

ZIAUDDIN SARDAR

**O ISLAMU, NAUCI
I BUDUĆNOSTI**

Izbor tekstova

Ziauddin Sardar

O ISLAMU, NAUCI I BUDUĆNOSTI

Izbot tekstova

Prijevod izbora tekstova na bosanski jezik. Copyright © 2015 Centar za napredne studije

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja vlasnika prava, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

Izdavač:	Centar za napredne studije www.cns.ba
Za izdavača:	Ahmet Alibašić
Prijevod:	Azra Mulović Mirza Sarajkić
Izbor tekstova:	Ahmet Alibašić Mirza Sarajkić
Urednik:	Munir Mujić
Lektor:	Hurija Imamović
Dizajn:	Suhejb Djemali

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28:001]:008
28:316.722

SARDAR, Ziauddin

O islamu, nauci i budućnosti : izbor tekstova /
Ziauddin Sardar ; izbor tekstova Ahmet Alibašić,
Mirza Sarajkić ; prijevod s engleskog Azra
Mulović, Mirza Sarajkić. - Sarajevo : Centar za
napredne studije, 2015. - 336 str. ; 20 cm

Bibliografija: str. 331-336 i uz tekst.

ISBN 978-9958-022-08-1
1. Alibašić, Ahmet
COBISS.BH-ID 22049030

ZIAUDDIN SARDAR

O ISLAMU, NAUCI I BUDUĆNOSTI

Izbor tekstova

Izbor tekstova: Ahmet Alibašić i Mirza Sarajkić

Prijevod s engleskog: Azra Mulović i Mirza Sarajkić



Sarajevo, 2015.

Izdanje ove knjige realizirano je zahvaljujući podršci
Međunarodnog instituta za islamsku misao,
Herndon, Virginia & London.

Mišljenja iznesena u tekstu odražavaju stavove
autora i nisu nužno stavovi izdavača i sponzora.

SADRŽAJ

Predgovor.....	7
Uvod: Intelektualac kojega se ne može jednostavno imenovati (Ehsan Masood).....	9

I

ISLAM

Promišljanje islama	27
Brisanje islama.....	39
Ponovno čitanje života poslanika Muhammeda	43
Šerijat kao metodologija rješavanja problema	61
Reformističke ideje i muslimanski intelektualci: Zahtjevi stvarnog svijeta.....	85

II

ZNANJE I NAUKA

Između dva učitelja: Kur'an ili nauka?	105
Muslimani i filozofija nauke.....	119
Dewey odlazi: Ideje o klasifikaciji znanja.....	127
Naučni ratovi: Jedno postkolonijalno tumačenje.....	135

III

POSTMODERNI SVIJET, TRANSKULTURALIZAM, IDENTITET I BUDUĆNOST

Totalni opoziv: Vanzemaljci, Drugi i amnezija u postmodernoj misli.....	167
Dobro došli u postnormalna vremena	201

Problem studija budućnosti.....	235
Šta podrazumijevamo pod islamskim budućnostima?.....	253
Upravljanje raznolikošću: Identitet i prava u multikulturnoj Evropi.....	299
Bosna i postmoderni zagrljaj zla	325
Izvori iz kojih su tekstovi preuzeti	333

PREDGOVOR

Ziauddin Sardar (1951) osebujan je muslimanski britanski pisac i intelektualac pakistanskih korijena čije polje interesovanja uključuje muslimansko mišljenje, studije budućnosti, filozofiju znanja i nauke i kulturološke studije u najširem smislu. Autor je brojnih knjiga, naučnih radova, eseja, kritičkih članaka i rasprava, kao i novinskih kolumni i televizijskih emisija. Sardarova bibliografija impresivna je u pravom smislu riječi. Dosada je objavio ili priredio, sam ili u koautorstvu, preko 35 veoma zapaženih knjiga, među kojima se izdvajaju: *The Future of Muslim Civilisation* (1979), *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (1985), *Postmodernism and the Other* (1998), *Orientalism* (1999), *Why Do People Hate America?* (2002). Tu su i izbori njegovih tekstova: *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (2003) i *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations* (2006). Neke su ranije prevedene na južnoslavenske jezike. Britanski časopis *Prospect* svrstao ga je u 100 najvažnijih javnih intelektualaca Velike Britanije.

Ova knjiga predstavlja izbor Sardarovih tekstova, prilikom čijega sastavljanja se vodilo računa o tome da odabrani tekstovi, koliko je to moguće, odslikavaju njegov opus, odnosno njegova glavna interesovanja. U tome smislu opredijelili smo se za tekstove iz onih oblasti kojima se ovaj autor bavi u najznačajnijoj mjeri, a to su: islam, znanje i nauka, postmoderni svijet, transkulturalizam, identitet i budućnost.

Sardar za sebe kaže da je kritički i univerzalno orijentiran ("critical polymath"). Sardarov pristup najbolje bi bilo opisati kao multiperspektivan – on, naime, ne robuje određenom

teoretskom ili metodološkom obrascu, a njegovo čitanje skoro uvijek polazi iz "suprotnog smjera". Zahvaljujući svom karakterističnom kontarpunktualnom čitanju potkopava nekritički odnos prema tradiciji, odnosno naslijeđenom, zatečenom i konvencionalnom, kao i svaki ideologijski utemeljen binarizam koji povlađujuće i nekritički nudi da se vlastita pozicija smjesti na onoj strani opreke za koju se drži da predstavlja normu, te da se sve što se vidi kao nepoznato, neuobičajeno, novo, drugo i drukčije čita kao odstupanje od norme. Sardar poziva na ponovno čitanje važnih pojmova, ideja i koncepata islama, odnosno uvriježenih poimanja koja se nude kao islamska/"islamska", ali i na ponovna čitanja uvriježenih poimanja, ideja i koncepata koji dolaze sa Zapada i koji se nude kao univerzalni/"univerzalni". Kritikuje apriorističnost i intelektualnu neutemeljenost diskursa o islamu i znanosti. Izuzetno su privlačna njegova razmatranja o budućnosti, u okviru čega se zalaže za ozbiljno i utemeljeno predviđanje, odnosno anticipiranje mogućih budućnosti, umjesto impulsivnog i proizvoljnog prognoziranja jedne budućnosti. Postmodernizam vidi kao novu verziju starog narativa: novi oblik kulturalne eksploatacije; kritikuje monokulturalne modele mišljenja i pogleda na svijet, ali dovodi u pitanje i vjerodostojnost pretjeranog naglašavanja razlika koje pretvaraju multikulturalizam u robu i onemogućavaju istinski multikulturalizam.

Na kraju knjige nalazi se popis originalnih naslova tekstova koji su uvršteni u ovu knjigu zajedno sa izvorima iz kojih su tekstovi preuzeti. Kao uvod uvršten je tekst Ehsana Masooda "The Ambiguous Intellectual" koji je prethodno objavljen kao uvodni tekst za izbor Sardarovih tekstova *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations* (2006).

Sarajevo, april 2015.

Izdavač

UVOD: INTELEKTUALAC KOJEGA SE NE MOŽE JEDNOSTAVNO IMENOVATI

Pisac, mislilac, učenjak, teoretičar, radiokomentator, kritičar, novinar i futurist; musliman, Britanac, Pakistanac, Azijat. Ziauddin Sardar ima mnogo zanimanja i više od jednog identiteta. Zapravo, mnogi njegovi kritičari prigovaraju mu da je svjesno nedokučiv i da brižljivo i proračunato njeguje dvosmislenost tako što iznosi nekoliko stvari odjednom, a, opet, nijednu nezavisno jednu od druge. On hoće da ga smatraju i modernistom i tradicionalistom – a istovremeno oštro kritizira i jedne i druge.

Sardarov razvoj u polihistora počinje sa mnogo određenijim intelektualnim područjem, a to je modernizacija tradicionalnih društava, posebno onih sa pretežno muslimanskim stanovništvom. Ta tema u velikoj mjeri čini jezgru njegova djela *Kako znate: Pogledi Ziauddina Sardara na islam, nauku i kulturne odnose* (How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations). Knjiga je zamišljena kao dopunski svezak knjizi *Islam, postmodernizam i druge budućnosti: Tekstovi Ziauddina Sardara* (Islam, Postmodernism and Other Futures: a Ziauddin Sardar Reader), koja obuhvata mahom ona Sardarova djela koja govore o postmodernizmu i futurologiji.

Neki ogledi u ovoj novoj knjizi preneseni su iz Sardarovih ranijih knjiga, koje je napisao krajem 1970ih i 1980ih, kao što je *Istraživanje u islamskim studijama i islamskim budućnostima: Nadolazeće ideje* (Exploration in Islamic Studies and Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come). To

je i formativni period njegovih vlastitih ideja i stajališta. Tokom 1970-ih i 1980-ih putovao je i izuzetno i mnogo pisao o nauci, tehnologiji, međunarodnom razvoju, islamu i okolišu. Jedan od ciljeva knjige *Kako znate* jeste da se sa Sardarovim idejama, nastalim u tom periodu, upozna generacija čitatelja koji su ga poznavali uglavnom po njegovim kolumnama iz *New Statesmana*, po člancima za novine poput *Independenta* i *Observera*, naučno-popularnim djelima, te nastupima na televiziji i radiju.

Pitanje koje je Sardar uvijek postavljao bilo je: Kako znate? Po Sardaru, odgovori koje dobijamo korištenjem određenih metoda – kakve su naučne metode – u najboljem slučaju parcijalni su odgovori. On kaže da to uveliko zavisi od toga ko ste “vi”, od toga kako posmatrate svijet, kako formulirate svoja pitanja, od perioda i kulture koji oblikuju vaše nazore i od vrijednosti koje određuju kako razmišljate. U islamu, tvrdi Sardar, znanje uvijek prati forma: znati svijet znači međudjelovati s njim, oblikovati ga i razumijevati u skladu s principima, vrijednostima i svjetonazorom islama. U svojim djelima o islamu teži spojiti teoriju sa praksom. Zapravo, Sardar i njegova neformalna mreža intelektualaca, “Ijmalis”, u upotrebu su uveli određene pojmove – među njima su definicije znanja (na arapskom *ilm*) i javni interes (*istislah*) – kao analitičke alate koji se mogu koristiti da se iz teorije izvedu praktične mjere.

ZNATI ISLAM I ZAPAD

Za Sardara, islam nije samo religija, kultura ili civilizacija. On je, iznad svega, svjetonazor. To je način posmatranja i oblikovanja svijeta. To je način saznavanja, bivstvovanja i činjenja; to je ljudsko stanje. Kao ni konvencionalni teoretičari, Sardar nigdje ne “locira” islam; on ustrajava u tvrdnji da je islam

“lociran” posvuda, pa i na Zapadu, koji ima svoju vlastitu islamsku historiju i naslijeđe, a sada i značajno muslimansko prisustvo u Evropi i Americi. Slično tome, i Zapad je svugdje: “...sada ‘Zapada’ ima i u Bombaju i u Kuala Lumpuru koliko i u Evropi”, smatra Sardar. Razlika između islama i Zapada je u percepciji. Po Sardarovom mišljenju, islam ili “islamsko” shvatanje svijeta različito je od zapadnog ili “zapadnjačkog”. Sardar posmatra i “Zapad” ne toliko kao kulturu ili mjesto, već kao pojam i epistemologiju: kao poseban način saznavanja. Na većem dijelu Zapada, racionalizam se smatra jedinim (ili najboljim) putem ka Istini. Kategorije znanja ponikle na Zapadu – poput prirodnih, društvenih ili humanističkih nauka – jesu i proizvod i utjelovljenje ove želje za znanjem; ili želje za postavljanjem pitanja.

Danas je Zapad taj koji nameće dominantni način razmišljanja i postavljanja pitanja. Ljudi širom svijeta misle, planiraju, rade, zabavljaju se, istražuju, troše ili rasipaju baš onako kako to čine ljudi koji žive u zapadnim zemljama. Prema Sardarovom mišljenju, islam nudi potragu za znanjem koja je alternativa zapadnoj. Po njemu, islam je put saznavanja koji dolazi do drugačijih odgovora na pitanja jednakosti i pravde, prava i dužnosti, obaveza i odgovornosti – odnosno do značenja ljudskosti u nezapadnom smislu.

Većina njegovih djela o islamu jesu istraživačka. Naprimjer, u svih pet poglavlja u onom dijelu knjige gdje govori “o islamu” on ispituje ideju znanja i historiografije u muslimanskoj vjeri. U poglavlju “Vjera i pisana riječ”, naprimjer, Sardar istražuje odnos između muslimanske civilizacije i pisane riječi. U tekstu “Ponovno čitanje života poslanika Muhammeda” on poziva na to da se biografija poslanika Muhammeda otvori za kritičku analizu – poziva na nešto što većina muslimanskih učenjaka nerado čini. U poglavlju “Šta

podrazumijevamo pod islamskim budućnostima?” Sardar se okreće svojoj omiljenoj temi: stvaranju zasebne discipline usmjerene na formuliranje održivih budućnosti muslimanskih društava.

Društvena i fizička stvarnost ne može se definirati jednim jednim sistemom znanja. Po Sardaru, ideja da se stvarnost može pregrađivati na “fiziku”, “sociologiju”, “religiju” i “politiku”, “pravo” i “etiku” ne zasniva se na nekom univerzalnom aksiomu; ona je više proizvod postavljanja pitanja na određeni način. Ova pitanja, nadalje, zasnovana su na potrebama i zahtjevima određenog skupa ljudi u nekom datom vremenu naše historije. Jedan od tih “zahtjeva” bio je kolonijalni projekt evropskih zemalja.

Sardar je mnogo svoje intelektualne energije usmjerio na dokazivanje da su mnoge zapadne naučne kategorije inherentno eurocentrične zato što podupiru rast i materijalni prosperitet Zapada na račun nezapadnih naroda. Mnoge od tih disciplina evoluirale su i mijenjale se s vremenom. Međutim, po Sardaru, one su postajale sve više eurocentrične, a ne manje. Baš kao što ideje modernosti predstavljaju sofisticiraniju formu eurocentrizma, a ne kolonijalizma, tako su i naučne kategorije postajale sve više eurocentrične. U kolonijalno doba, eurocentrizam je bio otvoren i očigledan. U svojoj modernoj varijanti, eurocentrizam je dublji, ali ga je teže razaznati, smatra Sardar.

Tokom 1970-ih i 1980-ih, dok je radio za časopise *Inquiry*, *Nature* i *New Scientist*, Sardar je poduzeo nekoliko velikih putovanja u muslimanske zemlje. Ta su putovanja urodila nizom radova, a kasnije i knjiga u kojima istražuje odnos između nauke, tehnologije, razvoja, okoliša, etike i vrijednosti, kako u muslimanskim zemljama, tako i šire, u zemljama u razvoju. Sardar se u člancima često dotiče širih pitanja koja

se odnose na nauku, kao što su njena historija, sociologija i utjecaj, te njen odnos prema kolonijalizmu. Kolonijalizam je stalna tema u Sardarovim radovima – rani radovi nisu izuzetak. Sardar je otkrio da je širom južne hemisfere stoljetna tradicija nauke i obrazovanja izbrisana i zamijenjena nizom zapadnih institucija, koje se ondje ne uklapaju. Osim toga, ove institucije vrlo su slabo utemeljene u historiji ili kulturi zemalja u kojima se otvaraju, a posljedica je bila da su od momenta kada bi njihov inostrani pokrovitelj otišao vrlo slabo funkcionirale. Sardar je, k tome, na svojim putovanjima vidio kako je kolonijalizam utro put tehnološkom kolonijalizmu u formi transfera tehnologije; predvodili su ga savjetnici među kojima je bilo malo onih koji su imali vremena (ili sklonosti) za transfer bilo čega osim “crnih kutija”; pri razvoju tih tehnologija nije se vodilo računa o korisnicima, niti se uzimalo u obzir da i ti korisnici mogu dati svoj doprinos u znanju.

Autohtoni sistemi znanja druga su nit u Sardarovim ranim radovima. Treća je jadno stanje muslimanskog intelektualnog života. S kolikim se teškoćama susreću muslimanski pisci i mislioci Sardar je otkrio kada je radio na svojoj prvoj knjizi: *Nauka, tehnologija i razvoj u muslimanskom svijetu* (Science, Technology and Development in the Muslim World). Sardar uviđa da mnogi pisci i istraživači s teškoćom misle i pišu kritički te da su prilični zarobljenici vlastite historije. Ovakva zatvorenost uma djelimično potječe od vjerovanja (još uvijek raširenog u muslimanskom svijetu) da islamska vjera odvraća od neovisnog istraživanja, te da određene teme prelaze granice i zalaze u racionalizam. To je uveliko posljedica i univerzitetskog obrazovanja u kojem još uvijek vlada pedagogija učenja napamet.

U svom ogledu “Po čemu je neki univerzitet islamski?” Sardar od autoriteta otvoreno traži dozvolu da univerziteti

u muslimanskim zemljama istražuju granice znanja. Predmet njegovog posebnog interesovanja bila je tada tek osnovana mreža "islamskih univerziteta" koji su se tokom 1980ih osnivali pod pokroviteljstvom pakistanskog vojnog vladara, generala Ziaul-Haqa. Osnivna svrha ovih univerziteta jeste stvaranje generacije učenjaka koji bi mogli moderna znanja uskladiti s učenjima Kur'ana. Međutim, nije bio cilj da to budu otvoreni centri znanja – naprimjer, nije bilo dozvoljeno provoditi otvorena istraživanja sâmog Kur'ana; nisu se bavili ni muslimanskom historiografijom. Dijelom je to bilo iz straha da bi se otvaranjem vrata novim istraživanjima temelja muslimanske historije mogla otvoriti vrata novim tumačenjima historije islama, koja se (u muslimanskim zemljama) još uvijek podučavala i izučavala kao hagiografija.

MUSLIMANI I OKOLIŠ

Sardar je nauku u zemljama u razvoju počeo istraživati u vrijeme kada se u zapadnim zemljama već dugo i pomno izučavao utjecaj nauke na ljude i okoliš. Konvencionalna (zapadna) nauka je (tokom prethodne dvije decenije) već stavljena pod mikroskop filozofa i sociologa nauke, kao što su Jerome Ravetz, autor knjige *Naučno znanje i njegovi društveni problemi* (Scientific Knowledge and Its Social Problems [Oxford University Press, 1971]), a prije njega stručnjaci za okoliš, kao što je Rachel Carson, autorica knjige koja se smatra prvim djelom o utjecaju hemikalija na okoliš *Utihlo proljeće* (Silent spring [Houghton Mifflin, 1962]). Carson, Ravetz i mnogi drugi tvrdili su da je propadanje okoliša koje je izazvao čovjek (poput zagađenja hemikalijama) djelimično posljedica toga što su naučnici oklijevali da svoje radove nude kritici šire javnosti (umjesto što ih daju na recenziju samo vlastitoj

zajednici stručnjaka). Drugi razlog je što su političari i ekonomija naglili s industrijalizacijom zemlje, ne postavljajući pitanje kolika je cijena koju će za tu industrijalizaciju platiti društvo i okoliš.

Ne čudi što je Sardar bio pod velikim utjecajem ovih autora (Ravetz će mu biti blizak prijatelj i dugogodišnji saradnik). Sardar je, naime, uviđao vezu između sociologije nauke, okoliša i muslimanske etike i vrijednosti – i shvatio da naučnici moraju posvećivati više pažnje tome kakve posljedice može imati određeni pravac djelovanja, prije nego što tim pravcem krenu. Međutim, Sardar je imao i dodatni motiv: htio je pretežno muslimanskom čitateljstvu pokazati da su ideje poput okolišne etike svojstvene i islamu. Napisavši “Ka islamskoj teoriji o okolišu” (“Towards an Islamic Theory of the Environment”) Sardar postaje prvi muslimanski autor koji je pokazao kako je islamska praksa u prirodnom skladu s okolišno održivim razvojem.

Sardar je ukazao i na to da muslimanske zemlje moraju ciljano razvijati tehnologije primjerene lokalnim potrebama i uvjetima, umjesto što troše ogromne pare na kupovinu tehnologija izrađenih u zapadnim laboratorijama. To je jedna od poruka u radu “Islamska nauka: Put naprijed” (“Islamic Science: The Way Ahead”). Paralelni cilj bio bi da neke zemlje sa pretežno muslimanskim stanovništvom, kao što su Iran, Pakistan i Saudijska Arabija, uklone protivrječe koje se nalazi u sâmom srcu politike nauke. To su zemlje gdje se islam ustavom poštiva i ima svoje mjesto u pravnom sistemu, ali gdje su se, u vrijeme kada je Sardar o tome pisao, pojmovi adekvatne tehnologije i održivog razvoja još uvijek odbacivali kao zapadnjački hir.

OČAJNIČKI TRAŽEĆI NAUKU

Sardarova brojna putovanja po muslimanskom svijetu dovela su ga do zaključka da postoji potreba za posebnom naučnom praksom koju on naziva "islamskom naukom". Pakistan je među onim muslimanskim zemljama koje je Sardar obišao 1970-ih i 1980-ih, gdje je razgovarao s istraživačima, političarima, vjerskim učenjacima, klericima, stručnjacima za profesionalno usavršavanje i korisnicima formalnih programa pomoći međunarodnih agencija. Otkrio je da su neke stvari zajedničke većini zemalja koje je posjetio. Našao je, naprimjer, da je velika međunarodna pomoć od malog utjecaja na svakodnevne jade tamošnjeg siromaštva. Zaključio je da istraživanje i nastava na univerzitetima uopće nisu relevantni za probleme siromaštva i nerazvijenosti; da ne postoji otvoreno istraživanje, pluralnost stavova i slobodno mišljenje, ili da se oni obeshrabruju; i to da naučnici u muslimanskim zemljama ne povezuju ono što rade s ličnom etikom i vrijednostima.

Danas je veza između znanja, siromaštva i razvoja prilično dobro ustanovljena. Čak i velike razvojne agencije unutar sistema UNa i Svjetske banke prepoznaju da se razvoj najbolje podstiče ako se uvažavaju potrebe onih kojima je pomoć potrebna. Od vitalnog je značaja da donatori dobro upoznaju historiju autohtonih traženja rješenja u lokalnoj tradiciji, kao i da podstaknu slobodna istraživanja, inovacije i kreativnost. Tih godina, 1970-ih i početkom 1980-ih, Sardarov spoj naučnog i novinarskog angažmana bio je presedan; međutim, njegove ideje i intervencije u tom smislu nisu bile dobrodošle. Međunarodni donatori bili su uvjereni da oni bolje od mnogih razumiju razvoj; njihovi "klijenti" u zemljama u razvoju nisu bili u poziciji da raspravljaju, niti su imali moć i mogućnost da predlažu alternative.

Sardar je tvrdio da se nauka u muslimanskim zemljama mora zasnivati na određenim vrijednostima, ali i da se te vrijednosti moraju unaprijediti. Za ove pojmove koristio je, između ostalih, arapske riječi *hilafa* (namjesnik/povjerenik), *istislah* (javni interes) i *adl* (društvena pravda). O tim pojmovima detaljnije je diskutirao u svom ogledu "Argumenti za islamsku nauku (Arguments for an Islamic Science)".

Sardar na "islamsku nauku" gleda kao na *nauku*: rješavanje zagonetki zasnovano na temeljitim istraživanjima i eksperimentima, koji se moraju podvrgnuti recenzijama i čiji su rezultati univerzalno primjenljivi u svim kulturama. Tvrdio je da se *sadržaj* nauke mijenja ukoliko ona odražava vrijednosti i etiku, potrebe i interese različitih kultura – uključujući kulturu i svjetonazor islama. Naprimjer, nauka će, ako je financiraju i organiziraju pobožni muslimani u Kini, neminovno postavljati drugačija pitanja, odražavati drugačije prioritete i funkcionirati na drugačijim etičkim postavkama od nauke naroda u Rusiji, orijentiranog više materijalistički. Sardar smatra da se zapadna nauka u velikoj mjeri razvijala pod utjecajem moćnih ljudi, često u ratna vremena, ne uvažavajući dugoročne posljedice, te je zbog toga bilo neminovno da rezultati ove nauke i tehnologije budu od koristi uglavnom Zapadu, kao i da budu destruktivni. Drugim riječima, nauka je imala i svoju političku ekonomiju i svoju kulturnu dimenziju.

ARGUMENTI I NESPORAZUMI

Sardarova nastojanja da pomogne razvoj islamske nauke često su pogrešno tumačili, čak i njegovi najbliži saradnici. Neki su komentatori Sardarovu islamsku nauku shvatili kao neku vrstu nauke i tehnologije koju mogu imati samo

muslimani – bez obzira na to što ta konstrukcija u čijoj je gradnji pomogao uopće nije nauka namijenjena religioznim ljudima. Na kraju, od svih njegovih ideja one o nauci imale su najmanje utjecaja na muslimansko čitateljstvo.

Zašto Sardarova islamska nauka nije jednostavno ušla u glavne tokove? Za to postoji više razloga, ali jedan od bitnijih je da je Sardara i njegove kolege smeo javni sukob tih ideja sa stavovima triju postojećih (i dominantnijih) škola mišljenja o nauci i muslimanskom svijetu. Sukob je sve više prerastao u lični i bez sumnje je mnoge čitatelje muslimane odvratio od Sardarovih djela .

U debati o nauci u islamu jedan važan pravac predstavljao je Seyyed Hossein Nasr, historičar s Univerziteta George Washington. Za razliku od Sardara, Nasr pripada islamskom tradicionalističkom (sufijskom) krilu. Nasr smatra da je islam vječna tradicija u kojoj nauka ima ulogu vrednovanja složenosti stvorenoga.

Muslimani tradicionalističkih škola ne vide nauku kao skup instrumenata za rješavanje problema, već kao način da se vrednuje veličina Boga, što oni čine veličajući živa bića, simfoniju nebeskih tijela i harmoniju prirodnog okruženja. Rješenja za brojne životne probleme tradicionalisti će najvjerovatnije naći na stranicama Kur'ana i u praksi poslanika Muhammeda, kao i u životima prvih muslimana. Tradicionalisti su nepovjerljivi prema novim znanjima, prema slobodnom istraživanju ili mišljenju (ili prema tumačenjima Kur'ana koja nisu odobrili njihovi priznati učitelji). Oni tvrde da je sloboda izvan granicā koje oni smatraju Božanskim zapravo i dovela do tolikih smrti, razaranja, ekstremizma i holokausta u modernom svijetu. Oni Sardaru prigovaraju da, iako i on poziva na poštovanje i razumijevanje autohtonih tradicija, malo prostora ostavlja duhovnoj, nadracionalnoj

dimenziji znanja i istraživanja; i pitaju se zašto se on tako snažno suprotstavlja upotrebi nauke kao metode vrednovanja čuda prirode.

Drugom pravcu mišljenja u islamu i nauci pripadaju konvencionalni naučnici, obrazovani na Zapadu, koji u zemljama u razvoju nastoje kopirati zapadne stilove naučne organizacije. Među poznatijim predstavnicima ovakvog načina razmišljanja je Abdus Salam, nobelovac porijeklom iz Pakistana, koji je osnovao međunarodni centar za teorijsku fiziku u Italiji sa željom da naučnicima iz zemalja u razvoju pomogne da dostignu standard svojih kolega iz razvijenih zemalja. Iako su Sardar i Salam bili dobri prijatelji, Salam je osporavao povezanost između nauke i vrijednosti, kao i nauku kao kulturu. Smatrao je da je nauka neutralna i objektivna “internacionalna kultura” i tvrdio da je naučni metod univerzalni metod saznavanja, primjenljiv za sve narode i sva vremena.

Treći pravac predvodi Maurice Bucaille, hirurg rođen u Francuskoj. Bucaille je napisao niz knjiga u kojima pokušava analizirati svete tekstove u svjetlu modernog znanja. Najprodavanija je njegova prva knjiga *Biblija, Kur'an i nauka* (The Bible, The Qur'an and the Science [Seghers, 1976]). On Kur'an poredi s Biblijom i Torom i uočava da su kur'anski opisi prirodnih pojava bliži rezultatima modernih naučnih otkrića. Zbog toga su se Bucailleove knjige najviše prodavale u muslimanskim zemljama, uprkos toj kontradiktornoj potrebi muslimana da im nemuslimanski naučni ekspert potvrđuje vrijednost knjige koju oni inače smatraju riječju Božijom. Sardar ovo osjećanje inferiornosti naziva “bucailleizam”.

Sardar u prvim svojim knjigama oštro kritikuje i Nasra i Bucaillea. U *Argumentima za islamsku nauku* Sardar je cijelo poglavlje posvetio seciranju Nasrovog opusa etiketirajući ga kao “čovjeka niotkuda”. Neslaganje među školama doseglo je

vrhunac na jednoj međunarodnoj konferenciji na visokom nivou, koju je u aprilu 1995. u Islamabadu organizirala Organizacija islamske konferencije (sada Organizacija islamske saradnje, OIC), međuvladino tijelo muslimanskih zemalja koje ima 57 članica. Ovaj skup sazvan je kako bi se, uz Sardarovu i Nasrovu pomoć, mapirala nova strategija za nauku u muslimanskim zemljama. Organizatori su se nadali da će pomiriti dvije vrhunske muslimanske dijaspore intelektualaca. Umjesto toga, Sardar je žestoko napao i Nasra i *bucailleiste* (koji su nekada bili veoma utjecajni u Pakistanu).

U retrospektivi, Sardar je više izgubio nego što je dobio što je tom žestinom napao tradicionaliste i *bucailleiste*. Takvim napadima odbio je mnoge čitatelje, a ako mu je cilj bio utjecati na smjer muslimanske misli, onda je promašio. Tradicionalizam i *bucailleizam* su, među većinom muslimana i dalje ostali dominantni sistemi mišljenja o odnosu nauke i islama.

OD POSTMODERNOG DO TRANSMODERNOG

U trećem dijelu ove knjige istaknuti su ključni elementi iz Sardarovih radova o teoriji i praksi kulturnih odnosa. Među njima su njegove misli o odnosima između Indije i Pakistana, gdje je on rođen, kao i njegove ideje o tome kako bi postkolonijalna Britanija danas trebala gledati na ostali svijet.

Od svih zemalja u koje je Sardar putovao, analizirao ih, savjetovao i o kojima je pisao, Pakistan, njegova rodna gruda, zadavao mu je najviše muke. Sardaru se činilo kao da je Radcliffeova linija, koju je vikont Cyril Radcliffe povukao kao granicu između Indije i Pakistana, pogrešno postavljena i obrnula strane. On se u New Delhiju osjećao kao kod kuće, više nego u Islamabadu, gradu koji opisuje u prvom tomu

svojih memoara *Očajnički tražeći raj* (Desperately Seeking Paradise [Granta, 2004]), kao “ograničeno autokratsko ruglo”. Pakistan je i dalje zemlja koja ne uspijeva odlijepiti etiketu “problematične” zemlje. On je među malim brojem (najčešće muslimanskih) zemalja u kojima predstavnička vlast tek treba uhvatiti korijena. Vojska se duboko ugradila u politiku i društvo, a vjerski ekstremizam je u porastu. Ali, to nisu jedini razlozi zbog kojih se Sardar i Pakistan nisu mogli razumjeti.

Sardar smatra da je Pakistan “zemlja pozajmljenih ideja”. Sardar je smatrao da je Pakistan kao “islamska država” ne samo evidentno propao već i da se zasniva na nečemu što on naziva fantazijama bez značaja u islamskoj historiji. “Osnivači države”, kaže Sardar, “doživljavaju muslimane Indije kao ‘zasebnu naciju.’” U prvom periodu pakistanske historije, za tu “naciju” govorilo se da prihvata “ideologiju islama”. Poslije je, pak, “ideologija islama” postala sinonim za “ideologiju Pakistana”. Ni u jednom slučaju pod ideologijom se nije podrazumijevao sistem ideja i pojmova, već katalog onog šta treba i šta ne treba raditi, na što su obavezivale jedino emocije i prisila.

Koncept pakistanskog nacionalizma Sardar smatra umjetnim identitetom, dijelom zato što je stvoren silom kolonijalne politike jednako koliko i željom običnog naroda da ima nezavisnu muslimansku državu. Pakistanske vođe smatraju da je neophodno imati osjećaj nacionalnog identiteta (s obzirom na to da je Pakistan postao objektivna realnost). Međutim, po Sardaru, u onom što on smatra zvaničnim monohromatskim nacionalizmom, nešto nedostaje. On smatra da se to izgubilo, između ostalog, gušenjem zasebnih identiteta brojnih pakistanskih manjinskih zajednica.

Za razliku od Pakistana, u Indiji, s njenim različitim kulturama, vjerama i identitetima, Sardar vidi kompleksnu civilizaciju. U svom eseju “Povratak kući: Seks, laži i sva ta

‘ja’ u Indiji (Coming Home: Sex, Lies and All the “I”s in India)”, Sardar tvrdi da Indija pripada ne samo Hindusima već i Pakistancima – a uzevši šire i Bangladežanima i narodima Šri Lanke, zato što je svaka ova nacionalnost suštinska komponenta civilizacije koja čini Indiju. Sardara vjerovatno više poznaju i čitaju u Indiji nego u Pakistanu. S indijskim intelektualcem Ashisom Nandyjem imao je dugu i plodnu saradnju, a esej u kojemu predstavlja Nandyjevu misao “A, B, C, D (i E) Ashisa Nandyja” napisao je kao priznanje naučniku kog je smatrao i ravnopravnim saradnikom i mentorom.

Za posljednja dva poglavlja ove knjige upečatljive su Sardarove ideje o raznolikosti i njegov interes da se formuliraju alternativni načini “znanja, bivstvovanja i djelovanja”. U članku “Upravljanje raznolikošću: Identitet i prava u multikulturnoj Evropi (Managing Diversity: Identity and Rights in Multicultural Europe)” zalaze se za takvo tumačenje historije evropskih društava u kojem će se islam tretirati kao integralni dio evropske prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. U uvodnom predavanju na obilježavanju 70. godišnjice British Councila, “Prevazilazeći razlike: Kulturni odnosi u novom stoljeću (Beyond Difference: Cultural Relations in a New Century)”, razradio je svoju najnoviju ideju, nešto što on naziva “transmodernošću” i “uzajamno osiguranom raznolikošću”. Transmodernost, tvrdi Sardar, odvešće nas “iza i iznad modernosti”; smatra da se tradicija može popravljati, da ona ima potencijal i želju za promjenom, kao i da nas vodi izvan geografske i intelektualne matrice prosvjetiteljstva. Uzajamno osigurana raznolikost nešto je što on naziva “nekonkurentskim razgovorom”, pri čemu se uvažava da identiteti nisu fiksirani u vremenu i da se mogu mijenjati, sve dok ljudi prihvataju da identitet podrazumijeva i mogućnost upoznavanja drugih ljudi i saznavanja drugih stvari.

POVRATAK U BUDUĆNOST

Cijelog svog života Sardar je sebe smatrao više javnim intelektualcem nego akademskim. Zapravo, njegov odnos prema univerzitetima i čitavom tom svijetu visokog obrazovanja nije jednoznačan. Opširno je pisao o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti centara obrazovanja. Pokušao je pomoći reformu međuvladinog sistema islamskih univerziteta u muslimanskim zemljama, savjetovao neke ministre obrazovanja i na hodnicima, u učionicama i uredima raznih univerziteta proveo možda i više vremena od redovnih profesora. Pa ipak je odbijao prihvatiti stalni posao na univerzitetu i odupirao se angažmanu u samo jednoj instituciji, osim na jednoj: Univerzitetu East-West u Chicagu, Sjedinjene Države, gdje je radio kao savjetnik i jedno vrijeme bio na čelu tamošnjeg Centra za studije politologije i futurologije.

Sardarov utjecaj jača, a njegova publika se povećava, ne samo zbog bestsellera *Zašto ljudi mrze Ameriku?* (*Why Do People Hate America?*), knjige koju je napisao u koautorstvu sa Meryll Davies, niti samo zbog rada na filmu i televiziji, uključujući 90minutni film za BBC *Bitka za islam* (*Battle for Islam*). Međutim, Sardarove izazovne ideje o promjenama unutar islama u budućnosti neće proći tako lahko. Da bi ušle u glavne tokove, morali bi se pomjeriti centri muslimanske misli. Narednih godina među najvećim izazovima i za muslimane i za nemuslimane bit će veće povezivanje s modernošću, zalaganje za jači pluralizam i za pravo na neslaganje, te zagovaranje alternativnih vizija muslimanske budućnosti. U vremenima u kojima živimo, napor kakav su ulagali Sardar, Tariq Ramadan ili AbdolKarim Soroush, kao i drugi glasovi pluralizma među muslimanima, vjerovatno će biti veći, ali i neophodniji.

[...]

Ehsan Masood

I

ISLAM

PROMIŠLJANJE ISLAMA

Već dugo vremena ne postoji ozbiljno promišljanje islama. Muslimani se udobno oslanjaju, odnosno vraćaju na stara tumačenja islama isuviše dugo. I to je razlog zašto se osjećamo tako mučno i bolno u savremenom svijetu, te zašto toliko nelagodno doživljavamo moderno doba. Učenjaci i mislioci već dulje od stoljeća preporučuju da se moramo ozbiljno posvetiti *idžtihadu*, misaonim naporima i promišljanju, a sve s ciljem da reformišemo poimanje islama. Početkom XX stoljeća, Džemaludin Afgani i Muhammed Abduhu pokrenuli su novu vrstu *idžtihad*a. Mnogi uvaženi intelektualci pridružili su se ovoj ideji, kao i akademici i mudri ljudi poput Muhammeda Ikbala, Malika ibn Nebija i Abdul Kadira Avde. Ipak, *idžtihad* predstavlja jedinstvenu stvar u muslimanskim društvima koja nije uspjela. Postavlja se pitanje zašto je to tako.

Ovo “zašto” postalo je urgentno pitanje nakon jedanaestog septembra 2001. godine. Ono što su otkrili kobni događaji ovog dana ukazalo je, više od svega ostalog, razdaljinu koju smo prešli udaljavajući se od duha i suštine islama. Daleko od toga da bude oslobađajuća sila, jedna dinamična društvena, kulturalna i intelektualna snaga za jednakost i pravdu, poimanje islama je u nekim slučajevima poprimilo patološke crte. Zbilja, čini mi se da smo prihvatili sve povijesne i savremene zapadne predodžbe islama i muslimana koje su nas demonizirale stoljećima. Moram priznati da mi sada, ustvari, nosimo odoru onih istih demona koje je Zapad projicirao na našu kolektivnu osobnost.

Međutim, bilo bi krajnje nazadno kriviti Zapad, ili pojam instrumentalne modernosti, da su neprijateljski isključivo prema nama. Istina je da Zapad, a posebno Amerika, moraju odgovoriti na brojna pitanja. A muslimani su posebno hitri da ukažu na nepravde američkih i evropskih vanjskih politika, kao i na hegemonističke tendencije. Međutim, to je samo jedan dio, te prema mom vlastitom mišljenju nesavladiv dio spomenute bolesti. Hegemonija ne bude uvijek nametnuta. Ponekad se ona sama prizove. Unutarnja situacija u islamu predstavlja jednu otvorenu pozivnicu za to.

Nismo uspjeli odgovoriti *idžtihadu* zbog nekih temeljnih razloga. Primarni jeste činjenica da je kontekst naših sakralnih tekstova – Kur’ana i primjera iz života poslanika Muhammeda, a.s, što je naš apsolutni referentni okvir – okoštao u povijesti. Prema tekstu se interpretativno možemo odnositi samo ukoliko se taj tekst poima trajnim. Međutim, ukoliko interpretativni kontekst teksta nikada nije naš sopstveni kontekst, naše vrijeme, teško da interpretacija može imati neki stvarni značaj ili smisao za nas koji živimo ovdje i sada. Povijesna tumačenja konstantno nas vraćaju i vuku nazad u povijest, ka okoštalim i zatvorenim kontekstima prijašnjice. Gore od toga jeste da nas ovakva tumačenja vraćaju ka smišljenim i romantiziranim kontekstima koji nikada nisu postojali u povijesti. Ovo je razlog zašto i pored činjenice da su muslimani veoma emotivno privrženi islamu, islam sam po sebi, kao jedan svjetonazor i etički sistem, ima jako malo ili tek samo posredno relevantnosti za svakodnevnicu muslimana, osim jasne pažnje i fokusa na obrede i molitve. *Idžtihad* i nova promišljanja nisu bili mogući jer nije postojao kontekst unutar kojeg se oni ustvari mogu realizirati.

Okoštalost tumačenja i zatvaranje “kapija *idžtihad*a” imali su pogubne učinke na muslimansku misao i djelovanje.

Konkretnije, to je dovelo do onoga što opisujemo kao tri metafizičke katastrofe: uzdizanja Šerijata na nivo Božanskog, konstantno oduzimanje prava na djelovanje samih vjernika, brisanje njihove uloge u društvu, i izjednačavanje islama sa državom. Dopustite da sve ovo sada obrazložimo. Većina muslimana smatra da je Šerijat, uobičajeno preveden kao “islamski zakon”, Božanske naravi. Međutim, ne postoji ništa Božansko u šerijatu. Jedina stvar koja se legitimno može označiti kao Božanska u islamu jeste Kur’an. Šerijat predstavlja ljudski konstrukt, jedan pokušaj da se Božija volja razumije u određenom kontekstu. Zbog toga se većina Šerijata sastoji od *fikha* ili prava, a sve to jesu samo zakonita mišljenja klasičnih pravika. Sam pojam *fikh* nije upotrebljavan sve do abasijskog doba, kada je ustvari formuliran i kodificiran. Međutim, kada je *fikh* poprimio sistemsku pravnu formu, on je inkorporirao tri značajna aspekta muslimanskog društva u abasijskom periodu. Na toj vododjelnici, muslimanska povijest bila je u svojoj ekspanzionističkoj fazi, tako da je i *fikh* inkorporirao logiku muslimanskog imperijalizma tog razdoblja. Fikhski propisi o otpadništvu ili apostaziji, na primjer, nisu izvedeni iz Kur’ana, nego iz spomenute logike. Štaviše, svijet je u to doba bio jednostavan i stoga se mogao prosto podijeliti na bijele i crne. Otuda i podjela svijeta na “kuću islama” (*darul islam*) i “kuću ratovanja” (*darul harb*). Nadalje, kako donosioci zakona nisu u ovom razdoblju bili i osobe koje su upravljale društvom, zakon je postao puka teorija koja nije mogla biti mijenjana. Donosioci propisa nisu mogli uvidjeti gdje se nalaze propusti, te koji dijelovi zakona treba da budu osvježeni i preformulisani. Ovako se *fikh*, kakav poznajemo danas, razvio na temelju podjele između onih koji upravljaju i bivaju odvojeni od društva i onih koji donose zakon. Tako je i nastala “zlatna” pretpostavka o “zlatnoj” fazi muslimanske povijesti. Stoga, kada Šerijatu

pridodajemo značenje Božanskog, mi, ustvari, taj kvalitet pridodajemo pravilima zastarjelog *fikha*.

Kada sve ovo sagledamo u stvarnosti, to znači da kada muslimanske zemlje primijene ili nametnu Šerijat, a to je ono što zahtijevaju Indonezija i Nigerija, na površinu isplivaju kontradikcije vezane za formulaciju i razvoj *fikha*. Upravo zbog toga gdje god da se nametne Šerijat, odnosno gdje da se primijeni fikhska legislativa, izvan konteksta vremena u kojem je ustanovljena, odnosno u neskladu s našim vremenom življenja, tu muslimanska društva poprimaju srednjovjekovni šarm. To možemo primijetiti u Saudijskoj Arabiji, Sudanu i talibanskom Afganistanu. Kada norma postane plitka privrženost *fikhu*, diktatima ove ili one škole mišljenja, dešava se učmalost i okoštaloš. Tu vlada osjećaj da će "Šerijat riješiti sve naše probleme", te stoga one grupacije koje imaju koristi od ovakvog shvatanja Šerijata nužno i po svaku cijenu moraju očuvati svoju teritoriju, izvor svoje moći i prestiža. Jedno prevaziđeno zakonsko tijelo na ovakav način izjednačava se sa Šerijatom, izbjegava se svaki vid kritike, odnosno proglašava nezakonitim, jer se smatra protivnim Božanskoj prirodi.

Uzdizanje Šerijata na nivo Božanskog također znači da sami vjernici nemaju nikakvu ulogu ili djelatnost, jer, kako zakon ima apriornu važnost, ljudi ne mogu učiniti ništa, osim da ga slijede i pokoravaju mu se. Vjernici tako postaju pasivni primatelji, umjesto aktivnih tragalaca za istinom. U stvarnosti, Šerijat nije ništa osim niza principa, ili jednog vrijednosnog okvira koji muslimanskim društvima pruža smjernice i putokaze. Međutim, ovaj niz principa i vrijednosti nije statičan i jednom zasvagda dat, nego dinamično deriviran unutar promjenljivih konteksta i životnih uslova. Kao takav, Šerijat predstavlja metodologiju rješavanja problema

prije nego zakon.¹ On zahtijeva od vjernika da ulože maksimalan napor, konstantno tumače Kur'an te konstantno i na nov način gledaju i proučavaju život poslanika Muhammeda, a.s. Zbilja, Kur'an mora biti tumačen u svakoj epohi, što znači da Šerijat, a nadalje i sam islam, moraju biti preformulirani unutar promjenljivih konteksta.² Jedina stvar koja ostaje konstantna u islamu jeste tekst samoga Kur'ana, te kur'anski koncepti koji nude čvrsto tlo za stalno promjenljiva tumačenja i interpretacije.

Islam nije toliko religija koliko je integrativni svjetonazor. To znači da islam integrira sve aspekte stvarnosti pružajući jednu moralnu perspektivu svakom aspektu ljudskoga života. Islam ne pruža već spremna rješenja za svaki problem čovječanstva. On nudi moralnu i pravednu perspektivu unutar koje muslimani moraju nastojati i poduzeti sve da iznađu odgovore na sve ljudske probleme. Ali, ukoliko je sve dato *apriori*, u formi Božanskog Šerijata, islam biva reduciran na jednu totalitarnu ideologiju. Islam su upravo na ovo reducirali islamski pokreti, posebno Džema'atul islam (kako pakistanska, tako i indijska varijanta) i Muslimanska braća. To me dovodi do treće metafizičke katastrofe. Smjestite ovakvu ideologiju unutar neke nacionalne države, s Božanski okarakterisanim Šerijatom u samom centru, i dobit ćete "islamsku državu". Sve savremene "islamske države", od Irana, Saudijske Arabije, Sudana do ambicioznog Pakistana, utemeljene su na ovoj smiješnoj pretpostavci. Kada islam, kao jedna ideologija, postane program djelovanja određenih interesnih grupa, on gubi humanost i postaje bojno polje na kojem se moral, razum i pravda žrtvuju na oltaru emocija. Štaviše, mali je korak od totalitarne ideologije do totalitarnog poretka u kojem je svaka ljudska situacija otvorena za državnu arbitražu. Transformacija islama u političku ideologiju utemeljenu u državi

ne samo da ga lišava svakog moralnog i etičkog sadržaja nego taj čin većinu muslimanske povijesti pretvara u neislamsku. Isto tako, kada islamisti ponovno otkrivaju “zlatnu prošlost”, oni to čine s ciljem da omalovaže sadašnjost i narugaju se budućnosti. Sve što nam preostaje jeste mesijanski haos, kao što smo ga zorno vidjeli za vrijeme talibanskog režima, gdje su sve politike kao polja djelovanja bile paralizirane, a beznačajne pobožnosti postale su temeljnom istinom države. Totalitarna vizija islama kao države tako preobražava muslimansku politiku u metafiziku. U takvoj situaciji, svako djelovanje može biti označeno “islamskim” pomoću diktata političkih krugova, kao što smo vidjeli u revolucionarnom Iranu.

Ove tri metafizičke katastrofe potaknute su cjelokupnim procesom redukcije, koji je postao normom u muslimanskim društvima. Ovaj reduktivni proces također nije ništa novo, ali je sada dosegao tako apsurdan nivo na kojem one ideje za koje se pretpostavljalo da muslimanska društva vode vrlinama čovječanstva, sada ih ustvari vode u suprotnom pravcu. Od prefinjene ljepote perenijalnog izazova da se uspostavi pravda pomoću saosjećajnosti i milosti, dobili smo mehaničističku formulu fiksiranu u njenim krajnostima i opetovanu od strane ljudi koji smatraju da im nije dužnost da misle o sebi i za sebe, jer je klasična ulema odgovorila na sva pitanja, a to su mnogo bolji ljudi koji su davno umrli. I pošto sve ima odliku islama, propitivanje toga, ili, pak, osporavanje smatra se istinskim grijehom.

Proces redukcije počeo je sa samim pojmom *alima* (učenjaka). Samo, postavlja se pitanje: ko je *alim*? Ko ga proglašava autoritetom? Za vrijeme ranog islama, *alim* je bio svako ko je stekao *ilm*, ili znanje, koje je opisano u veoma širokom smislu. To možemo primijetiti u ranim klasifikacijama znanja koje su sačinili El-Kindi, El-Farabi, Ibn Sina, El-Gazali i Ibn

Haldun. Neke od temeljnih intelektualnih aktivnosti u razdoblju klasičnog islama bile su definicija i klasifikacija znanja.³ Tako su *ulemu* sačinjavali svi učeni ljudi, naučnici kao i filozofi, učenjaci i teolozi. Međutim kada su u abasijskom periodu “kapije *idžtihada*” zatvorene, *ilm* je značajno reduciran na vjersko znanje, pa su *ulemu* činili samo vjerski učenjaci.

Slično tome, ideja *idžma'a*, temeljnog pojma društvenog života u islamu, reducirana je na konsenzus nekoliko odabranih pojedinaca. *Idžma'* doslovno znači konsenzus ljudi. Ovaj koncept vuče korijene iz prakse poslanika Muhammeda, a.s., kao predvodnika originalnog državnog uređenja muslimana. Kada je poslanik Muhammed, a.s., želio donijeti neku odluku, on bi pozvao u džamiju cjelokupnu muslimansku zajednicu, koja, treba priznati, tada nije bila mnogobrojna. Potom bi se razmatralo pitanje i diskutovalo, te bi bili predloženi argumenti za i protiv određenog rješenja. Konačno bi cjelokupni skup došao do konsenzusa. Tako je demokratski duh imao centralnu poziciju u društvenom i političkom životu za vrijeme ranog islama. Međutim, vremenom su klerici i vjerski učenjaci izbacili obične ljude iz definicije i *idžma'* sveli na “konsenzus vjerskih učenjaka”. Stoga ne iznenađuje da autoritativnost, teokracija i despotizam suvereno vladaju muslimanskim svijetom. Politički oblici djelovanja našli su svoj model u onome što je postala prihvatljiva praksa i struka autoritativnih “vjerskih” znalaca, a to su oni koji tvrde da imaju monopol u predstavljanju islama. Opskurne mule, pod krinkama *uleme*, dominiraju muslimanskim društvima i ograničavaju ih svojim fanatizmom i apsurdno reduktivnom logikom.

Brojni drugi koncepti prošli su kroz sličan proces redukcije. Koncept *ummeta*, globalne duhovne zajednice muslimana, reduciran je na ideale nacionalne države. Slogan, “moja

država dobra ili loša” preinačen je u parolu “moj ummet dobar ili loš”. Tako se čak i despoti poput Sadama Husseina sada brane na osnovama “svijesti *ummeta*” i “jedinstva *ummeta*”. *Džihad* je danas reduciran na jedno značenje i to ono “svetog rata”. Ovaj prijevod izopačen je ne samo zato što su iz ovog pojma odstranjene sve duhovne, intelektualne i društvene komponente, nego zato što je on sveden na rat svim sredstvima, uključujući terorizam. Tako danas svako svakome može obznaniti *džihad*, bez ikakvog moralnog ili etičkog objašnjenja. To ne može biti izopačenije ili patološki udaljenije od prvotnog značenja *džihada*. Druge konotacije ovog pojma, uključujući lično nastojanje i pregalaštvo, intelektualni poduhvat i poboljšanje socijalnog stanja u potpunosti su iščezle. *Istislah*, koji se uobičajeno prevodi kao “javni interes” i predstavlja jedan od glavnih izvora islama, u potpunosti je nestao iz muslimanske svijesti. I *idžtihad*, kao što smo već sugerirali, sada je reduciran na nešto malo više od pobožnog htijenja.

Međutim, nasilje izvršeno nad sakralnim muslimanskim konceptima beznačajno je u poređenju s reduktivnim načinom iščitavanja i tumačenja Kur’ana, te iskaza i djela poslanika Muhammeda, a.s. Ono što je muslimanski učenjak Fazlur Rahman nazvao “atomističkim” odnosom prema Kur’anu sada je postalo normom. Skoro sve i svašta može se opravdati citiranjem pojedinih dijelova ajeta izvan svakog konteksta.⁴ Nakon dešavanja jedanaestog septembra 2001. godine, naprimjer, jedan broj talibanskih pristalica, uključujući njih nekoliko iz Velike Britanije, pravdali su talibanske akcije citiranjem sljedećeg ajeta:

“Mi ćemo uliti strah u srca onih koji neće da vjeruju zato što druge Allahu ravnim smatraju, o kojima On nije objavio ništa; Džehennem će njihovo boravište postati, a grozno će prebivalište nevjernika biti” (Kur’an: 3:151).

Međutim, značenje koje se pridružuje ovom ajetu ne može biti udaljenije od duha Kur'ana. U navedenom ajetu, Kur'an se izravno obraća poslaniku Muhammedu, a.s. Ajet je objavljen tokom Bitke na Uhudu, kada se malobrojna i slabo opremljena vojska poslanika Muhammeda, a.s., suočila sa mnogo većom i bolje opremljenom vojskom. Poslanik Muhammed, a.s., brinuo se za ishod ove bitke. Kur'an smiruje Poslanika, a.s., i obećava mu da će se neprijatelj uplašiti njegove vojske. Ako se gleda iz ovog konteksta, ajet nikako ne može biti shvaćen kao opća naredba namijenjena svim muslimanima. On je više komentar onoga što se zbivalo u navedeno vrijeme. Na isti način koriste se brojni hadisi da se opravdaju različiti postupci i ponašanja. Poslanikov izgled, brada i odjeća, pretvoreni su u fetiš. Tako je sada ne samo obavezno da "dobar musliman" nosi bradu nego da oblik i dužina brade zadovolje diktiranu formu! Poslanik Muhammed, a.s., sveden je na znakove i simbole. Logika ove apsurdne logike podredila je sebi jduh Poslanikovog ponašanja, moralne i etičke dimenzije njegovog djelovanja, njegovo saosjećanje i milost, te principe za koje se on zalagao.

Kumulativni efekat ovih metafizičkih katastrofa i beskrajnih redukcija preobrazio je uzvišena načela islama u instrumente militantnih politika i moralnog siromaštva. Više od dvije decenije, dokazivali smo da je muslimanska civilizacija sada toliko fragmentirana i izlomljena da je moramo ponovno izgraditi "kamen po kamen".⁵ Sada je očito da se o islamu ponovno treba promišljati, ideju za idejom. Treba da krenemo s jednostavnom činjenicom da muslimani nemaju monopol nad istinom, nad onim što je dobro, što je ispravno, nad pravdom, niti nad intelektualnim i etičkim odgovorima kojima se promoviraju ove nužne vrijednosti. Poput ostatka čovječanstva, moramo se boriti da dosegne oве uzvišene

vrijednosti koristeći sopstvene sakralne principe i koncepte kao sredstva za razumijevanje i ponovno oblikovanje savremene zbilje.

Put do novog i savremenog uvažavanja islama zahtijeva suočavanje s metafizičkim katastrofama i odmicanje od reduktivnosti ka sintezi. Prvenstveno, potrebno je da muslimani, kako pojedinci, tako i zajednice, povrate svoju moć djelovanja i zastupanja, da insistiraju na svojim pravima i dužnostima, da kao vjernici i učeni ljudi, mogu tumačiti i reinterpretirati temeljne izvore islama, da mogu propitivati ono što se danas općenito imenuje Šerijatom, da iskažu stav da je većina *fikha* danas opasno prevaziđena i zastarjela, da ustanu protiv apsurdnog poimanja islama kao nacionalne države skućene u vlastitim granicama. Ukoliko istinski vrednujemo svoju vjeru, ne možemo njeno predstavljanje prepustiti nedovoljno obrazovanim elitama i vjerskim učenicima čiji nedostatak razumijevanja savremenog svijeta često saobražava s njihovim gnušanjem i prezirom za sve ideje i kulturalne produkte tog istog svijeta. Islam je ostavljen da vehne kao profesionalno polje ljudi koji su upućeniji u svijet jedanaestog stoljeća nego u naš današnji svijet dvadeset i prvog stoljeća. Ne smijemo dopustiti da ova klasa ljudi pokopa plemenitu ideju *idžtihada*, koja je zapečaćena i okoštala u dalekoj povijesti.

Obični muslimani diljem svijeta koji imaju brige, pitanja i velike moralne dileme oko trenutnog stanja stvari u islamu moraju se vratiti temeljnim konceptima islama i staviti ih u jedan novi okvir mnogo šireg konteksta. *Idžma'* mora označavati konsenzus svih građana, koji će voditi ka odgovornom i participativnom upravljanju. *Džihad* se mora razumijevati u svom potpunom duhovnom značenju kao nastojanje i borba za mir i pravdu koji bi trebalo da budu živa realnost svih

ljudi na svijetu. Pojam ummeta mora biti redefiniran tako da postane nešto više od puke reduktivne apstrakcije. Kao što je to govorio Anwar Ibrahim, ummet nije “puka zajednica svih onih koji se izjašnjavaju kao muslimani”, to je prije “moralni koncept o načinu na koji muslimani treba da postanu zajednica te kako muslimani treba da se odnose prema sebi, drugim društvima i svijetu prirode”. To znači da ummet ne uključuje samo muslimane, nego i druge narode koji su potlačeni i bore se za pravdu.⁶ U tom smislu, korak ka sintezi napredak je ka primarnim značenjima i poruci islama kao moralnog i etičkog stava i uređenja svijeta, kao prostora miroljubive građanske kulture, participacijskog nastojanja, te jednog holističkog načina saznavanja, postojanja i djelovanja.

Ukoliko nemili događaji jedanaestog septembra 2001. godine oslobode najbolje namjere, esencijalne vrijednosti islama, feniks će se istinski probuditi iz pepela tornjeva Bližanaca.

BILJEŠKE

¹ Detaljnije objašnjenje vidjeti u: “The Shari’ah as Problem-Solving Methodology”, poglavlje 5 u: Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, Mansell, London, 1985.

² Ovo sam prvi put iznio u djelu: *The Future of Muslim Civilisation*, Croom Helm, London, 1979; drugo izdanje, Mansell, London, 1987.

³ Vidjeti: Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Brill, Leiden, 1970.

⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, Biblioteca Islamica, Chicago, 1980.

⁵ Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilisation*.

⁶ Anwar Ibrahim, “The Ummah and Tomorrow’s World”, *Futures*, 23 (3), pp. 302–310 (April 1991).

BRISANJE ISLAMA

Šta je prosvjetiteljstvo? Možda je ono bilo korisno za Evropu, ali za ostatak svijeta, općenito, odnosno za islam, posebno, prosvjetiteljstvo je značilo katastrofu. Iako su se prosvjetitelji zalagali za slobodu i ljudska prava, razum i slobodu mišljenja, oni su nezapadnjake smatrali neracionalnim, inferiornim bićima koja su moralno zaostala, te su prikladna samo za kolonizaciju. Sve ovo nije tek puko naslijeđe, nego nešto što se razvija pod krinkama neokonzervativne misli, dogmatskog sekularizma i scijentizma.

Najčuveniji prosvjetitelji, poput Voltairea, Montesquieua, Volneya i Pascala, smatrali su Evropu posebnim prostorom. U njemu je počivala sudbina čovječanstva oličena u zapadnjaku. Oni su vrijedno radili kako bi ponudili razumno opravdanje za kolonizaciju. Ovi mislioci nastojali su da racionaliziraju srednjovjekovne predodžbe, strepnje i strahove od islama i poslanika Muhammeda, a.s., koje su predstavljali kao dokaze o prirodnoj inferiornosti islama. To je posebno očito u dijelovima posvećenim Muhammedu, a.s., u Pascalovom djelu *Misli* ("Pensées"). Oni su namjerno prešućivali muslimanski doprinos nauci i znanju, te su potirali sve naučne veze između islama i Evrope. Njihov evropocentrizam islam jedodatno predstavio kao ekskluzivnu opreku Evropi, što traje i danas.

Za kršćanske filozofe iz trinaestog i četrnaestog stoljeća, poput Rogera Bacona i Johna Wycliffa, islam je značio jedno pagansko vjerovanje i neprijatelja imperije. Zahvaljujući njima

prosvjetiteljski mislioci posmatrali su islam kao civilizaciju. Međutim, za njih je to bila civilizacija sa zaostalim društvom, te nazadnim političkim institucijama i u osnovi pogrešnim religijskim uvjerenjima. S druge strane, Voltaire je u svom djelu *Muhamed i fanatizam* veoma oštro i neprijateljski denuncirao islam. Kasnije je u svojim *Esejima* bio malo uzdržaniji, ali njegovi su stavovi ostali nepromijenjeni.

On je islam smatrao oličenjem fanatizma, nečovječnosti, iracionalnosti i nasilne želje za moći. Ipak, uprkos svemu ovome, muslimanima su se pripisivale i određene pozitivne osobine. Oni su imali potencijal da budu tolerantniji zahvaljujući islamskim "labavim" propisima o seksu, što ga je približavalo prirodnoj religiji. I dok je Isus bio dobar, kršćani su postali netolerantni. S druge strane, muslimani su bili tolerantni, uprkos njihovom zlom poslaniku. Pozitivan korak u jednom smjeru značio je negativan u drugom. Na ovaj način Voltaire je pomirio svoje duboko ukorijenjene predrasude o islamu i muslimanima s razumom.

Iako su se oštro okrenuli protiv religije, filozofi prosvjeteljstva kršćanstvo su smatrali modelom civiliziranog ponašanja i normom svih religija. Ustvari, oni su dodatno naturalizirali teoriju prirodnog prava srednjovjekovnog kršćanstva, koja nikada nije bila tačno definirana, ali koja je naglašeno izdvajala kršćanske norme kao univerzalne, odnosno kao modele ljudskog ponašanja. Islam je tako ostao antiteza kršćanstvu. Stoga je Volney u svom djelu *Les Ruines* naglasio da je "Muhammed uspio izgraditi političku i vjersku imperiju nauštrb one koju su uspostavili Mojsijevi i Isusovi svećenici." Na drugom mjestu, on navodi jednog imama koji je objašnjavao "Muhammedov zakon" sljedećim riječima: "Bog je postavio Muhammeda kao svoga namjesnika na zemlji. On mu je predao ovaj svijet da potčini one koji ne vjeruju u Njegov zakon."

Volney je opisivao Muhammeda kao “apostola milostivog Boga koji kazuje samo o ubistvima i pokoljima”, odnosno duhu netolerancije i isključivosti koja potire “svaki pojam o pravdi”. Iako je i kršćanstvo moglo biti iracionalno, Volney tvrdi da je ono po sebi blago i samilosno, dok je islam prezirao nauku, što je u najmanju ruku bizarna tvrdnja jer je sam Volney, kao i većina njegovih prijatelja, filozofa prosvjetiteljstva, najviše naučio, kako u nauci općenito, tako i u filozofiji, od El-Farabija, Ibn Sinaa i Ibn Rušda.

Iako se prosvjetiteljstvo itekako zalagalo za *ratio* i slobodno mišljenje, prvaci ovog pokreta nisu se suviše brinuli o istini kada je riječ o islamu. Ne samo da su bestidno plagirali filozofiju, nauku i učenje od islama nego i zaštitni znak prosvjetiteljstva, liberalni humanizam, vuče svoje korijene iz islama. Naime, liberalni humanizam utemeljen je na konceptu *edeba* u klasičnom islamu, koji je bio posvećen pravilima lijepog ponašanja ljudi. Islam je razvio sofisticiran način podučavanja zakonu i humanizmu koji je uključivao ne samo institucije poput univerziteta, zajedno s pravnim fakultetom, teologijom, medicinom, prirodnim naukama, nego i usavršen metod podučavanja poput časova o načinima rada, kurikulum koji je uključivao gramatiku, retoriku, povijest, medicinu, filozofiju morala, te mehanizme za obrazovanje ljudske kulture poput akademskih udruženja, književnih kružoka, klubova i drugih zajednica koje su pomagale intelektualcima i ljudima od nauke. Ustvari, literatura i institucije *edeba* predstavljali su svojevrsno islamsko prosvjetiteljstvo.

Niko se ne može buniti zbog mjesta *ratia* u islamu, jer *ratio* ima središnje mjesto u islamskom svjetonazoru. Razum predstavlja drugu stranu objave, te Kur'an i razum i objavu imenuje “Božijim znacima ili ajetima”. Nijedno muslimansko društvo ne može funkcionirati bez razuma i objave. Iako

muslimane teško možemo osloboditi krivnje za propast slobode mišljenja i nauke u muslimanskoj civilizaciji, treba kazati da je upravo kolonijalizam svojim svjesnim i namjernim politikama uništio kulturu *edeba* u muslimanskim društvima.

Međutim, evropsko prosvjetiteljstvo prisvojilo je sistem *edeba*, uključujući i knjige, i to u velikom broju. Ipak, kako je ovaj sistem bio proizvod inferiorne kulture i civilizacije, bilo je potrebno zamesti njegove tragove i porijeklo. Tako je klasični arapski jezik morao biti zamijenjen drugim klasičnim jezikom, latinskim. Nakon toga slijedilo je sistematsko brisanje svih tragova utjecaja islamske misli na Evropu. Od Volterovih dana do 1980, najviše zahvaljujući upravo prosvjetiteljima, opći aksiom na Zapadu bio je da islam nije ostavio ništa vrijedno u domenima filozofije, nauke i znanja.

Naslijede prosvjetiteljstva prema kojem islam i Evropa nemaju ništa zajedničko, prema kojem je islam tek tamna sjena Zapada, i konačno prema kojem je liberalni humanizam sudbina svih ljudskih kultura, može se jasno prepoznati u našim novinama i televiziji, književnosti i naučnim krugovima, kao i u našoj politici i međunarodnim odnosima. Ono je kamen temeljac hipoteze o “kraju povijesti” Francisa Fukuyame, teze o “sukobu civilizacija” Semjuela Huntingtona i neokonzervativnog “projekta za novo američko stoljeće”. *Voltaireovi nitkovi (Voltaire's Bastards)*, koristim se naslovom briljantne knjige Džona Ralstona Saula iz 1992. godine, zauzeti su racionaliziranjem mučenja, vojnih intervencija, zapadne nadmoći i demoniziranja islama i muslimana. Prosvjetiteljstvo je uistinu učinilo jako mnogo kada je riječ o *ratu* i mišljenju, ali je isto tako, kao što nam Saul pokazuje na ubjedljiv način, bilo lišeno kako smisla, tako i moralnosti.

Oprostite mi ukoliko ne ustanem i ne naklonim se prosvjetiteljstvu.

PONOVNO ČITANJE ŽIVOTA POSLANIKA MUHAMMEDA

Muslimanska društva neprestano se povlače u suprotne smjerove. S jedne strane, najezda kulturalno destruktivnih “modernih” trendova, primjerice u visokoj tehnologiji i urbanom planiranju, prijetje da u potpunosti desetkuju muslimanske kulture. S druge, pak, strane, inertnost okoštalog tradicionalizma također prijeti da uguši muslimanska društva. Tenzija koju uzrokuju ova dva štetna životna stila sada pogađa samu srž muslimanske ličnosti. Uistinu, došlo se do takve tačke vrenja da muslimanski intelektualci urgentno treba da poduzmu određene korake da bi muslimanska ličnost opstala i spasila se u bliskoj budućnosti. Preciznije, postoje četiri koraka kojima muslimanski učenjaci treba da posvete veliku i hitnu pozornost:

1. *Sīra*, život voljenoga poslanika Muhammeda, a.s., muslimanima kako pojedincima, tako i muslimanskim društvima mora biti značajnija i važnija.
2. Muslimanska društva treba da budu oslobođena od pojma “razvoja” i drugih koncepta koji potčinjavaju um, treba da budu slobodna u intelektualnom smislu da bi se istraživale alternative unutar islamskog djelokruga.
3. Prostor i okruženje hadždža, koji uključuju svete gradove Mekku i Medinu, te prostore Mine, Arefata i Muzdelife, moraju biti spašeni od potpunog uništenja, te sačuvani na jedan dostojanstven način, a sve

da bi se odgovorilo potrebama sve većeg broja hodočasnika. Hadždž je mikrokosmos i srce muslimanskog svijeta, tako da narušavanje i uništavanje prostora hadždža pogađa cijeli muslimanski svijet.

4. Islamske studije treba osloboditi uskih okova “vjerskih studija”, islam treba biti proučavan kao jedan univerzalni svjetonazor zajedno s aparatom kojim se izgrađuje jedna dinamična civilizacija, tako da se buduće generacije muslimanskih intelektualaca i učenjaka mogu suočiti s raznolikošću i međupovezanošću koja je urođena islamu, te koja mu je toliko nužno potrebna da bi opstao u budućnosti.

U ovom članku, nastojat ćemo razmotriti neka važnja pitanja vezana za *sīru*, životopis Poslanika, a.s., i sve faktore koji treba da je učine relevantom za savremene potrebe i buduće mogućnosti.

UČENJE IZ POSLANIKOVOG ŽIVOTA

Litreatura o Poslanikovom životopisu predstavlja jednu unikatnu instituciju u islamu. *Sīra* ili životopis poslanika Muhammeda, a.s., istovremeno je i biografija i historija. Međutim, ona je i više od toga. Ona je izvor kako upute, tako i samog zakona, odnosno prava. Muslimani u Poslanikovom životu traže nadahnuće za svoje ponašanje i djelovanje, te za razumijevanje Kur’ana. Kao takav, životopis poslanika Muhammeda, a.s., predstavlja integralni dio Šerijata ili islamskog prava. Tako je *sīra* istovremeno i biografija, i historija, i putokaz, i pravo. Stoga životopis poslanika Muhammeda, a.s., prevazilazi vrijeme i ima vječnu vrijednost, kao jedan model idealnog muslimanskog ponašanja, odnosno kao praktična demonstracija vječnih principa i propisa Kur’ana.

Životopis poslanika Muhammeda, a.s., većinom je pisan i bilježen na jedan standardan način. Književne biografije imaju posebnu snagu i vrijednost u arapskoj književnosti, pa je tako bilo prirodno da se pisci koji su živjeli nekoliko godina nakon smrti poslanika Muhammeda svim srcem predaju ispisivanju njegovog životopisa. Uistinu, uloženi su veliki naponi u pisanju biografije ne samo poslanika Muhammeda, a.s, nego i njegovih ashaba, te prenosilaca raznih predaja od poslanika Muhammeda, a.s., koje su tako postale čvrsta veza u prenošenju znanja koje se vezalo za Poslanika, a.s.

Klasične studije životopisa poslanika Muhammeda, a.s., svome predmetu prilazile su hronološki. To ne treba čuditi, jer se u tim razdobljima biografija shvatala i vrednovala kao historijska hronika. Tako proslavljeno djelo Ibn Ishaka¹, koje je nastalo polovinom osmog stoljeća, počinje opisom života u Arabiji prije Poslanikovog rođenja (ovo razdoblje rani muslimanski pisci označili su kao “doba neznanja”), a nakon toga slijede opisi:

- Poslanikovog rođenja, djetinjstva i prvog braka
- Načina prve objave Kur’ana
- Selidbe iz Mekke u Medinu
- Borba protiv nepravedne vlasti
- Mirovnog sporazuma na Hudejbiji
- Osvajanja Mekke
- Oprosnog hadždža
- Poslanikove smrti
- Izboru njegovog prisnog prijatelja i povjerenika Ebu Bekra za prvog islamskog halifu

Kako su brojne bitke ustvari bile prekretnice u cjelokupnoj priči, Ibn Ishak ovu tematiku posebno ističe. Međutim, naglašavanje bitaka također je djelimično uzrokovano značajem

književne forme koja je u to doba bila veoma popularna kod Arapa, a koja je poznata kao *megazi*, ili djela o vojnim pohodima. Na ovaj način, biografija koja je ispisana kao historijska hronika i književnost o vojnim pohodima (*megazi*) postaju temeljnim modelom za pisanje životopisa poslanika Muhammeda, a.s.

