

Rory J. Conces

Uloga hiperintelektualca u izgradnji građanskog društva i demokratizaciji na Balkanu

*“Niko meni nije dao mandat... Ne pripadam nikakvoj
političkoj stranci. Ja predstavljam samo sebe: intelektu-
alca i građanina.”*

Jean Amrouche, alžirski pjesnik i intelektualac

UVOD: HORIZONT HIPERINTELEKTUALCA

Riječ “intelektualac” francuskog je porijekla, nastala krajem 19. vijeka. Stvorena tokom afere Dreyfus, uglavnom se odnosi na one mislioce koji su spremni da interveniraju u javnom forumu, čak i ako to znači da sebe izlažu riziku (Le Sueur 2001:2). Teoretičari kao što su Edward Said, Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre i Michael Waltzer dali su doprinos diskusiji o intelektualcima: intelektualca Said vidi kao kritički nastrojenog autsajdera, Ricoeur kao političkog edukatora, Sartre kao čovjeka od akcije, a Waltzer kao brižnog insajdera.

Opisati intelektualca na ovaj način, pak, ne spominje prostor unutar kojeg intelektualac djeluje, tj. građansko društvo. Upravo se u takvom prostoru ljudskog udruživanja i odnosnih mreža može promovirati kultura dijaloga, tolerancije, umjerenosti i uzajamno korisnog rješavanja sukoba, upravo onakva kultura kakva otjelotvorava stavove i vrijednosti demokratizacije. Mada intelektualac, onakav kakav je gore opisan, igra značajnu ulogu u održavanju dobro razvijenih demokratskih društava, u postkonfliktnim društvima, kakva su i kosovsko i bosanskohercegovačko, pojavljuje se potreba za intelektualcem koji je više od pukog kritičara društva, edukatora, čovjeka od akcije i saosjećajnog pojedinca. I tu na scenu stupa hiperintelektualac. Najupečatljivija karakteristika hiperintelektualca je možda upravo stepen u kojem se intelektualac bavi društvenom kritikom, političkim obrazovanjem, akcijom i “insajderizmom”, ne kao ideolog, već kao nestranačka figura. Društvena kritika i političko obrazovanje hiperintelektualca manifestiraju se na nestranački način, tako da se jasno čuje sve što je moguće i napadati i braniti, i sa jedne i sa druge strane. To je poseb-

no bitno za izgradnju postkonfliktnih društava Kosova i BiH, jer se hiperintelektualac prikazuje kao neko ko “nema svog konja u trci”, odnosno kao neko ko je iskren u nastojanjima da ublaži podjele koje su stvorili etnički nacionalizam i snažni intervencionizam međunarodne zajednice.

U vezi s tim je bitno spomenuti da, da bi se shvatili intenzitet i zlonamjernost podijeljenosti uzrokovane etničkim nacionalizmom, potrebno je spoznati koliko su lični i grupni identiteti blisko povezani s Drugim i Drugošću. Shodno tome, nacionalističke elite jedne etničke grupe su od Kosovara stvorili “druge”, isto kao i u BiH. To je, s druge strane, odraz “hijerarhijske” ontologije (tj. seta stvari i odnosa za koje se kaže da postoje u univerzumu), što kategorije etničke pripadnosti i vjere postavlja kao dominantne u odnosu na kategorije građanstva i čovječnosti. Postavljajući ove kategorije jednu naspram druge, u ime kohezije grupe, u konačnici stvara prezir prema etničkoj i vjerskoj pripadnosti Drugoga, a taj prezir se odražava u odgovarajućoj psihologiji ksenofobije (straha od Drugoga) i šovinstičkom moralu (moralnoj superiornosti sopstvene etnoreligijske grupe) (Conces 2005.).

Međutim, situacija postaje sve teža, jer su ksenofobija i šovinizam dijelom odgovorni za *civiciid* izvršen tokom devedesetih, koji nastavlja polarizirati kosovsko i bosanskohercegovačko društvo, a sad se sukobljava sa snažnim intervencionističkim naporima međunarodne zajednice da gradi demokraciju.¹ Oni koji su skloni nacionalizmu te napore vide kao upade koji slabe njihovo samoodređenje i potkopavaju njihov etnički identitet, što je prikaz izgradnje demokratije koji međunarodna zajednica ne shvata u potpunosti. S druge strane, međunarodna zajednica miješanje nacionalista vidi kao pokušaj potkopavanja Dejtonskog mirovnog sporazuma i izgradnje demokracije, što je, pak, kritika koju nacionalisti ne shvataju ozbiljno. Bez obzira na to da li i jedni i drugi prihvataju odgovornost za te upade i miješanja, stalna tenzija između etnonacionalista i kosmopolitaniističkih intervencionista stvara prostor za hiperintelektualca kao agensa transformacije između ta dva vidna rivala. Kako će ovaj tekst pokazati, upravo je hiperintelektualac taj koji, kroz recipročnu kritiku i odbranu i nacionalističkih nastojanja i jakog intervencionizma, kao i time što je čovjek od akcije i empatični i saosjećajni insajder, nastoji da stvori klimu razumijevanja i proširi moralni prostor kojim će smanjiti podjele između suprotstavljenih strana. To se postiže na načine koji odražavaju inflacioni model moralnosti, kojem je empatija (kao i gostoprinstvo)

1 Vidi Ajrun Appadurai (2006:117-118).

važnija od tolerancije. Na taj način hiperintelektualac postaje katalizator za stvaranje demokratske kulture u građanskim društvima Kosova i BiH.

Počinjem od opisa hiperintelektualca. Nakon toga ću ponuditi definiciju građanskog društva i pokazati da hiperintelektualac može služiti kao katalizator demokratizacije unutar građanskog društva, time što stvara klimu razumijevanja i smanjuje podijeljenost suprotstavljenih strana. Tu slijedi diskusija o inflacionom modelu moralnosti, koja razotkriva jedan drugačiji način da hiperintelektualac bude agens transformacije u cilju demokratizacije, ovaj put time što proširuje moralni prostor rivala. Neću tvrditi kako hiperintelektualac može biti lijek za sve političke i socijalne bolesti Balkana, ali se nadam da ću pokazati da hiperintelektualac može služiti demokratizaciji, čak i ako on sam za to plati cijenu odbacivanja.

KO JE HIPERINTELEKTUALAC?

Mada ranije pomenuti teoretičari ne daju konkretnu definiciju ili kategorizaciju hiperintelektualca, njihov rad nudi dosta karakteristika koje ga u spoju čine.

Do sada se hiperintelektualac opisivao kao društveni kritičar i edukator. Na prvu karakteristiku aludira Edward Said u svom djelu *“Representations of the Intellectual”* (1996.). “Javna uloga intelektualca,” kaže Said, “je da bude autsajder, ‘amater’ i onaj koji remeti *status quo*” (1996: x). Za Saida, biti “insajder” i “profesionalac” vodi ka tome da pojedinac počinje brinuti za promociju posebnih interesa i svoje karijere, a ne za to da govori istinu, jer govoriti istinu znači biti spreman da se poremeti *status quo*. U suštini, intelektualac je opoziciona figura, onaj čiju savjest vodi neslaganje, a ne ugađanje. Međutim, bitno je imati na umu da remećenje koje stvara intelektualac nije pitanje suprotstavljanja jedne dogme drugoj. Štaviše, ono se odražava u intelektualčevoj “opozicionalnosti” ili beskućništvu.²

Remećenjem *statusa quo*, intelektualac prekida sa naslijeđenim načinima gledanja na svijet, sa stereotipima i kategorijama koje često ometaju odnose sa drugima. Intelektualac nastoji da se pomakne dalje od laganog ili poznatog, ka tački “razupoznavanja” očiglednog.³ Odgovornost je intelektualca, kaže Said, da “preispituje partriotski nacionalizam, korporativno razmišljanje i osjećaj klasne, rasne ili rodne povlaštenosti” (1996: xiii). Intelektualac

2 Posner (2003:31) uvodi distinkciju između opozicionalnosti i opozicije. Bitan element opozicionalnosti je osjećaj moralnog “beskućništva”, nešto na što se Theodor Adorno poziva kad kaže: “Dio je moralnosti da se ni u svom domu ne bude kao kod kuće” (1974:39). Meni opozicionalnost ukazuje na spremnost ili poriv da se traga za onim što je moralno razumno.

3 Amsterdam i Bruner (2000:23)

tako javnosti nudi poruku koja se suprotstavlja ortodoksnom razmišljanju i predstavlja one segmente stanovništva koje oni koji dominiraju društvom često zaboravljaju. Michel Foucault poertava tu karakteristiku kad kaže da je uloga intelektualca da “uvijek iznova dovodi u pitanje ono što je postilirano kao očigledno, da remeti mentalne navike ljudi, način na koji čine stvari i o njima razmišljaju, da rasplinjava ono što je poznato i prihvaćeno, da preispituje pravila i institucije” (1988: 265).

