da metafizički diskurs ne pruža mogućnost za predstavljanje *differanc-a*, potražio je nove taktike kojima je pokušao izraziti svoje ideje, i to je upravo zadatak *dekonstrukcije*. Naš cilj će biti da pokažemo da je glavna „alatka“ dekonstrukcije *negativni diskurs*.

Već kod samog opisivanja *differanc-a*, navodi se da ono *nije reč, nije ni pojam*, ili, kako Derida u daljem tekstu navodi: *differance* nije *nešto što postoji*, odnosno ne može biti u *formi prisutnosti*⁹⁷. Upravo ovaj negativni diskurs veoma podseća na apofatiku, i odatle izvire potreba za pitanjem da li se može govoriti o nekakvoj vezi negativne teologije i Deridinih ideja, uprkos njegovim stavovima o kojima smo govorili na početku.

⁹³ Milošević, N. (1976). „Pogovor“ u Derrida, J., O gramatologiji, Veselin Masleša, Sarajevo, str. 510.

⁹⁴ Derrida, J. (1998). „Differance“ u D. Wood, R. Bernasconi, *Derrida and Difference*, Northwestern University Press, str. 279.

⁹⁵ Isto.

⁹⁶ Belančić, M. (2005). *Razlozi za dekonstrukciju*, str. 95.

⁹⁷ Isto, str. 282.

Deridino razumevanje apofatike

Vratimo se sada na pomenuti Fereterov argument. Naime, kao što smo napomenuli, ovaj autor smatra da nam Derida ne pruža dovoljno ubedljive razloge zbog kojih bismo verovali da dekonstrukcija nema nikakvih sličnosti sa apofatikom. Potkrepljenje za svoje tvrdnje on pronalazi u ideji da Derida nije *dosledno razumevao smisao negativne teologije*⁹⁸, sa čime ćemo se u ovom radu složiti.

Ono što Fereter vidi kao ključni problem jeste Deridina tvrdnja da je negativna teologija u svojoj *suštini samo još jedan oblik ontologije (onto-teologije)*.⁹⁹ Videli smo prethodno Deridine težnje da njegove ideje budu potpuno drugačije od svega što bi pripadalo registru metafizike, zbog toga kažemo da bi *dekonstrukcija* imala za cilj da se odrekne *bilo kakvog govora o biću*. Međutim, Derida smatra da se u apofatici ipak može pronaći takav govor, i to govor o Bogu kao *biću nad svim bićima*.¹⁰⁰

Fokusirajući se posebno na dela Dionisija Areopagite, Derida smatra da se putem *svih pozitivnih predikacija*, a potom i njihovih *negacija*, ipak dolazi do nekakve *hiperesencije* (što bi predstavljalo ime za Boga koji je *biće nad svim bićima*). Ukoliko prihvatimo bilo kakvo *ime* koje se odnosi na Boga (u ovom slučaju mislimo na određenje njegove *esencije* kao *hiperesencije*), onda je Deridin argument, da možemo govoriti o postojanju *ontološkog uloga* koji dolazi sa *hiperesencijom*¹⁰¹, važeći.

Dakle, Deridina analiza se zasniva upravo na tumačenju da u okviru negativne teologije postoji nekakav *ontološki ulog – ostatak*¹⁰², ili kako bismo još mogli reći – *ontološki teret hiperesencije*, koji bi u potpunosti pripadao logocentričnoj tradiciji.

Zbog toga Derida kaže da *je zabranio sebi da govori u okviru registra negativne teologije*, jer je svestan pomenutog tereta *hiperesencije*; Njegovo *differance* – *ne može imati nikakvo značenje, ono ne može biti ništa što bi se povezivalo sa bićem, prisutnošću ili*

⁹⁸ Ferretter, L.(2001). „How to avoid speaking of the other: Derrida, Dionysius and the problematic of negative theology“, str. 51.

⁹⁹ Isto, str. 51, 52.

¹⁰⁰ Derrida, J.(1992). „How to Avoid Speaking: Denials“, str. 77, 78.

¹⁰¹ Isto.

¹⁰² Isto, str. 78.

*odsutnošću, sa bilo kakvom hiperesencijalnošću.*¹⁰³ Cilj je u potpunosti se osloboditi svakog traga, odnosno svega što bi se moglo svrstati u produkt logocentrične tradicije.

Pošto Derida smatra da se apofatika nije uspjela osloboditi okova te tradicije, on izvodi zaključak da *negativnost* u okviru tog diskursa uopšte *nije neutralna*, u smislu da njena uloga nije u tome da se pokaže nemogućnost bilo kakvog određenja, već je reč *o posebnoj vrsti određenja*. Dakle, u pitanju je samo *prividno negiranje* koje se vodi logikom nečega što bismo mogli nazvati *hiper* ili *nad* stvarnost.¹⁰⁴ Iz toga zaključujemo da je princip po kom se vodi negativna teologija u svojoj suštini *ontološki*, ili preciznije *onto – teološki*, jer ima za cilj da istakne ideju *Boga kao bića* koje je drugačije od ostalih – kao *biće nad bićima*. Zato Derida tvrdi da apofatika ne samo što ne uspeva da se *oslobodi ontologije*, već se ona u tim okvirima pojavljuje kao *moguća* i *neophodna*.¹⁰⁵

Dionisijevo razumevanje apofatike

Rekli smo ranije da smatramo da ovakva Deridina interpretacija apofatike nije potpuno dosledna, u čemu smo se složili sa Fererovim zapažanjima. Kako bismo opravdali ovu misao, vratićemo se na sama Dionisijeva dela u cilju ispitivanja u kom kontekstu se u njima govori o pomenutoj *hiperesencijalnosti* Boga.

U spisu *O Božanskim imenima* Dionisije kaže: „...iznad suštine se nalazi nadsuštastvena neodređenost, te jedinstvo iznad umova što prevashodi um.“¹⁰⁶ Vidimo iz citata da se reč *nadsuštastveno* (hiperesencija) dopunjuje rečju *neodređenost*, a u nastavku teksta vidimo da Dionisije nikako ne odustaje od ideje da je u pitanju *nešto što se ipak ne može definisati*: „I nikakvom mišlju ne nadvladiva misao nedostižnog jednog; te nikakvom rečju prevashodna reč Dobra nije izraziva; Jedno, čineći jednom svaku jedinicu, Nadsuštastvena suština, Um nepomislivi, Reč neizreciva, Nesvesnost, Nepomislivost, Bezimenost...“¹⁰⁷

Istaknimo konstrukciju *Nadsuštastvena suština* sa ciljem da pokažemo da, iako Dionisije smatra da je Bog na neki način *prisutan u onome što je stvoreno* (pa tako i u rečima kojim

¹⁰³ Isto, str. 79.

¹⁰⁴ Isto, str. 102.

¹⁰⁵ Isto, str. 103.

¹⁰⁶ Areopagit, Sv. D. (2010). „O Božanskim imenima” u *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav, str. 108.

¹⁰⁷ Isto.

pokušavamo da ga opišemo), neće lako odstupiti od ideje da se *nijedna reč* ne može u potpunosti odnositi na *određenje njegove suštine*, pa makar to bila i reč *hiperesencija* (nadsušastveno).

Dionisije u svim svojim delima ostaje dosledan ideji da se bilo kakvo saznanje (u smislu saznanja onoga što je stvoreno) ne može dovesti u vezu sa Bogom, pa tako u *Pismu Terapeutu Gaju* navodi: „... da je neznanje Boga skriveno od onih, koji imaju svetlo i saznanje o stvari...”¹⁰⁸

U nastavku istog dela možemo videti dodatno naglašavanje nemogućnosti Božije spoznaje: „Ako je ko, videvši Boga, shvatio to što je video, to znači da Ga nije video, već nešto od postojećeg i poznatog. Sam On, budući da je iznad uma i iznad bivstvovanja, po samom tome, što ne pripada broju poznatih i sporedno postojećih predmeta...”¹⁰⁹ Kada je reč o tipičnom razumevanju saznanja, Bog je potpuno van svakog domašaja. Vidimo Dionisijevo neprestano insistiranje na tome da se *Bog razlikuje od stvorenog sveta*, zbog čega nam saznajni aparat kojim raspoložemo ne pruža mogućnost njegovog spoznavanja.

Sada se možemo vratiti na razmatranje uloge koju *jezik* ima u tom procesu. U svetlu prethodno rečenog, iako se jezik i te kako koristi za opisivanje Boga, potrebno je shvatiti ga kao *nepodobnog* za prikazivanje bilo kakve *Božije suštine*. Pošto smo rekli da nam saznajni aparat ne može pomoći na putu ka Bogu, Dionisije poziva na njegovo *privremeno odbacivanje*: „... ostavi i čula i umne delatnosti /umstvene energije/, te sve čuvstveno i umno, i sve nebivstvjuće i bivstvjuće, te se nesaznajno ustremi ka sjedinjenju, koliko je moguće, sa Onim koji je iznad svake suštine i saznanja.”¹¹⁰

Ako odbacimo sve *čulno* i *umno*, mi na kratko odbacujemo i sam *jezik*: „Otuda koliko god se uznosimo uzvišenijem, toliko se reči, sažimanjima umnih, sužavaju. Kao i sada ulazeći u nadumni primrak, naći ćemo ne kratkorečivost već potpuno bezrečje i nemišljenje.”¹¹¹ Ovo *bezrečje*, odnosno *ćutanje* predstavlja krajnju granicu *moći koju*

¹⁰⁸ Areopagit, Sv. D. (2010). „Pisma raznim licima” u *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav, str. 184.

¹⁰⁹ Isto.

¹¹⁰ Areopagit, Sv. D. (2010). „O tajanstvenom Bogoslovlju” u *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav, str. 179.

¹¹¹ Isto, str. 182.

jezik ima. Dakle, iako nam je to jedino sredstvo kojim možemo opisivati (i slaviti) Boga, uvek se mora držati na umu njegova *nemogućnost da u potpunosti odgovara Tvorcu*.

Vidimo da se u okviru apofatike može govoriti o nekakvom ispitivanju *moći*, odnosno *mogućnosti koje jezik ima*. Ovo je veoma važan momenat, jer na osnovu toga što je Derida u okviru svoje *dekonstrukcije* takođe ispitivao mogućnosti jezika, pojedini autori kao što je Fereter upravo u ovome vide sličnosti između ovih koncepcija.¹¹²

Fereter tumači određene Deridine ideje njegovih kasnijih radova kao odstupanje od striktno distinkcije između negativne teologije i dekonstrukcije.¹¹³ Naime, ispitujući ono što je u jeziku *moгуće*, *dekonstrukcija* se mora suočiti i sa onim *što je nemoguće*. U eseju *Sauf le nom*, Derida razmatra ideju da bi se dekonstrukcija takođe mogla dovesti u vezu sa ispitivanjem onoga *nemogućeg*: „deconstruction has often been defined as the very experience of the (impossible) possibility of the impossible, of the most impossible...“¹¹⁴ Može se reći da isto važi i za apofatiku, jer ako se ona dovede u vezu sa *krajnjom granicom jezika*, na neki način otvara vidike ka onom što je *nemoguće*.