ŽIVOTOPIS POSLANIKA MUHAMMEDA, A.S., KAO PRIRUČNIK ZA (SAMO)POMOĆ

Za najranije biografe poslanika Muhammeda, a.s., poput Ibn Ishaka, Ibn Hišama, Ibn Sa'ada, El-Vakidija, te brojnih drugih učenjaka, ovo je bio najjednostavniji i najprecizniji način da se muslimanskoj zajednici pruže osnovni detalji o Poslanikovom životu. Naglasak je stavljan na ono što je Poslanik, a.s., uradio, a generalno su se isticale detaljne informacije o tome kako je on živio, da bi svaki musliman ponaosob mogao slijediti njegov primjer. I upravo je to i postignuto pažnjom oko detalja i posebnom vrstom brige koja je unikatna u literarnoj historiji. Klasični biografi bili su veoma uspješni u ostvarivanju svojih ciljeva i zadataka pri ispisivanju životopisa Poslanika, a.s. Oni su nam ponudili solidan i vjerodostojan broj osnovnih podataka, a i sam milje u kojem su pisali nije se mnogo razlikovao od vremena kada je poslanik Muhammed, a.s., živio, te su ovi podaci učinili da Poslanikov život bude relevantan za zajednicu u kojoj su živjeli. Tako za muslimanske zajednice u vrijeme ranog islama Poslanik, a.s., nije predstavljao tek jednu činjenicu iz neposredne prošlosti, nego živo prisustvo čije je svako djelo oblikovalo ponašanje članova ove zajednice.

Međutim, klasična literatura o životopisu Poslanika, a.s., predstavljena kao jedan idiom star hiljadu i dvije stotine go-

dina, nema istovjetan učinak na moderni um kao što je imao na rane muslimane. Biografske činjenice, kao i one historijske, imaju smisla samo onda kada se pojedinac može vezati za njih, te kada su jasni načini kako da se ove činjenice pretoče u život pojedinca. Očekuje se da više savremenih pisaca životopisa Poslanika, a.s., osvjetle njegov život i djelo jednim idiomom koji je odmah prepoznatljiv i koji je upućen na moderni način življenja. Nažalost, moderni pisci, iz nekih čudnih, ali čini se neodoljivih razloga, i dalje se prdiržavaju klasičnog metoda pisanja životopisa Poslanika, a.s. Posljedica toga je da život poslanika Muhammeda, a.s., nema stvarnog smisla velikoj većini današnjih muslimana.

Tako većina modernih studija o životopisu Poslanika, a.s., život poslanika Muhammeda, a.s., predstavlja kao jedno hronološko kazivanje bez dodavanja novih činjenica, odnosno naglašavajući iste stvari koje su isticali klasični autori životopisa Poslanika, a.s., koji su ga pisali jednoj zajednici čiji su prioriteti i načini proizvodnje bili radikalno različiti od onih koji postoje u savremenim muslimanskim društvima. Naširoko čitano djelo *Muhammed: Sveti poslanik (Muhammad: The Holy Prophet)*², naprimjer, predstavlja kolekciju činjenica od razdoblja koje autor naziva “dobom neznanja” do “jedanaeste godine po Hidžri”. Osim činjenice da je većina ove knjige u potpunosti nečitka, kao da je napisana na prepoznatljivoj potkontinentalnoj verziji viktorijanskog engleskog, sam autor ne čini ništa da objasni niti jednu od svojih činjenica, ili da Poslanikovo djelovanje stavi u neku vrstu konteksta, ili čak da istinski izvuče lekcije iz ovog kazivanja. Njega najčešće zadovoljava puko nabranje stvari, kao da je poznavanje četrnaest starješina plemena Kurejš koji su se udružili da ubiju poslanika Muhammeda, a.s., cilj sam po sebi!

BRANITELJI POSLANIKA, A.S.

Moderne biografije karakteriše još jedan ozbiljan nedostatak, koji nazivamo "sindromom reakcije". Mnoge savremene studije životopisa Poslanika, a.s., predstavljaju ništa više nego apologiju napisanu da bi se odgovorilo brojnim orijentalističkim optužbama. Postoje mnoge orijentalističke studije životopisa Poslanika, a.s., od Andraea do Boswella, Carliea, Goldzihera, Margolioutha, Muira, Noldekea, Sprengera, Watta i Weila. Orientalistička pisanja o životu Poslanika, a.s., najčešće su nastala, kako to Tibawi i Edward Said snažno ističu, da bi pokazala kako su muslimani inferioran narod, te da je imperijalno i političko osvajanje muslimanskih nacija ustvari poduzeto od strane ljudi koji su imali superioran intelekt i vjeru.³ Kršćanski misionari, kao i orijentalisti, na najgrublji način izdvojili su ličnost poslanika Muhammeda, a.s., da je izvrgnu poruzi i ismijavanju. Muslimanski učenjaci odgovarali su predstavljajući životopis Poslanika, a.s., u apologetičnom ruhu. Bilo da su poricali određene optužbe misionara i orijentalista, ili da su ih, pak, pravdali, oni su u najboljem slučaju tračili intelektualnu energiju koja bi mogla biti mnogo bolje iskorištena za analizu ovog biografskog narativa.

Dvije najpriznatije studije životopisa Poslanika, a.s., ona Šiblija Numanija, koja se sastoji od šest velikih tomova na urdu jeziku *Poslanikov život (Sirretu Nabi)*⁴, te djelo *Život Muhammeda, a.s., (Hajat Muhammad)*⁵ na arapskom jeziku autora Muhammeda H. Hejkela unekoliko su pomućene opsesijom prema orijentalističkim optužbama koja je prisutna kod oba navedena autora. Djelo Šiblija Numanija bez ikakve sumnje najbolje je napisana savremena studija životopisa Poslanika, a.s., na bilo kom jeziku. Šibli je bezmalo želio da odgovori svakom orijentalisti koji je pisao o Poslaniku, a.s., od vremena Hal de Berta u dvanaestom stoljeću. Planirao je

posvetiti jedan čitav tom djelima orijentalista, ali nije mogao završiti taj zadatak. Sve je to na neki način nesretno, jer Numani je kvalitetan pisac koji ne šteti svoje riječi u seciranju orijentalističkih studija. Za Margoliouthovo djelo, on, naprimjer, kaže sljedeće:

“U svemu što je na svijetu napisano, njegova biografija Poslanika, a.s., neprevaziđena je po lažima koje sadržava, te po klevetama, pogrešnim razumijevanjima i pristrasnim zaključcima. Njegova izvrsnost oličena je u poduhvatu njegovog genijalnog napora kojim je najružnije okaljao najčišći i najblistaviji događaj u kojem nije moguće otkriti niti najmanju tamnu mrlju.”⁶

Uprkos tome što je očito posvetio jako mnogo vremena, prostora i energije napadajući orijentalise, Numani je ipak uspio napisati monumentalnu, umjerenu studiju životopisa Poslanika, a.s., koja je usmjerena na davanje smjernica. On je to uspio ostvariti jer se većinom oslanjao na klasične muslimanske autore. Drugi dio prvog toma predstavlja hronološki zapis Poslanikovog života, dok je drugi tom uglavnom posvećen bitkama u kojima je učestvovao Poslanik, a.s., ali oba toma skoro su potpuno utemeljena na klasičnim izvorima. Međutim, iako se Numani oslanja na tradicionalne izvore, on se ne plaši narušiti tradiciju, jer sačinjava zasebne tomove u kojima razmatra mnogo širu tematiku i pitanja poput organizacije države i društva, forme obreda i metode koji su se koristili pri pozivanju ljudi u islam. U ovom pogledu, Numanijevo djelo *Poslanikov životopis* skoro je unikatno. Kada se razmotre autentičnost i obilje detalja koje nudi ovo djelo, ono se izdvaja kao istinska veličina među savremenim djelima o životopisu Muhammeda, a.s.

Međutim, Hejkel se odveć previše osvrće na autoritet orijentalističkih učenjaka te, shodno tome, uvijek je primoran da

svoje dokaze opravdava njihovom terminologijom. Konačna posljedica jeste jedna odveć apologetska biografija Poslanika, a.s. On piše da je posvećen pisanju koje naziva “naučnom studijom koja je razvijena zapadnom, modernom metodologijom”, te svoj pristup životopisu Poslanika, a.s., smatra istovjetnim pristupima “istraživača u prirodnim naukama”.

Osnovna motivirajuća snaga iza Hejkelovog životopisa Poslanika, a.s., jeste njegov bijes prema “klevetama”, “lažnim optužbama” i “neprijateljstvu” orijentalista. Ovo ga često primorava da određene situacije iz životopisa procjenjuje na osnovu onog stava koji su prethodno zauzeli orijentalisti. Njegova česta meta jeste jedan britanski službenik u Indiji iz devetnaestog stoljeća William Muir.⁷

Hejkelov i Numanijev bijes prema orijentalizmu djelimično može biti objašnjen vremenom (i zemljama) u kojima su živjeli. Numanijeva Indija i Hejkelov Egipat bili su pod britanskom okupacijom za života ova dva autora. Oni su svoja djela pisali iz jedne odbrambene ili defanzivne pozicije i to u doba kada je zapadna intelektualna dominacija bila bez premca. Međutim, uprkos ovim činjenicama, njihove studije životopisa Poslanika, a.s., (kao i djelo Syeda Emira Alija *Duh islama*)⁸ imale su presudni utjecaj na muslimanski um. Iako su u svojim djelima ovi autori nesumnjivo apologetični, njihove knjige predstavljaju hrabre poduhvate njihovog vremena, te, uprkos protoku vremena, njihova djela nisu prevaziđena u naučnom smislu, te u pogledu jasnoće i snage argumenata.

BIOGRAFIJA FAKTOCIDA

Komparativno gledajući, zbilja je pošteno kazati da su nedavne biografije Poslanika, a.s., postigle mnogo manje. U svojoj studiji *Muhammed, Božiji poslanik*, Nadwi se, naprimjer,

jako mnogo oslanja na djela ranih muslimanskih učenjaka i komentatora poput Ibn Hišama, Ibn Kesira i Ibn Kajjima.⁹ S druge strane, u djelu *Muhammed: Njegov život utemeljen na najranijim izvorima* Lings je upućen više na Ibn Ishaka, Ibn Hišama, Ibn Sa'da i El-Vakidija.¹⁰ Međutim, kada je riječ o samom sadržaju, nema mnogo razlika između Nadwija i Lingsa. Oba autora životopis poslanika Muhammeda, a.s., predstavljaju kao historijsku hroniku, s identičnim kazivanjima u oba djela. Nakon svega rečenog, opet se mora priznati da su ove dvije biografije itekako različite. Nadwi, naprimjer, ne čini ništa istinski da objasni događaje u svome narativu, te tako povećava informacijski sadržaj. Lings je, pak, izvrstan pripovjedač, čiji kazivanje i stil veoma dobro odgovaraju veličini teme i posebnom značaju osobe koja je u fokusu samog narativa. Nadvijevo djelo nije privlačno (što je vjerovatno greška prevodioca), u njemu je jako dosta ponavljanja (vjerovatno zbog činjenice da je on većinu knjige izdiktirao), te je na neki način neinspirativno iz ugla kazivanja i stila. Razlika između Nadwija i Lingsa nije u naučnom pristupu činjenicama ili pak u nekoj novini koju su donijeli ili ne. Razlika je u stilu i snazi kojim jedan od autora obogaćuje svoje kazivanje. Lingsova studija opisana je kao životopis Božijeg poslanika "par excellence", te kao "umjetničko djelo... jedan moderni engleski klasik".

Ukoliko je umijeće kazivanja kriterij po kojem se vrednuje literatura o životu Božijeg poslanika, a.s., onda je Lings nesumnjivo napisao jedno remek-djelo. Međutim, ukoliko važnim za vrednovanje uzimamo shvatanje, analizu i savremenu relevantnost, onda je Hamidullahovo djelo *Muhamed, Božiji poslanik* (isti naslov kao i kod Nadwija) daleko bolje i superiornije djelo.¹¹ Poput Lingsa, Hamidullah svoju studiju zasniva na najranijim izvorima, međutim, on ima velike probleme sa

stilom. Njegov stil je izvještačen, često nespretno i težak za čitanje. Međutim, za razliku od Lingsa i Nadwija, Hamidullah unaprijed kazuje svojim čitateljima da im ne želi pričati priču ili ponuditi još jedno kazivanje. Umjesto toga, on smatra da je njegov zadatak da naglasi ono “što klasični pisci nisu toliko isticali”.

U svojoj studiji životopisa Muhammeda, a.s., Hamidullah je suštinski reorganizirao materijal na koji su se brojni tradicionalni učenjaci fokusirali. To uključuje: politiku, državnu administraciju, društvene institucije, ekonomiju, metodologiju uspostavljanja međurasnih odnosa, te saobražavanja duhovnog i materijalnog. Krajnji rezultat je taj da smjernice ovog životopisa Muhammeda, a.s., ne bivaju svedene samo na ličnu pobožnost i herojska kazivanja o vojevanju. Uistinu, Hamidullahovo djelo *Muhammed, Božiji poslanik* sadržava tek minimalni broj informacija o bitkama u kojima je poslanik Muhammed, a.s., učestvovao. Na ovaj način, Hamidullah je izabrao da se koncentrira na odnose između Poslanika, a.s., i njegovih neprijatelja. Djelo *Muhammed, Božiji poslanik* elaborira svoje argumente do zahtijevane dubine, ali je i bez obzira na to jedan hrabar pokušaj u polju historiografije i pokazatelj smjera kojim savremene studije o životopisu Poslanika, a.s., treba da se kreću.

ŽIVOTOPIS POSLANIKA, A.S., I BUDUĆNOST

Konvencionalne metode pisanja životopisa Poslanika, a.s., pružile su nam obilje činjenica i informacija, odnosno onoga što Hamidullah naziva “sirovi materijal”, o životu poslanika Muhammeda, a.s. međutim, iako je ovaj pristup izučavanju života i djela Poslanika, a.s., bio neprocjenjiv u prošlosti, on ima svoje nedostatke, koji treba da budu popravljani

i zamijenjeni novim i inovativnijim metodima izučavanja paradigme muslimanskog ponašanja.

Čak i iz ugla modernih pisaca, trebalo bi biti jasno da pripovjedni pristup pisanju biografije ili historije ne donosi nikakve novine ili otkrića. Osim toga, ako je sve što treba učiniti pri pisanju životopisa da povežemo kazivanje s Poslanikom, a.s., zašto onda da novi autori to kazivanje uvijek ponavljaju? Kakve god da budu njihove zasluge ili nedostaci, ne može se uočiti vidljiva razlika, u naraciji, između djela Hafiza Gulama Sarvara, Muhammeda H. Hejkela, Abdul Hamida Siddikija, Abul Hasana Alija Nadwija i Martina Lingsa. Štaviše, pripovjedački pristup ima tendenciju uvođenja intelektualne i stilske lijenosti kod pisaca. Stoga su brojne činjenice iz Poslanikovog života ispričane skoro bez ikakvih varijacija u stilu i vokabularu. Ponekad se koriste izrazi koji su davno zastarjeli, pa tako savremeni autori koriste vokabular Ibn Ishaka, naprimjer. Ovo se svakako ne odnosi na djelo Martina Lingsa jer je on izgradio svoj prepoznatljiv stil.

Postoje i drugi razlozi zašto je konvencionalni pristup pisanju životopisa Poslanika, a.s., danas neadekvatan. I dok pisci klasičnih djela o životopisu Muhammeda, a.s., nude obilje činjenica muslimanima ponaosob i muslimanskim društvima, same ove činjenice nisu dovoljne da motiviraju pojedince ili da riješe probleme u društvu. Poznavanje činjenice da se za vrijeme Bitke na Bedru 317 slabo opremljenih muslimana borilo i izvojevalo pobjedu protiv dobro naoružane vojske od hiljadu ratnika plemena Kurejš, kazuje nam da su muslimani bili hrabri na bojnopolju. Međutim, da li je hrabrost jedina lekcija koju treba naučiti iz Bitke na Bedru? Ili, da li nam ta bitka može također dati upute o ponašanju u ratu, odnosu prema neprijateljima, smjernicama za pribavljanje informacija, o tome ko se smije, a ko se ne smije ubiti u

ratu, šta se smije, a šta se ne smije uništiti, šta može, a šta ne može biti narušeno, te kako se treba voditi vanjska politika za vrijeme sukoba i neprijateljstava? Ukoliko Bitka na Bedru treba imati neki značaj za nas danas i u budućnosti, njene lekcije moraju biti relevantne za savremene situacije. Činje nice iz životopisa Poslanika, a.s., ne mogu se samo konstatovati, one moraju biti integrirane, sintetizirane i analizirane, pretvorene u principe i modele, tako da mogu biti pretočene u savremeni i budući život.

Nakon Kur'ana i hadisa, ključni izvori za biografiju Poslanika, a.s., jesu zapisi s bojnih polja, poznati kao *megazi*. Ovo djelimično objašnjava zašto se mnogi biografi fokusiraju na sukob i bitke. Napisana uglavnom da bi zabilježila događaje vezane za vojne pohode, *megazi* djela sadržavaju obilje detalja. Međutim, ti detalji vezani su za relativno kratak period Poslanikovog života. U prve dvadeset i tri godine islama, to je razdoblje u kojem je živio poslanik Muhammed, a.s., Bitke na Bedru i Uhudu nisu trajale više od dva dana. Najduža bitka, Bitka na Hendeku, trajala je jedan mjesec, ali nije bilo izravnog sukoba jer neprijatelji nisu mogli preći zaštitne kanale koje su muslimani izgradili da bi se odbranili. Poslanikov najveći vojni trijumf, osvajanje grada Mekke, također je protekao bez prolijevanja krvi. Uistinu, za šest decenija Poslanikovog života, Muhammed, a.s., je proveo nešto manje od jedne godine u bitkama i fizičkim sukobima. Opet, Lings nije usamljen među biografima koji su više od polovine svoga djela posvetili ratovanju.

Ovo pretjerano oslanjanje na rane historijske i vojne izvore (poput *megazija*) znači da je ekonomski i društveni život u Mekki i Medini bio previđen. Postoje autentični izvori za ovu tematiku i oni uključuju El-Ezrekijevo djelo *Hronika Mekke* (*Ahbarul Mekke*), te djelo Omera ibn Šejbe *Hronika*

Medine (Ahbarul Medine), te druga djela koja nam mogu ponuditi nove uvide u kulturalni i tehnološki milje u kojem se poslanik Muhammed, a.s., kretao. Čak je i literatura koja se fokusira na moral, karakter i navike Poslanika, a.s., (*šemail*) u velikoj mjeri zanemarena i previđena.

Statični opis osnovni je instrument u konvencionalnim djelima o životu Poslanika, a.s. Kao takva, ta djela zanima da ponude odgovor na samo jedno pitanje: šta je Poslanik, a.s., radio? Kao što Hamidullah ističe, klasične autore nije zanimala uzročno-posljedična veza. Međutim, ukoliko današnji muslimani žele učiniti djela o životu Poslanika, a.s., relevantnim za sadašnjicu i budućnost, oni nemaju drugog izbora nego da se posvete i drugim, dodatnim pitanjima. Ona uključuju pitanja poput: *Kako* je nešto činio? I *zašto* je je to činio?

Ova dva pitanja nalažu da se djela o životopisu Poslanika, a.s., podvrgnu istraživačkim analizama da bi se objanila pozadina događaja. To zahtijeva da idemo dalje od nekoliko tradicionalnih izvora koji su dominirali u polju studija o Poslanikovom životu. Život poslanika Muhammeda, a.s., mora biti napisan kao živa historija, a ne kao daleka, historijska biografija. Kao analitička historija, djela o životu Poslanika, a.s., moraju razumjeti život Muhammeda, a.s., jer on oblikuje i motivira ponašanja današnjih muslimana i njihovih društava. Analitička djela o životu Muhammeda, a.s., imaju za cilj da otkriju i sintetiziraju opće principe iz historijskih situacija, a to su principi koji treba da imaju snažnu savremenu relevantnost, te koji bi omogućili modernim muslimanskim društvima da donesu moralne procjene dok se suočavaju s kompleksnom stvarnošću.

U nastojanju da odgovore na pitanja kako i zašto, analitička djela o Poslanikovom životu moraju se fokusirati na Poslanikove ideje i koncepte, osim fokusiranja na njegova

djela. Aspekt smjernica u djelima o životu Poslanika, a.s., najbolje se može iskazati kroz propitivanja Poslanikovog načina operacionalizacije ključnih islamskih koncepata u njegovom životu. U pokušaju da se utvrdi kako je Poslanik, a.s, određene ideje i koncepte pretvarao u djela, logika detaljnog propitivanja najčešće donosi mnogo vrednije rezultate negoli puko ispitivanje nepouzdanih dokaza. Naprimjer, u jednom kratkom eseju o tome kako je Poslanik, a.s., implementirao ideju dogovaranja u islamu (poznatom kao *šura* na arapskom jeziku) Tayeb Abedein je ponudio mnogo više odgovora od brojnih profesionalnih biografa poslanika Muhammeda, a.s.¹² Počevši od premise da je musliman obavezan da se konsultuje prije nego donese neku važnu odluku, ovaj autor sugerira da moramo znati: s kim da se konsultujemo, s javnošću ili manjom društvenom grupom; u kojim situacijama i pitanjima dogovor postaje suštinski važan; te da li je posljedica dogovaranja obvezujuća za vođu?

Proučavanje života Poslanika, a.s., u relaciji s idejom dogovora i konsultiranja pomaže nam da odgovorimo na sve tri postavljena pitanja. Tokom cijelog života, poslanik Muhammed, a.s., uglavnom se konsultirao oko velikih, ali i nerijetko i oko malih odluka. Abedein nam objašnjava s kim se Poslanik, a.s., konsultovao. Ubrzo nakon Bitke u Taifu, poraženo pleme prihvatilo je islam. Poslaniku, a.s., bilo je nelagodno da uzme ratni plijen od njih jer su mu sada bili braća u vjeri. On je pitao svoje vojnike da li žele vratiti ono što su zaplijenili. Vojnici su se složili s tim. Međutim, Poslaniku, a.s., trebala je još neka potvrda, te im je kazao: "Ne znamo ko je od vas saglasan, a ko nije. Sada se malo udaljite dok sami ne donesete odluku".

Drugom prilikom, Poslanik, a.s., odlučio je da poduzme nešto protiv svoga plemena Kurejš. Dva ashaba složila su se

s njim. Međutim, Poslanik, a.s., je zatražio mišljenje drugih predstavnika zajednice također. Jednom, pak, Poslanik, a.s., je želio potpisati primirje s jednim plemenom koje je živjelo u blizini Medine, da bi ih podstakao da se ne bore protiv ostalih plemena. Stoga je pozvao starješine dvaju glavnih plemena u Medini i zatražio njihov stav o tom pitanju.

Ovi događaju Abedeinu pružaju definiciju *šure* iz muslimanske perspektive. On kaže: “Vladar treba dobiti odobrenje pojedinaca kada je riječ o pitanjima vezanim za njihovo pravo vlasništva”. Kada je riječ o nečemu što zahtijeva posebno iskustvo i znanje, muslimanski se lider treba konsultovati i dogovarati s onima koji posjeduju takvo iskustvo i znanje, bez obzira kome pripadaju.

Međutim, oko kojih se pitanja potrebno konsultovati? Abedein smatra da cjelokupni životopis Poslanika, a.s., obiluje primjerima koji pokazuju da se Poslanik, a.s., konsultovao sa zajednicom o uistinu brojnim pitanjima koja su ih se ticala. Međutim, on ne pronalazi nijedan primjer da je Poslanik, a.s., konsultovao svoje sljedbenike kada je imenovao vojskovođe, namjesnike u pokrajinama ili sudije. Iz ovoga Abedein zaključuje: “Vjerovatno bi takva vrsta dogovora razvila negativna osjećanja unutar muslimanske zajednice, ili se smatralo da bi vladareva prerogativa bila da sam sebi izabere podanike.”

Konačno: da li je dogovor nakon konsultiranja obavezujući za vođu? Abedein primjećuje da postoji samo jedan primjer kada se Poslanik, a.s., konsultovao sa svojom zajednicom, pa nije prihvatio stav oko kojeg su se pripadnici zajednice složili. Međutim, postoje najmanje tri primjera u kojima je zabilježeno da je Poslanik, a.s., ispoštovao dogovor zajednice, iako se on s tim nije slagao. Jedan zaključak koji možemo izvući iz svega ovoga jeste da je savjetovanje obavezujuće za vođu bez obzira kakav njegov lični stav bio o tom pitanju.

Čak i jednostavno propitivanje Poslanikovog životopisa, kao što nam pokazuje analiza Tayeba Abedeina, donosi bogate zaključke. Odgovori na sve tri postavljena pitanja utemeljeni su na dokazima i mogu se, naprimjer, pretočiti u javnu zakonodavnu politiku kojom javno savjetovanje postaje obavezujuće kada se radi o važnim pitanjima, odnosno koje ustavno može ograničiti vlasti u ovakvim primjerima.

Ono što je bitno u životopisu poslanika Muhammeda, a.s., jesu uzroci i principi za koje je Poslanik, a.s., živio, te operativna forma koju je on dao islamskim konceptima i idejama. Ne bi trebalo razumijevati da se slijeđenje Poslanika ogleda u nastojanju da se njegova djela oponašaju u posve doslovnom smislu. Poslanikova djela. Ali su obavezni promovirati norme ponašanja i životne principe koji mogu biti izvučeni kao lekcije iz Poslanikovog životopisa. Jedino studije o životopisu Muhammeda, a.s., iz perspektive koncepta i ideja, koje nastoje odgovoriti na pitanja zašto i kako, mogu pretočiti život Muhammeda, a.s., u jednu živu realnost. Jedino preobražavanjem životopisa Muhammeda, a.s., iz historijskog narativa u savremenu mapu putokaza, muslimani mogu u potpunosti cijeniti značaj života poslanika Muhammeda, a.s za budućnost.

BILJEŠKE

¹ Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, preveo: Alfred Guillaume, Oxford University Press, Oxford, 1955. Guillaumeov prijevod smatra se nepouzdanim. Vidjeti prikaz: A.L. Tibawi, "The Life of Muhammad: A Critique of Guillaume's English Translation", prvobitno objavljen u časopisu *Islamic Quarterly* te ponovno objavljenu: A. L. Tibawai, *Arabic and Islamic Themes*, Luzac, London, 1974. Tibawijev zaključak je da "ovaj prijevod ne može biti prihvaćen kao pouzdan prijenos i reprodukcija originalnog arapskog teksta".

² Hafiz Ghulam Sarwar, *Muhammad: The Holy Prophet*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1961.

- ³ Vidjeti istraživanje: A.L. Tibawi, *English Speaking Orientalists*, Islamic Cultural Centre, London, 1965; te: Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.
- ⁴ Shibli Numani, *Seerat un Nabi* (the Life of the Prophet), preveo: Tayyib Bakhsh Budayuni, Kazi Publications, Lahore, 1979. Originalno djelo je na urdu jeziku u šest tomova i objavljeno je 1936. godine. Bilješka urednika: Budayunijev prijevod može se naći u štampanom izdanju, te je dostupan na stranici www.islamicbookstore.com. Numani je bio rijedak historičar i biograf u islamskoj tradiciji. Vidjeti: Mehr Afroz Murad (Professor of History, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, University of Karachi), Kitab Bhavan, India, 1996.
- ⁵ Muhammad H. Haykal, *The Life of Muhammad*, prevod: Isma'il Raji al-Faruqi, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur (1976, ponovno štampano 2003). Bilješka urednika: Hejkel je još uvijek aktivan novinar, bio je glasnogovornik egipatskog predsjednika Džemala Nasira i savjetnik predsjednika Anwara Sadata.
- ⁶ Numani, *Seerat un Nabi*, vol. 1, p. 85.
- ⁷ Bilješka urednika: William Muir, *The Life of Mahomet*, Smith, Elder and Company, London, 1861. Puni tekst Muirove biografije skeniran je i postavljen na internetu te se može pronaći na stranici: <http://answering-islam.org.uk/Books/Muir/Life/index.htm>; pristupljeno u aprilu 2005.
- ⁸ Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, (reprinted by Islamic Book Trust), India. Bilješka urednika: Syed Ameer Ali (1849–1928) je muslimanski advokat iz Indije, te sudija Višeg suda u Kalkuti, koji je došao u Britaniju 1904. godine i postao aktivan na muslimanskoj sceni u Britaniji.
- ⁹ Abul Hasan Ali Nadwi, *Muhammad Rasulallah* ('Muhammad, the Prophet of God'), prijevod sa urdu jezika: Mohiuddin Ahmad, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow, India, 1979.
- ¹⁰ Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, George Allen and Unwin, London, 1983. Bilješka urednika: Marin Lings, bivši referent za orijentalne rukopise pri Britanskom muzeju u Londonu, te standardni predstavnik tradicionalnog sufijskog islama. Umro je u maju 2005. kada je imao 93 godine.
- ¹¹ Muhammad Hamidullah, *Muhammad Rasulallah*, Huzaifa Publications, Karachi, 1979.
- ¹² Tayeb Abedein, "The Practice of Shura", *The Muslim*, 7: 159–161 (April 1970). Bilješka urednika: *The Muslim* je bio časopis koji je izdavala glavna organizacija muslimanskih studenata u Ujedinjenom Kraljevstvu poznata kao *Federation of Student Islamic Societies* (FOSIS). Organizacija FOSIS još uvijek postoji. Osamdesetih godina prestalo je objavljivanje časopisa *The Muslim*.

ŠERIJAT KAO METODOLOGIJA RJEŠAVANJA PROBLEMA

Šerijat je suština islamskog svjetonazora. Upravo taj skup znanja muslimanskoj civilizaciji osigurava nepromjenljive odlike kao i osnovna sredstva za prilagođavanje na promjenu. Teoretski gledano, Šerijat pokriva sve aspekte ljudskog života: lične, društvene, političke i intelektualne. Praktično, Šerijat daje značenje i sadržaj ponašanju muslimana u njihovim ovosvjetočnim poslovima.

Prirodno, Šerijat se opisuje kao "islamski zakon". Međutim, granice Šerijata proširene su izvan ograničenih horizonata prava. Šerijat je također etički i vrijednosni sistem, jedna praktična metodologija usmjerena ka rješavanju problema današnjice i sutrašnjice. Doslovno, Šerijat znači "staza do vode", izvora cjelokupnog života. Za muslimansku civilizaciju, Šerijat predstavlja tu beskrajnu duhovnu i zemaljsku žeđ koja nikad nije utažena. Muslimanski narod neprestano traži bolju i bolju implementaciju Šerijata kada je riječ o trenutnim i budućim pitanjima. Islamska priroda muslimanske civilizacije mjeri se uspjehom potrage za Šerijatom, odnosno koliko se približila "izvorištu vode" svojim pridržavanjem pravnih, etičkih i metodologijskih principa Šerijata. Vanjska forma muslimanske civilizacije ovisi o aktuelnim naučnim, tehnološkim i ekonomskim uvjetima koji prevladavaju u određenom razdoblju. Ove forme jasno se razlikuju od jedne epohe do druge, te ilustriraju dinamičku prirodu islamskog svjetonazora. Međutim, unutra, fiksirani principi Šerijata

osiguravaju da muslimanske civilizacije raznih epoha uvijek zahtijevaju i traže iste etičke ciljeve. Kao takva, "islamska civilizacija" bila bi ona civilizacija u kojoj su šerijatske vrijednosti dosegnule veći izraz.

U cjelokupnoj historiji islama, Šerijat nije bio više zloupotrebljavan, pogrešno razumijevan i pogrešno interpretiran koliko u ovoj našoj epohi. Šerijat se koristio da opravda opresiju i despotizam, nepravdu i zloupotrebu vlasti i moći. On je predstavljen kao okoštalo zakonsko tijelo koje ima malo ili nimalo veze s modernim vremenima. Nadalje, predstavljan je kao intelektualno sterilan skup znanja koja pripadaju dalekoj historiji više negoli sadašnjosti i budućnosti. Sve to ustvari nanijelo je veliku štetu muslimanskom narodu, ugušilo je istinski preporod islama i izvornu pojavu savremene muslimanske intelektualne tradicije.

Brojni problemi savremenih muslimanskih društava potiču od činjenice da je Šerijat ograničen na područje "prava". Tako je Šerijat postao ekskluzivno područje tradicionalnih učenjaka koji su bili okupirani zakonskim pravima koja je sačinila klasična ulema ili imami stotinama godina prije, odnosno područje za koje su se zanimali samo moderni pravници koji su nastojali razumjeti Šerijat koristeći se sredstvima pravnog sistema sa Zapada. U oba slučaja ignorisane su vrijednosti koje Šerijat želi promovirati, kao i stvarne teme na koje se te vrijednosti odnose. Štaviše, Šerijat ne samo da je sabijen u uske okvire prava, nego je dodatno ograničen na jedan ili dva segmenta svojih pravila. Tako su oni aspekti Šerijata koji se odnose na pitanja iz domena narušavanja norme i sankcija, te na društveno ponašanje zauzeli značajan prostor u djelima i mišljenjima savremenih tradicionalističkih i modernih učenjaka. Fragmentirajući Šerijat na ovaj način, te ignorirajući njegove opće vrijednosti, muslimanski učenjaci

i pravnici uništili su njegovu suštinu i holističku prirodu, te ga predstavili na jedan uistinu groteskan način. Dok Šerijat naglašava milost, umjerenost i ravnotežu, današnji eksponenti Šerijata ističu ekstremne kazne ne uzimajući u obzir društveni i politički kontekst. Dok je Šerijat po prirodi protivan svakoj vrsti despotizma, savremeni spasioци Šerijata pokušavaju ga nametnuti poprilično despotским sredstvima. Dok Šerijat promovira političku i društvenu pravdu, te jednakost svih pred zakonom, moderni praktičari Šerijata nastoje nametnuti njegova pravila onima koji su poniženi i bez ikakvih prava ili, pak, manjinama i stranim prognanicima kojima Šerijat ne znači ništa. I dok se jedan aspekt Šerijata sputava i zataškava, jer ne odgovara vladajućim oligarhijama ili zapadnim obrascima, drugi se prenaplašava da bi se narod obmanuo kako "šerijatski zakon" još uvijek funkcionise.

Ukoliko se želi da Šerijat postane dominantni putokaz i princip ponašanja u savremenim muslimanskim društvima, on mora biti izbavljen iz kandži okoštalih tradicionalističkih učenjaka i pretjerano revnih pozapadnjačenih pravnikа. Treba znati da su vremenski i prostorno bila ograničena pravna mišljenja klasičnih imama, i njihovih pravnih škola, od kojih je pet dominantno: hanefijska škola na Indijskom potkontinentu, zapadnoj Aziji i Egiptu, malikijska škola u sjevernoj i zapadnoj Africi, šafijska škola u Maleziji i Indoneziji, hanbelijska škola u Arabiji, te džafezijska škola u Iranu i Iraku. Svi oni nastojali su rješavati probleme svojih društava, te istražiti probleme u svjetlu tada dostupnog znanja. Oni su svoje stavove iznosili bez predrasuda ili bojazni, te ih je zanimala istina onakva kakvom su je vidjeli. Ovo je razlog zašto je većina pravnih mišljenja bila suprotsavljena vladarima tog doba, pa su vladari zauzvrat progonili imame, predvodnike određenih škola mišljenja. Međutim, ova pravna mišljenja nikada nisu bila zamišljena kao krajnji

stav, odnosno konačno razumijevanje određenog šerijatskog pravila. Veliki imami nikada nisu imali namjeru da njihova mišljenja postanu trajna pravila ili zakon, jer bi se to kosilo s Božanskim autoritetom. Zbog toga su svi oni, bez izuzetka, naglašavali da su pravila do kojih su došli samo njihova mišljenja, izvedena iz izvora Šerijata, te da ne bi smjela biti prihvaćena bez kritičkog promišljanja o njima. Upravo je ovo razlog zbog kojeg niko od njih nikako nije bio sklon da se na njegovim pravnim stavovima ustanovi neka "škola mišljenja". Činjenica da današnji muslimani mišljenjima klasičnih imama pripisuju vječnu validnost, te u njihovim stavovima i mišljenjima tragaju za odgovorima na moderne probleme, umjesto da za tim tragaju u izvorima Šerijata, jedan je od znakova muslimanske intelektualne letargije. Iako se misli da se ovako komplimentira djelima velikih imama, ustvari se radi o vrijeđanju njihovih dostignuća. Naravno, savremena muslimanska društva mogu dosta toga naučiti iz njihovog iskustva i djela, što treba maksimalno iskoristiti. Posebno se ne mogu zaobići stavovi klasičnih imama o teološkim pitanjima, vjerovanju i ibadetima. Svakako da mi nemamo potrebu da zalazimo u tu problematiku. Međutim, Šerijat nije samo teologija. To je mješavina zakona, etike i metodologije. Možemo izvući značajne lekcije iz toga kako su imami ovaj amalgam primjenjivali u određenim situacijama za vrijeme svog života, ali mi ne možemo pronaći bilo kakvu drugu zamjenu za naš angažman na sopstvenim problemima. Uistinu, zadatak vraćanja na izvore Šerijata s ciljem da se iznađu rješenja za nove, različite i prisutne probleme mora biti obavljen u svakom razdoblju. Jer, svako stoljeće proizvodi radikalno različite i nove probleme koji ne mogu biti predviđeni, te koji se ne mogu riješiti nekim tradicionalnim rješenjima.

I dok Šerijat treba izbaviti iz stiska okoštalog tradicionalističkog znanja, on se mora i zaštititi od najeze moderne apologetike. U nastojanju da se Šerijatu nametne “moderan” i pozapadnjačen okvir, muslimanski pravници narušili su integritet Šerijata. Šerijat ne treba “modernizirati”, nego razumjeti u njegovim pojmovima. Čak sama upotreba zapadne terminologije postaje jedna prepreka za savremeno shvatanje Šerijata. Naprimjer, Šerijat se odnosi na sveukupan ljudski život i interakcije, te zbog toga u tradicionalnim muslimanskim izvorima ne postoji pojam koji označava ono što je u zapadnoj pravnoj tradiciji “lično ili stvarno pravo”. Ukoliko bismo jedan dio Šerijata imenovali na ovaj način, mi bismo ga odvojili od društvenih i ekonomskih aspekata ljudskog ponašanja, tako da bi međusobne veze, koje Šerijat nastoji istaknuti, bile narušene. Slično tome, ne mogu se određeni aspekti Šerijata ignorisati ili omalovažavati, a da se istovremeno drugim aspektima daje prevelika važnost. Naprimjer, u društvima u kojima se miraz koristi kao način da se stekne bogatstvo, zbog čega je velikoj većini mladića teško ili skoro nemoguće da se oženi, malo smisla ima nametati ekstremne kazne za ponašanja koja karakteriše seksualna frustracija. Također, besmisleno je braniti ili stavljati pod tepih one aspekte Šerijata koji imaju za cilj da odgovore posebnim situacijama i različitim ljudskim potrebama. Poligamija je dobar primjer. Većina pozapadnjačenih muslimanskih pravnika stidi se govoriti o šerijatskim pravilima o poligamiji, te ovo pitanje potcjenjuje u svakoj prilici. Hussein Nasr nudi jedan jako dobar komentar u vezi s ovim pitanjem:

“Mnogi modernizirani muslimani osjećaju se nelagodno zbog ovog šerijatskog pravila samo iz jednog razloga, a to je zabrana poligamije u kršćanstvu i na današnjem Zapadu. Dokazi protiv ovog pravila nisu toliko logični koliko su sentimentalne prirode, te u sebi nose prizvuk zapadne premoći

i prestiža. Sva pravila vezana za poligamiju utemeljena su na činjenici da je poligamija jedini način da se preveniraju brojne društvene bolesti našeg vremena, ali ona nemaju nikakav utjecaj na one kojima je savremena moda zamijenila sunnet Poslanika, a.s. Treba se zapitati: da je modernizam nastao na Himalajima, a ne u Evropi, da li bi moderni muslimanski apologeti pokušali tumačiti da šerijatska učenja dozvoljavaju poliandriju kao što danas tumače njegova učenja u monogamnom smislu koji je sukladan sa zapadnim praksama.”¹

Poenta je da zapadni običaji i prakse ne bi trebalo da diktiraju naš pristup Šerijatu. Ne možemo svijet onakvim kakav je on danas uzeti za jedinu zbilju, te relevantnost ili irrelevantnost određenih šerijatskih pravila procjenjivati samo na osnovu toga, odnosno na osnovu stepena prilagođenosti ovom svijetu. Slično tome, ne možemo uzeti historijsko iskustvo klasičnih učenjaka za jedini reprezent i izvor Šerijata. Muslimanski učenjaci i intelektualci moraju steći savremeno poimanje Šerijata u njegovim pojmovima, te se prema njemu odnositi kao prema jednoj integriranoj cjelini, i koristiti sopstvenu metodologiju pri svemu ovome. Ovo ne znači da se Šerijat prilagođava ili ukalupljuje u strane okvire, niti da se mišljenja i stavovi klasičnih pravnika smatraju nevažnim. Sve ovo iziskuje povratak izvornim osnovama Šerijata.

IZVORI ŠERIJATA

Izvori Šerijata tradicionalno se dijele u dvije temeljne kategorije: osnovne i pomoćne izvore. Općenito, osnovnim izvorima Šerijata smatraju se Kur'an i sunnet poslanika Muhammeda, a.s. Za vrijeme života poslanika Muhammeda, a.s., Kur'an je praktično pretakan u život Poslanikovim djelima i riječima. Muslimanskoj zajednici tada nije bilo potrebno ništa drugo

za razumijevanje pravnih ograničenja i etičkih uputa vezanih za njihovo ponašanje. Sam Poslanik, a.s., suočavao se i borio s problemima koji se se pojavljivali u zajednici, te je davao nužne odgovore na sva pitanja koja su se pojavljivala. Međutim, nakon njegove smrti nisu postojala izravna objašnjenja kur'anskih smjernica i propisa. Stoga se, nakon Kur'ana i sunneta, kao treći izvor Šerijata pojavio *idžma'* ili konsenzus Poslanikovih ashaba o određenom pitanju. Razlog zašto je *idžma'* proglašen trećim izvorom Šerijata jednostavan je: prirodno je da muslimani smatraju kako su, nakon smrti Poslanika, a.s., njegovi ashabi najbolje i najpotpunije razumijevali Kur'an, jer su oni proveli svoje živote uz njega. Stoga je bilo prirodno da se pri objašnjenju i tumačenju određenih pravnih pitanja slijedi konsenzus (*idžma*) Poslanikovih ashaba. Jedan hadis Poslanika, a.s., također je legitimizirao konsenzus osnovnim izvorom Šerijata. U njemu se kaže: "Moj ummet se neće nikada složiti oko laži."

Kako je muslimanska zajednica rasla, pojavljivalo se sve više novih problema, a mnogi od njih bili su po svojoj prirodi jedinstveni. Muslimanski učenjaci i pravnici ove probleme rješavali su povlačenjem analognih paralela iz Kur'ana i sunneta. Analogija, ili *kijas*, omogućila je da dva različita slučaja mogu biti riješena istom Božanskom smjernicom. Štaviše, rješenja i mišljenja koja su nastala analogijom općenito su bila prihvaćana od cjelokupne muslimanske zajednice, pa su stjecala i konsenzus vjernika. Stoga je analogno promišljanje postalo četvrtim izvorom Šerijata. Ovim izvorima Šerijata neki muslimanski učenjaci također pridodaju *idžtihad* ili "individualno promišljanje" koje je zasnovano na Kur'anu i tradiciji poslanika Muhammeda, a.s., koji su temeljni izvori Šerijata.

Idžtihad se definira kao "ulaganje krajnjeg napora da bi se odredio stepen mogućnosti određenog šerijatskog pitanja".

“Krajni napor” svakako uključuje analogiju, te je to razlog zašto su brojni učenjaci *kijas* smatrali posebnom formom *idžtihada*. I dok Kur’an i sunnet Šerijatu daju nepromjenjive zakone, *idžtihad* i *idžma’* predstavljaju jednu dinamičnu osnovu Šerijata. Upotreba *idžtihada* uključuje fokusiranje na pravne i etičke propise Kur’ana, zajedno s njihovim pragmatičnim formulacijama u sunnetu, koji se odnose na praktične i moralne probleme današnjice. Međutim, prije negoli rezultati *idžtihada* steknu šerijatsku validnost, oko njih se moraju složiti muslimanski učenjaci i intelektualci (konsenzus ili *idžma’*). Na ovaj način Šerijat se upotpunjuje, razvija i prilagođava konstantnim promjenama.

Navedenim osnovnim izvorima Šerijata, Kur’anu, sunnetu, analogiji (*kijas*), konsenzusu (*idžma’u*) i individualnom promišljanju (*idžtihadu*), pridružena su tri dodatna ili pomoćna izvora. Prema riječima Saida Ramadana, to su:

1. *Istihsan* – odstupanje od pravila prethodnika u određenim pitanjima, te postupanje po drugom pravilu zbog relevantnijeg pravnog mišljenja koje iziskuje navedeno odstupanje.
2. *Istislah* – jedinstveno mišljenje koje je nastalo zbog općeg interesa o kojem se Kur’an i sunnet nisu eksplicitno izjasnili.
3. *Urf* – običaj ili praksa određenog društva bilo u formi riječi ili djela.

Ovi sekundarni izvori Šerijata čine “stroga pravila” mnogo fleksibilnijim, te nadalje pokazuju adaptivan i promjenljiv karakter Šerijata. Muslimanski pravници posebnu pažnju posvećivali su instituciji *istislah* ili općeg interesa, smatrajući da je to vrijedan izvor zakonodavstva, te jedno dinamično sredstvo pomoću kojeg Šerijat odgovara izazovima promjena.²

Tradicionalno, muslimanski učenjaci nisu se fokusirali na *istislah*, nego na njegovu općenitiju formu, *maslehu*, koja znači *uzrok, sredstvo, povod ili cilj* koji su dobri ili imaju potencijal za promoviranje dobra. U arapskoj upotrebi, ovaj pojam najčešće možemo naći u formi *nezare fi mesalihen-nas*: "Promišljanje o stvarima koje su općekorisne i dobre za ljude". Njegovo korištenje kao osnovnog sredstva promoviranja Šerijata ustanovljeno je na argumentu da je "dobro dozvoljeno", te da "dozvoljeno" mora biti "dobro". Na osnovu ovakvog promišljanja, tradicionalni muslimanski učenjaci razvili su čitav spektar kategorija *maslehe*, od kojih su neke zahtijevale direktne dokaze iz Kur'ana i sunneta, dok su druge nalagale pravnu obavezu na temelju jasnog promoviranja istaknutih etičkih kriterija Šerijata, poput zaštite života i imovine, promoviranja islamskog morala i ispravnog mišljenja.

Masleha je korištena kao vodeći princip prilikom donošenja zakona u skorijoj muslimanskoj historiji. Godine 1857, *masleha* je korištena kao osnova za reforme zakona u Tunisu. Preambula ustava iz 1860. godine glasila je: "Bog... je dao pravdu kao garant očuvanja reda na ovom svijetu, te je objavio zakone i prava u skladu s ljudskim interesima (*mesalih*)."³ Nadalje se navode tri osnovne komponente *maslehe*: "sloboda, sigurnost i jednakost".³ Istaknuti muslimanski učenjak Muhammed Abduhu naglašavao je potrebu korištenja *maslehe* u reformama sudskog sistema u Egiptu i Sudanu. Nedavno su brojni učenjaci poput Abdu Rezzaka Sanhurija⁴, Marufa Dawalibija⁵ i Muhammeda Halida Mesuda⁶ zagovarali nužnu primjenu *maslehe* s ciljem da se potpunije razumije Šerijat u savremenom kontekstu.

Sagledano u cjelini, primarni i sekundarni izvori Šerijata nude jedan skup prava, zakona i etike, te metodologiju za rješavanje savremenih problema. Ovaj skup istovremeno

je utemeljen u vječnim vrijednostima i potpuno otvoren za promjene i prilagodbe. Na samom vrhu Šerijata nalaze se Kur'an i Sunnet, koji su vječni i pružaju apsolutni referentni okvir za ponašanje i djelovanje muslimana. Svi drugi izvori Šerijata podređeni su Kur'anu i sunnetu, jer oni ne mogu uzdrmati autoritet apsolutnog referentnog okvira, ali mogu podstaknuti i unaprijediti njegovo razumijevanje i primjenu. Iako je Kur'an sama osnova zakonskih i pravnih propisa u islamu, on nije pravno referirao na svaku pravnu mogućnost ili na svaku predvidivu i nepredvidivu okolnost ljudske situacije. Kao knjiga upute, Kur'an postavlja, općenito kazano, minimalne i maksimalne parametre unutar kojih muslimansko društvo mora realizirati svoje pravne i etičke aktivnosti. Pravni parametri koje je Kur'an uspostavio začuđujuće su malobrojni: samo sedamdeset propisa o porodičnim pitanjima, sedamdeset o građanskim pravima, trideset o kaznenom pravu, trinaest o nadležnostima i procedurama, deset o ustavnom pravu, dvadeset i pet o međunarodnim odnosima i deset o ekonomskim i finansijskim pitanjima.⁷ (Brojevi poput ovih mogu biti tek aproksimativni, ističe Said Ramadan. O nekim pravnim osnovama nekih propisa može se raspravljati, dok se drugi odnose na više sfera ljudskog djelovanja i ponašanja.) Stoga, pravni i etički parametri, s najboljim primjerima kako se mogu pretočiti u živu stvarnost, čine nepromjenljivu srž Šerijata. Iza ovih parametara, Šerijat je potpuno otvoren. On se može razvijati i oblikovati shodno potrebama društva i vremena i to pomoću bilo kojih svojih izvora: *idžma'a*, *kijasa*, *idžtihada* i *istislah*a. Izvori Šerijata koji nadopunjuju Kur'an i sunnet predstavljaju sredstva za rješavanje problema. Oni omogućuju metodologiju za prilagodbu promjenama. Zaista je tragično što su se muslimanska društva odlučila da ih ignorišu. Put ka Šerijatu kojim su pošle određene muslimanske zemlje u proteklim decenijama

potire jedan od osnovnih etičkih principa koje Šerijat nastoji promovirati: cilj ne opravdava sredstva. U potrazi za Šerijatom, i ciljevi i sredstva moraju biti izvedeni iz Šerijata.

ŠERIJAT U SAVREMENIM MUSLIMANSKIM DRUŠTVIMA

Iako Šerijat pruža smjernice za svaki aspekt ljudskog djelovanja, njegova praktična primjena u muslimanskom svijetu, kao što je prethodno navedeno, ograničena je na konvencionalno pravo. Međutim, čak i uvom polju, implementacija Šerijata fragmentirana je i predstavljena poput jedne apsurdne karikature. Odgovornost za ovo leži ne samo na revnosnim diktatorima i monarsima koji su koristili Šerijat da bi legitimizirali osnovu svoje moći nego i na muslimanskim učenicima i intelektualcima koji nisu uspjeli pokrenuti *idžtihad*, koji je tako nužno potreban da bi se postiglo savremeno razumijevanje Šerijata, te na muslimanskim aktivistima koji su, u svojoj želji da dožive implementaciju Šerijata, saradivali sa svim vrstama poremećenih političara i demagoga željnih moći. Put do Šerijata u budućnosti mora biti iscrtan na tabli za strateško planiranje.

Jedna od temeljnih karakteristika Šerijata jeste da je on jedna međusobno povezana i integrirana cjelina. Svaki aspekt, svako pravo i svaki propis u Šerijatu međusobno su povezani, u jednom hijerarhijskom i horizontalnom odnosu. Šerijat ne može bit shvaćen, a nekamoli implementiran, bez uvažavanja njegove holističke prirode.

Prirodni holistički karakter Šerijata znači da jedan ili dva aspekta "islamskog prava" ne mogu biti nametnuti društvu nauštrb drugih ili nauštrb temeljnih etičkih principa koje Šerijat nastoji promovirati. Stoga, uistinu nema smisla

da “krivičnopravne” elemente Šerijata uvodi neki vojni režim koji je sam došao na vlast nezakonitim sredstvima. Niti ima nekog smisla da se u nekom društvu u kojem prevladava siromaštvo, te u kojem su moć i bogatstvo akumulirani u rukama nekolicine ljudi uvode propisi o *hududu* (granice, ograničenja) za sitne lopove, dok stvarni kriminalci slatko spavaju u svojim bungalovima i palatama. Kao što sam Šerijat nalaže da “nema prisile u vjeru”, tako i on ne može biti nametnut drugim ljudima koji ga ne žele prihvatiti. Ljudi treba svojom slobodnom voljom da žele, poštuju i prihvate Šerijat.

Primjena Šerijata u savremenim muslimanskim društvima ne može se desiti iznenada i preko noći. Kao što se ni “manje” teme Šerijata ne mogu uvesti prije nego se to uradi s onim osnovnim i prevladavajućim.

Kur’anski pristup promjenama postepen je. On vjernicima daje dovoljno vremena da se prilagode za nadolazeće promjene. Najbolji primjer za ovo jeste kur’anska uputa o zabranama konzumiranja alkohola. Prvom objavom željelo se ukazati da je šteta od alkohola veća od koristi a drugi put vjernicima je propisano da ne mogu klanjati ukoliko su pod utjecajem alkohola. Alkohol je konačno zabranjen tek trećom objavom:

- Prva faza: *Pitaju te o vinu i kocki. Reci: "Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi." I pitaju te koliko da udjeljuju. Reci: "Višak!" Eto, tako vam Allah objašnjava propise da biste razmislili".* (Kur’an, 2:219)
- Druga faza: *O vjernici, pijani nikako molitvu ne obavljajte, sve dok ne budete znali šta izgovarate...* (Kur’an, 4:43)
- Treća faza: *O vjernici, vino i kocka i kumiri i strjelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite.* (Kur’an, 5:90)

U historiji je zabilježeno da je u trećoj fazi objave, odnosno u vrijeme kada je objavljen propis o zabrani alkohola, muslimanska zajednica bila jako dobro pripremljena. Navodi se da je vino teklo ulicama Medine jer je svaki član muslimanske zajednice prolio svoje zalihe alkohola koje je posjedovao. Sve ovo treba sagledati uzimajući u obzir činjenicu da su Arapi tog vremena jako mnogo pili alkohol, te da je vino imalo značajniju ulogu u njihovim društvenim običajima i književnosti.

Princip postepene promjene utemeljen je u Šerijatu. Postepeno uvođenje Šerijata u muslimanska društva ne samo da će društvu pružiti priliku da se prilagodi promjenama koje donosi Šerijat, nego i da se tako pravilno shvate njegovi prioriteti i osnove. Primarni cilj Šerijata jeste promoviranje koristi i dobrobiti ljudi. Muslimanski pravници koristi i dobrobiti ljudi klasificirali su u četiri glavne kategorije:

1. Koristi koje imaju apsolutnu nužnost. To su, naprimjer, zaštita života, zaštita imovine, te zaštita fizičkog i mentalnog zdravlja.
2. Koristi koje nisu apsolutno nužne, ali su općenito korisne, te unapređuju društveno blagostanje, olakšavajući život članovima društva, poput izgradnje javnih dobara kao što su putevi i parkovi.
3. Koristi koje služe određenom cilju, poput unapređenja islamskog morala i kulture.⁸

Sasvim je očito da se društvo ponajprije treba fokusirati na apsolutne koristi prije nego što počne promovirati opće koristi. Građenje parkova u nekom gradu u kojem život čovjeka i porodice nije siguran nema nekog smisla u Šerijatu. Slično tome, u okolnostima neke diktature, gdje je čitavo stanovništvo u milosti ili nemilosti despota, gdje imovina i život onih koji mu protivrječe nisu sigurni, projekti kojima se promovira "islamska kultura" čine se posve izopačenim. Prvi cilj svih

promotora Šerijata mora biti da se omogući sistem vladavine ustanovljen na općem konsenzusu ljudi (*idžma'u*). Samo u takvom sistemu vladavine koji se uspostavlja na principima Šerijata, implementacija šerijatskih propisa imat će istinski značaj i smisao.

Sve ovo ne znači da se neki opći ciljevi Šerijata ne mogu implementirati i pod neislamskom vlašću. Međutim, to treba izvesti tako da se Šerijat ni na koji način ne povezuje s dominantnim nepravednim sistemom. Pod neislamskom vlašću borba za Šerijat znači borbu protiv *svih vrsta* nepravde: političke, ekonomske, društvene, obrazovne i tehnološke. Međutim, unutar takvih sistema, koji prevladavaju diljem muslimanskog svijeta, učenjaci i intelektualci imaju još jednu, jednako važnu dužnost. A to je da pokažu savremenu relevantnost Šerijata te demonstriraju kako on stvarno može riješiti probleme muslimanskih društava i tako ih uvesti u jedan nadmoćniji, pravedni sistem.

TRAŽENJE SAVREMENE RELEVANTNOSTI ŠERIJATA

Svježe, savremeno razumijevanje Šerijata presudno je važno za pojavu i nastanak muslimanske civilizacije u budućnosti. U velikoj mjeri, ovaj zadatak zahtijeva upotrebu onih šerijatskih sredstava koja su dosad ostala neistražena od strane muslimanskih učenjaka i intelektualaca. *Idžtihad*, *idžma* i *istislah* moraju se koristiti da bi se došlo do Šerijata kao metodologije rješavanja problema. Muslimanski učenjaci i intelektualci moraju proširiti područje Šerijata izvan ograničenja "islamskog prava". Njegove tehnike moraju se iskoristiti da bi se razvile žive i dinamične alternative kojima bi se okretala muslimanska društva i pojedinci.

Mnogi savremeni muslimanski učenjaci Šerijat nisu prepoznali i definirali kao metodologiju rješavanja problema. Primijetan izuzetak svakako je Parvez Manzur, koji kaže:

“Šerijat je... metodologija historije u islamu. Njegovom primjenom prosuđuje se o vremenskim kontingencijama pomoću vječnih imperativa, a moralni izbori preobraženi su u opcije konkretnog djelovanja, dok se etički sentimentali objektiviziraju u pravu i zakonima. To je ustvari islamska metodologija *rješavanja problema par excellence*. Svako praktično muslimansko razmišljanje, poput našeg tražanja za ekološkom etikom, mora proći kroz objektivni okvir Šerijata kako bi postalo pozitivno i dijelom muslimanske historije. Tako Šerijat pruža i etičke norme i pravnu strukturu unutar kojih muslimanske države mogu donijeti stvarne odluke koje će riješiti konkretna pitanja.”⁹

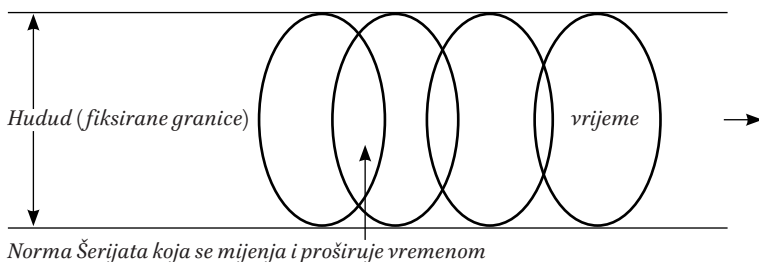
Stoga, brojni savremeni problemi mogu biti razmatrani korištenjem Šerijata i alternativnih politika razvijenih na način da mogu biti sastavnim dijelom islamskog prava ukoliko steknu konsenzus muslimanskih učenjaka i intelektualca (*idžma*). Ustvari, šerijat se upravo ovako razvijao u ranoj historiji islama. Kada su razvili disciplinu *usuli fikha*, nauke pristupa Šerijatu i primjene Šerijata, krajnji cilj klasičnih pravnikâ bio je da ustanove metodologiju pomoću koje bi učeni ljudi i pravnici mogli donositi praktične odluke o novim problemima koji su se javljali pred njima. Slično tome, brižne klasifikacije koje su razvili klasični pravnici imale su za cilj da usmjeravaju djelovanje, da razdvoje ono što je suštinsko od onoga što je samo potrebno, te da osposobe društvo da utvrdi svoje prioritete i savjesno ih ostvari.

Savremeni muslimanski učenjaci i intelektualci danas treba da obave istu zadaću. Međutim, razvoj Šerijata kao jedne metodologije za rješavanje problema zahtijeva da se ne fokusiramo na specifičnosti, nego na opće principe Šerijata.

Ukoliko se vratimo na primjer zabrane alkohola koji smo već naveli, sasvim je jasno da je ova specifična kategorija izvedena iz jednog općenitijeg i univerzalnijeg pravila. Većina muslimanskih učenjaka spremno bi priznala da Šerijat ne zabranjuje samo alkohol nego i sve vrste opijajućih sredstava, uključujući i droge. Međutim, čak i zabrana svih opijata predstavlja samo poseban slučaj općeg pravila prema kojem sve stvari čija je šteta veća od koristi treba zabraniti u društvu. Sada, kada bismo ovo opće šerijatsko pravilo primijenili na pitanje nuklearne energije, mogli bismo doći do određenih zaključaka koji bi, ukoliko se o tome slože muslimanski učenjaci i intelektualci, mogli postati osnova za nuklearnu politiku muslimanskih zemalja. Svakako je moguće da dokazemo kako su loši elementi i šteta od nuklearne energije, velika opasnost za sadašnje i buduće forme života, mnogo veći od koristi, odnosno mogućnosti da se na taj način osigura jeftina energija. Upravo na ovom nivou praktičnog donošenja odluka ili pravljenja politike mora se koristiti Šerijat da se oblikuje sudbina muslimanskih društava.

Osim fokusiranja na opće principe Šerijata, muslimanski intelektualci također moraju ponovo otkriti njegove *norme*. Fragmentirano i neprirodno nametanje Šerijata u različitim muslimanskim zemljama nagnalo je mnoge da vjeruju da Šerijat skoro uvijek zauzima ekstremne pozicije o svakom pitanju. Ova slika stvorena je zbog kaznenih propisa (*hudud*) koji su tako omiljeni diktatorima i drugima koji tragaju za zakonitim "islamskim" sredstvima koja treba da opravdaju njihovo ponašanje i vladavinu. Šerijat je poput spirale, omeđene svojim granicama, ali uvijek pokretne kroz vrijeme, sa svojom normom koja iziskuje svježije napore muslimana svake epohe da razumiju njenu savremenu relevantnost (pogledajte sliku 4.1.). On određuje minimum i maksimum ljudskog djelovanja i ponašanja uspostavljajući

jasne granice, *hudud*, izvan kojih se sva djela kategorički smatraju neislamskim.



Slika 4.1. Kontinuitet i promjena u Šerijatu

Ove granice, *hudud*, predstavljaju vanjska ograničenja ljudskog ponašanja, a ne normu. Unutar ovih granica sva su djela dozvoljena, a najbolja su ona koja su saglasna zahtjevima vremena i koja čuvaju sklad i ravnotežu Šerijata. Tako, i dok priznaje da ljudi imaju tendenciju da izvrše odmazdu (*kisas*), Šerijat postavlja granicu iza koje se ne može polagati pravo na odmazdu. Stoga princip “oko za oko, zub za zub” podrazumijeva maksimalnu odmazdu koju neko može izvršiti. To ne predstavlja normu Šerijata, već krajnju vanjsku granicu koju je moguće dosegnuti. Norma Šerijata jeste milost i opraštanje, kao što je to potvrđeno sunnetom. Tokom čitavog života, poslanik Muhammed, a.s., uvijek je opraštao svojim neprijateljima, i to do te mjere da je nakon osvajanja Mekke, kada je Poslanik, a.s., postao neprikosnoveni politički vođa Arabije, javno obznanio pomilovanje i amnestiju svim svojim neprijateljima te potvrdio da je potpuno bezbjedan ne samo njegov zakleti neprijatelj Ebu Sufjan, koji ga je progonio i ratovao protiv njega, nego i svako ko se skloni u njegovu kuću za vrijeme ulaska muslimanske vojske u Mekku. Stoga, prema Šerijatu, ovo je oblik ponašanja koji treba da slijede

muslimani koji zahtijevaju odmazdu. Iako Šerijat dozvoljava pravednu i tačnu odmazdu, ipak su praštanje i samilost njegova norma, a ne osveta. U nastojanju da elemente *hududa* (ograničenja i kaznenog prava) pretvore u šerijatsku normu, muslimanski učenjaci i pravници rizikuju da žrtvuju duh Šerijata na oltaru ekspeditivnosti.

Pretjerano naglašavanje krajnjih vanjskih granica onoga što Šerijat dozvoljava ili zabranjuje nagnalo je muslimanske učenjake i intelektualce da stvari razumijevaju crno-bijelima. Činjenica da se veliki broj savremenih moralnih i etičkih problema dešava u maglovitom prepletu koji ima nijansu sive boje znači da mnogi hitni problemi muslimanskih društava još uvijek nisu riješeni. Razmislimo, naprimjer, o problemu populacijske politike. Ma šta govorili o uzrocima i prirodi nerazvijenosti, ne možemo poreći činjenicu da nadirući rast stanovništva podriva ekonomski prosperitet i nastojanja da se postane samoodrživim u zemljama poput Bangladeša, Pakistana, Turske, Egipta i Maroka. Međutim, većina muslimanskih učenjaka zauzimaju ekstremnu poziciju i smjesta odbijaju svaki razgovor o kontroli rađanja, koja je osnova bilo koje populacijske politike. Argument protiv kontrole rađanja utemeljen je na stavu da Šerijat ljudski život smatra svetim, te da je Bog obećao uzdržavati one kojima podari život. Mevlana Abul Ala Mavdudi, naprimjer, smatra da kontrola rađanja “narušava prirodne zakone i uputu koju je Bog podario za individualni i društveni život”. Koji su to prirodni zakoni? Mevlana Mavdudi navodi sljedeće ajete kojima pravda i brani svoj stav:

Pa ako ti se ne odazovu, onda znaj da se oni povode jedino za strastima svojim. A zar je iko gore zalutao od onoga koji slijedi strast svoju, a ne Allahovu uputu? Allah, doista, neće ukazati na Pravi put narodu koji sam sebi nepravdu čini.
(Kur'an, 28:50)

Gospodar naš je onaj koji je svemu onom što je stvorio dao ono što mu je potrebno, zatim ga, kako da se time koristi nadahnuo. (Kur'an, 20:50)

To su Allahovi propisi. Onaj koji Allahove propise krši – sam sebi nepravdu čini. Ti ne znaš, Allah može poslije toga priliku pružiti. (Kur'an, 65:1)¹⁰

Zaključak Mevlane Mevdudija da je kontrola rađanja protivna islamu utemeljen je samo na navedenim ajetima. Tako je prema njemu kontrola rađanja zamišljena kao “pohotna želja” koja premašuje granice ljudskog ponašanja koje je Bog postavio. Tako, neki par koji ima brojnu djecu i želi planirati porodicu to čini iz “pohote”. Ili neka država koja, suočena s nezadrživim rastom stanovništva, promovira planiranje porodice prelazi granice utvrđene Božije granice. Ovakvi argumenti ne samo da su utemeljeni na neubjedljivoj logici nego i vrijeđaju veliku većinu muslimanskih naroda koji se suočavaju sa stvarnim potrebama, te tako promoviraju jedan fatalistički stav.

Nasuprot tome, ljudi koji smatraju da kontrola rađanja nije protivna principima islama ističu da je Poslanik, a.s., za svoga života dozvolio *azl* (izvlačenje) i *gajl* (spolni odnos s dojljom). Autentična tradicija Poslanika, a.s., koju je prenio jedan njegov bliski ashab kaže ovako: “Mi smo primjenjivali *azl* za vrijeme Poslanikovog života. On je za to znao i nije nam to branio. Da je to nešto zabranjeno, sigurno ne bi bilo dozvoljeno ni u Kur'anu.” Mnogi učenjaci koriste ovu predaju, navodeći ujedno i raznolike argumente. Međutim, sama činjenica da je Poslanik, a.s., dozvoljavao određene metode kontrole rađanja ne znači da Šerijat dozvoljava kontrolu rađanja *per se* niti da dopušta upotrebu *svih* kontracepcijskih sredstava.

Istinska šerijatska norma nalazi se negdje u sredini između ove dvije ekstremne pozicije. Šerijat niti u potpunosti

zabranjuje kontrolu rađanja, kao što to tvrdi Mevlana Mavdudi, niti je promovira kao opći princip. Šerijat ostavlja mogućnost pojedincima i društvima da planiraju porodicu ukoliko imaju jasno definiranu potrebu za tim, ali ne dopušta upotrebu *svih* kontracepcijskih sredstava.

Sve do dvadesetog stoljeća nije bilo realne potrebe za kontrolom rađanja u muslimanskim društvima, zbog toga jer ona nije postojala u muslimanskim društvima u ranijim epohama. Sada je to jasna potreba, kako u pojedinim porodicama, tako i u prenapučenim muslimanskim državama, te je šerijatski gledano postala nužna. Međutim, Šerijat neće dozvoliti upotrebu onih kontracepcijskih sredstava koja narušavaju etičke principe islama. Razmatrajući šerijatski stav o abortusu i intrauterinim spravama koje dovode do pobačaja jasno je da je to nedozvoljeno (*haram*). Međutim, druga sredstva kojima se sprečava spajanje muških i ženskih jajnih ćelija smatraju se dozvoljenim (*halal*). Iako neka muslimanska država može učiniti kontrolu rađanja svojom osnovom za populacijsku politiku, ona je ne može nametnuti pojedincima, jer Šerijat ne dozvoljava miješanje u lični život pojedinca.

Ova vrsta analize, koja traga za šerijatskim normama radije negoli za jednostavnim izjavama zasnovanim na krajnjim vanjskim granicama, pruža praktična rješenja za savremene probleme. Međutim, ona, isto tako, iziskuje ozbiljan rad muslimanskih učenjaka i intelektualaca. Naprimjer, u slučaju kontrole rađanja od muslimanskih učenjaka zahtijevalo bi se da detaljno prouče svako kontracepcijsko sredstvo kako bi otkrili da li ono narušava bilo koji etički princip Šerijata. Slično tome, populacijska politika morala bi biti pažljivo proučena i usklađena s parametrima prihvatljivim Šerijatu.

Osim traganja za normama Šerijata i fokusa na njegove opće principe, također je neophodno da se sekundarni

izvori Šerijata unaprijede kao punopravne metodologije. Metodološki gledano, pitanje kako da se Šerijat primijeni na savremene potrebe i nove situacije sputavano je pretjeranim oslanjanjem na uske specifičnosti, pravni formalizam, doslovnost i prevaziđene pravne tekstove. Da bi se oslobodili ovih okova, muslimanski učenjaci i intelektualci moraju se posvetiti *konceptualnim osnovama* Šerijata.

Kao što smo tvrdili u djelu *Budućnost muslimanske civilizacije (The Future of Muslim Civilisation)*, prilagođavanje promjenama zahtijeva svježije i novo poimanje Šerijata i operacionalizaciju šerijatskih koncepata poput *idžma'a*, *šure*, *idžtihada* i *istislah*a. Ovo je također bio stav klasičnih učenjaka koji su se fokusirali na pitanja kontinuiteta i promjene u islamu. Naprimjer, muslimanski pravnik iz četrnaestog stoljeća Ebu Ishak eš-Šatibi vjerovao je da su društvene i zakonske promjene međusobno povezane. On je razlikovao dvije vrste promjena: *bid'at* i *adet*. *Bid'at* je promjena u sferi vjerske prakse, odnosno vrsta promjene koju Šerijat ne dopušta. Naprimjer, ne mogu se uvesti nove forme obavljanja molitve ili ibadeta, niti promjene kada je riječ o temeljnim uvjerenjima i načelima islama. *Adet* predstavlja promjenu navika, ponašanja i običaja, do koje dolazi uslijed novih faktora proizvodnje ili uslijed pojave nove vrste tehnologije. Eš-Šatibi je smatrao da ne samo da Šerijat priznaje ovakvu vrstu promjene nego "Šerijat može zamijeniti *adet* u nekim slučajevima i obratno, međutim, još je važnija činjenica da kada se promjena dogodi unutar okvira *adeta*, ona utječe i na šerijatska pravila". Neka stvar koja je bila relativno dobra postaje loša i obratno, a Šerijat se tome treba prilagođavati. Eš-Šatibi raspoznaje dvije vrste promjene *adeta*, "horizontalnu i vertikalnu", te se zalaže da šerijat, baš kao i *adet*, mora uvažiti promjenu.