Druga karakteristika hiperintelektualca je da je on, ili ona, neko ko, slijedeći način na koji Paul Ricoer razmatra političkog edukatora, bude riješen da ljude motivira “dobrim savjetom”, ne bi li oni postali odgovorni građani koji mogu raditi i živjeti zajedno unutar okvira demokratske ekonomije (1974., 1986., 1992.). Mada se čini da je takav savjet suprotan ulozi društvenog kritičara, jer može podrazumijevati i odbranu institucionalne politike, odbrana se može ilustrirati nestranačkim poimanjima koja *osporavaju* ono što dominantna grupa smatra očiglednim zlom koje čini moćna institucija. U tom smislu, intelektualac ne postaje učesnik u “dijalogu gluhih”, podložan “viziji historije” jedne ili druge strane i njihovim tvrdnjama da su neshvaćene, izmanipulirane ili iskorištene.⁴

Treća karakteristika dominantna je u razmišljanjima Jeana-Paula Sartrea o intelektualcu. Intelektualac je neko ko istražuje lično i društveno, da bi doveo do promjene. Ali, ako će biti promjene, kao što je ukidanje diskriminacije, intelektualac mora ne samo modificirati svoje razmišljanje i razmišljanje drugih, tako što će ponuditi uvjerljive argumente, već mora modificirati i svoj senzibilitet, jer diskriminacija je i pitanje stava (1974: 249). Doduše, takve modifikacije same po sebi nisu dovoljne da uklone problem, jer se najvrijednije djelo intelektualca u osporavanju problema kakav je diskriminacija pojavljuje na znatno drugačijem, mada ne potpuno nepovezanom nivou. Pošto diskriminacija nije samo ideja, već ideja aktualizirana u događajima koji imaju i datum i mjesto, intelektualac mora stvoriti konkretne događaje čija je svrha da odbace diskriminaciju na nivou događajâ (1974: 251). Intelektualac mora “da se *priključi* [djelovanju]..., da... u njemu fizički učestvuje...” (1974: 261). Drugim riječima, intelektualac se mora angažirati; intelektualac je “čovjek od akcije”.

Konačna karakteristika je ta da je intelektualac insajder. Mada status insajdera djeluje suprotno statusu kritičara društva kao autsajdera, Michael Walzer, najpoznatiji po svom djelu “*Spheres of Justice*”, jasno kaže da ne mora biti tako. U svojoj recentnijoj knjizi “*The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*”, Walzer o kritičaru kao insajderu govori u smislu u kojem data osoba pokazuje

4 Vidi Dragović-Soso (2002: 130-131).

određeni obzir i predanost datom društvu. Kritičar je onaj “kojem je stalo do onog što se [tom društvu] dešava” (2002: xi). Zauzeti poziciju kritičara i brinuti za društvo ne znači da kritičar mora zadovoljiti zahtjeve objektivnosti kroz “radikalnu detaširanost, apsolutnu nepristrasnost ili božansko gledanje na društvo...” (2002: xii). Štaviše, kritičar mora biti “angažiran” u društvu, a taj angažman proizilazi samo iz subjektivne situacije u kojoj se osoba nalazi. Kako nas jasno upozorava Franz Rosenzweig,

jedini uslov koji nam objektivnost postavlja je da sagledamo cijeli horizont. Ali, nemamo obavezu takvog sagledavanja iz bilo koje druge pozicije osim one u kojoj jesmo, niti imamo obavezu sagledavanja bez pozicije. Naše oči su samo naše sopstvene i bilo bi besmisleno zamišljati da bismo ih morali iskopati da bi vidjeli kako treba. (1961: 179)

Mada takav angažman ne traži od kritičara da bude nastanjen u datom društvu (može se biti i kritičar u egzilu ili nastanjen u inostranstvu), očekuje se određeni nivo znanja o tom društvu. Postoje različite perspektive i setovi iskustava iz kojih intelektualci artikuliraju svoju kritiku. Ali, “dobar” društveni kritičar (mada ne obavezno i uspješan) nije neko ko je empirijski obaviješten, mada obaviještenost jeste izuzetno važna. Intelektualac je neko koga, kaže Walzer, moramo slušati, ko “dotiče naše moralne nerve... i prisiljava nas da pogledamo ono što bismo radije izbjegli, ono što je pogrešno u našem društvu, u našim životima” (2002: xiii). Intelektualac je neko ko posjeduje moralne vrijednosti: hrabrost, saosjećajnost i dobro oko (2002: xiv-xvii). Moralna hrabrost je bitna jer podrazumijeva sposobnost da se i dalje nudi kritika, čak i kad sugrađani šute ili su saučesnici. Saosjećanost ima svoje mjesto, jer je saznanje o ljudskoj patnji ključno za primjerenu kritiku.⁵ A dobro oko je korisno, jer kritičar mora biti otvoren prema svijetu, da bi bio iskren u pogledu prisustva ugnjetavanja, eksploatacije i nepravde.

Moramo se, pak, upitati da li je ovakav opis hiperintelektualca kao kompozitnog spoja ostvaren u stvarnoj ličnosti. Postoje oni koji mogu prihvatiti arhetip, ali traže imena stvarnih hiperintelektualaca. Karijere ranije pomenutih teoretičara primjeri su uloge koju je svaki od njih pripisivao intelektualcu. Pa ipak, može se desiti da nijedan od tih teoretičara ne odgovara arhetipu, tj. da ne zadovoljavaju ono što se od njih traži. Kako na to da odgovorimo? Jedan od odgovora je da se prizna da je arhetip idealizirani model osobe, u kojem intelektualac može samo pokušati da jednu od karakteristika usvoji najbolje što može. To je pitanje poklapanja sa arhetipom, tako da intelektualac

5 Saosjećanje je “... stanje svijesti koje je nenasilno, nešteto i neagresivno. To je mentalni stav zasnovan na želji da se drugi oslobode patnje, povezano sa osjećajem predanosti, odgovornosti i poštovanja prema drugom” (Dalaj Lama i Cutler 1998: 114).

može više doprinijeti radu na demokratizaciji. Drugi odgovor, meni lično zanimljiviji zato što traži rad historičara, je da se ponudi ime neke osobe na razmatranje. Pošto se ovaj rad prvenstveno bavi demokratizacijom na Balkanu, možda bi primjeren bio primjer nekoga iz te regije čiji je rad direktno vezan za to. Na um mi pada ime uglednog bošnjačkog intelektualca - Adila Zulfikarpašića, jednog od vodećih pobornika bošnjačkog nacionaliteta. Ne može se čitati o Zulfikarpašiću i njegovom radu, a ne pitati se da li njegova karijera odražava osnovne karakteristike hiperintelektualca.⁶ Zulfikarpašić je bio istinsko otjelotvorenje opozicionalističke figure. Njegova predanost promociji liberalnog demokratskog razmišljanja u BiH i otvoreno bošnjački identitet pretvorili su ga u predmet napada i ismijavanja,⁷ što unutar redova stranke u čijem je osnivanju učestvovao, Stranke demokratske akcije (SDA), što od nekih segmenata iseljeničke zajednice u Evropi. Sigurno je da nisu svi tako spremno prihvatili njegov otvoreno bošnjački identitet, tj. pojam koji je *status quo* uznemiravao time što je slamao stereotipe. Zulfikarpašićev naglasak na bošnjačkom pokazuje i da je on politički edukator koji teži ka demokratskom jedinstvu Bosne i Hercegovine, jer vjeruje da je takvo jedinstvo moguće, zato što je bošnjački nacionalitet od instrumentalnog značaja za rješavanje postojećeg problema Bosne i Hercegovine i bosanskih muslimana. Njegov rad na osnivanju SDA i Muslimanske bošnjačke organizacije (MBO), kao i to što je bio pokretačka sila *Bosanskih pogleda*, dvomjesečne publikacije pokrenute 1955., pokazuje da je čovjek od akcije. A to da je insajder i čovjek od vrline pokazuje se kroz njegovu brigu za budućnost naroda Bosne i Hercegovine, bili oni muslimani ili ne. To je najbolje iskazano u sljedećem odlomku: "Vremena i situacija u kojoj se nalazimo nalažu nam da jedni drugima oprostimo, da se izdignemo iznad uvreda i zlodjela, ako ih je bilo, i da prevaziđemo sve strašne stvari koje su nam se desile, jer je to jedini način da uspijemo" (Zulfikarpašić, 1953.). Ukratno, bratstvo, pomirenje i saradnja su dio njegovog brižnog stava prema Bosni i Hercegovini i njenom narodu. Uz sve ovo, pak, korisna analiza Zulfikarpašića kao hiperintelektualca morala bi podrazumijevati i detaljno istraživanje njegovog života. A takvo ispitivanje uveliko bi izašlo iz okvira ovog teksta, te ga je bolje ostaviti drugima.

