

ТМ	Г. XXXII	Бр. 4	Стр. 731 - 755	Ниш	октобар - децембар	2008.
----	----------	-------	----------------	-----	--------------------	-------

UDK 316.344.32:17]:32

Оригинални научни рад
Примљено: 01.09.2008.

Зоран Видојевић
Институт друштвених наука
Београд

ИНТЕЛЕКТУАЛЦИ, ОДГОВОРНОСТ ЗА ЗЛО И ХУМАНИЗАМ

Резиме

Аутор настоји да да одговор на следећа питања и елаборира наредне тезе.

Зашто неки од врхунских интелектуалаца приступају тиранским политичким вођама? Главни мотив је тежња да се суделује у великој моћи и држи "волан историје". Тиме се врши издаја позива интелектуалца. Она се мора повезивати с одговорношћу за зло које је битна одлика репресивних, а посебно тоталитарних друштвених система. Аушвиц-парадигма није пука прошлост. Најзначајнији облик савременог тоталитаризма, који има глобалне размере, јесте неолиберални тоталитаризам.

Какви су изгледи хуманизма као практичке филозофије и начина живљења у данашњем свету?

Неопходно је извршити дубинску реконструкцију теорије хуманизма. Уместо митологије човека и неограниченог човекољубља потребан је рационални, критички и диференцирани хуманизам. Јер постоје велике разлике у карактерној структури између људи, као и непрекидна, све јача спирала међуљудског сатирања у многобројним ратовима и другим видовима крвавих сукоба.

Под којим условима свет може, евентуално, постати бољи?

Главна мерило и суштински услов историјског напретка је смањивање масовних патњи и несрећа, системски произведених, а пре свега међусобног људског истребљења. Поред успешног економског развоја свих земаља и народа, за постигнуће таквог циља неопходна је и рехабилитација универзалних људских вредности, као и њихово опредмећење у друштвеном животу: слободе и достојанства сваког човека, социјалне правде која допире до глобалног нивоа, као и планетарног мира. Дубока криза морала мора се сагледавати у контексту опште цивилизацијске кризе која проистиче из споја профита као самосврхе и насиља. Феномен економије смрти и идеологија некрофилије нужна су последица тог споја.

Бољи свет није историјска неизбежност (он може бити и гори него што јесте) него је само неизвесна могућност. Рационални хуманизам је не само претпоставка обнове морала већ и људског опстанка.

Преко је потребно напустити темеље "транзиције" као у већини случајева озакоњене плачкашке приватизације и системске неправде у постреалсоцијалистичким друштвима. Али је то мало изгледно с обзиром на постојећу структуру моћи у њима. Интелектуалци носе одговорност пре свега за истину друштва и целокупног света у коме живе.

Кључне речи: интелектуалци, одговорност, хуманизам, зло, демократија

"У сваком случају, не видимо оно што живимо" – својевремено је написао Е. Блох.¹ Та његова теза могла би се претворити у питања: "Видимо ли оно што живимо и доводимо ли до нивоа појмовне мисли и ваљаног делања то што видимо"? Одатле треба кренути у разматрање сваке теме која се тиче људске стварности.

Давно је Хелвецијус, са становишта реал-политике, формулисао став да нам "...искуство... показује да се готово сва питања морала и политичке теорије рјешавају путем моћи, а не умом. Ако мишљење влада свијетом, онда је моћник трајно онај који влада мишљењем".²

Маркс је истицао да су мисли владајуће класе – владајуће мисли, наравно, све дотле док она има оно што је касније формулисао Грамши – улогу културног хегемона чија се идеологија у смислу "погледа на свет" (мада се таква хегемонија не своди на то) добровољно прихвата од друштвене већине, у пасивном или активном виду, и нема озбиљну конкуренцију. У наведеном Хелвецијусовом ставу није реч о културној хегемонији него о идеолошкој доминацији и принуди путем политичке или неке друге моћи.

Тако ствари, заиста, претежно стоје. Али, можемо ли се с тиме мирити? И што је много важније – можемо ли нешто учинити да не буде тако? Ако не можемо онда је ум заувек поражен. Насилна, готово крвава моћ је противум. Ум јесте моћ, али она која оплемењује људски свет. Стога ум без суштинских људских вредности – само је привид ума, или његов наказни лик, у најбољем случају бездушни ум. Чим се те вредности почну губити из ума он доживљава своју дегенерацију и помрачење које може завршити у безумљу.

Зашто неки од врхунских интелектуалаца виде безумље као ум, те приступају најмоћнијим политичким вођама – великим злотворима? Нема ниједног од тих вођа у модерном времену, а да није

¹ E. Bloh, *Experimentum mundi*, Nolit, Beograd, 1980, str. 25.

² Према: Th. Adorno, M. Horkheimer, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb, 1980, str. 169.

имао неке од познатих и признатих филозофа, научника и уметника који су сачињавали неку врсту његове *личне идеолошке гарде и слављеничког хора*. Површно би било помислити да им приступају првенствено због материјалних привилегија и стицања веће славе. Када је реч о великим именима тај мотив не постоји, или је занемарљив. Главна побуда је *чврсто уверење да модерни тирани нису то што јесу* него да су личности великог историјског формата. Да чине праву ствар за своју нацију, класу, партију и целокупно човечанство. Кад би се радило о страху за властити живот и живот своје породице то би се некако могло, бар делимично, оправдати. Али, није тако. Такви интелектуалци су *фасцинирани тиранима*. Примера ради, Хајдегер, који се убраја у најзначајније филозофе прошлога века, био је члан нацистичке партије и једно време ректор универзитета Хитлерове државе. Он је у фиреровим рукама нашао оваплоћење самог Провиђења.

Најстрашније је да се у вођама, највећим злочинцима, види инкарнација Ума, оруђе Историје за које не важе никакви морални обзири и закони. Није реч о *парализи* услед присуства неограничене моћи располагања животом и смрћу, већ о *хипнози* коју та моћ врши не само над масама него и над делом интелектуалне елите. Психолошки гледано то је *жудња за уделом у тој моћи*, за близином недоирљивог, његовом благонаклоношћу и похвалом, жудња да се придржава волан Историје и прави свет према властитој слици. То је много више од утопијске занесености. Објективно, то је посредно учешће у масовним злочинима, који се виде као успостављање историјског реда и савршенства, *потпуни пораз интелекта, а не само моралних назора пред варварством*, претварање најсвирепијих владара у овоземаљске богове, ужасавајућег насиља у врлину. Дакле, није реч о "кетману", кукавичлуку, улизиштву, бедној позицији "дворске луде", него о најтврђем убеђењу, "окрвављеној" мисли која је састојак "озверења света" (И. Лалић).

Доста је таквих примера, али, на срећу, и супротних. Понавља се то, у нешто блажим облицима, и у садашњем времену. Велика је заблуда да је историја учитељица живота. Варварство (његово приказивање као племенитости, заштите хуманизма, слободе и праве вере) обележје је, никако занемарљиво, и данашње епохе. Али, оно произлази и из опсесије савршеним светом. Одатле се рађају идеологија и пракса сведозвољености под различитим предзнацима. А слобода, како је истицао Берђајев, повезана је "с правом на несавршенство".³ Савршен овоземаљски свет, и да је могућ, био би завршен – и тоталитаран. Тежња да се такав свет изгради, претворена у полити-

³ N. Berdajev, *Novo srednjevekovlje*, Hipnos, Beograd, 1990, str. 102.

ку, данас пре свега у политику *неолибералног тоталитаризма*, често је неодојива од зла и његовог правдања. Издаја позива интелектуалца огледа се не само у подржавању неког свирепог режима него и пројектовању модела друштвене хармоније засноване на крвопролићу.