Sumirajući Fereterov argument, Derida u svojim kasnijim radovima govori o *negativnoj teologiji* kao *diskursu o diskursu samom*, odnosno diskursu koji ispituje sopstvene granice, što je *identičan zadatak dekonstrukcije*.¹¹⁵ S obzirom na sve prethodne analize, možemo se složiti sa Fereterovom idejom da između *dekonstrukcije* i *apofatike* ipak postoji izvesna sličnost. Međutim, uprkos ovim sličnostima, smatramo da su u osnovi u pitanju *dva potpuno različita pogleda na ulogu koju jezik može da ima*; jedno stanovište zauzima Dionisije, a potpuno drugačije Derida. Kako bismo tačno razjasnili ovu razliku, vratimo se ponovo Deridinoj analizi apofatike.

¹¹² Ferretter, L.(2001). „How to avoid speaking of the other: Derrida, Dionysius and the problematic of negative theology“, str. 58.

¹¹³ Isto.

¹¹⁴ Derrida, J. (1995). „Sauf le nom“, u *On the Name*, Stanford University Press, Stanford California, str. 43.

¹¹⁵ Ferretter, L. (2001). „How to avoid speaking of the other: Derrida, Dionysius and the problematic of negative theology“, str. 59.

Koje su granice jezika?

U pomenutom eseju „How to Avoid Speaking: Denials”, Derida kaže da se *negativna teologija* često označava kao *određena forma jezika*.¹¹⁶ Iako se ova *specifična forma jezika*, odnosno upotreba negativnog diskursa, proteže još od *platonističkih* i *neoplatonističkih*, kasnije i učenja *Dionisija Areopagite*, pa sve do savremenih autora kao što je *Vitgenštajn*, bez obzira na razlike u samoj upotrebi, Derida tvrdi da bi za sve njih zajedničko bilo *posebno odnošenje prema definisanju, atribuciji i semantici* unutar jezika.¹¹⁷

Ovde možemo učiti određena slaganja sa Dionisijevom idejom o nemogućnosti *definisanja* Boga. Apofatika je vođena principom da nikakva *predikacija* (u smislu afirmativnog priricanja) ne može dosledno ispuniti taj zadatak¹¹⁸, pa je potrebno dopuniti je negacijama, kako bi se naglasila ta nedoslednost (nemogućnost) jezika da izrazi ono što ga prevazilazi.

Poput Dionisija, Derida u određenom smislu, doživljava jezik kojim raspolaže kao neadekvatno sredstvo za opisivanje svojih koncepcija (kao što ćemo kasnije detaljnije videti na primeru opisivanja *differance*). Međutim, smatramo da nas određeni Deridini stavovi mogu dovesti do zaključka da uopšte nije reč o bilo kakvom *prevazilaženju jezika*, odnosno dolaženjem do nekakve *istine koja se nalazi van okvira jezika*, kao što bi u slučaju Dionisijeve apofatike bio Bog. Dakle, analizirajući Dionisijevu apofatiku videli smo da ona u nekom trenutku dolazi do stadijuma „odbacivanja jezika“, što ne bismo mogli tvrditi da je slučaj u Deridinim delima.

Naprotiv, već smo rekli koliko je Derida u svojim radovima sklon isticanju *moći jezika* (naročito pisma), gde se on, za razliku od metafizičkih ideja o pasivnom prikazivaču, transformiše u aktivan izvor smisla.¹¹⁹ Zbog toga možemo tvrditi da Derida nije ciljao na bilo kakvo *odbacivanje jezika* (makar ono bilo i privremeno kao što smo mogli uočiti kod Dionisija), odnosno *izmeštanje izvan okvira jezika*, što bi se u apofatici moglo tumačiti kao uloga koju ima *ćutanje*.

¹¹⁶ Derrida, J. (1992). „How to Avoid Speaking: Denials” transl. K. Frieden str. 73.

¹¹⁷ Isto, str. 74.

¹¹⁸ Isto.

¹¹⁹ Belsey, C. (2003). *Poststrukturalizam*, str. 80, 81.

Kao što i sam kaže, uprkos tome što koncepcije poput *differance* zahtevaju *negativna određenja*, one ipak dopuštaju *nekakav govor o njima*, samo što zahtevaju *drugačiju sintaksu*.¹²⁰ Ostaje nam da razmotrimo šta to tačno znači, odnosno, odakle se javlja ova potreba za *drugačijom sintaksom*.

Smatramo da odgovor na ovo pitanje nalazi u ideji da *ne možemo pobeći od jezika*. Naime, iako je jezik kojim raspolazemo u potpunosti obeležen metafizičkom – logocentričnom tradicijom, zbog čega bismo mogli reći da je „neadekvatan“, on je ipak *jedino sredstvo koje imamo na raspolaganju*. Kao što Derida navodi: „...ne raspolazemo nijednim jezikom - nikakvom sintaksom ili leksikom - koji bi bio stran toj povesti; ne možemo iskazati nikakav rušilački stav koji se već nije mogao uvući u oblik, logiku i potajne implikacije baš onoga što bi hteo da ospori.“¹²¹ Citat nam govori o tome da se, čak i kada želimo da iskažemo bilo kakav *rušilački stav* - bilo kakvu *kritiku metafizike*, i dalje nalazimo u *okviru jezika* koji je plod toga što želimo osporiti. Zbog toga, smatramo da Derida neće zagovarati nikakav pokušaj *razaranja (destrukcije)* metafizičke tradicije, već je u pitanju *drugačiji pristup – dekonstruisanje*.

Kao što navodi Milorad Belančić, pojedini autori su skloni *izjednačavanju dekonstrukcije sa destrukcijom*, odnosno nekakvim *rušenjem do temelja*, međutim, smatramo da je reč o nečemu drugom: „Jedno je sigurno: metafora *temelja* je uvek sugerisala postojanje nekakve (naravno metafizičke, jer kakve bi druge!) konstrukcije koju dekonstrukcija, očigledno, teži da de – konstruiše.“¹²² Kada je reč o *metafizičkim konstrukcijama*, mi smo se u ovom radu posebno fokusirali na jednu od njih, a to je *jezik*. Dakle, kada je u pitanju *dekostrukcija jezika*, tvrdimo da je Derida imao u vidu *menjanje njegove strukture*, odnosno „igru“ i eksperimentisanje sa strogim formama unutar njega.

Ideja da nije reč o bilo kakvom *odbacivanju i rušenju (destrukciji)*, može se uočiti u njegovoj kritici svih onih diskursa koji su imali takve pretenzije: „No, svi ovi razarački diskursi i svi njihovi premci uhvaćeni su u neku vrstu kruga. Taj krug je jedinstven i opisuje oblik odnosa između istorije metafizike i razgradnje istorije metafizike: *nema*

¹²⁰ Derrida, J. (1992). „How to Avoid Speaking: Denials“, transl. K. Frieden, str. 74

¹²¹ Derida, Ž. (1990). „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“ u *Bela mitologija, Bratstvo – Jedinstvo*, Novi Sad, str. 134.

¹²² Belančić, M. (2005). *Razlozi za dekonstrukciju*, str. 58, 59.

nikakvog smisla lišavati se pojma pojmova metafizike da bi se uzdrimala metafizika...“¹²³ Ako već ne možemo *pobeći od jezika*, samim tim ni od *metafizičkih pojmova*, preostaje nam samo da svoje kretanje unutar tih polja pokušamo na neki način proširiti. Otvara nam se mogućnost da preispitujemo *koliko su*, i *da li su uopšte značenja reči i pojmova sa kojim raspolazemo, strogo fiksirana i nepromenljiva*.

Dakle, reč je o nekakvoj vrsti ispitivanja *granica značenja pojmova*, i to sa jedne specifične pozicije: „U svakom slučaju, dekonstrukcija nije jednostavno (izravno) pozicija s – one – strane (bilo čega), već je to, rekli bismo, pozicija koja se kroz šumu konstruktivnog probija, upravo vrlo preciznim radom tumačenja (koje tematizuje i semantički momenat, samo, pri tom, ne i iluziju apsolutnog identiteta), do granice i rubova, gde je onda tek moguć iskorak u drugo: ta pozicija drugosti.“¹²⁴ Kao što vidimo iz citata, *dekonstrukcija* se ne treba tumačiti kao nekakva *pozicija izvana*, već je ona ta koja nam pruža *da unutar same stvari zauzmemo poziciju izvesne spoljašnjosti*. Iako nam ova rečenica možda deluje paradoksalno, pokušaćemo da objasnimo u kom kontekstu je nju moguće razumeti.

Vratimo se na sama Deridina razmatranja *dekonstrukcije*, gde on kaže: „Prema tome, „dekonstruisati“ filozofiju značilo bi misliti – na najverniji, najunutarniji način – strukturisanu genealogiju njenih pojmova, ali istovremeno i odrediti – s pozicije izvesne spoljašnjosti koju filozofija nije u stanju da precizira ili imenuje – ono što je ta istorija mogla da prikrije ili da zabrani...“¹²⁵

Susrećući se sa naizgled paradoksalnom tvrdnjom da se *najunutarnijim pristupom* ipak može stvoriti nekakva *pozicija spoljašnjosti*, nailazimo na Deridinu viziju uloge *teksta* (pisma): „Tada, ovim istovremeno vernim i silovitim kruženjem između unutrašnjosti i spoljašnjosti filozofije, to jest, Zapada – zbiva se određeni tekstualni rad koji pruža ogromno zadovoljstvo. Reč je o pismu zainteresovanom za sebe, koje nam omogućava i da filozofeme – i stoga sve tekstove koji pripadaju našoj kulturi – čitamo kako svojevrzne simptome... nečega što *nije moglo biti prisutno* u istoriji filozofije, što, štaviše, *nigde nije*

¹²³ Isto.

¹²⁴ Belančić, M. (2005). *Razlozi za dekonstrukciju*, str. 61.

¹²⁵ Derida, Ž. (2016). *Pozicije*, Karpos, Loznica, str. 15.

prisutno, pošto je čitava ova stvar vezana za dovođenje u pitanje onog glavnog određenja smisla bivstvovanja (Sein) kao *prisustva*...¹²⁶

Rekli smo da metafizička – logocentrična tradicija doživljavala jezik (bilo da je u pitanju izgovorena ili napisana reč) kao *pomoćno sredstvo*, „alatku“ kojom se biće (ili bivstvovanje – u zavisnosti o čijim koncepcijama je reč) *dovodi u prisustvo*. Menjanjem pogleda na jezik, i tu naročito mislimo na pismo, Derida nam otvara mogućnost da pristupimo *onom što nije moglo biti prisutno, onom što nigde nije prisutno*, a to je upravo *moć koju tekst nosi*: „Tako pismo pokazuje da smisao uvijek može biti nešto što mi stvaramo, da možda ne postoji jedno pravo značenje za koje svojom riječju garantuje autor, cogito svijesti, prezentan sam sebi u misli, da možda i ne postoji značenje izgovoreno u neposrednosti govora prije navodnog Pada.“¹²⁷

Dakle, tekst više nije samo *alatka* kojom se prenosi nekakav smisao, već on postaje samo *izvorište smisla*, pa tako u delu *O gramatologiji* možemo naići na sledeću tvrdnju: „*Ne postoji ono izvan – tekstualno*. Ne zato što nas ponajpre ne zanima život Jean – Jacquesa, kao ni život Mame i Tereze, niti *one same*, mi njihov stvarni život upoznajemo samo kroz tekst i nemamo mogućnost činiti drugačije, a niti ikakva prava zanemarivati ovu ogradu.“¹²⁸ Kao što vidimo, čak i zanimanje za samog autora nekog teksta potpuno se gasi, jer se težište izvorišta smisla pomerilo. Nije nam potreban pisac i njegovo tumačenje *teksta*, kad se već unutar njega samog nalazi potencija za *smisao*.