6 Zahvalan sam Šaćiru Filandri i Enesu Kariću (2000.) na izvrsnoj biografiji Adila Zulfikarpašića.

7 Zulfikarpašić tvrdi da Bošnjak može biti i neko ko nije musliman, što je jasan odraz njegovog političkog i ideološkog poimanja "otvorenog bošnjačkog identiteta". Jasan izraz tog pojma ponudio je u jednom tekstu iz 1962. godine: "Ali sve ukazuje na to da su Bošnjaci sve tri vjere postali svjesni toga da je jedinstvena Bosna najbolje rješenje, u interesu muslimana, ali isto tako i Srba i Hrvata koji tamo žive" (Zulfikarpašić 1962: 15).

Nadalje, nije jasno da li je ovakav opis prihvatljiv. Ima onih koji bi rekli da ne odražava svaki intelektualac svaku od gore pomenutih karakteristika, te da neko može biti intelektualac, a da nije kritičar društva, edukator, čovjek od akcije, insajder, ili bilo kakva kombinacija ovih elemenata. Bitno je shvatiti da ne možemo izbjeći pitanje koje to karakteristike čine intelektualca. Nesumnjivo bismo “intelektualca” mogli definirati tako da su većina etnonacionalista, koji ksenofobiju i šovinizam uzdižu do novih visina, ljudi koji posjeduju upravo te attribute intelektualca. Ali, nas ne zanima bilo koji intelektualac, već onaj koji je potreban za promociju kulture dijaloga, tolerancije, umjerenosti i uzajamno korisnog rješavanja sukoba – drugim riječima, hiperintelektualac. Shodno tome, neko jeste hiperintelektualac u mjeri u kojoj odražava karakteristike koje promoviraju takvu kulturu na nestranački način, a gore navedene karakteristike uglavnom čine upravo to.

Bitno je imati na umu i da hiperintelektualac, kao i svaki drugi intelektualac, operira unutar prostora građanskog društva, prostora koji je ključan za geografske prostore kojima treba demokratizacija (Bremer i McConnell 2006.; Chandler 2000.; Diamond 1994., 2005.; Fine 1996.; Held 1995.; Seligman 1992.). Dvije postkonfliktne teritorije koje se uklapaju u taj opis su BiH i Kosovo, mjesta na kojima rad međunarodne zajednice na rekonstrukciji i dalje uključuje stvaranje građanskih društava i demokracija kakve takva društva podržavaju.

Mada se taj rad usmjerava na političke institucije kao što su “slobodni, pravedni i česti izbori” i “sloboda izražavanja” kao na ključne elemente demokracije (Dahl 2005.), te institucije su djelotvorne samo koliko i kultura koja ih “drži” zajedno (Gibson 2004.) ili mreža na kojoj su postavljene (Geertz 1973.). Sastavni dio te podrške je građansko društvo, jer je to prostor unutar kojeg kultura uobličava način na koji se ljudi politički ponašaju. Kako nas podsjeća Bruce Parrott, “Razumno je da politička kultura utječe na to da li građani odabiru da podržavaju umjerene ili ekstremne političke pokrete i stranke, te da li odabiru da se angažiraju u demokratskim ili antidemokratskim oblicima političke participacije” (1997: 21-22). Ovo podjednako važi za mjesta kao što su BiH i Kosovo, gdje je stvaranje kulture dijaloga, tolerancije, umjerenosti i uzajamno korisnog rješavanja sukoba ključno za izgradnju demokracije. Sad ću se okrenuti razmatranju građanskog društva i pitanja kako hiperintelektualac može djelovati na poticanju razumijevanja i smanjenju podjela između rivala.

ZADATAK HIPERINTELEKTUALCA:

(I) IZGRADNJA KLIME RAZUMIJEVANJA

JAVNA SFERA I GRAĐANSKO DRUŠTVO

Da bi se predstavio odnos između hiperintelektualca i građanskog društva, bitno je prvo razumjeti ideju javne sfere, onako kako je Jürgen Habermas ispituje u tekstu *“Offentlichkeit”* (1989.), i ideju građanskog društva kako je Michael Walzer formulira u tekstu *“The Idea of Civil Society”* (1991.).

Po Habermasu, javna sfera je

domen našeg društvenog života u kojem se može formirati ono što se zove javnim mnjenjem. Pristup javnoj sferi je u principu otvoren za sve građane. Jedan dio javne sfere uspostavlja se u svakom razgovoru u kojem se privatna lica okupe da formiraju javnost... Građani djeluju kao javnost kad se bave stvarima od općeg interesa, a da nisu pod prisilom... O političkoj javnoj sferi govorimo... kad se javne diskusije tiču predmeta vezanih za aktivnosti države. (1989:231)

Javna sfera nastaje kad se ljudi okupe da razgovaraju o pitanjima bitnim za javnost, bez stvaranja “političke” varijante kad ti pojedinci razmatraju politička pitanja. Drugim riječima, politička sfera stvara se “dijaloškom javnošću” nečije politike. Nikad to nije pitanje ostanka u “privatnom”, već uvijek pitanje *bivanja* unutar diskursnog prostora.

Ali, kako Noëlle McAfee ispravno primjećuje u tekstu *“Habermas, Kristeva and Citizenship”*, javna sfera nije ni življeni, komunikativni prostor doma ili radnog mjesta, niti dio zvanične strukture i mehanizama vlasti (2000: 81-101). Umjesto toga, javna sfera je društveni prostor u kojem se ljudi mogu slobodno sastajati da bi učestvovali u smislenom dijalogu o pitanjima koja ih se tiču (Habermas 1996: 360-361). Upravo taj dio prostorne mreže postoji između privatne sfere i države.

Šta je, onda, s odnosom između javne sfere i građanskog društva? Kako Walzer ukazuje, ““građansko društvo” imenuje prostor neprisilnog ljudskog udruživanja i set odnosnih mreža – formiranih u ime porodice, vjere, interesa i ideologije – koje ispunjavaju taj prostor” (1991: 293). Građansko društvo je sveobuhvatniji prostor, jer uključuje cijeli spektar javnih sfera. Mada građansko društvo podrazumijeva komunikacijski susret, ovdje je naglasak na tome da je građansko društvo “asocijativni život”.⁸ Ali, od čega se tačno mreže sastoje? Za Walzera one uključuju “sindikate, crkve, političke

8 Ovdje koristim Kwamea Anthonyja Appiaha i njegov opis kozmpolitanizma kao komunikativnog i asocijativnog (2006.). Za Appiaha se na kozmpolitanizam “ne treba gledati kao na neki izuzetni uspjeh: sve počine od jednostavne ideje da u ljudskom društvu... trebamo razviti navike suživota: konverzaciju u svom starom značenju zajedničkog života, asocijacije. Ali i konverzacije u svom modernom smislu [stvarnog diskursa]” (xix).

stranke i pokrete, zadruge, susjedstva, škole misli, društva za promociju ili sprečavanje ovog ili onog” (293). Sindikati, crkve i slične stvari ne opisuju u potpunosti mreže građanskog društva, jer te mreže uključuju i asocijacije poput klubova vrtlara i kuglana, interesnih grupa i društava u kafeu (McAfee 2000: 83). Tu su i štampa, profesionalne organizacije i nevladine organizacije. Asocijacije i mreže zajedničkih interesa ili pitanja (koje često nemaju skoro nikakve, ili baš nikakve veze sa politikom) povremeno omogućavaju ljudima da izađu iz okvira svojih domova i radnih mjesta i uđu u širi zajednički život, gdje se unaprjeđuje pristojna ljudska komunikacija i naglašava dobar život.

Mada se o građanskom društvu često govori u smislu kompatibilnosti sa demokracijom ili u smislu promocije demokracije, ono “može biti rasističko, isključivo, nazadno i odbojno” (McAfee 2000: 84). BiH i Kosovo se, kao mjesta duboko usađenog sukoba, još uvijek bave podjelama koje izazivaju ksenofobija i šovinizam povezani sa različitim etničkim nacionalizmima. Tako asocijativni život može imati malo veze sa pristojnom ljudskom komunikacijom, barem kad se pristojnost odnosi na interakciju etničkih grupa. U ovom slučaju je distinkcija koju Harold Saunder pravi između “građanskog društva” i “demokratskog građanskog društva” izuzetno korisna i nudi nam ideal prema kojem treba ići. Dok je “građansko društvo” jednostavno ona složena mreža asocijacija i odnosa koje građani stvaraju da bi se nosili sa problemima s kojima se u životu suočavaju, “demokratsko građansko društvo” odražava “kvalitativnu” promjenu u vrsti mreže čiji je pojedinac dio, tj. “način na koji građani komuniciraju unutar... [grupa] i kako te grupe komuniciraju jedna s drugom - [kroz] diskusiju, dijalog i saradnju, a ne kroz autoritetnu ili neprijateljsku interakciju” (2005: 58). Ovdje se radi o razlici u pogledu propagiranja demokratske kulture koja može pomoći u odvratanju svemoćne države i obuzdavanju autoritarno nastrojenih elemenata u društvu”.⁹

Međutim, priznati dvoličnost građanskog društva znači priznati njegovu krhkost. Mislioci i činioци raznih vrsta, uključujući i one etnonacionalističke vrste, često postaju samoprogllašeni intelektualci koji s ponosom pokazuju svoju ksenofobiju i šovinizam, u nadi da će proširiti svoje redove i moć u sve više fragmentiranom društvu. Tako oni djeluju u građanskom društvu na načine koji su antiteza demokratskoj kulturi. Bez obzira na težinu situacije, cilj je da civilno društvo inkorporira demokratsku kulturu dijaloga, tolerancije, umjerenosti i uzajamno korisnog rješavanja sukoba. Jasno je da javna politička sfera može igrati dominantnu ulogu u promociji demokratske kulture. Uz to, tvrdim da u toj sferi hiperintelektualac može igrati dominantnu ulogu.