Eš-Šatibi se fokusirao na pojam *maslehe*, opće varijante *istislah*a, kao temeljnog koncepta i metodologije pomoću kojih se Šerijat može prilagoditi promjenama, te iskoristiti da se riješe novonastali problemi. On je ovako definirao *maslehu*: "Pod pojmom *masleha* ili dobrobiti podrazumijevam ono što se tiče opstanka ljudskog života, upotpunjenja čovjekovog privređivanja i priskrbljivanja neophodnih emotivnih i intelektualnih sposobnosti, u jednom apsolutnom smislu."¹¹ On pojam opće koristi i dobrobiti, *maslehu*, dijeli na onu nužnu (*daruri*), *potrebnu* (*hadži*) i preporučenu (*tahsini*). Ove kategorije koristi da bi pokazao kako se metodologija *maslehe* može koristiti za deriviranje novih pravila i zakona iz Šerijata, a sve s ciljem da se odgovori na promjenljive potrebe nekog društva. Interesantno je primijetiti da Eš-Šatibi ne smatra da *masleha* može biti partikularni ili nestvarni kriterij, nego da njenu upotrebu pravda na osnovu zaštite života i imovine pojedinaca, te vrijednosti i mentalnog zdravlja nekog društva.

U našem vremenu, istraživanje konceptata poput *istislah*a može dovesti do šerijatskog legislativnog rješavanja pitanja poput očuvanja okoliša, čuvanja kulturnog blaga, zdravstvene regulacije u industriji te moći i uloge medija. Slično tome, analitičko proučavanje drugih šerijatskih konceptata moglo bi dovesti do korisnih zakonskih odredaba vezanih za zloupotrebu prirodnih izvora, destruktivno korištenje tehnologije, društvene i kulturalne parametre urbanog planiranja, istraživanja na polju genetskog inženjeringa, te za islamski stav o takvim međunarodnim pitanjima kao što su zakoni o moru, miru, razoružanju i novom međunarodnom ekonomskom poretku.

Sve se ovo u nekoj mjeri već događa. Muslimanski učenjaci odmiču se od uskih ograničenja klasičnih tekstova, te

se počinju fokusirati na opće principe Šerijata, kao što je vidljivo na primjeru “modela islamskog ustava” koji je sačinilo Islamsko vijeće Evrope. Šerijat se proširuje, pa makar na teorijskom planu, na područja u kojima je bio odsutan stoljećima, kao što će to pokazati naša razmatanja islamske nauke, islamske ekonomije i islamske teorije o ekologiji. Međutim, ovo je samo početak: potpuna realizacija onoga što Šerijat pruža muslimanima, kao i nemuslimanima, desit će se tek nekada u budućnosti.

BILJEŠKE

- ¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Studies*, Librairie du Liban, Beirut, 1967, p. 31.
- ² Said Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity*, Geneva, 1970, p. 33.
- ³ Citirano prema: Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1977, p. 173.
- ⁴ Abdu Rezzak Sanhuri, “Vudžubutenkihi el-kanun el-medeni el-misri” *Medželle el-kanun ve el-iktisad*, 6, 1963, pp. 3–144.
- ⁵ Ma'ruf Devalibi, *El-Medhal ila ilm usul el-fikh*, Dar el-ilm li el-melajin, Bejrut, 1965.
- ⁶ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*.
- ⁷ Said Ramadan, *Islamic Law*.
- ⁸ Anwar Ahmad Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, Ashraf, Lahore, 1973. (drugo izdanje), p. 224.
- ⁹ S. Parvez Manzoor, ‘Environment and Values: The Islamic Perspective’, u: Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas*, Manchester University Press, 1984, p. 158.
- ¹⁰ Abul Ala Maududi, *Birth Control*, Islamic Publications, Lahore, 1978. (trinaesto izdanje), p. 74. Većina Mevdudijeve knjige posvećena je zapadnom pristupu i stavovima vezanim za kontrolu rađanja. Razmatranjem islamskog stava o ovom pitanju bavi se samo na stranicama 72–92, međutim i o ovom pitanju Mevlana Mevdudi više se oslanja na zapadne izvore da bi dokazao vlastite tvrdnje.
- ¹¹ Masud, *Islamic Legal Philosophy*, p. 225.

REFORMISTIČKE IDEJE I MUSLIMANSKI INTELEKTUALCI: ZAHTJEVI STVARNOG SVIJETA

Svi reformisti moraju početi prepoznavati svijet onakvim kakav on uistinu jeste. Nužno je da svijet posmatramo i shvatamo onakvim kakav on jeste, a ne onakvim kakvim bismo ga mi željeli vidjeti. Tek onda kada budemo shvatili i cijenili istinske dimenzije savremene zbilje, možemo razmišljati o reformama koje će kreirati svijet kakav želimo.

Većina muslimanskih učenjaka i intelektualaca svijet ne vide onakvim kakav je on uistinu. Umjesto toga oni vide ružičastu fatamorganu, koja je većinom plod njihovih umova. Oni ne mogu shvatiti ili uvidjeti da su njihove discipline ustvari arena političke moći, u kojoj su objektivnost i neutralnost retorička logička podloga, odnosno opravdanje za kontrolu, te da je integritet samo drugo ime za mudri lični interes. Svijet naučnih polja ili intelektualnih disciplina, uključujući prirodne i društvene nauke, nije svijet nepristranog promišljanja, ili platonske potrage za istinom i moralnim vrijednostima. To je svijet u kojem se vode brojne ideološke i idejne bitke i u kojem su mišljenje i tradicija razdvojeni i omeđeni za dominaciju i kontrolu. U ovoj igri, muslimanski učenjaci, naučnici i ekonomski stručnjaci po mnogo čemu su autsajderi, izuzev ako razumiju ovo: njihovi naponi da "islamiziraju" ovu ili onu naučnu disciplinu ne samo da neće dovesti niti do jedne reforme, nego će, uistinu, dodijeliti još više intelektualnog prostora i teritorije idejnom univerzumu zapadne civilizacije.

Postoje tri aspekta savremene stvarnosti o kojima valja voditi računa svako ko je posvećen idejama, naporima i aktivnostima “islamizacije” ili ko radi na pravnim, društvenim i ekonomskim reformama muslimanskog društva. Prvi aspekt je najočigledniji, a vjerovatno i najbolniji. Muslimanska misao je potpuno marginalizirana u modernom svijetu. Kako ne doprinosi filozofskom i intelektualnom polju savremenog znanja, ne treba gajiti iluzije da će ta misao biti prihvaćena pod istim uvjetima, ili da će joj biti dozvoljeno da učestvuje u globalnoj industriji znanja. Posljedica svega ovog jeste da su muslimanski narodi potpuno marginalizirani, te da su, uprkos iluziji nezavisnosti, itekako zavisni o dominantnoj civilizaciji, što je još bolnija činjenica. Ne može se uzeti zdravo za gotovo tvrdnja da će muslimanskim narodima biti dozvoljeno da odrede tok sopstvene sudbine u svijetu u kojem ummet ima podređen i zavisan položaj.

Ovaj aspekt savremene stvarnosti ima direktan utjecaj kako na reformističke pokrete, tako i na debatu oko islamizacije. Svaka država koja želi uvesti Šerijat suočit će se sa sistematičnom opozicijom industrijalizovanih zemalja, kao što je to bilo veoma očito u slučaju Sudana. Svaka disciplina koju muslimanski učenjaci islamiziraju, ukoliko to ima ikakav značaj i predstavlja bilo kakvu prijetnju dominantnim naučnim disciplinama, bit će jednostavno kooptirana.

Druga očita karakteristika našeg vremena je međupovezanost i međuzavisnost. U modernom – postmodernom svijetu sve je povezano sa svim drugim, te sve zavisi od razvoja drugih sfera. Stvari ne postoje u izolaciji, problemi se ne mogu, kao prije, tek tako riješiti u ovoj međusobno povezanoj, isprepletenoj stvarnosti, niti mogu biti izdvojeni i rješavani u izolaciji. U ovakvom svijetu, uspostava Šerijata bez uvođenja društvenih, ekonomskih i obrazovnih reformi

ima jako malo smisla. Ili, drugačije rečeno, uvođenje islamskog bankarstva bez ikakvog djelovanja protiv nejednake raspodjele resursa malo šta može učiniti u rješavanju problema društvene nepravde. Ekonomija je suštinski povezana sa zemljišnim reformama koje su povezane s politikom, a sama politika vezana je za nauku, tehnologiju, zdravstveno i društveno uređenje i tako redom. Reforma ili islamizacija, stoga, ne može biti provedena u izolaciji. Takav poduhvat može uspjeti jedino ukoliko se bude sistematično borilo na nekoliko frontova, pri čemu je dozvoljeno da se naučne discipline međusobno pomiješaju i ukrste, te kada se pojavi novi univerzum disciplina, usmjeren prema potrebama muslimanskih naroda i kultura i podređen islamskom svjetonazoru. Sadašnja struktura disciplina nastala je i razvila se u kulturalnom i intelektualnom miljeu zapadne civilizacije, te ona direktno odgovara potrebama i svjetonazoru Zapada. Granice disciplina vještački su određene intelektulanom moći i preciznošću koje zahtijeva ova civilizacija.

Treća karakteristika našega svijeta jeste da je raznolikost suština opstanka i preživljavanja. Suprotno Darvinovom mitu, ne preživljavaju oni koji su najspremniji, nego oni koji koriste mnogo različitih sredstava. Monokulture dominiraju, izoliraju, alijeniziraju i konačno dosađuju same sebi sve do smrti zbog svoje uniformnosti. Ova analogija najjasnije se može uočiti u agrikulturi. Preveliko oslanjanje na jednu biljku okončava glađu, jer monokulture imaju ograničenu budućnost. Međutim, raznolike biljke proizvode obilje. Slično tome, pluralna društva imaju veće šanse za kulturalno preživljavanje i normalan napredak.

Šta ovo znači u pogledu reforme i islamizacije? Ovo znači da monolitni pristupi reformama bivaju osuđeni na propast. Žar pobožnih i fanatizam revolucionara završava u tiraniji.

Sve revolucije u povijesti, čak i jedna koja je vođena u ime islama, završavaju tako što jedna tiranija zamijeni drugu. Iran je svijetao primjer za to. Reforme se moraju razvijati, za njih se treba izboriti, neprestano i iznova, uz pomoć određenog broja različitih sredstava i metoda. Reformisti nisu revolucionari. Oni nisu dovoljno naivni da se svijet može popraviti i srediti jednim činom političkog nasilja. Do promjena i reformi može se doći jedino metodologijom Poslanika, a.s., odnosno konzistentnim i planiranim radom, korak po korak, ostavljajući vrijeme za prilagodbu na promjene, iskorištavanje toka promjena, povremeni odmor ili zaustavljanje iz strategijskih razloga, te čvrstom voljom i odlučnošću. Bilo koji drugi metod predstavlja čistu euforiju, jedno pusto sanjarenje partijskih imbecila.

Kada govorimo o islamizaciji, treba kazati da raznolikost moderne stvarnosti ima poseban značaj. To znači da ukoliko islamizirane discipline postanu neka vrsta dodatka ili privjeska zapadnim naučnim disciplinama, one će biti kooptirane i utopljene u monolitnu cjelinu. Kao takve one, baš kao i same dominantne discipline, neće imati stvarnu budućnost. Međutim, ukoliko se islamizirane discipline razviju nezavisno od zapadnih disciplina, one imaju realnu šansu da dožive svoj procvat, te da istinski obogate zapadne discipline. Na sadašnjoj osnovi, islamska ekonomija, navodno najislamskija savremena disciplina, nema nikakvu budućnost!

Jednom kad uđemo u svijet kakav jeste, možemo otkrivati nedostatke i spaljivati iluzije koje su zamaglile naše mišljenje i djelovanje. Prva iluzija koje se moramo riješiti jeste da naše probleme možemo riješiti posuđujući od drugih, ili da ih možemo riješiti u izolaciji, ili da je svaka muslimanska zemlja nezavisna, samodovoljna i samopostojana "suverena" država. Pojmovi domaćeg i sveobuhvatnog ključni su za

naš intelektualni i fizički opstanak u modernom i postmodernom svijetu. Jedino kad muslimanske zemlje budu sebe posmatrale kao jednu civilizaciju i kad se počnu oslanjati na domaće snage i intelektualno naslijeđe ummet može riješiti probleme koji nas pritišću, te ponuditi jedan održiv izazov dominantnim civilizacijama. Savremena zbilja zahtijeva od muslimanskog ummeta, sačinjenog od mnogih i različitih nacionalnih zemalja, da djeluje kao jedinstvena i sveobuhvatna civilizacija. Samo kao civilizacijski front, ummet može zaustaviti napredak zapadne civilizacije na spostvenim granicama, te preduzeti smislene reforme unutar svoga prostora. Zahtjevi pojedinačnih država za društvenim, ekonomskim, političkim i zakonskim reformama imat će zaštitu i potporu cjelokupnog muslimanskog svijeta. Naša današnjica jasno kaže da izolacija ne dolazi u obzir. Isto vrijedi i za provincijalizam i sektaštvo.

Upravo su provincijalizam i sektaštvo najviše primorali muslimanski svijet da bude podređen, te da posuđuje rješenja za svoje probleme od drugih. Na fizičkom planu, etnički i sektaški identiteti pometeni su, te pretvoreni u građansku borbu i nacionalne sukobe. Oni koji nastoje potvrditi svoj etnički identitet nauštrb jedinstva siju sjeme sopstvene destrukcije. Oni koji ugnjetavaju i protjeruju etničke manjine u ime nacionalne većine svoju budućnost stavljaju pod hipoteku. Etnička raznolikost izvor je kulturne nadmoći i snage muslimanskih društava. Parola našeg vremena, mi možemo iščitati stvarni svijet, još uvijek je živa, i takva treba i ostati.

Provincijalizam je raširena karakteristika muslimanskog mišljenja. Plitko vezanje za *fikh* (islamsko pravo), sljedeće diktata ove ili one škole mišljenja, bez obzira imala ona ikakvu relevantnost u savremenom svijetu, jedna je od manifestacija tog provincijalizma. Stvarni svijet ne mari za

slavu predašnjih vremena, nadmoć određenih historijskih razdoblja, i prevaziđena mišljenja i ideje. Poruka stvarnog svijeta je veoma jednostavna: prilagodite se ili nestanite. Muslimanski narodi našli su se na rubu fizičkog, kulturalnog i intelektualnog izumiranja iz jednostavnog razloga jer su dozvolili da provincijalizam i sitničavi tradicionalizam upravljaju njihovim umom. Moramo se osloboditi mentaliteta geta.

Ovo znači da razmišljamo maštovito, hrabro i univerzalno. Islam je jedan univerzalan svjetonazor. On prevaziđe sva kulturalna omeđivanja, te nije ograničen i zatvoren jednim provincijskim pogledom na svijet. Ovo je veoma očigledno i jasno, ali rijetko se cijeni značaj ove istine. Naprimjer, ukoliko je islam univerzalni svjetonazor, ekonomski sistem utemeljen na njegovim principima također bi trebalo da bude univerzalan. Islamska ekonomija stoga je univerzalna ekonomija, a ne muslimanska ekonomija. Stoga bi zapadna ekonomija, koja je utemeljena na određenoj kulturi i određenoj (eurocentričnoj) perspektivi, trebalo da bude dodatak univerzalnoj ekonomiji, a ne obrnuto. Nadalje, to znači da islamska ekonomija mora biti ustanovljena na sopstvenoj aksiomatskoj strukturi, a ne da bude derivat ili inačica zapadne ekonomske misli i njenog institucionalnog aparata. Međutim, da bi se razvila cjelokupna ekonomska struktura, počev od prvih načela, takvo nešto predstavlja tako ozbiljan zadatak da nijedan muslimanski ekonomist nema hrabrosti da se upusti u njegovo rješavanje. A ono što vrijedi za ekonomiju vrijedi i za druge društvene nauke, kao i za prirodne nauke.

Univerzalni svjetonazor, po svojoj prirodi, mora biti dinamičan, te stalno apsorbirati promjene. Stvarni svijet mijenja se veoma brzo. Uistinu, promjene u našem svijetu nezapaćene su u historiji do te mjere da se sam procenat promjena

uvijek mijenja! U ovakvim okolnostima, ne možemo se oslanjati na statične i predmoderne šerijatske formulacije. Ipak, to je spektakl s kojim smo suočeni: opskurna pravila izvlače se iz davne historije, kao da su to vječni principi, te se prisilno primjenjuju na današnje okolnosti, kojima sasvim jasno ne pripadaju. Moramo imati jedan nov uvid i pogled na Šerijat utemeljen na faktorima s kojima se suočavamo.¹

Zbog čega većina muslimanskih učenjaka ne uspijeva razumjeti dinamiku stvarnog svijeta? To vjerovatno ima veze s tradicionalnom prirodom njihovog obrazovanja. Moguće je da to ima veze i s njihovim pozapadnjačenim mišljenjem i pogledom na svijet, što im onemogućava da se oslobode od utjecaja dominantne civilizacije. Može biti da oni sve to i ne žele primijetiti: Oni čak govore:

“Mi smo zatekli pretke naše kako ispovijedaju vjeru i prateći ih u stopu mi smo na Pravom putu.” (Kur’an, 43:22).

Kakvi god da su razlozi za ovakvo ponašanje i sadašnje stanje muslimanskih učenjaka, stvarni svijet zahtijeva potpuno novu vrstu mislilaca.

U datom historijskom periodu, neka civilizacija procjenjuje se na osnovu mišljenja koje je prevladavalo u njoj, te po prevladavajućim trendovima u kulturalnom životu koji bivaju izraženi u politici, moralu, nauci i tehnologiji, ekonomiji i poslovanju te umjetnosti i zanatima. Intelektualci su glas ovog mišljenja i damar prevladavajućih trendova. Oni također najavljuju ove trendove, podupiru ih, kritikuju i čuvaju. Jedna civilizacija, jedna zemlja ili jedna zajednica ne mogu postojati bez intelektualaca i stalnog protoka novih ideja. One ne mogu postojati bez konstantne kritike i samokritike, bez onih koji formuliraju i izražavaju ove kritike. One ne mogu postojati bez određenog broja posvećenih ljudi čija su jedina briga i zanimanje u životu ideje i važnost tih ideja.

Uistinu, društvo bez intelektualaca poput je tijela bez glave. A upravo je to stanje savremenog muslimanskog svijeta.

Muslimanski svijet je danas u potpunosti bez intelektualaca. Postoji veliki broj akademika i birokrata, stručnjaka i istraživača, pa čak i jedan broj naučnika i tehnologa, ali, o intelektualcima govori i na njih ukazuje samo njihovo potpuno odsustvo sa scene. Razlog za to jesu djelimično tradicionalna društva koja teže biti antiintelektualna, jer ona opstaju upravo zbog oslanjanja na klasične i minule učenjake. Mnogi prevladavajući načini mišljenja u muslimanskim društvima, poput sufizma, agresivno su antiintelektualni. Društvo kojim dominira *taklid* (slijepo slijeđenje i imitacija) kako vlastite prošlosti, tako i zapadne civilizacije ne može tolerirati intelektualce. Akutno odsustvo intelektualaca u muslimanskim društvima također se može objasniti činjenicom da je nekolicina njih, koliko ih sada ima, u potpunosti iznevjerila ljude među kojima se nalaze. Njih mnogo više zanima neka privlačna ideologija, poput sekularizma, postmodernizma i globalizacije, nego fizičke, intelektualne i duhovne potrebe zajednice u kojoj se nalaze.

Međutim, ko su intelektualci uopće? Zašto su oni važni? Jednostavna definicija bila bi da je intelektualac neko ko se zanima idejama. U svojoj klasičnoj studiji *Intelektualci u društvima u razvoju* Syed Hussein Alatas definira jednog "intelektualca" kao osobu koja se bavi razmišljanjem o idejama i nematerijalnim problemima koristeći svoje racionalne sposobnosti.² Ovo je u neku ruku i pogrešna definicija, jer iako neki intelektualac može i ne mora promišljati izravno o materijalnim problemima, sve njegovo promišljanje odnosi se i utječe na materijalni svijet. Definirajući muslimanskog intelektualca, moramo prvo istaknuti da ne govorimo o nekom biću koje je prisutno u zapadnoj sociologiji, više od stotinu proteklih godina, gdje se njegovo društveno značenje

mijenjalo i pomjeralo jako mnogo puta. Također, ne govorimo o francuskom smislu pojma intelektualca koji pripada obrazovanoj klasi koja želi političku moć, direktno ili uz pomoć utjecaja i druženja s političkim liderima u zemlji. Vjerojatno, najbliža paralela bila bi nam Gramscijeva ideja “organskog ili pravog intelektualca”, odnosno osobe posvećene borbi protiv hegemonije gdje god da se nalazi.

Muslimanske intelektualce moraju zanimati kako apstraktne ideje, tako i određeni, specifični problemi. Stvarni svijet zahtijeva obje stvari. Za razliku od Sokrata, njih ne treba da zanimaju ideje zbog ideja, nego oni treba da tragaju za idejama koje će dovesti do reformi. Međutim, baš kao Sokrat, oni treba da propagiraju mišljenje, kritiku, te da imaju propitivački stav, i to bi trebalo da bude cilj za koji su spremni položiti svoje živote. Oni hode svijetom prepunim sumnje i smetenosti, ali unutar svjetonazora koji je jasno definiran konceptualnim i etičkim parametrima. Oni ne traže vlast, nego reforme. Njihovi umovi nisu samo analitični i pragmatični, nego i kritični, maštoviti i kreativni. Oni se uključuju u svijet i preobražavaju ga.

Intelektualci su značajni jer oni obavljaju posao za koji drugi segmenti društva ili ne znaju da uopće postoji ili nisu sposobni da ga obave. Oni se bore s problemima koje ne mogu riješiti specijalisti, akademici i stručnjaci. Kao što Alatas ističe:

“Nedostatak intelektualaca znači nedostatak lidera u sljedećim područjima mišljenja: (1) onih koji postavljaju problem; (2) onih koji definiraju problem; (3) onih koji analiziraju problem; (4) onih koji rješavaju problem. Samo postavljanje problema jeste intelektualni problem. Društvo bez aktivnih intelektualaca neće biti u poziciji niti da ustanovi problem.”³

Intelektualci su stoga tek jedna grupa ljudi u društvu koji su sposobni da se odmaknu od uskih ograničenja struke ili profesije, te da sagledaju probleme iz holističke i stvarne perspektive. Atlas također ističe da “područje intelektualnih aktivnosti ne trpi nikakva ograničenja postavljena od strane bilo koje određene discipline”, stoga je to područje transdisciplinarno. Nadasve, “intelektualno mišljenje ne može biti formirano nekim formalnim treningom iz određenog uskog naučnog područja niti u okvirima nekog plana, programa i određenog broja godina studiranja. Objekt intelektualne aktivnosti uvijek se odnosi prema širem kontekstu života i mišljenja, jer intelektualni stav zadire u fundamentalne vrijednosti i obaveze. Intelektualna težnja nije profesija i zbog toga nije podložna onim faktorima koji određuju kada i kako će nastati neki stručnjaci i kako će se oni razvijati. I, konačno, intelektualno zanimanje uključuje prošlost, sadašnjost i budućnost.”⁴

Intelektualci su tek grupa ljudi u bilo kojem društvu koji, za razliku od stručnjaka i profesionalaca, sistematski i konstantno pokušavaju sagledati stvari u jednoj široj perspektivi, u pogledu njihovih međusobnih odnosa, interakcije ali i u pogledu njihovog totaliteta. Upravo zbog ovoga intelektualci uvijek bivaju na čelu novog mišljenja i novih sinteza. Većinu temeljnih reformi i promjena u zapadnoj civilizaciji, naprimjer, iznjedrili su upravo intelektualci. Prosvjetiteljstvo, koje je postavilo temelje moderne nauke i misli, predstavlja jedan čisto intelektualni pokret. Intelektualci koji su osmislili i usavršili prosvjetiteljstvo, Montesquieu, Fontenelle, Diderot i Voltaire, i danas se masovno čitaju, te imaju značajan utjecaj. Evropska reformacija, također, bila je djelo intelektualaca. Bez promišljanja i pisanih djela Luthera, Calvina i Zwinglija, oko kojih su se ljudi okupili u želji da se oslobode Rimske katoličke crkve, teško je vjerovati da

bi se reformacija uopće dogodila. Postoji li bolji dokaz o značaju intelektualaca i njihovom snažnom utjecaju od učinka Karla Marxa na savremeno mišljenje, koji je većinu svog života proveo u bibliotekama i čija djela izučavaju brojni drugi intelektualci već jedno čitavo stoljeće. S druge strane, *Das Kapital* nije tek tako jednostavno iskočio iz Marksove glave. On je širom Evrope u raznim bibliotekama upijao mišljenja drugih intelektualaca iz prethodnih generacija. Mislimo da vjerovatno ne postoji upečatljiviji primjer kako jedan intelektualac na kojeg su utjecali drugi mislioci naposljetku uspijeva dosegnuti i do najudaljenijeg seljaka. I sve to jednostavno putem primjera.

U muslimanskoj civilizaciji uloga intelektualca je čak i značajnija, ako uzmemo u razmatranje riječi “čitaj”, “razmišljaj” i “promišljaj”, koje spadaju u najčešće ponavljane riječi u Kur’anu, koji je sam “plemeniti tekst ili čitanje”. U svom zenitu, muslimanska civilizacija je bila civilizacija intelektualaca. Imena poput El-Farabija, El-Kindija, El-Havarizmija, El-Birunija, Er-Razija, El-Mesudija, Abdul Vefa, Omera Hajjama tako lahko padaju na um jer su bila dominantna više stoljeća. I kada se muslimanska civilizacija suočila s krizom, te kada niko nije bio sposoban da opiše prirodu te krize, da otkrije uzroke ili ukaže na odgovarajuće rješavanje krize, intelektualcima poput El-Gazalija ili Ibn Halduna bilo je prepušteno da pronađu izlaz iz takvog stanja. Uistinu, bez intelektualaca povijest ne bi bila zamisliva. Stoga, ni u budućnosti ne može postojati živa, dinamična i napredna muslimanska civilizacija bez određenog broja kritičnih i kreativnih intelektualaca. U vrijeme kada se muslimanski svijet guši u provincijalizmu i sektaštvu, kada su imitacija i slijepo slijedenje norma, kada dobrota i tolerantnost uzmiču svugdje, kada planetom kulturalno i intelektualno dominira šovinistička i egoistična

zapadna logika i socijalna gramatika, muslimanska zajednica treba intelektualce kao nikada prije.

Većina pustoši savremene muslimanske scene uzrokovana je skoro potpunim odsustvom snažno nezavisnih i predanih intelektualaca. Međutim, postoje naznake da se pojavljuju intelektualci koji su istinski odani islamskom svjetonazoru. Ali, njihov broj je daleko ispod kritične tačke potrebne za pokret i napredovanje. Ipak, ako ideologije islamskih pokreta, koje dominiraju reformističkom scenom i debatom o islamizaciji, smognu snage da izmijene nekoliko svojih temeljnih karakteristika, broj istinskih muslimanskih intelektualaca mogao bi preći kritičnu tačku ili broj, te bi se njihovo prisustvo moglo osjetiti u muslimanskom društvu i savremenom muslimanskom mišljenju.

Tri osnovne karakteristike ovih ideologija guše mišljenje i kočje pojavu istinskih intelektualaca. Prva je njihova značajna tendencija da dominiraju i kontroliraju. Oni misle da imaju monopol nad mišljenjem i prosudbama. Ovo ima korijene u njihovom uvjerenju da su oni po prirodi superiorni i da su rođeni kao najbolji vjernici. Sve to posljedica je plitkog razmišljanja, uskogrudnosti i uskih svjetonazora. Mnogi mislioci i intelektualci odbacuju i izbjegavaju ideologije pokreta zbog nastojanja pokreta da razgovaraju autoritativno te da dominiraju i kontroliraju sve aktivnosti grupa i društava koji ne pripadaju pokretu.

Druga karakteristika jeste mentalitet vođe. Ovaj stav otkriva se u diktumu prema kojem je mentor, učitelj ili duhovni vođa uvijek u pravu, pa čak i onda kada očito griješi i kada iskustvo pokazuje da čini pogrešnu stvar. Čak je i Poslanik, a.s., sam sebe ispravio kada mu je sugerirano da oprašivanje donosi bolje rezultate. Mentalitet vođe ima veliku ulogu u sputavanju kritičkih i analitičkih sposobnosti, kao i u

sputavanju maštovitosti. Mnogi odani sljedbenici radije bi uređivali i prevodili nekvalitetna djela učitelja, nego što bi sami proizveli originalna naučna djela. Kako je vođa ili guru iznad svake kritike, njegovi pogrešni i manjkavi argumenti neprestano se ponavljaju.

Treća karakteristika vezana za ideologije pokreta jeste njihova nesposobnost da prime kritiku. Većina učenjaka određenih pokreta kritiku svojih djela doživljava kao napad na svoju ličnost. Kao posljedica toga, oni traže osvetu ili, pak, izoluju svoje kritičare. Kada se suoče s argumentima, oni odgovaraju na poznati način: "Kako ja mogu pogriješiti? Na ovom problemu radio sam godinama." Ili: "Ti nisi pravnik, stručnjak u polju Šerijata, ili specijalista bilo koje discipline, ti ne znaš, ja znam." Također se odgovara poznatim optužbama: "Pokušavaš me omalovažiti i raširiti nered (*fitnu*)". Priznavanje pogreške vrijednost je i snaga, a ne izraz slabosti. Na taj način napreduje nauka. Ukopavanje u neodržive i neracionalne stavove, te odbrana nečijih mahana kao da je to pitanje časti, destruktivno je kako po pojedince na koje se to odnosi, tako i po savremenu muslimansku naučnu tradiciju. Kritika i samokritika moraju postati glavni kamen intelektualnog poduhvata i aktivnosti.

Nadalje, određeni broj muslimanskih učenjaka mora promijeniti nekoliko svojih karakteristika. Među njima primarna je osobina prekomjernog povjerenja i oslanjanja na ekspertizu, islamsku ili neku drugu. Ne postoji ništa, apsolutno ništa, na savremenoj naučnoj i akademskoj sceni, da je izvan poimanja i dosega kvalitetnog intelektualca. Istina je da je savremeno znanje opširno, te da je u određenim poljima toliko duboko da je pojedincu teško da ovlada tim poljima. Međutim, ne moraju se shvatiti svi aspekti svakog naučnog polja. Štaviše, kada se razumije terminologija koja

je napravljena da zbuni i preplaši autsajdere u nekoj disciplini, moguće je otkriti metodologiju i misaoni proces kojim može ovladati svako ko je odlučan da ih shvati. U ovom smislu, istinski intelektualac je polimat i enciklopedijski erudita. Njegovo osnovno oruđe je britak um i transdisciplinarna metodologija koja razotkriva svaku disciplinu, svako pitanje i svaki segment ljudskog znanja. Ekspertiza je pokrov iza kojeg stručnjaci prikrivaju svoje nedostatke. Što je pliće i intelektualno haotičnije utemeljenje neke discipline, ona se snažnije brani od ekspertskog sveštenstva.⁵ "Ti nisi ekspert, naučnik, ekonomista, sociolog ili specijalista za srce, stoga ti ne razumiješ". Svi ovi iskazi predstavljaju posljednje rovove odbrane sirotih stručnjaka.

Muslimanski učenjaci i ideolozi koji imaju za cilj postati istinskim intelektualcima i biti dijelom stvarnog uvođenja reformi te razvoja strategija za promjene moraju razbiti ljušturu naučne ekspertize. Kao što je navedeno, te kako nas uči moderna ekologija, a to ponovo otkriva i zapadna nauka, ništa se u prirodi ne ponaša kao izolovan sistem. Sve je povezano sa svim drugim. U stvarnom svijetu djeluje prevladavajući princip međusobne povezanosti. Stoga, ne postoji takva stvar kao što je čista fizika ili ekonomija koja je potpuno odvojena od društvenog, političkog, kulturnog, ekološkog i duhovnog. Kao osoba koja donosi i promiče ideje, istinski intelektualac mora vladati sa više disciplina, a ne samo jednom. I baš kao što islam prožima sve sfere društva, ne možemo dopustiti da islamske studije budu oblast koja pripada samo stručnjacima. Po definiciji, muslimanski intelektualac mora cijeniti i razumjeti temeljne elemente islamskog svjetonazora, islamske kulture, historije i misli. Međutim, muslimanski intelektualac koji sam sebe uvažava ići će i dalje. Njegov cilj bit će da postane istinski interdisciplinarni učenjak.⁶

Ovo nas odvodi do drugog razloga zašto muslimanski intelektualci moraju slomiti ograničenja određenih naučnih polja i disciplina. Savremena islamska misao ne bavi se ponovnim izmišljanjem točka. Tamo gdje postoji mnogo toga što treba otkriti i ponovno istražiti, iz islamske perspektive, postoji i jednaka količina znanja na koju se treba oslanjati i koju treba sintetizirati *unutar* islamskog svjetonazora. Međutim, sinteza nije lagan zadatak. Ne radi se o miješanju nekoliko stvari.⁷ U hegelijanskoj shemi, sinteza se ostvaruje pomirenjem dvaju antiteza. I upravo su na ovaj način muslimanska i zapadna civilizacija poimale jedna drugu u historiji: kao dvije stvarne i nepomirljive antiteze. Svako saobraženje dviju tradicija zahtijeva poznavanje stvarnog svijeta. Snažna i dominantna intelektualna tradicija ne može biti sintetizirana s drugom koja je slaba i neučinkovita, jer ona biva jednostavno apsorbovana i kooptirana. Stoga je sinteza riskantan i opasan zadatak koji najmanje iziskuje poznavanje više od jedne naučne discipline. Kada je riječ o islamizaciji disciplina, otvaraju se brojna pitanja, kao što smo istakli u radu *Islamska futurologija: Oblik budućih ideja*, te kako je to pokazala Merryl Wyn Davies u djelu *Međusobno poznavanje: Oblikovanje islamske antropologije*.⁸ Ta pitanja potiču od činjenice da muslimanski učenjaci pokušavaju pretočiti discipline zasnovane na zapadnim aksiomima i naučnom naslijeđu u islamske kalupe. Ovi problemi uglavnom se pojavljuju zbog nesposobnosti muslimanskih učenjaka da načine sintezu, jer sinteza uključuje aksiomatsku analizu i propitivanje te postavljanje osnovnih problema. A jedino istinskom sintezom možemo pravilno koristiti postojeće znanje i generirati nove ideje i pragmatična rješenja.

Sve navedeno zahtijeva ponovnu pojavu klasičnih enciklopedijskih erudita i polimata, i na određeni način ovo je

zastupljeno u cijelom radu. Savremeni muslimanski intelektualci moraju biti kao i klasični polimati koji su oblikovali muslimansku civilizaciju kada je ona bila na svom vrhuncu. Muslimanska civilizacija u klasičnom periodu bila je veličanstvena upravo po broju polimata koje je iznjedrila.⁹ Motivi i pokretačka snaga iza ove polimatske erudicije nisu bili utemeljeni jedino na dubokoj ljubavi i uvažavanju znanja, nego također na paradigmi koja je naglašavala međusobnu povezanost svetog i profanog, fizike i metafizike, mišljenja i stvarnosti, kao što je naglašavala da materijalni univerzum nije inferioran u odnosu na duhovni, odnosno da su oba ova univerzuma, kao manifestacija Allahove blagodati milosti, ustvari jedno ogromno Božije stvaranje. Mistična ekstaza, majčinska ljubav, let strijele, obim Zemlje, kuga koja je potirala cijele narode, ubod komarca, priroda ludila, ljepota pravde, čovjekova metafizička čežnja, sve ovo bilo je jednako važno i nije moglo biti izvan vječnih vrijednosti i čovjekovog interesovanja. Metodologija, koja je duboko ukorijenjena u konceptualne i etičke parametre islama, predstavlja suštinu istraživanja. Klasični polimati bili su majstori metodologije. To je bila paradigma koju su polimati koristili da sintetiziraju znanje prijašnjih generacija, preobražavajući ga u potpunosti, jer sinteza uvijek producira nešto savim novo, što nije poput originalnih komponenata, a potom integrirajući to znanje u potpunosti sa svjetonazorom islama. Savremeni muslimanski intelektualci moraju ponovno otkriti ovu paradigmu i razviti se u jednu vrstu polimata koji mogu sačiniti veliku sintezu koja je toliko potrebna.

U svijetu koji je oblikovan i kontroliran drugom civilizacijom, stvarni zadatak s kojim je muslimanski ummet suočen jeste kreiranje intelektualnog prostora koji će biti istinsko otjelovljenje svjetonazora i kulture islama. Bez intelektualnog

prostora reformske ideje i programi neće uroditi plodom. Muslimanska civilizacije ima prijeku potrebu za istinskim i originalnim intelektualcima. I sve dok muslimanska društva ne kultiviraju jalove zemlje današnjeg intelektualnog vakuuma, neće prestati marginalizacija muslimanskog svijeta i muslimanske zajednice. Stvarni svijet ne daje nam niti jedan drugi izbor, osim da odmah počnemo raditi svoju domaću zadaću.

BILJEŠKE

- ¹ Detaljnije o ovom problemu vidjeti u: Muhammad Asad, *The Law of Ours and Other Essays*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1987. Asad je napisao ovaj esej netom prije stvaranja Pakistana. Žalosno je da niko nije obratio pažnju na njegova upozorenja.
- ² S.H. Alatas, *Intellectuals in Developing Societies*, Frank Cass, London, 1977, p. 8.
- ³ Ibid. p. 15.
- ⁴ Ibid. p. 10.
- ⁵ Brilljantnu elaboraciju mita o poduzetništvu vidjeti u: Paul Feyerabend, *Against Method*, New Left Books, London, 1977; *Science in a Free Society*, Verso, London, 1978; i *Farewell to Reason*, Verso, London, 1987.
- ⁶ Nedavno se pojavio jedan broj izuzetnih interdisciplinarnih studija koje pokazuju granice jednodisciplinarnog istraživanja. Opširnije vidjeti u: William Irwin Thompson, *The Time Falling Bodies Take to Light*, St Martin Press, New Jersey, 1981; Gregory Bateson, *Mind and Nature*, Dutton, New York, 1979; i Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Basic Books, New York, 1979. Douglas Hofstadter je sačinio odličnu sintezu koja uključuje principe umjetnosti, muzike, matematike, biologije i metafizike, koja pokazuje granice svih logičnih i drugih simboličkih sistema.
- ⁷ Vidjeti: S. Parvez Manzoor, 'Islam and the West: Synthesis or Confusion?' u: Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas*, Manchester University Press, 1984, p. 234.
- ⁸ Mansell, London, 1985; i Mansell, London, 1988.
- ⁹ Detaljnije o ulozi polimatske erudicije u muslimanskoj civilizaciji vidjeti u mome djelu: *Arguments for Islamic Science*, Centre for Studies on Science, Aligarh, 1985.

II

ZNANJE I NAUKA

IZMEĐU DVA UČITELJA: KUR'AN ILI NAUKA?

Naslov u časopisu *Bulletin of the Islamic Medical Association of South Africa* najavljuje jedno zapanjujuće otkriće. Jedan kanadski naučnik potvrđuje kur'anski i hadiski nauk o ljudskoj embriologiji.¹ Priča ide ovako: Izvjesni dr. Keith Moore, voditelj Odsjeka za anatomiju Medicinske škole pri Univerzitetu Toronto otkrio je sretnu povezanost između islamske objave i savremene nauke, odnosno razvojne anatomije čovjeka. U članku se navodi da je Keith kazao:

“Zapanjen sam naučnom tačnošću ovih teza koje su izrečene u sedmom stoljeću. Sasvim je razumno da muslimani vjeruju da su ovi ajeti Božija objava.”

Šta je to Keith Moore otkrio što je toliko obradovalo muslimanske doktore, naučnike i učenjake? Njegov članak pod naslovom “Podaci o ljudskoj embriologiji u Kur'anu i hadisu” prvo je predstavljen na Sedmim medicinskim susretima Saudijske Arabije, te je nakon toga doživio nekoliko objavljivanja na raznim mjestima.² Ovaj članak jednostavno učitava modernu biologiju u određene kur'anske ajete, opisuje razvoj fetusa, što prati veliki broj ilustracija i tekstualnih deskripcija. Naprimjer, kur'anski ajet u kojem se kaže:

Mi čovjeka od smjese sjemena stvaramo da bismo ga na kušnju stavili i činimo da on čuje i vidi (Kur'an, 76:2)

Moore objašnjava upućujući na smjesu male količine spermija, jajnih ćelija i folikularne tečnosti, odnosno muške ili

ženske spolne sekrecije. Nastala smjesa napravljena od jajašca i spermija postaje zigot, odnosno preteča embrija. Slično objašnjenje ponuđeno je, naprimjer, i za sljedeće ajete:

Mi čovjeka od biti zemlje stvaramo, zatim ga kao kap sjemena na sigurno mjesto stavljamo, pa onda kap sjemena ugruškom učinimo, zatim od ugruška grudu mesa stvorimo, pa od grude mesa kosti napravimo, a onda kosti mesom zaodjenemo, i poslije ga, kao drugo stvorenje, oživimo – pa neka je uzvišen Allah, najljepši Stvoritelj! (Kur'an, 23:12–14).

Iščitavajući ove ajete Moore je napravio određene glinene modele i pokazao njihovu sličnost s kur'anskim opisima. On počinje s embrijem od dvadeset i osam dana i pokazuje da se do šeste sedmice kod embrija počinju formirati kosti i mišićna masa. Do sedme sedmice kosti embriju daju ljudski izgled. Uši i oči počinju se formirati u četvrtoj sedmici i postaju vidljive u šestoj sedmici, ili četrdeset i dva dana nakon što se formira zigot. Moore nam kazuje kako je sve navedeno u skladu s kur'anskim opisom u spomenutim ajetima.

Sada se pitamo šta sve ovo dokazuje? Da li to potvrđuje božansko porijeklo Kur'ana? Ili nam sve navedeno kazuje da je Kur'an jedna riznica naučnih činjenica? Koja je svrha ovakvih tekstova i poduhvata? Ovakav i slični incidenti osvjetljavaju stanje muslimanskog uma, odnosno njihov akutni kompleks od inferiornosti, opsjednutost naukom i, shodno tome, modernošću, kao i patološko nastojanje da Kur'an shvate kao vrhunac znanja, a ne kao tekst koji nudi jedan etički okvir u procesu potrage za znanjem. Na prvi pogled, ovakva nastojanja da se moderna nauka legitimiše tako što će se dovesti u sklad s Kur'anom, ili da se potvrdi Božansko porijeklo Kur'ana pokazivanjem naučno validnih činjenica koje se nalaze u njima mogu izgledati bezopasno, odnosno čak i poželjno i preporučljivo. Međutim, ukoliko malo bolje

promislimo i uđemo u suštinu stvari, kao što muslimanski učenjaci često i čine, ovakve metode mogu biti opasne. Štaviše, ukoliko se u ovakve avanture i poduhvate ulazi planski, makar i iskreno, a često i od strane nemuslimanskih naučnika, možemo se suočiti sa štetnim posljedicama.

Zaključak do kojeg se došlo komparacijom Kur'ana i moderne nauke ima dvije strane. Ukoliko su činjenice i metode spomenute u Kur'anu, koji je objavljen prije hiljadu i četiri stotine godina, potvrđene modernom naukom, potvrđeno je i Božansko porijeklo Kur'ana, ukoliko je ta potvrda nešto za čim tragamo. Istinito je i obratno od toga, ukoliko su moderne naučne činjenice i teorije reflektirane u Kur'anu, onda i moderna nauka također mora imati isu univerzalnost i vječnu validnost baš kao i Kur'an. Moj protivargument je jednostavan, te, iako ćemo ga detaljnije elaborirati u nastavku teksta, za sada je dovoljno kazati da Kur'an, kao knjiga upute, ne treba potvrdu nijednog drugog izvora. Za muslimane, Kur'an je vječan i *apriori* tačan izvor. Svaki pokušaj da se moderna nauka učitava u kur'anski tekst podređuje vječni tekst nauci. Istovremeno, nauka se uzdiže na nivo s kojeg ona odlučuje šta je, a šta nije Istina. Sve ovo nadalje potvrđuje mitsku tvrdnju da su naučne teorije neutralne, univerzalne i zauvijek validne. Štaviše, učitavanje nauke u alegorične, metaforične i simbolične ajete Kur'ana često tjera analitičko mišljenje izvan granica i dovodi do apsurdnih, a u nekim slučajevima i kontradiktornih zaključaka koji nemaju veze s kur'anskim tekstom i intencijama. Stoga je ovo najgora moguća vrsta apologije.

Muslimanski autori koji se ponašaju kao apologete nastoje dokazati da je Kur'an veoma naučan i moderan. Oni često svoje stavove započinju tvrdnjom da Kur'an mnogo naglašava vrijednost razmišljanja i traganja za znanjem, što i jeste

činjenica. Oko sedam stotina i pedeset kur'anskih ajeta, što je skoro jedna osmina Kur'ana, potiče vjernike da izučavaju prirodu, razmišljaju, koriste svoj razum na najbolji način, te da naučni poduhvati i projekti budu sastavnim dijelom društvenog života. Sve ovo treba usporediti sa nekih dvije stotine i pedeset ajeta koji su po svojoj prirodi legislativni. Nadalje se naglašava da Kur'an navodi nekoliko naučnih činjenica i teorija, što potvrđuju najnovija otkrića i dostignuća u sferi nauke. Ova vrsta apologetske literature, kojom se naučno nastoji legitimizirati Kur'an, vuče porijeklo iz šezdesetih godina prošlog stoljeća. Ustvari, jedan od najranijih pamfleta ove vrste pojavio se u Kairu pod naslovom "Kur'anski ajeti o kosmosu", autora Muhammeda Džemaluddina el-Fendija (Muhammad *Jamal Ed Din El Fandy*).³ El-Fandy ima svojevrstan osjećaj religijske nadmoći koja se odražava u njegovim nastojanjima da dokaže i pokaže da je svako astronomsko otkriće, odnosno naučna teorija, (uglavnom iz pedesetih godina XX stoljeća), već ranije navedena u Kur'anu. On smatra da je Kur'an najboljim primjerom naučnog izraza, što je neprihvatljiv stav jer je matematička formula najbolji primjer naučnog izraza. Stoga, El-Fandy pronalazi poveznice i paralele s modernim astronautskim otkrićima u skoro svakom ajetu koji kazuje o kosmosu. Sada ćemo pogledati njegovo tumačenje sljedećih ajeta:

I Sunce se kreće do svoje određene granice, to je odredba Silnoga i Sveznajućeg. I Mjesecu smo odredili položaj; i on se uvijek ponovo vraća kao stari savijeni palmin prut. Nit' Sunce može Mjesec dostići nit' noć dan prestići, svi oni u svemiru plove. (Kur'an, 36:38–40)

Nebesa je, vidite ih, bez stubova stvorio, a po Zemlji planine nepomične razbacao da vas ne tresu, i po njoj životinje svih vrsta razasuo. Mi s neba kišu spuštamo i činimo da po njoj niču svakovrsne plemenite biljke. (Kur'an, 31:10)

EL-Fandy izvlači sljedeće zaključke iz navedenih ajeta: "Ukoliko shvatimo da se naziv *nebesa* odnosi na sve iznad naših glava, to se zasigurno odnosi i na cjelokupni kosmos koji nas okružuje, te koji počinje prostorom oko Zemlje, preko ostalih planeta, Sunca i ostalih zvijezda koje se nalaze u svemirskim dubinama, kako u našoj, tako i u drugim galaksijama. Sva ova nebeska tijela kreću se u svojim orbitama. To su nebesa. Sve to stvorio je Allah, te je svako tijelo u kosmosu nalik visoko uzdignutim blokovima. Nadalje, sva ova nebeska tijela koja slijede jedna iza drugih nalaze se na određenim pozicijama zahvaljujući centrifugalnim silama i svemirskoj gravitaciji. Gravitacija i centrifugalne sile, koje su nastale okretanjem polukružnih orbita ili elipsa, mogu se shvatiti kao građevina koja je uzdignuta i izgrađena bez stubova. Međutim, iako mi ne možemo vidjeti navedene sile, to ne znači da one nikako ne postoje, jer su one mjerljive, te detaljno opisane i izmjerene. Ukoliko bismo imali još neko drugo, dodatno čulo osim vida, mogli bismo osjetiti ove sile baš kao što svojim normalnim čulima osjećamo materijalno tijelo."⁴

El-Fandy se ne zaustavlja na ovom mjestu. On nastavlja svoju elaboraciju, te tvrdi da se atmosfera, kao i samo svjetlo mogu smatrati stubovima, pri čemu bi spektar boja predstavljao manje stubove! U drugim kur'anskim ajetima, El-Fandy pronalazi dokaze o stvaranju crvenih divova, bijelih patuljaka, postojanja etera (?), evolucije planeta i teorije velikog praska. Ima toga još, jer nam El-Fandy kaže da nauka potvrđuje kur'anski stav da postoji život na drugim planetama. On navodi brojne ajete, uključujući i ove:

Zar pored Allahove žele drugu vjeru, a Njemu se, htjeli ili ne htjeli, pokoravaju i oni na nebesima i oni na Zemlji, i Njemu će se vratiti! (Kur'an, 3:83)

Zar ne znaš da Allah zna što je na nebesima i što je na Zemlji? Nema tajnih razgovora među trojicom, a da On nije četvrti, niti među petericom a da On nije šesti, ni kad ih je manje ni kad ih je više, a da On nije s njima gdje god oni bili; On će ih na Sudnjem danu obavijestiti o onome što su radili, jer Allah sve dobro zna. (Kur'an, 58:7)

Analizirajući ove ajete El-Fandy se usuđuje da i opiše kako bi vanzemaljci mogli izgledati, mada u ovom slučaju nije sasvim jasno da li to crpi iz nauke ili iz Kur'ana. Tako on kaže: "Ukoliko pokušamo odrediti oblik ili formu koju imaju bića koja žive izvan naše planete, trebalo bi da imamo na umu pretpostavku da priroda u ovom slučaju nije napravila nešto posve različito, prema tome, takva bića s nama dijele sljedeće osobine:

1. Tijela im se oslanjaju na unutarnju osteologiju ili kosti koje su sazdane od čvrstih materijala.
2. Imaju centralno nervno mjesto ili mozak, koji komunicira s ostalim tjelesnim organima i nervima.
3. Mozak im se nalazi u sigurnom, pokretnom organu na prednjoj strani tijela ili u samome tijelu.
4. Ova bića oslanjaju se na noge pri svom kretanju.
5. Imaju usta kojima pričaju i kroz koja se hrane.⁵

Sve navedeneo ne predstavlja neku lošu nauku, ali zasigurno ismijava Kur'an. Međutim, da stvar bude tužnija, u poređenju s drugima El-Fandy je poprilično priseban. Pakistanski neuropsihijatar Azizul Hasan Abbasi u Kur'anu pronalazi moderne lijekove za dijabetes, tuberkulozu, stomačne čireve, reumatizam, artritis, krvni pritisak, astmu, dizenteriju i paralizu!⁶

Nedavno je francuski hirurg Maurice Bucaille potvrdio i promovirao svoj poprilično banalan komparativni pristup islamu i nauci. Njegova knjiga *Biblija, Kur'an i nauka*⁷ pred-

stavlja osnovno štivo za muslimane s ogromnim kompleksom manje vrijednosti, te je prevedena skoro na sve muslimanske jezike, od arapskog, perzijskog, urdu, turskog do indonezijskog. Bucaille se upušta u temeljitu i detaljnu analizu svetih knjiga u svjetlu modernog znanja. On se usredotočava na četiri teme: astronomiju, zemlju, životinje i biljno kraljevstvo, te ljudsku reprodukciju. Postavio je veoma čvrstu metodologiju na način da citira jedan kur'anski ajet, a potom ga naučno interpretira i komentariše. Bucaille nastoji biti objektivna i sa dosta muke pokazuje da Kur'an sadrži naučne informacije koje nisu bile dostupne i poznate u vrijeme Objave. Ustvari, neke informacije bile su u suprotnosti s onim u šta je narod vjerovao u doba poslanika Muhammeda, a.s. Nakon uobičajenog objašnjenja određenih ajeta o mjesečevim i sunčevim orbitama, kruženju vode, reprodukciji, on zaključuje sljedeće: "Kur'an ne sadrži niti jednu činjenicu koja je u koliziji s modernom naukom, s kojom nikako nije mogao imati neku vezu. Međutim, u Kur'anu se nalaze brojne činjenice koje nisu otkrivene sve do savremenog doba. Ustvari, njih je toliko mnogo da je ovaj autor devetog novembra 1976. godine mogao prezentovati studiju pod naslovom "Činjenice iz embriologije i psihologije u Kur'anu" i to pred Francuskom akademijom za medicinu. Ovi podaci, poput brojnih drugih, predstavljaju izazov za razumijevanje i pravilno poimanje pogotovo ako se u obzir uzme sve ono što smo otkrili u nauci u proteklim povijesnim razdobljima. Postignuća modernog čovjeka vezana za nepostojanje naučne pogreške u potpunom su skladu s konceptom muslimanskih učenjaka o Kur'anu kao knjizi Objave. Ovo mišljenje podrazumijeva da Bog ne može objaviti pogrešne ideje."

Biblija, naravno, nije ispunila striktno kriterije modernog znanja, tako da je Bucaille kratko i jasno zaključio da je nemoguće previdjeti prisustvo brojnih naučnih pogrešaka u

Bibliji. Međutim, sve navedeno potvrda je nečeg očiglednog, iskazanog na način kao da se radi o naučnom otkriću, a to je muslimansko vjerovanje da Kur'an, kao Allahova riječ, ne može sadržavati nikakve greške, te da Biblija, u današnjoj verziji, nije istinska božanska objava.

Međutim tamo gdje Bucaille stane, priču nastavlja "bu-caillizam". Jedan broj novijih studija pokušava da ide korak dalje i iznađe nove naučne činjenice i teorije u Kur'anu. Tako, Šemsul Hakk, naprimjer, uspijeva u Kur'anu pronaći osnove teorije relativiteta i kvantne mehanike u Kur'anu, te predstavlja kur'anske dokaze koji potkrepljuju teoriju praska. (*The Qur'an and Modern Cosmology Science and Technology in the Islamic World*, pp. 47–52, 1983). Nadalje, Manzurul Huda uspijeva otkriti teoriju razvoja biosfere i kruženja vode u Kur'anu ("Creation and the Cosmos in Islamic Scientific Thought and Muslim Achievements in Science", *International Conference on Science in Islamic Polity*, Islamabad, 1983, Vol. 1, pp. 96–113). S druge strane, Mooore u nekoliko navrata u Kur'anu otkriva čitavo polje embriologije.

Nakon svih ovih naučnih podataka i potkrepljivanja brojnih teorija, čini se da Kur'an nije ništa zanemario. A da u Knjizi Upute ne izostanu i naučne jednačine, potrudio se Rešad Halifa svojim statističkim analizama (*Miracle of the Quran Islamic Productions International*, St. Louis, Missouri, 1973). Halifa se fokusira na inicijalna slova koja se pojavljuju na počecima određenih sura, te kompjuterski izračunava učestalost svakog pojedinog slova. Ta arapska slova su: elif (A), Ha (H), Sin (S), Sad (S), Ta (T), Ajn (A), Qaf (Q), Kaf (K), Lam (L), Mim (M), Nun (N), Ha (H) i Jat (J). Njegovi dodatni podaci uključuju ukupan broj slova u svakoj od stotinu i četrnaest sura u Kur'anu, kao i broj ajeta u svakoj suri. On kombinuje ove podatke, te računa procentualnu vrijednost

i prosječnu frekventnost pojavljivanja navedenih četrnaest slova u svakom ajetu Kur'ana. Za konsonantske skupine koje se nalaze na počecima sura, poput sura *Jasin*, *Tasin* ili *Taha*, on izračunava apsolutnu frekventnost pojavljivanja, prosjek frekventne vrijednosti za svaku od stotinu i četrnaest sura i prosječno prisustvo u svakom ajetu za svako slovo konsonantskog skupa u svakoj suri. Konačno, on pravi poredak kur'anskih sura na osnovu apsolutne frekventnosti prisustva svakog početnog kur'anskog slova i procenta frekvencije prisutnosti svakog od četrnaest slova iz konsonantskih skupina. Šta Halifa time otkriva? Sure koje počinju određenim konsonantskim skupovima ujedno sadrže najveći broj tih konsonanata u svojim ajetima. Naprimjer, sura *Qaf* sadrži najveći broj slova "qaf" u poređenju sa bilo kojom drugom surom u Kur'anu, a slično je i sa surom *Qalem*, koja sadrži najveći broj slova "nun" u poređenju s drugim surama koje počinju konsonantskim skupinama. Analiza kur'anske konsonantske skupine *elif lam mim*, koja se pojavljuje u četiri mekanske i dvije medinske sure pokazuje da je ta konsonantska skupina prisutnija i frekventnija u mekanskim surama.

I šta mi možemo zaključiti iz svega ovog? Halifa bi to kazao ovako: "Slova koja se nalaze na počecima kur'anskih sura u cjelini nam pokazuju da su svaka kur'anska riječ, odnosno slovo pomno odabrani i izračunati. Kur'an to jasno kazuje u prvom ajetu sure *Hud*. Prisustvo inicijalnih slova na posebnim mjestima u Kur'anu dokazuje postojanje naprednog znanja prema kojem je distribuiran alfabetski šablon u cijelom Kur'anu. Niko ne može tvrditi da takvo napredno znanje može imati čovjek, odnosno bilo koji čovjek. Prevedeno u fizičke, konkretne dokaze, kompjuteru je zadano da izračuna broj kombinacija kojima je napisana tako matematički precizna knjiga kao Kur'an. Kur'an sadrži stotinu i četrnaest sura u kojima je četrnaest slova iz konsonantskih

skupina distribuirano u specifičnim kombinacijama. Prema dobro poznatoj matematičkoj formuli, ukupan broj kombinacija iznosi 626 000 000 000 000 000 000 000 ili šest stotina dvadeset i šest septibiliona, što je izvan kapaciteta svakog živog bića, pa čak izvan dosega današnjih kompjutera. Kada posmatramo ovaj dobijeni broj, možemo se diviti kur'anskom ajetu iz sure *Isra* u kome se kaže:

Reci: 'Kad bi se svi ljudi i džini udružili da sačine jedan ovakav Kur'an, oni, takav kao što je on, ne bi sačinili, pa makar jedni drugima pomagali.' (Kur'an, 17:88)

Nadalje, ovo je broj usmjerenih kombinacija specifične distribucije slova iz konsonantske skupine bez njihovog stavljanja u smislene rečenice. Sasvim bi drugi veliki posao bio da se ova matematički distribuirana slova stave u smislene rečenice.”

Na osnovu svoje analize, Halifa također može dokazati da je sadašnji niz i redoslijed kur'anskih sura čin Božijeg nadahnuća. Također se može dokazati tačan broj sura koje su objavljene u Mekki ili u Medini, te potvrditi da je podjela sura na određene ajete čin Božijeg nadahnuća Vjerovjesniku, a.s. (“Prosjeak ajeta u Kur'anu također je značajno obilježje u cjelokupnom Kur'anu”). On može dokazati da su riječi “U ime Allaha, Milostivog, Svemilosnog” (*Bismillahi Rahmani Rahim*) neodvojiv dio svake sure, osim sure *Tevbe*, pa čak i da izgovaranje određenih riječi u Kur'anu ima matematičku vrijednost.

I sve ovo ne doprinosi ništa sumi našeg znanja. Međutim, to dovodi u sklad kur'ansku i matematičku “Istinu”, te čini da Kur'an bude sve više nalik jednoj savremenoj bazi podataka. Nakon ovog, bilo bi logično da se sljedećim korakom Kur'an predstavlja kao naučni priručnik. Afzalu Rahman nam je upravo to kazao u svome djelu *Kur'anska nauka* (*Qur'anic Sciences*, The Muslim schools Trust, London, 1981).

Rahman, čije je poznavanje moderne nauke, kao i razumijevanje Kur'ana na nivou djeteta u obdaništu, kaže: "Kur'an nam nudi potpunu sliku pojavnog svijeta i onoga što je iza njega na jedan posve naučan i razuman način, te poziva na nauku i razum, privlačeći naučni duh i um, kao i duh i um običnog čovjeka." Ovaj autor u Kur'anu pronalazi skoro svaku temu iz srednjoškolskih udžbenika, od topline, svjetlosti, zvuka, pa čak i struje, te svaki svoj podnaslov ovjenčava određenim kur'anskim ajetima. Njegova knjiga namijenjena je za korištenje u školama, te se vjerovatno u njima i koristi, da bi se odgojila buduća generacija muslimanskih naučnika.

Jedina stvar koja je preostala "bucaillizmu" jeste da bude institucionaliziran i uveden u školske programe. Muhammed Abdu Sami i Muslim Sedždžad napravili su plan kako da ostvare taj cilj (*Planning Curricula for Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Institute of Policy Studies, Islamabad, 1983). Svako poglavlje u udžbenicima za fiziku, hemiju, biologiju i zoologiju treba sadržavati odgovarajući ajet iz Kur'ana. Međutim, za razliku od Rahmana, pakistanski naučnici predviđaju probleme. Oni se, naprimjer, pitaju kako da se odnose prema teoriji evolucije? "Ova teorija nalaže da se pronade izrazito racionalan dokaz da bi se vjerovalo u Boga". Evo, izgleda da postoji pokoja stvar u nauci koja ne idu pod ruku s onim što nam Kur'an kazuje.

"Bucaillizam" je posebno privlačan starijim generacijama muslimanskih naučnika, učenjaka i intelektualaca, zbog psihološke vrijednosti vlastitih poruka. On osvježava i dodatno snaži njihovu vjeru u Kur'an i islam, s jedne strane, te potvrđuje njihovo uvjerenje u superiornost i univerzalnu vrijednost zapadne nauke, s druge strane. Ova naivnost na najbolji način oličena je u riječima Candidea: "Sve je dobro u ovom najboljem od svih mogućih svjetova".

Međutim, opasnosti koje donosi “bucaillizam” itekako su velike. Iz svega se jasno može shvatiti “upitna teologija”, prema kojoj nam jednostavno iščitavanje Kur’ana iz naučne perspektive može otkriti sve i dovesti do novih otkrića i teorija, jer, prema navedenom, u Kur’anu je sadržano sve naučno znanje. I dok Kur’an sasvim očito sadrži neke reference koje upućuju na prirodne činjenice, to nikako ne znači da je Kur’an naučni priručnik. To je knjiga upute. Znanje počinje s Kur’anom, a ne završava s njim. Ali, još je važnije istaći da, izjednačavanjem Kur’ana s naukom, “bucaillizam” uzdiže nauku do oreola svetog, te Božiju ili nebesku objavu donosi zapadnoj nauci na verifikaciju. Osim činjenice da Kur’anu nije potrebna nikakva verifikacija od strane moderne nauke, “bucaillizam” otvara Kur’an Popperovom kontraargumentu kriterija pobijanja. Drugim riječima, da li bi i Kur’an bio otpisan i odbačen kao i Biblija ukoliko se pojavi neka naučna činjenica koja se ne slaže u potpunosti s kur’anskim tekstom, ili ukoliko određene činjenice iz Kur’ana budu opovrgnute u modernoj nauci? Te, šta, ukoliko neka teorija koja je potvrđena kur’anskim tekstom, i koja je danas u modi, bude prevaziđena nekom drugom teorijom koja tvrdi nešto sasvim suprotno? Da li to znači da je Kur’an danas validan, a sutra to neće biti?

Štaviše, uzdizanjem nauke na razinu svetog znanja “bucaillizam” efektivno podriva svaku kritiku nauke. Zbog činjenice da je traganje za znanjem toliko naglašeno u Kur’anu, najveći broj muslimanskih naučnika unaprijed ima osjećaj velikog poštovanja prema modernoj nauci. “Bucaillizam” ovu vrstu poštovanja uzdiže na novi nivo. Naime, čitava jedna generacija muslimanskih naučnika ne samo da svu nauku prihvata kao Dobru i Istinitu nego i napada one koji su kritični i skeptični prema nauci. Nadalje, uvjerenje u

univerzalno dobru i korisnu nauku dovodi do jedne opasne vrste fatalizma, prema kojem će nauka doprijeti do muslimanskih društava i služiti im jer je ona, kao što se vjeruje, univerzalna i korisna cijelom čovječanstvu!

Nauka nije potraga za Istinom, te njena "otkrića" i "činjenice" nemaju i ne mogu imati istu validnost kao i kur'anski ajeti. Nauka je poduhvat rješavanja problema, ona predstavlja metod i tehniku za rješavanje problema unutar određene paradigme i svjetonazora. Baš kao što Abdu Sami i Sedžždžad otkrivaju da je teorija evolucije racionalan poduhvat da se potkopa vjera u Boga, tako je i većina modernih naučnih sistema ustvari samo poduhvat kojim se nastoje iznaći načini i sredstva da se uspostavi kontrola nad čovjekom/društvom i prirodom. Kada je Bacon kazao da nauka svoje tajne otkriva samo pod pritiskom, on je pritisak i torturu učinio neodvojivim dijelom moderne nauke. Nauka u današnjoj formi dizajnirana je da održava određenu kulturu i njen svjetonazor dominantnim u svijetu. Učitavanje modernih naučnih otkrića u kur'anske ajete neće promijeniti suštinu, prirodu i stil moderne nauke. Velika je obmana tvrditi da naučni metod sadrži nešto neutralno i magično objektivno. To je jedan nepromišljen mit ispunjen predrasudama. Ništa "u svijetu" ne može se posmatrati bez uzimanja u obzir konteksta svjetonazora i kulture. Naučnici često usklađuju svoja istraživanja s ličnim uvjerenjima i predrasudama, kao i prema društvenim normama i vrijednostima. Niti jedno promatranje ni eksperiment ne mogu biti obavljani u kulturalnom vakuumu, jer smisao i značaj imaju jedino u okviru neke teorije, koja je, pak, konceptualna zamisao određenog svjetonazora. Staviti neku teoriju u matematički kod ne znači da se ona istovremeno lišava svih vrijednosti, kako to nalaže moderna nauka. Upravo suprotno, priroda matematike je takva da njena primjena u svijetu

pomoću nauke jeste puka slučajnost. Matematičke teoreme, uključujući Euklidovu geometrijsku teoremu, apriorno su analitičke. Drugim riječima, status teorema određen je njihovim uslovima ili kontekstom. Zaključak da je jedan plus jedan dva mora biti u skladu s principom da su jedan i jedan dva. Naime, naučna konvencija određuje da se neka naučna teorija kodifikuje u matematički izraz. Prirodni zakoni nisu izraženi u matematičkim formulama, odnosno na nekoj neizbrisivoj tinti razastroj po nebesima, nego su proizašli iz tinte u laboratorijima i institutima.

Činjenica da su neke od tih teorija u skladu s Kur'anom nema sama po sebi nikakav značaj. To je jedna (ne)izjava. Kur'an promiče traganje za znanjem u određenom vrijednosnom okviru. On kazuje da te vrijednosti moraju biti u središtu naše pažnje, odnosno da moraju oblikovati naš naučni rad i aktivnosti. Samo ukoliko ove vrijednosti pretočimo u stvarnost, mi možemo istinski biti iskreni prema Kur'anu i ispuniti svoju dužnost prema njemu.

BILJEŠKE

¹ *April 1985.*

² *Including, Africa Events, May 1985.*

³ *The Supreme Council of Islamic Affairs, 1961.*

⁴ *Vidi: Ibid.*

⁵ *Vidi: Ibid.*

⁶ *The Quran and Mental Hygiene, Karachi, undated.*

⁷ *Seghers, Paris, 1976; and North American Trust Publication, Indianapolis, 1978.*

MUSLIMANI I FILOZOFIJA NAUKE

U svom pristupu proučavanju prirode islam sintetizira razum i objavu, znanje i vrijednosti. Znanje stečeno kroz racionalni čovjekov napor i znanje stečeno iz Kur'ana smatraju se komplementarnim: ono je Božiji znak koji ljudima omogućava da proučavaju i razumijevaju prirodu. Između 7. i 14. stoljeća, kada je muslimanska civilizacija bila u zenitu, u jednoj fuziji metafizike, epistemologije i empirijskih istraživanja prirode nastala je eksplozija nečeg što bi se moglo nazvati "naučni duh". Naučnici i učenjaci, kao što su bili Ibn el-Hejsem, Er-Razi, Ibn Tufejl, Ibn Sina i El-Biruni, dodali su svojoj muslimanskoj vjeri Platonove i Aristotelove ideje o razumu i objektivnosti i tako stvorili jedinstvenu sintezu religije i filozofije.¹ Također su jak akcent stavljali na naučnu metodologiju dajući važnost sistematskom posmatranju, eksperimentu i izgradnji teorije.

Naučno istraživanje u početku je usmjeravala svakodnevna praksa islama. Naprimjer, astronomija se razvijala pod utjecajem činjenice da se vrijeme za muslimansku molitvu određuje astronomski, a smjer okretanja pri molitvi geografski.² U kasnijim fazama bilo je uobičajeno traganje za istinom radi nje same što je dovelo do brojnih novih otkrića i inovacija. Muslimanski naučnici nisu priznavali granice između "dviju kultura" – između prirodnih i društvenih nauka – učenjaci su po pravilu težili da budu polihistori. Odnedavno, muslimanski učenjaci počeli su raditi na razvoju jedne savremene islamske filozofije nauke, spajajući osnov-

ne islamske pojmove kao što su *ilm* (distribuirano znanje), *hilafet* (namjesništvo čovjekovo nad zemaljskim prirodnim resursima) i *istislah* (javni interes) u jedan cjeloviti okvir naučne djelatnosti.

Muslimanima nadahnuće za proučavanje prirode dolazi iz Kur'ana. Kur'an konkretno i opetovano traži od muslimana da sistematski istražuju prirodne pojave, ne samo da bi razumjeli prirodu već da bi se tako približili Bogu. U suri 10, ajetu 5 i 6 čitamo:

On je Sunce izvorom svjetlosti učinio, a Mjesec sjajnim i odredio mu faze da biste znali brojiti godine i računati (vrijeme)... U smjeni noći i dana i svemu što je na Nebesima i na Zemlji stvorio zaista postoje znamenja za one koji su Ga svjesni.

Oko trećine Kur'ana posvećeno je opisu vrlina razuma.³ Stoga se naučno istraživanje zasnovano na razumu u islamu smatra formom bogoštovlja. Razum i objava komplementarne su i sastavne metode traženja istine.

Filozofija nauke u klasičnom islamu proizvod je fuzije ove metafizike sa grčkom filozofijom. Nigdje to nije tako očigledno kao u Ibn Sinaovoj (u. 1037) teoriji o ljudskom znanju koja, slijedeći El-Farabija (u. 950), prenosi kur'anske sheme objave na grčku filozofiju. U Kur'anu, Stvoritelj se obraća jednom čovjeku – Poslaniku – preko posredovanja meleka Džibrila (arhandela Gabrijele); u Ibn Sinaovoj neoplatonskoj shemi, Božanska riječ se, kroz razum i razumijevanje, prenosi bilo kome, svakome ko hoće slušati. Rezultat je jedna mješavina racionalizma i etike. Za muslimanske naučnike koji, poput Ibn Sinaa, pristaju uz filozofiju mu'tazilizma, vrijednosti su nešto objektivno; dobro i zlo opisne su karakteristike stvarnosti, koje nisu ništa manje "u stvarima" od drugih kvaliteta "stvari" kao što su oblik i veličina. U tom okviru, sve znanje, uključujući i znanje o Bogu, može se steći

samo razumom. Čovječanstvo ima moć da zna, kao što ima i moć da djeluje, pa je stoga odgovorno za svoja djela, i pravedna i nepravedna. Šta ova filozofija podrazumijeva, kako u smislu proučavanja prirode, tako i u smislu razvoja ljudskog ponašanja, ilustrirao je Ibn Tufejl (u. 1185) u svom intelektualnom romanu *Hajj Ibn Jakzan*. Hajj je spontano nastao čovjek, izoliran na jednom otoku. Svojom moći posmatranja i korištenjem razbora, Hajj otkriva opće i konkretne činjenice o strukturi materijalnog i duhovnog univerzuma, izvodi zaključak o postojanju Boga i teološkom i političkom sistemu.