Smatramo da se najveća moć teksta (pisma) može sagledati u okviru Deridinog razmatranja *differanc-a*. Naime, već smo napomenuli da ono ne može biti *niti reč niti pojam*, već se radi o namernoj pogrešci u pisanju koja otežava (onemogućava) njegovo određenje.¹²⁹ *Differance* je vrlo slično reči *difference* (razlika), a Derida je zamenom slova *e* slovom *a* želeo da stvori nešto potpuno drugačije od tradicionalnih okvira metafizike. Za početak, želeo je da istakne moć *teksta*, jer, kao što navodi, *u govoru bi ova greška bila potpuno neprimetna* (*differance* i *difference* se izgovaraju isto).¹³⁰

¹²⁶ Derida, Ž. (2016). *Pozicije*, str. 16.

¹²⁷ Belsey, C. (2003). *Poststrukturalizam*, str. 80.

¹²⁸ Derrida, J. (1976). *O gramatologiji*, str. 207, 208.

¹²⁹ Derrida, J. (1998). „*Differance*“, str. 279, 280.

¹³⁰ Isto, str. 280.

S obzirom na to da se identično izgovaraju, svaki put kada bi želeo da nam precizira na šta tačno misli, morao bi se pozivati na to *kako se oni pišu*, odnosno na sam *tekst*, jer je to jedino polje u kom je ta razlika uočljiva.¹³¹ Na osnovu prethodno rečenog, jasno je zašto se može reći da *differance ne pripada govornom polju*, ali u daljoj analizi Derida će zaključiti da ono takođe *ne pripada ni pisanom (tekstualnom) polju* (bar ne u uobičajenom smislu), jer je ipak u pitanju reč koja je pogrešno napisana (koja nema smisao u okviru uobičajenog diskursa). Zbog toga kaže da se ono nalazi u nekakvom *prostoru između pisanja i govora*.¹³² Dakle, zbog toga i možemo reći da *differance nije reč*, i da ono *nije nikakav pojam*, čime stupamo u *polje negativnog diskursa*.

Upravo to novootkriveno polje možemo upotrebiti u analizi svih postojećih pojmova. Rečju, jedan od načina da se *iskorači u drugo*, odnosno dođe do *granica smisla* nekog pojma, predstavlja upravo *negativni diskurs*. Razmotrimo jedno Deridino zapažanje o ulozi negativnih prefiksa u menjanju smisla određenim rečima: „Rečce ab, in, non deluju još snažnije od tocila. One vam jednim obrtom prebrišu najizrazitije reči. Istinu da kažem, one nam katkad obrnu reči i postave smisao natraške.“¹³³ Kao što vidimo, ova mogućnost postavljanja *smisla natraške* igra svoju, ne *razaračku*, već *dekonstruktivnu* ulogu. Ovim smo pokazali najznačajnije *metode dekonstrukcije* kojim Derida pristupa eksperimentisanju sa formama i sintaksom unutar jezika.

Međutim, ono što Derida želi ne postiže se: „... razaranjem ili pomračenjem logosa, ne iracionalizmom i logičkim anarhizmom, već upornim radom na de – sedimentaciji i de – konstrukciji svih značenja koja imaju izvoriste u logosu! Ukratko, dekonstrukcija zaista nije nikakvo rušenje do temelja ili apsolutna destrukcija, već je samo izvesna redefinicija racionalnosti i uvećana odgovornost pred umom!“¹³⁴ Kao što dekonstrukciju ne bi trebalo povezivati sa *odbacivanjem jezika*, isto važi i za *logos* (racion).

Za razliku od apofatike, kao i u slučaju jezika, ovde nije reč ni o kakvom napuštanju (makar i privremenom) racionalnih sposobnosti zarad istine koja prevazilazi sve. Mi se već nalazimo u okvirima onoga racionalnog, s tim da postajemo svesni da je *metodom*

¹³¹ Isto.

¹³² Isto, str. 281.

¹³³ Derida, Ž. (1990). „Bela mitologija“ u *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 11.

¹³⁴ Belančić, M. (2005). *Razlozi za dekonstrukciju*, str. 62.

dekonstrukcije potrebno izvršiti nekakvo *redefinisanje*, kako *racionalnosti*, tako i našeg pogleda na moć koji ima *jezik* (naročito pismo).

Dakle, vraćajući se na ulogu negativnog diskursa, videli smo da on pronalazi svoje mesto u okvirima *dekonstrukcije*. On zapravo predstavlja „*alatku*“, *sredstvo dekonstrukcije* koje omogućava Deridi *igranje sa strukturama jezika i ispitivanje granica značenja pojmova*. Zbog toga, ne možemo tvrditi, kao u slučaju apofatike, da se taj negativni diskurs može povezati sa bilo kakvom težnjom za odbacivanjem jezika, u čemu se najviše i ogleda razlika među Deridinim koncepcijama i apofatike.

Zaključna razmatranja

Razmatrajući *negativni diskurs* kao zajednički element koji se pojavljuje u okviru Deridine *dekonstrukcije*, kao i *apofatičke teologije* (naročito u delima Dionisija Areopagite), pokušali smo da odgovorimo na pitanje može li se govoriti o postojanju sličnosti između ovih ideja. Kako bismo što bolje mogli da razumemo *ulogu negativnog diskursa* u Deridinim delima, osvetlili smo najbitnije stavke njegove kritike metafizičko – logocentričke tradicije. Izdvajajući kao najznačajniji element te kritike odnos koji logocentriizam gaji prema jeziku (naročito pismu), odabrali smo put kojim smo pristupili analizi Deridinih projekata *dekonstrukcije*, kako bismo kasnije mogli da pokažemo u od kakvog je značaja negativni diskurs sa samu dekonstrukciju.

Uporedo sa tim, analizirali smo i same Deridine stavove o apofatici, odnosno uloge koju u tim okvirima ima negativni diskurs. Iako smo već na samom početku ukazali na Deridinu eksplicitnu tvrdnju o tome da ove koncepcije ne treba izjednačavati, nismo u potpunosti isključili mogućnost postojanja izvesnih sličnosti među njima. Zbog toga smo u nastavku rada predstavili do koje mere se slažemo sa argumentom koji je ponudio autor Luke Fereter. U pitanju je ideja da se u izvesnom smislu ipak može govoriti o *sličnostima* kada je u pitanju ideja o *ispitivanja mogućnosti jezika*, kao jednom od ciljeva kako apofatike, tako i dekonstrukcije. Međutim, detaljnijim razmatranjem samog odnosa koji ovi autori imaju prema jeziku, zaključili smo da su u pitanju dva potpuno različita pogleda.

Sa jedne strane, Dionisije stiže do *krajnje granice jezika* onda kada je reč o opisivanju Boga. Videli smo kako se, kao posledica Dionisijeve apofatike, javlja ideja o mogućnosti

odbacivanja jezika i stupanja u *potpuno bezrečje* (ćutanje). Smatramo da Derida, sa druge strane, nikada ne bi tvrdio ovako nešto kao mogućnost.

Analiziranjem njegovih dela, videli smo koliku moć Derida pripisuje jeziku (naročito pisanoj – tekstualnoj formi). Kritikom metafizičke – logocentrične tradicije, došlo je do obrta uloga koju je jezik imao. Iz tog razloga ne možemo govoriti o mogućnosti *odbacivanja jezika* koji za Deridu predstavlja *izvorište smisla*.

U tom svetlu, uloga negativnog diskursa tumači se kao *osnovna alatka Deridino* *projekta dekonstrukcije*. Pošto od jezika ne možemo pobeći, samim tim ni pojmova metafizičke tradicije, jedino što nam preostaje jeste da preispitamo njegove strukture, odnosno da dovedemo do krajnjih granica ideju o *fiksiranosti značenja (definicija)* koji *pojmovi imaju*.

Kao ključno mesto na kom se pokazuje prava moć jezika (teksta) jeste Deridino *differance*. *Tekst (odnosno pismo)* predstavlja jedino polje koje pruža mogućnost da se *differance* izrazi, ali na takav način da se izbegne sve ono što bi bilo produkt metafizičke tradicije. Kako bi istakao da *differance* nije moguće odrediti kao bilo koji drugi pojam, Derida uvodi negativni diskurs. Međutim, krajnji cilj upotrebe tog diskursa nije pokazivanje nedovoljnosti jezika – kao što je slučaj u Dionisijevoj apofatici, već pokušaj da se jezik (jedino sredstvo kojim raspolažemo) upotrebljava na drugačiji način.

Literatura:

- 1) Areopagit, Sv. D. (2010). „O Božanskim imenima” u *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav.
- 2) Areopagit, Sv. D. (2010). „O tajanstvenom Bogoslovlju” u *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav.
- 3) Areopagit, Sv. D. (2010). „Pisma raznim licima” u *Dela Svetog Dionisija Areopagita*, Miroslav.
- 4) Belančić, M. (2005), *Razlozi za dekonstrukciju*, Krug, Beograd.
- 5) Belsey, C. (2003). *Poststrukturalizam*, Šahinpašić, Sarajevo.
- 6) Derrida, J. (1976). *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- 7) Derida, Ž. (1990). „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“ u *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad.
- 8) Derida, Ž. (1990). „Bela mitologija “ u *Bela mitologija*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad.
- 9) Derrida, J. (1992). „*How to Avoid Speaking: Denials*” transl. K. Frieden u H. Coward, T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany.
- 10) Derrida, J. (1995). „*Sauf le nom*“, u *On the Name*, Stanford University Press, Stanford, California.
- 11) Derrida, J. (1998). „*Differance*” u D. Wood, R. Bernasconi, *Derrida and Difference*, Northwestern University Press.
- 12) Derida, Ž. (2016). *Pozicije*, Karpos, Loznica.
- 13) Ferretter, L. (2001). „*How to avoid speaking of the other: Derrida, Dionysius and the problematic of negative theology*“, u *Paragraph*, Vol. 24, No.1 (pp. 50 – 65), Edinburg University Press, Edinburg.
- 14) Milošević, N. (1976). „*Pogovor*” u Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo.