Најперфиднији облик манипулације врши се путем "племените лаж" – идеје да се масе лажу зато што је само малобројна елита у стању да интелектуално спозна истину".⁴ Дакле, појединци, или нека група интелектуалаца који себи приписују месијанистичку улогу, што значи и улогу пророка-свезналица, сматрају да је дозвољиво и лагати "обичан народ", јер он нити је у стању да допре до истине, нити ће препознати лаж, тобоже потребну ради остварења неког "великог" историјског циља. Разуме се, није лак пут доласка до истине, а она није нека врста "општенародне својине". Но, овде није реч о томе него о свесном лагању у име "племенитих сврха". То се чини и у име "истинске демократије". Иза таквих схватања су тотални презир "маса", на које се интелектуалци и политичари тог типа горљиво позивају, а често и поредак насиља. Људи изван те елите третирају се с крајњим цинизмом који се, када је реч о ауторитарним, тоталитарним и демагошким политичким вођама најчешће прикрива лажном апологетиком историјске улоге "маса", "народа" или "грађана". Образац таквог интимног уверења јесте став Троцког (према је он имао и супротних ставова, зависно од конкретне ситуације и процена онога шта му највише одговара) да су људи зли и лењи мајмуни, "полусирова грађа".⁵

Метод "племените лаж" одавно је познат у реал-политици. Данас он постаје глобални метод политике неолибералног тоталитаризма. До перфекције су развијена лажна обећања, "мамци" који привлаче заведене народе. Шире их вазалне политичке и интелектуалне елите у властитим земљама. С обзиром на такав контекст није довољно рећи да идеје "...више нису ни светиња, ни оружје, оне су само роба".⁶ Мора се истаћи нешто важније: када идеје постану средства обмане, поготово обмане глобалних размера, оне се претварају у најпоқваренију робу која врши функцију својеврсног духовног тровања и допинговања, те су, објективно, и оружје одређених интереса, као и воље за надмоћ.

Када нови Велики брат постигне оно што је хтео – нестају кулисе лаж и обелодањује се сав макијавелизам тог типа политике и сва суровост преваре. У последњим годинама то се непрекидно де-

⁴ Е. Дрег сматра да је ту идеју заступао Л. Штраус (према: F. Fukujama, *Amerika na prekretnici, demokratija, moć i neokonzervativno zaveštanje*, CID, Podgorica, 2007, str. 20).

⁵ Према: N. Milošević, *Portreti*, Službeni list SCG, Beograd, 2003, str. 109.

⁶ Ž. M. Dominik, *Ideje za kraj ovog veka*, Književne novine, Beograd, 1991, str. 179.

шава у Србији (наравно, не само у њој) и још ће потрајати. И овде је неопходно разоткрити мрежу интереса који омогућују владавину "племените лажи".

Све то налаже да се држи непрекидно отвореним *питање одговорности интелектуалаца*, посебно оних од највећег ауторитета, за зло које се репродукује, поготово за радикално зло. Реч је о стварацима зла, онима који му дају интелектуални ореол и оправдање, а не о његовим техничким извршиоцима.

Али, постоји једно питање старије од питања одговорности интелектуалаца. Наиме, *може ли свет, у оном суштинском, бити бољи него што јесте*, а ако може, под којим условима? А *суштинско је живот достојан човека, али и то да ниједна идеја, систем, или какав други циљ, сем самоодбране од смртне опасности, крваве тираније и спољне агресије, не могу оправдати међуљудско убијање*, које је главни облик радикалног зла. Такав одговор на то питање требало би да буде темељем морала, смисла и сврхе политике и економије, као и целокупног људског бивствовања.

Зло, свакако, има *онтолошки статус*. Али, друштвена онтологија није нешто окамењено. Ако се зло не може отклонити, а поготово се не може учинити релативно сврсисходним и умним, за шта се залагао С. Булгаков⁷ – може се, надајмо се, смањивати, наравно под одређеним јаким претпоставкама. Управо то смањивање, а не максимализација добра, јесте реална стратегија практичног ума, на чему инсистира К. Попер,⁸ и уједно главно мерило историјског напретка.

У том контексту ваља навести и Адорнову мисао да је услов сваке истине да патња проговори.⁹ Наравно, није реч о истини субатомских честица него такве људске егзистенције која је обележена трајним, системски произведеним несрећама и великом патњом, деградацијом човека као човека, различитим облицима нелегитимне принуде и мучења, тлачењем и бедом.

"Лукавство ума" за које се верује да је у стању да и зло "упрегне" у остварење неких важних историјских сврха, не може учинити да извршено зло није било зло. Идеја "лукавства ума" има своје оправдање само утолико да се не прави понор између добра и зла. Али се њеном некритичком рецепцијом разлика између њих релативизује до непрепознавања. Чега доброг има у феномену Аушвица и његовим репликама?

У теоријском односу према питању добра и зла увек вреба опасност антрополошко-онтолошких генерализација, преношења особина властите природе и личних (не)расположења на општељуд-

⁷ Prema: N. Milošević, *Istina i iluzija*, Stylos, Novi Sad, 2001, str. 73.

⁸ K. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, tom I, BIGZ, Beograd, str. 308.

⁹ T. Adorno, *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavački zavod, Beograd, 1979, str. 37.

ски и судбински план. Из таквих генерализација следе операционализације које се тичу друштвених система и свакодневног живота.

Своју позицију онтолошког и антрополошког песимизма Ж. Бодријар доводи, доследно, до краја. За њега је реалност "кучка". Он пише: "Велико филозофско питање гласило је: 'Зашто постоји нешто, а не ништа'? Данас је суштинско питање: 'Зашто постоји ништа, а не нешто'?"¹⁰ Сасвим је очекивано да се у истој равни и у истој "боји" сагледава и човек као биће. "Није нам потребна психоанализа да бисмо схватили да је човек мутна животиња, несводива, и да је неразуман покушај да се из њега ишчупа зло како би се претворио у рационално биће. А ипак на тој бесмислици почињу све наше прогресистичке идеологије".¹¹

Ако ти Бодријарови ставови о свету и човеку као таквима израстају из истине, ако нема никаквих могућности да се смањи зло у људском роду, онда је свет осуђен на неку врсту Јованове или другачије апокалипсе. Али, ми то не можемо унапред и сигурно знати. Као што не можемо поуздано знати хоће ли свет бити бољи. Можемо се томе надати, у то веровати, за ту наду, која се претвара у енергију воље, тражити одређене ослободитеље у стварности, и делати полазећи од ње. Јамства за њихову реализацију – нема. Међутим, ништа друго нам не преостаје, сем мирења са злом коби или ничеовском "amor fati". Једно је готово сигурно: без тог јединства наде, вере и делања, схваћеног више као отпор наказној стварности и као дужност него као задовољство и самоостварење – зло би било још веће. То се тиче и односа политике и зла, те стога и судбине демократије.

Да би свет бар мало био бољи мора бити све мање насилан. Насиље у његовим многобројним облицима је "један од основних конституенаса зла" у људској природи.¹² Тријумф зла је могућ посредством споја система неограниченог насиља и зла у природи конкретних људи којима такав систем одговара, пре свега његових твораца, с обзиром на њихову карактерну структуру и њихове интересе. Увек је на делу та двострука условљеност на релацији систем-људски фактор. Није све до лоших установа него умногоне и до лоших људи. Не може се унапред знати који од та два релата преовлађује у производњи зла у конкретним условима. Било је много примера да један једини човек на врху изопачене власти буде главни творац многобројних зверстава и да то пролази без озбиљнијег отпора.

¹⁰ Ž. Boudrijar, *Savršeni zločin*, Beogradski krug, Beograd, 1998, str. 13 i 14.

¹¹ Isto, str. 162.

¹² M. Marković, *Violence, Peace and Human Emancipation*, The Proceedings of the Twentieth-First World Congress Philosophy Faculty World Problems, Volume 13, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 2007, p. 219.

Када је реч о односу система и зла морала би се и демократија осветлити из још једног угла који је мало заступљен у њеном теоријском третману. Наиме, морала би се сагледавати и кроз призму питања да ли *омогућује смањивање зла* у човеку као појединцу, конкретном друштву, а потенцијално и у целокупном човечанству. Јер, само ако то омогућује она има обележја *хуманијег поретка*, и само под тим условом она је историјски надмоћнија у односу на друге, од ње различите и њој супротстављене поретке.