Iako između mu'taziljskih učenjaka i njihovih glavnih protivnika, aš'arija, postoje ozbiljne filozofske razlike, obje ove škole slažu se u pogledu racionalnog proučavanja prirode. U svom djelu *Et-Temhid*, Ebu Bekr el-Bakillani (u. 1013), teolog koji je zaslužan za detaljnu razradu metoda kelama i za prvu sistematsku formulaciju aš'arijskog učenja, definiše nauku kao "znanje o objektu, onakvom kakav jeste". Iako kritikuju mu'taziljsko zadiranje u područje vjere, aš'arije se slažu da postoji potreba za objektivnim i sistematskim proučavanjem prirode. Zapravo, neki od najvećih naučnika u islamu, poput Ibn el-Hejsema (u. 1039), koji je otkrio osnovne zakone optike, El-Birunija (u. 1048), koji je izračunao obim Zemlje i pisao o rotaciji Zemlje oko svoje ose, bili su pristalice aš'arijske teologije.⁴

Glavni interes muslimanskih naučnika bilo je utvrđivanje granica istine. Kako to Ibn el-Hejssem kaže: "Istinu tražimo radi nje sâme"; El-Biruni to potvrđuje u uvodu svog djela *El-Kanun el-mesudi*: "Neću bježati od istine, ma iz kakvog izvora dolazila." Međutim, vodile su se rasprave o tome koji je najbolji put do racionalne istine. Za Ibn Sinaa, naprimjer, prvo dolaze opća i univerzalna pitanja, koja potom vode do eksperimentalnog rada. Svoj *El-Kanun fi tibb* (Medicinski ka-

non), koji je na Zapadu bio standardni tekst sve do 18. stoljeća, započinje općom diskusijom o teoriji lijekova. Međutim, za El-Birunija, univerzalije proističu iz praktičnog, eksperimentalnog rada; teorije se formuliraju nakon otkrića.

U oba slučaja, kritika je od ključne važnosti za napredovanje ka istini. Ibn el-Hejsem piše: “Logično je da svi poštuju naučnike... Međutim, Bog nije ni naučnike poštedio zabluda i nije sačuvao nauku od nedostataka i grešaka;” zato se naučnici tako često ne slažu međusobno. Oni koji se bave naukom i tragaju za istinom, nastavlja Ibn el-Hejsem, “treba da se okrenu oštroj kritici” i upućuju je “sa svih stajališta i u svakom pogledu”. Posebno treba nemilosrdno razotkriti nedostatke u radu prethodnika. Ideje Ibn el-Hejsema, El-Birunija i Ibn Sinaa, skupa sa brojnim drugim muslimanskim naučnicima, postavile su temelje “naučnog duha” u svjetonazoru islama kakvog znamo.

METODOLOGIJA

Muslimanski naučnici bili su prvi koji su razvijali “naučnu metodu”, kako se ona danas razumije. I pristalice mu‘tazilizma i pristalice aš‘arizma stavljaju naglasak na sistematsko posmatranje i eksperiment. Insistiranje na tačnom posmatranju jasno se može vidjeti u astronomskim priručnicima i tabelama. Ta literatura neprekidno je ažurirana, a naučnici su provjeravali i ispravljali rad prethodnih učenjaka. U medicini su nam Er-Razijeva (u. 925) detaljna i vrlo tačna klinička zapažanja dala jedan univerzalni model; on je prvi tačno uočio simptome velikih boginja i opisao mnoge nove bolesti. Međutim, nisu važna samo tačna zapažanja; od istog su značaja jasnoća i preciznost kojom su ta zapažanja opisana – što je Ibn Sina i dokazao u svojim djelima.

Naglasak na izradi modela i izgradnji teorije može se vidjeti u islamskoj astronomskoj literaturi u kojoj se izlažu opći principi na kojima počiva astronomska teorija. Snagom kako tačnog posmatranja, tako i izrade modela, islamska astronomija pokrenula je žestoki napad na niz nesavršenosti ptolomejske astronomije. Ibn el-Hejsam, naprimjer, prvi je utvrdio da je "poredak kretanja planeta predložen u *Almagestu* 'netačan'". Ibn Šatir (u. 1375) i astronomi u čuvenoj opservatoriji u Azerbejdžanu, koju je u 13. stoljeću izgradio Nasiruddin et-Tusi (u. 1274), razradili su Tusijev par i teoremu za transformaciju ekcentričnih modela u epiciklična kretanja planeta. Ovaj matematički model Kopernik je koristio za razradu svoje ideje heliocentričnosti, i time pokrenuo evropsku naučnu revoluciju.

Osim egzaktnih nauka, najsvrsishodnije i najzanimljivije područje za koje je teorijski rad od suštinske važnosti bila je medicina. Muslimanski ljekari nastojali su poboljšati kvalitet medicinskih supstanci koje se koriste u terapijske svrhe (*materia medica*) putem neprekidnog teorijskog razvoja; naglasak se stavljao i na izradu precizne terminologije i osiguranje čistoće lijekova – što je interes koji će dovesti do ranog otkrića važnih hemijskih i medicinskih postupaka. Budući da su muslimanski autori izvrsno organizirali znanje, njihovi čisto farmakološki tekstovi sâmi po sebi bili su izvor za stvaranje teorija. Razvoj teorija i otkrića novih lijekova povezali su razvoj islamske medicine s hemijom, botanikom, zoologijom, geologijom i pravom, te doveli do opširne razrade grčkih klasifikacija. Farmakološko znanje tako je postalo obimnije i razgranatije, iz čega su proizašle nove vrste farmakološke literature. Pošto se u ovoj literaturi predmet razmatra sa više stajališta različitih disciplina i u raznim novim pravcima, ona je dala nove poglede na farmakologiju i otvorila nove puteve

za dalja i detaljnija istraživanja. S početkom upotrebe papira, djela postaju dostupnija i jeftinija nego kada se koristio pergament ili papirus, a naučno znanje postalo je pristupačnije učenicima i studentima.

Iako su muslimanski naučnici duboko vjerovali u naučnu metodu, oni su bili svjesni i njenih ograničenja. Čak i oni koji su više vjerovali u matematički realizam, kao što je El-Biruni, tvrde da je svaka metoda istraživanja funkcija prirode istraživanja: da bi se odgovorilo na različita pitanja, primjenjuju se različite metode, jednako valjane. El-Biruni je i sam pribjegavao brojnim metodama. Sudeći po njegovoj raspravi iz mineralogije, *Kitab el-džemahir fi mearifa el-džet vahir*, on je najprecizniji među svim eksperimentalnim naučnicima. Međutim, u uvodu svoje revolucionarne studije o Indiji on kaže: "Da bismo ostvarili naše zamisli, nije bilo moguće slijediti geometrijsku metodu." Umjesto toga, on se okreće komparativnoj sociologiji. U djelu *Ifrad el-mekal fi emr ez-zilal*, raspravi posvećenog sjenama, on pravi razliku između matematičkih i filozofskih metoda.

Radovi naučnika El-Birunijevog kalibra neminovno prokose jednostavnoj klasifikaciji. Postoji, naprimjer, njegova rasprava pod nazivom *El-Kanun el-mesudi* i nedavno ponovno otkriven *Kitab makalid el-haja* o pravilima sferne trigonometrije i njihovoj primjeni na sfernu geometriju. Tu je i njegova veličanstvena hronologija *El-asar el-bakija an el-kurun el-halija*, koja je pravi rudnik informacija o vremenu i svetkovinama raznih naroda i religija. Napisao je i jednu medicinsku raspravu, *Kitab es-sajdale*, te astrološku *Et-Tefhim*. El-Birunijevo djelo poseban je proizvod filozofije nauke koja ujedinjuje metafiziku i fiziku, gdje se niti jednoj ne daje superiorni ili inferiorni položaj i gdje se ustrajava na tome da su obje vrijedne izučavanja i jednako validne. Osim toga, metode proučavanja

sveg svijeta koji je Bog stvorio – od kretanja zvijezda i planeta, prirode bolesti, uboda mrava, karaktera ludila, ljepote pravde, duhovne čežnje čovječanstva, ekstaze mistika – sve su jednako validne i u svom domenu istraživanja određuju razumijevanje tih pojava. Islam i u svojoj filozofiji i u svojoj metodologiji traži potpunu sintezu nauke i religije.

Polihistori kao što su ElBiruni, ElDžahiz (u. 868), El-Kindi (u. 873), Er-Razi, Ibn Sina, El-Idrisi (u. 1166), Ibn Badža (u. 1138), Omer Hajjam (u. 1123), Ibn Zuhr (u. 1162), Ibn Tufejl, Ibn Rušd (u. 1198), Es-Sujuti (u. 1505) i hiljade drugih učenjaka nisu izuzetak, već opće pravilo u muslimanskoj civilizaciji. Islamska civilizacija klasičnog perioda bila je izuzetna po broju polihistora koje je dala. To se smatra svjedočanstvom homogenosti islamske filozofije nauke i njenog naglaska na sintezi, interdisciplinarnim istraživanjima i mnogostrukosti metoda.

OŽIVLJAVANJE MUSLIMANSKE FILOZOFIJE NAUKE

Danas učenjaci, naučnici i filozofi širom muslimanskog svijeta pokušavaju formulirati jednu savremenu verziju islamske filozofije nauke. Pojavila su se dva dominantna pokreta. Prvi svoje nadahnuće izvodi iz sufijskog misticizma i tvrdi da ideje “tradicije” i “svetog” treba da čine srž islamskog pristupa nauci. Drugi smatra da se pitanja nauke i vrijednosti u islamu moraju rješavati unutar pojmovnog okvira koji formulira ciljeve muslimanskog društva. Identificirano je deset temeljnih islamskih pojmova koji čine okvir unutar kojeg bi se trebala provoditi naučna istraživanja, četiri pojedinačna i tri para suprotnih pojmova. To su:

- jednoća Boga (*tevhid*)
- bogoštovlje (*ibadet*)

- znanje (*ilm*)
- dozvoljeno (*halal*)
- zabranjeno (*haram*)
- pravda (*adl*)
- tiranija (*zulum*)
- javni interes (*istislah*)
- uzaludno trošenje (*dija*)

Preveden u vrijednosti, ovaj sistem islamskih pojmova prihvata naučni karakter istraživanja u potpunosti; on obuhvata činjenice i vrijednosti, i institucionalizira sistem znanja zasnovan na odgovornosti, pojedinačnoj i društvenoj. Međutim, još je rano govoriti da li će ijedan od ovih pokreta uroditi ikakvim plodom.

BILJEŠKE

- ¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Longman, London, 1983.
- ² Donald Hill, *Islamic Science and Engineering*, Edinburg University Press, Edinburgh, 1993.
- ³ George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- ⁴ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

DEWEY ODLAZI: IDEJE O KLASIFIKACIJI ZNANJA

Ilm (znanje) je jedan od posve važnih pojmova islama. U zlatnom dobu islama njegov je utjecaj prožimao sve aspekte individualnog i društvenog ponašanja muslimana. Civilizacija islama prvih muslimana bila bi nezamisliva bez *ilma*. Muslimansku civilizaciju budućnosti još je manje moguće zamisliti bez njega.

Ne čudi, stoga, što su mnogi muslimanski učenjaci srednjeg vijeka bili okupirani definiranjem, klasifikacijom i objašnjenjem pojma znanja. Uzmimo samo brojne definicije znanja koje je sabrao Ibn Sab'in iz Španije (u. 1270) u svom djelu *Budd el-arif*. U svom radu "Muslimanske definicije znanja" Franz Rosenthal popisuje više od 100 definicija iz djela *Budd el-arif*, a u svojoj knjizi *Pobjedničko znanje* daje čak i opsežniji pregled. I rani muslimanski učenjaci i naučnici dali su su izlaganja i klasifikacije znanja ništa manjeg obima.

Klasifikacija znanja po islamu u početku je bila kako religijska, tako i etimološka. Riječ *ilm* bila je rezervirana za elementarno vjersko znanje, koje je klasificirano u dvije kategorije: elementarno znanje, tj. znanje koje se odnosi na riječi i rečenice iz Kur'ana i Hadisa (tradicije poslanika Muhammeda); i objavljeno znanje, tj. svjetlo koje sija u srcima pobožnih muslimana, prosvjetljujući ih religijskom istinom.

Međutim, značenje riječi *ilm* s vremenom se proširilo i ona je postala opći islamski termin za znanje. Počela je označavati "nauku" (*el-ulum* je plural od *ilm* – nauka, tj. "nauke"),

a riječ *alim* počela se koristiti za učenjaka, posebno za onog koji koristi intelektualne procese.

Pojam znanja (*ilm*) analizirali su mnogi muslimanski učenjaci, i svi se slažu u pogledu njegovih osnovnih karakteristika. Muslimanski učenjaci smatraju da su vrijednosti sastavni dio sveg znanja. Znanje se ne može odvojiti od sofisticiranog okvira islamskih vrijednosti. Iz ove sinteze znanja i vrijednosti prirodno je slijedilo da u okviru *ilma* – tj. epistemologije islama – ima mjesta i za objektivno i za subjektivno, i za svjetovno i za duhovno. Dalje, znanje može biti pohvalno, ali i pokuđeno, a u određenoj fazi svog razvoja moguće je da pohvalna nauka postane pokuđena. Ova distinkcija ima ogroman značaj za razumijevanje razvoja nauke i tehnologije u islamu. Muslimanski učenjaci cijeli korpus znanja motre kao ujedinjen, a unutar ovog jedinstvenog okvira, zahvaljujući razgranatom znanju – “granama znanja” – postoji bogata raznolikost. Upotreba fraze “grane znanja” bila je uobičajena i važna u opisu različitih nauka, budući se znanje smatralo organskim, holističkim pojmom, sa svim “živim” obilježjima.

Muslimanski učenjaci smatrali su da problem klasifikacije znanja nije samo u tome kako urediti knjige na policama, već i kako organizirati znanje tako da se može na sistematičan način prenijeti sljedećim generacijama. Zato su osmislili spektar hijerarhijskih klasifikacijskih shema koje su stoljećima činile matricu i temelj muslimanskog obrazovnog sistema. Živi, organski karakter znanja upoređivao se s drvetom, a različite grane sa mnogim granama jednog drveta koje raste, lista i rađa plodove u skladu sa sâmom svojom prirodom. Da ostanemo pri analogiji sa drvetom: njegove grane ne rastu beskonačno; tako ni discipline ne idu dalje od određenih granica. Zapravo, kad bi grane drveta nastavile beskonačno rasti, one bi vjerovatno slomile cijelo drvo. Znanje se

ne traži sâmog znanja radi: ono mora imati prosvjetiteljsku društvenu funkciju.

RANIJE SHEME MUSLIMANSKIH KLASIFIKACIJA ZNANJA: EL-FARABI

Jedan od prvih pokušaja klasifikacije znanja napravio je El-Kindi (801–873) u 9. stoljeću. Međutim, prvu shemu koja se mnogo koristila i bila vrlo utjecajna napravio je El-Farabi (u. 950). Ovu shemu opisao je u svom djelu *Pobrajanje nauka*, koje je na Zapadu poznato u latinskom prijevodu Gerarda iz Cremona pod imenom *De Scientiis*. Seyyed Hossein Nasr ova-ko je sažeo El-Farabijevu klasifikaciju nauka:

- *Jezičke nauke*:
sintaksa, gramatika, izgovor i besjeda, poezija.
- *Logika*:
podjela, definicija i kompozicija jednostavnih ideja (koja je velikim dijelom izvedena iz Aristotelove logike i koja obuhvata definiranje silogizama; otkrivanje dijalektičkih dokaza; ispitivanje grešaka u dokazima; zaključivanje; govorništvo).
- *Propedeutičke nauke*:
aritmetika i geometrija (i praktična i teorijska); optika; astronomija; muzika; nauka mjerenja i mjera; nauka izrade alata (inženjerstvo).
- *Nauke o prirodi*:
fizika; metafizika (nauka koja se bavi Božanskim i suštinom Bića); znanje o principima, koje je u osnovi prirodnih tijela (mekanika); znanje o prirodi i karakteru elemenata i o principima po kojima ti elementi obrazuju tijela; nauka o složenim tijelima, sastavljenim od četiri elementa i o njihovim osobinama (hemija);

nauka o nastanku i propadanju tijela; nauka o reakcijama među elementima sa ciljem stvaranja jedinjenja; nauka o građi; nauka o biljkama.

- *Metafizika:*
znanje o suštini bivstvovanja; znanje o principima konkretnih i posmatračkih nauka; znanje o bićima, njihovim kvalitetima i karakteristikama, koje može dovesti do znanja o Istini, to jest o Bogu, kojemu je jedno od imena Istina.
- *Nauka o društvu:*
Iako je El-Farabi napisao opsežnu raspravu o alhemiji, snovima i povezanim egzoterijskim naukama, on ih, izgleda, nije uvrstio u ovu shemu. Smatra se da je Ibn Sina (980–1111), profesor na univerzitetu Nizamijja u Bagdadu, kojeg svrstavaju među najoriginalnije enciklopedijske umove, u svojim djelima *Knjiga o iscjeljenju* i *Klasifikacija nauka*, proširio El-Farabijevu shemu.

KLASIFIKACIJA PREMA EL-GAZALIJU

El-Gazali je analizirao znanje na osnovu sljedeća tri kriterija:

- *Individualno potrebno znanje:*
Znanje koje je potrebno pojedincima da bi opstali, tzv. društvena etika, moralnost, građansko pravo.
- *Društveno potrebno znanje:*
Znanje koje je suštinsko za opstanak zajednice u cjelini, npr. poljoprivreda, pravna nauka, medicina itd.
- *Objavljeno znanje:*
Stečeno preko poslanikā, a do kojeg se ne dolazi ni putem razuma, poput aritmetike, ni putem eksperimenta, poput medicine, niti putem slušanja, poput jezika.

El-Gazali potom kategorizira znanje prema sljedećim izvorima:

- *Neobjavljene nauke:*
Primarni izvori ovih nauka jesu razum, posmatranje, eksperiment i akulturacija.
- *Pohvalne nauke:*
One su korisne i neophodne nauke “o čijem znanju ovisi djelovanje u ovom životu, kao što su medicina i aritmetika”.
- *Pokuđene nauke:*
Među njima su astrologija, magija, nauke o ratovanju itd. Koristeći El-Gazalijeve kriterije, filozof iz 10. stoljeća Fahrudin er-Razi (864–925) u svojoj *Knjizi 60 nauka* izložio je klasifikaciju znanja na 60 grana. Međutim, sve do 14. stoljeća nije se pojavila potpuna i detaljna studija nauka i njihove klasifikacije.

KLASIFIKACIJA PREMA IBN HALDUNU

U svom čuvenom djelu *Uvod u historiju*, Ibn Haldun (1332–1406) je skicirao jednu klasifikacijsku shemu, iz koje se vidi da su se u muslimanskom svijetu slobodne vještine izučavale zapravo do 17. stoljeća. Ibn Haldun u osnovi je nauke podijelio na šerijatske i filozofske nauke. Šerijatske nauke bave se prvenstveno islamskim pravom i religijom; filozofske nauke odnose se na znanje stečeno razmišljanjem, eksperimentom, iskustvom i posmatranjem. Opća struktura Ibn Haldunove sheme može se ovako sažeti:

- *Šerijatske nauke:*
(Kur'an i njegovo tumačenje i učenje; Hadis, Poslanikova tradicija i lanci njihovog prenošenja.)

Teologija

Sufizam

- *Jezičke nauke:*
(Uključuju leksikografiju i književnost.)
- Filozofske nauke
- Logika
- *Prirodne nauke:*
(Fizika, medicina, mehanika, poljoprivreda, alhemija.)
- *Nauke koje se bave količinama:*
(Geometrija [optika ravni i sfere], aritmetika [uključujući algebru], muzika, astronomija.)
- *Nauke o paranormalnom:*
(Magija, okultizam itd.)

Ibn Haldun, poput El-Birunija (937–1048) i stotinu drugih slavni muslimanskih učenjaka, nastojao je sačuvati propisnu razliku između “objavljenih” i eksperimentalnih nauka, objektivnog i subjektivnog znanja, fizike i metafizike, vrijednosti i činjenica. To je bilo od suštinske važnosti ne samo da bi se sačuvale nauke od magije i čuda, a islam od praznovjerice i sujevjerja, te od pseudoreligijskog mračnjaštva, već i da bi se nauci i tehnologiji dalo ljudsko lice. Propadanje muslimanskog idealističkog racionalizma nakon srednjeg vijeka i nazadovanje islamske civilizacije počelo je tek kada se izgubila razlika između ovih dviju vrsta znanja.

POTREBA ZA IZRADOM SAVREMENE SCHEME KLASIFIKACIJE ZNANJA O ISLAMU

U naše vrijeme, muslimani su konceptualnu analizu i klasifikaciju znanja kao predmet izučavanja praktično zemarili i zaturili na policama historije. Klasifikacija knjiga, članaka, radova i izvještaja o islamu i muslimanima pravi se

prema poznatim općim klasifikacijskim shemama – kao što je Deweyeva decimalna klasifikacija (DDC), Univerzalna decimalna klasifikacija (UDC), Klasifikacija Kongresne biblioteke (LC), Blissova bibliografska klasifikacija (BC) i Rangan-tahanova klasifikacija s dvotačkom (CC). Međutim, kada se radi o klasificiranju znanja muslimana ili o muslimanima, kod ovih sistema javljaju se barem dvije teškoće.

Prvo, tu je problem “fizičkih ograničenja”. Većina ovih klasifikacija ne daje odgovarajuće podatke za tačnu specifikaciju teme. Ideologija islama nastoji regulirati čovjekovo ponašanje u svakom aspektu njegova života, određivanjem standarda, postavljanjem kodeksa i zakona i navođenjem konkretnih primjera. Islam svojim sljedbenicima daje uputstva u područjima politike i ekonomije, društvenog ponašanja i obrazovanja, umjetnosti i dizajna, nauke i tehnologije – u svakoj sferi ljudskog djelovanja. Nadalje, sljedbenici islama, kojih će ubrzo biti milijarda, žive na skoro polovini ove planete; od Maroka na zapadu do Indonezije na istoku; od Kanade na sjeveru do otočja Fidži na jugu. Sad, “smjestiti” ovaj golemi kosmos svijeta i religije islama pod bilješku “druge religije” nije lahak zadatak.

Drugo, postoji problem političke i kulturne orijentacije općih klasifikacijskih shema. Svaka klasifikacija znanja može biti pod utjecajem političke i kulturne filozofije pojedinaca koji su prvi izradili shemu. Najčešće korištenim klasifikacijskim shemama, DDC-u, UDC-u i LC-u, svojstven je utjecaj kršćanskog Zapada. U Sovjetskom savezu prije hladnog rata prepoznali su tu ideološku dimenziju znanja, pa su Rusi, koji su do Oktobarske revolucije koristili UDC, bili prisiljeni razviti Bibliotečko-bibliografsku klasifikaciju (BBK) zasnovanu na marksističko-lenjinističkoj klasifikaciji nauka, objavljenoj u 25 tomova između 1960. i 1969. godine. Čak je i CC, koja sadrži nekoliko hinduističkih elemenata, u suštini zapadna

klasifikacija znanja. Zato bibliografska klasifikacija islama koja koristi ove sheme znači “guranje” islamske literature u oblik i formu osmišljene za neki drugi svjetonazor. Naravno, za ovu praksu postoji i mentalni i intelektualni ekvivalent.

Dakle, možemo slobodno reći da raspoložive klasifikacijske sheme ne zadovoljavaju potrebe, zahtjeve i gledišta jedne biblioteke u cijelosti posvećene djelima o islamu i muslimanskom svijetu. Te klasifikacije, koje se međusobno znatno razlikuju po svojim stajalištima, ne daju fleksibilne uvjete potrebne za rukovanje vrlo specifičnim zahtjevima, a čak i kada jesu fleksibilne, tu fleksibilnost postižu pretjeranom opširnošću.

Skloni smo mišljenju da jedna generalna, univerzalna klasifikacijska shema u *stvarnosti* uopće nije održiva. Znanje se može tretirati kao jedinstvo unutar jednog jedinog svjetonazora: kako smo gore vidjeli, muslimanski učenjaci izradili su mnoge hijerarhijske klasifikacijske sheme na temelju ove pretpostavke. Međutim, mi ne možemo pretpostaviti da između korpusa znanja koje su proizvele velike civilizacije svijeta postoji kompatibilnost. Znanje – barem s muslimanskog stajališta – funkcija je svjetonazora. A čak i unutar jednog svjetonazora može postojati nekompatibilnost između epoha; zapravo, ni u zapadnoj civilizaciji nema kompatibilnosti između različitih epoha zapadne kulture. Kako, onda, možemo opravdati univerzalnu klasifikaciju za sve stanovnike svijeta?

Neophodno je, smatram, da muslimanski svijet napravi proboj iz ograničenja zapadnog svjetonazora; da uvidi iluzije “univerzalnih” klasifikacijskih shema i njihovo pravo stajalište; da ponovno otkrije svoje bogato naslijeđe definicija, klasifikacija i izlaganja znanja; da bude malo više originalan i da se počne baviti svojim jedinstvenim potrebama, zahtjevima i problemima, na sebi svojstven način.

NAUČNI RATOVI: JEDNO POSTKOLONIJALNO TUMAČENJE

Baš kao što je Amerika postojala prije Kolumba, naučni ratovi vodili su se mnogo prije nego što se rodila nova disciplina sociologija znanja. Začudo, Kolumbo i ratovi nauka imaju mnogo toga zajedničkog. Kolumbo je globalizirao pogled na svijet: svjetonazor modernosti. Naučni ratovi, kako se sada manifestiraju, predstavljaju posljednji rov odbrane tog svjetonazora. Međutim, sâmi naučni ratovi započinju još u formativnoj fazi modernosti. Prvo, prije Kolumba i poslije Kolumba, naučni ratovi vodili su se na dva fronta – jednom vidljivom i drugom nevidljivom. Na vidljivom frontu vodi se postkolumbovska bitka nauke i kršćanske teologije u zapadnoj civilizaciji; na nevidljivom frontu vodi se rat moderne nauke protiv nauka svih drugih civilizacija i drugih shvatanja nauke. Novi naučni ratovi su, u dijalektičkom maniru, rezultat pobjede nauke u tom ranijem sukobu.

Nauke koje su postojale prije pojave zapadne civilizacije nisu se uopće toliko razlikovale od nauke kakva postoji danas. Nauke koje su cvjetale u takvim civilizacijama kao što su kineska, indijska i islamska, bile su, svaka u svom okviru, “racionalne”, “objektivne” i “univerzalne” kao što i savremena nauka tvrdi da jeste. Brahmaguptina (oko 568) matematika u Indiji, akupunktura u kineskoj nauci i Ibn el-Hejsemovi eksperimenti u optici ili Er-Razijeva posmatranja velikih boginja, mogu se empirijski provjeriti i jednako su validni u svim vremenima i svim kulturama. Ono što razlikuje nauke

nezapadnih civilizacija i modernu nauku jeste što su nezapadne nauke proizvod kultura i civilizacija koje naglašavaju jedinstvo znanja. Fizika nije odvojena od metafizike, a nauka se motri kako u smislu njene društvene funkcije, tako i kao sastavni dio sistema vrijednosti kulture u kojoj se razvija. Dakle, nauka i religija, ili nauka i vrijednosti, smatrale su se i smatraju se dvjema stranama istog novčića znanja. Drugim riječima, uvažavale su se metafizičke pretpostavke kulture i civilizacije unutar kojih neka nezapadna nauka cvjeta. Naravno, ove pretpostavke definirale su stil i prioritete ovih nauka; ponekad su oblikovale čak i sadržaje ovih nauka, što je vodilo stvaranju kulturno specifičnog ili implicitnog znanja. Međutim, naglasak na jedinstvu sveg znanja ne znači, kako neki tvrde, da se isključuju sve razlike u mišljenju ili pluralna stajališta. Bilo bi suviše pojednostavljeno pretpostaviti da su civilizacije kao što je islamska, indijska ili kineska sadržavale samo jedno jedino gledište i da unutar svake od njih nije bilo osporavanja naučnog rada i njegovih proizvoda. Međutim, u historiji ovih civilizacija nema one žestoke borbe između nauke, s jedne strane, i religije, s druge. U islamu je, naprimjer, takav rat nezamisliv, s obzirom na naglasak koji se u Kur'anu stavlja na razum i empiriju, te mnoštvo pohvala koje je naučnom znanju upućivao poslanik Muhammed. Najbliže tom sukobu u islamu bila bi dugotrajna debata između grčke filozofije i klasične skolastike; ta rasprava trajala je preko 400 godina i okončala se pobjedom tradicionalnog islamskog mišljenja.

Kolumbovska Evropa mnogo toga u svojoj nauci i obrazovanju duguje islamu. Evropa je od islama naučila kako logički rasuđivati, usvojila eksperimentalnu metodu, posudila ideju medicine i ponovno otkrila grčku filozofiju. Veći dio algebre, osnove geometrije i trigonometrije, sferne astronomije, mehanike, optike, hemije i biologije – sâmi temelji

naučne renesanse u Evropi preuzeti su iz islama.¹ Ali, iako je islam Evropu opremio svojim intelektualnim aparatom, za nju je predstavljao niz problema. Glavni problem, koji potiče od sâmihi početaka islama, bio je teološki problem sâmog postojanja islama kao nove postkršćanske religije. Kakve je potrebe bilo za nekim novim arabljanskim prorokom, kada je sâmi Božiji sin umro na križu za iskupljenje cijelog čovječanstva? Ubrzano širenje islama predstavljalo je i vojni problem. Kulturno i naučno napredovanje islamske civilizacije smatralo se intelektualnim problemom.

Zapadna civilizacija riješila je “problem” islama ne samo putem rata i osvajanja, još u križarskim pohodima, već i vrlo specifičnim predstavljanjem islama kao “mračne” strane Evrope. Islam je bio zlo, nevjernički Drugi koji prijete kršćanskom svijetu i koji personificira sve što Evropa nije. Dok je Evropa bila civilizirana, islam je bio barbarski; dok je kršćanstvo miroljubivo, islam je suštinski nasilan; dok je Evropa čista, sređena i poštuje zakone, muslimanske zemlje su prljave, inferiorne, bez zakona i haotične. Slijedi da su islamska nauka i muslimansko obrazovanje, koje je Evropa posuđivala, plagirala i na druge načine slobodno prisvajala tokom više od sedam stoljeća, bili više nego pokvareni i zli.

Islamsko intelektualno naslijeđe bilo je sveprisutno u Evropi sve do kraja 16. stoljeća. Nedvojbeno je da Evropa, koja je sebe doživljavala daleko superiornijom od islama, nije mogla priznati veliki intelektualni dug toj inferiornoj, barbarskoj civilizaciji islama ništa više nego što bi mogla priznati postojanje islamske nauke koja je u rangu sa bilo čim što je Evropa napravila. Tu su prvo započeli naučni ratovi: rat evropske nauke protiv nauke i obrazovanja islama. Ovaj rat imao je tri glavne funkcije. Prvo, da odsiječe islamske korijene evropske nauke i obrazovanja. Drugo, da historiju

islamske nauke načini nevidljivom. Treće, da ospori i sâmo postojanje nauke u islamu. U početnoj fazi, to što se radilo, radilo se svjesno, u okviru orijentalističke nauke. Orientalizam, kako je na drugim mjestima već rečeno, jeste “znanje politike želja: on zapadne želje kodificira u akademske discipline, a onda te želje projicira na studije Orijenta”.² Kada su orijentalisti iz 16. i 17. stoljeća istraživali islamsku nauku, nalazili su da je trivijalna i zaključili da, u mnogim slučajevima, to uopće i nije nauka, već vreća praznovjerica i dogmi. Stvorena je laž da muslimani nisu napravili ništa više nego preveli djela Grka, a da sami tim djelima nisu bili sposobni ništa dodati. Tako je rođena teorija koju zovem teorijom “pokretne trake”: muslimani su sačuvali naslijeđe Grčke i, kao pokretna traka, samo ga prosljedili njegovom pravom vlasniku, zapadnoj civilizaciji. Islam se zaobišao, a inelektualni korijeni Zapada opet su povezani sa Grčkom. Historija islamske nauke od 700 godina postala je mračna, prazna rupa. U kasnijim fazama, to je osporavanje postalo totalno, sveprisutno, da je postalo i nesvjesno; a onda je preneseno i na druge civilizacije. Indijska i kineska nauka, kada su upoređivane s evropskim dostignućima, također su smatrane nenaukama, beznačajnim, nebitnim. To se zbivalo na nevidljivom frontu prvog naučnog rata.

Vidljiva borba za dominaciju nauke vodila se u sâmoj Evropi. Mit koji je nezapadne nauke potisnuo na rub Evrope i u mračno doba doveo je do zaključka da je pravu nauku stvorio Zapad i da ona njemu i pripada. Ali, ova “prava” nauka morala se korjenito razlikovati od nenauka drugih civilizacija. U nezapadnim kulturama jednako se prihvataju i uvažavaju različiti izvori znanja. Islam, naprimjer, jednak naglasak stavlja na empirijsko i na intuitivno znanje; razum i objava legitimni su izvori znanja i istine. Osim toga, novo znanje niče iz međudjelovanja cijelog spektra različitih grana znanja, a i sâmo društvo

igra važnu ulogu, kako u oblikovanju, tako i u usmjeravanju tog znanja. Pošto sve kulture i civilizacije imaju jednak pristup razumu i objavi, znanje može doći odasvuda, iz bilo koje civilizacije, bilo koje metodologije – nijedna kultura ili civilizacija nemaju monopol nad znanjem. Za takve ideje o nauci Evropa nije marila: shvaćene kao mračne i bezvrijedne ideje, iako stalno prisutne, duboko su potisnute iz evropske svijesti. Rekonstrukcija nauke u Evropi, kao *prave* nauke i kao *pravog* puta ka Istini, koja se odvijala u 17. i 18. stoljeću, bila je djelimično posljedica tog nemara, a djelimično proizvod evropskog kolonijalnog projekta. To što je bilo potisnuto u podsvijest našlo je svoj izraz u naučnom ratu protiv kršćanstva.

Ako pogledamo djela pokretača naučne revolucije, jasno vidimo taj militantni proglas naučnih Istina. Postoje one, često citirane, Galileove riječi, koje su dale krila naučnoj oholosti u stoljećima koja su uslijedila:

Ako je ovo o čemu raspravljamo neko pitanje prava ili drugih humanističkih studija, koje nije ni istina ni laž, mogli bismo ga povjeriti oštroumnosti, spremnosti odgovora i velikom postignuću pisaca, i nadati se da će onaj najvičniji u tome dati najvjerodostojnije i najvjerovatnije objašnjenje; ali, u prirodnim naukama, zaključci su istiniti i potrebni, a sud čovjeka s njima ništa nema.³

Galileov stav dijametralno je suprotan stajalištima muslimanskih učenjaka kao što je Ibn Hazm, koji je smatrao da su pravo, prirodne i humanističke nauke jednako valjani i poštovani putevi traženja istine. “Intelektualno traganje”, ukazuje Ibn Hazm, “beskorisno je ako nema blagoslov vjere i nauka o svijetu”.⁴ Etika i empirija idu ruku pod ruku, tvrdi Ibn Hazm, po kojem naučni zaključak nema značenja bez suda zajednice. Galileo u svojim kritikama mudro izbjegava napasti kršćansku teologiju; međutim, Descartes je direktniji.

Govoreći o svom humanističkom obrazovanju, koje je prvo slavio, a onda ga pokopao, on komentira:

Teologiju sam duboko poštovao i kao svako drugi bio željan steći raj; ali, saznajući pouzdano da je taj put otvoren za neznalice, ništa manje nego za najučenije, te da su objavljene istine koje nas vode tim putem iznad našeg razumijevanja, nisam se usudio podvrgnuti ih rasuđivanju svog slabog uma; zapravo, čovjek koji se prihvati zadatka da ih ispituje i u tom zadatku uspije, morao bi, po mom sudu, imati posebnu pomoć s neba i biti više od čovjeka.⁵

Drugim riječima, teologija ne može biti naučna disciplina – i to uprkos činjenici da su i Descartes i Galileo bili (u svakom smislu) vjernici. Zapravo, humanizam kojim se Descartes toliko ponosio bio je zasnovan na teologiji – teologiji islama. Humanizam nije evropski izum; kako to George Makdisi snažno dokazuje u svom djelu *Uspon humanizma u klasičnom islamu i na kršćanskom Zapadu*, humanizam je ponikao u islamu i skoro nepromijenjen prenesen u Evropu.⁶

Pouzdanje u prirodne nauke, poniklo iz tradicije Galileja i Descartesa, postepeno se povećavalo nakon njihove smrti. Kritike tvrdnje da prirodne nauke posjeduju istinu dolazile su samo izvana. Prvi ozbiljni pokušaj takve kritike napravio je George (Biskup) Berkeley, koji je napao Newtonovu mehaniku (nije bila neka tajna da je Newton unitarijanac), te (sa nešto većim uspjehom) temelje matematike. Kao odani branilac vjerskih istina, bio je ogorčen zbog pretenzija neregioznih naučnika da pronose ideje prosvijećenosti. Ironija je u tome što Berkeley slobodoumno kritikuje ne Newtonovu mehaniku, već infinitezimalni račun. On razmatra logičko opravdanje diferencijalnog računa i postavlja pitanje: "Da li ti prirasti zapravo dovode do nule ili ne?" Odgovori koje je od drugih dobio uopće nisu bili zadovoljavajući, a u svom odgovoru daje ovu klasičnu analizu dogmatizma u nauci:

Elemente nauke ljudi uče od drugih; svaki učenik manje ili više priklanja se autoritetu, a posebno mlađi učenici – malo njih mari dugo se zadržavati na principima, već ih radije uzimaju zdravo za gotovo; a stvari koje se rano usvajaju ponavljanjem napokon postanu općepoznate; što je općenito poznato, prolazi kao dokaz.⁷

Ovim je riječima razotkrio pojavu objašnjenja po principu “svaki školarac zna” – da je nešto očigledno, a da je zapravo potpuno nejasno. Pamflet u kojem je ovo objavio, pod naslovom *Odbrana slobodoumlja u matematičari*, jedna je ironična optužba sâmih matematičara: da su dogmate koje svaku kritiku smatraju uvredom. Međutim, u 19. stoljeću Berkeley je bio usamljenik; čak su i oni matematičari koji su kritike ozbiljno prihvatili bili uvjereni da postoji jednostavan odgovor na nešto tako jasno kao što je infinitezimalni račun.

Mehanicističku nauku kasnije su napadali zagovornici škole “romantizma” u nauci, koja je neko vrijeme bila vrlo utjecajna u hemiji. Ova škola svoj najveći procvat doživjela je u Njemačkoj, npr. u Goetheovoj (neuspjeloj) teoriji o bojama i (uspješnom) pokretu naučnika sljedbenika “naturfilozofije”, kojim su htjeli demonstrirati jedinstvo elektriciteta i magnetizma. Ali, moralo se čekati do kraja 19. stoljeća da se pojavi prva originalna samosvjesna kritika temelja naučnog znanja koja je došla “iznutra”. Ona se može naći u radovima Ernsta Macha, uglednog fizičara. Mach je dokazao da su Newtonovi zakoni kretanja, dotada već prihvaćeni skoro kao “sintetičke *a priori*” istine, zapravo vrlo konfuzni. Njihovi su pojmovi nejasni, a naučni status sumnjiv. Mach dalje analizira temelje naučnog znanja, uključujući tačno i pogrešno, i iznosi vlastito rješenje pitanja kada naučno znanje smatrati autentičnim; njegovo rješenje jeste princip ekonomičnosti mišljenja.

Nakon Macha, i drugi su dali slične kritičke analize, a značajne su one Karla Pearsona u Britaniji i Pierrea Duhema

u Francuskoj. U svim ovim slučajevima, namjera je bila naći sigurniju osnovu naučnog znanja, za koju će svi znati da je istinita, autentična. To je bio i glavni motiv osnivanja Bečkog kruga, koji je djelovao 1920-ih i 1930-ih, sve dok se nije raspao nakon pobjede fašizma u Austriji. Pripadnici Bečkog kruga smatrali su da u Austriji postoji očita politička dimenzija borbe između sekularne, progresivne nauke i reakcionarne teologije i metafizike Katoličke crkve. Vođu Kruga Moritza Schlicka ubio je jedan student, koji je, iako bez sumnje umobolan, tim činom iskazao svoje političko uvjerenje da Schlickova učenja podrivaju sigurnost tradicije.

Kraj Prvog svjetskog rata uvodi nas u drugi naučni rat, gdje se prvi put osjetilo prisustvo "akademske ljevice". Rat je razotkrio tehnološke slabosti Britanske imperije i podstaknuo vlast da se direktno umiješa u rukovođenje naukom. Pošto su osnovane nove istraživačke institucije, finansirane iz privatnih i javnih fondova, ukinut je monopol univerziteta kao istraživačkih institucija. Za mnoge intelektualce i učenjake, posebno one marksističkog ubjedenja, odnos između nauke i ekonomije bio je jasno vidljiv. To je 1918. godine dovelo do formiranja Nacionalnog sindikata naučnih radnika (kasnije Udruženja naučnih radnika) s izrazito socijalističkim programom djelovanja u nauci. Smatralo se da će veća trošenja za nauku, uz centralizirano planiranje, pokrenuti oslobodilačke potencijale nauke.

Veza nauke i ideologije postala je eksplicitna 1931, kada je na jednoj konferenciji o historiji nauke u Londonu učestvovala i delegacija iz (tadašnjeg) Sovjetskog saveza. Ključni događaj na konferenciji bio je rad Borisa Hessena "Društveni i ekonomski korijeni u Newtonovim *Principima*".⁸ Hessen je tvrdio da to Newtonovo veliko djelo nije toliko proizvod naučnog genija ili rezultat unutrašnje logike nauke, već posljedica

društvenih i ekonomskih snaga Britanije u 17. stoljeću. Ono je ispunilo potrebe britanske buržoazije. Mladim britanskim ljevičarskim naučnicima i historičarima nauke koji su prisustvovali konferenciji trebalo je nekoliko godina da shvate potpuni značaj Hessenovih argumenata. Međutim, tek kada je J.D. Bernal 1939. godine objavio djelo *Društvena funkcija nauke*, zaista se javlja radikalni naučni pokret. Bernal je nauku vidio kao prirodni saveznika socijalizma: njena funkcija bila je da služi ljudima i oslobodi ih od kapitalizma. Bernal je spojio svoj marksistički humanizam s tehnokratskim i redukcionističkim motivima. Uprkos svim njenim problemima, Bernal je polagao nade u nauku kao objektivni, neutralni modus istraživanja, koji bi, da ga kapitalizam ne kvari, mogao donijeti mir i obilje svima.

Ideja o "socijalističkoj nauci", prvi put predložena u Sovjetskom savezu, uhvatila je korijena i u Britaniji. Međutim, na to kako se ona ostvarivala u Sovjetskom savezu gledalo se kao na sirovu i oportunističku praksu. "Lisenkovština" iz 1940-ih i 1950-ih, koja je sovjetske genetičare uvukla u raspravu da li se naslijeđe može preobražavati sredstvima sredinske manipulacije, nanijela je veliku štetu ideji socijalističke nauke. Kasnije je nesporno radikalno Britansko udruženje za društveno odgovornu nauku uspjelo organizirati konferenciju na temu "Postoji li socijalistička nauka?", ali su i na njoj doneseni neubjedljivi zaključci.

Što se tiče popularnih shvatanja nauke, Drugi svjetski rat dovršio je ono što je Prvi svjetski rat započeo. Ovog puta, smatralo se da nauka vodi nekakvu predstavu na bojnopolju, kao i da ulazi u vlast. Naučnici su bili odgovorni ne samo za razvoj novih, smrtonosnijih formi hemijskog i biološkog oružja već i za projektovanje, pravljenje i, napokon, i za bacanje atomske bombe. Oblak oblika gljive, nastao od

atomskih bombi bačenih na Hirošimu i Nagasaki, označio je kraj doba nevinosti nauke.

Sada je veza između nauke i rata bila odveć očigledna, saučesnički odnos nauke i politike došao je u prvi plan, a sve ideje o naučnoj autonomiji iščezle su. Javnost, koju su dotada zanimala uglavnom koristi od nauke, odjednom se zabrinula zbog njene destruktivne strane.

Protest protiv militarizirane nauke, koji su pokretanjem disidentskog časopisa *Bilten atomskih naučnika* (Bulletin of the Atomic Scientists) započeli nuklearni fizičari razočarani Projektom Manhattan u SAD-u, učvrstio se krajem 1950-ih pokretanjem Kampanje za nuklearno razoružanje (CND). Mnogi naučnici trudili su se da se bomba ne smatra neizbježnom posljedicom razvoja fizike. To bi obeshrabrilo mnoge sjajne naučnike, opteretilo ih etičkim dilemama i odvratilo od karijere u fizici. Trik je bio iznijeti tvrdnju da je nauka neutralna: ona nije ni dobra, ni loša; društvo je to koje je koristi za nešto dobro ili za loše. Argument neutralnosti prevladavao je u odbrani nauke tokom 1950-ih i 1960-ih; on je omogućio mnogim naučnicima da rade u atomskoj fizici i da dobijaju finansije od ministarstava odbrane, a da se istovremeno izjašnjavaju kao politički radikali.

Argument neutralnosti igrao je vrlo važnu ulogu i u izgradnji teorije razvoja. Kada je u međunarodnoj politici početkom 1960-ih riječ “razvoj” postala krilatica, smatralo se da je većina novih nezavisnih zemalja trećeg svijeta “nerazvijena”.⁹ Za neke se, međutim, smatralo da su “u razvoju” po modelu industrijskog razvoja u Evropi. U temeljima ovog etnocentričnog svjetonazora – jedne manifestacije darvinističkog shvatanja društva iz viktorijanskog doba, koje je proizvelo takve ideje kao što su “breme bijelog čovjeka” i “manifest sudbine” – bilo je uvjerenje da nauka i tehnologija mogu

preobraziti nerazvijene i zemlje u razvoju u indigo-kopije evropski industrijaliziranih zemalja. Na nauku se gledalo kao na nešto što će se dobiti od Zapada; tehnologiju je trebalo “prenijeti”. Mnogi naučnici iz trećeg svijeta potpuno su prihvatili ideologiju neutralnosti nauke, pa su, u nadi da će njihov rad donijeti ekonomske koristi domovini, cijelu svoju karijeru proveli rješavajući probleme koje je postavio Zapad a koji nisu imali nikakve veze s njihovim društvom.

Iako su radikalni naučni pokreti preispitali neutralnost nauke, raspravljali o njenoj društvenoj funkciji i vodili kampanje protiv atomske bombe, oni su ipak smatrali da je nauka uglavnom briga Zapada. Stoga, iako su radikalni historičari nauke rado pokazivali kako društvene snage utječu na razvoj nauke, uglavnom su prešućivali ulogu nezapadnih kultura u stvaranju nauke. Ovako, naprimjer, Bernal objanjava razloge za pisanje *Nauke kroz historiju*:

Posljednjih trideset godina, uglavnom pod utjecajem marksističke misli, rodila se ideja da su društvenim zbivanjima i pritiscima uvjetovana ne samo sredstva koja prirodjaci koriste u svojim istraživanjima već da su time uvjetovane i vodilje njihovog teorijskog pristupa. Jedni su se ovoj ideji oštro suprotstavljali, drugi je energično podržavali; u toj raspravi ostali su u sjeni raniji stavovi o utjecaju nauke na društvo. Namjera mi je da još jednom naglasim u kojoj mjeri napredak prirodnih nauka pomaže napretku sâmog društva; ne samo kroz ekonomske promjene do kojih dovodi primjena naučnih otkrića, već djelovanjem na opći sistem mišljenja o utjecaju novih naučnih otkrića.¹⁰

Međutim, Bernal “društvo” shvata uglavnom kao autonomno zapadno društvo; a civilizacija (uvijek u jednini) za njega je, u suštini, zapadna civilizacija, koja počinje sa Grcima i razvija se linearno do “našeg vremena”. U svojoj četverotomnoj

studiji, manje od deset stranica posvetio je islamskoj nauci. Kinu i Indiju nije čak ni spomenuo.

Historiografija nauke nalazi se pred velikim, radikalnim promjenama. Temelje za ove promjene postavile su dvije istinski monumentalne studije. Prva je *Uvod u historiju nauke* Georga Sartona, objavljivana između 1927. i 1948. godine. Ono što je iznenadilo u Sartonovoj studiji jeste da su prva tri toma ove četverotomne hronološke studije dobrim dijelom posvećena nauci u islamu. Ne samo da je Sarton jasno pokazao da je zapadna nauka nezamisliva bez islama već je onima koji nauku vide kao čisto zapadni poduhvat sugerirao da razmotre ukupni doprinos islama, kako u smislu kvantiteta, tako i u smislu kvaliteta. Razlog Sartonovog utjecaja možda je u tome što je ovaj rad malo više od popisa imena i referenci, i jedva da ima koju sintezu. Druga studija, opsežna višetomna *Nauka i civilizacija u Kini* Josepha Needhama, objavljivana od 1954. nadalje, obavila je isti zadatak za Kinu, možda čak i učinkovitije.

I Sarton i Needham pokazali su da nauka nije ograničena na zapadna društva; nezapadna društva također su imala visoko razvijene i sofisticirane kulture nauke. Međutim, po njihovom mišljenju, to ne znači da mogu postojati različite nauke, niti nekakve različite definicije nauke. Zapravo, Needham je izolirao “problematične” dijelove kineske nauke kao što je akupunktura i etiketirao ih kao “nenaučne”. Nauka može biti umrljana politikom, udružena s vojskom, ali opet se smatrati uglavnom neutralnom, objektivnom, univerzalnom potragom za istinom.

Zato historija nauke još uvijek nauku predstavlja kao linearni tok, veliku univerzalnu rijeku Zapadne Nauke, u koju se, kao pritoke, ulijevaju nauke drugih civilizacija – u nekim slučajevima, kao što su islam ili Kina, to su velike pritoke, ali

su ipak samo pritoke. Filozofija nauke, kao i šira javna slika o nauci, također donose pretpostavku da Nauka daje Istinu, da je ona jedini put ka Istini i da se Istina stapa u jedinstveni, univerzalni svjetonazor Zapadne Civilizacije. I tu sliku najviše upijaju studenti nauka.

U ovoj slici, nauka se motri skoro kao herojski čin. Usamljeni naučnici bore se za Istinu, uprkos svima i svemu. Nauka je čista, nezavisna aktivnost, odvojena od tehnologije i industrije i iznad društva je. Na univerzitetima, gdje su se obavljala istraživanja u ime Znanja i gdje su obučavane buduće generacije naučnika, posebno mjesto davalo se čistoti naučnih istraživanja. Naučnik je bio neko ko je vršio jedinstvenu društvenu ulogu, neko kome je bila potrebna zaštita i egzistencija nezavisna od ostatka društva. Naučnici, a posebno veliki naučnici, bili su predmet istraživanja historičara i filozofa nauke. Zato je historija nauke naglašavala značaj ovih otkrića i nalazila im opravdanje u jedinstvenoj objektivnosti, nepristrasnosti i univerzalnosti nauke.

Ali, iza ove predivne slike vrebaju jedna protivriječnost. Ako je nauka uvijek istinita, i usto uvijek progresivna, odakle onda promjene u teorijama i objašnjenjima? Jedan način da ovo objasnimo jeste poricanje da su promjene stvarne i gledanje na progres jednostavno kao na otkrivanje novih stvari. Ali, to ne drži vodu; čak je i Newton izložio teoriju, koja se u 19. stoljeću smatrala pogrešnom, da se svjetlost prostire u vidu čestica, a ne valova. Onda knjige historije pribjegavaju drugom objašnjenju: kada se otkriju nove istine, ili razotkriju greške, dobri naučnici priključuju se progresu. Oni koji su se suprotstavljali onom za šta sada znamo da je Istina, bili su, da kažemo, loši naučnici koji nisu slijedili Naučni Metod. Historičari su time postavili sebi zadatak: dokazati da je nauka uvijek "tačna", a kada nije, dokazati da su dobri naučnici u pravu.

Razotkrivanje trijumfalističke, dogmatske ideologije nauke povezano je s otkrivanjem protivrječja između nepogrešive istine i stalnog progressa. Prvi potez napravio je Karl Popper. Iako je Popper imao labave veze s Bečkim krugom 1920-ih, on nije bio njegov član jer je bio vrlo kritičan prema nekim aspektima njegovog filozofskog stajališta. Članovi Bečkog kruga smatrali su da su metafizika i teologija besmislene, budući da ih čine pretpostavke koje se ne mogu verificirati. Nasuprot tome, Popper je iznašao da su “falsifikacija” i “falsifikacionizam” pravi kriteriji razgraničenja između naučnog znanja i svih drugih vrsta znanja (koje on ne odbacuje u potpunosti). On tvrdi da u nauci ne postoji konačna istina, a da se naučni progres postiže “pretpostavljanjem i opovrgavanjem”.¹¹ Postulirajući duh samokritike kao esenciju nauke, Popper je pomaknuo odbranu nauke: ona nije samo stjecanje Istine o objektivnom znanju, već utjelovljenje Dobra – vrijednosti liberalnog društva. Može se reći da je Popper posljednji branilac tradicionalne ideologije nauke. Dolazak Thomasa Kuhna, koji je bio pravi filozofski revolucionar, ma kako kolebljiv i nesiguran prema svom radu bio, označava početak kraja nauke kakvu smo poznavali.

Kuhn je naučnike degradirao, od hrabrih avanturista koji otkrivaju nove istine na one koji rješavaju zagonetke u okviru jednog uspostavljenog svjetonazora. Kuhn koristi termin “paradigma”. Koristeći ovaj termin, on piše:

namjeravao sam ukazati da neki prihvaćeni primjeri aktuelne naučne prakse – primjeri koji objedinjuju pravo, teoriju, primjenu i instrumentaciju – daju modele iz kojih proističu konkretne koherentne tradicije naučnog istraživanja. Ovo su tradicije koje historija opisuje nazivima kao što su “ptolomejska (ili kopernikanska) astronomija”, “aristotelovska (ili newtonovska) dinamika”, “čestična (ili valna) optika” itd.¹²

U Kuhnovoj shemi, termin paradigma usko je povezan s “normalnom naukom”: oni koji rade unutar dogmatske, zajedničke paradigme, koriste njene resurse da razrade teorije, objasne zagonetne podatke, uspostave sve preciznije mjere i standarde i obave sve zadatke neophodne za proširenje granica normalne nauke. Ovu dogmatsku stabilnost povremeno bi uzdrmale revolucije. Kuhn živim terminima opisuje početak revolucionarne nauke. “Normalna nauka”, ukazuje on, “često suzbija fundamentalne novine zato što one nužno podrivaju njena osnovna opredjeljenja... (međutim) kada struka ne može dalje bježati od anomalija koje potkopavaju postojeću tradiciju naučne prakse”,¹³ onda počinju izvanredna istraživanja. Preokret se dešava kada se kriza može riješiti jedino revolucijom, u kojoj stare paradigme ustupaju mjesto formulaciji nove paradigme. Tako “revolucionarna nauka” pobjeđuje; ali, ono što je nekad bilo revolucionarno, sada se postavlja kao nova dogma: nova normalna nauka. Zato, tvrdi Kuhn, nauka napreduje u ciklusima: iza normalne nauke, a to je nauka koju nalazimo u udžbenicima, dolazi revolucija, iza koje opet slijedi normalna nauka, a onda opet revolucija. Svaka paradigma može proizvesti neko konkretno djelo koje je formira i definira: Aristotelova *Fizika*, Newtonovi *Principi* i *Optika*, te Lyellova *Geologija* primjeri su djela koja su definirala paradigme određene grane nauke u određenom vremenu.

U objavljivanju *Strukture naučnih revolucija* i debati koja je uslijedila nalazimo porijeklo trećeg – i aktuelnog – naučnog rata. Desničar Kuhn imao je snažan otklon od ljevičarske radikalne kritike nauke, koja se više vrzerala po periferiji nego što je mijenjala središte nauke. Poslijeratna akademska ljevica još je vjerovala u nauku koja postepeno napreduje ka kumulativno stečenom znanju – ka svemu što je bilo potrebno da je očisti od buržoaskih utjecaja i da je stavi u službu

radničke klase. Dijametralno suprotno, Kuhn je “normalnu” nauku predstavljao kao dogmatsko pregnuće. Ako zastarjele naučne teorije, kakve su aristotelovska dinamika, flogiston-ska hemija ili kalorijska termodinamička teorija, smatramo mitovima, tvrdi Kuhn, onda istom logikom možemo smatrati da su i sadašnje teorije iracionalne i dogmatske. Nakon Kuhna, razumijevanje nauke nikad više neće biti isto.

Promjene koje su uslijedile nakon Kuhna – debata između Paula Feyerabenda i Imrea Lakatosa,¹⁴ pojava sociologije znanja, razvoj feminističke kritike nauke, sve do Sokalove podvale¹⁵ – dokumentirane su, o njima se posvuda vodila vrlo temeljita diskusija. Ali, ono što se u protekle tri decenije, osim naučnog rata, događalo – daleko od centara gdje branioci čistote nauke i njeni kritičari iz “akademske ljevice” i feminističkog pokreta vode rasprave – daleko je interesantnije. U posljednje tri decenije pojavilo se nešto što sada možemo opisati kao postkolonijalne studije nauke. Oznaka “postkolonijalne” ne znači “poslije kolonijalizma”. Njome se opisuju kako kolonizirajući karakter savremene nauke i dalje oblikuje odnos između zapadne i nezapadne nauke, kako dominantne tendencije zapadne nauke odolijevaju i šta se uradilo da bi se uklonio metanarativ zapadne nauke i dala prilika nezapadnim diskursima nauke i obrazovanja. Postkolonijalni poduhvat nauke vjerovatno će imati daleko veći utjecaj na budućnost nauke nego sadašnja faza naučnih ratova.

Kuhnova analiza pokazuje kako nauka funkcioniše u jednoj civilizaciji: zapadnoj. Njegovi uvidi nisu ništa novo za postkolonijalna djela o nauci: sve nezapadne nauke počivaju upravo na premisi da nauka funkcioniše i napreduje unutar nekog svjetonazora. Kuhn, međutim, daje (zapadno) opravdanje za postojanje nauke u drugim, nezapadnim paradigmatima. Druge civilizacije, kao što su islamska, kineska, indijska,

kao i druge kulture, kao što su pacifička, podsaharska afrička ili domorodačka američka, sada se mogu prepoznati kao druge vrste prakse i nauke, zasnovane na vlastitim paradigmatima. Među primarnim ciljevima postkolonijalnih studija nauke jeste da pokažu da to i jest tako. Ono što zapadnu nauku odvaja i čini zapadnom jesu njene metafizičke pretpostavke o prirodi, univerzumu, vremenu i logici. Ideja da priroda postoji samo za dobrobit čovjeka (sic!) i da je, kako to Bacon kaže, čovjek mora “mučiti” da bi otkrio njene tajne, potpuno je strana većini nezapadnih kultura. Islam i Kina, naprimjer, ne motre prirodu kao objekt. U islamu, priroda je svetinja povjerena na čuvanje, koja se mora njegovati i proučavati s dužnim poštovanjem. U kineskoj tradiciji, priroda je mreža odnosa, tkanje koje upravlja samo sobom, u koju se čovjek miješa na sopstveni rizik. Slično, zapadne ideje o univerzumu i vremenu kulturno su zasnovane. Za zapadno shvatanje univerzuma kao “velikog carstva kojim upravlja božanski logos” više je zaslužna centralizirana kraljevska vlast u Evropi nego ikakva univerzalna ideja – takvo nešto potpuno je neshvatljivo Kinezima i Indijcima. Potom, dok zapadna nauka smatra da je vrijeme linearno, druge kulture smatraju ga cikličnim, kao u hinduizmu, ili tapiserijom u kojoj se prepliću sadašnje i vječno vrijeme na onom svijetu, kao u islamu. Iako moderna nauka funkcioniše na “ili-ili” aristotelovskoj logici (x je ili A ili $\text{ne-}A$), u hinduizmu logika može biti četverostruka ili čak sedmostruka. Četverostruka hinduistička logika (s dodatnim formama: x nije A , ni $\text{ne-}A$; nije A i $\text{ne-}A$; nije i $\text{ne-}A$ ni $\text{ne-}A$) je kako simbolična logika, tako i logika saznavanja. Njom se mogu postići precizne i nedvojbene formulacije univerzalnih tvrdnji bez korištenja formule “za sve”. Zato metafizičke pretpostavke koje su u temelju moderne nauke čine nauku, po njenim glavnim karakteristikama, specifično zapadnom. Stoga će nauka koja se zasniva

na različitim shvatanjima prirode, univerzuma, vremena i logike, biti potpuno različit poduhvat od zapadne nauke.¹⁶

Konvencionalna (zapadna) historija nauke, međutim, ne prepoznaje različite vrste civilizacijskih ili kulturnih nauka. Ona zapadnu nauku predstavlja kao vrh nauke i zadržava njen monopol na četiri glavna načina. Prvo, ona negira postignuća nezapadnih kultura i civilizacija kao pravu nauku i odbacuje ih kao praznovjerje, mit i folklor. Odbacuje ih jednim tautološkim argumentom u kojem se zapadna kultura definira kao superiorna u odnosu na sve druge kulture; prema tome, analogijom, nauka, tehnologija i medicina inferiornih kultura su – pa, inferiorne i sâme. William Henry III daje najnoviji primjer ove vrste sramotnog razmišljanja u svojoj knjizi *U odbranu elitizma*. Henry definira superiorne kulture u smislu određenih osnovnih kriterija. “Superiorna kultura”, piše on, “čuva slobodu svojih građana... osigurava ugodan život, uglavnom bez oskudice... i... širi se, trgovinom ili kulturnim imperijalizmom ili osvajanjem.” Sad, pošto se nezapadne kulture smatraju diktatorskim, nesposobnim da zadovolje osnovne potrebe svojih naroda i pošto su kolonizirane od strane Zapada – one su po definiciji inferiorne. Dakle, Henry ne vidi ništa problematično u svom zaključku da “superiorna kultura promovira modernu nauku i zapadnu medicinu”.¹⁷ U kolonijalno doba, ovakve analize dovele su do nemilosrdnog suzbijanja islamske i indijske medicine. U Indiji, naprimjer, ovi sistemi odbačeni su kao besmislice i njihova praksa zabranjena. U Tunisu su Francuzi uveli čak i smrtnu kaznu za one koji prakticiraju islamsku medicinu i ubili mnoge od njih. Tek nedavno Svjetska zdravstvena organizacija priznala je ove medicinske sisteme kao legitimne, ravnopravne zapadnoj medicini – nakon što je dostatno demonstrirana njihova upotreba i korist za seosku populaciju.

Drugo, historije nezapadnih nauka uglavnom su pisane izvan općih historija nauke. Ova praksa toliko je raširena da je postala sastavnim dijelom zapadne svijesti. Naprimjer, u hronologiji otkrića koju je sačinio Floyd Bloom, “da pomogne čitaocima edicije ‘Putevi ka otkriću’ časopisa *Science*”, nema ničeg između 131–200. godine (kada je Galen napisao udžbenik iz anatomije) i 1285–1349. (kada je William Ockham dao teoriju “britve” logičkog alata koji je koristio da “potkreše” apsurdne iz dokaza).¹⁸ Sve ovo uprkos tome što je Galena pre-radio Ibn Sina, čiji je *Medicinski kanon* bio standardni udžbenik medicine u Evropi tokom 600 godina; i što je William Ockham svu svoju logiku naučio od muslimanskih filozofa. Kako to Don Ihde primjećuje u komentarima ove hronologije iz časopisa *Science*, ona je “tradicionalni i ograničeni primjer eurocentrizma u historiji nauke i tehnologije”.¹⁹ Znamo, u najmanju ruku, da je Su Songov astronomski toranj sa satom funkcionirao u Kini prije 1090. godine. Gutenberg je možda razvio štamparsku mašinu 1454, međutim metalna (bakrena) pokretna ploča izumljena je u Koreji dva stoljeća ranije. Ovdje se ne radi o tome ko je prvi nešto napravio, već o mentalnom sklopu koji period između grčke nauke i pojave evropske nauke vidi kao mračno doba u kojemu se ništa vrijedno nije dogodilo.

Treće, Evropa je preradila historiju porijekla evropske civilizacije da izgleda kao da je samonikla. Mnogi ugledni naučnici, Newton krajem 17. stoljeća i Kelvin krajem 19. stoljeća između ostalih, učestvovali su u stvaranju i širenju te revizionističke historije početaka moderne evropske civilizacije i stvaranju arijevskeg modela. Ovaj model donosi ideju da je grčka kultura pretežno evropska, a da Afrikanci i Semiti nisu ništa doprinijeli stvaranju klasične grčke civilizacije. Međutim, identifikacija grčke kulture kao evropske upitna je

iz više razloga. Jedan od njih je da su ideja “Evrope” i društveni odnosi koje je ta ideja omogućila došli stoljećima kasnije – neki je smještaju u vrijeme Karla Velikog, drugi u 15. stoljeće (grčka i rimska su civilizacije Mediterana). Osim toga, islam je taj koji je Evropu upoznao sa Grčkom; zahvaljujući širenju islama, grčku kulturu u svojoj baštini imaju i različite kulture Afrike i Azije.

Četvrto, osvajanjem i kolonizacijom, Evropa je prisvojila nauke drugih civilizacija, potisnula znanje o njihovom porijeklu i reciklirala ih kao zapadne. Mi sada znamo da su mnoge naučne tradicije prisvojene i potpuno integrirane u zapadne nauke, a da se to ne priznaje. Tako je krompir dala prijekolumbovska poljoprivreda, a iz nje je evropska poljoprivredna praksa preuzela i mnoge druge poljoprivredne usjeve. Matematička dostignuća iz arapske i indijske kulture drugi su primjer. Za tri velika pronalaska koja su, po Francisu Baconu, stvorila modernu Evropu – štamparstvo, barut i magnetski kompas – danas se zna da dolaze iz Kine. Znanje lokalne geografije, geologije, botanike, zoologije, klasifikacija znanja, medicina, farmakologija, poljoprivreda, navigacijske tehnike – sve to dale su naučne tradicije neevropljana.

Pojava postkolonijalnih studija nauka pokušaj je da se razotkrije eurocentrizam, da se vrati historija nezapadnih nauka i ponovno otkriju modaliteti nezapadnih nauka danas. Postkolonijalne studije nauka započinju empirijskim radom na historiji islamskih, indijskih i kineskih nauka. Naprimjer, monumentalno djelo Fuata Sezgina *Historija arapske literature* (Geschichte des Arabischen Schrifttums)²⁰ i rad Roshdija Rasheda²¹ i njegovih saradnika u Francuskoj otkrivaju kako su naučna dostignuća muslimanske civilizacije, po svojoj dubini i širini, uistinu bila fenomenalna. Rad Ekmeleddina Ihsanoglua o osmanskoj nauci otkrio je da ona nije uopće bila

“beznačajna” kako se često predstavlja.²² Slično, D.M. Bose, S.N. Sen, P.V. Sharma i brojni drugi historičari pokazali su da se indijska nauka ne može jednostavno odbaciti.²³

Iako je zapadni tabor bio prisiljen priznati novu historijsku realnost, povelu su kontranapad zasnovan na argumentima kao što je, naprimjer, da su svi veliki naučnici islama bili sekularisti. Prema tome, za njihova dostignuća nije zaslužan islam, već sekularizam i zato se mogu predstavljati kao dio velike historije zapadne nauke.²⁴ Ovo je nesumnjivo apsurdna tvrdnja. Govorimo o vrlo religioznim ljudima u vremenu prije sekularizma; razdvajanje svetog i svjetovnog nije se moglo, ni u najbujnijoj mašti, zamisliti. Svi oni, čak i oni najneortodoksniji, bili su prvo muslimani, pa poslije sve drugo. Po njima bi nauka bez vrijednosti bila oskrnavljena. Mnogi su zaista bili humanisti; ali taj humanizam izvodi se iz njihovog svjetonazora i proizvod je njihove privrženosti islamu. Dakle, sve što su radili ima islamski podtekst: zato su proveli toliko vremena da ustanove pravac Mekke sa bilo koje tačke na zemaljskoj kugli (*kibla*), da razviju matematiku za islamsko nasljedno pravo, proučavali nebo, osnivali bolnice, razvijali medicinu i općenito tragali za znanjem.

Međutim, postkolonijalne studije nauke idu dalje od empirijskog historijskog istraživanja. Teži se uspostavljanju veze između kolonijalizma, uključujući neokolonijalizam, i napredovanja zapadne nauke. Naprimjer, Deepak Kumar,²⁵ indijski historičar i filozof nauke, u nekoliko svojih knjiga nastoji pokazati da je britanski kolonijalizam u Indiji igrao glavnu ulogu u tome kako se evropska nauka razvijala. Britanci su trebali bolju navigaciju, pa su izgradili opservatorije, stipendirali astronome i vodili sistematične bilješke o svojim putovanjima. Prve evropske nauke u Indiji bile su – što ne iznenađuje – geografija i botanika. Širom Britanske Indije,

britanska nauka napredovala je prvenstveno zbog vojnih, ekonomskih i političkih potreba Britanaca, a ne zbog navodne veće racionalnosti nauke ili opredijeljenosti naučnika za traženje istine bez interesa. Osim toga, postkolonijalna kritika nauke teži formulaciji posebnih stavova o zapadnoj nauci, što se može vidjeti iz radova indijskih naučnika Ashisa Nandyja²⁶ i Claudea Alvaresa,²⁷ te niza mladih muslimanskih učenjaka, kao i iz mojih radova.²⁸ Napokon, postkolonijalne studije nauke nastoje ponovno uspostaviti praksu islamske, indijske ili kineske nauke u novom vremenu. Postoji, na primjer, cijeli diskurs savremene islamske nauke posvećen istraživanjima kako se formulira neka nauka zasnovana na islamskom shvatanju prirode, jedinstva znanja i vrijednosti, javnog interesa itd.²⁹ U posljednjoj deceniji pojavio se sličan diskurs i o indijskoj nauci.³⁰

Glavne strane u naučnom ratu zapostavljaju većinu postkolonijalnih studija. Ista sudbina zadesila je pionirski rad Jeromea Ravetza *Naučno znanje i njegovi društveni problemi*,³¹ koji je igrao važnu, možda i glavnu ulogu u formuliranju većeg dijela postkolonijalne kritike nauke. Ravetzovu identifikaciju društvenih aspekata problema nauke mogli bi lahko posvjedočiti autori postkolonijalnih studija u vlastitim društvima. Četiri problematične kategorije nauke koje je on identifikovao – bezvrijedna nauka, poduzetnička nauka (gdje je ključno obezbijediti donacije), nemarna nauka i prljava nauka – možda na Zapadu i jesu donekle “upakovane”, ali su sve vrlo uočljive u zemljama poput Indije, Pakistana, Egipta i Malezije. Osim toga, Ravetzovu tvrdnju da moramo napustiti ideju da “nauka otkriva činjenice” ili da je ona “istinita ili pogrešna” – iznesenu mnogo prije nego što je sociologija znanja ušla u modu – a u korist šireg tumačenja nauke kao zanata, vraća nas, ili bolje reći vodi nas naprijed, ka ideji nauke u nezapadnim društvima. Ako se nauka smatra zanatom, onda se

u evaluaciji naučnog proizvoda ideja "istine" zamjenjuje idejom "kvaliteta". Kvalitet na dnevni red stavlja društvene i etičke aspekte nauke, kao i naučnu nepouzdanost. Sve to moglo se vidjeti na poznatoj konferenciji "Krizna u modernoj nauci", koju je organiziralo Udruženje potrošača Penanga, održanoj od 21. do 26. novembra 1986. u Penangu, Malezija.³² Konferencija u Penangu, na kojoj je donesena čuvena Deklaracija o nauci i tehnologiji, bila je ključni događaj u razvoju postkolonijalnog diskursa o nauci: ovdje je prvi put pretpostavljena mogućnost savremenog nezapadnog naučnog diskursa.

S pojavom postkolonijalne nauke, zagovornici čistote nauke suočili su se s vlastitim dilemama. Treba li da odbiju učešće u dijalogu s ovim novim neprijateljima (zapadnog) razuma – proglasivši ih, kako je Popper proglasio Kuhna nekoliko decenija ranije, neprijateljima civilizacije? Ako zaista to odbiju, mogli bi im prigovoriti da ne pripadaju politici koja dopušta debatu svih različitih mišljenja, osim onih koja učestvuju u nasilju. Ali, i učešće nosi svoje rizike. Jer, onda će svi vidjeti da zapadna civilizacija funkcioniše kao potpuno zatvoren sistem, gdje je jedino pravo znanje zapadno znanje, a jedina prava nauka zapadna nauka, sistem koji marginalizira, suzbija i čini nevidljivim nauke svih drugih civilizacija. Ali, sada je ta nauka izložena kao društvena aktivnost, gdje se moraju praviti izbori, gdje se dešavaju greške u naučnom prosuđivanju i društvenom ponašanju i gdje iščezavaju jasno uočljive razlike između zapadne i nezapadne nauke. Superiornost zapadne nauke više se ne može odbraniti.