(Pregledni znanstveni članak)

Danijela I. Milinković¹³⁵

Biljana Ž. Balta¹³⁶

HART I NEGRI: BIOMOĆ KAO PROIZVODNJA POLITIČKE BIOMASE I APSOLOTNO UPRAVLJANJE LJUDSKIM ŽIVOTIMA

Apstrakt

Pored brojnih autora koji su se bavili ovom temom kao što su Mišel Fuko, Hana Arent i Đorđo Agamben, autori u ovom radu žele da pokažu i zapažanja italijanskog filozofa Antonija Negrija, kao i američkog političkog filozofa Majkla Harta, koji su se takođe bavili, a i dali značajan doprinos shvatanju ove teme. Iako ćemo se u radu osvrnuti i na gore pomenute autore, kao reprezentativne predstavnike kada je u pitanju shvatanje biopolitike, biomoći, kao i proizvodnja političke biomase, ipak će fokus našeg rada ostati vezan za ova dva autora, za koje smatramo da su čak otišli i korak dalje kada je u pitanju shvatanje biomoći kao gorućeg pitanja naše svakodnevnice u tzv. novoj realnosti. Osvrt na ovu temu ova dva filozofa su nam ponudili u svom kapitalnom djelu *Imperija*, tako da će i naše izlaganje biti prvenstveno okrenuto ka analizi ovog njihovog djela.

Ključne riječi: biopolitika, biomoć, politička biomasa, Imperija, nadzor, Hart, Negri

¹³⁵ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet,
danijela.milinkovic@ff.ues.rs.ba

¹³⁶ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet,
biljana.balta.@ff.ues.rs.ba

HART AND NEGRI: BIOPOWER AS PRODUCTION OF POLITICAL BIOMASS AND ABSOLUTE MANAGEMENT OF HUMAN LIVES

Summary

In addition to numerous authors who dealt with this topic, such as Michel Foucault, Hannah Arendt and Giorgio Agamben, the authors in this paper want to show the observations of the Italian philosopher Antonio Negri, as well as the American political philosopher Michael Hart, who also dealt with and made a significant contribution to the understanding of this topic. Although in the paper we will refer to the above-mentioned authors, as representative representatives when it comes to the understanding of biopolitics, biopower, as well as the production of political biomass, the focus of our work will remain related to these two authors, whom we believe have even left a step further when it comes to the understanding of being as a burning issue of our everyday life in the so-called new reality. These two philosophers offered us a review of this topic in their capital work *Empire*, so our presentation will be primarily focused on the analysis of this work of theirs.

Keywords: biopolitics, biopower, political biomass, *Empire*, surveillance, Hart, Negri

Autori u ovom radu žele da ispituju razlog i tok nastanka biopolitike, za koji se u današnjim vremenima čini da postaje jedina matrica kroz koju se posmatra sveukupna stvarnost, odnosno već prisutna tzv. nova stvarnost. Kako je moguće da od politike kao jedne od najvažnijih i najplemenitijih disciplina Aristotelove praktičke filozofije dođemo do biopolitike? Aristotel je, naime *polis*, odnosno politiku smatrao najrazvijenijim i najplemenitijim oblikom ljudskog života, sa čijim postojanjem pojedinac tek može da ostvari sve svoje potencijale, jer polis, kako Aristotel tvrdi nastaje radi dobrog života, odnosno on razlikuje jednostavnu činjenicu življenja od života koji se vrednuje u terminima određenog cilja (*telosa*). Upravo u svojim djelima iz praktičke filozofije on pravi razliku između različitih oblika življenja, to jest, između čovjeka, biljke i životinje, sa jasnim isticanjem da je čovjek, budući obdaren logosom, jedino živo biće snadbjeveno kapacitetima za praktikovanje politike. Međutim, politika od antike, pa do današnjih dana postaje karikatura te plemenite antičke discipline pretvarajući se postupno u nešto što ne samo da ne unapređuje čovjekov život, već i prijeti opstanku čovjeka kao humanuma tretirajući ga gore i opasnije negoli i životinju i biljni svijet. Mišel Fuko skicirajući genezu biopolitike u njoj prepoznaje opasnost nestanka čovjeka u obliku u kojem je on postojao kao politički subjekt, a ne samo kao resurs koji ima svoj vijek trajanja i isključivo instrumentalističku ulogu u novoj stvarnosti u kojoj se potpuno brišu granice između pukog i pravednog postojanja. Hart i Negri tu opasnost prepoznaju u nastanku jednog političkog čudovišta i imenuju ga terminom Imperija.

O toj činjenici Hart i Negri svjedoče slijedećim riječima: „Imperija se ostvaruje pred našim očima. Tokom nekoliko prošlih desetljeća, kada su zbačeni kolonijalni režimi, a onda ubrzano nakon što su se sovjetske zapreke kapitalističkom svjetskom tržištu konačno srušile, svjedoci smo nesavladive i neopozive globalizacije ekonomskih i kulturnih razmjena. Zajedno sa globalnim tržištem i globalnim krugovima proizvodnje pojavio se globalni poredak, nova logika i struktura vladavine – unakrsno, novi oblik suverenosti.“¹³⁷ Međutim, sa tim promjenama iskrsava i pitanje: da li ove promjene donose i bolje dane za običnog čovjeka na bilo kojoj tački na planeti, ili, pak dolazi do stvaranja jednog svojevrsnog globalnog *panoptikona*, odnosno jednog nevidljivog zatvora, koji mase ne vide, prije svega jer im je imanentan? Koliko može biti opasan ovaj

¹³⁷ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 7.

globalni, čovjeku pripadni i nevidljivi koncentracioni logor izgrađen na bazi odnosa u politici, ekonomiji, kulturi, sistemu vrijednosti, razmjeni dobara, obrazovnom sistemu, medijima, pa i na već sada upitnoj ljudskoj prirodi? Sve ovo jesu pitanja na koja Hart i Negri pokušavaju da daju zadovoljavajući odgovor. Oni nas na taj način uvode i u problematiku na koju nas je ranije upozorio Mišel Fuko, a koja se odnosi na biopolitiku. Tu se otvara i problem suverena o kojem će biti riječi u daljem radu, otvara se pitanje ko je uopšte suveren, čak se postavlja i radikalno pitanje našeg tijela (da li ono pripada subjektu koji ga nastanjuje ili suverenu kome je taj subjekt potčinjen?), a time ovi autori dolaze i do problema golog života, odnosno *homo sacera* (ubogog čovjeka) kojeg je u istoimenoj knjizi opisao italijanski filozof Đorđo Agamben. Ispostavlja se da su upravo moderna, liberalna, demokratska društva otvorila biopolitičku *Pandorinu kutiju* sa primjenom medicinskih, bioloških i informatičkih istraživanja, te sistematskim prikupljanjem i kontrolom svih mogućih podataka o pojedincu i njihovim pohranjivanjem u masivnim bazama podataka. Da li to znači da demokratski mehanizmi nisu u stanju da zaštite čovjeka koji je sveden na nivo najobičnijeg *homo sacera*, kao ubogog, ili prikladnije rečeno, ogoljenog čovjeka, koga možemo ubiti, ali ne i žrtvovati, jer mu time pridajemo neku vrijednost, a prije svega političku. Međutim, Agamben u djelu *The open. Man and animal* izražava bojazan da smo u velikoj mjeri zanemarili ključno pitanje šta jeste čovjek, te da li je on samo još jedan hermeneutički problem budući da se danas i njegov DNK može čitati, modifikovati, kopirati i čak čitati kao tekst? Gubljenjem razlike između čovjeka i životinje, kao i čovjeka i mašine pitanje opstanka čovjeka, kao prevashodno humanističkog bića, biva upitno, te Agamben upozorava da: „Kada nestane razlika i dva pojma se međusobno uruše – kao što se izgleda danas dešava – razlika između bića i ništa, dozvoljenog i nedozvoljenog, božanskog i demonskog takođe blijedi, i na tom mjestu se javlja nešto za šta nam izgleda nedostaje i samo ime“.¹³⁸

Otuda se, prema mišljenju Harta i Negrija, u modernim demokratskim režimima skriva Imperija, a politika se sve više pretvara u biopolitiku, odnosno u голу moć kontrole i vladanja. Ovi autori sagledavajući sve veću krizu demokratije zaključuju da je ta kriza demokratije zapravo prelaz prema Imeriji koji izranja iz sutona moderne suverenosti. Oni jasno naglašavaju da: „Za razliku od imperijalizma, Imperija ne uspostavlja nikakvo

¹³⁸ Agamben, G. (2004). *The open. Man and animal*, Stanford California: Stanford University Press., pp. 22.

teritorijalno središte moći i ne oslanja se na utvđene granice i zapreke. Ona je decentralizovani i deterritorijalizirajući aparat vladavine koji postepeno uključuje cijelo globalno područje unutar svojih otvorenih granica koje se sve više šire. Imperija upravlja hibridnim identitetima, elastičnim hijerarhijama, i mnogostrukim zamjenama putem zapovjednih mreža koje se lako prilagođavaju. Različite nacionalne boje imperijalističke karte svijeta pomiješale su se i stopile u imperijalnu globalnu dugu.“¹³⁹

U najradikalnijem kritičkom sagledavanju globalizacije, Hart i Negri upozoravaju da se pred nama oblikuje globalni panoptikon, nevidljivi zatvor koji je svugdje i nigdje, u „ne-mjestu“, a kakva je sudbina čovjeka i čovječanstva možemo saznati tek kroz dublju analizu onoga što oni označavaju pojmom Imperija. Pokazuje se opravdanim njihova bojazan koja izranja kroz niz pitanja: da li će na kraju nestati nešto što se zove čovjek, čega su se pribojavali i Fuko i Agamben, kao i ono što je sa njim usko povezano kao što su jezik, kultura, pa i sama filozofija, te hoće li na kraju ostati samo zujanje mašina koje komuniciraju kao pčele u košnici, i naravno kako i žašto je sve to moguće da se ostvaruje u modernim demokratskim društvima? Nadalje, pitanja se protežu i na samu suštinu demokratije koja bi u načelu trebala da bude vladavina naroda u korist naroda, a u stvarnosti se pretvara u ribarsku mrežu koja hvata naivne i politički neosvješćene mase, pa time ona postaje paravan ili maska, odnosno nevidljivi zatvor bez granica koji se stalno širi do globalnog nivoa?

Iako pojam Imperije možemo pratiti kroz gotovo cijelu ljudsku istoriju, od Starog Rima, pa preko velikih svjetskih religijskih sistema, ipak, začetak globalnog imperijalnog poretka Hart i Negri smještaju u vrijeme završetka Drugog svjetskog rata, odnosno u vrijeme kada nastaju prve nadnacionalne institucije, kao što su to bile najprije Ujedinjene nacije, a kasnije su to organizacije kao što su NATO, Međunarodni monetarni fond, Svjetska banka, Svjetska trgovinska organizacija, te Evropska unija. Prema tome, sa ekonomskom i kulturnom globalizacijom stvara se jedan novo globalni poredak, a zajedno sa tim i jedan novi oblik suvereniteta. Naime, Imperiju treba razlikovati od imperijalizma i evropskog kolonijalizma koji je počivao na suverenitetu evropskih država-nacija i koji je predstavljao širenje njihovog uticaja van granica nacionalnih država, a sve zarad širenja evropske ideje suvereniteta i organizacije svjetskog društva

¹³⁹ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 8.

prema evropskim političkim normama. U imperijalističkim društvima važeći poredak suvereniteta bio je vezan za određenu teritoriju sa jasno utvđenim granicama, dok sa začetkom Imerije države-nacije veliki dio svojih nadležnosti prenose na nadnacionalni nivo. Upravo je **deteritorijalizacija** jedna od glavnih karakteristika Imperije, jer je njena vlast „bezgranična“, i jer se ona nalazi i svuda i nigdje, pa je zbog toga za Harta i Negrija ona jeste jedna ou-topia, ili što u prevodu znači „ne- mjesto“.