У вези с тим намећу се још нека (под)питања.

Чини ли демократија човека мање егоистичним, похлепним и властољубивим, или је она политички режим који све те особине само донекле "цивилизује", ставља у одређене оквире, али их у бити оставља таквим какве јесу, чак, полази од њих и легитимизује их? Ако је ово друго тачно, значи ли то да тек неки бољи човек, у далекој будућности, може учинити да се демократија приближава своме појму уместо да се од њега удаљује? Или треба градити боље институције демократије као оно примарно?

Одговори на та међусобно повезана питања нису, нити могу бити једноставни и дати за сва времена и све могуће ситуације.

Нормативно гледано, демократија је неодвојива од *остваривања јавног добра*, које је, пак, неодвојиво од остваривања универзалних људских вредности. Данас, у епохи глобализације, јавно добро се не може схватати полазећи само од ћелијских нивоа његовог остваривања, или од појединачно узетих друштава, већ и од равни целокупног човечанства. Исти критеријум би морао важити и када се разматрају стварне могућности смањивања зла посредством демократије, пре свега оног зла које се материјализује у намерном и систематском убијању и мучењу стварних или измишљених политичких противника, читавих народа који имају статус "дежурних" непријатеља и симбола зла, као и другим облицима свирепости.

Нужни услов без кога нема демократије је непостојање нелегитимног, поготово суровог насиља државе над њеним грађанима чији су извршиоци њени апарати, неке групе и организације којима се она не супротставља, или није у стању да им се одупре. То је сфера негативне слободе на чему либерализам оправдано инсистира. Али тај принцип негативне слободе морао би се применити свугде и свагда у сфери политике, посебно људских права. Не могу бити демократске оне државе које упражњавају масовна убијања других народа и разарају друге земље, те су на тај начин починиоци највећег зла на глобалној равни. Критеријум светости живота сваког људског бића које не угрожава живот другог човека морао би да важи за целокупну политику државе која себе представља као демократску. Без те нужне мере хуманизма држава не само да не може бити стварно демократска него може постати разбојничка и варварска. Поготово ако је велика и моћна у војном погледу.

Такође не могу бити истински демократске оне државе у којима расте, или се не смањује насиље у свакодневном животу. Ако конкретан режим који себе оцењује као демократски није у стању да властитом природом искорењује, спречава и смањује тешко насиље у сопственом друштву, онда с таквом демократијом нешто озбиљно није у реду. Постојање демократских установа и процедура, с једне, и високог степена насиља, односно, његовог пораста у свакодневном животу, с друге стране, у најбољем случају говори о *болесној демократији*. Ако се тим мерилима подвргну моћне државе Запада које себе сматрају обрасцем демократије (поготово најмоћнија међу њима) онда се показује да су далеко од узора демократског поретка. То не значи да су неке друге, незападне државе ближе том узору.

Не само репресивни социјализам него и неолиберални капитализам у својој бити садрже освајање и потчињавање свим средствима. У првом случају води се немилосрдна борба за превласт насилнички схваћене класне и опште-људске еманципације, што подразумева и запоседање душа. У другом, иста таква борба води се за профит, тржиште, господарење светом и, такође, за овладавање душама, њиховом масификацијом по унапред утврђеном обрасцу. Оба, у различитој мери и с различитим последицама, садрже *малигну агресију* као битно обележје своје природе, која је супротност чак и минималном нормативном појму демократије. И оба из своје бити рађају *непрекидну тенденцију рата* и окупирања других земаља, с тим што је она данас, након пораза реал-социјализма, све изразитија одлика моћних земаља неолибералног капитализма. Сем тога, постоје подручја (као што је велики део Балкана) у којима се циклично обнавља, изнутра и споља "негована" патолошка мржња из које проистичу стравични национални и верски сукоби (на многима и расни), што унапред онемогућује спој минималног хуманизма и демократије, а ову другу усмерава ка глорификацији "патриотског" насиља.

Ако се свет посматра из тог угла показује се: 1) оно што важи за демократски поредак и агресија често *иду заједно*; 2) демократија каква данас претежно постоји *није гаранција смањивања зла*; 3) лажна демократија, диктатуре и њихове мешавине настају као плод интеракције система у чијој основи је нелегитимно и широко примењивано насиље, на једној, и карактерних диспозиција одређеног типа људи, на другој страни; 4) шансе демократије која се приближава свом појму у глобалним размерама, с обзиром на бројност ратова и других видова масовног насиља неупоредиво су мање од оног што се предвиђа у теоријама демократије које, попут Хантингтонове теорије "трећег таласа" демократизације света, полазе од *неутемељеног историјског оптимизма*.

За ширење таквог схватања будућности демократије најодговорнији су они интелектуалци који су ствараоци, али и заробљеници

неке врсте мита и религије демократије, данас првенствено у њеном неолибералном издању. Њихови мотиви су и комерцијални и "мисионарски", преплићу се интереси и убеђења.

Вебер пише да је дужност интелектуалца "да подноси судбину времена као човек". Али, та се дужност може и друкчије формулисати. Наиме, да је она и у томе да се *противсудбински делује*. Није судбина само нешто спољашње у смислу космичких неминовности. Она зависи и од нашег субјективитета, залагања за нешто вредно, отпора оном наказном у људском свету. Човек као коначно биће, свакако, мора у себи налазити неку меру стоицизма. Али, стоицизам и залагање за бар нешто бољи свет не морају водити унутрашњем процепу. Обоје је неопходно, зависно од тога пред чиме се налазимо.

Шта ће преовладати у свету, поготово свету модерног времена, увелико зависи од људске акције "за" и "против", од нивоа и начина употребе знања, као и од тога шта бива с универзалним људским вредностима, *чију осу чине слобода, социјална правда, уважавање личности сваког појединца и планетарни мир*.

Слобода је прва на лествици тих вредности. Све друге се уливају у њу. То не значи да је слобода лака, једноставна и увек пријатна. Још више је важно што човек није само биће слободе него и неслободе. Мноштво је доказа за то у људској повести. У тоталитарним друштвима, као и у оним дириговано-потрошачким, маса људи живи неслободу, а схвата је као слободу. Без аутономије личности и критичког расуђивања које се односи на целокупан систем – нема стварне слободе. Она мора на подједнак начин бити гарантована свима да би се једно друштво могло квалификовати као слободно. У таквом односима међу појединцима, ужим и ширим колективитетима *слобода се размењује за слободу*. Али, тај принцип би требало да важи и у односима између држава на глобалној равни. Државно устројство које полази од гесла "слобода за нас – ропство и потчињеност за оне изван нас" – поништава слободу. До логичних и практичних консеквенци домишљена, она је или универзална, или је нема. На томе либерализам и државе које сматрају да су на њему засноване, полажу испит своје ваљаности и доследности.

Одрицање од слободе,¹³ или њено гажење, води паду у ропство, вазалство, или зверство. Слободан човек је *резултат стварања, а не догађања слободе*. Она није поклон природе него плод саморазвоја човека који жели слободу, не само за себе, него и за друге, као и друштвеног развитка са што мање принуде, беде, оскудице и патње.

¹³ "Одрећи се своје слободе значи одрећи се својства човјека, права човјечности, чак и своје дужности" (J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima, Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978, str. 98).

Дакле, не одговара истини да је човек као такав биће слободе и да се слободан рађа. То је једна од највећих заблуда и мистификација човека. Избор који није наметнут од неког спољног ауторитета не мора бити слободан. Постоји и самозаробљеност мноштва појединаца. Избор зависи и од карактерне "једначине" сваког човека, посебних и општих друштвено-системских околности.

Слобода често има велику цену. Она може постати и "паћеничка слобода". Али, зар је боља алтернатива "непаћеничка неслобода"?¹⁴ Без слободе човек је ствар међу стварима, ако је то добровољни пристанак на неслободу.