⁹ Bremer govori o sindikatima, političkim strankama i profesionalnim organizacijama kao o “društvenim “amortizerima”” koji “pomažu u zaštiti pojedinca od svemoćne vlade” (2006: 12).

SLUČAJ HIPERINTELEKTUALIZMA U DEMOKRATIZACIJI BiH

Kako hiperintelektualac izražava svoje prisustvo u izgradnji demokratske kulture unutar političke sfere građanskog društva? Kao prvo, treba imati na umu da je hiperintelektualac društveni kritičar, politički edukator i čovjek od akcije, a sve to je objedinjeno na način koji ukazuje nestranačko opredjeljenje. Upravo time što je društveni kritičar koji se iskazuje u suprotnosti pojedinačnoj ideologiji, politički edukator koji se iskazuje kroz predanost motiviranju naroda kroz dobar savjet da postanu odgovorni građani koji mogu živjeti i raditi zajedno, i čovjek od akcije iskazan kroz angažman koji ostvaruje konkretne promjene u društvu, hiperintelektualac može pomoći u promociji i održavanju dijaloga, tolerancije, umjerenosti i uzajamno korisnog rješavanja sukoba kao osnovnih elemenata demokratske kulture. Konkretnije, moglo bi se reći da bi hiperintelektualac bio koristan u unapređenju razumijevanja među rivalima, što bi moglo dovesti do smanjenja podijeljenosti među njima.

U praksi bi to moglo značiti pokušaj da se unaprijedi efikasnost napora međunarodne zajednice da izgradi mir u BiH, time što će se zagovarati moralni legitimitet tih napora, mada često izazivaju sumnju i ljutnju brojnih nacionalista, jer se mjere koje koristi često smatraju nametnutima. Ukratko, administracija međunarodne zajednice u BiH smatra se suprotnom interesima manjinskih zajednica, sa potencijalom da proizvede još veću podijeljenost. Ali, ako bi hiperintelektualac mogao ponuditi efektivne argumente u korist moralnog legitimiteta tih napora, onda bi oni znatno manje bili izvor podijeljenosti.

U središtu ove debate o moralnom legitimitetu izgradnje mira u BiH su bitna, mada rijetko postavljana pitanja da li su takvi naponi slučaj samozaštite i paternalizma, ili doprinose većem stepenu autonomije. Ako će se oni kojima je povjerena ponovna izgradnja BiH baviti pitanjem kako ljudi u toj zemlji trebaju da žive, onda moraju uraditi više od pukog legalističkog opravdavanja svojih politika i dekreta u odnosu na Dejtonski sporazum. Moraju ispitati moralno opravdanje svog djelovanja i zapitati se da li ono što rade doprinosi autonomiji.¹⁰ Bilo bi korisno imati barem nacrt onog što bi hiperintelektualac mogao reći.

Opstrukcionizam koji je prirodno prisutan u etnonacionalističkoj politici bio je pokretač izrade Dejtonskog sporazuma na takav način da se međunarodnoj zajednici da uloga rukovodioca bh. državom. Upravo zato međunarodna zajednica, u liku Visokog predstavnika međunarodne zajednice, i dalje slijedi strog pristup u borbi protiv negativnih efekata te ideologije na civilnu

¹⁰ Autonomija je sposobnost da se bude agens koji sam donosi svoje zakone i odgovara za sopstvene postupke.

implementaciju Dejtona. Odluka Visokog predstavnika Paddyja Ashdowna iz januara 2005. pokazuje upravo to. Nakon godina erozije građanskog i multietničkog karaktera grada Mostara, vidljive kroz postojanje paralelnih općinskih struktura i službi, i nespremnosti nekih političara da se iskreno ukluče u proces reorganizacije grada, Ashdown je, koristeći ovlaštenja položaja Visokog predstavnika, stanovnicima Mostara dao statut po kojem će se upravljati gradom.¹¹ Tu neumoljivu i beskompromisnu mjeru, kao i one koje su joj prethodile, mnogi u međunarodnoj zajednici smatrali su opravdanima, jer su u skladu sa širokim mandatom Dejtonskog sporazuma i njegovih brojnih aneksa i dodataka. Drugi, pak, uključujući nacionaliste, takvu su praksu smatrali uvredljivom, možda čak i moralno upitnom.

Prema tome, hiperintelektualac prvo mora definirati “samozaštitu” i “paternalizam”, pa tek onda odlučiti koja od mjera međunarodne zajednice pripada kojoj od ovih kategorija. U potrazi za polaznom tačkom, izvrstan izbor je “*Paternalism*” Geralda Dworkina. Osnovne crte samozaštite shvatamo iz sljedećeg pasusa, čijeg autora, Milla, Dworkin često citira:

jedini cilj za koji je opravdano da se čovječanstvo, bilo pojedinačno ili kolektivno, miješa u slobodu djelovanja bilo kog dijela tog čovječanstva, je samozaštita. Jedina svrha u koju se sila može valjano upotrijebiti nad bilo kojim brojem pripadnika neke civilizirane zajednice, protiv njihove volje, je da se spriječi nanošenje štete drugima...(135)

Ponašanje na kakvo Mill misli nije sasvim lično ili sebi okrenuto; okrenuto je i drugima. A pošto je bitno zaštititi integritet pojedinca, tako da on može uživati status autonomnog agensa, samozaštita je dovoljna da opravda intervenciju u živote drugih.

Kako se ovakvo postupanje tiče BiH? Da su, recimo, nacionalističke elite izazivale štetu time što su paralizirale općinske institucije grada Mostara, kroz političke sporove i istinsku nekompetentnost, a time ometale i distribuciju prijeko potrebnih usluga za građanstvo, kao što su voda, struja, policija i prikupljanje otpada, a da je Ashdownova odluka iz 2005. Za cilj imala da spriječi bh. nacionalističke elite da nastave nanositi štetu, onda bi postojalo barem *prima facie* opravdanje za takvu odluku. A ako šteta nastala životom bez osnovnih roba i usluga ugrožava autonomiju pojedinca, onda prestanak takve štete može biti samo u korist autonomije. To je, pak, samo *prima facie* opravdanje, jer se teret dokazivanja mora jasno dodijeliti vlastima, da one pokažu kakva se šteta nanosi stanovnicima Mostara i kako će mjere Visokog predstavnika spriječiti dalju štetu i unaprijediti autonomiju. Teret dokazivanja je potreban ne samo zato što miješanje u nečiju slobodu

11 Vidi govor Paddyja Ashdowna od 28.1.2005. i odluku od 28.1.2005., “Odluka o proglašenju Statuta grada Mostara”. Oba teksta dostupna na internetu (<http://www.ohr.int>).

djelovanja na tako dramatičan način mora biti opravdano, već i zato što se može razumno pretpostaviti da postoji velika vjerovatnoća da će se svaka mjera koju poduzme međunarodna zajednica smatrati pokušajem potkopavanja nacionalističkih interesa, a u takvom slučaju bi davanje opravdanja spriječilo nacionalističku retoriku. Ono što naročito bitnim čini argument hiperintelektualca u korist opravdanja, a i činjenicu da to jeste *prima facie* opravdanje, jednim dijelom je i to što je on nestranački: daje glas objema stranama, a hiperintelektualca predstavlja kao onog “koji nema svog konja u trci”. A bez konja u trci, hiperintelektualac gradi određeni nivo prihvatanja i među nacionalistima i među predstavnicima međunarodne zajednice.