Druga značajna karakteristika Imerije jeste i njena **decentralizacija**, jer ona nema centar iz kojeg ona vrši ili širi svoj uticaj. Ona predstavlja, kako tvrde Hart i Negri „aparat vlasti koji progresivno inkorporira cjelokupni globalni prostor u svoje otvorene granice koje ekspandiraju“. ¹⁴⁰ Ona, naime, predstavlja horizontalnu sistemsku strukturu, koja sve uključuje u svoj poredak vlasti, i to bez centra nastanka ili neke centralne figure koja predstavlja vlast.

I na kraju, još jedna od značajnih karakteristika Imperije jeste **pravni poredak i sudska vlast**, jer Imperija da bi osigurala svoju vlast stvara sopstvene etičke i pravne norme, a u nastojanju da zaštiti svoj poredak i „osigura“ mir ona u tu svrhu vodi „pravedne ratove“. Njeno osnovno opravdanje koja ona promovise kao etički instrument za zaštitu i osiguranje mira, jeste takozvani rat za mir. A kako je i Imperiji prijatna stalna, ona se sve vrijeme nalazi u vanrednom stanju. Neprijatelj je navodno konstantno prisutan, zbog čega Imperija ima pravo da pod plaštom zaštite prava i mira ukloni ili destabilizuje neprijatelja. O ovome nam svjedoče i Hart i Negri kada kažu: „Imperija se formira ne na bazi same sile, već na sposobnosti da ubjedi svijet da je sila u službi pravde i mira“. ¹⁴¹ Zbog toga i Urlieh Bek u djelu *Moć protiv moći: Nova svjetskopolitička ekonomija u doba globalizacije* smatra kako je sva priča o takozvanim ljudskim pravima u stvari jedan pokazatelj, ili bolje rečeno, izvor kosmopolitske moći, a to svoje stanovište potvrđuje sljedećim riječima: „... moral, a ne sila je izvor moći, i to globalne moći u globalno doba. Danas vrijedi slijedeće: imamo li moral, moral ljudskih prava, imamo pravo na vojnu silu – i to je globalno“. ¹⁴²

¹⁴⁰ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 8.

¹⁴¹ Ibidem, str. 29

¹⁴² Bek, U. (2004). *Moć protiv moći u doba globalizacije: Nova svjetskopolitička ekonomija*. Zagreb: Školska knjiga. str. 300.

Kada govorimo o strukturi vlasti u Imeriji, Hart i Negri smatraju da ona ima piramidalnu stukturu, te da svaki nivo ima određene funkcije i sadržaje: političke, ekonomske povezane sa finansijama i demokratske, a šta se pod tim podrazumijeva oni objašnjavaju na sljedeći način: na vrhu piramidalne strukture nalazi se još jedina preostala supersila SAD s obzirom na njenu političku moć da može da usmjerava svjetska kretanja i donosi političke odluke, jer iako na zalasku, ipak u mogućnosti da nadnacionalne institucije o kojima smo ranije govorili iskoristi kao svoja sredstva prinude.

Drugi nivo piramide predstavlja ekonomska i finansku moć, a koji čini mreža različitih transnacionalnih (kapitalističkih) korporacija. Upravo te korporacije koje su umrežile cijeli svijet, koje svojim uticajem istovremeno, i kontrolišu proizvodnju i politiku na takozvanom slobodnom tržištu, i diktiraju kretanje svjetske populacije, jer je poznato da stanovništvo u potrazi sa boljim uslovima života, koji im omogućava bolje plaćeni posao, ili čak bilo kakav posao, se kreće u različite dijelove svijeta. To znači da životni prostor u stvari postaje jedan tržišni prostor. Dakle, kada govorimo o poklapanju vlasti i proizvodnje, onda mi u stvari govorimo o suštini korporacije, pa Hart i Negri potvrđuju to sljedećim riječima (govoreći o korporacijama) da: „One, u stvari, direktno strukturiraju i oblikuju područja i stanovništvo“¹⁴³ i dodaju da: „Transnacionalne korporacije direktno raspoređuju radnu snagu po različitim tržištima, funkcionalno dodjeljuju izvore i hijerarhijski organizuju razne sektore svjetske proizvodnje“.¹⁴⁴ Današnje korporacije se umnogome razlikuju od prvobitnih koje su bile lokalnog karaktera, jer su one naoružane raznovrsnim arsenalom, bez obzira na to da li se radi o korporaciji koja proizvodi auta, sladolede, ili pak softvere, borbene avione, nuklearne reaktore ili dijelove za svemirske brodove. Korporacijama se danas mogu smatrati i privatni fakulteti koji proizvode kadrove, odnosno proizvode proizvođače. One se takođe bave i naučnoistraživačkim radom, a njihove laboratorije su neuporedivo bolje opremljene od onih državnih. Isto tako korporacijama u smislu u kojem o njima govore Hart i Negri mogu se smatrati i velike medijske kuće, ili preciznije rečeno, sve klasične institucije su u stvari postale korporacije, čiji je jedini smisao i cilj izvačenje profita. Ovi autori smatraju da se njihova jedina logika sastoji u sljedećem: „Sa jedne strane, ako

¹⁴³ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 35.

¹⁴⁴ Ibidem.

hoćemo da bude profita, onda radnici moraju proizvoditi više vrijednosti nego što potroše. Sa druge strane, ako hoćemo da bude akumulacije, kapitalistička klasa i ovisnici o njoj ne mogu potrošiti sav taj višak vrijednosti.¹⁴⁵ Prema tome, kapitalistička logika je u stalnoj napetosti između toga da se obezbjedi sve veća akumulacija kapitala u svijetu sa ograničenim resursima i stalno rastuće populacije stanovništva na planeti. Akumulacija stvara pritisak na radničku klasu da sve više proizvodi, a da ona opet sama vrši što manju akumulaciju, jer je to kretanje od radničke klase ka srednjoj klasi za krupni kapital nepoželjno, bar kada se radi o neoliberalnom modelu kapitalizma. Zbog toga je idealni radnik za krupni kapital jedan kineski radnik, koji radi za jedan dolar dnevno, odnosno za jedan obrok. S druge strane, ako se želi ostvariti akumulacija kapitala, onda je potrebna razmjena, pa Hart i Negri dalje pojašnjavaju: „Jedino učinkovito rješenje za kapital je da pogleda izvan sebe i otkrije nekapitalistička tržišta u kojima će razmijeniti dobra i ostvariti njihovu vrijednost“¹⁴⁶ i dodaju da: „Kapitalizam je organizam koji ne može sebe izdržavati ako stalno ne baca pogled preko svojih granica, hraneći se svojim vanjskim okolišem,“¹⁴⁷ jer: „Kapital od svog zametka teži prema svjetskoj moći ili u stvari jednoj svjetskoj moći“.¹⁴⁸

Hart i Negri smatra da ekonomske odnose treba razmatrati onako kako su stvarno oblikovani u istorijskom i društvenom kontekstu, kao dio političkih odnosa vladanja i prevlasti, tako da bilo koja politička strategija kojoj je cilj reformacija savremenih oblika kapitalizma kako bi ga učinila nematerijalističkim jeste uzaludna i naivna, budući da srž kapitalističke reprodukcije i akumulacije nužno podrazumijeva imperijalističku ekspanziju. Oni zasigurno jesu u pravu kada ističu da kapitalizam podrazumijeva imperijalističku ekspanziju, jer kako drugačije steći od onoga što nam je priroda dala od svojih resursa. Kako bi korporacije mogle da se dokopaju resursa, osim kroz upravu ovakvu ekspanziju, pa prema tome, djeluje nam njihov zaključak sasvim opravdano kada ističu: „Ne možemo se suočiti sa zlima imperijalizma, a da ne uništimo kapitalizam“.¹⁴⁹ Međutim, ono što najviše plaši ovu dvojicu autora jeste ono što oni nazivaju „ultraimperijalizmom“, a pod kojim oni podrazumijevaju ni manje, ni više nego upravo

¹⁴⁵ Ibidem, str. 192.

¹⁴⁶ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 192.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem, str. 196.

sam neoliberalizam. Zbog toga oni u svom djelu *Imperija* upozoravaju: „Najviše od svega treba izbjegavati tendencije prema „ultraimperijalizmu“, koji bi povećao snagu kapitala do čudovišnih razmjera i na dugo vremena isključio mogućnost borbe sa najprotivrječnijim, pa stoga i najslabijim karikama u lancu prevlasti“. ¹⁵⁰ Ma koliko zagovornici neoliberalizma njega žele da predstave kao čisto ekonomski model, koji za pojedinca znači navodno više slobode od države i politike, upravo se on pokazuje kao najviše politički model, pa čak gotovo da možemo da stavimo znak jednakosti između njih. Dakle, ekonomsko je političko, a političko je iz razloga, jer je ekonomsko nemoguće odvojiti od čovjeka. Ono što stupa na historijsku scenu jeste Levijatan koji želi da preko Imperije prevaziđe i sam imperijalizam, ili poslužićemo se riječima samih autora koji kažu: „Imperijalizam u stvari stvara oklop za kapital – ili tačnije, u određenoj tački granice što ih je stvorila imperijalistička praksa ometaju kapitalistički razvoj i puno ostvarenje svjetskog tržišta – kapital mora naposljetku prevazići imperijalizam i razoriti granice između unutrašnjeg i vanjskog“. ¹⁵¹ Samo logici akumulacije kapitala tako postaje tijesna i planeta, a na kraju i sam čovjek, ono što taj imperijalizam koji je sam sebi tijesan vrši je da pretvara čitav svijet u kapital. To i naši autori ističu: „Kapital je postao svijet“. ¹⁵²

Sve to je omogućila i transformacija kapitala 18-og i 19-og vijeka u vremenu interneta i sveopšte informatizacije društva. Hart i Negri ističu da u „posmodernosti akumulirano društveno bogatstvo je sve više nematerijalno, ono uključuje društvene odnose, sisteme komunikacije i afektivne mreže“, i smatraju da „kako se pojavljuje informaciona ekonomija, nužno je određena akumulacija informacija prije nego što se dogodi kapitalistička proizvodnja“ ¹⁵³, jer „informacija nosi kroz svoje mreže kako bogatstvo tako i zapovijedanje proizvodnjom“. ¹⁵⁴ Najbolji primjer da su Hart i Negri dobro znali o čemu govore su današnje takozvane onlajn prodavnice poput Amazona i Ibeja, preko kojih se može kupiti bilo koja vrsta robe, sa bilo koje tačke planete. Zatim, tu su u igri i platni servisi, pa čak i elektronska valuta poput bitkoina. Tako da danas već možemo govoriti o informacionoj akumulaciji kapitala, jer „informaciona akumulacija

¹⁵⁰ Ibidem, str. 198.