Ако се не разуме та амбивалентност људског рода када је реч о његовом односу спрам слободе не може се схватити један од узрока кризе и дегенерације демократије. Јер је демократија неодвојива и неостварива без слободе. И слобода и демократија претпостављају одговорност човека према себи, другима и целокупној људској заједници.

Слобода говора једна је од димезија човекове егзистенцијалне слободе. Али је она повезана са слободом од сваког облика угњетавања и беде, што значи с хуманизмом. Без те повезаности слобода говора, која је једно од својстава демократије, постаје празна и гладна. Слобода подразумева одређен тип понашања усмереног према себи и према другима, поштовање личности других као облик самопоштовања. Она је, поред много чега другог, узајамно деловање одговорних индивидуа и колективитета, међуљудска солидарност и саосећајност.

Свако је одговоран за свој говор и своју ћутњу, која по последицама може бити погубнија од неморалног говора, али и морално надмоћнија од сваке изговорене речи, сходно околностима. Свако је одговоран за своје чињење и нечињење. Одговорност, поготово у *или-или ситуацијама*, неодвојива је од морала, посебно етике дужности. Нико се за своје поступке, за свој неморални говор и ћутњу која значи пристанак на зло и фактичко саучествовање у његовом збивању, не може правдати спољашњим приликама, системом, историјским наслеђем, и томе сличним. Ако човек тежи да буде морално, не и моралистичко биће, било би неопходно да, бар повремено, стане пред своје унутрашње огледало да би себи, крајње критички, поставио питања *ко сам и шта сам, ко и шта треба и морам бити*.

Постоји једна *мета-теоријска раван* која подразумева да се морално становиште *живи*, а не само да се о њему пише и говори. Ако се оно не покушава живети – све написано и изговорено о битним људским вредностима постаје или парада заводљиве учености,

¹⁴ Dž. Fauls, *Aristos*, AED Studio, Beograd, 2005, str. 19.

без искренности и дубинског уверења, својеврсна манифестација воље за моћ и скривене хипокризије. Та мета-теоријска раван сажима у себи срчаност одупирања евидентном насиљу, неправди и патњи, а то значи и недопуштање страху да овлада нашим мишљењем и поступцима (што је Хоркхајмер сматрао једном од кључних претпоставки филозофског става, а Блох "ортопедије усправног хода"). Ако не може бити поклапања, не би смело бити раскола између речи, ћутње, делања и живљења.

Одговорност интелектуалаца, она егзистенцијалана, тиче се првенствено нас самих, "овде" и "сада". Постоји време и постоје друштвене прилике када теоријска мисао мора звонити на узбуну. Живимо, опет, у таквом времену и таквим друштвеним околностима.

Јесмо ли се јавном речју супротставили злу које је трпео, и још трпи народ коме припадамо, али и злу које је у име тог народа чињено другима на овим просторима? Чинимо ли све што можемо, полазећи од етике позива, против нових видова безскрупулозности, свирепости и тешких неправди у садашњем систему, или у име неких, наводно, "виших" историјских циљева, а, заправо, ради властитих интереса, материјалних и промотивних, пристајемо на постојеће стање и дајемо му легитимитет? Јесмо ли свесни дубине економског, политичког и моралног пада, скока из једне јаме у другу, из диктатуре у име пролетаријата у диктатуру *номенклатурно-олигархијског, често мафиозног капитала* који у много земаља води до "социјалног геноцида" посредством "криминалне револуције" (А. Панарин)? Питамо ли се *шта све може произаћи из таквог стања ствари, шта радити и како мислити* с обзиром на његову суштину, какав је квалитет, што значи и морални профил нових управљачких елита? Категорије "транзиције", "трансформације", "ризишног друштва", "историјске непрегледности", и њима сличне, у најмању руку су недовољне да буду плодно хеуристичко оруђе објашњења и разумевања тог стања, а још мање откривања евентуалних могућности његове плодотворне негације. Стање моралне свести огледало је целине друштвених прилика.

Феномен морала није епифеномен друштвеног живота, састајак идејне и светоназорне "надградње". Он припада сржи тог живота. Универзалне вредности имају улогу светионика ка коме би се морало кретати друштво да би се могло квалификовати као добро. Неће бити случајно што се обнавља она рационализација моралног одржавања према којој се "интереси порока" могу "мобилисати на страни врлине".¹⁵ Такође, није ни случајно, нити привремено то што се

¹⁵ Такво схватање Ц. Тејлора излаже критици К. Лаш у својој књизи *Pobuna elita i izdaja demokratije*, Svetovi, Novi Sad, 1996, str. 89-90.

социјална правда налази на првом месту пожељних вредности грађана многих земаља *обрнутог "прелазног периода"*, оног из реал-социјализма у капитализам првобитне акумулације богатства у коме нови "барони разбојници" "прождиру" и фабрике, и људе, и будућност многих поколења.¹⁶

У првом плану анализе подлоге моралног стања друштва морале би се наћи природа, дубина и последице социјалних неједнакости, као и спрега картела домаће и стране економске и политичке моћи, поготово у друштвима тог новог прелазног периода. Својом логиком он производи мноштво "транзиторних" интелектуалаца, људи крајње флуидног идентитета, подобних за сва времена и све режиме. "Армије" полупримитивних, идеолошки борнираних и искључивих марксиста замењене су мноштвом истих таквих "либерала". При том се под маском либерализма јавља *ауторитарна реконквиста*. Јер је на делу поновно, сада вишецентрично, ауторитарно запоседање политичко-социјалног простора, синтеза "демократуре", беде и "врлине", лествица вредности у којој доминирају грабеж за привилегијама и влашћу. Све се то спаја с претензијом већине партијских вођа на апсолутну исправност и неприкосновеност својих директива по обрасцу најтврђег болшевизма. Па се показује да смо далеко од укидања (у хегеловском смислу) блиске прошлости, да се историја не може "прескакати" већ само великим и умним напорима превазилазити у комбинацији отпора свему наказном и свирепом и јасне свести о томе како изаћи из оба модела прошлости: реал-социјалистичког и неолибералног који претендује на планетарно важење и на то да је врхунац историје.

Суштинска је међусобна условљеност између "имати", "немати" и "бити". Ситуације означене тим категоријама не могу се свести на класне неједнакости, ма колико оне биле оштре и неправедне. Тичу се целине егзистенцијалног положаја.

Када је реч о оправданости великог богатства морално мерило је у питању *"како су га стекли"*? А када је реч о политичким управљачима и нивоу демократије главни критеријум је у питањима *"у чијем интересу они раде, може ли им се веровати и јесу ли склони злоупотреби власти"*? То су на први поглед здраворазумска питања. Али, она суштински задиру у темеље постојећег и сваког другог система. У њима је садржано оно зрно моралитета које полази од вредности поштења и честитости, те према тим вредностима мери ваљаност конкретног друштвеног уређења.

¹⁶ О дубини и размерама социјалних неједнакости у Русији подробније у: З. Голенкова, Доминантне тенденције у променама структуре руског друштва током глобализације и трансформације. У *Regionalni razvoj i integracija Balkana u strukturu EU – balkanska raskršća i alternative*, Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu i Sven, 2004, str. 89-90.

Поразна је чињеница за земље као што је Србија да нису усамљена самоубиства услед губитка запослења и социјалног незнања, да људи умиру због беде, глади, немања елементарних средстава за лечење. Држати се по страни од таквих догађаја, третирајући их као нешто неизбежно, јер, наводно, сваки прелаз у "нови систем" тражи жртве, окарактерисати наглашено теоријско интересовање за те појаве и критичко јавно реаговање на њих као историјски регресивну позицију и илузорно-хуманистичку осетљивост – чист је цинизам. "Велика етика" која их заобилази као нешто ефемерно у односу на "епохална кретања" и "умно мишљење" – заправо је псеудодискурс и груба обмана. Наравно, све то не значи да се и једног тренутка смеју заборавити битна својства и последице стаљинистичке страховладе у различитим њеним видовима, као и свих сличних система у прошлом веку и на почетку садашњег, издаја властитог позива у редовима многих интелектуалаца, када је реч о односу према таквим системима, пре свега милионима побијених и унесрећених људи.