U velikoj mjeri, postkolonijalne studije nauke dovele su do toga da su "naučni ratovi" prilično nevažni. Osim toga, naučni ratovi gasit će se i zbog brzih promjena okolnosti. Među tim okolnostima nalazi se ironični obrat u odnosima nauke i religije, a koji bi mogao srušiti cijelu ideologiju koju

su postavili Galileo i Descartes. Iako nauka još uvijek polaže pravo na ekskluzivno posjedovanje istine o Prirodi, kad je riječ o etičkim sudovima o posljedicama naučnog napretka, niko ne tvrdi da ona ima sve odgovore. Skorašnja odluka Craiga Ventera da se posavjetuje sa svećenikom, prije nego što nastavi praviti jedan virus, baca sasvim novo svjetlo na ovu tradicionalnu debatu. Međutim, to je samo jedna istaknuta tačka u općoj transformaciji društvene i etičke situacije u kojoj se nalazi nauka. Nauka naprosto nije ono što novi realisti i stari idealisti tvrde da jeste. Njen ideološki i vrijednosni karakter otkriven je bez sumnje. Ali to nije samo pitanje kako politička moć, izvori finansiranja, izbor problema, kriteriji po kojim se problem bira, kao i predrasude i vrijednosni sistem, utječu čak i na "najčistiju" nauku. To nije ni pitanje da li se teret dokazivanja, u smislu statističkog zaključka, može naći u sâmoj naučnoj metodi. Niti da većina metafizičkih naučnih pretpostavki potječe iz evropske civilizacije. To je više pitanje sadašnje povezanosti nauke s nesigurnošću i rizicima. Veći dio najvažnije savremene nauke nije više normalna nauka u kuhnovskom smislu te riječi. Kao što se moglo vidjeti iz niza kontroverzi, od afere BSE ("kravljeg ludila") u Britaniji do pitanja genetski modifikovane hrane (GMO), nauka ne može dati čvrste i brze odgovore na mnoštvo savremenih pitanja. Stara paradigma nauke koja je davala sigurnost i pouzdanje više ne vrijedi.

Paradoks, ranije spomenut, da zapadna "neutralna nauka" može utjecati na društvena i ekonomska pitanja u zemljama u razvoju, sada se vraća u novoj, osvetničkoj formi, zato što je to baš ista ona redukcionistička, apstraktna nauka koja oblikuje nove intenzivne tehnologije kakva je genetska modifikacija organizama. A te su tehnologije sada potpuno poistovjećene s neokolonijalizmom kroz proizvode kao što je

sjeme “terminator” (GURT). Osim toga, izvan svake sumnje je to da su ove tehnologije u vezi s biopirastvom. Kuhnov “normalni naučnik” ide po svijetu i prikuplja uzorke biološkog naslijeđa nezapadnog svijeta, tako da ga njegovi multinacionalni šefovi mogu onda ukrasti i patentirati kao vlastito.

Mnogi aktivni naučnici mogli bi reći da je ovakav trijumfalistički stav prema zapadnoj nauci pretjeran. Prva njihova reakcija mogla bi biti: ovaj stav o zapadnoj nauci više se tiče zapadnih historičara i filozofa nauke, posebno onih s imperijalističkim opredjeljenjima, nego sâmi naučnika. Zaista, dogmatizam u nauci postojao je i u prošlim epohama; dovoljno je pročitati prvih nekoliko redaka u Kuhnovim djelima pa vidjeti kakva je bila historija nauke. Dok historičari i filozofi nauke drže na životu to imperijalističko shvatanje nauke, sâmi naučnici učestvuju u njegovom formuliranju. Naprimjer: naučnici su bili u prvim redovima medicinskih istraživanja u kolonijama, tražili da se zabrane nezapadne metode liječenja i učestvovali u njihovom nemilosrdnom zatiranju. Drugi, obzirniji stav mogao bi biti: nauka je možda bila dogmatska u prošlosti, ali zapadna nauka više uopće nije takva. Sada većina zapadnih naučnika smatra nauku alatom. Ali, da je to bio stav samo nekih 50 godina unazad, ne bismo imali Kuhna. A da je takav stav postojao samo prije deset godina, ne bismo imali naučne ratove. Samo prije nekoliko godina istaknuti američki naučnici samouvjereno su se radovali otkriću gena za nasilje i beskućništvo. A još uvijek ima nekih uglednih naučnika koji vjeruju i objavljuju da je genetički inženjering jedna precizna tehnika, koja nam daje željena svojstva. Nedavna rasprava pristalica darvinizma protiv kreacionizma također je ilustracija da u nauci još uvijek postoji dogmatizam. Kako piše Steve Fuller, američki naučni establišment smatra da:

u nastavnim planovima i programima američkih javnih škola Darwinovu evoluciju i naučni kreacionizam treba obrađivati kao uzajamno isključive opcije. Iako dvije trećine Amerikanaca koji vjeruju u evoluciju također vjeruje i da je ona odraz božanske inteligencije, takva kompatibilnost tek treba dobiti filozofsku i, sljedstveno, pravnu valorizaciju. Međutim, šta ima loše u tome što učitelji pokušavaju uskladiti zaključke s kreacionističkim opredjeljenjima većine svojih učenika? Najčešći odgovor je da je pretpostavka o božanskoj inteligenciji ili teleologija u prošlosti bila predmetom nazadnih bioloških istraživanja i da nije dala doprinos teoriji evolucije još od Darwinove prvobitne formulacije. Pa ipak, i suprotne pretpostavke o mehaničkoj redukciji ili o slučajnim genetskim varijacijama isto su dovodile do grešaka.³³

Nastava nauka i dalje je dogmatska, kao i uvijek. Ali, to ne znači da mnogi aktivni naučnici ne uočavaju da je naučno znanje uvijek uvjetno: već sljedeći eksperiment ili posmatranje mogu baciti sumnju na ono što se prije uradilo. Međutim, ovo zdravorazumsko razmišljanje aktivnih naučnika novijeg je datuma, parcijalno i diferencirano. Ono je proizvod radikalne preobrazbe sâme nauke, koja je prestala biti nauka kakvu smo znali. Sada je ona ono što Funtowicz i Ravetz nazivaju "postnormalnom naukom":

Danas smo svjedoci da su oni koji rješavaju globalna pitanja sve svjesniji da ne može jedna jedina kulturna tradicija, ma kako uspješna u prošlosti bila, dati sve odgovore za probleme planete. U uskoj vezi s ovim promijenjenim stavom jeste nova metodologija koja reflektira promjene u naučnom pristupu i koja nas vodi u rješavanju globalnih problema okoliša. U ovome, neizvjesnost nije nestala, već se njome upravlja, a vrijednosti više nisu pretpostavljene, već eksplicitne. Model naučne argumentacije mijenja se, od formalizirane dedukcije ka interaktivnom dijalogu.

Paradigmatska nauka nije više ona čija objašnjenja nemaju veze s prostorom, vremenom i zbivanjima: historijska dimenzija, uključujući čovjekovo promišljanje prošlih i budućih promjena, sada je postala sastavni dio naučnog opisa prirode i našeg mjesta u njoj.³⁴

Drugim riječima, nauka se vraća svojim nezapadnim korijenima u islamu, Indiji i Kini. Studije koje su protekle decenije radili Funtowicz i Ravetz o pojavi postnormalne nauke dovele su ih do uvjerenja da naučna zajednica više ne može biti ograničena samo na naučnike. U situacijama gdje su "činjenice nesigurne, vrijednosti diskutabilne, ulozi visoki, a odluke hitne",³⁵ pitanje kvaliteta u nauci, skupa s pitanjem politike, dobija vrhunsku važnost. One bi mogle dovesti do stvaranja jedne "proširene saradničke zajednice", koja bi mogla koristiti "proširene činjenice", među kojima bi bili čak i anegdotalni dokazi i statistike prikupljene od strane neke zajednice. Laici, novinari, aktivisti, domaćice i teolozi pridružiti će se naučnicima u donošenju odluka o naučnoj politici i formuliranju i usmjeravanju naučnih istraživanja. Nauka će se tako demokratizirati, a vrijednosti multikulturalizma igrati sve veću ulogu u stvaranju njenog karaktera. Dakle: s terena izlazi supremacija zapadne kulture, a ulazi prava etika i vrijednosti koje unose strah u srca navodno Neutralnih i Objektivnih. U tome je suština moralne panike u većem dijelu naučne zajednice – panike koja podstiče naučne ratove. Ova manifestacija neizvjesnosti svojstvene nauci znak je nostalgije za sigurnim i jednostavnim svijetom koji se više nikad neće vratiti.

BILJEŠKE

- ¹ Za sažeti pregled islamske nauke vidjeti: Donald R. Hill, *Islamic Science and Engineering*, Edinburgh University Press, 1993.
- ² Ziauddin Sardar, *Orientalism*, Open University Press, Philadelphia, 1999, p. 5.
- ³ G. Galileo, *Dialogue on the Great World Systems* (1633), G. de Santillana (ed.), University of Chicago Press, 1953, p. 63.
- ⁴ A.G. Chejne, *Ibn Hazm*, Kazi Publications, Chicago, 1982, p. 64.
- ⁵ R. Descartes, *Discourse on Method* (1638), prijev. A. Wollaston, Penguin Books, 1960; dio II, p. 41.
- ⁶ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990. Vidjeti također George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and in the West*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981, gdje je pokazao kako je Evropa prisvojila ideju univerziteta, skupa s idejom o "profesorskim katedrama" iz muslimanske civilizacije.
- ⁷ Bishop George Berkeley, "A Defence of Freethinking in Mathematics", u: A.A. Luce and T.E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Nelson, Edinburgh and London, 1951, vol. 4, p. 117.
- ⁸ Hessenov rad može se naći u N. Bukharin et al., *Science at the Crossroads*, Frank Cass, London, 1971.
- ⁹ Za diskusiju o pojmu "razvoj" pogledati Ziauddin Sardar, "Development and the Location of Eurocentrism" u: Ronaldo Munck and Denis O'Hearn (eds.), *Critical Development Theory*, Zed Press, London, 1999, pp. 44-62.
- ¹⁰ D. Bernal, *Science in History*, Pelican, London, 1954, vol. I, p. 1.
- ¹¹ Vidjeti: Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963; vidjeti i: Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1959.
- ¹² Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, p. 10.
- ¹³ Ibid., pp. 5-6.
- ¹⁴ Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London, 1975, i Imre Lakatos, *Proofs and Refutations* (1976); vidjeti također Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- ¹⁵ Objavljen u *Social Text* 46-47: 217-252 (1996) kao "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". U interesu konstruktivne objektivnosti, treba napomenuti da Sokal citira i moju malenkost u svojoj bibliografiji!
- ¹⁶ Za detaljnu diskusiju o nezapadnim idejama o prirodi, vremenu i logici, vidjeti Susantha Goonatilake, *Towards Global Science: Mining Civilisational Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.
- ¹⁷ William A. Henry III, *In Defense of Elitism*, New York, Doubleday, 1994, pp. 29-31.
- ¹⁸ Floyd E. Bloom, "The Endless Pathways of Discovery", *Science* 287: 229-231 (14. januar 2000).
- ¹⁹ Don Ihde, "Timeline Travails", *Science* 287:803 (4. februar 2000).
- ²⁰ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Brill, 1967.

- ²¹ Sumirano u: Roshdi Rashed (ed.), *Encyclopaedia of the History of Arabic Science*, Routledge, London, 1996 (3 toma).
- ²² Ekmeleddin Ihsanoglu (ed.), *History of Mathematical Literature During the Ottoman Period*, Organization of the Islamic Conference's Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 1999 (2 toma); postoje i tomovi o astronomiji, hemiji, geografiji i drugim disciplinama.
- ²³ D.M. Bose et al. (eds.), *A Concise History of Science in India*, National Commission for the Compilation of History of Sciences in India, New Delhi, 1971; P.V. Sharma, *History of Medicine in India*, Indian National Science Academy, New Delhi, 1992; i Debiprasad Chattopadhyaya (ed.), *Studies in the History of Science in India*, Asha Jyoti, New Delhi, 1999.
- ²⁴ Veliki zagovornik ovog mišljenja i dobar stereotip za kolonijalno shvatanje je Toby Huff. Vidjeti njegovo djelo *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Vidjeti također moj prikaz ove knjige u: *Nature* 368: 376-378 (24. March 1994).
- ²⁵ Vidjeti: Deepak Kumar, *Science and the Raj*, Oxford University Press, New Delhi, 1995; Deepak Kumar (ed.), *Science and Empire*, Anamika Prakashan, New Delhi, 1991. Vidjeti i: Satpal Sangwan, *Science Technology and Colonisation: The Indian Experience 1757-1857*, Anamika Prakashan, New Delhi 1991; Susantha Goonatilake, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World*, Zed, London, 1984; R.K. Kochar, "Science in British India", *Current Science* 53 (11): 689-694 (decembar 1992) i 64 (1): 55-62 (Januray 1993); i George Sheverghese Joseph, "Cognitive Encounters in India During the Age of Imperialism", *Race and Class* 36 (3): 39-56 (1995).
- ²⁶ Ashis Nandy (ed.), *Science, Hegemony and Violence*, Oxford University Press, New Delhi, 1988; i Ashis Nandy, *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists*, Oxford University Press, New Delhi, 1980.
- ²⁷ Claude Alvares, *Decolonising History: Technology and Culture in India, China and the West, 1492 to the Present Day*, Other India Press, Goa, 1991; i *Science, Development and Violence*, Oxford University Press, New Delhi, 1992.
- ²⁸ Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the West*, Manchester University Press, Manchester, 1982; i *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*, Mansell, London, 1988.
- ²⁹ O debati o islamskoj nauci vidjeti: Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science*, Mansell, London, 1989; posebno izdanje "Islamic Science": Ahmad Bouzid (ed.) *Social Epistemology* 10 (3-4), July-December 1996; i brojni članci u *Journal of Islamic Science* (Aligarh, India).
- ³⁰ O ponovnom otkrivanju indijske nauke u novo doba, vidjeti zbornik radova "Indian Congress on Traditional Sciences and Technologies of India", 28. November – 3. December 1993, Indian Institute of Technology, Bombay, Conference Programme, pp. 101-2.
- ³¹ Jerome Ravetz, *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1971; drugo izdanje Transaction Publishers, New Brunswick, 1996.
- ³² Sardarovo djelo *Revenge of Athena* zasnovano je na ovoj konferenciji i sadrži njenu deklaraciju: "The Penang Declaration on Science and Technology".
- ³³ Steve Fuller, *The Governance of Science*, Open University Press, Buckingham, 2000, p. 110.

- ³⁴ S.O.Funtowicz i J.R. Ravetz, "Science for the Post-Normal Age", *Futures* 25 (7): 735-755 (September 1993) (tekst je neznatno izmijenjen u privatnoj komunikaciji).
- ³⁵ S.O. Funtowicz i J.R. Ravetz "Three Types of Risk Assessment and the Emergence of Post-Normal Science", u: S. Krimsky i D. Golding (eds.), *Social Theories of Risk*, Praeger Westport, CN, pp. 251-273, p. 254. Za dalju diskusiju o postnormalnoj nauci vidjeti: Jerome Ravetz (ed.), "Post-Normal Science", *Futures* 31 (7), September 1999. (posebno izdanje).

III

POSTMODERNI SVIJET,
TRANSKULTURALIZAM,
IDENTITET I BUDUĆNOST

TOTALNI OPOZIV: VANZEMALJCI, DRUGI I AMNEZIJA U POSTMODERNOJ MISLI

Totlani opoziv (Total Recall) spada u sada već klasični žanr postmodernog filma koji se pojavio krajem osamdesetih godina prošlog stoljeća. Filmovi poput navedenog su *Robocop*, *The Old Gringo*, *Crocodile Dundee* i *Blue Velvet*. Režiser filma *Totalni opoziv* je Paul Verhoeven, Holanđanin koji je jedno vrijeme bio direktor studija za *art* filmove s besprijekornim liberalnim svjetonazorom. Glavni glumac, pak, jeste Arnold Schwarzenegger, koji glumi tajnog agenta čiji je um reprogramiran. Teba napomenuti da je Schwarzenegger ne samo gorljivi zagovornik Republikanske partije nego i desničarski lobista za prodaju i korištenje oružja pri organizaciji *National Rifle Association*. U navedenom filmu, Schwarzenegger većinu vremena provodi u potrazi za svojim izvornim identitetom samo kako bi otkrio da je on “u stvarnosti” zao, dok je njegov preinačeni i očišćeni karakter u biti dobar. Radnja filma većinom se dešava na Marsu, gdje korporacija Recall traga za njim kontrolirajući ujedno i zalihe vazduha na planeti. Pobunjenička kolonija sačinjena je uglavnom od uveliko deformisanih mutanata, koji su, ustvari, žrtve korporacije Recall, koja želi ostvariti neograničeni profit.

Teme iz filma *Totalni opoziv* personificiraju pitanja i karakteristike vezane za postmodernizam. To je pitanje pluralnosti svjetova, Zemlje, Marsa, svijeta korporacije Recall, te svjetova pobunjenih mutanata. Svakako treba ukazati na pluralne politike: ljevičarskog režisera, desničarskog glavnog

glumca, te ljevičarske prilagodbe popularnog i naočigled zastarjelog žanra. Ne treba zanemariti ni namjernu i dinamičnu konfuziju stvarnog i imaginarnog, slike i zbilje, te dislokacije i brisanja ličnog pamćenja, povijesti, a samim time i identiteta glavnog junaka. Nadalje, postmodernizam s filmom dijeli sljedeće dvije karakteristike: naglašavanje besmisla svega što postoji i pretjeranu brigu oko fikcije koja je ujedno i narativ i laž. Film *Totalni opoziv* predstavlja oboje: njegova fikcionalnost krije se u nadi da će marginalizirana vrsta biti spašena pomoću neke vanzemaljske intervencije. Ovaj zaključak ustvari iznosi potpuni besmisao cijelog narativa, koji, kao spektakl, može biti ocjenjivan samo na osnovu toga koliko je spektakularan, odnosno koliko prikazuje neku vrstu "ultranasilja" i sjaj napredne tehnike.

Film *Totalni opoziv* završava s osvitom jednog novog doba na Marsu. Postmodernizam najavljuje početak jednog novog doba na Zemlji, doba koje prevazilazi moderno, te koje, prema riječima Johna Gibbinsa, "objašnjava savremeno ponašanje i stavove, te nudi radikalno novi niz iskustava, praksi i živih svjetova svojim stanovnicima. Pomak iz modernih u postmoderne svjetove, baš poput onog iz srednjovjekovnih u moderne, u početku je bio neprimjetan. Međutim, za razliku od drugih tranzicija, a više u skladu s renesansom i prosvjetiteljstvom, posmodernisti su svjesni tog pomaka i promjene."¹

Tranzicija iz "modernih u postmoderne svjetove" temelji se na jednom broju ključnih događaja koji su uzdrmali našu modernu savjest u posljednje dvije decenije. To su: demistifikacija "naučne objektivnosti" i "naučne istine" po Kuhnu i Feyerabendu; naglašavanje neodredivosti u kvantnoj fizici i matematici (odnosno uspon teorija haosa i katastrofe i fraktalne geometrije); Foucaultovo potenciranje diskontinuiteta i različitosti u historiji; Bellova sociologija postindustrijalizma;

uspon književnog pravca koji nazivamo “magični realizam” i novootkrivena briga za Drugoga u poljima etike, antropologije i politike. Zajednička nit u svim navedenim događajima jeste odbijanje velikih priča ili metanarativa (masovnih interpretacija koje su navodno univerzalno primjenjive) poput marksizma, frejdizma i svih drugih oblika prosvjetiteljskog mišljenja. Tokom ranih osamdesetih godina prošlog stoljeća, ovi događaji predstavljali su osnove na kojima je iskovan postmodernistički svjetonazor. Poseban pečat postmodernizmu dali su filozofi Jurgen Habermans, Jean Francois Lyotard i Richard Rorty.

Sam termin “postmodernizam” u osnovi je referirao na antimodernistički pokret u arhitekturi. Kulturalni diskurs postmodernizma sada prožima svaki aspekt savremenog društva. Mi ne samo da imamo postmodernu arhitekturu nego postmodernu umjetnost, postmodernu književnost, postmoderno kino, postmodernu religiju, pa čak i postmodernu nauku. Postmoderno obilježava sva uvjerenja i ponašanja koji oblikuju jednu kulturu. Međutim, da li je postmodernizam oslobađajuća forma? Da li odbijanje zaglušujućih i totalitarnih metanarativa, ta najvažnija briga postmodernista od ljevičara do desničara, te pomna pažnja oko drugih svjetova i drugih glasova, odnosno naglašena potreba da se razumije različito i drugo, kao i reprezentacija postmodernizma nude oslobađajuću snagu čitavom nizu društvenih pokreta (žena, homoseksualaca, crnaca, ekologa, separatista, koloniziranih naroda sa sopstevnom historijom i tako dalje)? Ili je postmodernizam samo nova verzija jednog starog narativa: novi oblik kulturalne eksploatacije? Smatramo da su ovo veoma značajna pitanja, posebno za one koji su bili ušutkivani u nezapadnim “svjetovima” i čiji se “glasovi” nisu čuli, te koje postmodernizam nastoji predstaviti. Posebno je sve ovo bitno u situaciji kada, kako to naglašava Andrew

Ross, postmodernizam “nudi obećanje iz sfere kulturalne politike da neće postojati nikakve granice, te da će se boriti i prodrijeti na svaki pedalj povijesnog tla”. Postmodernizmu je ključna tema “drugih svjetova”. To je tema koja, po prirodi stvari, potiče brojna pitanja.

“Koji svijet? Čiji svijet? I koji mogući svijet? Odjednom je postmodernizam postao epskom produkcijom uprkos samom sebi, ili, u najmanju ruku, uprkos onome što su mnogi smatrali njegovim najvitalnijim impulsom, a to je oprečni odgovor epskim, ili univerzalnim, tvrdnjama modernizma”.²

SVIJET JE GLAVICA LUKA

Istinski epsku prirodu postmodernističke produkcije možemo posmatrati iz filozofske perspektive Richarda Rortyja, američkog gurua i neutemeljenog apologete postmodernizma. Rortyjeva osnovna misao, iskazana prije više od jedne decenije u djelu *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozofija i ogledalo prirode)*,³ jeste da misao ne može predstavljati svijet, da um nije ogledalo prirode te da je zapadna filozofija u svome središtu potpuno pogrešno utemeljena. I uistinu, Rorty smatra da Filozofija, s velikim slovom F, nije više moguća i vjerodostojna disciplina. Kako ništa, pa ni razum ili materija, biće ili svijet, ne posjeduje urođenu prirodu koja može biti “iskazana” ili “predočena”, osnovni kontekst u kojem znanje zahtijeva značenje i smisao jeste konverzacija. Možda postoje ili ne postoje neki drugi svjetovi, ali, za Rortyja, definitivno ne postoji “istina” koju treba otkriti. Potraga za “prirodom istine” besmislena je baš kao i svaka diskusija o “prirodi Boga” i “prirodi čovjeka”. U svome djelu *Contingency, Irony and Solidarity (Kontingencija, ironija i solidarnost)*, Rorty iznosi tvrdnje o “kontigentnosti jezika, bića i zajednice”, te

iskazuje istinsku dimenziju posmodernističkog poduhvata riječima da je potrebno “odbaciti ideju jezika kao reprezentacije i dedivinizirati svijet”, odnosno da “treba dospjeti do tačke gdje se više *ništa* ne obožava, gdje se *ništa* ne tretira kvazibožanstvom, i gdje se prema svemu ophodimo, prema našem jeziku, savjesti i zajednici, kao prema produktu vremena i slučajnosti”. Kako da pristupimo ovoj dedivinizaciji svijeta? Pošto filozofija i njen produžetak teorija nisu utemeljenje za političku i društvenu kritiku, sama forma i karakter kritike bivaju promijenjeni. Ona mora postati pragmatičnija, *ad hoc*, kontekstualna i lokalna. Stoga, Rortyjev “cilj” treba iznaći “ne istraživanjem, nego imaginacijom”. Upravo književnost, a ne filozofija, narativ, a ne teorija, nude bolju perspektivu za razumijevanje ljudskog ponašanja. Književnost, poput one kod Nabokova ili Orwela (kojima Rorty posvećuje ozbiljnu pažnju), pružaju nam uvid u to koliko smo spremni da budemo nemilosrdni i svirepi, te u nama budi osjećaj prezira prema određenim društvenim praksama.

Međutim, postmodernizam ne zavisi isključivo o književnosti. Posmoderni svijet grade ”roman, film, televizijski programi koji su postepeno ali sigurno zamijenili propovijed i rasprave, postali su osnovni pokretači moralne promjene i napretka”. Rorty izostavlja nekoliko drugih, ali jednako važnih faktora i agenata postmodernističke promjene. To su: kompleks kupovine ili “shopping”, postmodernistički izgrađena okolina, dizajn, moda i lijepak koji sve to spaja, a to je postmodernistička ekonomija. Postmodernizam tako ne predstavlja neki nezavisni umjetnički ili kulturalni pravac. On je duboko ukorijenjen u svakodnevni život.

Cilj postmodernizma i njegovih popratnih pojava, stoga, oličen je u lišavanju mišljenja, jezika i zajednice svake vrste konačnosti, odnosno da pokaže potpuni besmisao velikih

priča ili metanarativa. Centralno obilježje postmodernog sadržano je u nepostojanju smjera ili perspektive, sa sveprisutnom porukom kako je sve besmisleno. Gledano iz ugla arhitekture i prostora, sve navedeno pokazuje Portmanov hotel Bonaventure u Los Angelesu koji predstavlja postmodernističku enklavu, staklenu fasadu koja je poput ogledala, te zatvorenu strukturu u kojoj se moguće orijentisati. Iz intelektualne perspektive, romani poput Rushdijevih *Satanskih stihova* (*The Satanic Verses*)⁴ te *Fukoovo klatno* (*Foucault's Pendulum*)⁵ Umberta Eca ilustriraju potpuni besmisao svega.

Fukoovo klatno je odlično ogledalo Rortyjeve filozofije o kontigentnosti kulture. Prema paragrafu napisanom na korici izdanja engleskog izdanja Ecove knjige, koji je napisao Anthony Burgess, ovo djelo "predstavlja sve ono što čini postmodernu književnost, sa svojom učenošću, istinskom i lažnom, s pažnjom da knjige govore knjigama, elementima samoismijavanja i semiološke opsesije. Ovo je put kojim hodi evropski roman." Naime roman *Fukoovo klatno* predstavlja jedno ogromno štivo puno erudicije koje prekriva vremensko razdoblje od gotovo jednog milenijuma, odnosno od prvih križarskih ratova do posljednje godine, i dešava se na tri kontinenta, te predočava skoro svaku religijsku i mističnu misao koju možete zamisliti (svako poglavlje počinje citatom iz nekog značajnog mističkog, religijskog, okultnog, filozofskog, naučnog ili književnog teksta ili rukopisa, od Talmuda i kazivanja šiitskog prvaka imama Džafera es-Sadika do Karla Poppera, Madam Blavatsky, Henryja Corbena, Francisa Bacona, Borgesa, Hermiticusa, Daneta i masonskih rituala). Sve to autoru služi da se zabavlja tipografskim, numeričkim i lingvističkim igricama.

Sama priča vezana je za tri urednika jedne izdavačke kuće iz Milana. Riječ je o Belbou, razočaranom romantiku,

Diotalleviju, nepopravljivom amateru i Casaubonu, koji je glavni junak i narator romana. Svi oni sasvim slučajno zapadaju u jednu okultnu misteriju. "Malu, ali ozbiljnu" izdavačku kuću Garamond iznenada posjećuje misteriozni pukovnik Ardent, koji sa sobom nosi kopiju jednog rukopisa otkrivenog u jednoj templarskoj utvrdi u Provansi. Pukovnik kazuje da pergament iz jedanaestog stoljeća sadrži kodiranu poruku koja može otkriti izvor vanzemaljskog radioaktivnog materijala "koji je snažniji od atomske energije". Koristeći pergament, tri urednika odlučuju da se malo našale i poigraju, te fabrikuju detaljan plan, neku vrstu metanarativa, kojim se objašnjava cjelokupna povijest čovječanstva. Svi materijali, od lažnog templarskog plana, pa sve do stranica rukopisa s nejasnim mislima koje su dospjele u Garamond, kao i pronađeni materijal iz arhiva, te referentni tekstovi iz biblioteka, bivaju pohranjeni u kompjuter da bi se izradila neka vrsta međusobne korespondentnosti i koincidencije.

Međutim, ova će šala uzvratiti udarac, jer savremeni sljedbenici starih Templara, čiji su snovi o drevnim moćima itekako živi, potpuno vjeruju u istinitost i zbilju navedenog plana. I uistinu, svi apsurdni, ma koliko djelovali nestvarni, bivaju dobro uklopljeni u strukturu plana. Međutim, "dijabolisti" počnu proganjati tri urednika pokušavajući da otkriju lažni ili fiktivni plan. U ovome Eco iznosi svoju osnovnu misao i poentu: svijet je vrtložna mreža raznih odnosa i veza, "sara-banda od anagrama". Ne postoji istina, sve je relativno, te se čovjek može odreći svojih korijena, odnosno fiksirane ili usidrene slike svijeta. Tako, kada se sve kaže i učini, ništa nema smisla. Ustvari, beskonačni kosmos samo je jedna beskrajna glavica luka, od koje nam, kada je ogulimo, ne ostane ništa.

Poput većine postmodernističkih umjetničkih djela, roman *Fukoovo klatno* nudi priču o sugestivnoj moći juk-

stapozicioniranja, beskonačnog redanja stvari jednih iza drugih, u kojoj ne postoji nijedna naznaka bilo kakve perspektive. "Zašto pisati romane? Ponovo ispisivati povijest" – kazuje nam Belbo, posebno sada kada su povijest i fikcija isprepletene i međusobno izmjenjive. Na kraju romana Belbo visi obješen ispod Fukoove naprave u konzervatoriju (*Conservatoire des Arts et Metiers*) jedne stare pariske crkve Saint Martin des Champs. Kako je i Diotallevi već mrtav, Casaubon iščekuje skori dolazak *asasina* pitajući se: "Možda sam ja sve ovo izmislio?" Potpuno odsustvo perspektive u romanu reflektirano je u prikazu Casaubonovog besciljnog lutanja predgrađima Pariza. Kao što je Frederic Jameson primijetio, "ne samo da je nestalo ulice (to je već bio zadatak modernizma) nego je nestalo svih obrisa. To je zbujujuće, ta egzistencijalna smetenost ovog novog postmodernističkog prostora (koja rezultira) gubitkom naše sposobnosti da se orijentiramo i snađemo u svijetu, u prostoru ili na mapi. Sve to potom se projicira na pojavu globalne, multinacionalne kulture, koja je decentralizirana i koja ne može biti vizualizirana, kulture u kojoj se čovjek ne može snaći niti odrediti svoje mjesto."⁶

I dok je kultura postmodernizma bez perspektive, ona nikako nije lišena križarskog duha. Postmodernisti, kako oni lijeve, tako i oni desne provenijencije, koriste svu moć svojih kulturalnih proizvoda da promoviraju svoj svjetonazor. Iako je sve reducirao na kontigenciju, Rorty gaji kulturalne nade koje nisu tako kontingentne ili relativne. I baš kada proglasi sve metanarative besmislenim, on uzdiže sopstveni metanarativ koji bi trebalo da zasjeni sve ostale. To je "postmoderni buržoazijski liberalizam", da iskoristimo naslov njegovog dobro poznatog eseja.⁷ Ovaj narativ objašnjava i označava kulminaciju cjelokupnog ljudskog poduhvata.

“Jer u svojoj idealnoj formi, kultura liberalizma bila bi prosvjetiteljska, sekularna i tako redom. Ona bi bila kultura bez ijednog preostalog nebeskog ili božanskog traga, bilo da govorimo o diviniziranom svijetu ili diviniziranom biću. U takvoj kulturi ne bi bilo mjesta za neku neljudsku silu pred kojom bi ljudi bili odgovorni. Ona ne samo da bi odbacila, ili, pak, drastično reinterpretirala ideju svetosti nego bi to isto učinila s idejama “odanosti istini” ili “ispunjenja najdubljih duhovnih potreba”. Proces “razbožavanja ili razduhovljenja”... u idealnoj formi doživio bi kulminaciju u našoj nemoćnosti da vidimo smisao života u bilo čemu drugom osim u ograničenim i kontigentnim egzistencijama ljudskih bića.”⁸

Kultura liberalizma je također jedina kultura u kojoj pluralizam može funkcionirati. Argument za to izgleda ovako: kako ne možemo obrazložiti nijednu određenu kulturu na temeljima racionalnosti, prisiljeni smo da tolerišemo mnoštvo različitih kulturalnih formi. Stoga, odbacivanje prosvjetiteljske vjere u moć *ratia* dovodi do pluralizma. Ovaj argument, koji je također razvijao i Isaiah Berlin⁹, sadrži dobro poznatu logičku pogrešku. Njime se apelira na neodbranljivost svih formi kulturalnog života s ciljem da se očuva ili odbrani samo jedan. Pogreška se krije u vjerovanju da, pošto liberalna demokratija sadrži pluralnost uvjerenja, ona predstavlja jedini politički sistem koji odražava činjenicu da nijedan određeni skup vrijednosti nije bolji ili vredniji od bilo kog drugog skupa vrijednosti. Međutim, da bi se sačuvala različitost, potrebno je braniti vrijednosti liberalizma, a to može biti realizirano samo uz proglašavanje neodbranljivosti svih vrijednosti.

Bez obzira na ozbiljnu slabost navedenog argumenta, Rorty tijumfalno proglašava metanarativ “da sve prolazi”, da ništa nije apsolutno zlo, da nijedno djelo ili stav ne mogu biti

posmatrani kao inherentno “neljudski”, te da ne postoji sud, pa čak ni u slučajevima poput Aušvica, koji bi bio iznad “prolaznih smrtnika, kontingentno egzistirajućih ljudskih bića”, te da je liberalizam ustvari sve što istinski vrijedi. Rortyjevi pojam liberalizma sadrži dvije ideologije: kapitalizam i demokratiju. Stoga, on nastoji braniti svoju kontingentnu kulturu snagom kapitalizma i institucijama te praksama bogatih industrijskih demokratija. Postmodernistička glavica luka sada otkriva crva u samoj srži!

Postavlja se pitanje kako se istinski grijeh kontingencije bori sa *stvarnim* Zlom koje se nalazi oko nas; zlom koje je personificirano u korporaciji koja bez imalo moralnog zazora kontroliše vazduh ostalih ljudi, kao što je predstavljeno u filmu *Totalni opoziv*? Kako ćemo se boriti i nositi s okrutnošću i patnjama u svijetu obilježenom kontingentnim snagama jezika, bića i zajednice? Rorty nam nudi neke strategije kako da se uhvatimo ukoštac i izađemo na kraj s postmodernističkom glavicom luka. On sugerira da je ironija jedina stvar pomoću koje je moguće prevazići masovne i javne nesreće i prijetnje, odnosno da se jedino ironijom može odgovoriti zahtjevima samostvaranja i ljudske solidarnosti. Ironičari su tako veliki spasitelji postmodernizma jer oni shvataju “da sve može biti učinjeno dobrim ili lošim pomoću prerade i ponovnog ispisivanja”, te poriču “da postoji bilo kakav kriterij izbora između konačnih vokabulara” i “nikada nisu u potpunosti sposobni da sebe (kao i svijet i istinu) uzmu za ozbiljno.”

Ponovo se vraćamo na Umberta Eca, koji nam je ponudio književnu predodžbu Rortyjeve filozofije. Roman *Ime ruže* (pretočen i reduciran u linearni narativ u istoimenom filmu iz 1986. godine) predstavlja eruditivnu preradu Conana Doylea (do koje dolazi s ikonoklastičnim odobrenjem Anthonyja Burgessa!). Roman *Ime ruže* ima svoga Williama od Bakersvilla,

sa svojim adolescentnim pomoćnikom, koji rješavaju misteriozno ubistvo u jednom srednjovjekovnom samostanu. Glavni junak romana je Jorge, stariji svećenik koji se shvata odveć ozbiljnim i nikada se ne smije, jedna tragična figura, odnosno inkarnacija dogmatične vjere, prevaziđen, neka vrsta živog mrtvacu, ostatak prošlosti. Osnovna poruka i ideološka potka romana "može se nazvati 'špageti-strukturalizam', po uzoru na model 'špageti kaubojskih filmova'¹. Ovaj 'špageti-strukturalizam' jeste neka vrsta pojednostavljene, masovne kulturalne verzije strukturalističkih i poststrukturalističkih ideja (ne postoje formalne stvarnosti, svi živimo u svijetu znakova koji upućuju na druge znakove...). Stoga ideološka poruka romana *Ime ruže* jeste da nedostatak ironije i smijeha predstavlja izvor za totalitarizam. Ova teza, kako to vidi Slavoj Žižek, ima dvije temeljne pogreške: "Prvo, ideja jedne opsesije za (fanatične opsesije prema) Dobrim koje postaje Zlo prikriva obratno iskustvo, koje je mnogo više uznemirujuće, odnosno kako opsesivno i fanatično vezivanje za Zlo može priskrbiti status etičke pozicije, odnosno pozicije koja nije vođena našim egoističkim ciljevima. (Drugo), ono što zaista uznemirava u romanu *Ime ruže* jeste fundamentalano uvjerenje u oslobađajuću i antitotalitarističku moć smijeha i ironijske distance. Naša teza ovdje je skoro u potpunosti opoziciji s Ecovim romanom i temeljnom premisom tog romana. Naime, u savremenim društvima, domokratskim ili totalitarističkim, cinična distanca, smijeh i ironija jedan su dio igre. Vladajuća ideologija ne treba biti shvaćena ozbiljno ili doslovno. Jer,

¹ *Špageti-vestern* ili *špageti kaubojski filmovi* predstavljaju podžanr vesterna nastao šezdestih godina XX stoljeća koji je sadržavao jako mnogo nasilja, te potencirao tematiku osвете. Karakterizacija u ovim filmovima izrazito je jednostavna. U režiserskom i glumačkom smislu, ovaj podžanr vestern filmova obilježili su Sergio Leone, Duccio Tessar, Clint Eastwood, Charles Bronson i Ennio Morricone (prim. prev.)

vjerovatno najveća opasnost za totalitarizam jesu ljudi koji tu ideologiju shvataju doslovno.”¹⁰

Na ovaj način, ironija može i ustvari služi održavanju *statusa quo*. Čini se da to i sam Rorty kaže kada tvrdi da će “ismijavanje liberalne buržoazije ublažiti bol da je prihvatimo”. Ironija, ismijavanje i cinizam jesu alati koje je sekularizam iskoristio da potkopa kršćanstvo. Ukoliko odemo do krajnjih dometa ironičnog i ciničkog promišljanja, kao u klasičnom djelu Petera Sloterdijka *Kritika ciničkog uma (Critique of Cynical Reason)*, shvatit ćemo da sve to proizvodi samo paralizujuću, jednu vrstu osjećajnosti koja je “bogata i jadna u isto vrijeme”, bez mogućnosti da funkcioniše i opstane u stvarnom svijetu. Stoga, druge kulture moraju *doslovno* shvatiti postmoderni liberalizam, sa njegovim dubokim korijenima u velikom narativu sekularizma. U svome nastojanju i želji da prikaže i podvede druge svjetove i druge kulture u jedan razduhovljeni i razboženi svijet, postmodernizam poprima totalitaristički karakter, jer sa ironijom ili bez nje, postmoderni liberalizam najavljuje smrt Drugoga.

HISTORIJA KAO PEČENE BANANE

Prvo pristanište postmodernističkog projekta razduhovljenja svijeta jeste historija. Upravo historija i tradicija daju identitet i značenje postojanju nesekularnih kultura, odnosno Drugih. Historija i tradicija obezbjeđuju drugim svjetovima njihove module spoznaje, saznavanja, postojanja i djelovanja. U nezapadnim kulturama, po riječima Ashis Nady, historija omogućava “sredstva reafirmacije ili izmjene sadašnjosti”¹¹ na sljedeći način:

- Prošlošću kao posebnim slučajem sadašnjosti.
- Izlomljenom sadašnjošću (koja se bori sa prošlosti).

- Prepravljajanjem sadašnjosti uključujući i prošlost.
- Novom prošlosti.

Ovakvo poimanje prošlosti dodjeljuje autoritet historiji, ali “priroda autoriteta doživljava se promjenjivom, amorfnom i pogodnom za promjene”. Stoga, historija ima konstantno prisustvo u tradicionalnim kulturama, a ne samo za vrijeme svojih periodičnih rekonstrukcija. Uvijek prisutno historijsko pamćenje postaje izvorom kulturalnog identiteta, društvene kohezije, osjećaja permanentnosti usred promjena, te sredstvom podmlađivanja sadašnjosti i oblikovanja budućnosti.

Suprotno tome, postmodernizam je posvećen samo sadašnjosti i trenutnom, te odbacuje svaki oblik historijskog kontinuiteta i pamćenja, shodno načelu odbacivanja prosvjetiteljskih metanarativa. Baš kao što Rorty filozofa čini suvišnim, tako i Foucault reducira ulogu historičara na arheologa prošlosti. Međutim, postmodernizam čini više od pukog odbacivanja osjećaja za historijski kontinuitet vrijednosti i uvjerenja. On sebe zamišlja protivnikom historije, a svoj proces borbom protiv nje, odnosno mjestom gdje će se desiti presudna i konačna bitka s historijom. Na ovaj način postmodernizam nastoji sebe predočiti kao samu formu i suštinu historijske zbilje, pa se postmoderne prakse poimaju kao istinska tkanina zbilje, kao historijski prostor u kojem prestaju sve praznine između historije i ideologije, te kao historiju između pojavnog i stvarnog, značenja i reprezentacije.

Tako postmodernizam neometano pljačka historiju i hara njome da bi je učinio besmislenom, te da bi je prilagodio i učinio fiktivnom. Postmodernistički romanopisci poput Borgesa, Fuentesesa, Eca i Rushdija slobodno podražavaju historiju, kopaju po njenim ostacima, neke dijelove historije premeću naprijed i nazad, “te ih spajaju, jedne do drugih,

u muzej modernog znanja". U *Satanskim stihovima* Salman Rushdie prikazuje cjelokupni život poslanika Muhammeda, a.s., kao da je riječ o standardnom udžbeniku, neke dijelove premeće, izostavlja, neke izmišlja, na postmoderan način, pun ironije i cinizma, ali sve s ciljem da Poslanikov život prikaže besmislenim i da ga desakralizira.¹² Ova prepoznatljiva tendencija postmodernističkih tekstova da preispisuju historiju, da iz nje "isišu" prisutna (nesekularna) značenja, i da je prilagode sekularnoj kulturi, ima dva cilja. S jedne strane, na taj način neutralizira se identitet Drugoga a svi nezapadni identiteti i historije podvode se pod jedan grandiozni zapadni narativ sekularizma i podređuju se njemu. S druge strane, pak, identifikacijom i uveličavanjem historije sekularizma kao *prave* ili *jedine* historije, kao glavnog kamena zbilje prema kojoj se ravnaju sve druge kulture i historije, postmodernizam nas uvodi u "razdoblje preuveličane istine" kojom se ponovo potvrđuje pravo na vlast Autora ili Režisera. Ukoliko ikakva historija ima ulogu u postmodernizmu, onda je to historija pobjednika, koji sada s razlogom polažu pravo na ratni plijen. Kao takav, postmodernizam može imati samo smrtonosnu ljubav prema Drugome, ili ljubav ubice, poput one maćehinske ljubavi prema posvojenoj kćerci Carrie, kakvu možemo vidjeti u istoimenom filmu Briana de Palme.

Historijski identitet predstavlja jednu funkciju motivacijske moći tradicije. Nakon što je živu historiju pomjerio u područja arheologije, i satirizirao je u "magični realizam", postmodernizam je tradiciju preobrazio u robu i prodaje je kao takvu. Postmodernizam i industrija naslijeđa suštinski su povezani i isprepleteni da bi proizveli krinku koja razdvaja naše sadašnje živote od naše žive historije. Potraga za *korijenima* stoga često završava kao na televizijskim serijama: kao niz slika, pastiš ili neka romantična prošlost.

Način na koji postmodernizam historiju lišava smisla i identiteta, te transformiše tradicije drugih kultura u robu najbolje je ilustrovan nizom od dvadeset i sedam ili više radnji kompanije “Banana Republic”, koje se nalaze diljem Sjedinjenih Američkih Država. Iako je sada posjeduje korporacija “Gap”, kompanija “Banana Republic Travel and Safari Clothing” osnovana je 1983. godine te, pored prodajnih jedinica, ima odjele koji vrše poslove preko internetskih narudžbi. U jednom konciznom eseju *Posjeta banana-republici (Visiting Banana Republic)*, Paul Smith¹³ naglašava da kompanija svojim dekorom, retorikom i prodajom nastoji evocirati i prizvati kolonijalni i postkolonijalni svijet britanskog imperijalizma. Međutim, “u postkolonijalnom diskursu ove kompanije” kolonijalni “historijski podaci su izmijenjeni”, baš kao i u postmodernoj fikciji. U katalogu ove kompanije, ironija i historijska nostalgija prepletene su i kombinovane da bi se sačinila slika trećeg svijeta kao “neke vrste benignog zabavnog parka za odrasle, te kao mjesta koje odiše određenom čistotom”. Sve ekonomski zavisne države trećeg svijeta komično su opisane kao “banana republike” u kojima vlasnici posjećuju “iščezavajuće kulture... da bi slavili njihovu jedinstvenost, te potaknuli ih da ne zapadnu u globalnu homogenost”. U jednom katalogu navodi se da “u Africi praskozorje dvadeset i prvog stoljeća zasjenjuje praskozorje čovječanstva. Na ovom kontinentu ne možete pogriješiti: Zasigurno znate odakle dolazite.” Smith, nadalje, piše da se u katalozima nalaze tri vrste oglasa:

“U njima se nalaze citati iz putopisa Sira Richarda Burtona, Henryja Stanleya i Theodora Roosevelta. Oni se često udijevaju u tekst kataloga (najčešće u opise određenih odjevnih predmeta) koje su napisali savremenici poput fotografa Gerryja Trudeaua, Lawrencea Ferlinghettija, Cyre Mc Fadden,

i Roya Blunta mlađega. U većini sezonskih kataloga, ova začudna mješavina historijskog i savremenog, zajedno sa poprilično sasvim jasnom referencom na trenutne probleme ili historijske događaje (poput afere Watergate, osvajanja Sudana od strane lorda Kitchenera, ili jedne kopije kojima se prodaju "torbe padobranaca" koji su učestvovali u izraelskom napadu na Entebbe), pri čemu je sve to popraćeno nekim tematskim motivom... (kao naprimjer) nekom vrstom diskursa o Africi ("Na stranicama ovog izdanja dali smo dosta prostora glasovima iz Afrike", od kojih je tek nekoliko bilo "izvorno")...¹⁴

Inicijalna zadaća ove vježbe jeste da se multinacionalni postmodernistički konzument u svijetu osjeća kao kod kuće: "Nikada vam neće biti previše vruće niti će vam neko isprazniti džepove, uvijek ćete izgledati inteligentno i dotjerano... Moći ćete se kompetentno cjenkati na bazaru ili pijaci, čavrljat ćete s hotelskom poslugom, nabaviti neke neprevodive recepte za jelo." Međutim, narativ se ne završava ovdje, jer se njime postiže da se konzument osjeća prijatno i kao kod kuće kada je riječ o historijskim nepravdama, te da se pravdaju sadašnje nepravde. Smith dobro primjećuje sljedeće:

"Usvajajući sopstveni 'brend' postmodernističkog diskursa, kompanija 'Banana Republic' zamjenjuje i rekonstruira cjelokupnu historiju i njene diskurse – historiju kolonijalizma – i ponovo prezentuje trenutnu fazu dominacije na način da ovi diskursi ne mogu biti nazvani mistifikacijama. Umjesto toga, oni su *de facto* aktivne, učinkovite i stvarne istine savremene američke kulture, te se prema njima treba odnositi na taj način."¹⁵

Postmodernizam tako rekonstruira historiju, sve to prezentuje kao stvarnu istinu savremene zbilje, s ciljem da apsorbuje identitet Drugoga u sopstveni diskurs. Jedna od odlika

kataloga kompanije "Banana Republic" jeste višeglasje. U njima se predočavaju glasovi drugih, ali isključivo, baš kao i u postmodernoj književnosti, samo pomoću sopstvenih pojmova. Drugome nije dozvoljeno da koristi svoje koncepte i kategorije, djelimično jer su oni već učinjeni besmislenim, po samoj definiciji postmodernizma, a djelimično zbog toga jer su potpuno neshvatljivi auditoriju.

Predstavljanje historije kao pečenih banana ne samo da ponižava druge kulture i oduzima im historijski identitet nego i podriva njihovu budućnost, jer bez historijskog identiteta druge kulture nemaju budućnost kao druge kulture, te njihova budućnost postaje samo jedna ekstenzija budućnosti postmodernizma. Bez osjećaja kontinuiteta i pouzdanja u svoju historiju, druge kulture postaju arheološki prostori koje je prikladno jedino prikazivati u muzejima, ili, pak, koji mogu biti prostori zabave za postmodernističke turiste.

Druga strana reduciranja historije na instantni konzumerizam jeste potpuni gubitak dubine. Većina postmodernističke kulturalne produkcije, sa svojom usredotočenošću na izgled, površinu i trenutne, instant-utjecaje, nema snage da opstane duže vrijeme. Reduciranje historijskog iskustva na "niz čistih i nepovezanih sadašnjosti", kako piše David Harvey, "nadalje implicira da iskustvo sadašnjeg postaje moćno i sveobuhvatno živo i 'materijalno': svijet dolazi ispred šizofrenog s velikim intenzitetom, donoseći misterioznu i opresivnu snagu afekta, sijajući halucinogenom energijom. Slika, izgled i spektakl mogu biti doživljeni s intenzitetom (radosti ili zaprepaštenja) i oni su mogući samo jer se shvataju čistim i nepovezanim sadašnjostima. Neposrednost događaja, senzacija spektakla (političkog, vojnog, naučnog, kao i onog zabavnog) postaje stvar onoga što je skovala sama svijest."¹⁶

U filmu *Totalni opoziv*, korporacija Recall ustvari prodaje jednu takvu svijest, jedna cjevčica u mozgu omogućava da neko doživi druge svjetove, druga vremena, iz udobne stolice i to kao “čistu i nepovezanu sadašnjost”. Slike koje se nude u ovim mentalnim putovanjima na druge svjetove čine se mnogo stvarnijim od zbilje. Historija je hiperrealnost, koja je uvijek i jedino iskrivljena slika, koja je uvijek dekonstruisana i remodulirana, koja je uvijek ono što se može oblikovati prema Velikoj Paradigmi i koja uvijek odgovara modelu. To je ono što postmodernizam nudi drugim svjetovima.

KROKODILSKE SUZE

U doba moderne, drugi svjetovi bili su isključeni, previđeni i marginalizirani. Više od četiri decenije programi “modernizacije” trećeg svijeta pretkolonijalnu ovisnost pretvorile su u postkolonijalnu zaostalost, uništavajući tradicionalna društva, kulture i okolinu za vrijeme trajanja tog procesa.¹⁷ Međutim, zastupnici postmodernizma tvrde da se sve to dešavalo u vrijeme starih, loših dana. “Postmodernizam najavljuje smrt takvih ‘metanarativa’ čija je tajna i teroristička funkcija bila da utemelje i legitimiziraju iluziju o “univerzalnoj” ljudskoj historiji. Sada smo u procesu buđenja iz modernističkog košmara i njegovog manipulativnog promišljanja, te fetiša totaliteta, odnosno prelaska u opuštenu pluralizam postmoderne, taj raznoliki niz životnih stilova i jezičkih igara koje su odbacile nostalgичnu potrebu da se poopćava i samolegitimizira...”¹⁸

U postmodernizmu, marginalnost postaje središte kojim zapadne kulture otkrivaju drugost i sopstvene etnocentrične perspektive. Kako primjećuje George Yudice, “danas je potvrđeno da marginalno nije više periferno, nego centralno u

svim mišljenjima.” Kao takva, marginalnost postaje oslobađajuća snaga.

“Dokazivanjem da ‘marginalno konstituira *upravo* uslov mogućnosti svih društvenih, naučnih i kulturalnih entiteta’, pojavila se nova ‘etika marginalnosti’, i ona je nužno decentralizirana i pluralna, te sačinjava osnovu nove neoničean-ske ‘slobode’ od moralnih propisa.”¹⁹

Ovo je teorija. Međutim, u praksi se odmah na početku susrećemo sa preprekom kada je riječ o oslobađanju spomenute oslobađajuće snage, jer postmodernizam nedvojbeno potencira negaciju historije i historijskog identiteta. Kao što Yudice priznaje, “sam napad na pojam identiteta problematičan je u ovom smislu, jer je identitet osnovno oružje u borbi potlačjenih.” Lišavajući marginalizirane temeljnog izvora njihove borbe, postmodernizam reducira Drugoga na objekt puke igre. Jednom kada se Drugi liši historije i identiteta, on može služiti samo da jednostavno poveća ono što Harvey naziva “senzacionalizam spektakla”. U postmodernističkoj kinematografiji i fikciji, drugi svjetovi ne postoje samo da bi naglasili pluralitet nego također da bi “obogatili” narativ i povećali spektakl.

Da bi se ovo postiglo, postmodernizam naglašava pluralnost svjetova na poseban način. To se čini Foucaultovim pojmom “heterotopije”, koji on definiše kao koegzistenciju u “nemogućem prostoru” jednog “velikog broja fragmentarno mogućih svjetova”. Harveyivim riječima, heterotopija bi predstavljala “nesamjerljive prostore koji su postavljeni jedni uz druge ili nametnuti jedni drugima”. U ovoj imploziji različitih svjetova unutar nemogućeg prostora, likove ne zanima raskrinkavanje neke centralne misterije, nego oni tumaraju potpuno ošamućeni i rastrojeni ovim svjetovima i to bez ikakvog jasnog osjećaja o prostoru, te se pitaju: “U kojem sam to ja svijetu, šta se ovdje čini i koji svoj lik treba da upotrijebim?”

Ovu misao dobro ilustriraju filmovi Davida Lyncha. U filmu *Plavi baršun* (*Blue Velvet*), glavni lik kreće se tu i tamo između dva nekompatibilna svijeta. Na jednoj strani, adolescentni svijet malih američkih gradova pedesetih godina XX stoljeća sa srednjom školom i kulturom drogerije. S druge strane, pak, stoji bizarni, nasilni i seksualno sludeni svijet droge, demencije i seksualnih perverzija. Lutajući od jednog do drugog svijeta, glavni lik ne razaznaje šta je to istinska zbilja. U filmu *Divlji u srcu* (*Wild at Heart*), snovi dvaju glavnih protagonista često zamagljuju distinkciju između halucinacija i stvarnosti. Majka glavne junakinje, pak, egzistira u svome nutarnjem svijetu tjeskobe, koji se često miješa sa zlim, vanjskim podzemljem. U televizijskoj serij *Twin Peaks* glavni junak, agent Cooper, svoju stvarnost oblikuje snovima, pošto sve vrste likova koji žive u različitim mentalnim svjetovima ulaze i izlaze iz narativa, koji je sam više posvećen apsurdima i opsesijama likova negoli rješavanju centralne misterije.

Postmoderna fikcija istražuje različite ontologije na sličan način stvarajući tako "anarhični pejzaž svjetova u pluralnosti". U djelu Salmana Rushdija *Satanski stihovi* dva glavna lika, Saladin Chumcha i Gibreel Farishta, zauvijek obmanuti i smeteni, plivaju kroz desetine različitih i dalekih metafizičkih svjetova, trenutno mijenjajući likove poput odijela u dobro opremljenoj garderobi. Glavni likovi *Fukoovog klatna* autora Umberta Eca na početku su savršeno normalni, ali ubrzo gube svaki osjećaj za stvarno, i to do te mjere da počnu vjerovati u sopstvenu izmišljotinu, te potpuno besmislen plan. Sve ontologije, pa čak i one koje se pojave kao šale, postaju stvarne. Postmodernistički ontološki pejzaž ne može biti prevaziđen kako po svome kapacitetu da obmanjuje, tako i po stepenu svoje pluralnosti.

Kada postmodernizam predočava glasove Drugih, kao naprimjer u Rushdijevoj književnosti, to se čini pod određenim uslovom: ovi glasovi bivaju predočeni *isključivo* kategorijama i pojmovima dominantnog sistema. U filmu Paula Hogana *Krokodil Dandi (Crocodile Dundee)* domoroci ne samo da se pojavljuju kao jedan dodatak nego se i njihov glas filtrira kroz glavnog junaka Dandija. Kako to kaže Meaghan Morris, priča filma *Krokodil Dandi* jednostavna je. “Jedna mala i zabačena zajednica u mjestu Walkabout Creek, sa svojom nespretnom, egzotičnom industrijom (što je tipično za mjesto Australije u poretku globalne kino ekonomije) uspijeva da izveze svog kradljivca krokodila te da ga, uz malu pomoć američkih medija, briljantno proda u Njujorku.”²⁰

Ovo je ambiciozna bajka koja kombinira unutarnju i vanjsku stvarnost filma u istinski postmodernističkom stilu. Američki uspjeh Dandija u filmu reflektiran je u američkom uspjehu Hogana. Tokom ovog narativa, “Dandi vodi stvarnu ili lažnu borbu s izmišljenim Drugima koji su jednako tako izmišljeno predstavljeni kao ‘bijeli, muškarci, radna klasa’ – zvižeri, crnci, nastrani, uobražene žene, snobovi”. Da bi suzbili kritike zbog odnosa prema australijanskim Drugima, Aboridžinima, film se smješta u “postsferu”. Naime on “historicizira radikalizam kao zastarjelo mišljenje”. Nadasve, sama forma “propitivanja”, prikazana u formi dijaloga između Dandijeve nevine politike muškosti i slabašne liberalne svijesti Sue, američke reporterke koja dolazi u zabit da bi ga intervjuisala, “predstavlja jednu vrstu američkog neznanja”. Ovaj dijalog dešava se naveče. Sue postavlja dva pitanja. “Svako pitanje ističe problem prisvajanja koji je uokviren na dva različita načina: loš (zauzimanje zemlje od strane bijelaca i borba crnaca da povrate svoju zemlju) i dobar (uzajamne razmjene i posuđivanja među kulturama). Prve večeri, Sue

počinje postavljanjem temeljnog globalnog pitanja: trka za naoružanjem. Dandi odbija upotrijebiti opće političke izjave (“ona mora imati glas”) usljed specifičnog kulturalnog konteksta: “Ko će to čuti odavde?” Osujećena palanačkom ekscentričnošću, ona pokušava nešto “nečim uobičajenijim”, a to je pitanje o pravima na zemlju Aboridžina. On još uvijek ne iskazuje svoje mišljenje. Umjesto toga, parafrazira aboridžinsko vjerovanje prema kojemu Aboridžini ne posjeduju zemlju, nego joj pripadaju. U nekom smislu, ovo je istinito. Međutim, to je svakako djelimična istina... I dok implicira kako nije u aboridžinskom duhu govoriti o posjedovanju, prisvajanju i pravima na zemlju, ona diskurzivno prisvaja pravo na aboridžinski govor. Prava Aboridžina na zemlju ne odnose se općenito na “zemlju”, nego na određena mjesta. Dandi potire ovu distinkciju jednim diskursom koji ima prirodu evropskog romantizma, te potvrđuje nadmoć tog diskursa slučajnim ubijanjem zmije.”²¹

Ovo ne znači, kako to Morris brzo naglašava, da su oni koji gledaju *Krokodila Dandija* “predstavljeni kao neki fanatični protivnici prava na zemlju. Poenta je da se stavovi oblikuju ne samo kontekstom nego isto tako i *raspoloženjem*. “Film je jedna industrija u zapadnoj megakulturi.” Njime se uspostavlja globalno raspoloženje. Kada se ovo raspoloženje reflektira i učvrsti u televizijskim programima i književnosti, ono se kristalizira u nešto trajno. Prosječnom Anglosaksoncu može se oprostiti zbog toga što vjeruje da “oko posmatrača, ma gdje bilo, uvijek je američko”.

Postmodernizam tako igra dvostruku igru s nezapadnim kulturama. S jedne strane, on poziva na multikulturalizam, nastoji osloboditi druge kulture marginalnosti, te traga za načinima prezentacije koji nisu uslovljeni i skrojeni na ekskluzivističkoj i modernoj kulturalnoj racionalnosti

moderne. S druge strane, kao što to pokazuje Andrew Ross u djelu *Univerzalna raskalašenost* (*Universal Abandon*), postmoderna pluralnost "sa sobom donosi novo uređenje moći i stoga nove strukture nejednakosti". Jer, pluralnost u postmodernizmu sama po sebi služi jednom cilju. Postmodernizam ne zanima sadržaj drugih kultura, nego samo činjenica da su one različite.

Isticanje razlike ima jedno posebno značenje, međutim, kako to Frederic Jameson nadmoćno pokazuje, to "nije značenje koje ima sadržaj". Postmodernizam ne postavlja sljedeća pitanja: "Kako se odnosimo prema drugim kulturama?", "Kako razumijevamo Drugoga u njegovim sopstvenim kategorijama i opisima", "Kako da se borimo s ličnim etnocentrizmom?" Drugi je interesantan samo u opažanju razlike. Ovo je strategija negiranja razlike (uzdizanjem iste do stepena hiperrealnosti) i, kako to primjećuje Jameson, "način kako da se riješi sadržaja". U postmodernizmu, sam poziv na pluralnost predstavlja vježbanje i praktikovanje nadmoći kroz reprezentaciju, diskurs i subjektivnost. Stoga, Andrew Ross prisiljen je da zaključi sljedeće: "Za one koji su najbliže centru, bjelcima, zapadnjacima i srednjoj klasi, naprimjer, postmodernizam je najprivlačniji, a za one koji su udaljeniji od centra, postmodernizam najčešće liči jednostavno na novu vrstu asimilacije i kolaboracije."²²

JEDNODIMENZIONALNA PILETINA S RIŽOM

Nova vrsta postmodernističke "asimilacije" nezapadnih kultura najbolje se vidi na pijaci, gdje se osvjetoljubivo ogledaju interesi postmodernog filma i fikcije, s njihovim različitim svjetovima koji se urušavaju jedan u drugi. Sve vrste svjetskih roba, uz koje idu i svjetske kulture, sastavljaju se pod

jednim sloganom, a to je da potrošač iskusi “različite svjetove”. Većina zapadnih gradova ima niz etničkih restorana, gdje možete skoknuti do druge kulture na večeru. Kulturalna pluralnost postmoderne pijace ima sve poznate karakteristike: interes za “vrijednosti i vrline trenutnosti”, zanimanje za fikciju – difuziju stvarnog i imaginarnog, saobraženje činjenica i fantazija i totalno odsustvo smisla i dubine.

Ovo ne znači da se jednostavno potenciraju trenutne robe i usluge (*fast food*, brza hrana, pribor za jednokratnu upotrebu, vještačka starina, trenutno zadovoljstvo) ili sposobnost da odbacite potrošačev prtljag, nego također, kako to primjećuje David Harvey, “mogućnost da odbacite vrijednosti, životne stilove, stabilne odnose i vezanost za stvari, zgrade, mjesta, ljude i stečene načine djelovanja i postojanja”. To nadalje znači potpunu konfuziju između originala i kopije, pri čemu imitacije uistinu preuzimaju mnoge karakteristike originala, te je gotovo nemoguće razlikovati falsifikat od originala ili stvarnog proizvoda. Uobičajenu scenu u gradovima jugoistočne Azije čine ljudi u potpunosti odjeveni lažnim markama i brendovima, koje se doimaju skoro jednako elegantno i šik kao i ista takva, ali originalna odjeća na ulicama Njujorka, Pariza i Ženeve. Jedna popularna tajlandska pop-pjesma ima podrugljiv stih u kome se kaže: “napravljeno na Tajlandu prije hiljadu godina”, čime se ismijava reklama “napravljeno u Sjedinjenim Američkim Državama prije dvije stotine godina”. U ovoj banalnoj pluralnosti i konfuziji između stvarnog i vještačkog, značenje se stječe kupovinom imidža. Za postmoderno društvo, imidž je svemoćan. On stvara i razara pojedince, te oblikuje sadašnjost i budućnost. “Sticanje imidža” (najčešće kupovinom znakovnog sistema određene odjeće ili automobila) – kazuje nam Harvey – “postaje posebno važan element u prezentaciji bića na tržištu

rada, te, nadalje, postaje ključno u potrazi za individualnim identitetom, samorealizacijom i smislom.”

Konstrukcija novog sistema znakova i slika predstavlja osnovnu karakteristiku postmodernizma. A ništa bolje ne može stvoriti slike trenutnosti kao televizija. Televizija je *stvarni* svijet postmoderne kulture koji ima “*zabavu* kao svoju ideologiju, *spektakl* kao prepoznatljivi znak robnog obrasca, *životni stil* kao svoju popularnu psihologiju, čistu, ispraznu *epizodičnost* kao vezu koja ujedinjuje simulakrum auditorija, *elektronske slike* kao najdimaničniju i jedinu formu društvene kohezije, *elitnu medijsku politiku* kao svoju ideološku formulu, kupovinu i prodaju *rasijane pažnje* kao lokus svog tržišnog mišljenja, *cinizam* kao svoj dominantni kulturalni znak i difuziju *mreže relacijskih snaga* kao svoj stvarni proizvod.²³

Prva meta (korisnici ili žrtve, zavisno od vaše perspektive) manipulativne moći televizije jeste omladina. Kako to primjećuje Bo Reimer na temelju svog istraživanja, povećanje postmodernih znakova i poruka koje proizvodi televizija znači da je današnja omladina sve više zainteresirana za neposrednost i subjektivnost kao jedini kriterij koji dijele svi mladi ljudi.²⁴

Aktivno korištenje javnih odnosa da bi se oblikovali i prodali političari i politički imidži predstavlja drugu indicaciju moći znakova i slika koje proizvodi televizija. Proizvodnja i portretiranje tačerizma, promocija jednog bivšeg glumca, Ronalda Regana, na jednu od najmoćnijih pozicija u svijetu, korištenje subliminalnih prizora za vrijeme općih izbora u Francuskoj 1989. godine, sve to predstavlja jasne znakove da je postmoderna politika uveliko oblikovana slikama. Romanopisci se također proizvode i “pakuju” kao imidži: i Rushdie i Eco projicirani su kao megaimidži na internacionalnom tržištu.

Medijske slike igraju veoma značajnu ulogu u postmodernim kulturalnim praksama. Reklamiranje više nije samo stvar prodaje određenih proizvoda. Ono sada stvara životne stilove, manipulira ukusima i prohtjevima, prodaje izgled i imidž. Raznolikost i pluralnost svijeta doživljava se jedino kao imidž, simulakrum, na postmodernoj sceni.

“Čitava svjetska kuhinja sada je skupljena na jedno mjesto i to na skoro istovjetan način kojim je geografska kompleksnost isključena preko noći na niz slika statičnog televizijskog ekrana. Isti fenomen upotrebljava se u zabavnim palatama poput Epcotta ili Disneyworlda. Kako nam to kazuju reklame iz Sjedinjenih Američkih Država, moguće je doživjeti Stari svijet u jednom danu a da uistinu ne odete tamo. Opći zaključak je da se kroz doživljavanje svega, od hrane, do kulinarskih navika, muzike, televizije, zabave i kina, sada može doživjeti i svjetska geografija posredno, kao simulakrum.”²⁵

Baš kao što se čini da reklame imaju sve manje i manje veze s proizvodima koji se prodaju, isto tako se čini da postmoderni kapitalizam ima sve manje veze sa svojim proizvodima. Kao što to Baudrillard smatra, kapitalizam se danas pretežno zanima za proizvodnju znakova i imidža. Zapadna ekonomija sada se većinom temelji na proizvodnji fiktivnog kapitala koji zastupaju agenti nekretnina koji napuhavaju cijene u korist burzovnih mešetara i banaka što proizvode fiktivni kapital. Kada se proizvodna mašina imidža Los Anđelesa iznenada zaustavila, tokom štrajka udruženja i sindikata pisaca, ljudi su shvatili “koliko je mnogo njihove ekonomske strukture utemeljeno na nekom piscu koji proizvođaču piše ili kazuje priču, te da je naposljetku udijevanje priče (u slike) ono što donosi platu vozaču kombija kojim se dostavlja hrana u restorane, njemu koji prehranjuje porodicu, koja opet

donosi odluke o očuvanju tekuće ekonomije”.²⁶ Stvarni spomenici kapitalizma također su utemeljeni na sličnim činjenicama. “Vjerovatno je prikladno da postmoderna razvojna zgrada, čvrsta kao granitno izdanje AT&T zdanja Philipa Johnsona, bude finansirana iz zaduženja, izgrađena na temelju fiktivnog kapitala i arhitektonski osmišljena, barem izvana, više u duhu fikcionalnosti, negoli u duhu funkcionalnosti.”²⁷

Međutim, cijena fikcije je stagflacija (*istovremena stagnacija i inflacija – op. prev.*). Kulturalni proizvodi postmodernizma imaju mnogo više veze s traženjem čiste zarade negoli s estetikom. Inflacija je utjecala na proizvodnju i potrošnju umjetnosti i ideja baš kao i na komercijalna tržišta. Baš kao što se moda i ukusi mijenjaju preko noći, novi, gotovi intelektualni i umjetnički pokreti pojavljuju se niotkuda i najavljuju “vladavinu kulta kreativnosti u svim područjima ponašanja, nezabilježenu, neosuđujuću recepciju umjetnosti i tolerantnost, koja naposljetku postaje indiferentnost”. Umjetnost i književnost više nemaju estetičku funkciju, jer su tek jedan kulturalni aspekt postmodernog kapitalizma. Kao što Jameson primjećuje, umjetnost je sada potpuna kapitalistička praksa. Nadasve, napuštanje historijskog kontinuiteta vrijednosti i uvjerenja, te redukcija umjetničkog djela na tekst koji naglašava diskontinuitet i alegoriju, učinili su da kritika postane izlišna.

“Brojčano povećanje na skali međunarodnog umjetničkog tržišta, nezabilježen značaj trgovaca u stvaranju (ili upravljanju) reputacija i manipuliranju ponudom i potražnjom, pojava nove klase ‘umjetničkih konsultanata’, i masovan ulazak korporacija u savremeno tržište umjetnosti, sve to doprinijelo je činjenici da umjetnička kritika postane naglašeno suvišna. Umjetničke zvijezde, pa čak i ‘pokreti’, zajedno s listama za čekanje željnih kupaca u vozu, stupaju na

svijetle podije i prije negoli ijedan kritičar zna i da postoje... trenutno stanje umjetničke kritike predstavlja konačni raspad onoga što je u svakom slučaju bio trošni bedem između tržišnih sila i njihovih institucionalnih ratifikacija, visoko propusna membrana koja razdvaja rizični kapital, takoreći, od investiranja u plave čipove, odnosno sigurne projekte. Kao posljedica svega toga, umjetnička kritika bila je prisiljena da odbaci svoje iluzorno uvjerenje u posebnost i objektivnost kritičkog diskursa.”²⁸

Postmodernizam tako posredno izražava malo više negoli logični nastavak tržišne moći nad cijelim nizom kulturalne proizvodnje. Kvalitet romana sada se mjeri veličinom uspjeha autora. Estetska vrijednost “visokog dizajna” i izrade ovisi o cijenama koje su okačene na njih. Primjer za ovo posljednje je namještaj koji je proizvela kompanija *Memphis Group* iz Milana ranih osamdesetih godina prošlog vijeka. Peter Dormer kaže: “Ovi proizvodi nisu bili usmjereni širokim masama, niti je jasno da se to ikada željelo. Muzeji su kupovali ovaj namještaj kao kulturni fenomen, a onda su to počeli činiti i neki bogati kolekcionari.”²⁹

S dubokim korijenima na tržištu, napuhanom hiperrealnošću, historijskom amnezijom, patološkim zanimanjem za trenutno, miješanjem stvarnosti i slike, gdje simulakrum može postati stvarnost, sve navedeno navodi na zaključak da je postmoderna kultura jedna laž, ali laž koja se doživljava kao istina, laž koja pretenduje da se shvata veoma ozbiljno. To je prevara koja je rasijana nadaleko i naširoko pomoću prenosnika kulturalnih slika: visokog obrazovanja, književnosti, kina, televizije, pozorišta i muzeja, koji, svi odreda, procesuiraju i utječu na recepciju ozbiljnih kulturalnih proizvoda. Kada se druge kulture nađu u zamci ove zablude, krajnji proizvodi bit će najprije poput replika filma

Istrebljivač (Blade Runner) Ridleya Scotta. To nisu puke imitacije, nego potpuno autentične replike koje je gotovo nemoguće razlikovati od stvarnih ljudskih bića, ali koje imaju dvije osobenosti: životni vijek im je samo četiri godine i one mogu biti samo podanici i robovi ljudima. Postmoderno prihvaćanje drugih kultura osmišljeno je s istim ciljem.