¹⁵¹ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 200.

¹⁵² Ibidem, str. 319.

¹⁵³ Ibidem, str. 220.

¹⁵⁴ Ibidem.

(poput prvobitne akumulacije kako je Marks analizirao) odmah integriše te proizvodne procese u vlastite mreže i stvara širom raznih područja proizvodnje najviše nivoe proizvodnosti.¹⁵⁵ U idealnom smislu to bi značilo sljedeće: da bi određena roba odmah na zahjev kupca bila i proizvedena i prodana, jer na taj način se održavaju nulte zalihe, a istovremeno i nulti saldo na računu potrošača, odnosno kupca. U takvom društvu potpunog kapitalističkog nadzora, vršila bi se potpuna kontrola kako proizvođača tako i kupaca.

Hart i Negri smatraju da danas proletarijat nisu samo mase radnika koje su eksploatisane, nego „... mi shvatamo da se pojam „proleterijat“ ne odnosi samo na industrijsku radničku klasu već na sve one koji su potčinjeni, eksploatisani i koji proizvode pod vladavinom kapitala. Sa tog stajališta, kako kapital sve više globalizuje svoje proizvodne odnose, svi oblici rada postaju proletaerizovani.“¹⁵⁶ Ovdje možemo reći da, pogotovo u kasnom kapitalizmu koji je visoko industrijalizovan, akumulacija se vrši na bazi nejednake razmjene među pojedinim granama industrije, već je proces akumulacije stalno aktivan, zbog toga Hart i Negri smatraju da: „Prvobitna akumulacija nije odnos, proces koji se jednom događa i onda prestaje; prije će biti slučaj da se kapitalistički proizvodni odnosi i društvene klase moraju stalno iznova stvarati“.¹⁵⁷ Ispostavlja se da je danas u najvećoj opasnosti srednja klasa, koju krupni kapital nastoji proletizirati, odnosno svesti na nivo jeftine radne snage.

S obzirom na postajanje različitog kapitala, Hart i Negri smatraju da: „Jedini oblici kapitala koji će uspješno prolaziti u novom svijetu biti će oni koji ovladaju novim, nematerijalnim, saradničkim, komunikacionim i afektivnim sastavom radne snage“.¹⁵⁸ Dakle, dolazimo do zaključka da je danas najbitniji onaj informacioni kapital, jer u vremenu postmoderne, putem računara se komunicira, organizuje proizvodnja, izleti, pa i sami protesti, a na kraju i sami ratovi. Ovo doba posmoderne Hart i Negri opisuju na sljedeći način: „Modernizacija znači industrijalizacija. Mogli bismo nazvati prijelaz od druge paradigme u treću, od prevlasti industrije u onu usluga i informacija, procesom ekonomske postmodernizacije, ili još bolje informatizacije.“¹⁵⁹ Informatizacija je, naime,

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 218.

¹⁵⁷ Ibidem, str. 219.

¹⁵⁸ Ibidem, str. 23.4

¹⁵⁹ Ibidem, str. 237.

pretvorila svijet u globalno selo¹⁶⁰, odnosno upravo ono što omogućava efikasno globalno zapovijedanje jeste informatizacija, a povratak na ranije modele rada i proizvodnje nije moguć.

Hart i Negri upozoravaju: „Tendencija ostvarenja svjetskog tržišta trebala bi učutkati bilo koje mišljenje da se danas neka zemlja ili regija može izolovati ili odvojiti od globalnih mreža moći kako bi ponovo stvorila uslove prošlosti i razvila se kako su to nekada učinile vladajuće kapitalističke zemlje. Čak i vladajuće zemlje sada zavise od globalnog sistema.“¹⁶¹ Prema tome, činjenica je da sva ekonomska djelatnost teži da dođe pod prevlast informacione ekonomije kako bi je ova kvalitativno preobrazi. Naravno, danas je na sceni globalna proizvodnja i globalno tržište. Posljedica prelaska iz industrijske u informacionu tehnologiju jeste i radikalna decentralizacija proizvodnje. Ono što omogućava Imperiji, kako današnji sistem nazivaju Hart i Negri, da se ponaša kao ne-mjesto jeste upravo decentralizacija proizvodnje, kao i deterritorijalizacija proizvodnih mjesta. U prilog tome oni ističu: „Proizvodna mjesta mogu tako postati deterritorijalizovana i težiti prema virtuelnom postojanju, kao koordinate u komunikacionoj mreži. Nasuprot starog okomitog industrijskog i korporativnog modela, proizvodnja sad teži prema organizaciji u vodoravno umreženim preduzećima“.¹⁶² Naime, danas se može raditi od kuće ili sa bilo koje tačke na planeti za firme koje se npr. nalaze u SAD ili negdje u Arabiji, mogu se održavati virtuelni sastanci, i čak pomoću mreže, odnosno interneta potpisivati o ogromni multimilionski ugovori. Međutim, ne treba se zavaravati da decentralizacija proizvodnje i deterritorijalizacija proizvodnih mjesta pruža potpunu demokratiju, naprotiv, ono što je itekako centralizovano u ovom sistemu jeste sam menadžment. Hart i Negri tu pojavu opisuju na slijedeći način: „Nadzor radnih djelatnosti može se individualizovati i ustaliti u virtuelnom panoptikonu umrežene proizvodnje. Međutim, centralizacija nadzora još je jasnija sa globalnog gledišta.

¹⁶⁰ Sintagma „globalno selo“ prvi put je upotrijebio Maršal Mekluan u rukopisu Izvještaj o projektu i razumijevanju medija iz 1960. godine, a potom je predstavljena u knjizi *Gutenbergova galaksija* dvije godine kasnije. Ova sintagma je u tolikoj mjeri postala popularna da je pronašla mjesto i u naslovima i drugih Mekluanovih knjiga: *Rat i i mir u globalnom selu* iz 1968. Godine, te i u njegovoj posmrtno objavljenoj knjizi *Globalno selo* (1989. godine). Mekluan je, naime, želio da pokaže da elektronično doba poništava odnos između centra i periferije, jer postaje moguće da na bilo kojem jestu na planeti možemo pratiti sve bitne događaje koji se na bilo kojem kraju svijeta odvijaju. Globalno selo je za Mekluana nova razina ponovnog spajanja u organsku cjelinu „mehaniziranih djelića fragmentarne civilizacije“.

¹⁶¹ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 240.

¹⁶² Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 249.

Geografska raspršenost proizvođača stvorila je zahtjev za sve više centralizovanim menadžmentom i planiranjem kao i za novom decentralizacijom specijalizovanih proizvodnih usluga, naročito finansijskih usluga.¹⁶³ Naravno, mjesto gdje se centralizuje upravljanjem proizvodnjom je korporacija i njen informacijski sistem. Naime, novina nove informacijske strukture jeste činjenica da je ona usadena unutar novih proizvodnih procesa i potpuno im je imanentna, a nadzor je imanentan kako samoj proizvodnji, tako i čovjeku, koji se posmatra isključivo kao ljudski resurs, i ništa više u toj proizvodnji.

Ovdje možemo zaključiti da, ukoliko govorimo o nadzoru, odnosno kontroli, da je ona sveprisutna kao imanentna i anonimna kako u samim procesima proizvodnje, tako i nad svim svojim podanicima. Ono što u takvim uslovima ostaje od čovjeka, šta god danas pod njim podrazumijevali, uz sve posthumanizme i transhumanizme koji nam se danas nude kao opcija, jeste očigledna istina da čovjek postaje gola radna snaga koja će biti održavana u životu dok to zahtjeva kapital i proizvodnja kojoj je potčinjen. U takvim uslovima razlika između čovjeka, životinje i mašine polako nestaje, i jedino što od čovjeka ostaje je golo tijelo, pa zbog toga, kako smatraju Hart i Negri, današnjim društvom vlada sve veća nemogućnost razlikovanja ekonomskih, kulturnih i bioloških pojava. Kapital koji je svime ovladao, i to informacijski kapital, počinje da determiniše i samu biologiju, a upravo nas ta činjenica uvodi u problem politike kao biopolitike.

Ali prije nego što pređemo na taj problem ostali smo dužni da razjasnimo kome Imperija duguje ogromnu zaslugu za svoj razvoj, čiju su ekspanziju ljudi diljem ove planete, naivno posmatrali kao stvarni progres. Već ranije smo napomenuli da vlast u Imperiji ima piramidalnu strukturu, te da svaki nivo njene piramide ima određene funkcije i sadržaje, do sada smo opisali njene političke, ekonomsko-finansijske, te nam je samo ostalo da objasnimo i njenu ideološku komponentu bez koje teško da bi Imperija bila tako brzo prihvaćena. U pitanju je, naime, njena **demokratska osnova**. Upravo taj treći i najširi dio imperijalne piramide sastavljen je od različitih nevladinih organizacija koje imaju demokratsku moć da vrše takozvano „narodno zastupanje“. Hart i Negri daju prioritet mreži nevladinih organizacija koje funkcionišu kao „paralelna strategija odozdo“, a suprotno vlastima nacionalnih država i krupnog kapitala koji djeluju odozgo.

¹⁶³ Ibidem, str. 25.

Tu je prisutna i posebna podgrupa nevladinih organizacija za koje Hart i Negri smatraju da tobože predstavljaju one najmanje između nas, tj. one koji sami ne mogu da predstavljaju sebe. Tu oni ubrajaju: organizacije za zaštitu i promociju ljudskih prava, mirovne i antiratne grupe i pokrete, te medicinske organizacije koje vode zdravstvenu brigu i njegu širom svijeta. Dakle, u pitanju su čisti plagijati humanizma, a mali čovjek je sklon da vjeruje u njihov altruizam i dobre namjere, pa samim tim nije u stanju da kritički sagledava opasnosti koje te organizacije promoviraju kao „vukovi u ovčijoj koži“. Svi ovi sadržaji i funkcije su omogućili Imperiji i njenim korporacijama da pod plaštom demokratskih načela i narastajuće slobode urade upravo suprotno kako bi čovjeka pretvorili u uvijek zamjenjivi ljudski resurs, odnosno u paradoksalno rečeno u slobodnog „građanina“ u zatvoru bez zidova kojem jedino preostaje da do kraja odživi svoje dane ne kao politički subjekt, već kao resurs biopolitike.

Prema tome, vlast u Imperiji temelji se u **biomoći i biopolitici**, a kao biološka vlast ona u potpunosti određuje i kontroliše čovjekov društveni život koji ona stvara, usmjerava, a na kraju i ukida. Hart i Negri naglašavaju da se najvažnija funkcija ove vlasti „... sastoji u tome da obuhvati život u potpunosti, a njen primarni zadatak jeste da upravlja životom“.¹⁶⁴ Ovaj koncept biopolitike i biomoći Hart i Negri preuzimaju od francuskog filozofa Mišela Fukoa, sa posebnim osvrtom na njegove pojmove disciplinovanog društva i društva kontrole.