Вратимо се, укратко, на општу раван ове животни важне проблематике.

Само у двадесетом веку човеком руком и намером убијено је 187 милиона људи.¹⁷ Од друге светске кланице није протекао ниједан дан без рата.¹⁸ Ако се домисле ти страшни налази намеће се питање шта значи Кантов категорички императив (једна од његових варијанти): "Ради тако да човештво како у твојој личности, тако и у личности сваког другог, увек узимаш уједно као сврху, а никада само као средство"? Управо су човештво или нечовештво битна мерила не само индивидуалног морала него и оног колективног, укључујући и моралност држава у њиховој унутрашњој и спољној политици, као и стања света у целости.

У контексту наведених података о међуљудском сатирању (а може их се још наћи) намеће се питање *саме могућности хуманизма*, а не само утемељења неког његовог реалнијег вида. На том трагу је чувено Адорново питање како је могућа филозофија након Аушвица. Искуство тог логора непојмљивог ужаса, а то важи и за искуство Јасеновца, као и свих сличних логора у прошлости и садашњости, трансформише, како касније показује Адорно, страх од смрти у страх од нечега што не може бити обухваћено смрћу као апсолутно негативним, пред чиме појам остаје нем.¹⁹ Дух и пракса Аушвица ни-

¹⁷ E. Hobsbaum, Dvadeseti vek iz ptičje perspektive, *Književni glasnik*, br. 2 mart-april 2001, Beograd, str. 10.

¹⁸ Č. V. Kigli, J. R. Vitkof, *Svetska politika, trend i transformacije*, Centar za studije jugoistočne Evrope, Fakultet političkih nauka, Diplomatska akademija, Beograd, 2004, str. 578.

¹⁹ "Након Аусцвитца страх од смрти значи страх због нечега горег но што је смрт" (Т. Adorno, *Negativna dijalektika*, str. 302).

су *ишчезли* из садашњег света, само су делимично променили облике дејства, а реторику, симболику и идеолошке предзнаке прилагодили садашњем времену. Данас имају знатно мању снагу него у првој половини прошлога столећа. Али, до када? Стога оно Адорново питање није привременог и ситуационог карактера. Морају се мислити континуитет и модификације Аушвиц-парадигме.

Либерални тоталитаризам није утвара него реално својство најнехуманијих процеса у садашњем свету, планетаризације политике убијања, насиља, страха и отимачине, социјалног геноцида, етноцида, као и економије смрти – све у знаку не само злоупотребе него и поништења изворних либералних вредности које су цивилизацијско мерило. Оне су изложене уништењу логиком подчињавања насиљу ради профита-моћи и моћи-профита. Тај, данас доминантни тоталитаризам има своје огранке и у друштвима постреалсоцијалистичке "транзиције", посебно оне катастрофичне.²⁰ Србија га је искусила на најтрагичнији начин у агресији НАТО-а 1999. године. Ту се није радило само о "милитаризацији човекољубља",²¹ него пре свега о његовој *варваризацији и бесправљу у име права*, чему су пружили подршку многи интелектуалци на Западу, као и у непосредној околини Србије, који су себе сматрали изворним либералима, хуманистима и демократима.

Шта рећи о хуманизму када се у међусобном сатирању припадника различитих националних, религиозних и ужих, конфесионалних заједница, сатирању које на просторима друге по реду Југославије има дуготрајну традицију тријумфа грозоте – људска тела претварају у гомиле меса, у "човјечетину" (Д. Угрешић)²², а масовне гробнице жртава обележавају многе пејзаже и још више стање духа? Може ли се говорити о филозофији ума која има додира са стварношћу када безумље улази у све поре бивствовања? Шта уопште значе дијалог, толеранција и култура у таквим околностима?.

Синтагма "култура насиља" превише је бенигна да би могла изразити сав тај ужас и грозоту. Сазнање да они нису само прошлост још теже пада. Ако се оно прошири и на изгледе трагања за нешто бољим светом, чији је састојак демократија као хуманизација људских односа, онда би се обесмислила свака нада, свака теорија и свака жива утопија, те би закључци таквог проширења били неопозиво

²⁰ Види: А. Самарин, *Зачем и для кого радикальные реформы? У Иззови и домети савремене социологије друштвеног развоја*, Департман за социологију и Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета Универзитета у Нишу, Ниш, 2008, стр. 232.

²¹ Р. Shefer, *Liberalna nelagodnost evropske integracije*, Medijska knjižara Krug, Beograd, 2007, стр. 36.

²² Д. Угрешић, *Kultura laži*, Konzor i Samizdat B-92, Zagreb i Beograd, 2002, стр. 69.

поразни. Била би то капитулација духа, поништење сврхе свих напора да се не падне у *царство зверства*. Човек који није на нивоу звери, или испод тог нивоа, мора се хватати за оно што није у знаку грозоте и ужаса, чак и ако је такво опредељење опкољено онтологијом зла.

Али, ако би се ужас и грозота маргинализовали и ишчезли из колективног памћења, уз помоћ плитке вере и празне заклетве да се они "никада више неће поновити", онда би то била позиција слепила која би на други начин обесмислила теоријску мисао.

Једно је сигурно: *практички није могућ хуманизам као бескрајно веровање у човека, као антропотеологија, као "неотклоњив састојак религија спасења" (Шелски),²³ или као спасење интелектуалца од "унутрашње беде" (Вебер),²⁴ претворено у нарцисоидно мисионарство естетизације и усрећења света. Шта онда преостаје? Значи ли то да је сваки хуманизам само пука илузија? Да човек мора абдицирати пред собом? Да је мизантропија, што значи и самомржња, једино реално становиште односа човека према свом роду и, у крајњој линији, према себи?*

Такво становиште било би и погрешно, и екстремно, и опасно. Наведимо неке аргументе у прилог тог става.

Парчићи истине, распад целине, терор "радикалног контекстуализма"²⁵ настављају се у владавини раздробљене слободе, па се губи и њена целовитост, а тиме и целина, као и разубјени смисао човековог бивствовања. С такве позиције није могуће засновати никакав хуманизам. Он је, као такав, схваћен као давнопрошла метафизичка прича. Истина, пуно тога у стварности света упућује на могућност таквог закључка. Пре свега, пораз пројеката ношених превеликим поверењем у ум и историју као напредак свести о слободи. Све се то збива на подлози дубљих цивилизацијских токова: фрагментације и нове трибализације као највећим делом реакције на принудну интеграцију, дедемократизације која има привид демократизације, деиндивидуализације која се јавља у масци апсолутно слободне индивидуе. Човек без упоришта, ослоњен на ништа – завршна је тачка тог почетног становишта, које се мора разумети, али не и прихватити као неприкосновено и безалтернативно.

"Е. Гиденс, енглески социолог пита се да ли је могуће живети у свету у коме ништа није свето. Како је могуће у таквом свету успоставити морални поредак? Закључак је недвосмислен: 'Не бисмо

²³ Према: S. Vrcan, *Od krize religije ka religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 53.

²⁴ Isto, str. 46.

²⁵ О радикалном контекстуализму као препреци доласку до истине подробније у: J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd, 2002, str. 62, 169, 190.

имали ради чега да живимо кад не бисмо имали нешто за шта вреди умрети²⁶.

Ако злочини преовлађују у целокупној историји то не значи да је она *сва* у знаку злочина. Било је, и има, саможртовања за спас других људи, племенитости, саосећања и солидарности. То су светле тачке историје и савремености које сведоче да не треба, и да се не сме, напустити принцип хуманизма. Али му се мора друкчије прићи. У том смислу, *може се прихватити рационалан, што значи критички, диференциран и опрезан хуманизам,²⁷ без идеализације човека као таквог, али и без априорног уверења да су сви људи, осим нас и можда нама најближих, потенцијално лоши и зли.* Још нешто се мора нагласити. Управо, пораст насилних смрти масовних размера на посредан начин показује колико је тај критички хуманизам *неопходан као филозофија и пракса људског опстанка*, а не само уже схваћен морални став.