Ali, imaju li neke od ovih mjera i paternalističku dimenziju? Možda, ali samo nakon što se paternalizam pomiješa s nečim drugim. Recimo da slijedimo Dworkinovu definiciju paternalizma, koja kaže da je to “miješanje u slobodu djelovanja pojedinca, opravdano razlozima koji se tiču isključivo dobrobiti, dobra, sreće, potreba, interesa ili vrijednost osobe nad kojom se vrši prisila” (1983: 20). Ako se fokusiramo na racio za primjenu više prisilnih mjera izgradnje mira, poput ograničavanja nacionalističkih elita u političkoj participaciji ili ukidanja paralelnih institucija, možemo potvrditi da razlozi koji se inicijalno navode kao podrška takvim mjerama zaista odražavaju “dobrobit, dobro, sreću, potrebe, interese ili vrijednosti” Bosanaca i Hercegovaca. Ali, takve mjere su, kao što je u sučaju Mostara, žestok odgovor na radnje koje nanose štetu stanovnicima tog grada. Prema tome, reći da su naponi međunarodne zajednice paternalistički znači sugerirati da je paternalizam nešto što nije, tj. da je u potpunosti okrenut kao ponašanju koje se tiče nekog drugog. Kako ja tumačim Dworkina, pak, paternalizam je okrenut ponašanju koje se tiče sebe ili pitanja koja toj osobi “izmiču”. Sporovi i nekompetentnost u Mostaru, s druge strane, nisu ništa drugo do ponašanja koje se tiče drugoga. Shodno tome, nema potrebe dalje o tome diskutirati: vrsta mjera izgradnje mira kakve imamo na umu sve se tiču drugoga i time ne potpadaju pod paternalizam. Najviše što se može dati je protekcionističko opravdanje. Možda je ipak prerano završiti ovu diskusiju.

Mada međunarodna zajednica te više prisilne mjere izgradnje mira može prikazati kao nametanje ograničenja na ponašanje koje se odnosi na drugoga, čime joj se omogućava da štiti ljude od određenih vrsta štete, nacionalisti se sa takvim stavom mogu i ne složiti. Zapravo, ma iz koje etničke grupe bili, nacionalisti mogu ne samo tvrditi da se nikakva šteta ne nanosi pripadnicima drugih grupa, već i tvrditi da se njihovo ponašanje tiče njih samih, u smislu da omogućava pripadnicima njihove etničke grupe da se ponašaju na način kako oni smatraju da je bitno, te da to odražava njihovo poimanje toga ko su kao pojedinci koji posjeduju određeni etnički identitet. Prema tome,

neke od tih mjera izgradnje mira za koje se kaže da su protekcionističke nacionalisti sad prikazuju kao paternalističke i neopravdane.

I tu hiperintelektualac mora jasan i težak teret dokazivanja staviti na nacionaliste i pripadnike međunarodne zajednice, da dokažu da prisustvo, odsutvo ili rizik od štete, jer se argument paternalizma odnosi na to da nema ni štete po druge, ni vjerovatnoće takve štete. Ako nema štete po druge, onda ponašanje koje se tiče intervencionizma mora da se odnosi na druge, čime je argument paternalizma neosnovan i uklanja svaku potrebu da međunarodna zajednica tvrdi da se radi o opravdanom paternalizmu.

Može se reći je da dokazivanje ili obaranje tvrdnje da postoji šteta ili rizik od štete po druge relativno jednostavna zadatak. Ali, šteta se shvata na različite načine. Jedan mlad čovjek, koji je, recimo, hrvatski nacionalista, koji živi u Mostaru, može razmatrati paralelne institucije i, mada će priznati da su sporenja i nekompetentnost doveli do određene “nelagode” po stanovnike zapadnog Mostara, ipak smatrati da je to bolji aranžman i korak ka sticanu veće autonomije, a u konačnici i suvereniteta za Hrvate u BiH. Da li je ta nelagoda vrsta štete potrebna za ponašanje koje se odnosi na druge i protekcionizam? Ili je takav aranžman pitanje ponašanja koje se odnosi na sebe, za “sopstveno dobro” (ili, kao se sad čini, ponašanje koje se tiče grupe), a time izvan domašaja intervencionizma? S druge strane, Visoki predstavnik može tvrditi da je to upravo ono što se podrazumijeva pod štetom, te dalje tvrditi da toga ima još, npr. mogućnost ponovnog izbivanja nasilja, s obzirom na podijeljenost izazvanu etnonacionalizmom.

Očigledno je da je situacija još kompliciranija od ovoga. Uzmimo, recimo, tog istog hrvatskog nacionalistu u Mostaru. Pretpostavimo da posjeduje snažan osjećaj jedinstva sa svojom etničkom zajednicom i da smatra da je ono što je dobro za Hrvate u Mostaru dobro i za njega. Čuo je za zlo etnonacionalizma, ali i dalje je odan svojim ubjeđenima i uvijek i dalje glasa i daje saglasnost svojim nacionalističkim vođana. Da li je ovo slučaj nedovoljnog razumijevanja ili ispravnog poimanja opasnosti koje mogu biti pred nacionalistima? I ako Visoki predstavnik odgovori time što će reći da najrazumniji ljudi ne žele da doživljavaju prekide u radu komunalnih službi i agresivne napade, pretpostavljajući da ni takav pojedinac ne želi biti izložen takvom riziku, o čemu onda da razgovaraju nacionalista i Visoki predstavnik?¹² O malo čemu, mada bi u tom razgovoru hiperintelektualac mogao uraditi puno više.

Međutim, hiperintelektualac se karakterizira i kao neko ko je insajder, u smislu da mu je stalo do datog društva, a takva briga pretpostavlja posjedo-

12 Feinberg (1983.), *Legal Paternalism* (kod R. Sartorius (ur.), *Paternalism* (str. 3-18), Minneapolis: University of Minnesota Press.).

vanje moralnih vrijednosti hrabrosti i saosjećanja, te dobre moći zapažanja. Od tih osobina, posebno je zanimljivo saosjećanje, jer se značaj saosjećanja objašnjava inflacionim modelom moralnosti, što je stav koji izgradnju demokracije može podržati širenjem moralnog prostora kroz korištenje empatije (i gostoljubivosti), prije nego tolerancije. Mada ljudi obično s ponosom za sebe kažu da su tolerantni prema drugima, dugoročno bi empatija i gostoljubivost za demokraciju mogle biti važnije.¹³ U nastavku ću razmatrati model moralnosti, tako da se može napraviti posljednja veza između hiperintelektualca i demokratizacije.

ZADATAK HIPERINTELEKTUALCA: (II) ŠIRENJE MORALNOG PROSTORA

INFLACIONI MODEL MORALNOSTI

Od početaka zapadnjačke filozofije morala, u Grčkoj prije nekih dvije i po hiljade godina, vodi se debata o odnosu između razuma i emocija. Ako prihvatimo prikaz filozofije morala kao razumne analize prirode moralnosti i svega što od nas traži, onda u Platonovoj *Republici* pronalazimo ono što predstavlja početak te duge debate, diskusiju o tome “kako trebamo da živimo”. U našim razmatranjima preovladava razum, a ne emocija. Što se tiče potrage za “univerzalnim i objektivnim” temeljima moralnosti, opet je razum najbolji kandidat. Otjelotvorenje tog razumom vođenog viđenja moralnosti je Kant. On je tvrdio da smo mi agensi morala ne zato što posjedujemo sposobnost da osjećamo, već zato što imamo sposobnost razuma. U središtu moralnost je poštivanje drugih, koje se razvija iz vrhunskog moralnog principa: kategoričkog imperativa. Ako ćemo poštovati druge osobe, kako se to kaže u “formuli cilja po sebi”, onda je to zato što treba da “djelujemo tako da čovječnost uvijek tretiramo ne kao sredstvo, već istovremeno i kao smisao” (Kant 1967: 91).

Ali, da li poštivanje prema drugima treba da bude naš jedini interes? Šta je sa uvažavanjem drugoga, tj. sa *brigom* koja se pokazuje prema autonomiji Drugoga? Kako u svom djelu “*Perception, Empathy and Judgment*” kaže Arne Johan Vetlesen, nema mjesta brizi za moralnost, jer uvažavanje pokreće našu sposobnost osjećanja (1994: 1). Možda Vetlesen jeste u pravu kad ispituje opoziciju poštivanja i uvažavanja. Može li neko poštovati druge, tj. uzimati u obzir integritet tih drugih ljudi – da je njihovo neotuđivo pravo da sami odlučuju šta je u njihovom najboljem interesu – a ne “pokazati bilo

¹³ Martin Marty kaže da “jedan od problema tolerancije u pluralizmu upravo je što oni koji toleriraju često imaju moć ili volju da Drugog pretvore u neku sliku kojom mogu vladati. Gostoljubivost dozvoljava – zapravo, nameće – da se Drugi zaista smatra drugačijim” (2005: 124). Drugim riječima, tolerantnost omogućava dominantima da “otрпи” Drugoga.

kakvo uvažavanje za muku i bol tih drugih” (1994: 2). Slično tome, ima li čak i smisla govoriti o pokazivanju uvažavanja nekoga, a nemati prema toj osobi poštovanja? Ne, jer se čini da autonomija i integritet idu zajedno. Jasno je da u moralnom ponašanju postoji mjesto i za uvažavanje.