VEŽI SVOJU DEVU

Postmodernizam se predstavlja kao novi pokret, kao jasan raskid s modernizmom. Kao takav, postao je zborni poziv na koji se skupljaju zapadni intelektualci da bi razmotrili “potpuno napuštanje univerzalne ideje na kojoj se temelji prosvjetiteljska zamisao o politici i društvenoj transformaciji”. Međutim, ovaj proces, kako to primjećuje Andrew Ross, sam po sebi ponovno uspostavlja “univerzalnog intelektualca” (kao opreku Foucaultovom “posebnom intelektualcu”) koji govori kao svijest cijelog društva, odnosno u njeno ime. Ovaj stav neizbježno prati sama univerzalistička marksistička tradicija i sa sobom vraća visoku poziciju morala koju su izbjegavale nove vrste intelektualaca. Međutim, nisu samo marksističke pozicije netaknute u postmodernizmu, nego je i cjelokupno filozofsko utemeljenje moderne stabilno također.

Postmodernizam ne predstavlja raskid s historijom, jasno odvajanje od moderne, nego nastavak i produženje velikog zapadnog narativa o sekularizmu i pratećih ideologija kapitalizma i buržoazijskog liberalizma. I dok Nietzsche, stvarajući osnove moderne, izjavljuje da je “Bog mrtav”, “da ne postoje činjenice, nego samo interpretacije”, te da “ne postoji istina”... “da nema moralnog fenomena uopće, nego samo moralne interpretacije fenomena”, postmodernizam ponovo afirmiše stav da je “bog” uistinu mrtav, i da ne postoje istine,

te na taj način produžava Nietzscheove tvrdnje stavom da nije moguća čak ni moralna interpretacija fenomena. I dok je Nietzsche tvrdio da je "sam život postao problem", postmodernizam dodaje da je taj problem besmislen. Dok Nietzsche izjavljuje da se "ovaj svijet može prosuđivati samo estetskim fenomenima", postmodernizam prilagođava estetiku i čini je ličnom svojinom da bi osigurao da estetika, kao primarni fokus društvenog i intelektualnog interesa, trijumfuje nad etikom. Dok je za Nietzschea umjetnost u osnovi "vrjednija od istine", postmoderna književnost produžava ovu maksimu uzdižući sebe na nivo apsolutnog, gdje postaje izvorom vrijednosti i omogućava da slike dominiraju narativima i da efemerno i fragmentarno pretekne vječne istine. Nietzsche je želio "umjetnost i samo umjetnost", a postmoderni kapitalizam nudi napuhanu umjetnost napuhanog razdoblja. Dok Nietzsche proglašava da su "filozofija, religija i moralnost simptomi dekadence", postmodernizam pokreće rat kojim želi postići da oni koji posjeduju ove simptome, nesekularne kulture, oni koji vjeruju u objektivni moralni poredak, odnosno Drugi budu ili transformirani u jednu ahistoričnu bezidentitetnu masu (poput mutanata u filmu *Totalni opoziv*), ili izolirani i isključeni iz reprezentacije postojećih društvenih i političkih sila i to smiješnom ironijom (poput Jorgea u *Imenu ruže*), ili, da budu podvedeni, ili pak uspješno preobraženi u prvake velikog narativa sekularizma (poput Umberta Eca ili Salmana Rushdieja). Ukratko, postmodernizam nije ništa više doli pripitomljavanje moderne i redukcija njenih okaljanih aspiracija na stav da "sve prolazi", odnosno na *laissez-faire* tržište kapitalizma i ideologije.

Ovakav sistem mišljenja ne može biti osnova za kulturalne poduhvate i stvaranje društva. Upravo treba navesti zapanost Johna Gibbinsa koji kaže: "Kako su društvo, politika

i moralnost mogući kada prihvatamo parcijalnost, relativnost, nesigurnost, odsustvo temelja, nesamjerljivost, pluralizam, fragmentaciju i polikulturalizam?" I prema Harveyu, možemo se zapitati nadalje da ukoliko se "ne možemo nadati ili stremiti bilo kakvoj jedinstvenoj prezentaciji svijeta, ili zamisliti ga kao potpuno ispunjenje veze i razlike, nego kao zauvijek promjenjive fragmente, kako onda možemo stremiti da se ponašamo koherentno i s poštovanjem prema svijetu? Postmodernistički odgovor jeste da treba da se oslonimo isključivo na pragmatizam, umjesto da tražimo koherentnost i smisao. Međutim, čak i pragmatizam mora biti utemeljen na određenoj logici.

"Baudrillard... smatra Sjedinjene Američke Države društvom posvećenim brzini, pokretu, filmskim prizorima i tehnološkim napravama do te mjere da je stvorena kriza ekspanatorne logike. Ono predstavlja, zaključuje Baudrillard, 'trijumf posljedice nad uzrokom, ili trenutnosti nad vremenom kao dubinom, trijumf površnog i čiste objektivizacije nad dubinom želje'. Sve ovo je, naravno, jedna vrsta okoline u kojoj može procvjetati dekonstrukcionizam. Ukoliko nije moguće vidjeti bilo šta stabilno i trajno usred ovog kratkotrajnog i fragmentiranog svijeta, zašto se onda ne pridružiti (jezičkim) igrama? Sve, od romana i filozofiranja do doživljaja rada ili spremanja kuće, mora biti suočeno s ubrzanim prevratom vremena i brzim otpisivanjem tradicionalnih i historijski naslijeđenih vrijednosti. Privremeno stapanje u sve, kao što Lyotard primjećuje, tako postaje temeljna karakteristika i obilježje postmodernog življenja."³⁰

Međutim, što budu veće efemernost i fragmentiranost, bit će i akutnija potreba pojedinaca i društava da u takvoj situaciji načine neku vrstu vječne situacije. U doba konfuzije i nesigurnosti, izraženo okretanje estetici bit će prirodno.

Sljedeći prirodni korak jeste da estetika priskrbi poziciju apsolutne istine i osigura da funkcija svih kulturalnih praksi postane *samo* i isključivo dominantna. Ideja da se nema čemu vjerovati, da postoji suverena vladavina trajne sumnje, sama po sebi jedna je vrsta ortodoksnog uvjerenja. Jer, kako to prosuđuje Peter Dormer, “u svojoj ekstremnoj formi, skepticizam podriva sve i svakoga; legitimizira svaki čin nasilja, nemara i netolerantnosti jer se njime poriče svrha ili smisao bilo čega”.³¹ I dok u svim sferama ljudskog mišljenja i djelovanja postoji mjesto za skepticizam, “čak i najtvrdokorniji skeptici moraju se zaputiti ka toplom okeanu vjerovanja ukoliko žele pronaći ono što bilo kakav život čini podnošljivim, a to su urođene vrijednosti.”³²

Uprkos potpunom poricanju svih vjerovanja i odbijanju svih metanarativa, postmodernizam je sam po sebi jedan sistem vjerovanja (ili nevjerovanja, ukoliko želite), te patološka vrsta velikog narativa. Čak i da su sva vjerovanja i metafizičke osnove postmodernizma očekivano podređeni racionalnom i pragmatičnom mišljenju i djelovanju, sistemi vjerovanja duboko su ukorijenjeni u kulturalne proizvode postmodernizma. Postmodernisti možda više ne vjeruju, ali njihovi kulturalni proizvodi vjeruju za njih. Druge kulture tako bivaju zapretane u jedan sistem koji poriče sva uvjerenja, ali je sam po sebi najvažniji sistem vjerovanja. I dok aktivno traži pluralnost i reprezentaciju za glasje Drugih, postmodernizam ustvari odsijeca druge kulture napadom na njihov imunološki sistem: potire njihov identitet, briše historiju i tradiciju, reducira sve što čini život smislenim u nesekularnim kulturama i uništava ga. U postmodernizmu se neljudsko i degradirajuće stavlja na istu razinu kao ljudsko i etičko. Stoga je to najpatološkije od svih dominantnih vjerovanja, konačno rješenje kulturalne logike sekularizma – stečeni sindrom neljudske dominacije (AIDS) našeg vremena.

U filmu *Totalni opoziv* Schwarzenegger vraća svoje pamćenje i originalni identitet pukom snagom mišića i brutalnim nasiljem. Dominantne sile poražene su aktiviranjem nuklearnih generatora koji Marsu omogućuju atmosferu i slobodan vazduh za sve. Električnu centralu izgradili su vanzemaljci. Stoga je vjerovatno mnogo lakše i mnogo racionalnije vjerovati u Boga i vezati svoju devu.

BILJEŠKE

- ¹ John R. Gibbins (ed.), *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, Sage Publications, London, 1989, p. 14.
- ² Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1988, str. vii.
- ³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- ⁴ Viking, London, 1988.
- ⁵ Secker & Warburg, London, 1989.
- ⁶ Anders Stephanson, 'Regarding Postmodernism – A Conversation with Fredric Jameson', u: Ross, *Universal Abandon*, str. 7.
- ⁷ Richard Rorty, 'Postmodern Bourgeois Liberalism', *Journal of Philosophy*, 80 (October 1983), p. 585.
- ⁸ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 45.
- ⁹ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, John Murray, London, 1990.
- ¹⁰ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Desire*, Verso, London, 1989, pp. 27–28.
- ¹¹ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 57.
- ¹² Detaljniju analizu *Satanskih stihova* vidjeti u: Ziauddin Sardar and Meryll Wyn Davies, *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*, Grey Seal, London, 1990.
- ¹³ Paul Smith, 'Visting the Banana Republic', in Ross, *Universal Abandon*.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 143.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 141.
- ¹⁶ David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, str. 54.
- ¹⁷ Vidjeti u: Ziauddin Sardar, 'Surviving the Terminator: The Postmodern Mental Condition', *Futures*, 22 (2), pp. 203–210 (March 1990).
- ¹⁸ T. Eagleton, "Awakening from Modernity", *Times Literary Supplement*, 20. February 1987, citirano u: Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 9.

- ¹⁹ George Yudice, "Morality and the Ethics of Survival", u: Ross, *Universal Abandon*, str. 214.
- ²⁰ Meaghan Morris, "Tooth and Claw: Tales of Survival and Crocodile Dundee", in Ross, *Universal Abandon*, str. 11.
- ²¹ Ibid., str. 116.
- ²² Ross, *Universal Abandon*, p. xi.
- ²³ Arthur Kroker and David Cook, *The Postmodern Scene*, Macmillan, London, 1988, p. 270.
- ²⁴ Bo Reimer: "Postmodern Structures of Feeling: Values and Lifestyles in the Postmodern Age", u: Gibbins, *Contemporary Political Culture*.
- ²⁵ Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 300.
- ²⁶ Scott Meek u: *The Independent*, 14. July 1988; citirano u: Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 332.
- ²⁷ Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 292.
- ²⁸ Abigail Solomon-Godeau, "Living with Contradictions: Critical Practices in the Age of Supply-Side Aesthetics", u: Ross, *Universal Abandon*, p. 192.
- ²⁹ Peter Dormer, *The Meaning of Modern Design: Towards the Twenty-First Century*, Thames & Hudson, London, 1990, p. 10.
- ³⁰ Harvey, *Condition of Postmodernity*, p. 291.
- ³¹ Dormer, *Modern Design*, p. 179.
- ³² Ibid., p. 12

DOBRO DOŠLI U POSTNORMALNA VREMENA

Nesreća nikad ne dolazi sama. A u posljednje vrijeme baš je nahrupila. Kao da mnogostruke opasnosti od klimatskih promjena nisu dovoljne da nam ne daju oka sklopiti, sad nas je zahvatila i jedna od najgorih recesija u historiji. Banke su preko noći propadale kao kule od karata, osiguravajuće kompanije se zatvarale, poznata imena nestajala iz glavnih ulica. Naša vlada morala je potrošiti zapanjujućih 1,3 triliona funti na garancije i kvantitativno rasteretiti naš finansijski sistem tek toliko da funkcioniра. Prije nego što smo uhvatili dah, svijetu je zaprijetila pandemija svinjske gripe. Iza svega ovoga vreba energetska kriza, koja pustoši prirodne resurse – kao što su nafta (vjerovatno), riba (sigurno) –, neprestana opasnost od nuklearnog naoružavanja i stalna prijetnja terorizma. Da ne spominjemo penzionu krizu, krizu nasilja bandi i ubistava nožem na našim ulicama i krizu koja predstoji “majci svih parlamenata”. Mrzimo naše bankare, ne vjerujemo našim političarima i neprekidno brinemo za sigurnost naših poslova i djece, te za razorene zajednice. Ništa nije određeno, istinski zajamčeno ili potpuno sigurno.

Dobrodošli u postnormalna vremena. Ovo je vrijeme kada je oko nas malo toga čemu se može vjerovati ili u što se možemo pouzdati. *Espritu del tiempo*, duh našeg vremena karakteriziraju nesigurnost, brze promjene, preraspodjela moći, preokret i haotično ponašanje. Mi živimo u periodu “negdje između”, kada umiru stare dogme, a nove tek treba

da se rode i vrlo malo stvari ima smisla. Naše doba je tranzicijsko, vrijeme kada više ne vjerujemo da se možemo vratiti u nešto što je prošlo i što nam je poznato, vrijeme kada se ne uzdamo više ni u jedan put ka željenoj, dostižnoj i održivoj budućnosti. Ovo je vrijeme kada se svaki izbor čini opasnim, kao da vodi u propast ili preko ruba ambisa. U naše vrijeme moguće je sanjati sve snove o veličanstvenoj budućnosti, ali skoro nemoguće povjerovati da smo kadri ili dovoljno predani da ostvarimo ijedan od tih snova. Živimo u stalnoj mijeni, izmučeni neodlučnošću: šta je najbolje, koje je gore? Rizici su nas onesposobili i prestravljeni smo zbog izbora kojima smo naklonjeni ili na koje smo prinuđeni.

U normalnom poretku stvari, znamo gdje smo. Zime su hladne, a ljeta vruća, godišnja doba se smjenjuju – na početku proljeće, pri kraju jesen – kao po satu, u prirodnom krugu. Ekonomija postojano raste, u stopama od tromih do dramatičnih, ali jamči pouzdano opće povećanje sigurnosti i blagostanja. Tržišta funkcioniraju, bez ozbira na sve, ona reguliraju cijene i imamo pouzdanja u finansijske institucije. Političari, nikad dostojniji povjerenja, priznaju usvojene principe ponašanja i uveliko ih se pridržavaju i učinkovito donose zakone kojima uređuju poslove društva. Kada smo suočeni s novim bolestima ili opasnošću, medicina i nauka hitaju u pomoć. Globalna ravnoteža moći, sa svim nedostacima, održava privid mirnodopskog zakona i reda; inferiorni diktatori, u strahu od posljedica svojih poteza, znaju gdje treba povući crtu. Živimo u postojanim i povezanim zajednicama, znajući pouzdano da je budućnost naše djece osigurana.

U normalnim vremenima, kada nešto pođe po zlu, što se često i događa, znamo šta raditi. Identificiramo i izoliramo problem i koristimo sve naše fizičke i intelektualne resurse da nađemo učinkovito rješenje. Čvrsti temelji i dokazane

teorije u raznim disciplinama, od ekonomije i političkih nauka do biologije i prirodnih nauka, vode nas ka mogućem rješenju. Velika i istinska snaga intelektualnih, akademskih i političkih načela omogućavala nam je da “zajašemo tigrapromjene”.

Malo šta od ovog važi i danas. Mnogo toga što smo smatrali normalnim, konvencionalnim i ispravnim više ne funkcionira. Zapravo, otkriva se da je normalnost korijen svih naših boljki. Uzmimo aktuelnu ekonomsku krizu, naprimjer. Ona je živi dokaz da je stari model poslovanja, na koji smo se stoljećima oslanjali, doživio krah. Ne samo da je slobodnotržišni kapitalizam opasno zastario, već je ekonomija, kao teoretska osnova na kojoj je počivalo ovo zdanje, također intelektualno bankrotirala.¹ *Homo economicus*, intelektualni konstrukt koji podupire to zdanje, vrsta koja je svojedobno hvaljena zbog svoje racionalnosti, iščezla je.² Tržiša na pogonu sticanja profita više se nisu dala ukrotiti, vođena samo ličnom pohlepom i beskrupuloznim gomilanjem ogromnog privatnog bogatstva, koncentriranog u rukama nekolicine. Konkurencija i slobodni protok kapitala po svijetu, liberaliziranom i bez regula, priča je o tome kako komšiju dovesti do prosjačkog štapa i natjerati ga da pravi još jeftiniju robu široke potrošnje, čime zajednica u “pojasu hrđe” sve više i više postaje deindustrijalizirana gola ledina, dok neravnoteža u globalnoj trgovini povećava nestabilnost i nepovjerenje unutar nacija i među njima.³

Sâmi svijet danas je daleko nesigurniji nego što je bio u drugoj polovini 20. stoljeća. Nije samo naš politički sistem, zasnovan na samoregulaciji i drugarskim pravilima džentlenskog kluba, nepopravljivo polomljen; čini se da, što više zakona, reformi i amandmana političari usvajaju, oni imaju sve manje značaja i učinka u ostvarivanju ili davanju vidljivih

društvenih koristi, pa se pomalja sve više nenamjernih i neželjenih posljedica. I globalni geopolitički pejzaž ubrzano se mijenja. Teško se može naći zemlja gdje se političarima, ma kakvog ubjeđenja bili, vjeruje ili gdje se oni poštuju. Ni uobičajenim vremenskim ciklusima više se ne može vjerovati – zahvaljujući globalnom zatopljenju, s povećanjem temperature i nivoa mora, mijenja se sastav okeana i preobražavaju ekosistemi.

“Prva decenija 21. stoljeća bila je niz uzbuna”, kaže se u jednom IBM-ovom oglasu. “To su krize sistema – od sigurnosti, preko klime, hrane, vode i energije, do finansijskih tržišta i dalje.”⁴ Ono što je zajedničko ovim krizama jeste da se javljaju istovremeno: “Ne pamtimo vremena kada smo bili pogođeni svim ovim višestrukim krizama odjednom”, kazao je generalni sekretar UN-a, Ban Ki-moon.⁵ Ne radi se samo o tome da su stvari pošle po zlu; pošle su po zlu spektakularno, na globalnom nivou, na mnogo načina, istovremeno. Zato smo se našli u situaciji daleko od normalne; ulazimo u područje postnormalnog.

Pojam “postnormalnog” uveli su Ravetz, proslavljeni britanski filozof nauke, i argentinski matematičar Funtowicz.⁶ Dok su se bavili matematikom rizika, uočili su da stara slika o nauci, gdje empirijski podaci vode istinitim zaključcima, a naučno rasuđivanje ispravnim odlukama, više nije uvjerljiva.⁷ U naučnom radu bilo je suviše nesigurnog, što je, s promjenama u finansiranju, komercijalizaciji, društvenom interesu za naučni razvoj i složenom pitanju sigurnosti, sve skupa značilo da nauka više ne funkcioniše “normalno”. “Gdje god neko političko pitanje uključuje nauku”, pišu Ravetz i Funtowicz, “otkrivamo da su činjenice nesigurne, složenost norma, vrijednosti diskutabilne, ulozi visoki, odluke hitne, a postoji i realna opasnost da se vještački stvoreni rizici otrgnu

kontroli.”⁸ Novonastale promjene opisali su kao “postnormalnu nauku”, koja je danas etablirano polje istraživanja. Mnoge stvari koje su Ravetz i Funtowicz rekli o nauci 1990-ih danas važe i za druge discipline – zapravo, za društvo u cjelini. Sve, od ekonomije do međunarodnih odnosa, od tržišta do proizvoda u lokalnoj prodavnici, od politike do opozicije, postalo je postnormalno. Za ovakvo stanje postoje dobri razlozi. Svi su povezani s trima najvažnijim silama: složenošću, haosom i kontradikcijama – silama koje oblikuju i pokreću postnormalna vremena. Za nas je važno da shvatimo ove sile, kako bismo se dogovorili o održivom hodu naprijed.

SLOŽENOST

Pozabavimo se prvo tim trima silama. Skoro sve sa čime se danas moramo nositi *složeno* je. Srediti ekonomiju nije jednostavno, niti je jednostavno osigurati snabdijevanje energijom, pa ni učiniti nešto u vezi s poplavama koje, čini se, namuče Britaniju svake druge godine. Jedan od razloga je što smo mali, a neki bi ustvrdili i ne tako važan dio globaliziranog svijeta. Da bismo “sredili” stvari ovdje u Britaniji, moramo ih sređivati i u drugim zemljama, kao i na globalnom nivou. Naprimjer, da bismo osigurali zalihe energije, moramo rješavati pitanja i na lokalnom i na međunarodnom planu. Na lokalnom to bi značilo: osigurati potrošačima energiju po razumnoj cijeni i izbjeći neplanirane prekide u snabdijevanju, prouzročene nezgodama, kao i namjerne prekide. Na međunarodnom nivou to bi značilo: ne voditi previše antagonističku vanjsku politiku prema onima o kojima nam ovisi snabdijevanje energijom, kao i izbjeći energetska ovisnost o malom broju država. Ali, ovo je samo polovina jednačine. Moramo poduzeti mjere za smanjenje emisija ugljika, promovirati energijsku efikasnost, ubrzati

prelazak na niskouglične tehnologije i osigurati da tržište energije bude umjereno konkurentno i da njime ne manipuliraju špekulanti. Prikupiti sve ove različite elemente energijske sigurnosti u jednu dosljednu politiku nije nimalo jednostavno. Složenost je prirodni nusproizvod činjenice da većina naših problema ima globalnu dimenziju.

Osim toga, globalizacija usložnjava sve, ne samo time što postajemo međusobno ovisni već i time što povećava međusobne veze. U globaliziranom svijetu sve je povezano sa svime. Ništa ne postoji, niti se događa u izolaciji. Uzmimo, naprimjer, nedavnu pojavu svinjske gripe. Ona nije samo zdravstveni i medicinski problem, ona je i problem intenzivne poljoprivrede. Vjerovatno nije slučajno što je epicentar epidemije, meksički grad La Gloria, samo pet milja udaljen od gigantskog kompleksa za uzgoj svinja, u posjedu najvećeg svjetskog proizvođača svinjskog mesa Smithfield Foodsa. Međutim, Smithfield Foods ne bi bio masovni proizvođač jeftinog prerađenog mesa da ga potrošači nisu rado kupovali. Dakle, svinjska gripa je i posljedica onog šta i kako jedemo: da cijenom odgovara i da bude dostupno potrošačima – što jeftinije, u što većoj količini i dostupno cijele godine, neovisno o sezoni. Osim toga, ona bi bila lokalizirana da bogataši, turisti i poslovni ljudi ne putuju po svijetu. Zapravo, jedna lokalizirana endemija pretvara se u pandemiju zbog brzine kojom putujemo u različite dijelove svijeta. Pandemija postaje problem zdravstvenog obrazovanja. Zato imamo televizijske oglase koji nam govore da pokrijemo usta kada kišemo i otud iznenadna pojava antiseptičkih gelova za pranje ruku na javnim mjestima.

Ako ovo nije dovoljno, tu je još jedan trend zbog kojih su stvari još složenije. U postnormalnim vremenima, promjene su brze i često se dešavaju istovremeno. Pogledajmo, napri-

mjer, kako se globalna ekonomija preobrazila tokom jednog jedinog vikenda, 13–14. septembar 2008. Vlada SAD-a, boreći se sa slabostima i nestabilnošću u svom finansijskom sektoru, otkrila je kakav je to veliki zadatak. Složene međusobne veze između banaka i finansijskih institucija nisu dozvolile ograničena i parcijalna rješenja. Nakon što je jedna banka spašena, uskraćena je pomoć korporaciji Lehman Brothers, čime je pokrenut val općeg kolapsa. Američke banke propadale su u isto vrijeme i iz istih razloga kao i banke u Britaniji i diljem svijeta. Kada je propala jedna banka, zatvorivši vrata za posao, finansijski sektor je kolabirao, globalno i istovremeno.

I na geopolitičkoj sceni stvari se dešavaju istovremeno. Dok se Kina ogrće plaštom supersile, dok Indija proteže svoje ekonomske mišiće, dok se Brazil uzdiže, dok Rusija ponovo vraća pouzdanje, dok japanski uticaj slabi, dok Evropa učvršćuje svoj eksperiment zajedničkog suvereniteta, dok nedržavni akteri (od multinacionalnih kompanija do El-Kaide) jačaju snagu i uticaj, dok se relativno bogatstvo i moć prelijevaju sa Zapada na Istok – američka moć se smanjuje.⁹ Kada se toliko stvari dešava istovremeno i kada mnoge promjene i obrasci dolaze zajedno, otkrivamo koliko je teško shvatiti tu novu kompleksnost; i skoro je nemoguće nositi se s njom.

Prirodu ovog problema vješto je objasnio australijski filozof Paul Cilliers. On piše:

Da bi se potpuno shvatio jedan složeni sistem, moramo ga razumjeti u svoj njegovoj složenosti. Nadalje, pošto su složeni sistemi otvoreni sistemi, moramo razumjeti cijelo okruženje tog sistema prije nego sâmi sistem, a, naravno, i okruženje je i sâmo složeno. Nema čovječnog načina da se to postigne. Znanje koje o složenim sistemima imamo zasnovano je na modelima na kojima smo ih gradili, ali, da bi oni funkcionirali kao modeli – a ne samo kao imitacija sistema – mora se smanjiti njihova složenost. To znači da

neki aspekti sistema uvijek izmiču analizi. Problem pogoršava činjenica da to što je izostavljeno stupa u interakciju s ostatkom sistema nelinearno, pa stoga ne možemo predvidjeti kakve će posljedice redukcija kompleksnosti imati, a posebno to ne možemo dok se sistem i njegovo okruženje s vremenom razvijaju i transformiraju.¹⁰

Tako nam složenost, koja ima onoliki uticaj na fiziku i biologiju koliki i na ekologiju, ekonomiju, sigurnost i međunarodne odnose, daje važnu lekciju: ideje kontrole i sigurnosti zastarijevaju. Ne postoji jedan model ponašanja, način razmišljanja, jedna metoda kojom bi se došlo do rješenja svih naših međusobno povezanih, složenih boljki. "Slobodno tržište" je iluzija koliko i pretpostavka da će nas nauka ili liberalni sekularizam izbaviti iz sadašnje slijepe ulice. Svijet je već dugo jedno složeno mjesto, stalno povezano. Doba globalizacije u kojemu živimo, međutim, razlikuje se po razmjeri, po snazi veza i direktnosti posljedica i reakcija. U ovo vrijeme više nemamo luksuz vremena da analiziramo, da posmatramo i reagiramo na neželjene ishode, da vodimo debate i upravljamo prividom poretka. Jednostavno prihvatanje činjenice da su svi naši problemi suštinski složeni poučava nas starovremenoj i veoma zapostavljenoj vrijednosti: poniznosti.

HAOS

Složenost je prethodnica i neophodni uvjet sljedeće sile: haosa. Postnormalna vremena postoje u epohi haosa, gdje je ubrzanje uobičajeno, predvidivost rijetka, a male promjene mogu dovesti do velikih posljedica.¹¹ Haotično ponašanje nije neuobičajen fenomen; oduvijek postoji u vremenskim obrascima. Ali, prilično je neobično vidjeti civilizacije, čitava društva ili, zapravo, sve stanovništvo planete da se ponaša konfuzno, odnosno prema teoriji haosa.

Glavni razlog za to jeste promijenjena priroda, domet i funkcioniranje mreža. Više smo povezani nego ikada prije u historiji. Cijeli svijet je jedna mreža, ispresijecana mrežama pojedinaca, grupa, zajednica, institucija, neprekidno povezanih jednih s drugima *e-mailovima*, internetskim interesnim grupama, mobilnim telefonima, tekstom, videokonferencijama, *blogovima*, Twitterom, Facebookom, MySpaceom, interaktivnom digitalnom televizijom i cjelodnevnom emitiranjem vijesti. Teško da se može naći mjesto na ovom svijetu gdje čovjek može biti sam. Mobilni telefon u vašem džepu reći će tačno gdje ste onima koji to žele znati i omogućava vam da komunicirate sa bilo kim, u bilo koje vrijeme, bilo gdje. Sve više i više, komunikacija je direktna, sveobuhvatna, uvijek prisutna. Zaista, čini se da danas ne komuniciramo da bismo živjeli, već živimo da bismo komunicirali.

Naravno, nije samo pojedinac stalno povezan s nekim. Sve glavne institucije u društvu sada su umrežene. Globalna ekonomija je potpuno digitalizirana, tako da sada nemamo trgovce, već kompjuterske programe, osmišljene da trenutno reagiraju, što se u trgovanju i radi. Energetske mreže, komunalije, transport, pa čak i institucije vlasti – sve je umreženo. Nema ničeg oko nas, a da je od značaja, da nije uvezano u jednoj ili drugoj mreži – što znači da ideja “nacionalne sigurnosti” poprima sasvim novu dimenziju.¹²

Pošto je sve povezano i umreženo sa svim drugim, kvar na jednom mjestu indirektno utiče na druge dijelove mreže, remeti ih i čak može dovesti do rušenja cijele mreže. Osim toga, ogroman je potencijal za pozitivne povratne veze, budući da se množe ubrzano i opasno, geometrijskom progresijom. Ovdje mali, neznatni, početni uvjeti ulaze na scenu: oni mogu pokrenuti velike preokrete, čak i mala promjena može dovesti do ubrzanog propadanja. Kompjuterski virus, jedan

napad, jedna ostavka mogu pokrenuti lančanu reakciju koja, opet, može dovesti naciju ili cijeli svijet do zastoja. Samo zamislite koliko konkurentskih kompanija, regulatornih tijela, institucija zdravlja i sigurnosti, vladinih ministarstava i grupa putnika čine cijelu britansku željezničku mrežu, svi s raznovrsnim interesima, konkurentskim planovima i raznim lijekovima. Najmanji drhtaj na nekoj određenoj tački mreže – lišće na tračnicama, naprimjer – ima indirektnu, ponekad višestruke posljedice po cijelu mrežu, da i ne spominjemo napaćene putnike.

Najupečatljiviji primjer haotičnog ponašanja daju berze. Mreža kompjutera povezuje ih u jedno jedinstveno globalno tržište. Investiranja, prijenos kapitala, zajednički poslovi – dešavaju se u trenu, putem elektronskih signala. Neprekidno dolaze povratne informacije iz svih dijelova ekonomskog sistema. I male promjene su važne. Usponi i padovi pokreću reakcije. Kompjuterski programi koji pokreću razmjenu reagiraju na brojke, neovisno o uzroku. Moć slobodnog izbora iscurila je iz sistema i ustupila mjesto trenutnoj, automatskoj reakciji, čak i kada je ona u potpunosti kontraproduktivna. Ne znamo uvijek koja je mala promjena od značaja, niti koji su je lokalni uvjeti negdje daleko izazvali, niti gdje ona vodi. Pod uticajem kompjuterskih naredbi za kupovinu ili prodaju, tržišno raspoloženje može brzo umnožiti male promjene i pretvoriti ih u ozbiljnu ekonomsku krizu. Sa stajališta teorije haosa, aktualna ekonomska katastrofa samo je čekala da se desi – i predvidjeli su je mnogi stručnjaci u različitim oblastima. J. K. Galbraith, ekonomski veteran, koji je karijeru započeo u vrijeme velike ekonomske krize 1929. i *New Deal*a, više od decenije prije svoje smrti, 2006, upozoravao je da će ekonomski mjehur neminovno prsnuti.¹³ U knjižarama možemo naći moderna šifrovana upozorenja: knjige u kojima se mapiraju historijski primjeri ekonomskog

mjuhura, tulipomanija u Holandiji u 17. stoljeću i mjehur kompanije Južna mora iz 19. stoljeća, itd.

Haotična ponašanja u društvenoj i kulturnoj sferi teže je razaznati. Imali smo jedan nagovještaj takvog haotičnog ponašanja tokom narandžaste revolucije u Ukrajini 2004, revolucije kedrova u Libanu 2005. i nedavno u pokušaju “zele- ne revolucije” u Iranu. Kada se demonstranti počnu ponašati kao mreža i stvarati povratne veze putem interneta i mobil- nih telefona, ubrzano povećavaju svoj broj i stiču samoodr- živi zamah.

Najilustrativniji primjer u Britaniji kako društvena mre- ža može redovnu situaciju pretvoriti u haotičnu jesu protesti zbog goriva u septembru 2000. godine. Ovi protesti počeli su kao jednostavne, neorganizirane demonstracije. Međutim, svaki vozač kamiona poslao je putem mobilnog ili *e-maila* po- ruku svakom drugom kamiondžiji. Neposredna komunikaci- ja niz protesta pretvorila je u povezanu mrežu, s pozitivnim povratnim vezama. Tako se ista mala grupa kamiondžija mo- gla kretati brzo i lahko s jednog stovarišta na drugo i zaustav- ljati kamione koji su izlazili. Ovdje imamo na djelu spontanu samoorganizaciju. Poput vremenskih prilika, protest kamion- džija izgleda isto sa svih gledišta – i vlada i javnost vide ga kao kolektivni, impulsivni, neuređeni događaj koji ne treba uzi- mati zaozbiljno. Ali, kako je protest postajao konfuzan i dobio karakteristike haosa, umalo je Britaniju doveo do zastoja.

Zahvaljujući mobilnim telefonima, *e-mailovima*, *blogo- vima*, *tweetovima* i 24-satnim medijskim izvještavanjem, mi smo stalno obaviješteni. Tako smo pripremljeni da reagira- mo automatski, opremljeni da pokrenemo novi obrazac lan- čanih reakcija. Što je komunikacija lakša, brža, neposrednija i refleksnija – zahvaljujući boljoj komunikacijskoj tehnolo- giji – tim je vjerovatnije da ćemo stvarati samoorganiziranu

paniku i živjeti živote na rubu haosa. Samoorganizirana panika, poput samoorganiziranih narodnih revolucija, sve je više pojava koja se ne može predvidjeti. Ona je vječno prisutna mogućnost na obzorju očekivanja, koja se ugrađuje u nestalni i destabilizirani društveni pejzaž. Ona projektuje, mijenja i utiče na procese i proračune upravljanja i odlučivanja. Međutim, da li ona u prvi plan izbacuje pitanja koja su vitalna, marginalna, čisto parcijalna i koristoljubiva, ili čak trivijalna, i da li time opravdava ili proizvodi značajnu promjenu – sasvim je drugo pitanje.

Kao i složenost, kaos nam daje temeljnu lekciju: individualna i društvena odgovornost od vrhunске važnosti su za naš kolektivni opstanak. Djela bilo kog pojedinca ili grupe, od beskrupuloznih političara do nemarnog socijalnog radnika, mogu izazvati nestabilnost i poremećaj. S druge strane, individualizam, shvatanje da se pojedinac sam može ostvariti i učiniti sve što želi, recept je za katastrofu. Kult individualizma postoji u kontekstu moći i hijerarhije, kompleksnih međusobno povezanih mreža i disproporcije. Individualizam jača moćne, one koji najvještije koriste polugu moći i koji mogu prenijeti tu moć na grupe koje su sami odabrali. Ne postoji nužno ili neizbježno pravilo da će takva individualna moć postati obuhvatna, opsežna i jednako raspoređena ili ciljana na dobrobit kolektiva. Pogledajte kako je mali broj pohlepnih bankara bio potreban da sruši ekonomiju cijelog svijeta. Čak i manja grupa terorista 11. septembra pokrenula je lanac reakcija koje su dovele do uspona neokonzervativne ideologije u SAD-u i Evropi, promijenile tok iračke, afganistanske i pakistanske historije, redefinirale pojam sigurnosti, otkrile granice američke moći i inicirale masovne proteste i nezadovoljstvo širom svijeta, da ne spominjemo milione ubijenih, osakaćenih ili beskućnika. U postnormalnim vremenima, svijet zaista mogu uništiti djela nekolicine opasnih pojedinaca.

KONTRADIKCIJE

U složenom, umreženom svijetu, sa bezbroj konkurentnih interesa i ideologija, planova i želja, svijetu koji se vlada haotično, malo se šta može uraditi, osim riješiti se kontradikcija. One su prirodan proizvod brojnih antagonističkih društvenih i kulturnih mreža koje se bore za prevlast. Napokon, kao što je to još Newton utvrdio, svaka akcija ima reakciju, jednakog iznosa i suprotnog smjera. "Kontradikcije upućuju na činjenicu da sve, svaka politika, ima svoju cijenu", kaže Ravetz, koji je u junu 2009. proslavio svoj 80. rođendan. "Bez obzira kako mi gledamo na progres i šta mislimo koliko nam dobra donosi, on uvijek ima štetne nuspojave. Nema postignuća niti dobra a da ne iznjedri i malo zla."¹⁴

I kontradikcije se javljaju u vidu različitih istina: mogu biti komplementarne, gdje suprotne sile stoje u dinamičnoj ravnoteži; ili destruktivne, gdje borba dovodi do kolapsa; ili kreativne, gdje se kontradikcija rješava transformacijom.

U postnormalnim vremenima, dvije kontradikcije privlače posebnu pažnju.

Prva se tiče promjene. Sada je moderno tvrditi da prolazimo kroz promjenu bez presedana. Stvari su se uvijek mijenjale, ali ne ovakvim ubrzanim tempom kakvom svjedočimo danas. Uzmimo, naprimjer, informacione tehnologije, koje svake godine udvostručuju svoju moć, mjerenu cijenom, učincima i propusnošću podataka. U 25 godina, ona je pomnožena s milijardom, otkako smo sa tranzistora došli do moćnijih tehnologija kao što su nanotehnologija ili molekularno računarstvo. Slično, naša sposobnost genetskog sekvenciranja udvostručuje se svake godine. Da bi se sekvencirao HIV, trebalo je 15 godina, a virus SARS-a sekvencioniran je za 31 dan. Dakle, ne radi se samo o tome da su promjene

brze već i da se sâma stopa promjene mijenja – eksponencijalno ubrzanje sada je norma.

Pa ipak, ogromni prostori planete i našeg društvenog života kvazistatični su. Struktura britanskog društva, sa svojim klasnim privilegijama i usađenim naklonostima prema Etonu i Oxbridgeu,¹⁵ nije se promijenila stoljećima. Novoosnovani britanski Vrhovni sud sastavljen je od pravnih lordova od kojih samo dvojica, predstavnici Škotske i Sjeverne Irske, nisu obrazovani na Oxfordu ili Cambridgeu. Satiriuće siromaštvo u Africi loše je kao i u kolonijalno doba – ako nije i gore mnogima. Bogatstvo u državama raspodjeljuje se u korist elita, kao i uvijek.¹⁶ Zapravo, dinamička se nesrazmjera povećava. U periodu nakon Drugog svjetskog rata, rast ekonomskog standarda pratila je šira raspodjela bogatstva, čime su se stvarala pravednija društva, posebno u razvijanim, industrijaliziranim državama. Od 1980-ih ne samo da se raspodjela bogatstva vratila na modele iz 19. stoljeća već je eksponencijalni progres išao dalje od tih normi. Plaća izvršnog direktora neke kompanije danas je obično 300–400 puta veća od plaće većine uposlenika. Veći dio bogatstva u zemljama poput Britanije i SAD-a koncentriran je u rukama 1% ljudi, koji posjeduju koliko 90% ostalog stanovništva zajedno. U svijetu obilja hrane, oko 850 miliona ljudi svaku večer gladni idu na spavanje.¹⁷ Iako su u svijetu u razvoju žene glavni proizvođači hrane, više od 60 procenata gladnih u svijetu su žene. Ratova i nasilnih sukoba ima kao uvijek. Što se više stvari mijenja, čini se da ih tim više ostaje isto.

Druga kontradikcija odnosi se na znanje. Iako se znanje povećalo i još se povećava, velikom brzinom, u svim sferama, sad izgleda da smo veće neznalice nego ikad. Pogledajmo samo kako nam je ograničeno znanje o drugim kulturama – o islamu, naprimjer, ili o autohtonim kulturama Latinske

Amerike; ili o iznimnoj raznolikosti Indije ili Kine. Sve veća ksenofobija širom svijeta nije samo alarmantna, ona je pokazatelj dubokog neznanja. Dok nas bombarduju informacijama o skoro svakoj temi, imamo vrlo ograničene sposobnosti da istinski razlučimo šta je važno, a šta beznačajno.

Osim toga, postnormalna vremena daju novu dimenziju našem neznanju. Mnogim savremenim problemima svojstvena je nesigurnost koja će se moći riješiti tek nekad u budućnosti. Uzmimo virus svinjske gripe. Ne znamo tačno kako će taj virus mutirati u bliskoj budućnosti. To je stvar koju ne možemo znati sve dok virus stvarno ne mutira – a može mutirati u mnogo formi i na mnogo načina. Isto se može reći i za genetski modificiranu hranu. Ne možemo biti apsolutno sigurni da je ta hrana sigurna sve dok ne prođe hranidbeni lanac i postane dio naše svakodnevne ishrane. To su stvari koje ćemo otkriti za 10 ili za 20 godina. Isto se može reći i za nanotehnologiju i mnoge potrošačke proizvode za koje se koriste nanomaterijali, od krema za kožu do dezinfekcionih sredstava. Njihove prave sekundarne i tercijarne nuspojave otkrit ćemo tek nakon što ih, tokom određenog vremenskog perioda, budemo konstantno upotrebljavali. Do tada, moramo živjeti s rizicima i u neznanju.

S obzirom da probleme, koji su međusobno povezani, ne možemo izolirati pa ih rješavati u odvojenim paketima, otkrivamo da kakvo god rješenje našli, uvijek ima još nešto što nije riješeno i što se ne može riješiti. Često nismo ni svjesni neriješenih ostataka problema sve dok se ne pojave u drugom obliku ili dok ne bude prekasno. Kriza u automobilskoj industriji je dobar primjer. Mnogo smo truda uložili u spašavanje proizvođača automobila kao što su GM, Vauxhall i LDV. Oni su ključni dio našeg proizvodnog sektora, vitalni dio naše privrede i hiljade radnih mjesta ovisi o njima. Mi znamo da

ispušni gasovi igraju veliku ulogu u globalnom zatopljavanju, te da jeftini benzin nestaje, tako da tražimo od proizvođača automobila da preusmjere proizvodnju na električna ili hibridna vozila. Međutim, u nastojanju da riješimo problem proizvođača automobila, ekonomije, zapošljavanja, okoliša i prirodnih resursa, ispuštamo iz vida jednu bitnu komponentu svih ovih međusobno povezanih problema: sâmi automobil. Jer, zaista, koliko automobila možemo fizički smjestiti na ovu planetu? Šta u budućnosti može zamijeniti automobil kao održivi način prijevoza? Kako bi izgledao svijet bez automobila? Kako to Kingsley Dennis i John Urry pokazuju u svojoj briljantnoj studiji *Poslije automobila*,¹⁸ mi to ne znamo, jednostavno zbog toga što smo ovu dimenziju problema potpuno izbacili iz vidokruga; da bismo otkrili alternative, moramo zamisliti nezamislivo i postaviti ona pitanja koja čuče u sjeni neznanja. Općenito, ne znamo za alternative i šanse za sticanje novog znanja izgubljene su. Problem neznanja ne može se riješiti putem redovnih istraživanja; stoga i nemamo pojma da taj problem postoji.

Dakle, bije nas trostruki baksuzluk neznanja – tj. neznanje na kub: neznanje da postoji neznanje, ugrađeno neznanje o mogućim rizicima novih promjena te neznanje koje proističe iz preopterećenja informacijama. Za razliku od običnog neznanja, koje je praznina koja se popunjava uobičajenim istraživanjima, da bismo uklonili “neznanje na kub”, moramo radikalno promijeniti način razmišljanja.

Kontradikcije mogu biti paradoksalne, ali korisne. Osi guravaju nam stajalište s kojeg ne možemo pojednostavljeno analizirati probleme ili situacije. Prisiljeni smo razmotriti sukobljene trendove, gledišta, činjenice, hipoteze i teorije, i shvatiti da se svijetu ne mogu ponuditi naivna jednodimenzionalna rješenja. (Iako ovo ni u kom slučaju nije neminovan

zaključak. Najsžaetiji iskaz hipoteze o “neznanju na kub” dao je bivši američki ministar odbrane Donald Rumsfeld, svojim čuvenim govorom o “nepoznatim nepoznanicama”, a ni sâm nikada nije promijenio jednodimenzionalni, nemilosrdni politički kurs koji mu je prvi pao na pamet.)¹⁹ I složenost i kontradikcije ukazuju da svaki dati problem ima više dimenzija; i da nema zasebnog, parcijalnog gledišta s kojeg se svi problemi mogu obuhvatiti. Iz toga slijedi da nijedan problem ne mora nužno imati “pravi” ili “pogrešan” odgovor. Zapravo, u postnormalnim vremenima, aristotelovska logika je dio problema, a ne rješenja. Da bismo bolje razumjeli problem, moramo uzeti u obzir da odgovori mogu obuhvatiti oboje (i dobro i loše), kao i to da ne moraju obuhvatiti nijedno (ni dobro, ni loše). Takva četverostruka logika omogućava nam da razmišljamo u više pravaca i da tako bolje zahvatimo složene probleme s kontradiktornim tenzijama. A najbolji način da se razmišlja u više pravaca jesu dijalog i diskusije. Mnoge nezapadne filozofije zasnivaju se i vične su takvom načinu razmišljanja – mi bismo mogli, ako bismo htjeli, mnogo dobiti kada bismo te tradicije ozbiljno uzeli u obzir. Čak i samo osnovno razumijevanje problema nameće dijalog o njegovim različitim dimenzijama i podrazumijeva čitav spektar gledišta i interesa, među kojima su gledišta i interesi stručnjaka, laika, odraslih, djece, ljudi različitog društvenog i kulturnog porijekla, različitih etičkih shvatanja, a uzimaju se u obzir i potrebe neljudskih vrsta. Kontradikcije se možda neće riješiti debatama i diskusijama, ali se njima može upravljati i o njima pregovarati kroz sporazumni dijalog.

NEIZVJESNOST

Kada se kontradikcije, složenost i kaos spoje s ubrzanim promjenama, jedini izvjestan ishod je – neizvjesnost. U normalnim vremenima malo toga je neizvjesno i time se dâ upravljati. Ali, u postnormalnim vremenima nesigurnost je u središtu svega.²⁰ A pošto je sve međusobno povezano, složeno, haotično i mijenja se vrlo brzo, onda se ništa zapravo ne može pouzdano opisati. Stara predviđanja, na koja se naša ekonomija i politika toliko oslanja, nemaju vrijednosti u situacijama brzih i naglih promjena, nepoznatih do sada. Prognozi rasta za sljedećih šest mjeseci koju daje Trezor automatski protivrjeći Engleska banka, a neke prognoze uglednih *think-tankova* iznijet će u svojim istraživanjima sasvim drugačije prognoze. Sve su ove prognoze ispravne i nijedna nije ispravna. Moramo se uhvatiti ukoštac s neizvjesnošću svojstvenom ovim prognozama, da bi one imale imalo smisla. Neizvjesnost, tj. nesigurnost možda je jedino u što možemo biti sigurni, ali nije ugodna, a ni politički ili društveno prihvatljiva osnova na kojoj bismo raspravljali o zaista teškim izborima.

U bilo kom političkom pitanju ima mnogo neizvjesnosti i s time se moramo izboriti. Uzmimo slučaj goveđe spongiformne encefalopatije (BSE ili “kravljeg ludila”), bolest mozga krava, koja se pojavila u Ujedinjenom Kraljevstvu 1980-ih, za koju se danas zna da je izazvana intenzivnom poljoprivredom i neprirodnom praksom hranjenja (travojedna stoka hranjena je ostacima uginulih ovaca i krava). Kako se epidemija širila, naučni savjetnici počeli su manipulirati nesigurnim informacijama o tome koliko će u konačnici bolest koštati ekonomiju, o cijenama masovnog klanja i o malo vjerovatnoj, ali ipak zamislivoj, mogućnosti prenošenja te bolesti na ljude. Čak i kada su mačke počele obolijevati od nje 1990,

još uvijek nije bilo sigurno koliko je opasna po ljude. Kada je 1996. potvrđeno postojanje ljudske forme te bolesti, nastala je i kratko potrajala opća panika, nakon čega se zemlja smirila u očekivanju da vidi: da li će to biti izolirane tragedije ili masovni užas. Do februara 2009, u Britaniji je umrlo 164 ljudi oboljelih od ljudske forme BSE.a, poznate kao *Creutzfeldt-Jakobova* bolest.

U skoro svakoj aktivnosti planiranja neizvjesnost je ozbiljna i teška. Naprimjer, nakon poplava u Britaniji 2008, planeri su morali procijeniti mogućnosti poplava u budućnosti u istim područjima, vjerojatnoću konflikata između područja (sprečavanje poplava uzvodno može povećati opasnost nizvodno), ugroženost imovine i poslova, kao i suočiti se s problemima osiguranja i odgovornosti za prošle i buduće štete. Svakoj komponenti tog problema bila je svojstvena neizvjesnost s kojom se moralo izboriti.

Na globalnom planu, nesigurnost predstavlja ogromne prilike i rizike. Kockajući se s neizvjesnim ishodom, određene institucije, kao što su investicioni *hedge*-fondovi i manipulatori valutom, mogu zaraditi ogroman profit. U postnormalnim vremenima pojedinci koji djeluju na globalnom nivou mogu steći astronomsko bogatstvo zapanjujućom brzinom. Pogledajte koliko se u posljednje vrijeme povećao broj milijardera. U svojoj knjizi *Superklasa*,²¹ Rothkopf, učenjak iz Carnegie fondacije za međunarodni mir, procijenio je da se nešto preko 6.000 ljudi enormno obogatilo samo u protekle dvije decenije. Ovi ljudi, uglavnom u poslovima trgovanja i finansija, imaju “daleko veću moć nego ijedna druga grupa na svijetu”. Ova je nova superklasa “samonikla” i, kao i svaka samonikla plutokratija prošlih vremena, veže se uz utvrđenu hijerarhiju moći koju stvaraju bogatstvo i povlastice. Posljedica je da se povećavaju deformacije i nesrazmjere svojstvene

društvenom poretku. Ali, ova nova superklasa razlikuje se po tome što je “globalno orijentirana, globalno ovisna, globalno aktivna”, ona postoji iznad i izvan nacionalne pripadnosti i opredijeljenosti, koju može koristiti kao strateško oruđe da poveća svoje blagostanje. Njihovo bogatstvo uveliko ovisi o tome što su u mrežama i što igraju na globalnu neizvjesnost.

Dok su prilike date samo nekolicini, rizici su zajednički cijeloj planeti. Ekonomsko blagostanje nekolicine znači finansijsku i ekološku katastrofu za mnoge. U postnormalnom društvu nesigurnost i rizici, stvarni i pretpostavljeni, postaju dominantno obilježje svakodnevnog života ljudi cijelog svijeta. U siromašnim društvima, novonastali rizici postaju pitanja života i smrti i vode ka propadanju postojećih institucija i sistema za podržavanje života. Uticaj klimatskih promjena, naprimjer, mnogo je dramatičniji u zemljama u razvoju. Prema jednom novom izvještaju Globalnog humanitarnog foruma, globalno zatopljanje sada uzrokuje oko 300.000 smrtnih slučajeva godišnje i direktno pogađa 300 miliona ljudi u najmanje razvijenim zemljama.²² Više od polovine siromašnih u svijetu direktno su ugroženi, a nekih 500 miliona pod ekstremnim rizikom vremenskih nepogoda, koje sa sobom nose glad, bolesti, siromaštvo i gubitak sredstava za život.

Spoj neznanja i neizvjesnosti, kao i tendencija ka haotičnom ponašanju, kontradiktorne analize i složena pitanja sigurnosti i rizika – sve to znači da je trenutna opcija “uobičajenog poslovanja” opasno zastarjela. U postnormalnim vremenima, konvencionalni način razmišljanja i ponašanja nije ništa više nego zazivanje bliske katastrofe. Neke ideje koje podupiru zapadno, kapitalističko društvo, kao što su “progres je od suštinske važnosti”, “modernizacija je dobra” i “učinkovitost je neophodna”, već odavno se ne mogu “prodati”.

PROGRES, MODERNIZACIJA, EFIKASNOST

Uzmimo ideju progressa zasnovanu na neprekidnom i stalnom ekonomskom rastu. Postoje prirodne granice dokle možemo rasti: to su granice naše planete i ograničenost resursa. Upravo su nas nekontrolirani linearni progres i ubrzani rast i doveli do ruba haosa – dalji linearni progres, s ovim ogromnim globalnim rizicima, mogao bi nas gurnuti u bezdan. Moramo napraviti iskorak – od ideje progressa ka ideji stabilnog stanja. Drveće, naprimjer, ne raste dalje nakon što dosegne prirodnu visinu – dalji rast bio bi samouništenje. Mnoga arheološka istraživanja ukazuju da je takva sudbina već zadesila neka ljudska društva: drevne civilizacije koje su prerasle svoje ekološke, tehnološke, političke i društvene kapacitete ubrzale su katastrofu i propast.²³ Pretpostaviti da naše ekonomije mogu i dalje rasti ubrzanim tempom bila bi velika glupost.

U ideji ograničenog rasta nema ničeg novog: to je stara hipoteza engleskog demografa Malthusa, odbačena u 19. stoljeću zbog industrijalizacije i poljoprivredne revolucije – da ne spominjemo koliku su moć imale kolonijalne vlasti da izopače i definiraju ideje. Zahvaljujući uglednom izvještaju “Granice rasta”, koji je sačinila organizacija Rimski klub 1960-ih, postali smo svjesni cijelog tog koncepta.²⁴ Pa ipak je nakon objavljivanja izvještaja uslijedilo najveće potrošačko obilje u ljudskoj historiji, praćeno rasipanjem prirodnih resursa za proizvodnju sve više i više jednokratnih, lahko zamjenjivih, svake godine nadograđivanih sprava, i otpočelo se s potrošačkim načinom života.²⁵ I, logično, sada neke od najmnogoljudnijih država svijeta uočavaju mogućnost da ugrabe svoje mjesto u ovoj potrošačkoj nirvani. Njihovom zahtjevu, zasnovanom na pretpostavci da će milijarde stanovnika izvući iz siromaštva, kao etičkom i ljudskom zadatku, ne

može se udovoljiti. Ipak će te težnje, bez obzira što su etički neupitne, pred svakog postavljati dilemu. Ono što se smatra normalnim, jednostavno se ne može ostvariti.

Modernizacija je također postala opasna ideja. Svjedoci smo kako se ostvarila tzv. modernizacija sistema zdravstvene zaštite (NHS) u Velikoj Britaniji: što je više moderniziran, sve je manje efikasan. Što više umrežite neku instituciju poput NHS-a, ona biva sve složenija i haotičnija, u prvi plan izbija sve više kontradikcija i neznanja, sve je sklonija rizicima i greškama. Ovi su rizici inherentni, stvaraju ih sâme moderne institucije; ti rizici ugrožavaju sâme te moderne institucije kao bumerang, prije nego što nas sve preplave. Osim toga, modernizirati znači lišiti neku instituciju društvene uloge i savjesti. Osnova modernizacije je birokratizacija i, na što ukazuje klasična formulacija Maxa Webera, birokratija je namjerno osmišljena kao bezlična i nelična, da bi bila nepristrana, da bi se prema svakom odnosila po istom rutinskom postupku. Na nekom nivou, ona doprinosi pravičnosti i ravnopravnosti. Međutim, bezlični, nelični, bezobzirni aspekti birokratije, kao što komentatori od Kafke²⁶ do Baumana²⁷ govore, mogu ići protiv humanosti, razbora i logike i učinkovito doprinositi čistom zlu, jednako kao i općem dobru. Oni koji rade u birokratiji slijede procedure, slijede pravila, bez osjećanja lične odgovornosti. Kada se suoče s ljudskom zbiljom, kakva im se podastire, oni ne smiju odlučivati po slobodnoj volji. Oni ne posjeduju te institucije, niti upravljaju njima. I oni kojima birokratske institucije pružaju usluge osjećaju se otuđenima i bespomoćnima pred ovim oholim i bezličnim *mastodontom*. Što više moderniziramo birokratske institucije, to više biva-
mo nezadovoljni, otuđeni, obespravljeni i gnjevni.

Moderne institucije, kao što su banke i razne korporacije, veoma su razgranate i umrežene organizacijske strukture

koje nemaju morala i ne osjećaju kajanje. Njihova funkcija je da maksimiziraju profit kroz proces redukcije, gomilanjem sve više moći i resursa, što oni upravo i čine, unoseći sve više rizika u okruženje prepuno neznanja, neizvjesnosti i haosa. Indija je imala 130.000 vrsta riže prije nego što je modernizirala poljoprivredu 1970-ih; nakon modernizacije, broj vrsta indijske riže sveden je na samo 3.000. Modernizacija reducira raznolikost, a birokratija po definiciji nudi jedan aršin koja odgovara svakom skupu propisa. Kada se birokratija nastoji ograničiti, tako da obuhvati svu raznolikost ljudskih okolnosti, ona se udaljava, postaje neobuzdana, ne-transparentna, nerazumljiva i neprilagođena. Modernizacija i birokratija sve preobražavaju u neutralnu vrijednost, bezosjećajnu rutinu koja podstiče i omogućava sebične poslove, te povećava rizike za sve. S obzirom na to da su moderne institucije uzrok ovog problema, one ne mogu biti rješenje.

Isto se može reći i za efikasnost, pojam usko povezan s modernizacijom. Pretpostavka da svi mi, pojedinci i institucije, postajemo sve efikasniji i da koristimo sve naše resurse učinkovitije, sada je besmislena. Postoje prirodna ograničenja koliko bilo šta, uključujući sistem zdravstvene zaštite, može biti efikasno. Birokratija je agens efikasnosti, time što djeluje reduktivno i time što djeluje na sve višim nivoima upravljanja koji ne uspijevaju ostvariti učinkovitu kontrolu. Paradoksalno, u sâmoj ideji efikasnosti postoji nešto svojstveno njoj samoj što stvara neefikasnost. To najbolje ilustrira saobraćaj na autoputevima. Da bismo smanjili zagušenja na autoputu s dvije trake, izgradili smo dvije nove trake. Ali, ni četiri trake nisu smanjile saobraćajne gužve – naprotiv, povećale su ih. Pa smo sagradili autoputeve sa šest traka. Ali, saobraćaj je opet u porastu. Osam traka – i saobraćaj i dalje raste. Pa smo razvili energetske efikasnije automobile. Međutim, vlasnici automobila sve više voze iz razonode; što se

performance automobila poboljšavaju, povećava se broj pređenih kilometara.

Jednostavno zapažanje da povećanje efikasnosti korištenja nekog resursa teži da poveća korištenje tog resursa poznato je kao "Jevonsov paradoks". Prvi ga je opisao William Stanley Jevons 1865. u vezi s ugljem, a danas se koristi da покаže da trka za efikasnošću u raznim oblastima, kao što su potrošnja fosilnih goriva, pogoršava, a ne poboljšava stvari. U djelu *Mit o efikasnosti resursa: Jevonsov paradoks*,²⁸ Polimeni i drugi daju brojne primjere od ekonomije i ekologije do tehnologije i okoliša. Povećanje efikasnosti u proizvodnji hrane u Indiji, naprimjer, nije riješilo problem gladi – pogoršalo ga je (ne samo reduciranjem vrsta sjemena). Frižideri postaju efikasniji, ali i veći. Unapređenje energetske efikasnosti na potrošačkom mikronivou – domaćinstava i pojedinaца – povećava potrošnju energije na makronivou društva u cjelini. To znači: ne možemo se pouzdati da će nam buduće tehnološke inovacije pomoći da smanjimo potrošnju resursa, pa time zakoračimo u održiviju budućnost. Efikasnost usložnjava i povećava haotično ponašanje; to može dovesti do svakovrsnih nepredvidivih katastrofa.

Vrhunac pretpostavljenih normalnih vremena – liberalna tržišta, koja su deregulirala kapitalizam, postala su postnormalna, što je recept za nesreću. Sâmi sistem sada je problem iz kojeg moramo naći izlaz. On stvara institucije, forme i praksu koje su kontradiktorne, složene toliko da to prevazilazi objektivne izgledе efikasnog upravljanja i kontrole. On podstiče htijenja i želje koje se ne mogu ispuniti, izuzev za nekolicinu. On stvara težnje ka individualnim slobodama koje, uz viši nivo potrošnje, maskiraju trpljenje nesrazmjere moći, a tada ona učvršćuje trajne hijerarhijske strukture. Srednja klasa, koja je u zapadnom svijetu nekad

bila primarni korisnik usluga sistema, sada je stiješnjena i gleda kako joj opada životni standard, dok uporedno i apsolutno siromaštvo niže klase traje. Nedvojbena, progres, modernizacija i efikasnost postali su suvišni, ako ne i strašno zastarjeli pojmovi.

VRLINE

Moramo naći put ka novim normalnim vremenima. Problem je, međutim, u tome da što je manje prostora, vremena i spremnosti da se uključimo u dosljednu raspravu, stvari bivaju sve složenije, kontradiktornije i haotičnije. Liberalna demokratija i njene historijske forme organizacije – od odziva birača na glasanju do članstva u političkim partijama – aktiviraju sve manje i manje građana. Spontani samoorganizirani aktivizam, kao što su globalni antikapitalistički protesti, iako privlačan, ipak je stvar ličnog izbora. Učešće u pokretima i njihovi programi djelovanja često su nepostojani. Ti pokreti mogu se rasturiti onako brzo kako su i oživjeli a da njihov aktivizam nije imao transformativni uticaj. Spontani i reaktivni, mogu doći i otići a da ne stvore nikakvu trajnu političku strukturu ili da ne promijene one koje već postoje. Osim toga, samoorganizirane mreže i pokreti mogu lahko biti motivirani i panikom, strahom i ksenofobijom, što je recept za populističku mobilizaciju i fašistički aktivizam, ali mogu i zahtijevati socijalnu pravdu. Dakle, samoorganizirane mreže ne daju garancije: nema prirodnog pravila po kojemu bi aktivizam bio, trebao biti ili će biti posvećen isključivo općem dobru. Niti ima pravila da te mreže treba da zauzimaju izbalansirane stavove i promišljaju rizike i koristi od svojih programa djelovanja. Zaista je u prirodi mnogih samoorganiziranih mreža da se javljaju kako bi unijele nemir u neko doba, time što će postaviti pojednostavljeno,

jedno pitanje i ponuditi jednodimenzionalne recepte, te na taj način povećati opasnosti, animozitet i nezadovoljstvo u društvu kao cjelini.

Da bismo našli izlaz iz postnormalnog postojanja, moramo naučiti kako pregovarati, kako pretvoriti aspiraciju u transformaciju. Kako ćemo se organizirati, slušati i razborito uključiti svakog u diskurs o djelovanju za zajedničko dobro?

Moral koji se treba izvesti iz karakteristika postnormalnih vremena čine davnašnje vrline: poniznost, skromnost i odgovornost. Moramo početi s priznanjem da u mnogo čemu ne znamo i ne možemo znati koliko će sigurnost nas kao pojedinaca, društava i vrste biti ugrožena. Pretpostavka da se stvari mogu totalno "kontrolirati" i da se njima u potpunosti može "upravljati" ne znače ništa u vremenu kada problemi nemaju "ispravan" ili "pogrešan" odgovor, već zahtijevaju više stajališta, iz jednostavnog razloga – da bismo zahvatili njihove prave dimenzije.²⁹

Poniznost, skromnost i odgovornost nisu dodaci, već neophodne vrline, suštinski zahtjevi življenja u neizvjesnim i kompleksnim vremenima. Pošto nikada ne možemo ukloniti neizvjesnost i imati potpunu kontrolu nad situacijom, naši zahtjevi moraju, po definiciji, biti skromni. Slično, nikada ne možemo imati potpuno znanje o kompleksnim sistemima; ono će uvijek biti uvjetno i privremeno. Moramo priznati da neznanje prati sve što mislimo da znamo. Dakle, moramo biti skromni u zahtjevima za takvim znanjem. Ne priznati neizvjesnost i složenost određenih situacija nije samo tehnička greška, kako to Cilliers uočava, već i *etička*.³⁰

Zapravo, etika i samo etika jeste to što nas može voditi iz ovog postnormalnog ćorsokaka.

Ako se hoće ovladati ovim neophodnim vrlinama, onda se nova normalnost, koja se dogovara u uvjetima postnor-

malnih vremena, mora zasnivati na etičkoj debati. Etika nije ni otuđena, ni nelična; ona se može primijeniti jednako na lično kao i na globalno. Moć je etike da nadilazi mjere koje joj daju prvenstvo u konceptualizaciji nove normalnosti. Etika nam može dati principe za nalaženje jedinstvenog pravca na svim nivoima organizacije, time što ona usidruje vrline koje trebamo – poniznost, skromnost i odgovornost. Potreban nam je diskurs koji će objasniti kojim smo etičkim principima odgovorni, a kojih se moramo pridržavati kada pravimo izbore, iskazujući poniznost i skromnost u razumijevanju problema, tražeći rješenja uz svu neizvjesnost, pa time i uz rizike i nesavršenosti koje prihvatamo kao uobičajene elemente naših svakodnevnih djela.

Naći etički odgovor na postnormalne dileme nije ni u kom slučaju lahko; mnogima će to izgledati kao povratak starinskim vrijednostima ukorijenjenim u religijskim uvjerenjima. U tom slučaju valja se prisjetiti da je modernost, temelj normalnosti, i sâma zapravo jedan sistem uvjerenja. Modernizacija, progres, birokratija, nauka i sve discipline modernog znanja istupaju skupa s jednom bogatom potpornom mitologijom čije je glavno načelo zabluda da su one vrijednosno neutralne, univerzalne i suštinski dobre. Dospjeli smo u postnormalna vremena dijelom zbog toga što smo dopustili da nas ovakva razmišljanja ubijede da su sistemi koje smo izgradili neminovno i uvijek, u sebi i po sebi, odgovor na sve zahtjeve ljudskog napretka. Ukratko, time smo suštinski učinili da etika postane izlišna. Živjeli smo da spoznamo kako to više nije održiva pretpostavka. Logika i racionalnost, vrline modernosti, same ne mogu obezbijediti promjene koje moramo napraviti u načinu života, ako se hoćemo suočiti s izazovima postnormalnih vremena. Etička odgovornost, koja naglašava i vrijednosti i vrline, mora priteći u pomoć logici i razumu. Bez presudnog osjećaja etičke odgovornosti

teško je zamisliti da se bogati i moćni mogu nagovoriti da budu skromniji u potrebama i načinu života, ponizniji, zapravo spremniji da obuzdaju svoju rasipnost i nesrazmjerno korištenje ograničenih globalnih resursa.

Ovdje moramo istaći nešto drugo, veoma važno. Svaki društveni, kulturni, politički, filozofski i religijski nazor poznat čovječanstvu mora nas naučiti kako da prakticiramo njegova etička pravila i zapovijedi. A to nas dovodi do drugog *mastodonta*, koji je poput kakvog vunastog mamuta. Vrijednosno neutralne univerzalije, ugrađene u sisteme znanja, progresa, modernizacije i birokratizacije, trebale su nas osposobiti da nadiđemo nerješive probleme raznolikosti uvjerenja. Različito formulirana uvjerenja, svako sa svojim posebnostima i ograničenjima, gdje svako tvrdi da isključivo ono posjeduje prave odgovore, doživljavaju se kao barijere šireg kritičkog istraživanja, pa time i kao kočnice ljudskog napredovanja. U jednom smislu spona sekularne modernosti obavila je svoj zadatak – dovela je cijeli svijet u istu dilemu: postnormalni poredak (*dispensation*). Etička debata i odgovornost koju moramo stvoriti moraju nadići ograničenja i tradicije i modernosti. Mora se početi prihvatanjem postnormalnog aksioma da nema monopola na istinu i da, stoga, nema garancija da možemo naći odgovore na sva pitanja. Prihvatiti to da nema pravog i pogrešnog odgovora ne znači da moramo napustiti potragu za istinom ili rješenjem, već da moramo u potpunosti promijeniti proces i vrstu ciljeva koje smo postavili u našim nastojanjima. Kada nema pravog i pogrešnog odgovora, svi i svako shvatanje mogu dati doprinos; tada je moguće da svako ima dio rješenja. Umjesto da se vraćamo starim isključivostima i determinizmima, prelazimo na novu vrstu prilagodljivosti i fleksibilnosti u kojoj svako gledište i svaki svjetonazor učestvuju u traženju rješenja za kolektivne probleme. Zapravo, mi ne tražimo jedan odgovor,

odgovor na sve. Ako ozbiljno uzmemo u obzir neizvjesnosti, rizike i neznanje, ako prihvatimo poniznost i skromnost kao suštinske atribute u traganju za pravim odgovorima, onda možemo otkriti alternative. Tada je moguće imati i zajedničke ciljeve koji se ostvaruju na različit, lokalno odgovarajući način i moguće je kroz razlike shvatiti zajedničke principe.

Ne možemo izbrisati prošlost i početi ispočetka. Put u novu normalnost počinje sa svim složenostima i protivrječjima naše zbrkane stvarnosti. Odgovornost počinje tako što je preuzimamo u stvarima koje poznajemo i koje su nama dragocjene, a koje dolaze upakovane u svu raznolikost naših kultura, historija i uvjerenja. Ovome moramo dodati etičku jasnoću, jedno stanje uma u kojemu priznajemo da sve nas muči neznanje i da niko od nas, nijedna tradicija ili nazor, nema prave odgovore.

Nova normalnost ne može tražiti pojednostavljene univerzalije. Novu normalnost moramo naći kroz višestruke i raznovrsne formulacije svih univerzalističkih nazora koji postoje. Ona mora uključiti složenost čovječanstva i uzeti u obzir složenost globalnog okruženja koje nam je zajedničko na mnogo načina. Samo etički jasna odgovornost ljudskosti, u svakom pojedinom svjetonazoru, može nas približiti boljem razumijevanju koje nam omogućuje da simultano prevodimo, da kroz razlike uvidimo zajednički princip, a time se postiže djelotvoran globalni dogovor. U postnormalnim uvjetima, da bismo bili fleksibilni, prilagodljivi i osjetljivi za upadljivo različite početne uvjete, moramo razviti etičku oštrinu kako bismo povećali raznolikost odgovora. Ne tražimo jedno rješenje, već mnoge alternative koje stvaraju pozitivnu povratnu vezu i daju impuls zajedničkim principima. Takav jedan pristup zahtijeva novi način razmišljanja, angažman i učešće svih.

IMAGINACIJA

Najvažniji sastojci za suočavanje s postnormalnim vremenima, kako Cilliers smatra, a i ja tvrdim, jesu imaginacija i kreativnost. Zašto? Zato što nemamo drugog načina da se nosimo sa složenošću, kontradikcijama i haosom. Imaginacija je glavno oruđe, zapravo, smatram da je jedino oruđe koje nas vodi od jednostavne racionalne analize ka višoj sintezi. Iako je imaginacija neopipljiva, ona stvara i oblikuje našu stvarnost; iako je mentalni alat, ona utiče na naše ponašanje i naša očekivanja. Mi moramo zamisliti put koji vodi iz postnormalnih vremena. Kakvu ćemo budućnost nakon postnormalnih vremena zamisliti, ovisi o kvalitetu imaginacije. S obzirom da je ona ugrađena u kulturu, i ograničena na nju, možemo osloboditi široki spektar zamisli iz bogate raznolikosti ljudskih kultura i mnogih načina zamišljanja alternativnih konvencionalnim, dogmatskim načinima bivstvovanja i djelovanja.