Ужаси крвопролића, с једне стране терају мисао ка коначном напуштању сваког хуманизма. Али, управо они, с друге, важније стране, намећу преку потребу бар за минимумом хуманизма да се људи не би истребили, да људски живот не би био у знаку сталног страха од насилне смрти, да би био прожет радошћу, лепотом и некаквом срећом, што је неоствариво без других људи, тачније, неких дугих људи.

Хуманизам се не заснива само на уму и разуму него и на осећањима – емпатији и солидарности с људима који пате и налазе се у тешкој невољи било где у свету. Реалистичан хуманизам мора рачунати са искуством да "највећи број припадника људског рода нема ни неке изразите склоности према добру ни према злу... На крајњим случајевима злоће или, пак, доброте не може се градити слика о оном што називамо људском природом".²⁸ Реалистично схватање природе огромне већине људског рода јесте у знаку *антропологије сиво*.

Исказ да су добро и зло међусобно неодвојиви јесте "труизам". Али је и важна, једноставна сазнајна препрека необразложеном и неостваривом оптимизму. Неопходно је изнутра теоријски разложи-

²⁶ Према Ђ. Шушњић, предговор за његову књигу под насловом "Недовршени разговор, огледи из теорије историје" (у припреми за објављивање), Чигоја штампа, Београд, 2008, стр. 11 (у рукопису).

²⁷ Опрезност, чак и скептицизам, када је реч о човековој природи долази до изражаја у следећим речима Д. Хјума: "Уопште, може се рећи да у људском роду нема такве страсти као што је љубав према људском роду... независно од личних квалитета, услуга, или односа према нама" (према: I. Vujačić, *Teoretičari liberalizma*, Službeni glasnik, Beograd, 2007, str. 60).

²⁸ N. Milošević, *Istina i iluzija*, str. 182.

ти ту нераздвојност добра и зла. Она не подразумева да сразмера у њиховим односима мора увек бити иста. Ако се мора поћи од смањивања свирепости, тешке, поготово неподношљиве патње и несреће, што су све облици радикалног зла, произведеног спојем насилничког (данас и глобалног) система и најдеструктивнијих потенцијала који постоје у делу људског рода – то не значи да се тиме аутоматски увећава добро. Може се повећавати она *сива зона* између добра и зла. А и то би био несумњиви напредак.

И поред тога што је наведени увид тачан, чињеница је да мали проценат добро организованих, ултра-агресивних и фанатизованих појединаца, међу којима се увек нађу и људи од "пера", бар када је реч о модерном друштву – често овлада већином оних који су негде између добра и зла, а поготово онима код којих претеже добро. Управо та зла мањина ствара монструозне облике владавине, наравно, увек на одговарајућој друштвеној подлози, и не тако ретко придобија, а не само принуђује, знатан део оне већине да подржи такву владавину, све дотле док се не појави нека јача сила која такав режим руши. Такође је из историјског искуства познато да таква мањина може успоставити владавину користећи институције демократије, која није успела да одреди и очува границе толеранције, те стога и свог опстанка.

Хуманизам, иако преко потребан свету, има своје границе. Ако се оне не сагледавају тај принцип се претвера у лошу апстракцију, остаје без додира са стварношћу, у најбољем случају бива категорија која плива у ружичасто-магленом историјском хоризонту.

Границе хуманизма се могу упоредити с границама толеранције, као једног од принципа демократије. Према насилницима се не може бити толерантан, од њих се људска заједница као целина мора бранити. Реч је о опаком, посебно крвавом насиљу. Шта чини конкретне садржаје таквог насиља и како се оно испољава – мора се утврдити у најширој демократској, али и знањем прожетој расправи, а одбрана од њега унети у темеље устава конкретне земље. Међутим, ако противљење насиљу те вресте не постане конституенс доминантне друштвене свести, регулативна норма свакодневних односа – сама чињеница да је формулисано у уставу једва да нешто значи.

Са световног становишта насилници, поготово они који постају звери у људском облику и, чак, падају испод нивоа звери, не могу се волети, него се морају онемогућавати и кажњавати, али не мучењем, већ увек на основи правичних закона. То је мера хуманизма према њима.

Највеће ограничење и искушење хуманизма, али и његова својеврсна потврда, јесте *однос према непријатељу* у ратовима. То што тако често долази до ратова у историји и што се људи у њима масовно убијају – доводи у питање само језго хуманизма. Јер хуманизам у

начелу подразумева неубијање. Али, исто тако подразумева и супротстављање сваком угрожавању живота и понижавању једних људи од других људи, управо ради очувања самог живота и људског достојанства. Претпоставља, на нивоу практичног понашања – реалистичко схватање људске природе, као и природе друштвених система. Ако у тако схваћеном, опрезном хуманизму није могућ безрезервни осећај братства и универзалног човекољубља, мора постојати осећај правде, који је увек и осећај супротстављања насиљу. Одбрамбено насиље јесте негација почетног, неизазваног насиља, те је усмерено ка *заштити хуманизма*. Оно никада не значи праксу талиона.

У ратовима свака страна себе приказује као морално исправну и позива се на неки основ којим тежи да легитимизује масовно убијање. Ипак, постоје неки критеријуми који омогућују разликовање карактера ратова, као и откривање њихових правих узрока и мотива. Најважније је разликовање између агресије и самоодбране. Међународно јавно право и етика изградили су нека мерила која то омогућују, премда и одбрамбени ратови могу прерасти у агресивне. То што је и данас сила изнад права у стварним међународним односима не значи да та мерила немају вредност. Друга поука из историје и садашњости јесте да се ни минимум хуманизма, нити мир у свету не могу обезбедити ако се не успостави ефективна, легитимна и глобална *контра-сила* која ће онемогућити сваку "дивљу" и агресорску силу. Тек када се постигне релативно трајна равнотежа сила у глобалним размерама, а ниједна од њих не буде могла да постане варварска и доминантна, када се изврши таква промена у расподели светског богатства која отклања понор између оних који живе у обиљу и оних који гладују, када економски и целокупни развој обухвати све земље и народе, када и ако се успостави светски систем демократије, а култура мира буде битни елемент политичог понашања, када се и ако се цивилизација профита надиће *цивилизацијом духа и свестраних људских потреба* – отклањају се главни узроци ратова. То не значи да се тиме искорењују сви облици нехуманости и антихуманости, укључујући и насртаје на људски живот од агресивних појединаца. Отклањају се масовна међуљудска сатирања. Но, такво уређење светских односа веома је далеко, ако га уопште и буде.

Свет какав јесте налаже потребу очувања оних ретких засада хуманизма у смислу оплемењивања човека, међуљудске солидарности и филозофије мира. То би могло, јачањем већ поменутих услова, спречити ново варварство које се устоличује као глобална појава.

У супротстављању том варварству неопходан је још један елемент – *патриотизам*, у смислу колективне самоодбрамбене свести, супротстављања спољашњем и сваком другом нелегитимном насиљу које угрожава слободу и независност властите земље и сопственог

народа. Одбацивање патриотизма у име "универзализма" иза кога су амбиција и сила усмерене на покоривање света, значи пристанак на модерно ропство, или вазалство прикривено псеудо-демократијом. Такав "универзализам" је само маска светске хегемоније и светског насиља. Наравно, постоји и *псеудо-патриотизам*, као маска за национал-шовинизам. Али, то не значи да се сваки патриотизам претвара у ту маску. Одбрана властите земље од спољашњег, често уништавајућег насиља, јесте етички заснован, у бити хумани чин. Јер се њиме брани право на живот и достојанство народа, односно, конкретних живих људи изложених оружаном и неоружаном спољашњом агресиви. Али, он полаже испит ваљаности и доследности и када се одупире унутрашњој агресиви деспотских и тиранских режима над властитим грађанима. Тек тада је патриотизам целовит. Међутим, одбрана од таквих режима не би смела бити повод за употребу још већег спољашњег насиља од кога страдају десетине хиљада невиних људи ради тобожњег успостављања људских права и демократије.