Društvo discipline povezuje se sa epohom modernosti i industrijskom proizvodnjom, kada dolazi, kako govori Fuko, do „velikog zatvaranja“, a to znači da specijalizovane institucije osiguravaju kontrolu kretanja, dok se kroz fabrike postiže ekonomska kontrola ljudi. U svom djelu *Nadzirati i kažnjavati: Nastanak zatvora* Fuko opisuje kako ustanove discipline (prvenstveno zatvori, a potom i bolnice, škole, kasarne i fabrike) proizvode, odnosno stvaraju uslove, za integraciju i pokornost članova, i što je najvažnije, imaju moć da uključe i isključe iz društva.¹⁶⁵ Na Fukoovom tragu Hart i Negri smatraju kako je nadzor imanentan kako samoj proizvodnji, tako i samom čovjeku, koji postaje i posmatra se kao ljudski resurs, i ništa više od toga, kako u procesu proizvodnje, tako i u svakodnevnom životu.

¹⁶⁴ Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 38.

¹⁶⁵ Mišel Fuko je detaljno opisao ovaj fenomen u svom djelu *Nadzirati i kažnjavati*.

Problem biopolitike i biomoći koji opisuju Hart i Negri u svom djelu *Imperija* dovodi ih u vezu i sa ostalim autorima koji su u nezajažljivoj ekspanziji neoliberalizma prepoznali pošast kojoj se teško možemo suprostaviti. Prvenstveno tu mislimo na radove Mišela Fukoa na koje se ovi autori direktno i pozivaju u svom djelu, ali i na uvide Agambena koji je ovaj problem detektovao čak i u prvobitnim počecima političkog, a na čiji rad i razmišljanja su pored Hane Arent izvršili uticaj i Šmit, i Fuko, a zatim i Valter Benjamin, Hajdeger, Derida i drugi. U odnosu prema ovim autorima, kao i kroz obraćanje praktično cjelokupnoj filozofskoj tradiciji (od Aristotela do moderne), Agamben gradi sopstvenu koncepciju politike. Ono što je nama posebno zanimljivo s obzirom na našu temu jeste njegovo vraćanje Aristotelu. Upravo u toj tački se vide sličnosti i razlike u poimanju politike kod Hane Arent i Agambena. Naime, Agambenova polazna tačka za analizu u djelu *Homo sacer* sadržana je u pojmovnoj i teorijskoj razlici između *bios* i *zoe*, između političke egzistencije i golog života, koja se razumijeva kao razlika između pravnog statusa ljudskog bića i njegove prirodne egzistencije. Taj pravac razlikovanja je od odlučujućeg značaja za Agambena jer on smatra da takva vrsta razdvajanja, u stvari, karakteriše cjelokupnu zapadnu političku, ali i filozofsku tradiciju od antičkog vremena do danas, zbog čega on naglašava: „Goli život ima u zapadnjačkoj politici tu svojevrsnu privilegiju da bude ono na čijem isključenju se temelji grad ljudi.“¹⁶⁶ Dakle, ono što je Hana Arent oslanjajući se na Aristotela i na njegovu distinkciju smatrala ključnim za rođenje političkog, Agamben smatra ključnom tačkom rođenja biopolitike. To znači da je sam čin započinjanja politike u isti mah početak biopolitike, koji se događa na način isključenja, što je suštinski biopolitički čin, tj. da je sam događaj nastajanja političke zajednice povezan sa isključenjem golog života, kroz odluku kome će biti dodijeljen status pravnog, odnosno političkog subjekta. Zbog toga Agamben smatra da je zabrana izvorni politički odnos. Agamben nam, naime, želi reći da *bios* postaje moguć samo kroz proizvođenje *zoe*, što znači da se drugost i isključenje drugosti pojavljuje kao konstitutivna dimenzija stvaranja mjesta političkog, a da bi na primjeru pokazao kako izgleda ljudsko stanje kada se izostavi iz politike, društva, države i prava, Agamben iz rimskog prava uvodi pojam i figuru *homo sacera* kao živog mrtvaca (čovjek koji je sveden na puko fizičko postojanje). Kao prikrivena paradigma cjelokupne istorije *homo sacer* se u Agambenovim promišljanjima manifestuje prvenstveno na tri posebna mjesta:

¹⁶⁶ Agamben, G. (2006). *Homo sacer*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 13.

u Atini kao izvoru zapadnoevropske filozofije, zatim u Rimu kao rodnom mjestu evropskog prava, i konačno u Aušvicu. Njegova početna određenja *homo sacera* zasnivaju se na Aristotelovom razlikovanju *zoe i biosa*, pri čemu *zoe* za Agambena znači jednostavnu činjenicu života dok pojam *bios* predstavlja politički život. Na mogući prigovor njegovoj tezi Agamben odgovara da Aristotelova znamenita teza upravo i glasi da je čovjek *zoon politikon*, tj. nešto bitno drugačije od pukog *zoe*. Međutim, bez obzira na to kako se prosuđuje takvo izričito razdvajanje *zoe i biosa* u okviru Aristotelove teorije, činjenica je da tim putem Agamben dolazi do svoje ključne teze koja glasi: „Politizacija golog života jest metafizička zadaća *par excellence* u kojoj se odlučuje o ljudskosti živog bića zvanog čovjek, i prihvaćajući tu zadaću, moderna ne čini drugo nego potvrđuje svoju vjernost bitnoj strukturi metafizičke tradicije. Temeljni kategorijalni par zapadnjačke politike nije prijatelj – neprijatelj, nego goli život – politička egzistencija, *zoe-bios*, uključenje – isključenje.“¹⁶⁷ Prema Agambenu upravo zbog tog isključenja golog života iz politike zadobija *homo sacer* svoju posebnost, te postaje prikrivena temeljna figura zapadne istorije. Agamben određuje *homo sacera* kao biće, kao život koji se smije ubiti ali ne i žrtvovati. Međutim, ta se odredba ne izvodi iz grčke filozofije, već iz rimskog prava u kojem se govori o nekažnjavanju takvog ubijanja. Zatim se ta paradigmatička figura prenosi na stanje nacionalsocijalizma, kada Židov postaje, kako kaže Agamben, očigledni slučaj *homo sacera* u smislu onoga koji se smije ubiti ali ne i žrtvovati. U antičkom razlikovanju *zoe i biosa*, zatim u rimskoj figuri *homo sacera* i konačno u logoru kao paradigmi moderne, Agamben saznaje tri tipične istorijske konstelacije koje na odlučujući način svjedoče o prauzoru u figuri „uključujuće isključivosti“. Iako je biopolitika sveprisutna u politici, moderna za Agambena predstavlja biopolitički period *par excellence*, jer su nacizam i staljinizam paradigmatični primjeri kako se vanredno stanje pokazuje kao pravilo i sa kojim je totalitarna struktura najočiglednija. Agamben odaje priznanje Hani Arent zbog njenog prepoznavanja uspona *homo laboransa*, a sa njim i biološkog života kao središnje kategorije na modernoj političkoj sceni, ali je i kritikuje jer, prema njegovom mišljenju, ona nije uspostavila vezu između analiza sprovedenih u djelu *Vita activa* sa prodornim analizama koje je prethodno posvetila totalitarnoj vlasti

¹⁶⁷ Agamben, G. (2006). *Homo sacer*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 13-14

zbog čega nedostatak njene političke misli on vidi u nedostatku bilo kakve biopolitičke perspektive.

Ovaj problem Hart i Negri su pokušali da razriješe u svom drugom djelu *Mnoštvo* svjesni opasnosti do čega nas dovodi politizacija golog života. Međutim, kao i mnogi autori prije njih, Hart i Negri nam ne daju, niti nude plan po kojem bi se preuredili društveni odnosi i ostvarili ideje koje su zamislili. Već na samom početku svojih teorijskih razmišljanja u, oni nas opominju: „ Ne očekujte da će naša knjiga dati odgovor na pitanje: Što da se čini? Ili ponuditi konkretan program djelovanja“. ¹⁶⁸ Dakle, sva ova ograđivanja i očigledna bojazan savremenih teoretičara, čine zaista upitnim mogućnost preuređenja savremenih društvenih odnosa i izgradnju humanijeg svijeta u kojem čovjek zaista može da bude čovjek u punom smislu te riječi, a ne pak puki resurs u koji ga je politički globalizam gurnuo.

¹⁶⁸ Hart, M, Negri, A. (2009). *Mnoštvo: Rat i demokracija u doba Imperije*. Zagreb: Multimedijalni institut. str. 15.

Literatura:

1. Agamben, G. (2004). *The open. Man and animal*, Stanford California: Stanford University Press
2. Agamben, G. (2006). *Homo sacer*. Zagreb: Multimedijalni institut.
3. Hart, M., Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut.
4. Hart, M., Negri, A. (2009). *Mnoštvo: Rat i demokracija u doba Imperije*, Zagreb: Multimedijalni institut.
5. Bek, U. (2004). *Moć protiv moći u doba globalizacije: Nova svjetskopolitička ekonomija*. Zagreb: Školska knjiga.

Enis Pehić¹⁶⁹

PRIKAZ KNJIGE VLADIMIRA MILISAVLJEVIĆA „HEGELOVO ODREĐENJE IDEALIZMA“¹⁷⁰

Za razumijevanje Hegelove filozofije od centralnog je značaja njegovo određenje idealizma. Knjiga „*Hegelovo određenje idealizma*“ Vladimira Milisavljevića se fokusira upravo na određenje idealizma i shvatanje Hegelove idealističke pozicije. Autor navodi u uvodu koje su to dvije osnovne teze njegove studije. Prva teza je pokazati da Hegelovo određenje i koncept idealizma, odnosno „apsolutni“ idealizam, nastaje kao pokušaj odgovora na pitanja koja su ostala nedorečena kroz raniju idealističku filozofiju, odnosno da nije produkt raskida sa istom. Druga glavna teza je prevazilaženje suprotnosti između konačnosti i apsoluta, gdje apsolut predstavlja negaciju konačnog.

Prikaz knjige je samo prva stepenica ka istraživanju njenog značaja za razumijevanje Hegelovog određenja idealizma, ali i Hegelove filozofije uopće. Nastavak ovog teksta prikazat će glavne teme koje se obrađuju kroz sadržaj knjige „*Hegelovo određenje idealizma*“ i njena poglavlja.

Prvo poglavlje ove knjige daje kratki prikaz historije predhegelskog idealizma. Pokazuju se primjeri pojave pojma idealizma i određenja tog pojma kod mislilaca prije Hegela, kao što su Descartes, Leibniz, Berkeley i Kant. Ovaj prikaz historije predhegelskog idealizma vrlo je bitan za daljnju raspravu o razumijevanju ovog pojma kod Hegela. „*Ti primeri istovremeno predstavljaju čvorišne tačke istorijskog razvoja koji je važan za razumevanje Hegelovog određenja idealizma.*“¹⁷¹ Predhegelski idealizam, koji je u okvirima filozofije svijesti, profilisat će značajno Hegelovo određenje pojma idealizma. Kantovo razumijevanje idealizma uopće na izvjestan način se može dovesti u vezu i sa Hegelovim

¹⁶⁹ Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
enisspehic@gmail.com,

¹⁷⁰ Milisavljević V. (2022) *Hegelovo određenje idealizma*. Beograd: Fedon.