U velikoj mjeri naš sadašnji ćorsokak predstavlja nedostatak imaginacije. Ili bolje reći, predstavlja potčinjavanje imaginacije dogmama. Historija se, kaže Ibn Haldun, historičar i sociolog iz 14. stoljeća, kreće u krugovima.³¹ Toynbee,³² historičar civilizacije iz 20. stoljeća, slaže se s njegovim mišljenjem. Nijedan nije istakao da to ciklično kruženje historije zapravo čuva dogme. Jednom kad muka i jad prođu, a stvari se počnu vraćati u normalu, ludačka košulja dogme vraća društvo ka konformizmu. Pogledajmo kako su se brzo finansijska tržišta vratila lošim starim navikama: recesija je skoro prošla, "zeleni izdanci" ekonomskog oporavka vidljivi na mnogim mjestima, i, kako nam je rečeno, možemo se vratiti uobičajenom poslu, uzdrmanom, ali sačuvanom. I naravno, kaže se da možemo učiti iz svojih grešaka i budućnost će biti bolja i prosperitetnija. Ovo je opasna zabluda. Lagani

povratak u sigurnost i sklad prošlosti često znači stvaranje mogućnosti da ponovimo historijske greške. Konvencionalno razmišljanje i tržište pokretano potrošačkim načinom života, kako to Jackson živopisno pokazuje u svom djelu *Prosperitet bez rasta*³³ i što britanska Komisija za održivi razvoj stalno tvrdi, sada su tako patološki, tako opasni, da bi sljedeća kriza, sljedeći ekonomski krah, sljedeća pandemija i sljedeći efekt globalnog zagrijavanja, zaista nagovijestili kraj civilizacije kakvu poznajemo. Moramo smisliti bolje puteve. Svima nam je potreban jasniji, jači etički kompas, takav da se više nikad ne ušušamo, samozadovljni, čestitajući sebi što će sistem brinuti o nama, o sebi, kao i o krhkom i malenom zemaljskom domu o kojemu svi ovisimo.

Postnormalni svijet je svijet nesrazmjera. Nesrazmjerno raspodjeli moći, bogatstva, resursa i učinkovitim zahtjevima za trošenjem ovih resursa odgovaraju jedino nesrazmjerna moć znanja i tehnika da uništimo okoliš o kojem to bogatstvo ovisi. Ubijedeni smo da je prošlost neko drugo mjesto, da ona više ne može objasniti moć i sofisticiranost današnjeg života, niti kompleksnost svijeta koji nastanjujemo. Ali, ako ne možemo naučiti lekcije iz historije, onda nam je potreban drugi izvor imaginacije kako bismo zamislili održiviju i dostižniju budućnost. Ne treba nam samo imaginacija, već nam treba jedna *etička* imaginacija koja može prihvatiti neizvjesnost i rizike s kojima se suočavamo i obuhvatiti kompleksnost i raznolikost, njegujući vrline koje nam najviše trebaju: poniznost, skromnost i odgovornost. Nadati se najboljem: da ćemo preuzeti odgovornost za izbore koje ćemo morati napraviti kako bismo osigurali put u zamišljenu budućnost, a da naša čovječnost i naša planeta ostanu netaknute.

BILJEŠKE

- ¹ G. Turner, *The Credit Crunch*, Pluto, London, 2008.
- ² A. Brummer, *The Crunch: How Greed and Incompetence Sparked the Credit Crisis*, London, Random House, 2009.
- ³ D. Boyle, A. Simms, *The New Economics*, Earthscan, London, 2009.
- ⁴ <http://www.ibm.com/ibm/responsibility/agenda.shtml>.
- ⁵ Ban Ki-moon, "United nations peace missions in peril", *Guardian* (7. July 2009), <http://www.guardian.co.uk/world/2009/jul/07/un-peacekeeping-forces-dublin-speech>.
- ⁶ J.R. Ravetz, "Science for the post-normal age", *Futures*, 25: 7, September 1993, pp. 735-755.
- ⁷ J.R. Ravetz, "Science for the post-normal age", pp. 735-755.
- ⁸ J.R. Ravetz, S.O. Funtowicz, "Post-normal, science: an insight now maturing", *Futures*, 31:7 (1999), pp. 641-646.
- ⁹ M. Jacques, "No One Rules the World", *New Statesman*, 30, March 2009., pp. 22-23.
- ¹⁰ P. Cilliers, "Complexity, deconstruction and relativism", *Theory, Culture & Society*, 22:5 (2005), pp. 255-267.
- ¹¹ Z. Sardar, *Introducing Chaos*, London, Icon Books, 1999.
- ¹² *Fighting Chance: Global Trends and Shocks in the National Security Environment*, N. Arnas (ed.), Centre for Technology and National Security Policy, National Defence University Press, Washington DC, 2009.
- ¹³ J.K. Galbraith, N.N. Taleb, *The Great Crash: 1929*, Penguin, London, 1992.
- ¹⁴ J.R. Ravetz, S. Funtowicz, "Emergent complex systems", *Futures*, 26: 6 (1994), 568-582.
- ¹⁵ Oxbrige – portmanteau za Oxford i Cambridge. *Prim. prev.*
- ¹⁶ J. Hills, *New Inequalities: The Changing Distribution of Income and Wealth in the United Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- ¹⁷ P. Pinstrup-Anderson, F. Cheng, "Still Hungry: One-eight of the World's People Do Not Have Enough to Eat", *Scientific American*, September 2007, 96-103.
- ¹⁸ K. Dennis, J. Urry, *After the Car*, Oxford, Polity, 2009.
- ¹⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Unknown_unknown; i http://www.youtube.com/watch?v=_RpSv3HjpEw.
- ²⁰ G. Bammer, M. Smithson, *Uncertainty and Risk: Multiple Perspectives*, Earthscan, London, 2009.
- ²¹ D. Rothkopf, *Superclass: The Global Power Elite and What They Are Making*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008.
- ²² Global Humanitarian Forum, *Human Impact Report: counting the human cost of climate change*, Geneva, 2009, <http://ghf-geneva.org/OurWork/RaisingAwareness/HumaImpactReport/tabid/180/Default.aspx>.
- ²³ B. Fagan, *The Great Warning: Climate Change and the Rise and Fall of Civilizations*, Bloomsbury Press, New York, 2008.
- ²⁴ D. H. Meadows at al., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972.
- ²⁵ E. B. Masini, S. Cole, "Limits to growth revisited", *Futures*, 33:1 (2001) (posebno izdanje).

- ²⁶ F. Kafka, *The Castle*, Penguin Modern Classics, London, 2007.
- ²⁷ Z. Bauman, *Modernity and Holocaust*, Polity, Oxford, 1991.
- ²⁸ J.M. Polimeni et al., *The Myth of Resource Efficiency: The Jevons Paradox*, Earthscan, London, 2009.
- ²⁹ S. Chan, *The End of Certainty*, Zed, London, 2009.
- ³⁰ P. Cilliers, "Complexity, deconstruction and relativism", *Theory, Culture & Society*, 22:5 (2005), pp. 255-267.
- ³¹ I. Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967, (original oko 1380).
- ³² A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford, 1934.
- ³³ T. Jackson, *Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet*, Earthscan, London, 2009.

PROBLEM STUDIJA BUDUĆNOSTI

Jednostavno je. Budućnost nam je kolonizirana. To je već okupirana teritorija, a njeno oslobađanje najozbiljniji izazov za nezapadne narode, ukoliko žele imati budućnost “po svojoj mjeri”.

Iako je razmišljanje o budućnosti zavodljivo i rizično, postalo je veliki posao. Zavodljivo je zato što konvencionalni način razmišljanja obično ne obuhvata budućnost – potrebno je uložiti popriličan napor da se zamisli kako bi se stvari u budućnosti mogle odvijati, šta se može očekivati, a koje neočekivane mogućnosti vrebaju iza vidika. Rizično je zato što je vjerovatnoća pogrešne prognoze veoma velika. Ali, zavodljivost i rizičnost nisu spriječile da se “posao” prognoziiranja budućnosti širi svijetom poput požara. U današnje vrijeme, predviđanje budućnosti malo je više od prognoziranja budućnosti. A prognoza je glavno oruđe kojim se budućnost kolonizira. Ma kako da su sofisticirane tehnike – a one su sve rafiniranije i kompleksnije – prognoziranje jednostavno završi time što se na linearnu budućnost projiciraju (selekcioniрана) prošlost i (često privilegirana) sadašnjost.

Uprkos brojnim greškama i neispunjenim obećanjima tehnologije te izgubljenim nadama da ona može otkriniti vrata jedne humanije i normalnije budućnosti, u poslu prognoziranja dominiraju tehnološki trendovi. Budućnost je tek nešto malo više od transformacije novih zapadnih tehnologija. Ova nas poruka bombarduje iz raznih pravaca. Reklame na televiziji i radiju, u novinama i časopisima, o novim mode-

lima kompjutera, automobila, mobilnih telefona, digitalnih i satelitskih roba – traže od nas da razmišljamo o tome kako će nove tehnologije transformirati ne samo naše društveno i kulturno okruženje već i sâm u ideju o tome šta znači “biti čovjek”. “Budućnost je”, prema oglasu jedne kompanije mobilnih telefona, “Orange”. Prema jednom proizvođaču automobila, “budućnost je Vauxhall Vectra”. A kompjuterski ovisnici jednoglasno pjevaju: “Budućnost je World Wide Web.”

Vrlo značajno je to što se program koji se putem satelita emitira u cijeloj Aziji uveliko zasniva na navodno informativnim vinjetama u kojima zapadni stručnjaci ponavljaju poruku o visokoj tehnologiji kao kreativnom potencijalu budućnosti. Podtekst je da su tehnologije budućnosti ti resursi kojima će Zapad omogućiti da nezapadni svijet ima budućnost; ta budućnost bit će klonirana budućnost Zapada. Iako to izgleda moćno i obuhvatno, to je samo zavodljiva površina, varka kojom se prikriva kako se budućnost stvara.

Knjige o biznisu i korporacijama, dostupne na skoro svakom aerodromu, govore nam kako ćemo svi biti povezani internetom, podešenim na stotinu kanala, raditi od kuće, i općenito – kako ćemo u narednim decenijama živjeti u tehnološkom blaženstvu. Naprimjer, John Naisbitt u svom djelu *Megatrendovi*¹ kaže nam da nas globalni trendovi vode iz industrijskog u informacijsko doba, od državnih ekonomija ka svjetskoj ekonomiji, od predstavničke ka participativnoj demokratiji (možete li igdje na svijetu naći makar i nagovještaj participativne demokratije?) i od “ili-ili logike” ka višeznačnoj logici. Dakle, budućnost će svuda i svima biti bolja. (Richard Slaughter pokazao je da su Naisbittovi “megatrendovi” poluistine koje se ne mogu jasno razlučiti, a sama knjiga malo više od brošure za liberalni kapitalizam.²) Peter Drucker u *Upravljanju za budućnost*³ savjetuje korporativne

tipove da se drže svoje kulture, jer budućnost je već tu. Nema potrebe kontemplirati o tome šta bi se moglo dogoditi ili šta će se dogoditi u narednim decenijama pošto su se te decenije već sručile na nas. A u *Promišljanju budućnosti*⁴ kaže se da će nas nova nauka o kompleksnim sistemima osposobiti da upravljamo rizicima, dati nam nove metode stvaranja prednosti i strategije rasta da izmislimo osnove konkurencije. Stoga se budućnost neće mnogo razlikovati od sadašnjosti barem u jednom pogledu: korporacije će i dalje dominirati i imat će nove teorije i nove alate da tu dominaciju i sačuvaju.

Poruku takvih radova u vizuelne metafore prevodili su globalni televizijski programi kao što je CNN-ov *Future Watch* i BBCjev *Tomorrow's World*. Stalno ponavljanje i intelektualna i vizuelna snaga kojom se te poruke utuvljavaju slušateljstvu imaju ozbiljne posljedice po svijest o budućnosti. Stoga ne čudi što velika većina čovječanstva o budućnosti razmišlja samo u smislu reklamnih klišea, korporativnih strategija i nekakvih zapanjujućih tehnoloških uređaja.

Ali, u ovakve znakove upakovana je i "stvarnost" iz prizemlja. Uzmimo, naprimjer, najveće promjene posljednjih godina. Informacijska i komunikacijska revolucija sve duguje tehnološkom napretku. Kloniranje ovce Dolly bilo je čudo bioinženjeringa – mali korak od kloniranja čovjeka i ne toliko daleko od redefiniranja sâmog pojma ljudskosti. To što su iskorijenjene neke strašne bolesti, kao što su velike boginje, i što se koktelom novih lijekova pod kontrolom drži AIDS, dostignuća su savremene medicine zasnovane na tehnologiji. Osim toga, tehnologija daje mogućnost izbora tamo gdje ih nekada nije bilo. Mnoštvo novih tretmana plodnosti omogućuje sterilnim ženama da dobiju toliko željeno dijete; a u ne tako dalekoj budućnosti moći će se birati i fizičke osobine, crte i karakter djeteta. Sve ove inovacije nekim pojedincima

donose istinsku sreću, a mi ostali nađemo se u čudu, zasljepljeni sjajem tehnološkog napretka.

Suštinski problem informacijske revolucije je, međutim, u tome što je većina informacija reciklirana i upakovana u nove ambalaže, koje se strogo biraju. Širom svijeta teži se kompjuterskom opismenjavanju djece, radi se najbolje što se može za buduće generacije. U nezapadnom svijetu to se smatra imperativom. Međutim, ova dobronamjerna odluka da se ne zaostaje za drugima postaje glavno sredstvo za poništavanje budućnosti. Selektivna zapadna shvatanja dominiraju raspoloživim resursima koje učenici mogu pokrenuti na svojim kompjuterima više od bilo koje biblioteke, knjižare ili dosad otvorene škole. Surfati internetom znači zaroniti u svjetonazor i interese bijelih američkih muških studenata. Ponuda jeftine tehnologije (međutim, nedovoljno jeftine da obuhvati i siromašne), kojom se trenutno može prevazići marginalnost i isključenost opet pothranjuje ideju da se čitav svijet relevantnog znanja može isporučiti direktno u učionice i domove nezapadnog svijeta. Informacija se zaista može isporučiti – ali će ona imati manje nezapadnog sadržaja i zavodljivije namjere kloniranja nego što se moglo zamisliti i u decenijama najžustrijeg razvoja.

Zato izgleda kao da postoji suštinski zamah koji nas vodi ka jednoj, determiniranoj budućnosti. Tehnologija se tu projicira kao autonomna i probitačna snaga. Poželjni tehnološki proizvodi stvaraju veću želju; da bi se riješio problem njenih nuspojava, potrebna je nova tehnologija. Zato nastaje trajna povratna petlja. I onaj ko ne zastupa tehnološki determinizam, mora uvidjeti činjenicu da nas je ovaj impuls, koji se neprekidno ponavlja, zarobio u linearnoj, jednodimenzionalnoj putanji koja zapravo sprečava budućnost. Ova putanja zapravo je jedna arhiideologija i, poput

svih ideologija, inverzna je istini. Iluzija ubrzanog kretanja stvorena je da prikrije činjenicu da mi, u najboljem slučaju, stojimo u mjestu ili usporavamo. Sve brži i brži automobili ne vode nas nigdje nego u saobraćajni zastoj. Ne čudi što zabrinuti građani na Zapadu odustaju od auta i kupuju bicikle. Brži i inteligentniji kompjuteri ne rješavaju nijedan problem, već samo stvaraju nove. "Biti konektovan" zamijenilo je stvarnu zajednicu. Svi biotehnoški uspjesi imaju neku Ahilovu petu koja je prava noćna mora i dovode do etičkih paradoksa koje je skoro nemoguće riješiti.

Realnost je da smo se ispeli na tehnološki plato. Ispostavilo se da futuristička revolucija nema neku zamisao o budućnosti – svjedočili smo koliko je milijardi potrošeno zato što kompjuterski programi nisu mogli prepoznati datume nakon 1999. godine. Oni koji su pisali i pravili sve sofisticiranije kompjuterske programe nisu bili svjesni milenija; trenutna rješenja sputavaju budućnost više nego planirana. Budućnost se gradi samo nalaženjem trenutnih tehnoloških rješenja, a to znači nametanje želja moćnika. Možda nove tehnologije izgledaju bolje i brže i više obećavaju, ali, u stvarnosti one ne poboljšavaju naš život, ne daju veće materijalne koristi većem dijelu čovječanstva, niti nas čine srećnijima. Iako je sve snažnije vjerovanje u moć tehnologije, u to da će ona spasiti budućnost, ona je, ustvari, jedna opasno zastarjela ideologija. Zato budućnost samo što nije eksplodirala.

Još jedna sila kolonizirala je budućnost. Obično su ovu silu nazivali "vesternizacijom", ali sada ona dolazi pod imenom "globalizacije". Možda je naivno ovu prvu izjednačavati s ovom potonjom, ali konačni proizvod je isti: onaj isti proces koji svijet preobražava u već poslovično "globalno selo", koji brzo smanjuje rastojanja, koji sabija vrijeme i prostor, i oblikuje svijet po slici jedne kulture i civilizacije.

Globalizaciju možemo identificirati po (najmanje) dva važna elementa. Prvo, po ekonomskom valu liberalizacije koji je krenuo 1980ih i nakon pada komunizma dosegao globalne razmjere. Tržišta su oslobođena stega države i kapital je sada mogao lahko prelaziti granice. Multinacionalne korporacije u potrazi za jeftinom radnom snagom i poreskim olakšicama, selile su se iz zemlje u zemlju. Globalizacija je značila da se jedan potrošački proizvod, kao što je kompjuter, može praviti u dijelovima na različitim mjestima, a na nekom sasvim novom mjestu sklapati. Uprava ostaje u razvijenom svijetu, a mnogi proizvodni sektori nalaze se izvan zemlje, u zemljama u razvoju, gdje korporacija može iskoristiti prednosti jeftine radne snage, nižih poreza i liberalnijih režima zaštite na radu i zaštite okoliša. U cjelini, proizvodna postrojenja imaju vrlo malu ulogu u pokretanju ekonomije zemalja u razvoju. Globalni kapital sada se mijenja: umjesto da se zasniva na ulaganjima u resurse i potragom za tržištem, on se okreće ka prostornoj optimizaciji i apsolutnoj maksimizaciji mogućnosti za profit. Krajnji rezultat je da ekonomijama u mnogim zemljama, i industrijskim i nerazvijenim, vladaju potrošač i moda, na mjestu centralne ekonomske aktivnosti proizvodnju je zamijenila potrošnja, a privatizacija postala norma.

Drugo, to što su kulture od Istočne Evrope do Afrike prihvatile liberalnu demokratiju dovodi i do potpunog prihvatanja zapadne kulture. Iako postoji žestok otpor univerzalizaciji zapadne kulture, ona je postala vladajuća norma, a podstiču je i podupiru Hollywood, televizija, satelit, pop-muzika, moda i globalne televizijske mreže kao što su CNN, News International i BBC World Service.

Tako globalizacija zadržava sve dobro poznate obrasce zapadnog ekonomskog i kulturnog imperijalizma i ide i

dalje. Jedan dominantni skup kulturnih običaja i vrijednosti, jedan pogled na to kako treba živjeti život, globalizacija promovira na štetu svih drugih. A to ima ozbiljne praktične posljedice: ne samo da razara nezapadne, lokalne tradicije i kulturnu praksu, već ubija i nezapadne opcije budućnosti. Da ponovimo još jednom: budućnost je zaključana u jednu jedinu, linearnu projekciju.

Napokon, budućnost je kolonizirana i time što su studije budućnosti uobličene u jednu disciplinu čvrstih granica, u jedan niz osnovnih principa i pretpostavki sa svim vanjskim obilježjima kristalizirane discipline: uspostavljenim autoritetima, obilježenim područjima istraživanja i mišljenja, obrazovnim i stručnim organizacijama, bibliografskim alatima i studijskim vodičima. Pa ipak, studije budućnosti još nisu punopravna disciplina, iako su stekle sva ta spoljna obilježja jedne discipline. Tradicionalno, studije budućnosti – kao i studije kulture – razvijale su se kao intelektualni i društveni pokret koji naglašava pluralitet budućnosti, s posebnim akcentom na alternativne budućnosti. Kako su se studije budućnosti odomaćile i institucionalizirale, posebno u koridorima američkih i evropskih korporacija, taj je akcent počeo iščezavati. U ovom organizacijskom okviru, studije budućnosti sinonim su za zapadne interese. Cilj im je sačuvati budući pejzaž u kojemu će se moći iskoristiti tehnološki napredak da bi se održala hegemonija Zapada.

Kao direktna posljedica korporatizacije studija budućnosti stvara se uvjerenje da je Amerika mjesto ne samo studija budućnosti nego i same budućnosti. To je osnovna pretpostavka i primarni princip većeg dijela misli o budućnostima, koja niče i iz masovnih američkih organizacija kakvo je Društvo za budućnost svijeta (World Future Society, WFS), sa sjedištem u Washingtonu. Mjesečni časopis ovog udruženja

The Futurist, dvomjesečni časopis *Future Survey* i naučni časopis *Futures Research Quarterly*, svjesno su osmišljeni alati za stvaranje stručne discipline koja, poput antropologije i orijentalizma, služi interesima dominantne kulture. *The Futurist*, u – možda je to isuviše blago rečeno – nesvjesnom pokušaju da validira najslabije forme tehnološkog konsumerizma, redovno donosi komatoznu viziju o tome kako će tehnologija poboljšati naš život. *Future Survey*, najvažnije bibliografsko oruđe u studijama budućnosti, čini se potpuno slijepim za sve što se odnosi na budućnost a što multinacionalnim korporacijama ne donosi dobit ili ih pravovremeno ne upozorava na nešto. Udžbenici koje izdaje WFS, poput *Studija budućnosti* Edwarda Cornisha,⁵ cementiraju svjetonazore iz časopisa *The Futurist* i *Future Survey*.

U cijelosti, studijama budućnosti pokrovitelji su naučnici koji nisu baš sasvim izvan političkih i kulturnih pokreta, ali koji uopće nisu svjesni da je budućnost povezana s kritičkim pitanjima moći, historije i politike. Zapravo, među mnogobrojnim intelektualnim pokretima koji su preplavili američku naučnu scenu od 1970ih naovamo, tek nekoliko ih je koji su baš toliko plitki i ksenofobični, tako oportunistički bezobzirni prema nezapadnom svijetu i tako ahistorični u svojim analizama. To se jezgrovito može vidjeti na primjeru nedavno objavljene *Enciklopedije budućnosti*.⁶ Kratke odrednice za zemlje poput Indije ili civilizacije poput islama unižete su samo kao nužno zlo. Pada u oči da su neke zemlje koje su ozbiljno angažirane na planiranju budućnosti, poput Malezije, potpuno izostavljene. Ne postoji apsolutno nikakva svijest o postojanju brojnih nezapadnih ideja o budućnosti, vremenu, biću i znanju. Na popisu “stotinu najutjecajnijih futurista” nalazi se samo jedan koji nije sa Zapada. Nesumnjivo, budućnost je zapadna teritorija na kojoj nema mjesta za nezapadnjake.

To ne znači da nema zapadnih futurista koji se u izgradnji alternativnih vizija budućnosti oslanjaju na nezapadne filozofije i metode saznanja. Ali, čak su i kod njih i istraživanje i vizija čvrsto uokvireni unutar evropske tradicije humanizma – tradicije koja je potpuno zaogrnutu u sekularistički svjetonazor. Krajnji rezultat njihovog rada često je groteskna parodija nezapadnog mišljenja, filozofije i tradicije. Kao takve, čak i “nova duhovnost” i *new-age* “vrijednosti”, koje ovi osvješteniji futuristi nude, u konačnici podliježu diktatu zapadnog sekularizma. Stoga ovi futuristi uvijek gaje naklonost prema sekularnim formama istočnjačkog mističizma – kakav je zen budizam. Golemi korpus nesekularnih nezapadnih tradicija gotovo se potpuno ignorira. Još je veća ironija kada neki proizvod zapadnog humanizma posuđuje “tradicionalnu misao” iz nezapadne kulture, pa je poslije prepakovanu nudi domaćim ljudima. U najboljem slučaju, takvo prisvajanje nezapadnih ideja i misli tek je nešto više od prežvakavanja “istočnjačkog mističizma”, kao, naprimjer, u slučaju E.F. Schumachera, gurua ekonomske filozofije iskazane u naslovu njegovog djela “Malo je lijepo”. Kakav god njegov status na Zapadu bio, kao mistik u istočnjačkoj tradiciji Schumacher je bez sumnje – mala beba: nezapadnjaci imaju velike umove i dugu historijsku tradiciju, od kojih se treba učiti. U najgorem slučaju, nezapadne ideje koriste se u oportunističkoj praksi a kako bi se stekla sumnjiva reputacija, kao u slučaju Fritjofa Capre.

Dakle, čak i kada studije budućnosti navodno posuđuju nezapadne ideje i ugrađuju ih u svoj okvir, one ih čvrsto usađuju u zapadne filozofske ideje. Sve alternativne budućnosti zapravo su razrađene unutar ovog jedinstvenog, dominantnog filozofskog nazora. Druge kulture su tu u dekorativne svrhe, u najboljem slučaju, ili još gore, da podupru sistem

mišljenja i djelovanja koji je zapravo odgovoran za sadašnje nevolje čovječanstva.

Naravno, nema ničeg posebnog u tome kako su studije budućnosti nastajale i razvijale se u disciplinu. One idu stazom koju su u historiji dobro utabale antropologija i orijentalne studije, a u savremenije doba i razvojne studije. Važno je napomenuti da su ove discipline upadljivo slične po načinu na koji pristupaju nezapadnom svijetu. Funkcionirajući unutar zapadne teleologije, po kojoj je zapadna civilizacija aršin za mjerenje napretka, normi i vrijednosti, ove discipline evoluirale su tako što su koristile nezapadne kulture i društva da se definiraju, razvijaju i rastu. Slijedeći njihov primjer, studije budućnosti ne samo da su kolonizirale budućnost već su i same postale instrumentom održavanja i jačanja te kolonizacije. Studije budućnosti, dakle, imaju tamnu stranu koja je – na kraju krajeva – mnogo tamnija nego kod antropologije ili orijentalizma. Na jednom drugom mjestu uporedio sam evoluciju studija budućnosti s izrastanjem razvojnih studija:

U tom polju, zapadni “autoriteti” stvaraju se prvo analizom citata, pregledom literature i vodičima za studije, pa se onda područje te discipline omeđuje na istraživačka interesovanja ovih “autoriteta”. Udžbenici iz pera ovih autoriteta postaju glavni nastavni instrumenti u Trećem svijetu, a znalci ove discipline odlaze u Treći svijet kao konsultanti i autori tamošnjih državnih razvojnih planova. Samo je pitanje vremena kada će se “eksperti” (pobrojani u *Enciklopediji budućnosti* i drugim radovima iz ove discipline) pojaviti u Trećem svijetu kao konsultanti za osnivanje fakulteta i dugoročnih planova za budućnost. Ovo što se već vidi ne sluti na dobro. Baš kao što i “nacionalni razvojni planovi” brojnih zemalja u razvoju vrlo malo odražavaju interese i poštovanje prema autohtonim kulturama i lokalnim potrebama, tako i brojni “nacionalni planovi

za budućnost” više odražavaju interes zapadnih futuri-
sta nego nade i težnje lokalnog stanovništva. Prioritete
u takvim studijama budućnosti kao što su Malezija 2020,
Kina 2000. ili Meksiko 2000. nije postavljalo lokalno sta-
novništvo, već izvještaj US Global 2000.⁷

Koloniziranje budućnosti od strane ovih moćnih sila znači da budućnost više nije arena za akciju. Nalazimo se u području nove kolonizacije koja ide dalje od fizičke i mentalne okupacije, preko konfiskacije našeg bića do potpunog upijanja. Modernost tolerira naše postojanje kao privjesak zapadne civilizacije. Međutim, postmoderna budućnost još je manje tolerantna – ona se neće zadovoljiti ničim manjim od potpune asimilacije svih nezapadnih društava u zapadnu civilizaciju. Modernost postavlja pitanje: Mogu li nezapadna društva zaista doživjeti budućnost, a da ostanu duševno zdrava i kulturno netaknuta? Pogled na obzore kolonizirane budućnosti tjera nas da postavimo novo pitanje: Možemo li mi opstati kao zasebni entiteti, kao nešto drugačije, nešto Drugo, a ne zapadna civilizacija?

S obzirom na kratkovidu i jednodimenzionalnu logiku kojom zapadna civilizacija teži ostvarenju svojih ciljeva i s obzirom na nedostatak interesa za budućnost među nezapadnim intelektualcima i misliocima, te posljedični (skoro) potpuni nedostatak svijesti o budućnosti u mnogim nezapadnim društvima, uvjereni smo da su prognoze loše. Osim ako: ne počnemo misliti o budućnosti konkretnije i maštovitije; ne pretvorimo budućnost u mjesto i stvarne i simbolične borbe; i ne promijenimo budućnost otvarajući je za nezapadne mogućnosti i ne odmaknemo se od jedne budućnosti ka mnoštvu budućnosti. Mijenjati budućnost znači preispitivati one sile koje su je kolonizirale i vrijednosti s njima povezane, i odupirati im se.

Doživjeti budućnost zato znači suočiti se s determinističkom zapadnom budućnosti i mijenjati politički i intelektualni pejzaž budućnosti. Nezapadni intelektualni projekt budućnosti mora ustrajati na otkrivanju političkih dimenzija sveg znanja o budućnosti i definirati budućnost ne kao nekakvo neovisno i neizbježno područje, već kao poprište – tehnološko, globalno i intelektualno – sukobljenih praksi povezanih sa stalnim širenjem Zapada. Teorijski, taj projekt znači izučavanje ne onog šta bi budućnost mogla biti ili će biti, već kako se mogu stvarati nove alternative i opcije i kako se alternativne budućnosti mogu oblikovati u skladu sa željama i vizijama nezapadnih društava. Praktično, taj projekt mora se usredotočiti na razvoj diskursa društvenog angažmana: podizanjem svijesti zajednica (uključujući naučne i akademske zajednice) o budućnosti, formuliranjem društvenih pogleda i uključivanjem građana u aktivnosti oblikovanja vlastitih budućnosti.

Da bi oslobodio budućnost, nezapadni svijet mora prevazići brojne i značajne nedostatke. Emancipacijska misao posljednjih godina uglavnom se koncentrira na obnavljanje jedne posebne prošlosti. Nezapadnjaci počinju cijeniti kreativnost vlastitih tradicija i praviti nesigurne korake ka izučavanju te kreativnosti kao dinamičkog pojma. Međutim, još uvijek zaobilaze problem prekinute veze između prošlosti i sadašnjosti, da ne govorimo o onoj između prošlosti i budućnosti. Prošlost je postala, a za mnoge azijske konceptualne tradicije uvijek je i bila, neki međuprostor u kojem stanuju ideali i težnje. Zbog tog je pukao ponor između razumijevanja tradicije i imaginativnih sposobnosti da se o tradicijama misli unaprijed. Imaginativni skok otežavaju i jezička ograničenja, kao i limiti tehnika i metodologije studija budućnosti. Svrha gledanja u zasebnu prošlost jeste poduprijeti potragu za alternativama zapadnoj dominaciji i osigurati kontinuitet

vrijednosti tako da nezapadni svijet može ići naprijed neokrnjenog identiteta. Međutim, sporno pitanje je da li je potraga za alternativama urodila time da javnost nezapadnog svijeta iz svog vidokruga potpuno isključuje budućnost. Tradicija se prodaje izvan tehnološke magije današnjice i sutrašnjice. Ona možda nudi utješan odgovor na užasne probleme siromaštva, ali ne i pristup moći. Alternativna tehnologija postala je tehnologija za siromašne, a glavni interes "pravog" razvoja bio je ovladati modernom zapadnom tehnologijom. Oni koji kritiziraju zapadnu tehnologiju zasada ne uspijevaju razviti proizvode alternativnih tehnologija koji bi bili spona načina života s mogućnostima tržišta, bilo za nezapadni svijet, bilo za *new-age* tržišta na Zapadu.

Vraćanje historiji u nezapadnom svijetu bilo je kratkog daha. Međutim, i pored toga ona ima potencijal da uzdrma samozadovoljne prognozere budućnosti i da im naruši ograničenu viziju. U historiji se mogu naći primjeri za različita stajališta o tome šta se danas zapravo zbiva, a iz njih mogu ponići nova pitanja o tome kako se stvara budućnost. Korporativni prognozeri budućnosti listom su se digli da zauzmu stav o "pacifičkom stoljeću", da prihvate pogled na budućnost orijentiran na zemlje Pacifičkog obruča. Pripremajući se za dememorijalizaciju dolaska Vasca de Game, veliki dio Azije slučajno je otkrio svijet koji je njegovim dolaskom prekinut. Iza ovoga stoji jedna vizija budućnosti orijentirane na područje oko Indijskog okeana, njegove historije i međusobne povezanosti koja otvara nove poglede ne samo na daleku prošlost, već i na sadašnje trendove, te stoga ima potencijal da kreira različite i mnoge budućnosti. Međutim, koliko je alternativnih mislilaca izvan Zapada spremno otarasiti se Zapada kao integralnog dijela njihovog mišljenja i središta njihove svijesti o budućnosti? Trgovinski svijet Azije funkcionira neovisno o Evropi, na manjim i udaljenim tržištima.

Trgovinski svijet Azije funkcionira kroz pluralnost i međupovezanost – kroz razlike. Trgovinski svijet Azije opet ima potencijal za održivi dugoročni razvoj trgujući samo na svom području. Tačka oslonca u prošlosti bio je arhipelag Jugoi-stočne Azije; on je danas opet pokretač dinamičnog razvoja koji se u talasima kreće prema vani i ponovno uspostavlja stari svijet azijskih veza. Ovo je tema s obiljem mogućnosti za integraciju znanja o prošlosti i budućnosti, ali se tako rijetko i slabo analizira da ne uspijeva proizvesti učinak koji bi mogao biti izazov “zvaničnom” mišljenju o budućnosti. To je podesna konceptualna osnova s koje se može rušiti cijela ta “zvanična” ideja o tome kako je budućnost stvarana i kako će se oblikovati.

S ovog stajališta, studije budućnosti nisu i ne mogu biti disciplina u konvencionalnom smislu. Zapravo, da su studije budućnosti bile punopravna disciplina, one bi išle putem ekologije, kulturnih studija, feminističkih studija i potpuno se adaptirale. Znanje o budućnosti podrazumijeva spašavanje studija budućnosti od bilo kakvih disciplinarnih ograničenja i od kandži “dresera” struke i akademskih birokrata. Studije budućnosti moraju biti potpuno otvorene, nedovršene i nepredvidive, pa zato moraju funkcionirati kao intelektualni pokret, a ne zatvorena disciplina. One moraju djelovati kao opozicija dominantnoj politici i kulturi našeg vremena, odupirati se i kritikovati nauku i tehnologiju (najmoćnije pokretače promjene i mišljenja), globalizaciju (najmoćniji proces homogenizacije), kao i lineranim, determinističkim projekcijama (zvaničnoj dogmi) sâme budućnosti. Studije budućnosti moraju biti, riječima Ashisa Nandyja, “igra nesaglasnih vizija”,

pokušaj da se poveća mogućnost čovjekovih izbora, time što će se rekonceptualizirati politički, društveni i kulturni

ciljevi; tako što će se identificirati novonastala ili prethodno zapostavljena društvena patološka stanja koja se moraju razumjeti, suzbiti ili prevazići; time što će se povezati sudbine različitih politika i društava predviđanjem njihovih zajedničkih strahova i nada.⁸

Za istinski preobražaj studija budućnosti u pokret otpora *statusu quo* mora se promijeniti njihov konceptualni jezik. Studije budućnosti ostat će nepoznanica nezapadnom svijetu sve dok su osnovni pojmovi i kategorije te discipline iz dominantne civilizacije. Eto zašto nezapadna društva, uprkos najboljim namjerama praktičara ovih studija, često završe podrivanjem autohtonih vizija i budućnosti. Ako je budućnost stanje svijesti, onda će ta svijest dati pravi smisao samo ako proizlazi iz dubina te kulture. To znači da mora postojati mnoštvo raznovrsnih studija budućnosti, gdje svaka koristi konceptualna oruđa određene kulture i time odražava suštinske vrijednosti i interese te kulture. Pluralnost budućnosti mora se reflektirati u pluralnosti studija budućnosti.

Dakle, intelektualci u nezapadnim društvima morat će se ozbiljno baviti budućnošću, ili će postati zarobljenici tuđe budućnosti. Oni će morati promijeniti aktueliziranu budućnost mijenjanjem buduće svijesti svojih društava i formuliranjem vizija svojih kultura iz vlastitih ideja i kategorija te kulture. Vjerovatno se studije budućnosti u različitim kulturama neće moći potpuno razumijevati preko kulturnih granica, ili konkretnije – u kuhnovskom smislu – između autohtonih ideja nezapadnih studija budućnosti i zapadnih studija budućnosti postojat će “inkomenzurabilnost”. Ova neuporedivost proisteći će iz različitih normi i kognitivnih vrijednosti, iz različitih iskustava, kao i iz činjenice da se mnogi nezapadni pojmovi i kategorije ne mogu izraziti u engleskom jeziku. Osim toga, neuporedivost će sama

po sebi biti jedan oblik otpora i osigurati kako raznolikost u mimoilaženju, tako i pluralnost opcija za budućnost. Studije budućnosti tako bi mogle postati prava avantura i proizvesti kaleidoskop vizija, te spajati stvaralačku snagu i moralne interese Drugih s političkim aktivizmom.

U problemima se često nađe i sjeme njihovih rješenja. Naša svijest o kolonizaciji budućnosti budi se u ključnom trenutku historije, na sâmom kraju zlatnog doba kolonizirajuće civilizacije. Kako bi Ibn Haldun to rekao, Zapad, kao i sve druge civilizacije, sada mora opadati, da bi se opet uzdignuo u nekoj dalekoj budućnosti. Sadašnja faza u ciklusu uspona i pada civilizacija naginje azijskim civilizacijama. Sljedeće stoljeće pripada Aziji, posebno Indiji i Kini. Središte svjetske trgovine već se pomjerilo na Pacifički basen – bez obzira na ekonomske probleme koje je Jugoistočna Azija imala krajem 20. stoljeća. Za Zapad, uspon Azije mogao bi značiti povratak “u budućnost” od prije hiljadu godina. I Indija i Kina, spremne da postanu globalne civilizacije, stoje na početku ciklusa koji bi mogao potrajati milenij; zapadna civilizacija stoji na kraju ciklusa koji traje već hiljadu godina.

Ali, nije dovoljno samo prihvatiti taj ogromni potencijal rasta Azije, čak i kada ga se rekonceptualizira u jezik ciklusa. Alternativne budućnosti zaista će se pojaviti kada Azija počne razmišljati iznova, marginalizirajući Zapad. To je ona vrsta jednadžbe u kojoj se zapadna dominacija neumorno nameće kao nemisao. Jugoistočna Azija i napredne ekonomije Istočne Azije izolirale su se od recesije 1980ih snagom svoje sve veće ekonomske interakcije. Ovo je tema koja u zvaničnom mišljenju o budućnosti ne figurira nešto naročito. Ali, to za nas mora biti polazište, spremnost Azije da misli nezamislivo. Umjesto da bude žrtva potpuno kolonizirane budućnosti, Azija o sebi mora misliti kao o izvoru

vlastitih alternativa koji može stvoriti vlastitu bazu podrške. U dosadašnjoj priči, one azijske zemlje koje su se najviše pozdale u vlastiti potencijal dugoročnog rasta većinom su u ropstvu podrške Zapada; one imaju najmanje mogućnosti da i na svoje moći motre drugačije doli u zapadnjačkim terminima i jeziku zapadnih studija budućnosti. Čini se da je kolonijalizam predisponirao kolonizirane narode da razmišljaju samo u kolonijalnim pojmovima. Taj se krug mora prekinuti.

Historija i njeni ciklusi daju nam nadu budući da služe kao pamćenje orijentirano na budućnost. Možemo koristiti vlastitu historiju i tradiciju da prekinemo vlast sadašnjosti nad budućnošću. Ali, prvo sebe moramo opremiti za taj teški i važni zadatak. Pa, zato: pripremite se da spašavate sve naše budućnosti.

BILJEŠKE

- ¹ John Naisbitt, *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*, Warner Books, 1984.
- ² Richard A. Slaughter, "Looking for the Real 'Megatrend'", *Futures*, 25 (8) (October 1993).
- ³ Peter F. Drucker, *Managing for the Future: The 1990's and beyond*, Butterworth-Heinemann, Oxford, 1992.
- ⁴ Rowen Gibson (ed.), *Rethinking the Future*, London, Nicholas Brealey Publishing, 1996.
- ⁵ E. Cornish, *The Study of the Future*, World Future Society, Bethesda, Maryland, 1977.
- ⁶ George Thomas Kurian and Graham T.T. Molitor (eds.), *Encyclopedia of the Future*, Macmillan, New York, 1996. (dva toma).
- ⁷ Zia Sardar, "Colonising the Future: The 'Other' Dimension of Future Studies", *Futures*, 25(3), 1993.
- ⁸ Ahis Nandy, "Bearing Witness to the Future", *Futures*, 28 (6/7) August-September 1996.

ŠTA PODRAZUMIJEVAMO POD ISLAMSKIM BUDUĆNOSTIMA?

U osvit 21. stoljeća muslimanski svijet našao se u bespomoćnoj situaciji, nesiguran, marginaliziran, potčinjen, gnjevan i frustriran. Iako se mnogo šta promijenilo u posljednjih stotinu godina, malo se šta promijenilo u pogledu politike moći. Na početku 20. stoljeća, kada je muslimanski reformator Džemaluddin Afgani (Jamaluddin Afghani) pozivao na oživljavanje *idžtihada* (slobodnog mišljenja) i stvaranje globalne panislamističke alijanse, veći dio muslimanskog svijeta još je bio pod kolonijalnom vlašću, a zakržljali hilafet još uvijek je postojao. Stanje muslimanskog naroda – *ummeta* – njegova potčinjenost Zapadu, siromaštvo i zavisnost izazivali su osjećanja beznađa i očaja. U roku od dvije decenije hilafet je bio dokrajčen. Deceniju kasnije, kada su diljem muslimanskog svijeta odjekivali pozivi na *idžtihad* i džihad, otpočela je nova borba. Polovinom ovog stoljeća, većina muslimanskih zemalja stekla je nezavisnost tek da bi otkrile, nakon nekoliko decenija razvoja i vesternizacije, da su još uvijek ekonomski i politički podjarmljene od Zapada. Tokom 1970ih i 1980ih kratko su osjećale euforiju zbog “islamskog preporoda” prije nego što će, početkom 1990ih, ponovo otkriti da su apsolutno bespomoćne u svijetu koji se ubrzano mijenjao i muslimane vraćao na početak stoljeća: *plus ça change, plus c'est la même chose* – što se više stvari mijenjaju, to više ostaju iste.

Tokom 20. stoljeća muslimani su posrtali iz krize u krizu. Čak i s mukom ostvareni uspjesi, poput stvaranja Pakistana kao “prve islamske države”, oslobođanja Alžira nakon žestoke borbe protiv Francuza i poletno izvojevane nezavisnosti brojnih muslimanskih zemalja, nisu popravili ukupnu situaciju muslimana. Na mnogim stranama muslimanskog svijeta, posebno u Africi i zemljama poput Bangladeša i Irana, obični narod je svakodnevno živio teže i bio pogođen siromaštvom čak i više nego u doba kolonijalizma. U Podсахarskoj muslimanskoj Africi stalno vlada masovna glad. U današnjem svijetu, sedmero od deset ljudi izbjeglih od rata, ugnjetavanja i gladi jesu muslimani. Pred kamerama znatizeljnih globalnih televizijskih mreža, muslimanske države otkrile su svoju potpunu nemoć da spriječe “etničko čišćenje” i genocid nad muslimanima u Bosni. “Rat protiv terora” i unutrašnje svađe i razmirice pretvorili su Irak i Afganistan u pustoš.

Kako stvari stoje, ovakvo će stanje potrajati. U svijetu u kojemu se stopa promjena i sama rapidno mijenja, strukture koje su tlačile i potčinjavale muslimane samo će se još bolje utaboriti. U globalizaciji, promjenu ne karakterizira samo to što je globalna, već je ona i trenutna, brza reakcija, složena, haotična, ireverzibilna. To znači da svijet neprestano preobražavaju strelovite naučne, tehnološke, kulturne i političke promjene. Moć onih koji upravljaju ovim promjenama – Sjeverne Amerike, Zapadne Evrope i multinacionalnih kompanija – povećava se u istoj srazmjeri. U muslimanskom svijetu, brze i neprekidne promjene iznose na vidjelo nove i dublje krize; stvaraju dodatne smutnje i pometnje, čak i više destabiliziraju muslimanska društva, zbog čega ona postaju još pokornija i još podložnija manipulaciji i dominaciji.

UBRZANA STOPA PROMJENA

Uzmimo samo brzinu kojom se muslimanski svijet transformirao u posljednje tri decenije. Početkom 1970ih muslimanskim svijetom širi se entuzijazam i nada. Smatralo se da muslimanske zemlje i zajednice doživljavaju kulturni preporod. Svuda se govori o "islamskom oživljavanju" i zori novog slavnog doba. Islam, mislilo se, brzo postaje snaga u međunarodnoj politici. Organizacija zemalja izvoznica nafte (OPEC) sazrela je i počela "pokazivati mišiće"; postojalo je izobilje finansijskih resursa za razvoj i modernizaciju. Sudan je trebao postati žitnica za Bliski Istok. Kada je Organizacija islamske konferencije (OIC) počela organizirati "islamske samite" jedan za drugim, moglo se naslutiti jedno novo muslimansko jedinstvo, dotada nezamislivo. "Islamske konferencije" su se održavale na svaku temu koja se mogla zamisliti, u svim velikim gradovima muslimanskog svijeta. Izgledalo je kao da je islamska misao prenesena iz srednjeg vijeka u moderno doba. "Islamska revolucija" u Iranu dala je dodatni zamah ovoj euforiji. Mogla se napokon čuti jedna savremena priča o uspjehu islama. "Islamska revolucija" proizvela je prvu "islamsku državu" u historiji; muslimanske zemlje smatrale su svojom obavezom slijediti ono što je Iran predvodio. Očekivalo se da naprečac u cijelom muslimanskom svijetu buknu revolucije. Muslimani su posvuda tražili uvođenje Šerijata, a islamski pokreti u Pakistanu, Sudanu i Egiptu povelili su borbu za transformaciju tih zemalja u islamske zemlje. Pakistan i Sudan uspjeli su čak provesti neke forme Šerijata i proglasiti se "islamskim zemljama". "Islamizacija" je 1980ih godina bila uobičajena širom muslimanskog svijeta. U međuvremenu su mudžahedini u Afganistanu stekli snagu "supersile": sa pet milijardi dolara pomoći samo od Saudijske Arabije i američkim oružjem počeli su tjerati "ruskog medvjeda" iz

Afganistana, i napokon, nakon decenije krvavih borbi, uspjeli istjerati Sovjete sa svoje rodne grude.

A onda su stvari krenule nizbrdo; ili je, možda, realnost spustila muslimanski *ummet* na zemlju. Politička, administrativna i organizacijska nesposobnost brojnih vlada u Afganistanu, uključujući i talibansku, razbila je i podijelila zemlju. Možda su mudžahedini doveli do raspada Sovjetskog saveza, kako to tvrdi Ali Mazrui,¹ ali smjena vlade s predsjednikom Mohammedom Najibullahom već je druga priča. Pokazalo se da oni nisu kadri da se transformiraju iz grupe neustrašivih, ali nediscipliniranih planinskih ratnika u discipliniranu, ujedinjenu stranku političara sposobnu da oformi i predvodi vlast.

Slično, ispostavilo se da se revolucija u Iranu, uprkos svojim islamskim akreditivima, ne razlikuje od bilo koje druge revolucije u historiji. Petrodolare, u koje su se polagale tolike nade, progutale su američke i evropske banke i vreće bez dna trgovaca oružjem. I onaj "arapski novac" koji je našao puta do pojedinih muslimanskih zemalja bio je, u pogledu modernizacije i razvoja, od male ili nikakve pomoći. Zapravo, kako su pojedine zemlje, poput Sudana, Pakistana i Bangladeša padale u vir siromašenja i nazatka, totalno siromaštvo raslo je geometrijskom progresijom. Ispostavilo se da je eksperiment s islamizacijom i provedbom Šerijata obična anahrona farsa, a sve što je postigao bile su narušena društvena pravda i produbljena nesloga u zajednici. Uvidjelo se da su islamski pokreti, koji su prije samo dvije decenije nudili tolike mogućnosti i obećanja i koji nisu bili baš bez ikakvog dodira sa stvarnošću, ipak intelektualno propali i opasno nekompetentni.

ŠTA JE POŠLO PO ZLU?

Dakle, šta je pošlo po zlu? Zašto su se obećanja i nade iz 1970ih tako brzo preobrazile u noćne more i bespomoćnost 1990ih? Zašto je u protekloj deceniji glavna tema muslimanskih društava iznenada postao terorizam?

Gdje je skrenuo "islamski preporod"? Šta se to moglo desiti s reafirmacijom muslimanskog kulturnog identiteta? Neuspjeh iz prethodnih decenija, zapravo iz čitavog prethodnog stoljeća, bio je u tome što muslimani nisu znali cijeniti vlastite snage, razumjeti realnost savremenog svijeta i prilagoditi se brzim promjenama. Muslimani su bili prinuđeni reagirati na izazove, jedan za drugim, i išli od jednog do drugog ćorsokaka: reagirali, reagirali i reagirali. Put naprijed, a to nam se čini jedinim racionalnim putem, za muslimane mora postati proaktivan, a ne reaktivan: mora planski oblikovati budućnost i realno ocijeniti sadašnju tešku situaciju, dobro procijeniti historijske mane i steći duboko razumijevanje savremene svjetske zbilje.

Svrha studija islamskih budućnosti jeste ucrtati put koji vodi iz sadašnjeg ćorsokaka, steći saznanja o tome kako se predviđaju promjene i kako se njima upravlja, te mapirati poželjne alternativne budućnosti za muslimane. Poduhvat islamskih budućnosti traži odlučan odmak od konvencionalne muslimanske misli kakva jeste – zasnovana na okoštalom tradicionalizmu i jednodimenzionalnom tumačenju modernog i postmodernog svijeta –, te smjelo i maštovito hvatanje ukoštac s izazovima koji stoje pred muslimanima. Taj poduhvat zahtijeva novo, dublje, futurističko razumijevanje islama i svjesnu, kolektivnu želju da se izađe iz sadašnjeg ćorsokaka. On također treba intelektualnu hrabrost i imaginaciju: zamisliti ono što je dosad bilo nemoguće zamisliti,

razvijati ideje koje su životarile na marginama i predvidjeti ono što izgleda kao neostvariv san. Pa, krenimo u budućnost.

GDJE JE BUDUĆNOST?

Nije jednostavno razmišljati o budućnosti; obeshrabruje sama ideja da se bavimo time kako bi stvari mogle izgledati za dvadeset, pedeset ili čak i za stotinu godina. Problem usložnjava činjenica da budućnost ne postoji stvarno: to je uvijek vrijeme koje tek treba doći. Osim toga, budućnost ne postoji ni u budućnosti, jer budućnost postoji samo kada postane sadašnjost – a tada prestaje biti budućnost. Pošto budućnost zapravo ne postoji, mora se izmisliti; drugačije rečeno, moraju se stvoriti i izučavati ideje o budućnosti. Ideje o budućnosti važne su zato što na naše misli i djela ne utječu samo naša poimanja onoga što se dogodilo u prošlosti, već i naše zamisli o tome šta bi se moglo dogoditi u budućnosti. Dakle, iako je budućnost neuhvatljiva i nesigurna, ona je i područje na koje možemo utjecati. Prošlost ne možemo mijenjati; možemo samo interpretirati i reinterpretirati historiju, ali je stvarno ne možemo promijeniti. Ni sadašnjost ne možemo promijeniti: to zahtijeva trenutnu promjenu, što je nemoguće. Ali, s tom našom nemoći da posjedujemo konačno znanje o budućnosti u ravnoteži je naša moć da budućnost oblikujemo. I pojedinci i društva imaju mogućnosti da oblikuju vlastitu budućnost.

Kako možemo oblikovati vlastitu budućnost? Zamislimo pobožnog muslimana čija je jedina želja da ode u sveti grad Mekku u Saudijsku Arabiju i obavi hodočašće, hadždž. On zna kako se obavlja hadždž, ali nikada nije bio u Mekki i trenutno nije u Mekki. Dakle, predodžbu o tome on nema ni iz prošlosti, ni iz sadašnjosti; ali, moguće je imati dragocjenu

sliku o obavljanju hadždža u budućnosti. Buduće vrijeme jedino je područje gdje on kao “moguću” može imati sliku koja je u sadašnjosti “lažna”. A budućnost, u koju on smješta tu svoju željenu sliku, pruža se do njega da tu sliku oživi. Da bi ovu buduću sliku pretvorio u stvarnost, taj pobožni musliman godinama štedi sve dok ne uspije skupiti dovoljno finansijskih sredstava da krene na put u Mekku. Ali, njegovi planovi ne tiču se samo finansijskih resursa. On planira i to ko će voditi računa o njegovoj porodici i poslu, možda tokom dva mjeseca. Planira i nepredviđene situacije. Šta, naprimjer, ako, zbog neočekivanih okolnosti, ne mogne obaviti hadždž one godine kada je planirao? Šta ako se razboli u Mekki; ili, budući da je u godinama – umre? Dakle, ostvarenje jedne budućće zamisli zahtijeva brižljivo i detaljno planiranje, koje podrazumijeva mnoga pitanja tipa “šta ako”.

Što važi za pojedinca, važi i za društva. Da bi oblikovalo održivu budućnost, društvo treba predodžbu ili viziju o svojoj budućnosti. Ono potom mora mapirati put koji vodi ka ostvarenju te budućnosti: kako “odavde” stići “ondje”? U tu mapu mora se unijeti mnoštvo “šta ako” pitanja: varijable koje mogu krenuti naopako, prepreke koje, čini se, iskaču niotkuda, različite staze kojima se može krenuti, alternative i opcije koje podstiču različite izbore koji se moraju napraviti. Dakle, ono što imamo nije samo jedna budućnost, već čitavo mnoštvo *budućnosti*.

U studijama budućnosti o “budućnosti” uvijek mislimo kao o pluralu: *budućnosti*. Cilj nije toliko predvidjeti budućnost (što je vrlo rizičan zadatak), već anticipirati moguće budućnosti i raditi na oblikovanju one najpoželjnije. Svjesno i racionalno mišljenje i djelovanje ka poželjnim budućnostima podrazumijeva osjećaj za smjer: znati predviđati. Društvo sa osjećajem za smjer ide ka planiranoj budućnosti, željenim

ciljevima i ostvarivim vizijama, te predviđa sve moguće alternative, uključujući neželjene budućnosti koje može susresti na svom putu. Nasuprot tome, besciljno društvo tetura od jedne budućnosti do druge. Društvo koje samo reagira na promjene, jednu za drugom, ići će iz krize u krizu dok ne uđe u takvu iz koje više nema izlaza.

Društvo bez cilja na budućnost gleda kao na moćnu rijeku. Ogromna bujica historije neumoljivo nosi sve pred sobom. Pokušaji da joj se promijeni tok ne razlikuju se mnogo od bacanja šljunka u maticu: oni naprave nekoliko valova, ali nemaju stvarnog učinka na moćnu rijeku. Riječni tok može se promijeniti samo prirodnim katastrofama kakve su zemljotresi i klizišta: Božijom voljom. Ovdje imamo fatalizam na djelu. S druge strane, društvo s osjećajem za smjer na budućnost gleda kao na veliki okean. Ima mnogo odredišta na njemu i mnogo alternativnih puteva do tih odredišta. Dobar navigator iskorištava glavne struje promjena i podešava svoj kurs prema njima, stalno je na oprezu zbog tajfuna i promjena vremenskih prilika, pažljivo kormilari kroz maglu ili kroz vode kojih nema ucrtanih na kartama, i tako sigurno stiže na željeno odredište.

MISLITI O ALTERNATIVNIM BUDUĆNOSTIMA

Kada mislimo o alternativnim budućnostima, obično razmišljamo o pet vremenskih horizonata:

1. *Neposredna* budućnost: vremenski horizont do godine dana. Kao horizont za planiranje, on predstavlja prilično ograničen izbor, budući da ga uveliko diktira prošlost. Sadašnje odluke ili djela imaju malo ili nimalo utjecaja na ovaj vremenski okvir; u ovom intervalu samo krupni događaji mogu izazvati poremećaj.

2. *Bliska budućnost*: jedna do dvije godine. Ovo je vremenski okvir koji zemlje trećeg svijeta obično uzimaju za svoje razvojne planove. Sadašnje odluke i politički izbori mogu izazvati određene promjene u ovom vremenskom okviru; međutim, u ovom vremenskom horizontu nije moguće izvesti revolucionarne promjene. Planiranje bliske budućnosti dobro je za evolutivno napredovanje; razvojni planovi uspijevaju jedino ako se uspjesi akumuliraju iz jednog plana u drugi. Međutim, historija razvojnog planiranja poučava nas da, u većini zemalja u razvoju, između određenog petogodišnjeg plana i narednog petogodišnjeg plana postoji prekid. Rezultat liči na teturanje pijanca. Nakon uzastopnih razvojnih planova, mnoge zemlje trećeg svijeta završile su tamo odakle su pošle.
3. *Jednogeneracijska budućnost*: dvadeset godina od sadašnjeg trenutka. To je vrijeme potrebno da jedna generacija odraste i sazrije. Odluke koje danas donesemo neće promijeniti svijet u kojem ćemo živjeti sljedećih pet godina, ali će drastično promijeniti svijet u kojem ćemo živjeti za narednih 20 godina; s tim iskustvima sazrijevati će sljedeća generacija. U ovom vremenskom okviru može se uraditi skoro sve. Zadivljuje činjenica da je poslaniku Muhammedu bilo dovoljno 23 godine da potpuno promijeni plemensko društvo Arabije i razvije jednu civilizaciju praktično ni iz čega. Primjeri iz novijeg doba: kad je jednom donesena odluka, trebalo je samo četiri godine da se napravi atomska bomba i samo osam godina da čovjek ode na Mjesec! U osnovi, jedna generacija je sve što je potrebno da se ostvari svaka realistična vizija budućnosti.
4. *Višegeneracijska ili udaljena budućnost*: od jedne do nekoliko generacija, u trajanju do 50 ili 60 godina.

u obzir oboje, i naša historija i naše sadašnje okolnosti. To znači da razmišljanje o budućnosti mora biti *prospektivno*: mora obuhvatiti znanje iz prošlosti i sadašnjosti. Historija je područje identiteta; a budućnost bez identiteta i nije budućnost. Ali, nema sva historija ulogu u budućnosti; da je tako, mi bismo naprosto živjeli samo u historiji. Sva društva imaju jednu živu historiju, često nazvanu tradicijom, koja modelira njihov historijski identitet. Tu tradiciju, u njenoj živoj, životvornoj formi, a ne u njenoj okoštaloj, beživotnoj formi, moramo uzimati u obzir kada razmišljamo o oblikovanju održive budućnosti. Kada razmatramo savremenu realnost, moramo biti sigurni da ne polazimo sa neke nemoguće ili neodržive pozicije. Moramo uvažavati savremeni svijet sa svom njegovom složenošću i protivrječnostima.

U svakom radu okrenutom budućnostima, postoje određena bitna obilježja koja se moraju uzeti u obzir. U globaliziranom svijetu, sve je povezano sa svim drugim. *Međupovezanost* i *međuovisnost* globalne su norme. To znači da problemi ne postoje izolirani, niti se mogu rješavati izolirano. Jedan "jednostavni" zdravstveni problem nema samo medicinske karakteristike, već sadrži i naučne, obrazovne, okolišne, društvene i ekonomske komponente, te komponente kulture življenja. Zato su za funkcionalno rješenje potrebne ulazne jedinice iz svih ovih područja. Dakle, ispostavlja se da su čak i oni naizgled "jednostavni" problemi zapravo složeni: *složenost* je suština savremenih problema, od kojih je većina međusobno povezana tvoreći mrežu problema – ili *problematiku*.³

Situaciju pogoršava brzi tempo promjena. Da bismo procijenili kakav je tempo promjena, uzmimo samo činjenicu da je za razvoj modernog broda trebalo više od hiljadu godina, dok je za razvoj modernog aviona trebalo manje od šezdeset

godina; evolucija osobnih računara slijedi put štampane knjige, ali umjesto 600 trajala je 40 godina; mnoge visoke tehnologije zastarijevaju i bivaju zamijenjene novom za manje od pet godina; kapacitet mikročipa udvostručava se svake dvije godine! Složenost savremenih problema se, stoga, povećava s promjenama koje donosi naučni i tehnološki razvoj. Uistinu zapanjujuća zamršenost problema često paralizira proces odlučivanja, i taj proces počinju karakterizirati stalno odlaganje i izbjegavanje odlučivanja – tzv. sindrom “odluke koja nestaje”.⁴

To što je svijet međuovisan i međupovezan također znači da ne može biti izoliranosti. Promjene u komunikacijskoj i informacionoj tehnologiji, globalnim televizijskim mrežama, razvoju interneta, mreže svih mreža kompjutera širom svijeta, znače da se svijet brzo smanjuje. Sve kulture, male ili velike, obavezne su međudjelovati jedna s drugom i stvarati sinteze i antisinteze. Ideje kulturne čistoće i monolitnih institucija svih vrsta osuđene su na propast. Ono što je uvijek važno u poljoprivredi (da jedno sjeme, ako se stalno sije u isto tlo, iscrpljuje zemlju i daje sve manji i manji urod) važi i za ljudske kulture: velike strukture u kojima dominira jednoumlje ili su svezane ludačkom košuljom jedne, sveobuhvatne ideologije, ne mogu se održati. Do brzog raspada Sovjetskog saveza umnogome je došlo zbog bezumlja sovjetskog komunizma iskazanog u monolitnom karakteru sovjetske države. *Pluralnost* i *raznolikost* nisu samo suština održivosti, već i kamen temeljac stabilnih društava i dinamičnih kultura. Monokulturama u budućnosti nema mjesta.

S obzirom na to kakva je savremena realnost, studije mogućnosti ne mogu biti unificirana, jednopredmetna disciplina. Po sâmoj prirodi onoga čime se bave, studije budućnosti jesu *transdisciplinarna* i *multidisciplinarna* aktivnost.

One se bave i *složenošću* i *protivrječnostima* svojstvenim svijetu; one razmatraju kako *globalne*, tako i *lokalne* dimenzije planiranja; one ističu i *međuovisnost* i *međupovezanost*; i one obuhvataju *pluralnost*, kao i aktivno *učesće* na svim nivoima društva i kulture. Onoliko koliko studije budućnosti podrazumijevaju sistematično i disciplinirano, empirijsko i racionalno istraživanje budućih mogućnosti, one su nauka. Međutim, u studijama budućnosti nije moguće praviti eksperimente; dakle, u tom smislu, studije budućnosti nisu nauka. Onoliko koliko studije budućnosti podrazumijevaju predviđanje, analizu mogućnosti, stvaranje vizija i predodžbi, one su umjetnost. One su umjetnost predviđanja zasnovana na nauci istraživanja.

ISLAMSKE BUDUĆNOSTI ČETRDESET GODINA OD DANAS

Pa, kako ćemo onda oblikovati željenu budućnost, za, recimo dvadeset ili četrdeset godina od danas?

Prvo su nam potrebni osnovni alati. Potrebne su nam slike o tome kako bi budućnost mogla izgledati. U suštini, trebamo dvije vrste slika. Prva vrsta su one koje nam govore kakva će budućnost biti ako stvari ostanu i dalje kakve jesu. Možemo steći predstavu o tome kako se, s obzirom na sadašnje trendove, oblikuje budućnost putem *projekcija* ili *ekstrapolacija trendova*. Projekcije su linearne analize tekućih trendova, koje idu od prošlosti do sadašnjosti i ka budućnosti. Demografske promjene često se predviđaju na osnovu ovakvih projekcija. Ekstrapolacije trendova mogu biti jednostavne i obuhvatati jednu varijablu, ili vrlo složene i sofisticirane i obuhvatati cijeli spektar varijabli, kao i vjerovatnoću njihove međusobne ovisnosti i javljanja – ovaj potonji slučaj

obično se naziva morfološkom analizom. Ideju o tome kakva će budućnost biti možemo steći i pitajući odabrane stručnjake: ako se to radi sistematično, ako stručnjaci daju mišljenje u mnogo navrata, ako postoji mogućnost da oni osporavaju mišljenje jedni drugima i mogućnost da ga preispituju, može se stvoriti konsenzus koji će nam dati opću ideju o tome kakva nam budućnost predstoji. Ova metoda poznata je kao *delfska metoda*. Kada se delfska metoda koristi za identifikaciju trendova budućnosti, a potom povezuje s mogućim budućim događajima, kao i utjecajem trendova na događaje, te sistematično analizira, dobiva se sofisticiranija slika budućnosti – ovo je poznato kao matrica ukrštenih utjecaja.

Još sofisticiraniji metod jeste izrada simulacionog modela nekog sistema – recimo svijeta ili grada ili neke ekonomije – a onda se na njemu istražuje šta se dešava kada se mijenjaju različite varijable. Prva velika studija budućnosti u novije vrijeme *Granice rasta*, koju je finansirala organizacija Rimski klub, zasnovana je na kompjuterskim simulacijama.⁵ Ova i druge metode proučavanja budućnosti daju *predviđanja* i *prognoze*. Predviđanje je dovoljno pouzdan iskaz o situaciji u budućnosti. Prognoza je obazriviji, predostrožniji iskaz o mogućim ishodima u budućnosti zasnovan na analizi tipa “šta ako”: ako se određeni trend nastavi i određeni uvjeti ispunе, onda možemo očekivati određeni ishod, s određenim nivoom pouzdanosti. Slike budućnosti stvorene ovim metodama mogu se pretvoriti u *scenarije*. Scenario se definira kao “opis budućih situacija s datim slijedom događaja koji vode od polazne situacije do buduće situacije.”⁶

Slike budućnosti stvorene na ovaj način unaprijed nas upozoravaju na potencijalne prijetnje i opasnosti. Obezbjеđuju nam pravovremeno upozorenje, tako da možemo promijeniti kurs, aktivirati planove za nepredviđene situacije,

pripremiti se da se suočimo s predstojećim izazovom. Međutim, ova raznovrsnost slika budućnosti ima jedno ozbiljno ograničenje: sastoji se samo od tri vrste osnovnih informacija:

1. da će se nastaviti uobičajeni rast i rad;
2. da će se stvari usporiti i da će krenuti unazad; ili
3. da će nastati totalni kolaps ili katastrofa.

Pošto je promjena neminovna, a mi ne možemo mirno sjediti, mogu postojati samo tri opcije: stvari će ili napredovati ili propadati ili se raspadati. Ova vrsta analize budućnosti suviše je ovisna o historijskom trenutku i sadašnjim problemima. Takve slike o budućnosti nemaju transformacijski potencijal.

VIZIJA ZA KARAČI 2040. GODINE

Druga arhetipska podvrsta slika budućnosti odnosi se na to kakvu bismo budućnost mi željeli. To je naša individualna ili kolektivna slika budućnosti. Ovdje možemo biti maštoviti i hrabri. Umjesto da predviđamo budućnost, mi je nastojimo izmisliti, odnosno zamisliti. Naše predodžbe budućnosti, i na individualnom i na društvenom nivou, igraju važnu ulogu u stvarnom definiranju budućnosti. Jedna data slika budućnosti, sa mnoštvom iscertanih kontura i razrađenih detalja, jeste *vizija*; a vizije imaju transformacionu moć. Uz dobro artikulirane vizije, društva izlaze iz svojih čahura, prevazilaze svoja ograničenja i preobražavaju se, poput leptira, u viši nivo postojanja.

Kako nam vizije pomažu u oblikovanju budućnosti? Da bismo viziju transformirali u ostvarljivu budućnost, krećemo od te vizije, a onda planiramo unatrag do sadašnjeg vremena. Uzmimo, naprimjer, grad poput Karačija za neke dvije generacije (za četrdeset godina). Kakva je moja vizija

Karačija 2040. godine? Danas je Karači megagrađ sa više od 10 miliona stanovnika i pati od problema uobičajenih za većinu megagrađova trećeg svijeta. Ja zamišljam Karači bez etničkih i vjerskih sukoba; bez zagađenja i saobraćajnih gužvi; većina stanovnika ima unosan posao, odgovarajući stan sa čistom vodom i strujom i dobru mrežu javnog prijevoza; posao cvjeta zahvaljujući luci koja je čvorište za utovar roba iz Južne Azije; vladaju red i zakon i odgovorna lokalna vlast. Sad, iako je to prilično realistična vizija Karačija, ona je daleko od onog što je Karači danas.

Da bismo ovu viziju pretvorili u izvodljiv prijedlog, moramo postaviti niz pitanja idući natrag od godine 2040: koji uvjeti moraju biti ispunjeni 2038. da bi 2040. moja vizija Karačija postala realnost? Da bi većina stanovnika imala unosan posao, neka vrsta politike zapošljavanja morala bi tada biti u punom zamahu; morala bi biti uspostavljena osnovna infrastruktura grada, uključujući sistem javnog prijevoza; već bi morao biti izgrađen odgovarajući broj jeftinih stambenih jedinica namijenjenih gradskoj sirotinji, itd. Da bi sve ovo postojalo 2038, šta bi se moralo ostvariti do 2036? Pa 2034, 2032, 2030... i tako dalje do sadašnjeg vremena.

Moramo, također, istražiti negativne mogućnosti: šta bi se moglo dogoditi što bi potkopalo uspješno ostvarivanje određenih ciljeva? Šta bi moglo krenuti loše? Po završetku vježbe, imamo dva proizvoda: viziju Karačija 2040. i detaljan plan, izrađen unatrag od 2040. ka sadašnjem vremenu, s godišnjim ciljevima i zadacima o tome kako bi se ta konkretna vizija mogla ostvariti. Ova vrsta planiranja poznata je pod imenom "*backcasting*" ("prognoziranje unatrag", suprotno od "*forecasting*") i vrlo je moćan alat. Ona dovodi ono što se doima nedostižnim, udaljene ciljeve, u područje ostvarljivih alternativa. Što je vizija detaljnija i realističnija, to je metoda

backcastinga temeljitija i to je budućnost dostižnija. Naravno, moja individualna vizija i vježba *backcastinga* same po sebi niti su adekvatne, niti mogu oblikovati održivu budućnost za Karači. Da bi imale smisla, i vizija i metoda *backcastinga* moraju biti kolektivno, društveno nastojanje: oblikovanje budućnosti zajednički je poduhvat.

Vizije društvu daju osjećaj za smjer, za buduće odredište. *Backcasting*-planiranjem određuju se putevi, načini i sredstva kojim će se “ondje” stići “odavde i od sada”. Ova vrsta studija budućnosti izuzetno je moćna, između ostalog i zato što je usmjerena na djelovanje. Ona poziva na učešće, kako u formuliranju, tako i u razradi trasa ka željenoj budućnosti. Svrha stvaranja slika budućnosti, kako konvencionalnom metodologijom studija budućnosti, analizom vizija, tako i primjenom metode *backcastinga*, unapređenje je procesa odlučivanja. Studije budućnosti vrlo su praktičan i pragmatičan poduhvat.

Kada su vizije i predodžbe, ideje i empirijski rad o alternativnim budućnostima pročišćeni, ostaje nam da napravimo izbore i opcije:

Činjenica je da se problemi današnjice ne javljaju iznenađeno i niotkuda; oni se talože, nekada i godinama, a možda su se mogli prilično lahko riješiti da smo ih se ranije prihvatili. Kriza s kojom se danas suočavamo obično je neki manji problem koji smo jučer zanemarili... Sva svrha proučavanja budućih mogućnosti... jeste poboljšati kvalitet odluka koje sada *donosimo*. Današnje odluke oblikuju svijet sutrašnjice, pa ipak, prečesto donosimo odluke ne obazirući se mnogo na njihove posljedice po dugoročnu budućnost.⁷

Dakle, kakav je odnos studija budućnosti prema islamu?

ISLAM I SVIJEST O BUDUĆNOSTI

Islam je po svojoj suštini svjetonazor koji je usmjeren na budućnost. Kur'an konkretno traži od vjernika da budu svjesni svoje historije, ali i svoje budućnosti:

Čuvajte se onoga što se prije vas dogodilo i onoga što vas čeka da biste pomilovani bili... (36:45).