Разматрање неопходности, садржаја и граница хуманизма, слободе и патриотизма – није тек нека врста академске расправе и "вежби" из етике. Оно може имати повољне практичне последице ако је вођено разборитошћу, ослоњеном на научне аргументе, и ако утиче на доношење политичких одлука везаних за стратегију државног и општедруштвеног развоја. Поготово је важно за земље које су изложене непрекидној опасности спољашњег и унутрашњег растакања, сурове *десуверенизације*, а тиме и спречавања аутономног демократског развоја, као што је данашња Србија. Релација неолиберални тоталитаризам – право на живот и слободу, као и отсуство системом изазване патње, морали би бити у средишту анализа политичког и моралног феномена.

Треба се оградити од става да су филозофија и мисао о човеку уопште, ваљане ако су изрази духа конкретног времена. Оне су вредне пре свега ако *надилазе* тај дух. Није ли дух нашег времена првенствено *дух насиља*, страдања и потчињавања људи од других људи? Садашње време није време ума, нити је икада било таквог времена као оног што преовлађује у људској повести. Само у појединим сегментима неких епоха могли би се наћи трагови умности. Доминирали су неум, противум и безум у највећем делу историје.

"Јединство ума може да се разазна једино у мноштву гласова"²⁹ – пише Хабермас. Али, неопходно је разоткрити и структуру тог мноштва. Из вишегласја света мора се издвојити *јаук*. Не због звучног ефекта, а поготово не ради позерског катастрофизма. Него зато што кроз њега проговара нека тешка патња и несносни бол. Не

²⁹ J. Habermas, op. cit., str. 170.

своди се свет на јаук. Има у њему понешто светлости и радости. Они се морају идентификовати и уграђивати у индивидуалну и друштвену егзистенцију ради очувања макар и оних "острваца" људске солидарности и хуманизма у "океану" похлепе, егоизма и насиља, без чега би свака реч, изговорена или написана, сваки чин – били узалудни. Међутим, јаук улази у основу дубоко неправедног и окрвављеног света. Отклањање његових примарних узрока најпречи је посао практичког ума.

Ако се не могу волети сви људи, може се сузбијати мржња и ограничавати поље јаука. Ако се не може увек живети "са", може се живети "поред", без међусобног убијања и патолошке мржње. Ако сви људи не могу постати браћа, како су се надали Шилер и Бетовен, могу бити сарадници и особе које помажу, или бар не одмажу једни другима. То би могао бити минимални морални програм светских размера који има изгледе на остварење.

Не треба се бојати мисаоно утемељених тамних тонова у сведочењу о свету. То може бити начин борбе против његове наказности. Али оно мора имати завидан теоријски ниво и моралну подлогу. Тамни тонови у теоријској, поготово филозофској мисли, боја поноћи у исказу као отпор црнилу света, што, примера ради, обележава дело Е. Сиорана, јесте облик те борбе, пригушени крик против онтолошки условљеног јаука у свету и некрофилије као најизопаченије свести, индиферентне према сваком јауку.

Интелектуалац који се бави оним општим и оним, на први поглед некорисним, који се пита за смисао свега – мора бити *стално побуњени камијевски човек*, човек непрестанка на датост, чувар хуманистичког нормативног језгра демократије. При томе све пада у воду ако ту побуну води сујета, а не истина, те стога и етика. Али, ма колико то било вредно пажње и животног става, делање у знаку побуне мора се осветлити и с друге, нежељене стране. Шта бива када се мноштво побуна слије у један ток и доведе до неке крупне системске промене? Смањује ли се самим тим маса грамзивости, похлепе, патње, бола и насиља, укључујући модерно и пост-модерно варварство? Каквог ефекта имају непрестанак на такав свет и побуна против њега, ако се он репродукује у друкчијим облицима?

Нема другог одговора на та питања сем овога: чинимо оно што можемо, и још више од тога, ради нас самих, по осећају дужности, независно од тога хоће ли свет бити бољи! Кантов категорички императив није довољан, али је неопходан за супротстављање систему и свету институционализоване неправде и патње. Суштинска је веза између духа тог императива и оног садржаног у Марксовом филозофско-практичком налогу да се морају срушити сви односи у којима је човек потлачено, угњетено и презрено биће. То је програм целе епохе, али и програм дана.

Својевремено је писац и филозоф Ернст Лингер, вероватно инспирисан и неким Ничеовим идејама, у својој апологији рата, наглашавао да не само радник и војник него и човек као човек себе потврђује само као "најамник смрти".³⁰ То је синтагма која одише митом херојства, везаног за идеологију "тла" и "крви" у име којих се рат за своју државу, уздигнуту на раван божанства, схватао највишом дужношћу. Зна се до чега је то довело и до чега доводи. Међутим, данас поред неонацистичких групација, постоје армије "најамника смрти" које не руководи никаква идеологија или метафизичка идеја. Они убијају посредством високософистицираног оружја стога што су за то плаћени.

Производња смрти постаје бизнис, некрофилија део идеологије покоравња света. Све веће пустошење и загађење човекове природне и друштвене средине неизбежна је последица економије која се оснива на изврнутој лествици вредности, где је профит изнад живота, а не само изнад људи. Да ли онда можемо говорити о економији која претпоставља рационалност? Како се може судити о благостању без његових моралних и ширих духовних саставница? Ако се знатан део онога што потпада под појам економије окреће против претпоставки самога живота, онда имамо посла с изразито ирационалном и опасном појавом, заправо, с оним што је Маркузе називао ирационалном рационалношћу, чему пристаје *појам антиекономије*.

Остаје тајна зашто су се људи, сем изузетака, толико везали за "ствари", за њихово стицање. За новац. Шта су у њима толико вредно нашли? И шта је најодговорније за ту непрекидну људску усмереност на гомилање ствари, чак и када се подмире све главне потребе за њима? Како то да тај поседнички нагон поражава све системе који покушају да му стану на пут? А духовне вредности и све оно што се не може купити – постају споредне. Није питање у томе јесу ли ствари неопходне човеку него зашто постају самосврха. Такође није питање је ли техника корисна за њега него зашто га заробљава.

Једно је сигурно: обожавање ствари, а и техника је скуп, или ланац ствари, није само облик фетишизма него је и посебан вид антихуманизма који смањује, па и потиरे личност.³¹ Али, то је, уједно, и илузија да поседовање све веће количине ствари доноси срећу, а не само моћ. Идентификација моћи и среће јесте первертирани облик

³⁰ Према: Lj. Tadić, *Nauka o politici*, Izdavačka radna organizacija "Rad", Beograd, 1988, str. 317.

³¹ "Живот као бескрајни таблоид састављен од бесловесних потрошача чији су превасходни духовни садржаји рекламе за ово или оно – том 'идеалу' се човек мора супротстављати на свим тачкама" (Д. Стојановић, Научимо да радимо оно што је добро за нас, а не за друге, разговор с В. Рогановић, *Политика, Културни додатак*, 19 јул 2008, стр. 3).

хедонизма, који је, заправо, жудња за потчињавањем. У вези са стицањем ствари као самосврхом треба нагласити један моменат: у дубинама подсвести то је и потискивање страха од смрти. Ствари постају приватни олтари, а њихово гомилање сматра се божанском милошћу и путем приближавања Богу.