¹⁷¹ Isto, str. 24.

razumijevanjem pojma idealizma. Također, Jakobijeve kritike na Kanta i njegov transcendentni idealizam, ali i kritike na Fichtea, koje su također prikazane u prvom poglavlju ove knjige, od značajne su važnosti Hegelu. Upravo kroz odgovor Jakobiju, odnosno kritikujući njegovu realističku poziciju, može se i izvući Hegelovo shvaćanje idealizma.

Realistička ontologija, čiji glavni predstavnik jeste Jakobi, zastupa vjerovanje u sopstveni i od apsoluta nezavisni realitet koji imaju konačne stvari, dok Hegel smatra da su konačne stvari upravo konačne po tome što same sebe ukidaju. Konačno shvata kao negaciju sebe samoga, što će se pokazati identičnim sa apsolutom

Drugo poglavlje ove knjige započinje navođenjem da se izraz „apsolutni idealizam“ ustalio kao naziv za filozofiju Šelinga i Hegela. Pojašnjenja vezana za pojam apsoluta kod Hegela i prikazivanje značenja tog pojma kod Hegela upravo su tema ovog poglavlja, kako bi se jasnije shvatilo Hegelovo određenje idealizma, prateći razvojni put njegove filozofske misli tokom boravka u Frankfurtu i Jeni. Tako na početku ovog izlaganja prikazan je Helderlinov utjecaj na Hegela u razvijanju pojma apsoluta. Helderlinova filozofija sjedinjenja je prikazana kao značajna za Hegela, jer su Helderlinova shvaćanja navela Hegela do formulacije jedinstva, gdje će, za razliku od Helderlinovog, Hegelovo shvatanje jedinstva biti istinski sveobuhvatno. To apsolutno jedinstvo će se kod Hegela pojaviti kao odnos između „odnosa i ne-odnosa“, a bit će imenovano riječju „život“. Tako će se dalje odrediti Hegelov pojam apsoluta, a sve to kroz subjektivitet kao instancu koja je karakteristična po samoodnošenju, primjenjujući logičke operacije na samu sebe. *„Kao što je nagovješteno, takva su Hegelova određenja najvišeg jedinstva ili apsoluta kao 'odnosa između donosa i neodnosa', 'identiteta identiteta i neidentiteta, ili – nešto kasnije - 'negacije negacije'. Mogli bi smo reći da su to upravo samoodnosne relacije ili logičke operacije.“*¹⁷² Upravo na ovom osnovu će se zasnivati svako kasnije tumačenje pojma apsoluta kod Hegela.

Ovo poglavlje pokazuje i važnost Hegelovih spisa „Razlika između Fichteove i Šelingove filozofije“ i „Vjera i znanje“ za razumijevanje Hegelove pozicije apsolutnog idealizma, odnosno njenog razvoja. Prikazuje se i značajno tumačenje pojma apsoluta kao moći ukidanja, ali istovremeno i postavljanja suprotnosti. *„Time je učinjen presudan korak u*

¹⁷² isto, str. 82-83.

*transformaciji subjektivnog idealizma u apsolutni idealizam.*¹⁷³ Prikazuju se i zadaci koje Hegel postavlja pred idealizam. Na taj način će se pokazati kako je Hegelov model idealizma, za razliku od Kantovog, zamišljen kao model idealiteta, odnosno uništenja konačnosti, što je ujedno i priprema za saznanje apsoluta

Treće poglavlje nosi naziv „Samoukidanje konačnosti“. Upravo oko Hegelove misli o ukidanju konačnosti će se razviti njegovo određenje idealizma kao onoga što je "ideelno". Autor se na početku poglavlja bavi Hegelovim spisom „*Logika, metafizika i filozofija prirode*“. Prikazuje se odnos između logike i metafizike kod Hegela i kako je upravo u ovom periodu razvoja Hegelove filozofske misli promijenjeno njegovo shvatanje logike kao uvoda u metafiziku. To će istovremeno utjecati na mišljenje i određenje apsoluta.

Naglašena je i bitnost Spinozinih stavova oko kojih će Hegel razviti svoju misao o negaciji. Upravo preko pojma negacije razvit će se i jasno određenje pojma apsoluta kod Hegela i njegove idealističke pozicije. „*Shvaćeno kao negacija negacije koja se odnosi samo prema sebi samoj i upravo time se ukida, samoukidanje konačnosti je isto što i beskonačnost ili apsolut. Kako će se pokazati, ova mogućnost odgovara Hegelovom shvatanju idealizma, kao stanovišta prema kojem ono konačno ima „ideelan“ karakter.*“¹⁷⁴ Pojam negacije se razumijeva kao ključan i prikazan je kao metodski centralan pojam za Hegelovo razumijevanje idealizma.

Posljednje poglavlje knjige započinje s prikazom određenja bića kroz Hegelovu „*Nauku logike*“. Autor ističe važnost poglavlja „Logika bića“ i „Logika suštine“ te ih tumači s ciljem razumijevanja Hegelovog određenja bića u kontekstu idealizma. Naglašava se značaj odjeljka o refleksiji za problematiku idealizma.

Posebna pažnja u ovom poglavlju posvećena je i ideji da se Hegelovo određenje idealizma kao apsolutnog idealizma, u jednom specifičnom kontekstu, može poistovjetiti s realizmom. Na samom kraju poglavlja, autor donosi zaključak o Hegelovom određenju idealizma kao apsolutnog idealizma. „*Hegelov apsolutni idealizam proizašao je iz pokušaja da se suprotnost između apsoluta i konačnosti razreši zasnivanjem jedne nove osnovne teorije u kojoj je apsolut ili princip filozofije mišljen kao proces koji nije ništa*

¹⁷³ isto. str. 93.

¹⁷⁴ isto, str. 118-119.

*drugo do kretanje kojim njegova pretpostavljena drugost negira sebe samu.*¹⁷⁵ Time je pokazano kako Hegelovo određenje idealizma nastaje kao pokušaj odgovora na pitanja koja su ostala nedorečena kroz raniju idealističku filozofiju. Objašnjava se i prevazilazi suprotnost između konačnog i apsoluta kao negacije konačnog. Upravo te dvije teze, kako je autor naveo u uvodu, jesu dvije glavne teze njegove studije.

Knjiga „*Hegelovo određenje idealizma*“ Vladimira Milisavljevića otkriva niz dubokih uvida koji su pažljivo izloženi kroz sadržaj knjige. Značajan je dio naučne literature za bavljenje Hegelovom filozofijom u kontekstu njegovog određenja idealizma. Knjiga je neizostavni vodič za sve koji žele produbiti svoje razumijevanje u oblasti Hegelove filozofije. Kroz svoj sadržaj, ova knjiga pruža čitaocima priliku da prošire svoje horizonte i steknu nove perspektive.

Autor vodi računa da informacije budu pažljivo organizirane, pružajući sistematičan pristup temi. Tokom svog izlaganja, navodi mjesta idealističkih pozicija prije Hegela, ali i Hegelove odgovore i kritike na te pozicije. Takvim pristupom imamo prikazanu jednu dosljednu hijerarhiju dijaloga, oko koje Hegel razvija svoju misao i shvatanje idealizma. Također, evidentirano je kretanje značenja ključnih pojmova vezanih za Hegelov idealizam. Autor vješto prikazuje kontekst u kojem ti pojmovi dobijaju određena značenja u Hegelovim djelima. U tumačenju Hegelovih spisa, autor nudi brojna objašnjenja. Po potrebi se poziva na idealističke pozicije koje su zastupali filozofi prije Hegela, sve to u svrhu dodatnog shvatanja i razumijevanja ključnih značenja i termina Hegelove idealističke pozicije.

Bez obzira na to da li ste početnik u oblasti Hegelove filozofije ili iskusan stručnjak, knjiga „*Hegelovo određenje idealizma*“ je od velike koristi za otkrivanje ključnih ideja koji se vezuju za Hegelovu filozofiju, njegovu idealističku poziciju, ali i za shvatanje idealizma uopće.

¹⁷⁵ isto, str. 202.

UPUTE ZA AUTORE

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

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

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

Radovi trebaju sadržavati:

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

Tehnička uputstva:

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

Upute za citiranje i referenciranje:

Autori se u radovima trebaju pridržavati jednog sistema navođenja i citiranja.

Preporučeno je citiranje fusnotama, a u skladu sa uputama.

Popis korištene literature navodi se na kraju rada abecednim redom po prezimenu autora, odnosno naslovu anonimne publikacije.

Ukoliko se navodi više radova jednog autora, radovi se navode hronološkim redom.

Preporučeno je korištenje jedne varijante harvardskog sistema citiranja:

Publikacija jednog, dva ili tri autora Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja)

Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

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

Ukoliko knjiga ima više od četiri autora:

Prezime autora. et al. (godina izdavanja) Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač. Ukoliko publikacija ima urednika: Prezime, inicijal(i) urednika., ur. (godina izdavanja) Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Ukoliko publikacije nema podatka o autoru:

Naslov publikacije / urednik ili priređivač Ime i prezime. Mjesto izdanja: Izdavač, godina. Poglavlje u publikaciji Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) Naslov poglavlja: podnaslov poglavlja. U: Prezime, inicijal(i) urednika., ur., Naslov knjige: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač, str. od-do.

Npr: Arnautović, S. (2021) Znanje, kultura i konflikt. U: Kulić, Mišo (ur.). Društvo znanja i proces transformacije filozofskih, društveno-humanističkih nauka. Pale: Filozofski fakultet, str. 63-75.

Natuknica u enciklopediji:

Naslov enciklopedije (godina izdavanja) Naslov natuknice: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač, Sv. broj sveska. Godina izdanja sveska.

Npr: Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda (1977) Filozofija. 3. izd. Zagreb: JLZ. Sv. 1. 1977.

Članak u časopisu:

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) Naslov članka: podnaslov. Naslov časopisa, Oznaka sveska/godišta/volumena (broj), str. od-do.

Npr: Marić, D. (2013) Nastanak ideje kozmopolitizma: kozmopolitizam Diogena iz Sinope. Pregled: časopis za društvena pitanja, br. 3, str. 31-47.

Web stranica:

Naslov stranice. Potpuna URL adresa (datum pristupa stranici)

Npr: Filozofsko društvo Theoria. <https://www.fdt.ba/> (11. 2. 2022)

Napomene autorima: Svi radovi trebaju biti lektorisani. Radovi podliježu pregledu recenzentskog odbora časopisa „Theoria“ koji će autore obavijestiti o prihvatljivosti radova za objavljivanje.

Uz radove je potrebno dostaviti izjavu autora o autentičnosti radova, kao i izjavu o tome da rad nije bio i neće biti objavljen u drugom časopisu.

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