To ne znači da u moralnosti razum nije bitan. Bitan je, naročito kad samu mogućnost za racionalan diskurs o moralnom sudu gurnu u stranu upravo oni koji su usvojili moralnost vođenu vjerom. Smatram da je Daniel C. Dennett u pravu kad kaže da svako ko tvrdi da se o određenoj tački moralnog ubjeđenja ne može diskutirati, voditi debata ili pregovarati samo zato što je to božija riječ ili zato što Biblija tako kaže, ili zato što je to “ono u šta svi muslimani... vjeruju, a ja sam musliman...” mora se posmatrati kao neko ko svima nama onemogućava da takve stavove uzmemo za ozbiljni, čime se isključuju iz razgovora o moralu, nesvjesno priznajući da njihovi stavovi nisu podržani savješću i ne zaslužuju da ih se dalje sluša. (2006: B8).

Dalje objašnjava:

Recimo da vjerujete da je istraživanje matičnih stanica pogrešno jer vam je Bog tako rekao. Čak i da ste u pravu, odnosno da Bog zaista postoji i da vam je lično rekao da je istraživanje matičnih stanica pogrešno, ne možete razumno očekivati od drugih koji ne dijele vaše vjerovanje ili iskustva da to prihvate kao razlog. Činjenica da je vaša vjera tako jaka da drugačije ne možete pokazuje... da ste osakaćeni za mogućnost moralnog uvjeravanja... A ako odgovorite da možete, ali nećete da razmatrate razloge za i protiv svog ubjeđenja... onda otvoreno priznajete da svjesno odbijate da ispoštujete minimalne uslove racionalne diskusije. (2006: B8)

Prema tome, ima nešto u tome što se razumu tradicionalno daje prednost. I razumljivo je zašto su se mnogi opredijelili da taj standardni model bude prihvatljiva alternativa za moralnost vođenu vjerom, jer ne govorimo o pitanju ukusa, već o moralnim razmatranjima koja traže racionalno opravdanje.

Čak i uz to, možda nam treba više “holističko” sagledavanje morala, tj. inflatorni model, što uključuje, ali nije ograničeno na ulogu razuma u donošenju moralnih sudova upotrebom principa i normi, da bi se adekvatnije spoznale moralne poteškoće ljudi obdarenih i emotivnim i intelektualnim sposobnostima. Moramo, zapravo, objasniti kako postajemo “budni” prema tim poteškoćama. “*Perception, Empathy and Judgment*” je vrlo korisno štivo u tom smislu. Vetelesen “ponovo aktivira” pojam moralne percepcije i značaj emocija, naročito empatije, za tu percepciju, koju on navodi kao prvu fazu moralnog djelovanja.

Istraživanje moralnog djelovanja na ovaj način nudi adekvatniji pregled moralnosti, jer shvatamo da je emocionalna sposobnost za empatiju naš osnovni način pristupanja domenu moralnog, što je pokazivanje uvažavanja i posjedovanje poštovanja prema drugima. Uz to, uviđajući značaj empatije za percepciju moralnog, a time i za moralno djelovanje, Vetelesenov inflatorni model nudi nam teoretsku osnovu potrebnu za razumijevanje kako hiperintelektualac može promovirati stvaranje demokratske kulture čak i kroz širenje moralnog prostora etnonacionalista.

INFLATORNI MODEL, HIPERINTELEKTALAC I DEMOKRATIZACIJA NA BALKANU

Koji su, onda, aspekti inflatornog modela relevantni za pokazivanje relevantnosti hiperintelektualca u demokratizaciji? Moralno ponašanje je stav moralnog djelovanja. Takvo djelovanje često se opisuje kao nešto što počinje moralnom poteškoćom, nakon koje slijede sud i radnja. Takav opis ukazuje da bilo koja dva dobro obaviještena i racionalna pojedinca koja koriste istu moralnu teoriju kad naiđu na poteškoću, pažnju posvećuju istim konkretnim moralnim okolnostima situacije, mada se njihovi kasniji sudovi i radnje mogu razlikovati. Međutim, takav stav ne objašnjava kako mi, ustvari, “posvećujemo pažnju” moralnom sudu. Kako mi stupamo u kontakt s onim što je “materijal” moralnog suda? Vetelesenov odgovor je da

moralna percepcija omogućava i uobličava scenu za moralni sud i moralne radnje. Moralni sud tiče se kognitivnog poimanja, ocjene i odvajanja muke i bola, dobrobiti, interesa i prava svih strana pogođenih datom situacijom... Pri donošenju suda o tome kako najbolje postupiti u odnosu na stavove svih drugih... trebat će mi norme i principi, da me vode kroz razmatranja. Ali, moja kognitivno-intelektualna znanja u tom polju... ne vrijede ništa i ostaju bez ikakve snage, ako ja nemam senzibilitet, ako ne “vidim”... situaciju pred sobom kao *moralno* relevantnu... Posjedica moralnog djelovanja pokreće se činom moralne percepcije. Moralna percepcija dešava se prije moralnog suda i predstavlja osnov da se on donese. (4-5)

Šta je to što nam omogućava da situaciju “vidimo” kao moralno relevantnu? Vetelesen kaže:

Predmete moralnog suda doživljavamo kroz emocije... Emocije nas vežu za *određene* moralne okolnosti, za one aspekte situacije koji nas se direktno tiču, za *ovdje* i *sada*. “Vidjeti” okolnosti i vidjeti kako nas se tiču, a time biti i osjetljiv prema načinu na koji se situacija tiče muke i bola drugih, ukratko, identificirati situaciju kao prvenstveno situaciju od *moralnog značaja* – sve je to potrebno da se uđe u domen moralnog, a ništa od toga ne bi postojalo bez osnovne emocionalne sposobnosti empatije. (4)

Vetelesen empatiju dalje karakterizira ovako:

Upravo zahvaljujući toj sposobnosti mogu da se stavim na mjesto drugih, kroz osjećaj za nešto i osjećanje nečega. Empatija mi omogućava da izgradim shvatanje o tome kako drugi doživljava sopstvenu situaciju; empatija omogućava da se dopre do iskustava drugih i pristupi im se, ali empatija ... ne znači da ja sam moram osjećati ono što taj drugi osjeća. Ne moram osjetiti iste stvari kao i drugi da bih bio u stanju da pojmem, a time u stanju i da sudim u tom svjetlu, kako drugi doživljavaju iskustvo bivanja u situaciji u kojoj su. (8)

Pošto je moralna percepcija ono što “pokreće” moralno djelovanje, neosjetljivost ili indiferentnost – nedostatak empatije – prema moralnim okolnostima situacije imat će poražavajući rezultat u donošenju suda. Možda je to manje problem za one koji su u situaciji relativne smirenosti, jer će se često pojavljivati lične interakcije koje će se “osjećati” kao pozitivne. U određenom trenutku se pokreće osnovna emotivna sposobnost empatije. Ali, razmotrimo one situacije koje su manje od onog što se naziva relativnom smirenošću. S obzirom na mržnju i ljutnju, koje često nadvladaju empatijski odgovor onih koji prihvataju etnonacionalizam, nacionalisti mogu postati “ratoborni” i pogođeni “zlonamjernim” oblikom neosjetljivosti. To onemogućava empatiju. U slučaju “benigne” neosjetljivosti i indiferentnosti, Drugi je od malog ili nikakvog moralnog značaja. U slučaju ratobornosti, pak, situacija je puno gora, jer je vjerovatnije da će nastati neka šteta po Drugoga.¹⁴ Kvalitet i kvantitet interakcija koje se osjete će biti drugačiji. U tom trenutku mogućnost poštovanja i uvažavanja Drugoga nestaje; nije opcija povećati muku, već povećati bol, a ta situacija je suprotna empatiji. U tako neprijateljskoj situaciji, mora se “upaliti” moralna percepcija, time što će se ponovo oživjeti budnost (odnosno empatija), a time omogućiti da se ponovo prepoznaju moralni značaj i dobrobit Drugoga.

Kako da se to desi? Vetelesen tvrdi da se budnost može naučiti. Možemo naučiti da nas se situacija tiče na određeni način, te da nas stavlja u poziciju da primijetimo moralne okolnosti Drugoga, da osjetimo empatiju i obzir prema Drugome. To se dešava u svakodnevnom životu, u onom što Tom Kitwood naziva našim bezbrojnim, malim i neosmišljenim radnjama jednih prema drugima, shemama življenja i odnosa koje svako ljudsko biće postepeno stvara. Tu mi bivamo sistematično odbačeni ili zanemareni prihvaćeni ili odbijeni, unaprijeđeni ili obezvrijeđeni u sopstvenom bitku. (1990: 149).

14 Jeste da je šteta izazvana indiferentnošću potencijalno veća od one koju izazove mržnja, prvenstveno zato što je neselektivna (Vetelesen, 1994: 252-253), ali mržnja ima određenu direktnost u odnosu na štetu koju nanosi, a indiferentnost ne.