Интелектуалци из области хуманистичких и друштвених наука, како произлази из претходног излагања, често се налазе пред искушењем елитистичко-мисионарског "избављења" света из његовог несрећног стања. Такво мисионарство најчешће завршава неуспехом и тешким разочарањем јер је ношено илузорним претензијама. Посебно онда када интелектуалци те врсте стану на чело неког револуционарног покрета или партије, који хоће да стварају нови свет посредством апсолутизоване воље, претварањем утопије, без историјског посредовања, у политику. Међутим, није решење улоге интелектуалаца из тих области стваралаштва у повлачењу из "прљавог" света у "чисту" струку. То може бити индивидуални избор, изнуђен или добровољан. Али остаје питање односа моћи и знања, претварања знања у моћ и претензије моћи на свезнање, као и односа политике, морала и науке, посматрања света и његове измене. Не може бити двојбе око тога да "ангажман" интелектуалаца најпре претпоставља *достојанство духа и одговарајући ниво теоријске мисли*. А то подразумева залагање за битне људске вредности међу којима су у првом реду истина и хуманизам, критички схваћен. Тек на тим основама може се деловати на измени света у прогресивном смеру. Умно тумачење света, његова што истинитија слика која мора бити утемељена на тим вредностима и његово мењање ка бољем, чине целину.

Вебер је грешио када је научницима који се баве друштвом намењивао улогу проналажења средстава за остварење циљева које одређују политичари. То је, чак, понижавајућа улога за те научнике. Јер управо циљеви могу бити дубоко нехумани. Стога потреба ангажовања научника из те, али и из других области, у одређивању хуманих циљева и тим циљевима одговарајућих средстава, мора бити део етике њиховог позива и трајно актуелна. Али, не би смела бити "империјалне" природе него вођена античком категоријом мере.

Данас, када се срушио систем реал-социјализма, а настаје други који је, у целини гледано, дубоко неправедан, интелектуалци не би смели бити најамници богатства и политичке моћи, што веома често јесу, или се бавити само описивањем стања ствари. Дужност им је да се, сем коректне анализе својих друштава и света уопште, критичком мишљу, по чијим принципима живе, залажу за неопходност алтернативних историјских путева ка макар нешто бољем друштву. При томе је неопходно да се критички претресе оно идеологизовано и претерано политизовано ангажовање, својевсна религија ангажованости која је била карактеристична за један интелекту-

ални покрет и "атмосферу" западне Европе половином прошлога века, чему је Сартр давао белег. Тај покрет је претендовао и на нови тип политике, као и на ново схватање и праксу демократије.

Услед свега тога се у веома заоштреном виду јављају питања: *какво је ангажовање интелектуалаца неопходно у садашњем историјском тренутку*, на којим основама и како да се у свету као целини и друштвима у којима живе супротстављају масовној, системом узрокованој патњи, као и злу, чији је најстрашнији облик међуљудско крвопролиће, на који начин сједињавати борбу "против" с борбом "за" и борбом "са"? Од посебног је значаја пронаћи начине ангажовања који кореспондирају с драмом и трагиком претежне већине друштава у транзицији.

Настаје императивна потреба за коренимом "транзицијом" "транзиције", заправо, *напуштањем самих основа суровог капитализма и градњом не само технолошки развијеног него и одуховљеног, те праведнијег друштва*. То, поред осталог, претпоставља врло конкретизоване мере и делатности: да се законским путем *одузме* опљачкано богатство и врати друштву, политику пропорционалног опорезивања профита ради смањивања сиромаштва и беде, *деприватизацију* оних предузећа која су од виталног значаја за земљу, а као приватизована раде на штету друштва као целине, или неуспешно послују, институционализацију *својинских односа мешовитог типа, обавезну партиципацију* запослених у управљању привредним и ванпривредним организацијама. Без таквог заокрета највећи део пострелсоцијалистичких земаља клизи ка поновном, можда и тежем слому од оног који је доживео пређашњи систем.

И реал-социјализам и неолиберални капитализам *из своје природе рађају властите поразе*. Први је већ поражен највише стога што није омогућио ефикасну економију и што није отворио простор за неопходне политичке слободе. Други доживљава поразе (мада се то не види на равни његове појавности) јер је довео до *первертиране ефикасности економије* у којој новац подчињава целокупну човекову егзистенцију, као и зато што производи непрекидни јаз између богатства и беде, а ову, с ретким изузецима, шири у светским размерама. Тријумф неолиберализма је глобална варка. Економија на којој се заснива је, дугорочније гледано, неодржива. Утемељена је на насиљу и деструкцији. Профит се окреће против самих претпоставки живота, али, тенденцијски, постаје и *самоубица*, попут верских фанатика који убијајући све око себе, убијају и себе.

То су главна искуства двадесетог века који се суштински, а не само хронолошки, наставља и у двадесетпрвом столећу. Поуке из тог искуства намећу тражење неког битно друкчијег типа организације производње и целокупног живота. Досадашње стратегије "трећег пута" (на пример, социјалдемократска, која је дала значајне цивилиза-

цијске резултате) или су у дубокој кризи или су (попут Клинтонове и Блерове, а њој је теоријску потпору дао Е. Гиденс) биле усмерене на модификацију неолибералног капитализма. Очигледно је да није излаз у тражењу неке средине између реал-социјалистичког и неолибералног типа друштва него у *историјском надилажењу* једног и другог. Тога још нема, а питање је да ли ће га и када бити.

Када је реч о дугорочној стратегији алтернативних промена она може израстати из *синтезе* оног најбољег у достигнућима светског социјализма, либерализма, као и целокупног цивилизацијског наслеђа, укључујући хуманистичке садржаје религија, делатности најширих друштвених покрета отпора свему што је наказно и понижавајуће у постојећим системима, субјективитета социјалних губитника, стваралаштва иновативних елита, знања и инвентивне маште. То би била *еволутивна, што значи и некрвава, револуција*, неопходна не само друштвима у "транзицији" него и свету у целисти.

Смисао позива интелектуалаца је у њеном теоријском заснивању и залагању да постане начин живота. Она је вредност по себи, чак и да не успе услед премоћи њој супротстављених сила, што је сасвим могуће. Али, тај евентуални неуспех не би био њен историјски пораз, нити доказ да није оправдана.

У тај контекст мора се сместити и могућност преокрета у судбини демократије, њеног кретања од садашњег заласка ка евентуалном новом изласку на историјском хоризонту. Ако историја не постане дуготрајни регрес и хајдегеровска "светска ноћ".

Zoran Vidojević, Beograd

INTELLECTUALS, RESPONSIBILITY FOR EVILDOING AND HUMANISM

Summary

The author will try to address the following issues and elaborate on the following theses.

Why do some of the top-notch intellectuals accede to tyrannical political leaders? Their principal motive is the urge to take portions of great power and steer "the wheel of history". By doing so, they betray the title of the intellectual. This act must be related to responsibility for evildoing, which is an important feature of repressive, in particular totalitarian social systems. The paradigm of Auschwitz is not a matter of the past. The most important form of modern totalitarianism, assuming global scale, is neoliberal totalitarianism.

What are the chances of humanism as practical philosophy and way of life in the contemporary world?

It seems necessary to undertake profound theoretical redefinition of the theory of humanism. The mythology of man and unlimited humanism should be replaced with rational and critical humanism differentiated from its contemporary concept. This should be so as there are immense differences in the structure of the human character, and there is also the perpetual spiral of mankind's self-destruction, visible in war and other bloody conflicts.

What are the conditions which would, perhaps, make the world a better place?

The principal criterion and crucial condition for achieving that goal is to reduce mass, systemic suffering and turmoil, extinction of human beings. In addition to successful economic growth of all countries and nations, if such a goal is to be achieved, universal human values must be first rehabilitated, and then implemented in social life: these include freedom and dignity for every man, social justice reaching global scale, and planetary peace. The deep crisis of morality must be viewed in the context of overall civilization crisis emerging from the blend of profit, an end in its own, and violence. Phenomena such as economy of death and necrophilic ideology are a direct consequence of this blend.

A better world is not a historical necessity (it could become worse than it is now), but only an uncertain possibility. Rational humanism is not just a prerequisite for a renewal of morality. It is also a condition for human survival.

It is more than necessary to abandon the fundamentals of "transition", in most cases legally sanctioned privatization theft and systemic social injustice in post-real-socialist countries. However, that is not very likely to happen keeping in mind the current power structures in those societies. Intellectuals bear great responsibility for guarding morality and truth not only in their societies, but also in the world they live in.

Key Words: Intellectuals, Responsibility, Humanism, Evil, Democracy