Upravo u svakodnevnom životu stvaramo moralni prostor, prostor unutar kojega smo dio mreže odnosa koji “unapređuju ličnost”. Međutim, čini se da u ovakvoj tvrdnji postoji neka praznina. Pošto je svakodnevni život pun i prihvatanja i odbacivanja, unapređenja i obezvrjeđenja, kako se uči empatija? I kako da se nauči u stresnijim stanjima ratobornosti? Ako ljudi bivaju stalno odbačeni i ako im je bitak obezvrjeđen, malo je vjerovatno da će se naučiti budnosti potrebnoj da se osjeti empatija. Borbenost može prevladati, čime se sprječava “zdrav” moralni odgovor, a time dolazi do *de-bakla* moralnog postupka.

Ovo naročito važi za društva u kojima je etnonacionalizam postao osnovna komponenta identiteta ljudi i uzrok velikih sukoba. Zapravo, moralni prostor tih situacija bi se, u najboljem slučaju, mogao “kompromirati”, a u najgorem “zatvoriti”.¹⁵ Prema tome, ostaje pitanje kako proširiti ili otvoriti moralni prostor koji će konačno omogućiti moralnu percepciju ili sagledavanje moralno relevantnih okolnosti situacije u kojoj se ljudi nalaze. U jednom ranijem tekstu sam naglasio da praktične mjere kao što su interkulturalno obrazovanje, pripovijedanje i moralna imaginacija mogu da se koriste za širenje moralnog kruga (ili moralnog prostora), čime “im [ljudima različitih kultura] se omogućava da iskuse empatiju prema drugima, te da prema njima djeluju na saosjećajni i građanski odgovorniji način” (Conces 2005: 166). Mada su takve praktične mjere korisna sredstva za ponovno aktiviranje budnosti ili empatije, sad se čini jasno da je njihova ostvarivost uslovljena spremnošću na interakciju izbliza, bilo da je ona potpuno samoizazvana ili djelimično izvedena – poticajima i/ili prisilom – djelovanjem međunarodne zajednice ili neke nevladine organizacije. I nije dovoljno kazati, onako kako to kaže Vetelesen, da promjenom stava moramo oživjeti vezu između ljudskog i moralnog:

Veza je takva da se percipirana ljudska stvarnost situacije koja podrazumijeva muku i bol drugoga *tiče* mene, poziva me, daje mi moralnu obavezu, jer ja jesam, sebe vidim i želim da budem u stanju da sebe vidim kao ljudsko biće. Ali, mora se naglasiti da subjekat tu vezu prepoznaje samo ako usvoji participatoran stav prema drugima, a ne stav koji opredmećuje i detašira. (10)

Ostaje pitanje kako se ta budnost (odnosno participatoran stav) “pokreće”, tako da interkulturalno obrazovanje, pripovijedanje i moralna imaginacija mogu da potaknu emotivne odgovore? Možda nam svojim pozivanjem na “koliziju vjera” teolog Martin Marty daje naznaku kad kaže da bi prvo razmatranje kolizije “stranaca” trebalo biti “poziv da barem jedna strana

15 Vetelesen kaže da je nacistička ideologija u Njemačkoj poticala zatvaranje ne samo javnog prostora, već i moralnog prostora, što je “poprimilo formu suzbijanja emocionalnih sposobnosti u svakom od njih” (1994: 9).

počne provoditi promjenu time što će *riskirati* [autorov kurziv] gostoljubivost prema drugima” (2005: 1). To znači primiti stranca kojeg se ne voli, možda čak i mrzi. Ali, radi se o “riziku”, što znači da i onaj koji “inicijalno” riskira, kao i onaj koji je “pozvan” da odluči da li prihvata rizik ponuđenog gostoprimstva, mogu snositi određene troškove, ako interakcija ne potakne ili ne otvori moralni prostor između njih.

Da li je to posao insajdera, hiperintelektualca? Samo ako, moglo bi se reći, vrlinu hrabrosti smatramo oblikom riskiranja, i to riskiranja koje dolazi prije nastavljanja kritiziranja kad sugrađani šute ili podržavaju. To je rizik pozivanja Drugoga da se uključi u zajednički poduhvat gostoljubivosti. Možda je gostoljubivost, a ne suprotstavljanje, ono čemu hiperintelektualac teži na putu ka demokratizaciji. Ishod je nesiguran, ali ako bude uspješan, pokazivanje gostoljubivosti neizbježno nas uključuje u saosjećajno prelaženje u život i priče drugoga i vraćanje u sopstveni život i priče obogaćene novim sagledavanjem. Vidjeti život kroz priču koja od nas traži da pozdravimo stranca znači biti prisiljeni prepoznati dostojanstvo stranaca koji nije dio naše priče. (Fasching 1994: 9)

Jasno je da preuzimanje takvog rizika znači da smo prisiljeni da budemo budni prema Drugome i da nas se tiču moralne okolnosti, čime se izazivaju uvažavanje i poštivanje Drugoga. Nažalost, nema lakog rješenja da se etnonacionalizam onemogućí u ograničavanju moralnog prostora kroz demonizaciju Drugoga i vođenje ljudi ka nepotrebnoj ratobornosti. Kako sam već sugerirao, čini se da empatija ponekad bude nadvladana ratobornošću pripadnika različitih etnoreligijskih grupa, te da se, u određenoj mjeri, iz toga proizašli animoziteti smatraju dijelom njihove psihe. Ali, empatija ne mora dugo biti izgubljena, zalutala ili nadvladana, može se ponovo probuditi, mada tako traži da veći broj ljudi ulaže i veće napore. Upravo u tom trenutku gostoljubivost postaje bitna, jer se mora odlučiti da se “riskira” i gostoljubivost ponudi Drugome. Odsustvo takvog gesta može lako rezultirati daljom stagnacijom moralnog prostora. Ukratko, gostoljubivost je portal preko kojeg možemo ući u zajednički moralni prostor, mada nema garancije da ćemo uspjeti prevaliti taj put. Međutim, kad gostoljubivost poprimi oblik interkulturalnog obrazovanja, pripovijedanja i moralne imaginacije, stvarni napredak postaje moguć, a nema razloga zašto hiperintelektualac ne može postati učesnik u tom procesu. To posebno važi za hiperintelektualca koji je možda više teoretičar morala, neko ko projicira nove koncepte moralnog života kroz djela moralne imaginacije.¹⁶

Slažem se da hiperintelektualac može vrlo praktično pomoći drugima da se uključe, ali je za očekivati da će biti pojedinaca koji još neće biti sk-

16 Vidi Loudon 1992: 152-153.

loni gostoljubivosti, a u tom slučaju ih se na to mora “potaći”. Upravo tu međunarodna zajednica mora biti spremna da prihvati paradoks stvaranja demokracije kao uslova za svoj rad u vjerski i etnički fragmentiranim društvima. Ako su etnoreligijske zajednice nespemne da komuniciraju jedna sa drugom, onda međunarodna zajednica mora *diktirati* institucije i politike rada koje od pripadnika tih zajednica traže da žive i rade zajedno, čime im se daju veće mogućnosti da budu gostoljubivi i tako se približe stvaranju sopstvene demokracije. U konačnici je “riskiranje” ono što će na Balkan dovesti demokratsku kulturu. “Ići na sigurno” samo će perpetuirati nedemokratski *status quo*. Promjena će se desiti samo kad dovoljno ljudi shvati, i teoretski i praktično, da je gostoljubivost neophodna za moralno djelovanje, te da su neophodni uvažavanje i poštivanje i prema drugim ljudima, a i prema stvaranju demokratske kulture. I opet hiperintelektualac može biti koristan, mada bi u ovom slučaju to bilo u smislu nuđenja teoretske podrške moralnom legitimitetu naporima međunarodne zajednice da izgradi mir. Ako te napore objasni kao slučajevne samoprotekcionizma i unapređenja autonomije, hiperintelektualac može napraviti velike korake unaprijed u smislu smanjenja podjela među stranama koje se ne slažu.

Ukratko sam prikazao ono što smatram teoretski uvjerljivim okvirom za smještanje hiperintelektualca u izgradnju današnjih građanskih društava i demokratizaciju, kao i praktičnu shemu koja hiperintelektualca prepoznanje kao katalizator za stvaranje demokratske kulture. Svjestan sam toga da moj argument koji povezuje hiperintelektualca sa demokratizacijom nije naročito detaljan, što ga možda čini i neuvjerljivim. Ipak mi se čini ohrabrujućim to što nam inflatorni model moralnosti daje dosta solidan okvir za ono najbolje što hiperintelektualac može ponuditi. Nadam se da pokušaj da se na ovaj način ponudi praktično orijentiran teoretski okvir može ne samo ograničiti klevetanje intelektualca u javnom domenu, već i otvoriti nove mogućnosti za stvaranje demokratske kulture na mjestu kakvo je Balkan.

ZAKLJUČAK

UDALJAVANJE KAO PROKLETSTVO HIPERINTELEKTUALCA

U određenom smislu nas sve, uključujući i nacionaliste i intervencioniste, hiperintelektualac obavještava o tome da je situacija u kojoj se nalazimo nešto poput gledanja u komadiće razbijenog ogledala. Kako gurkamo komade, kaže Kwame Anthony Appiah, vidimo da svaki komadić iz svog posebnog ugla odražava jedan dio složene istine... Međutim, djeliće istine ćete pronaći (zajedno sa puno grešaka) svugdje, a cijelu istinu nigdje. Najveća greška je da mislite da vaš mali ulomak može odražavati cjelinu. (2006: 8)

Razumijevanje se može postići samo unutar grupe. Možda je to i najbolje što se hiperintelektualac može nadati da će postići. Hiperintelektualac razmišlja,

intervenira i izlaže se riziku. Rizik, naravno, postaje stvaran kad dođe do udaljavanja, kad ljudi ne odgovaraju na elektronsku poštu, ne vraćaju telefonske pozive, ili kad urednici ignoriraju predložene tekstove. Mada razum i dalje vlada, stvarno može biti i unutrašnje osjećanje nedovoljnosti, prezira i bijesa. To je egzistencijalni gnjev koji se mora obuzdati. Pa ipak, samo stvarni život i održavanje udaljavanja i gnjeva drže hiperintelektualca u datom pozivu, uvijek u pripremi novog projekta za novi dan. Hiperintelektualcu je suđeno da gazi granice i bori se protiv dijaloškog dogmatizma. Uspjeh nikad nije zagarantiran. Doduše, sama činjenica da postoji udaljavanje koje treba otpjeti već je neka vrsta uspjeha – jer znači da su hrabrost, saosjećanje i gostoljubivost još uvijek živi. Ako hiperintelektualac na mjestima kao što su Kosovo i BiH uvjeri dovoljan broj pravih ljudi da svijet nije crn i bijel, ta problematična mjesta mogu postati demokratičnija i humanija.

Zahvalnost: Zahvalan sam profesoru Džemalu Sokoloviću što me pozvao da nacrt ovog rada predstavim na seminaru “*Demokracija i ljudska prava u multietničkim društvima*”, održanom 2006., pod sponzorstvom Instituta za jačanje demokracije u BiH.

R. J. Conces

S engleskog prevela: *Amira Sadiković*

BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, T. (1974.) *Minima moralia: Reflections for damaged life*, trans. E.F.N. Jephcolt (New York: Verso).
- Amsterdam, A. G. & Bruner, J. (2000.) *Minding the law*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Appiah, K. A. (2006.) *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*, New York: W.W. Norton.
- Ashdown, P., obraćanje od 28.1.2005. i “Odluka o proglašenju Statuta grada Mostara”, <http://www.ohr.int>.
- Bremer III L. P. & McConnell, M. (2006.) *My year in Iraq: The struggle to build a future of hope*, New York: Simon & Schuster.
- Chandler, D. (2000.) *Bosnia: Faking-democracy after Dayton* (2. izd.). London: Pluto Press.
- Conces, R. J. (2005.) *Reconstructing Kosovo: Ontology to politics and the less traveled road*, Bosnia Daily, 22. 8-9.

- Dahl, R. A. (2005.) *What political institutions does large-scale democracy require?* Political Science Quarterly. 120(2). 187-197.
- The Dalai Lama, & Cutler, H. C. (1998.) *The art of happiness: A handbook for living*, New York: Riverhead Books.
- Dennett, D. C. (2006.) *Common-sense religion*, The Chronicle of Higher Education. 20. B6-B8.
- Diamond, L. (1994.) *Rethinking civil society: Toward democratic consolidation*, Journal of Democracy. 5,4-17.
- Diamond, L. (2005.) *Squandered victory: The American occupation and the bungled effort to bring democracy to Iraq*, New York: Henry Holt.
- Dragovic-Soso, J. (2002.) *'Saviors of the nation': Serbia's intellectual opposition and the revival of nationalism*, London: Hurst & Co.
- Dworkin, G. (1983.) *Paternalism*, kod R. Sartorius (ur.), *Paternalism* (str. 19-34). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fasching, D. (1994.) *Beyond absolutism and relativism: The utopian promise of Babel*, u *The Ellul Forum*, br. 12, Odsjek za vjerske studije, Univerzitet južne Floride, Tampa.
- Feinberg, J. (1983.) *Legal paternalism*, kod R. Sartorius (ur.), *Paternalism* (str. 3-18). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Filandra, Š., & Karić, E. (2004.) *The Bosniac idea*, prev. S. Risaluddin. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Fine, K. S. (1996.) *Fragile stability and change: Understanding conflict during the transitions in East Central Europe*, kod A. Chayes & A. H. Chayes (ur.), *Preventing conflict in the post-communist world* (str. 541-581). Washington, D.C.: Brookings Institution.
- Foucault, M. (1988.) *The concern for truth*, kod L. D. Kritzman (ur.), *Politics, philosophy, culture: Interviews and other works, 1977.-1984.*, prev. A. Sheridan, (str. 255-270). New York: Routledge.
- Geertz, C. (1973.) *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York: Basic Books.
- Gibson, J. L. (2004.) *Overcoming apartheid: Can truth reconcile a divided nation?* New York: Russell Sage Foundation.
- Habermas, J. (1989.) *Jurgen Habermas on society and politics: A reader*. S. Seidman (ur.) Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1996.) *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Held, D. (1995.) *Democracy and the global order: From the modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. (1967.) *The moral law. Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, prev. H.J. Paton, (New York: Barnes & Noble, 1967.).

- Kitwood, T. (1990.). *Concern for others*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Le Sueur, J. D. (2001.) *Uncivil war: Intellectuals and identity politics during the decolonization of Algeria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Louden, R. B. (1992.). *Morality and moral theory*, New York: Oxford University Press.
- Marty, M. (2005.) *When faiths collide*, Malden, Mass.: Blackwell.
- McAfee, N. (2000.) *Habermas, Kristeva, and citizenship*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Mill, J.S. (1962.) kod M. Warnock (ur.), *Utilitarianism and on liberty*. London: Fontana Library Edition.
- Parrott, B. (1997.) *Perspectives on postcommunist democratization*, kod K. Dawisha & B. Parrott (ur.) *Politics, power and the struggle for democracy in south-east Europe* (str. 1-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Posner, R. A. (2003.) *Public intellectuals: A study of decline*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1974.) *The tasks of the political educator*, kod D. Stewart & J. Bien (ur.), prev. D. Stewart, *Political and social essays* (str. 271-293) Athens: Ohio University Press.
- Ricoeur, P. (1986.) kod G.H. Taylor (ur.), *Lectures on ideology and utopia*, New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (1992.) *Oneself as another*, prev. K. Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenzweig, F. (1961.) *Franz Rosenzweig: His life and thought*, kod N. Glatzer (ur.), New York: Schocken.
- Said, E. (1996.) *Representations of the intellectual*, New York: Vintage Books.
- Sartre, J.-P. (1974.) *A plea for intellectuals*. In *Between existentialism and Marxism*, prev. J. Matthews (str. 228-285), New York: Pantheon Books.
- Saunders, H. H. (2005.) *Politics is about relationships: A blueprint for the citizens' century*, New York: Palgrave Macmillan.
- Seligman, A. B. (1992.) *The idea of civil society*. New York: Free Press.
- Vetelesen, A. J. (1994.) *Perception, empathy, and judgment: An inquiry into the preconditions of moral performance*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Walzer, M. (1991.) *The idea of civil society*. *Dissent* (Spring), 293-304.
- Walzer, M. (2002.) *The company of critics: Social criticism and political commitment in the twentieth century*, New York: Basic Books.
- Zulfikarpašić, A., Pismo Hazimu Šatriću, 15.11.1953.

The role of the hyperintellectual in civil society building and democratization in the Balkans

Although intellectuals have been a part of the cultural landscape, it is in post-conflict societies, such as those found in Kosovo and Bosnia, that there has arisen a need for an intellectual who is more than simply a social critic, an educator, a man of action, and a compassionate individual. Enter the hyperintellectual. As this essay will make clear, it is the hyperintellectual, who through a reciprocating critique and defense of both the nationalist enterprise and strong interventionism of the International Community, as well as being a man of action and compassionate and empathic insider, strives to create a climate of understanding and to enlarge the moral space so as to reduce the divisiveness between opposing parties. In this way the hyperintellectual becomes a catalyst for the creation of a democratic culture within the civil societies of Kosovo and Bosnia.

Keywords: Bosnia and Herzegovina – Civil society – Democratization – Empathy – Hospitality – Hyperintellectual – Intellectuals – Kosovo – Moral performance – Public sphere