Ideja budućnosti i ideja odgovornosti u islamu su vezane u dva temeljna pojma: *ahiret* (život nakon smrti ili onostranost) i *hilafet* (namjesništvo čovjeka nad Božijim stvorenim svijetom). Pojam *ahireta* odnosi se na islamsko shvatanje vremena. U racionalističkim i materijalističkim filozofijama vrijeme je linearni slijed: ono se završava smrću pojedinca. Poslije njegova/njena života nema vremena, barem što se identiteta pojedinca tiče. Nasuprot tome, islam vrijeme motri kao tapiseriju u kojoj su zemaljsko vrijeme i vječno Božansko vrijeme isprepleteni. Ovaj život je život u zemaljskom vremenu, dok je *ahiret* život u vječnosti, gdje možemo ići preko granica prostora, vremena i uzročnosti. Dakle, nečiji život ne završava se smrću i nečija djela na ovom svijetu utječu na njegov budućni život. Buduće vrijeme, to jest vrijeme i na Ovom svijetu i na Onom svijetu, vrijeme je odgovornosti: vjernik stvara posljedice svojih djela kako na ovom svijetu, tako i na *ahiretu*, onom svijetu.

Pojam *hilafeta* druga je dimenzija sinteze odgovornosti i budućnosti. Kao namjesnici Božiji na Zemlji, vjernici moraju upravljati onim što im je povjereno (*emanet*) na etički i društveno odgovoran način. To znači da se ova planeta i dobrobit njenih stanovnika moraju ostaviti budućim generacijama u dobrom stanju, ako ne i boljem od onog koje je zatečeno. Određene islamske društvene institucije suštinski pokazuju tu usmjerenost na budućnost, sadržanu u temeljnim pojmo-

vima *ahireta* i *hilafeta*. Naprimjer, kroz cijelu svoju historiju, muslimani su rado osnivali *vakufe* (zadužbine ili filantrop-ske fondacije; plural: *evkaf*) za siromašne. Vakuf se, po def-iniciji, stara za dobro budućih generacija. Za darivaoca, *vakuf* je ulaganje u budući život, pošto muslimani vjeruju da će *vakuf* donijeti vječni blagoslov pojedincu koji ga je osnovao i obogatiti njegov život poslije smrti.

Ista, na budućnost orijentirana logika, može se vidjeti i u uspostavljanju onog što se naziva *haram*, ili nedodirljiva zona u kojoj je razvoj sankcioniran zakonom; a *hajma* je rezervirana, poput zaštićenih područja ili nacionalnih parko-va, za očuvanje divljih životinja i šuma. Dakle, briga za bu-đućnost suštinsko je svojstvo islama.

Jedan primjer svijesti o budućnosti možemo naći u živo-tu poslanika Muhameda (neka je mir s njim). Poslanik Mu-hammed je uvijek, prije nego što bi nešto poduzeo, sagleda-vaio mogućnosti u budućnosti. Naprimjer, kada je odlučio da se mlada zajednica muslimana preseli iz Mekke u Medinu, on je to učinio predviđajući da će ta zajednica imati sigurni-ju budućnost u Medini. U njegovom rodnom mjestu, Mekki, Poslanik se suočavao s neprijateljstvom vladajućeg pleme-na (Kurejšija). Preseljenje je brižljivo planirano, a put seobe sistematski pripreman tokom nekoliko mjeseci. Poslanik je predvidio da će se Kurejšije podići protiv njega. Unaprijed se pripremio za to i sačekao kurejšijsku vojsku izvan Medine, na tački za koju je znao da će maloj muslimanskoj vojsci dati stratešku prednost: to je bio bunar na mjestu zvanom Bedr.

Kasnije, Poslanik je znao da opstanak muslimanske za-jednice ovisi o jasnoj nagodbi i dogovrenom miru s Kurejšija-ma; kao i o povelji za pluralističku zajednicu Medine, gdje su zajedno živjeli muslimani, kršćani i Jevreji. Uprkos prigovori-ma svojih drugova da previše popušta, Poslanik je zaključio

mirovni ugovor (primirje na Hudejbiji), koji je korišten kao osnova za donošenje jednog od prvih ustava na svijetu.

Drugi primjer iz života Poslanika nalazimo u mjeseci-
ma koji su doveli do Bitke na Hendeku. Ovdje je Poslanik
predvidio budući sukob s Kurejšijama (koji su htjeli s lica
Zemlje zbrisati novu muslimansku zajednicu) i pripremio
odbranu Medine kopanjem rova oko grada. Još jednom je
dokazao da, zahvaljujući predviđanju i planiranju, unutar
jedne generacije može postaviti temelje cijele buduće glo-
balne civilizacije.

A nakon Poslanikove smrti, njegovi nasljednici (halife),
nastavili su tradiciju mišljenja i djelovanja okrenutog bu-
dućnosti. Ebu Bekr, bliski Poslanikov prijatelj i prvi halifa,
predvidio je širenje muslimanskih zemalja i uvidio da se bu-
duće potrebe ne mogu zadovoljiti u postojećem upravnom
sistemu. Stoga je razvio novi i fleksibilniji sistem upravlja-
nja koji se mogao prilagoditi budućim potrebama. Omer,
drugi halifa, shvatio je da opstanak muslimanske zajednice
ovisi o raspoloživim resursima. To znači da jedna generaci-
ja ne smije potrošiti sve resurse. Protivno izričitim željama
svojih drugova, rizikujući čak i konflikt, odbio je podijeliti
osvojene zemlje Sirije, Iraka, Irana i Egipta među muslima-
nima. Proglasivši ih zemljama za "sljedeće generacije", sa-
čuvao ih je kao buduće resurse muslimanske zajednice koja
se brzo širila.

Ne samo da naglašava da muslimani moraju biti svjesni
svoje budućnosti, islam ih podstiče da je aktivno oblikuju.
Po samom karakteru te vjere, od muslimana se zahtijeva i da
se angažiraju u svijetu i da ga mijenjaju. Kur'an neprekidno
traži od muslimana i da mijenjaju sebe i da neprekidno na-
stoje promijeniti svijet tako da on bude pravednije i mirolju-
bivije prebivalište čovječanstva...

*...I da je čovjekovo samo ono što sam uradi,
i njegov trud će se sigurno vidjeti,
i za njega će u potpunosti nagrađen biti*
(Kur'an, 53:39–41).

Zato u središtu Šerijata, ili islamskog prava, nalazimo princip *idžtihada* (neprekidne i razložne borbe), koja se prvenstveno odnosi na promjenu, te na oblikovanje i preoblikovanje budućnosti.

KAKO SU MUSLIMANI “ZAMRZNULI” BUDUĆNOST

Muslimanska društva napustila su *idžtihad*, čije su “kapije” navodno “zatvorene” prije nekoliko stoljeća. Oni su također zapostavili i poruku svoje vjere usmjerenu ka budućnosti – poruku sa sâmog izvora dinamičnosti svojstvene muslimanskoj civilizaciji. Posljedica je bila ta da je muslimansko razumijevanje islamskog svjetonazora “zamrznuto” u historiji. Tokom dugog nazadovanja, a onda i kolonizacije, muslimani su izgubili sposobnost novih spoznaja, vrednovanja i tumačenja temeljnih izvora islama: Kur’ana i primjera iz života poslanika Muhammeda (poznatog kao Sunnet). Kolonizacija je dovela do daljeg okoštavanja ondje gdje se mračnjački tradicionalizam već smatrao jedinom zaštitom od prodora Zapada. Napokon, razvoj te vesternizacija koja ga je pratila sistematski su poskidali holističke etičke slojeve s muslimanskih društava, ostavivši ih u goloj i izlomljenoj ljušturi onog što Fazlur Rahman naziva “minimalnim islamom” – obredima, pobožnosti i popisu dopuštenog i zabranjenog. U savremenom svijetu manifestacije islama izlomljene su, izdijeljene i reduktivne. Savremena muslimanska društva radije gledaju unazad, nostalgично žaleći za “zlatnom prošlošću”, umjesto da planiraju i rade za svijetlu budućnost.

Proces oblikovanja željene budućnosti za muslimanski svijet mora započeti sviješću o savremenoj zbilji. Sa stajališta studija budućnosti, znamo da nema jednostavnih, jednodimenzionalnih odgovora na savremene probleme, da ne govorimo o sve složenijoj mreži problema koji nas čekaju u budućnosti. To znači da nema mjesta za klasičnu atomističku metodologiju pravne nauke u kojoj klasični pravnici nastoje riješiti i rješavaju probleme tražeći uputstvo, dokaze i stavove kod svojih prethodnika i citirajući izdvojene ajete Kur'ana ili hadise poslanika Muhammeda. Takvo simplističko donošenje pravnih odluka ne može imati ulogu u sve kompleksnijem svijetu, koji se sve brže mijenja i gdje su problemi međusobno povezani i međuovisni. Da bi se svijet proaktivno transformirao, pokretačke snage savremenog svijeta, nauke, tehnologije, modernosti i postmodernizma, moraju se aktivirati na temeljnom nivou: na nivou aksioma, vrijednosti i etičkih interesa. Dakle, islam se ne može smatrati samo vjerom i religijom, već jednim cjelovitim, holističkim *svjetonazorom*.

Islam i savremena realnost međusobno djeluju putem jedne integrirane matrice pojmova i vrijednosti. Među njima su: jedinstvo Boga, čovječanstva i prirode; čovjek kao namjesnik Božiji na Zemlji; odgovornost; život na onom svijetu; te znanje, pravda, bogoštovlje i javni interes. Savremeni problemi analiziraju se sa stajališta ove matrice da bi se stvorio spektar mogućih izbora, iz kojeg onda muslimanska društva biraju one koji najviše odgovaraju njihovim potrebama. Kada se savremeni problemi istraže i analiziraju uz etičke i vrijednosne koncepte, onda se Šerijat iz skupa historijskih pravila i propisa preobražava u jednu multidimenzionalnu metodologiju za rješavanje problema. To je prvi princip islamskih budućnosti: *Islam se angažira u savremenom svijetu kao svjetonazor čija konceptualna matrica služi kao metodologija za*

rješavanje problema i pravljenje budućih izbora i mogućnosti za muslimanska društva.

Fragmentacija muslimanskog svijeta znači da su muslimani tek malo više od skupa nacionalnih država, pri čemu svaka ima ograničene resurse i mnoštvo nerješivih problema. U globaliziranom svijetu, nacionalna država naći će se pod pritiskom dviju suprotstavljenih sila: ona "prosipa" moć ka dolje, na nesložne, često potlačene i marginalizirane etničke grupe i manjine; ona "rasipa" moć ka gore, prinuđena na regionalne ekonomske i političke saveze. Globalna politika danas je suviše složena, bilo da se dijeli na tri dijela (prvi, drugi i treći svijet) ili da se analizira logikom od prije hladnog rata. Novonastale političke podjele sve više se zasnivaju na onom što Samuel Huntington naziva "civilizacijskom paradigmom".⁸ Globalna politika, stoga, sve više postaje civilizacijska politika. Zato je za muslimane imperativ da sebe motre ne kao nacionalne države i kroz prizmu nacionalnih interesa, već kao civilizaciju i kroz prizmu civilizacijskih interesa.

Kao globalna civilizacija, muslimani posjeduju velike resurse i ogromne potencijale, koji bi im omogućili da riješe većinu svojih problema. Drugi princip islamskih budućnosti jeste: *Samo ako su formirane u civilizaciju – a to znači da muslimanske zemlje moraju udružiti resurse i potencijale kao bi rješavale zajedničke probleme i ostvarivale zajedničke ciljeve – muslimani će moći prevazići uskogrude interese izdijeljenih nacionalnih država i akutnu globalnu marginalizaciju i krenuti ka stvaranju žive i dinamične budućnosti za sebe.*

Jedna od glavnih prednosti islama jeste njegova raznolikost: raznolikost koja se iskazuje na brojne načine, raznolikost obujmljena jedinstvom, jedinstvom koje se manifestira kao matrica ideja i vrijednosti koje svi muslimani prihvataju bez zadržske. Oni koji islam vide samo kao privatnu vjeru; oni

koji su privrženi različitim tradicijama unutar te religije – kvi su sljedbenici literalističkih tumačenja Kur’ana i Sunneta; oni koji pristaju uz pravac mističkih tumačenja, sufije; oni koji naglašavaju pravnu tradiciju; oni koji su opredijeljeni za političke razlike koje proizlaze iz različitih interpretacija, šiije – sve te grupe doprinose bogatstvu i raznolikosti islama i sve te grupe daju doprinos oblikovanju buduće civilizacije islama u jednom kolektivnom, saradničkom okviru. Kada uz religijsku raznolikost ide etnička pluralnost – ta čudesna šarolikost etniciteta u svijetu islama –, onda dolazi do izražaja istinski multikulturalni karakter islama. Ovdje dolazimo do trećeg principa islamskih budućnosti: *Pluralnost i raznolikost islama kamen je temeljac za izgradnju dinamične, napredne muslimanske civilizacije budućnosti.*

Ovaj princip ima ozbiljne posljedice po izvjesne ekskluziviste i izolacioniste, najčešće poznate pod imenom fundamentalisti. Kur’anska zapovijed da se “stvari mijenjaju”, da se radi na oblikovanju budućnosti, piše Anwar Ibrahim, bivši zamjenik premijera Malezije, ima svrhu da:

naglasí značaj kolektiviteta i saradnje, samorazvoja i samoprilagodbe. S islamskog stanovišta, nije čovjek, već je Bog stvorio vrijednosti. U islamu, vrijednosti su date *a priori*. Osim toga, vrijednosti se ne mijenjaju; one su vječne. Nema novih vrijednosti koje čekaju da se otkriju. Ummet je potpuno saglasan s ovim pitanjem; zapravo, definicija muslimana je da je to onaj koji prihvata vrijednosti i norme postavljene u Kur’anu i Poslanikovom Sunnetu. Ummet (međunarodna muslimanska zajednica) nastoji “promijeniti stvari” općom saglasnošću o vrijednostima; radni parametri postaju konsenzus, umjesto konflikta, i nadmetanje. Osim toga, pošto se stvari mijenjaju u saradničkom poduhvatu, nema mjesta za dominaciju i kontrolu u ovom okviru.⁹

Oblikovanje islamskih budućnosti je, stoga, saradnički zadatak, zasnovan na istraživanju alternativa i mogućnosti, te pravljenju izbora. Puritanske i zapovjedničke interpretacije islama ne mogu učestvovati u takvom zadatku jer u njihovim okvirima nema alternativa, nema izbora koji bi se napravili: tu može postojati samo jedna budućnost, neminovni nastavak stalne i surove borbe sadašnjosti.

Islam je primarno doktrina istine. Međutim, u islamu vjerovanje nije isto što i *posjedovanje* istine. Oni koji tvrde da je samo njihova verzija islama apsolutna istina, ne samo da poriču očiglednu raznolikost i pluralnost islama, već i privajaju božanske moći. Kako to ubjedljivo tvrdi Parvez Manzoor, profesor lingvistike na Univerzitetu u Stockholmu, ono po čemu se fundamentalizam razlikuje od tradicionalnog islama jeste što je “kognitivna teorija ‘države’ ‘fundamentalna’ za njihovu viziju islama i što predstavlja vrhunsku činjenicu njihove svijesti”. Tako je iz “totalističkog teocentričnog svjetonazora, načina života, mišljenja, saznavanja i djelovanja u čijem je središtu Bog”, islam pretvoren u “totalitarni teokratski svjetski sistem koji svaku situaciju podvrgava sudu države”.¹⁰

Kada društvo i država postanu jedno, politika nestaje, kulturni i društveni prostor homogenizira se, a u konačnom proizvodu ogleđa se fašizam. Kada se islam pretvara u ekskluzivističku ideologiju, sveto postaje politizirano, a politika postaje sveta i sve je sravnjeno do jednoobraznosti. Fundamentalističko tumačenje islama ne samo da čini nasilje njegovoj tradiciji, historiji i pluralističkim nazorima, već ne uvažava ni složenost, ni međusobnu povezanost savremene zbilje, kao ni ekološke zakone u prirodi. Fundamentalizam je “sav u uzroku i nema program”, te je stoga izlišan i nerelevantan za savremeno doba. Kao homogenizirani, mentalno

monokulturni, monolitni pogled na državu i društvo, fundamentalizam je neprirodan fenomen: ne može preživjeti, pa stoga nema budućnost; i, kao takav, nema mjesta u djelokrugu islamskih budućnosti.

Pluralizam i raznolikost nužno vode aktivnom učešću i time četvrtom principu islamskih budućnosti: *Oblikovanje održive i poželjne budućnosti za muslimansku civilizaciju podrazumijeva aktivno učešće zajednica i svjesni napor u dogovaranju (šura) na svim nivoima društva, sa ciljem da se postigne opća saglasnost (idžma’)*.

I *idžma’* i *šura* osnovne su, suštinske vrijednosti upravljanja u svakoj muslimanskoj zajednici. Dogovaranje i sporazumna politika ne samo da jačaju građanske institucije unutar muslimanskih društava već i legitimiraju pluralističke identitete i interese unutar muslimanske zajednice. Dok liberalna politika omogućava najglasnijim i namoćnijim da pobjeđuju, participativne strukture vlasti, zasnovane na konsenzusu (*idžma’u*) i dogovoru (*šuri*), osiguravaju jednakost i pravdu time što obavezuju na savjetovanje sa svim segmentima društva – i time daju glas i moć svim manjinama. Kada su interesi direktno iskazani, onda je moguće da potrebe i prioritete posebnih grupa u društvu formuliraju prikladniju i pravedniju politiku. Novi agensi društvenih i ekonomskih promjena okreću društvo ka zdravijem i pozitivnijem smjeru. Sukobi su reducirani, ako ne i eliminirani i stvara se jedno kohezivno društvo.

Nasuprot tome, fundamentalistički program djelovanja, kako zapaža Anwar Ibrahim, “postavlja lažne agende s perifernim pitanjima kao jedinim temama koje mogu dobiti ozbiljnu i trajnu pažnju” i time protivrječi neophodnom moralnom smislu ummeta, jer tako “izaziva podjele i nepotrebne sukobe... i omogućava određenim stavovima da prerastu u

muslimanski imperijalizam, više ili manje uočljiv.” Klasični muslimanski diskurs, s druge strane, naglašava ideale *idžma’a* i *šure*, kao i ideju ummeta, pluralističke zajednice povezane vjerom. Ibrahim smatra da je ummet – koji “nije kulturna cjelina izgrađena po normativnim obrascima jedne dominantne grupe”, već “postoji i izražava se kroz raznovrsne društvene grupe” – osnova za održivu budućnost muslimanske civilizacije. Muslimanski identitet, tvrdi on, nije ukorijenjen samo u islamskoj historiji i tradiciji, već je suštinski povezan i s idejom ummeta. Ideja ummeta ne znači samo da su muslimani zajednica, već:

...kako bi trebalo da *postanu* zajednica u odnosima jednih prema drugima, prema drugim zajednicama i prema svijetu prirode. To se manifestira u mišljenju, djelovanju i otvorenosti posebne moralne vizije koja je *raison d’etre* ummeta. To je trajno opredjeljenje za dinamične i trajne moralne pojmove i pouke koji ummetu daju formu i konfiguraciju.¹¹

Pluralističko učešće i politika dogovaranja i sporazuma, na nivou društva, država i civilizacije, ocrtavaju granice unutar kojih muslimani u međusobnom odnosu postaju zajednica.

Međupovezanost i međuovisnost u savremenom svijetu otjerale su izolaciju u povijest. Čak i kada je priželjkuju, društvo ili država ne mogu postojati u nekoj sjajnoj kulturnoj, ekonomskoj ili političkoj izolaciji. Osim toga, to što savremeno doba karakteriziraju složenost i protivrječnost znači da nije moguće razmatrati ili označiti neku instituciju, ideju ili grupu ljudi kao u cijelosti lošu ili u cijelosti dobru – niti je sve crno, niti je sve bijelo. Svijet nije sastavljen od dihotomija, niti od bipolarnih izbora, već od kompleksnosti koje svode sve na nijanse sive. Zato u analitičkim i metodološkim istraživanjima etički koncepti islama imaju takvu vrhunsku važnost.

Da bi oblikovali poželjne alternativne budućnosti, muslimani se moraju konstruktivno angažirati u savremenom svijetu u svim njegovim dimenzijama. To je peti – i posljednji – princip islamskih budućnosti. Naprimjer, ne može se pobjeći od Zapada: na cijelom svijetu nema mjesta gdje bi se iko sakrio od zapadne civilizacije! Međutim, konstruktivni angažman sa Zapadom ne samo što će muslimanskim društvima dati šta im pripada, već ima potencijal da zapravo preobrazi i sâmi Zapad, na dobrobit cijelom svijetu! Ovaj princip također oštro protivrječi klanskom pristupu islamu, pristupu koji je vidljiv čak i u imenima određenih grupa kao što su egipatska Muslimanska braća, pakistanski Džemat islami (Islam-ska stranka), libanski Hizbullah (Božija stranka), pa čak i britanski Hizbuttahrir (Stranka oslobođenja) a koje ograđuju manjinu od većine. Prava priroda ovih kratkovidih i uskogrudih pokreta, koji su zasnovani na ideji o vraćanju nekakvih imaginarnih drevnih “neiskvarenih” potreba, vodi ih da se u svijetu angažiraju po dihotomijama, kao: fundamentalizam naspram modernizma; normativizam naspram asimilacije; revivalizam naspram nove defanzivnosti; islam naspram Zapada. Na taj način sve bi se moralo odbaciti; odbacivanje počinje presijecanjem veza sa Zapadom i svim njegovim boljkama, a završava netrpeljivošću prema svim tumačenjima islama koja se razlikuju od datog klanovskog tumačenja.

Slične ideje vode u totalno odbacivanje demokratije. Međutim, demokratija – zapravo bilo koja ideja, zapadna ili nezapadna – u sukobu je sa islamom samo onda kada se postavlja kao doktrina istine ili krši neku od temeljnih ideja islama. Samo kada je demokratija spojena s ateističkim humanizmom i tvrdi da je dogma istine, ili kada se sekularizam tumači kao epistemologija, onda to jeste u sukobu s vjekom islama. Ali, kao mehanizam predstavničke vlasti, lišena ideoloških pretenzija i zamki, demokratija ne može biti u

sukobu s islamom. Slično tome, bezumno je i potpuno odbacivanje modernosti. U svijetu u kojemu dominira tehnološki razvoj ne može se stvoriti netehnološko društvo. Ono što je potrebno jeste detaljna analiza modernosti i odbacivanje njenih sržnih vrijednosti kao što su instrumentalna racionalnost, otuđenost proizvodnje, umjetno stvorene i konfliktom održavane nacionalne države itd. Ali, na kraju krajeva, muslimani će se morati pozabaviti modernošću i tako što će stvarati svoje načine da se bude (tradicionalno?) moderan. Ideologije odbacivanja daju jednodimenzionalna rješenja, bez veze s realnim svijetom. Kada se islam izolira od stvarnog svijeta u jednu zatvorenu ideologiju, on prestaje biti činilac u formiranju pojedinaca i društava, i postaje obična referentna tačka. Islam tako postaje instrument u nastojanjima da se stvori totalitarna država, utemeljena na netrpeljivosti i mučeništvu. Ovakav redukcionizam proizvod je intelektualnog hira i pretjerivanja, kolebljivosti i anemičnosti, pretenzionosti i netrpeljivosti, a ništa od toga nije prevladavalo u prijemodernoj islamskoj historiji.

Konstruktivni angažman podrazumijeva reduciranje sukoba, i onih unutar muslimanskih društava i među muslimanima, i onih sa zapadnim sistemima mišljenja. Konflikte unutar muslimanskih društava mogu se rješavati uspješnim vođenjem konkurentnih interesa i lojalnosti na osnovu *šure* i politike sporazuma. Međutim, za razrješenje odnosa prema Zapadu potrebno je mnogo više. Muslimansko shvatanje zapadne civilizacije, prekaljeno u stoljećima sukoba i iskustvu kolonijalizma, krajnje je iskrivljeno. U cjelini, muslimani su stvorili stereotipne predodžbe o Zapadu kao o opasnom i nemoralnom ("Velikom šejtanu"), baš kao što je Zapad stvarao orijentalističke predodžbe o islamu i muslimanima. Kratkovidna shvatanja o Zapadu znače da muslimani nisu u stanju vidjeti protivrječnosti unutar zapadnih društava, niti su kadri

prepoznati svoje prirodne saveznike na Zapadu, koje često tjeraju od sebe ekstremnom i jednodimenzionalnom retorikom.

Dvije su suštinske tačke sukoba između islama i Zapada. Prva tačka glasi: ekonomski i tehnološki svijet strukturiran je tako kao da su zemlje u razvoju kolonije industrijski razvijenih zemalja Zapada. Velika većina najplodnijih naučnika svijeta potiče iz razvijenih zemalja, a tehnologija je među glavnim njihovim proizvodima za izvoz. Banke i osiguravajuće kompanije, avioprevoznici i špediteri, te multinacionalne kompanije sa Zapada – svi oni povezuju svijet. Multilateralne institucije kao što je Svjetska banka, Međunarodni monetarni fond (MMF) i Svjetska trgovinska organizacija (WTO) – omogućuju da se održava taj eksploatatorski i nepravedni sistem. Muslimani moraju promijeniti globalni sistem upravljajući konfliktima tako što će sklopiti saveze s drugim civilizacijama – Kine, Indije i Latinske Amerike – i tako što će iskoristiti sve protivrječnosti i lomove unutar zapadne alijanse. U nekoj mjeri ovaj proces već je započeo industrijalizacijom Južne Azije i ponovnim uzdizanjem Kine kao ekonomske i vojne supersile.

Druga tačka je ustrajavanje Zapada u demoniziranju islama i muslimana i raspirivanju sukoba. To da je krvožedna muslimanska civilizacija spremna kidisati na Zapad jedna je od glavnih tvrdnji među Huntingtonovim tezama o “sukobu civilizacija”; to je i suštinska pretpostavka i ideja kao što su “osovina zla” i “rat protiv terora”. Demoniziranje islama u zapadnoj misli ima historiju koja ide i prije Križarskih ratova.¹² To je, zapravo, umnogome dio i zapadnjačke psihe i svijesti. U ovom momentu, to nas ne bi trebalo previše čuditi. Muslimani ne bi trebalo da se osjećaju uvrijeđenim zbog ovakvog stereotipiziranja, već moraju saradivati sa Zapadom i pokazati koliko su ove stare predodžbe bile lažne. Umjesto da ih uznemirava

to što Zapad zvekeće oružjem, muslimani bi morali ovom vrstom sukoba upravljati kreativno, ondje gdje se rješenje može postići kvalitativnim preobražajem protivnika.

Sasvim je jasno da ovi principi islamskih budućnosti govore i o budućnosti jednako koliko iskazuju kritiku postojećeg muslimanskog mišljenja. Kada se interesi budućnosti iskorištavaju u savremenim situacijama, uvijek se podstakne kritika, a kritika sama po sebi postaje jedan program djelovanja. Funkcija principa islamskih budućnosti jeste da omoguće muslimanskim društvima da kreativno upravljaju četirima globalnim karakteristikama našeg vremena: promjenom, složenošću, protivrječnostima i sukobima. Proces upravljanja ovim fenomenima – poboljšavajući stanje u odnosu na sadašnje – odnosi se na operacionalizaciju principa koji će oblikovati željene i moguće budućnosti za muslimane. Budućnost je funkcija sadašnjosti. A sadašnjost zahtijeva niz pragmatičnih prvih koraka. Mora se dati novo, savremeno tumačenje islama, kojim se islam preobražava iz isključivo vjere, na koju je sveden, u cjeloviti svjetonazor sa složenom analitičkom etičkom i pojmovnom matricom. Muslimanske države moraju se rekonstruirati i transformirati, ciglu po ciglu, u dinamičnu, savremenu, globalnu civilizaciju. Izolacionističke, puritanske i monolitne tendencije valja preispitati. Mora se uspostaviti pluralnost i aktivno učestvovati, a na osnovu dogovaranja i sporazumne politike. Muslimani ne smiju dopustiti da ih stigmatiziraju kao demone ili da budu, kao što se to radilo s Osmanskim hilafetom na početku 20. stoljeća, uvučeni u rivalstva sa starim neprijateljima. Ma kako ozbiljni bili, ovi izazovi nisu toliko strašni kako na prvi pogled izgledaju. Već postoje značajni intelektualni i naučni resursi na koje se možemo osloniti; a historijski trenutak je na strani muslimana.

STAZE BUDUĆNOSTI KOJIMA SE VEĆ KRENULO

Šireći se naizmjenično, euforija i pometnja u posljednje dvije decenije proizvele su jednu važnu nuspojavu: širom svijeta muslimani su uvidjeli akutnu potrebu za islamskom reformom, a nakon tragičnih događaja od 11. septembra i njihovih posljedica, i potreba da se ta reforma provede postala je urgentna. Odašlani su brojni pozivi na unutrašnje reforme u islamu i na oblikovanje novog, "progresivnog" islama. Američka grupa Progresivni muslimani predložila je program promjene kojim su obuhvaćene ideje pravde, rodnih odnosa, seksualne orijentacije i pluralizma.¹³ Sa željom da se ozbiljno bave islamskom mišlju, tradicijom i praksom, "progresivni muslimani" teže da "prevedu" društvene ideale Kur'ana u savremeni idiom, traže puna "ljudska i religijska prava" za muslimanke i imaju za cilj da povrate "ljudsku saosjećajnost" u savremeni islam.

Za razliku od njih, malezijski premijer Abdullah Badawi predložio je model progresivnog islama koji on naziva "islam hadari".¹⁴ Termin "hadari" preuzet je od prvog priznatog islamskog sociologa Ibn Halduna i označava urbanu civilizaciju. "Islam hadari" stavlja jak akcent na ekonomski razvoj, građanski život i kulturni napredak. U njemu se jednak akcent stavlja i na sadašnjost i na budućnost, on podstiče umjerenost i pragmatičnost, ističe centralnu ulogu znanja u islamu, preporučuje muslimanima da vrijedno rade, budu poštteni i "uključivi", tolerantni i otvoreni prema drugima i ideologijama. I djelovanje progresivnih muslimana i "islam hadari" savremeni su angažman na novom *idžtihadu*.

Drugdje, naglasak se stavlja na ono što nazivamo tri- ma "metafizičkim katastrofama"¹⁵ koje podrivaju naše sposobnosti za *idžtihad*: uzdizanje Šerijata na nivo božanskog,

izjednačavanje islama sa državom i pasivizacija vjernika. Muslimani širom svijeta sada uviđaju da je veliki dio islamskog prava i jurisprudencije društveno konstruiran i od malog značaja za savremeno društvo. Mi treba da rekonstruiramo islam, pravo i etiku od početka – od matrice pojmova i vrijednosti ugrađenih u Kur'anu koje definiraju duh islama. Osim toga, frapantni promašaji savremenih “islamskih država” – u Iranu, Sudanu, Saudijskoj Arabiji, Afganistanu, Pakistanu i drugdje – dovode u sumnju formulaciju odnosa između islama i države kakvu daju konvencionalni “islamski pokreti”. Svaka od ideja: da islam treba biti osnova države, a da se Šerijat usvoji kao državni ustav; da politička suverenost počiva u Božijim rukama (pod čim se podrazumijevaju vjerske vođe ili ulema); da su principi dogovaranja (*šure*) štetni po shvatanje demokratije – sada su izgubile uvjerljivost. Određeni segmenti “islamskog pokreta” – najupečatljivije u pakistanskoj stranci Džemat islami i egipatskoj Muslimanskoj braći – još uvijek se očajnički drže ovih ideja, ali većina muslimana iz iskustva zna da su one recept za totalitarizam.

Mnogi misleći muslimani počinju preispitivati uvriježeno shvatanje da sav interpretativni autoritet u islamu treba pripadati jednoj određenoj klasi ljudi – ulemi – a velika većina vjernika nisu ništa doli prazne posude u koje se slivaju njihova tumačenja i koje slijepo slijede zapovijedi nekolicine odabranih. Napori da se preformulira islamsko pravo, i teorijski i praktično, već su započeli. Kako bi se preispitala njegova svrha u današnjem vremenu, Šerijat se historicizira, npr. to čini Mawil Izzi Dien u djelu *Islamsko pravo*.¹⁶

U Sjedinjenim Državama čine se pokušaji da se razradi jedna islamska jurisprudencija (*fikh*) posebno namijenjena muslimanima koji čine manjine. Taha Jabir alAlwani, na primjer, predlaže da se ovaj “*fikh* manjina” formulira putem

“kombinovanog čitanja”: “čitanja Objave, u svrhu razumijevanja fizičkog svijeta i njegovih zakona i principa, i čitanja fizičkog svijeta, u svrhu prepoznavanja i priznavanja vrijednosti Objave”.¹⁷ AlAlwani također poziva na reviziju odnosa između Kur’ana i Sunneta i tvrdi da su pitanja iz Šerijata koja danas postavljamo – kontekstualna. Svaka manjina mora uzeti u obzir politički sistem pod kojim živi, većinu s kojom živi, kakva prava i zaštitu uživa, šta ima zajedničko s drugim kulturama, itd. Konačni proizvod, dakle, nije nekakav “uni-verzalni” pravni okvir, već pravo specifično za manjinu koja provodi praksu reformuliranja Šerijata u skladu s vlastitim potrebama i okolnostima.

Daleko najradikalnije i najpraktičnije promjene islamskog prava provedene su u Maroku. Preko deset godina agitiranja grupa za prava žena, kao i reformski nastrojenih organizacija, dovelo je do radikalno novog islamskog porodičnog zakona. Usvojen u februaru 2004, on je zbrisao stoljeća netrpeljivosti i očitih predrasuda prema ženama. Maroko je bio zadržao dosta toga iz pravnog sistema zaostalog od Francuske, ali je slijedio tradicionalno islamsko porodično pravo, poznato (u Maroku) kao *muduana*, kojim se reguliraju brak, razvod, naslijeđe, poligamija i starateljstvo nad djecom. *Muduana* je podsticala brojna zlostavljanja žena: porodično nasilje, seksualno uznemiravanje, poligamiju, pristrasno pravo na razvod, nejednakost u pravu na rad i obrazovanje i uskraćivanje nasljedstva. Novi zakon reformulirao je konvencionalno shvatanje Šerijata. Dakle, nema više tradicionalne ideje o mužu kao glavi porodice. U marokanskim porodicama sada postoji zajednička odgovornost oba supružnika. Ponižavajući govor koji se ranije koristio u odnosu na žene sada je zamijenjen rodno osjetljivom terminologijom. Dakle, žene su partnerice muškarcima u pravima i obavezama i više im ne treba vođstvo i zaštita muškaraca. Minimalna dob za

brak za žene podignuta je sa 15 na 18 – tj. na istu dob kao za muškarce. Žene i muškarci sada imaju isto pravo da sklapaju brak bez zakonskog odobrenja od treće strane, obično od roditelja ili staratelja. Žene imaju pravo same pokrenuti razvod; ukinuto je prethodno važeće pravo muškarca na jednostrani razvod. Muškarci sada moraju dobiti odobrenje suda prije nego dobiju razvod. Verbalni razvod (razvod koji muškarac proglašava ponavljanjem riječi “razvodim se od tebe”) sada je stavljen van zakona.

Osim toga, muškarac mora platiti sav novac koji duguje ženi i djeci prije nego što se razvod okonča i registrira. Poligamija je zamalo ukinuta. Muškarac se može oženiti drugom ženom uz potpuni pristanak prve i samo ako dokaže, pred sudom, da se prema objema može pravično odnositi – što je uvjet koji se jedva može ostvariti. Žene sada mogu tražiti alimentaciju i mogu dobiti starateljstvo nad djecom čak i ako se ponovo udaju. Zapravo, one mogu zatražiti starateljstvo nad djecom čak i u slučaju da je sud prvobitno djecu dodijelio mužu na staranje, ali on tu dužnost nije u potpunosti izvršavao.

Prvi put, novi porodični zakon povećava prava djece razvedenih roditelja. Naprimjer, djeca mogu zatražiti odgovarajući smještaj u skladu sa životnim uvjetima kakve su imala prije razvoda roditelja. Novi zakon također štiti pravo djeteta kroz priznanje očinstva u slučaju da brak nije bio zvanično registriran ili da je dijete rođeno vanbračno. Pored toga, novim zakonom nalaže se da muž i žena dijele imovinu stečenu tokom braka. Muž i žena mogu imati i odvojenu imovinu, ali zakon omogućuje da se bračni par dogovori, i izvan bračnog ugovora, kako će raspolagati imovinom stečenom tokom braka. Tradicionalni plemenski običaj koji pri podjeli naslijeđenog zemljišnog posjeda favorizira muške nasljednike također je ukinut, i omogućeno je da i unučad sa

kćerine strane nasljeđuju djeda po majci, baš kao i unučad sa sinovljeve strane.

Novi porodični zakon daje jednu važnu ulogu sudstvu. Javni tužitelji sada moraju biti uključeni u svaki pravni proces koji se tiče porodičnih odnosa. Uspostavljeni su novi porodični sudovi i fondovi za pomoć porodicama kako bi se osigurala učinkovita provedba ovog novog zakonika. Novi zakon sadrži i princip da manjine mogu imati vlastite zakone. Tako se marokanski Jevreji sada upravljaju prema propisima Hebrejskog porodičnog zakona Maroka.

Bez obzira na njegovu radikalnost, svaka promjena u ovom zakonu opravdana je po Kur'anu – surom i ajetom –, te primjerima i tradicijom poslanika Muhammeda. Ono što je u novom Porodičnom zakonu Maroka nedvojbeno i živo iskazano jeste da Šerijat nije dat *a priori*; on se može mijenjati, može zajednički funkcionirati s drugim pravima i može se reformulirati u skladu sa savremenim potrebama.

Slične radikalne preobrazbe desile su se i u odnosu između islama i države. Ovdje promjene predvodi Indonezija. Novi islamski intelektualizam u Indoneziji, koji se razvio tokom posljednje dvije decenije, zasnovan je na programu djelovanja od tri tačke:

1. preispitati teološke i filozofske temelje političkog islama;
2. redefinirati političke ciljeve islama; i
3. ponovno procijeniti kako se ovi politički ciljevi mogu učinkovito ostvariti.¹⁸

Zato indonezijski intelektualci, poput Amiena Raisa i Nurcholisha Madjida, odbacuju shvatanje da Kur'an i Sunnet daju muslimanima jasne upute da osnivaju "islamsku državu". Osim toga, oni uviđaju da islam ne sadrži skup političkih

principa i da se ne može smatrati ideologijom. Stoga ne postoji nekakva “islamska ideologija”. Nadalje, oni vjeruju da apsolutnu istinu posjeduje samo Allah. Pošto je tako, naše shvatanje islamske religijske dogme suštinski je relativno i podložno promjenama i višestrukim tumačenjima. Kada ovu spoznaju spojimo sa činjenicom da islam nema svećenstvo, moramo zaključiti da nijedan pojedinac nema prava tvrditi da je njegovo tumačenje istinitije ili autoritativnije od drugih – dakle, ulema nema stvarnu vlast nad masama.

Oslanjajući se na ove temeljne principe, novi islamski intelektualni pokret u Indoneziji pokrenuo je suštinske, a ne simbolične promjene u političkom sistemu, usmjerivši pažnju, primjerice, na korupciju i tražeći odgovorniju i transparentniju formu vladavine. Oni se bore i za to da odvoje Šerijat od političkih područja i za to da se islamsko pravo ne može nametati s vrha, te da se mora razvijati iz baze.

Sve ove promjene – različiti pokušaji da se sačini program reforme razumijevanja i primjene islama, nastojanja da se reformulira Šerijat i svi izrazi novog odnosa između islama i države – kretanja su koja će, na ovaj ili onaj način, imati utjecaja na budućnost islama. Kada razmišljamo o islamskim budućnostima, treba da budemo svjesni ovih kretanja koja mogu biti katalizatori ostvarivanja poželjnijih budućnosti za muslimanski ummet.

ISLAMSKJE BUDUĆNOSTI U PREDSTOJEĆIM DECENIJAMA

U današnjem globaliziranom svijetu, ono što izgleda kao mali, beznačajni trend, može zapravo sadržavati sjeme radikalnih promjena. Dakle, iako pravne promjene u Maroku, političke promjene u Indoneziji, ili ideje sakrivene u opskurnim

naučnim časopisima i stručnim knjigama mogu izgledati prilično nevažne, one mogu, pod određenim okolnostima, dovesti do transformativne promjene. Da bismo razumjeli kako se ovo može dogoditi, treba da procijenimo pravi karakter globalizacije.

Kakvi god bili razlozi “za” i “protiv” sâme globalizacije, mi moramo shvatiti činjenicu da je ona povezala svijet na mnogo načina. Sada je sve povezano, kako je već rečeno, sa svim drugim; i svako je uvezan u neku vrstu mreže. To daje ogromne mogućnosti povratne informacije, umnožavanja stvari, brzog širenja ideja. A to su idealni uvjeti za kaos: ta teorija kaže nam da naoko nevažne promjene mogu donijeti velike preokrete, da iz očiglednog haosa može nastati red, da se društveni i politički sistemi mogu spontano samoorganizirati. Ova saznanja imaju poseban značaj za muslimane.

U sadašnjem trenutku, muslimanski svijet čini se podijeljenim, nesređenim, pokretan unutrašnjim razdorom, iskidan sektaškim i političkim nasiljem. To što ne postoji jedan globalni harizmatični, dominantni vođa – ili, kako bi ga neki nazvali, halifa – znači da niko nema globalni autoritet; i muslimanska društva, poput oblaka, izgledaju isto sa svakog stajališta – neuređena, pometena, uspaničena. Pa ipak, istovremeno, muslimanski svijet potpuno je povezan – zahvaljujući telefonima, internetu, satelitskoj televiziji, informativnim kanalima sa 24satnim programom – pa se i ponaša kao mreža. Osim toga, ummet je jedan složen sistem – mreža brojnih kultura, uistinu zadivljujuće raznolikosti i pluralnosti, raširena po cijelom svijetu, i obuhvata oko 1,3 milijarde ljudi. I u ovoj mreži stvaraju se svakovrsne povratne petlje. Drugim riječima, muslimanski je svijet na “rubu haosa”: cijeli sistem na neki način zamrznut je između stabilnosti i potpunog zapadanja u anarhiju.¹⁹

Dakle, muslimanski je svijet na mjestu gdje ga bilo kakav faktor, ma kako mali bio, može gurnuti u jednom ili drugom smjeru. Svaki sljedeći teroristički akt, počinjen u ime islama, može dovesti do potpune propasti. Međutim, isto tako pozitivni trendovi i ideje mogu ga transformirati: kao i svaki drugi složeni sistem, ummet ima moć da se spontano organizira i impulsivno "evoluirá" u neki novi vid postojanja. Uzmimo, naprimjer, jato ptica u slučajnom poretku: one se podešavaju i prilagođavaju svojim susjedima i instinktivno organiziraju u određene formacije. Dakle, iz nereda nastaje red. Slično, promjene u islamskom pravu ili političkoj organizaciji jedne ili dviju muslimanskih zemalja mogu dovesti do velikih preobražaja u cijelom ummetu.

Međutim, da bi se takvi preobražaji desili, mi moramo shvatiti haotični karakter globaliziranog svijeta. Zato moramo aktivno nastojati da se vezujemo u sve vrste mreža, muslimanskih i nemuslimanskih, kako bismo naučili misliti o sebi kao o sastavnom dijelu brojnih mreža i ponašati se kao istinski globalizirana zajednica u globalnom sistemu. Moramo shvatiti da naoko beznačajno djelo pojedinca može promijeniti mnogo toga u svijetu. Da bismo aktivno pretvorili haotični život u prednost za nas, moramo razumjeti da su naši problemi povezani s drugim problemima i naučiti da prepoznamo takve uvezane probleme. Razmišljati u haosu znači vidjeti veze i tražiti uvezane odgovore. To je moral haosa. Potrebno je razmišljati na novi način, s tim da stari islamski moral i vrline ostanu netaknuti.

U decenijama koje su pred nama svjedočit ćemo i malim i dubokim promjenama, kako unutar muslimanskog svijeta, tako i na globalnom nivou – i svaka ta promjena, sama ili skupa s drugima, može dovesti do transformativnog pomaka u haosu.

Muslimanskim društvima bilo bi dobro da predvide ove promjene i da se za njih pripreme.

Prva promjena koju možemo predvidjeti desit će se kada se Turska pridruži Evropskoj uniji (EU). Turska je dio Evrope, bez obzira što je i Evropljani i muslimani najčešće smatraju dijelom muslimanskog svijeta. Iako iz Evrope – posebno od Francuske i Njemačke – možemo očekivati veliki otpor i protivljenje prijemu Turske u EU –, na kraju će Turska biti primljena kao njen punopravni član. To se možda neće desiti još za deceniju ili dvije, ali će se desiti. Evropljani znaju da Tursku ne mogu odbijati od Unije beskonačno dugo; na kraju, za EU je korisno da uključi i Tursku.

Priključenje Turske Evropskoj uniji promijenit će i muslimansko viđenje Evrope i evropsko viđenje islama. Muslimani će početi gledati na evropske vrijednosti kao na nešto što nije strano islamu; zapravo, mnogi već njeguju evropske vrijednosti – njen liberalni humanizam, njen interes za odgovornu vlast, to što cijeni istraživanje i razvoj – sve to ima porijeklo u islamu, posebno u islamskoj filozofiji i stvaralaštvu.. Evropa će uvidjeti da islam ne šteti evropskim interesima; a muslimanske republike mogu biti evropske baš kao i bilo koja druga evropska država. Nova, proširena Evropska unija, u kojoj će četvrtina stanovništva biti muslimani, sve više će se povezivati s prosperitetnim muslimanskim susjedima, više nego s Amerikom. U svijetu u kojemu dominira samo Amerika mogu nastajati samo novi mehanizmi kontrole.

Ali, američku dominaciju u svijetu ne treba da uzimamo zdravo za gotovo. Američko prvenstvo i njena snaga i izdržljivost precijenjeni su. Moć Amerike uveliko počiva u njenoj naprednoj tehnologiji, kojom sve više raspolaže i ostatak svijeta. Ekonomski, Amerika je osakaćena moć koja se održava

na površini uglavnom japanskim i njemačkim kreditima. Ona će se, međutim, uskoro suočiti s neizlječivim problemima otplate, koje otežavaju stalni gubici u proizvodnji i teškoće u uvozu nafte. U međuvremenu, i Kina i Indija uzdižu se kao velike, globalne ekonomske sile – u nekoliko narednih decenija će i kineska i indijska ekonomija vjerovatno presteći američku.²⁰ Vjerovatno je, kako Paul Kennedy predviđa, da će SAD u narednih nekoliko decenija doživjeti sudbinu Britanske imperije i da će svijet opet postati multipolaran.²¹ Uspon Kine nesumnjivo će unijeti ozbiljne promjene u međunarodne odnose; a ako Indija uđe u Vijeće sigurnosti Ujedinjenih nacija, početak će novo doba međunarodnih odnosa. Zato, u sljedećih nekoliko decenija, nijedna velika sila, niti centar moći, neće moći uspostaviti hegemoniju nad cijelim svijetom, čak ni nad njegovim velikim dijelovima. Umjesto toga, vidjet ćemo svijet civilizacija koje se nadmeću.

Istovremeno, autoritarne strukture unutar muslimanskih društava početak će da se raspadaju. Države kao što je Saudijska Arabija i teokratije poput Irana neće moći doživjeti budućnost. Slom takvih država nesumnjivo će izazvati velika pustošenja, a već u početnim fazama klatno bi moglo da se zaljulja s jednog na drugi kraj. Međutim, na duže staze nastajat će modeli odgovorne i participativne vlasti. Ništa tako dobro ne uspijeva kao uspjeh; a uspješne demokratije, kao što su Turska i Indonezija, mogle bi postati uzor koji će slijediti ostatak muslimanskog svijeta.

Dakle, i lokalno i globalno, svijet je predodređen za promjene. Kako će muslimani odgovoriti na predstojeće izazove uveliko ovisi o tome kakve će sada korake poduzeti – kao pojedinci, kao zajednice i kao države; hoće li uočiti rane signale upozorenja i kako će uobličiti svoje sadašnje odluke, predviđajući ono što dolazi. Budućnost se uvijek oblikuje u sadašnjosti!

IDEMO DALJE

Ideje ugrađene u islamske budućnosti i njihovi temeljni principi služe da ojačaju muslimane – kao države, zajednice i pojedince – i da ih ohrabre na angažman u rješavanju vlastitih problema na širokom frontu. Ovaj angažman mora započeti s bezuvjetnim povjerenjem u vlastite sposobnosti da definiraju pragmatične, održive puteve ka željenim promjenama i osnaživanjem. Bez osnaživanja, muslimani mogu samo reagirati na inicijative pokrenute drugdje – što su činili i prethodnih pet stoljeća. Reaktivna civilizacija je civilizacija čija je budućnost kolonizirana i sistematski ograničena, ona je zavisna i krajnje bespomoćna. Jedna osnažena civilizacija, s druge strane, vlada svojom sudbinom.

Suština ovdje iznesene problematike nije u tome muslimani treba da se angažiraju u studijama zajedničkih budućnosti. Iz analize savremenih problema koji opsjedaju muslimane posvuda, jasno je da je aktivno planiranje budućnosti jedini put ka osnaživanju, jedina putanja samoopredjeljenja koja im se otvara. Pravi problem s kojim se ovdje suočavamo jeste kako se mogu, s obzirom na sadašnju neravnotežu resursa među državama i unutar njih i s obzirom na nedostatak originalne učinkovite organizacije i saradnje na nivou ummeta, skupiti resursi i odgovarajuća infrastruktura za istraživanje i planiranje budućnosti i krenuti u posao. Ovdje, prvi i najteži izazov jeste stvaranje političke i civilizacijske volje da se preuzme odgovornost za promjene. Takvo opredjeljenje ne može biti retoričko, ono se mora zasnivati na nalaženju i raspodjeli resursa i strpljivoj izgradnji fleksibilnih mehanizama koji će imati podršku i povjerenje državnih vlasti, kao i običnih građana, da se poduzmu istraživanja, šire ideje o budućnostima i djeluje.

Korist od studija budućnosti, od sagledavanja i oblikovanja budućnosti, smatramo, u tome je što one prožimaju sadašnja djelovanja i stvaraju osjećaj moći da se bira između različitih rješenja za savremene probleme. Međutim, ne može se napraviti odgovoran izbor bez jakog osjećanja civilizacijskog identiteta. Preduvjet preuzimanja odgovornosti za očuvanje muslimanskog identiteta jeste ponovna izgradnja našeg vlastitog razumijevanja tog šta znači biti musliman. Sama pobožnost i marljivo obavljanje molitve i obreda nisu dovoljni. Moramo aktivirati pojmove i vrijednosti koje definiraju ličnost muslimana i koristiti ih da oblikujemo žive i poželjne budućnosti tako što ćemo rješavati ne samo vlastite probleme već probleme cijelog svijeta. Nema izoliranih problema i nema izoliranih odgovora koji se mogu ograničiti samo na nekakav posebni zabran, odvojen za muslimane. Muslimanski etički osjećaj prvi je sastojak u pravljenju veze između vjere pojedinca i djelovanja civilizacije, a to su, opet, glavni elementi u stvaranju alternativnih budućnosti gdje muslimani mogu biti svoji i sačuvati identitet i razum, te njihovo glavno svojstvo, ako hoće biti korisni članovi globalne zajednice koja teži ljudskom boljitku.

Glavni pojmovi i principi iz Kur'ana cigle su od kojih se grade islamske budućnosti. Međutim, islamski svjetonazor ne može biti kreativni alat samo po aproksimaciji i mi ne smijemo više dopuštati da, kada razumijevamo i tumačimo taj svjetonazor, primjenjujemo uvezene obrasce modernizma ili relativnost postmodernizma. Islamski pojmovi i principi trajni su, ali i dinamični, njihovo značenje se mora otkrivati intelektualnim naporom i širiti obrazovanjem i putem medija; mora postojati široka rasprava i debata koja omogućava definiranje i redefiniranje njihovih savremenih značenja, tako da načela našeg najbličnijeg i najdubljeg identiteta podupru rješenja za probleme s kojima se suočavamo. Baš kao što treba

da osmislimo jezik islamskih budućnosti, tako ovo moramo ugraditi u novi diskurs o islamu i islamskom svjetonazoru u savremenom svijetu. Ova potraga za islamskim diskursom ne može biti borba za prevlast ili za autoritativna tumačenja; ukoliko u toj borbi posvuda ne učestvuju muslimani i ukoliko ne nastoje ponovo steći slobodoumnost, toleranciju i duh angažiranosti rane muslimanske zajednice, oni će upropastiti svoje buduće izglede i predati se, te zauvijek ostati nevoljni instrumenti promjene koju nisu ni željeli, ni izabrali.

Budućnost će ostati neotkrivena zemlja u kojoj ne može živjeti niko od nas. Međutim, stvaranjem povjerenja u buduće potencijale muslimanskih zemalja, zajednica i ljudi – integriranih u dinamičnu i naprednu civilizaciju – jedini je mogući i koristan način da se izvrši oplemenjeni islamski utjecaj na sadašnje okolnosti. Biti odgovoran musliman danas znači poštovanje prema trajnom značaju Poslanikovog primjera i uzorima postavljenim u presudnim trenucima islamske historije, kao i angažman na predviđanju budućnosti, pri čemu se glavni pojmovi i principi tih modela koriste u nalaženju novih mogućnosti, izbora i djelovanja. Suštinska veza između naše prošlosti i naše budućnosti jeste preuzimanje odgovornosti za znalačke promjene u sadašnjosti.

BILJEŠKE

- ¹ Ali Mazrui, "The Resurgence of Islam and the Decline of Communism", *Futures*, 23(3): 273-288.
- ² Zahvaljujem Richardu Slaughteru za ovu spoznaju. Dijagram je, zapravo, dio njegovog potpisa u *emailu*.
- ³ Za širu diskusiju o složenosti vidjeti Roger Lewin, *Complexity: Life at the Edge of Chaos*, Macmillan, New York, 1992; i Mitchell Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon and Schuster, New York, 1992.
- ⁴ Za analizu kompleksnosti sa stajališta budućnosti vidjeti posebno izdanje *Futures*, 26 (6), August 1994, "Complexity: Fad of Future", eds. Ziauddin Sardar and Jerome R. Ravetz.

- ⁵ Dennis Meadows et al., *The Limits to Growth*, Potomac Associates, New York, 1972. Rimski klub je također zaslužan i za druge izvještaje o budućnosti svijeta, zasnovane na različitim metodologijama, kao što je: M. Mesarovic i E. Pestel, *Mankind at the Turning Point*, Hutchinson, London, 1974. i J. Tinbergen, *RIO: Reshaping the International Order*, Hutchinson, London, 1976.
- ⁶ Michel Godet, *Scenarios and Strategic Management*, Butterworth, London, 1987, p. 21. Citirano u Eleonora Masini, *Why Future Studies?*, Grey Seal, London, 1994, p. 91. Masini daje izvrstan uvod u različite metodologije studija budućnosti. Vidjeti također: Richard Slaughter (ur.), "Futures of Futures Studies", *Futures* 34 (3), 3. April 2002, (specijalno izdanje) i Sohail Inayatullah (ur.), "Layered Methodologies", *Futures* 34 (5), June 2002. (posebno izdanje).
- ⁷ Edward Cornish, *The Study of the Future*, World Future Society, Washington, D.C., 1977, p. 99.
- ⁸ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York, 1997.
- ⁹ Anwar Ibrahim, "From 'Things Change' to 'Changing Things'", u Ziauddin Sardar (ed.), *An Early Crescent: The Future of Knowledge and Environment in Islam*, Mansell, London, 1989, p. 19.
- ¹⁰ S. Parvez Manzoor, "The Future of Muslim Politics: Critique of the 'Fundamentalist' Theory of the Islamic State"; *Futures* 23 (3): 289-301.
- ¹¹ Anwar Ibrahim, "The Ummah and Tomorrow", *Futures* 23 (3): 302-310.
- ¹² O historiji zapadnog antagonizma prema islamu vidjeti: Ziauddin Sardar i Merryll Wyn Davies, *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*, Grey Seal, London, 1990; i Ziauddin Sardar, *Orientalism*, Open University Press, Buckingham, 1999.
- ¹³ Vidjeti njihov manifest koji je uredio Omid Safi, *Progressive Muslims*, One World, Oxford, 2003.
- ¹⁴ Ziauddin Sardar, "Can Islam Change", *New Statesman*, 13. September 2004, pp. 24-27.
- ¹⁵ "Rethinking Islam" u: Sohail Inayatullah i Gail Boxwell (ur.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, Pluto Press, London, 2003.
- ¹⁶ Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.
- ¹⁷ Taha Jabir alAlwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, IIIT, London, 2003, p. 15.
- ¹⁸ Za detaljnu analizu novog islamskog intelektualizma u Indoneziji vidjeti Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2003.
- ¹⁹ Za detaljnije analitičko objašnjenje šta se dešava na "rubu haosa" vidjeti: Ziauddin Sardar, *Introducing Chaos*, Icon Books, Cambridge, 1998.
- ²⁰ Jeffrey Sachs, "Welcome to the Asian century: by 2050, China and maybe India will overtake the US economy in size", *Fortune*, 12. January 2004, pp. 53-54.
- ²¹ Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, 1989.

UPRAVLJANJE RAZNOLIKOŠĆU: IDENTITET I PRAVA U MULTIKULTURNOJ EVROPI

Raznolikost se nameće kao jedan od glavnih izazova 21. stoljeća. Svaka država, svaka zajednica i svaki pojedinac na ovoj planeti počinju prihvatati raznolikost: raznolikost ljudskih zajednica, raznolikost načina življenja i djelovanja, raznolikost savremenih identiteta i bogatu raznolikost flore i faune. Da bismo živjeli u miru i harmoniji, od nas se traži da prihvatamo, cijenimo i podupiremo raznolikost; da stvaramo prostor u kojemu će razlike postojati kao razlike. Stoga raznolikost podstiče samu bit naše ljudskosti i obogaćuje istinski raznolike načine ljudskog bivstvovanja.

Ali, šta mi zapravo podrazumijevamo pod raznolikošću? Za Evropljane raznolikost je složeni obrazac odnosa prema naciji. Uobičajeno se nacija predočava kao jedinstven historijski narativ i jedan jednoobrazni identitet. Danas je ovakvo simplicističko shvatanje nacionalnosti zastarjelo i opasno. Raznolikost je postojanje mnogih, izmiješanih identiteta unutar jedne nacije, od kojih svaki ima drugačiji, vlastiti historijski narativ. Prema tome, građani nisu samo pojedinci već su i pripadnici različitih religijskih, kulturnih, jezičkih, etničkih i regionalnih zajednica. Makrozajednice unutar određene nacionalnosti dalje se dijele na mikrozaednice. Tako, naprimjer, muslimani u Velikoj Britaniji nisu monolitna cjelina: podijeljeni su na sunnije i šiije, kao i na brojne sekte; imaju različito "nacionalno" porijeklo, npr. pakistansko,

indijsko, bangladeško itd.; postoje brojni etnički identiteti, kao što su pendžabski, arapski i malajski; a unutar svake kulturne i etničke grupacije ima liberala, umjerenjaka, konzervativaca i fundamentalista. Dakle, muslimani u Britaniji čine višeslojnu zajednicu zajednica. Zato je svaka evropska država pred izazovom da izgradi kohezivni sistem vrijednosti koji poštuje raznolikosti, i da otkrije način da među svojim građanima njeguje raznolikost istovremeno jačajući zajednički identitet.

Raznolikost i identitet idu ruku pod ruku. Da bismo prihvatili raznolikost, moramo razumjeti zašto je u postmodernim vremenima identitet postao pitanjem o kojem se tako mnogo raspravlja.

RAZNOLIKOST I IDENTITET

Kako to Amartya Sen ističe, u filozofiji je pojam identiteta zasnovan na dvije osnovne pretpostavke. Prva pretpostavka je da mi moramo imati jedan – ili barem jedan glavni i dominantni – identitet. Druga je pretpostavka da mi svoj identitet otkrivamo. Prva pretpostavka je jednostavno pogrešna: ne samo da živimo sa mnogim identitetima već se često u različitim kontekstima oslanjamo na različite svoje identitete. Pa tako:

ista osoba može biti indijskog porijekla, musliman, državljanin Francuske, stanovnik SADa, žena, pjesnik, vegetarijanac, antropolog, univerzitetski profesor, kršćanin, ribolovac i strastveno uvjerena da postoje vanzemaljski oblici života i da vanzemaljci putuju svemirom u inteligentno napravljenim NLOima. Svaki kolektivitet kojoj ova osoba pripada, daje mu – ili joj – određeni identitet, od različite važnosti u različitim kontekstima.¹

I druga je pretpostavka jednako pogrešna. Mi svoj identitet otkrivamo, tvrdi se, u zajednici kojoj pripadamo: kroz odnose unutar te zajednice mi nalazimo vlastiti identitet. Iz ove tvrdnje slijedi da mi nemamo nikakvu ulogu u izboru identiteta. Međutim, bez izbora na to što uvijek postoje ograničenja zajednice ili tradicije, svoju ulogu igraju i razum i izbor. Ne radi se o tome da mi nasumično biramo identitete; pitanje je “imamo li zaista izbora u pogledu alternativnih identiteta ili kombinacije identiteta, i, što je možda još važnije, imamo li suštinsku slobodu da odlučimo kojem ćemo identitetu dati prioritet među različitim identitetima koje istovremeno možemo imati.”²

Zbog tog problema sa pluralnošću identiteta našli smo se usred globalne krize identiteta. Simptome ove krize vidimo posvuda. U Španiji, Baski sebe ne vide kao “Špance” i spremni su koristiti nasilje da to i dokažu. Britanija ne zna bi li se više priklonila Americi ili Evropi. Većim dijelom 20. stoljeća, američki identitet i američka vanjska politika formirali su se kao suprotnost “komunističkom bloku”. U svijetu poslije hladnog rata, Amerika je morala naći nove zlikovce (“muslimanski teroristi”, “nevaljale” države kakva je pala i gladna Sjeverna Koreja, “kineska prijetnja”) u ispraznim pokušajima da razriješi zamršeni problem vlastitog identiteta. Slom Sovjetskog saveza doveo je do nastanka mnoštva novih, međusobno suprotstavljenih identiteta, i gurnuo Azerbejdžance na Armence, Čečene na Ruse, neke kazaške grupe na druge itd. Balkan tek što je prošao kroz jednu od najbrutalnijih balkanizacija u cijeloj svojoj historiji. U muslimanskom svijetu tradicionalisti i modernisti već decenijama vode borbu oko toga šta čini pravi islamski identitet. Sama ideja o “bijeloj rasi” postala je tako problematična da postoje tzv. “bjelačke studije” kao zasebna akademska disciplina. Ukratko, identitet je posvuda sporan.

Ono Sokratovo “spoznati sebe samog” jeste i temeljna ljudska potreba i jedno od osnovnih pitanja u filozofiji. Ako imamo ikakvu ideju o tome ko smo i šta smo, to nam može pomoći da odlučimo kako treba da živimo i kako da vodimo svakodnevne poslove. Jedna mala samospoznaja unosi bar malo koherentnosti u naše metafizičke i moralne nazore. Ali, u svijetu koji se sve brže globalizira, skoro je nemoguće steći i to malo samospoznaje. Sve ono što je pružalo osjećaj samopouzdanja – poput nacionalnih država s homogenim stanovništvom, dobro uspostavljenim lokalnim zajednicama, neupitno povjerenje u historiju i nepromijenjena tradicija – isparilo je. Izvori našeg identiteta pokazali su se besmislenim.

Uzmimo, naprimjer, teritoriju koju zovemo “Engleska”. To više nije isključivo “englesko” područje: stanovništvo je danas mnogo heterogenije, pa je “engleskost” (kako god je definirali) samo jedan segment u multietničkom društvu. Osim toga, historija i tradicija koja je povezana s tom “engleskošću” – Imperija, Dom lordova, lov na lisice, državna himna – ili su upitne ili besmislene za veliku većinu “novih Engleza” koji sada žive u Engleskoj. Još gore: “engleskost” postaje sasvim beznačajna kada se motri u odnosu na novi evropski identitet koji je i sâm mješavina bezbrojnih drugih kulturnih identiteta. Dakle, ne čudi što se “Englezi” smatraju ugroženim.

Međutim, nisu problematični samo raznolikost ili izmijenjeni kontekst identiteta; i sâm pojmovi i ideje koje koristimo da opišemo identitete korjenito se mijenjaju. Šta, naprimjer, znači biti “majka” u svijetu u kojemu su umjetna oplodnja i surogat materinstvu već uobičajeni? Šta biva s konvencionalnim shvatanjima roditeljstva ako je beba “konstruirana” od jajašceta 62godišnje žene, sperme njenog brata

i “umetnuta” u surogat-majku. Šta znači biti “žena” u homoseksualnom braku? Ili, šta znači biti “stara” kada se tijelo 65godišnjakinje “remontuje” plastičnim operacijama tako da izgleda kao mlada starleta?

Dakle, identitet je postao nesiguran pojam, a uz njega i sâma raznolikost veoma konfuzna.

Da bismo prihvatili raznolikost, moramo se pomiriti sa mnogostrukim i promjenljivim identitetima. A najvažnija promjena je ova: sve one kategorije “drugih” preko kojih smo se mi u Evropi definirali i mjerili – “zli orijentalci”, “fanatični muslimani”, “inferiorne rase kolonija”, imigranti, izbjeglice, Romi – sada su integralni dio nas. Ne radi se samo o tome da su oni “ovdje” u Evropi, kao integralni dio Kontinenta, nego o tome da njihove ideje, koncepti, način života, hrana, odjeća – igraju centralnu ulogu u oblikovanju “nas” i “naših društava”. Iščezava razlika između “nas” i “njih” i mi se toj radikalnoj promjeni moramo prilagoditi.

Navedeno u praksi znači da ne možemo dozvoliti da evropski identitet bude isključiv. Konvencionalni kolektivni evropski identitet – britanski, francuski, njemački itd. – zasnovan je na selektivnom pamćenju. Ilustrirajmo kako to funkcionira i kako je evropski identitet postao isključiv na primjeru britanskog identiteta. Britanski identitet bio je (i jest?) prihvatanje zajedničke prošlosti. To što dijele zajedničku prošlost i što ih je ona formirala jeste ono po čem se britanski razlikuje od svih drugih identiteta. Problem je u tome što je historija smišljena ljudska kreacija, pa i sama jedan voljni čin moći, umjetno stvorena da podrži jedan umjetni identitet. Evropa je projektovala kulturni identitet na temelju zajedničkog porijekla iz pretpostavljenih tradicija drevne Grčke i Rima i 2.000 godina kršćanstva. Britanske knjige iz historije uvijek počinju dolaskom Rimljana. Dakle, britan-

ska historija započinje potapanjem i barbariziranjem keltske historije i diferenciranjem od nje. "Celt" i "welsh" riječi su čiji korijeni, jedan grčkog, drugi saksonskog porijekla, znače stranac. Historija Britanije, kakva je napisana u vrijeme devolucije, ne bilježi nekakvu zajedničku prošlost, već neprekidne borbe i sukobe na Britanskim otocima. Šta god Britanija bila, ona je tvorevina prevlasti kraljeva i lordova i posjednika u stalnom usponu, koji su prakticirali kolonijalizam kod kuće, pa nakon što su usavršili tehniku, krenuli u svijet.

Oliver Cromwell pisao je da Britanija ima svoje "Indijance", u dijelovima zemlje koje on naziva "mračni ćoškovi Britanije". On, naravno, govori o preostalim keltskim krajevima. Onda je savršeno jasno zašto je Margaret Thatcher predložila da se, kao rješenje problema Ulstera, katolici presele u Irsku. To je bila Cromwellova politika: ako se ne žele reformirati, obrazovati i potčiniti, onda im nema mjesta u okviru identiteta, historije i društva koji čine Britaniju. To što niko ozbiljno nije predložio da se oni Ulsterci koji su vjerno zastavi Velike Britanije vrate odakle su došli, ili pak da se Unija odmakne od njih, ukazuje na nepokolebljivu vjeru u konstruiranu historiju, historiju nepomirljivih razlika. Kako pripadnici protestantskog bratstva Red oranžista često znađu reći, to što marširaju uz frule i doboše, da bi zastrašili i da bi demonstrirali svoju nadmoć – dio je njihove kulture. U doba politike identiteta, kulture imaju svoja prava. Ali, dokle se mogu braniti prava neke kulture čiji je jedini razlog postojanja da održi nadmoć?

Zapanjuje koliko se mnogo Britanaca, pa onda i Engleza, oslanja na krivotvorenu historiju. Uzmimo cijelu tu ideju anglo-saksonske Britanije. Winston Churchill i Rudyard Kipling bili su poklonici anglo-saksonske historije s razlogom: tako su izbjegavali spominjati to kako je britanska historija

uistinu uvijek bila evropska. Normanski kraljevi jedva da su i boravili u Engleskoj, govorili su francuski radije nego engleski i više ih je zanimalo da Evropom gospodare sa svojih francuskih posjeda. Dakako, problematičan je i saksonski dio iz "anglo-saksonski". Nakon velških Tudora i škotskih Stuarta, kratkotrajnog tobože domaćeg perioda, dolaze njemački monarsi – vladati "britanstvom" koje karakterizira jedino "engleskost" i koje ne želi imati ništa s Evropom.

Selektivno historijsko pamćenje dio je njegove inventivnosti. Da bi bolje opravdala svoje inovacije, historija uvijek kopa po starom korijenju. Drevne anglo-saksonske slobode jesu izum, osmišljene u svrhu modeliranja Britanskog parlamenta. Ova temeljna institucija nije bila istinska narodna demokratska institucija sve do 1929, kada su održani prvi izbori s općim pravom glasa svih punoljetnih. Sasvim prikladno, statua Olivera Cromwella stoji ispred Parlamenta. Njegovo ustrajavanje da su anglo-saksonske slobode počivale na pravu vlasništva bio je novi obrat koji je osigurao klasnu hijerarhiju, olakšao obnovu monarhije i omogućio da fabrikovana historija i dalje funkcioniše. Sva ta pompa i ceremonije britanske monarhije kasnoviktorijanski su izum. Kraljevska porodica kao uzor za standardnu porodicu, ideal za naciju, izum je iz vremena poslije Edwarda VII, jer teško da je Victorijin sin Edward bio pravi uzor za muža i oca. I tako se to nastavlja...

Dakle, ideje rase i klase svojstvene su samoodređenju Engleza. Bez ideje rase, malo toga ostaje za što bi se držao engleski identitet: bio bi tek manjina u nepovoljnom položaju, unutar Britanije, potpuna inverzija prihvaćene historije. Ono što dobro funkcioniše za mlade ovisnike o uličnoj kulturi ne odgovara težnjama novog engleskog identiteta i zato se pribjegavalo barikadama, pozivima da imigrante tjeraju kući i strpaju u zatvor.

Međutim, raznolikost zahtijeva da nadilazimo takve ideje isključivosti. Evropski identiteti moraju biti otvoreniji i inkluzivniji. Razmotrimo, naprimjer, odnos između islama i Evrope koji se obično koristi da se definiraju identiteti ovih dviju kultura. Evropa obično na islam gleda kao na vanjskog Drugog. Muslimani su, s druge strane, uvijek pretpostavljali da Evropa nema ništa s njima. Zapravo, islam i Evropa suštinski su povezani. Sasvim jednostavno, ne bi bilo Evrope kakvu danas poznajemo da nije bilo islama. A islam bez Evrope nezamisliv je. Ne radi se o tome da su dvije civilizacije u međusobnom odnosu oblikovale identitete jedna drugoj tako što su definirale Drugog kao svoju mračniju stranu. Radi se o tome da su se u međudjelovanju tih dviju kultura i civilizacija oblikovale njihove vrijednosti i nazori, pa time i njihovi identiteti. Evropa je mnogo toga što naziva svojom "renesansom" stekla od islama. Počevši od osnovnog, islam je učio Evropu rasuđivanju, kako da napravi razliku između civilizacije i barbarizma i kako da razumije osnovne karakteristike građanskog društva. Islam je obučavao Evropu skolastičkoj i filozofskoj metodi i ostavio joj u naslijeđe svoj karakteristični institucionalni forum obrazovanja: univerzitet. Evropa je uveliko preuzela organizaciju, strukturu, pa čak i terminologiju muslimanskog obrazovnog sistema. Ne samo da je islam Evropu uputio u eksperimentalnu metodu i dokazao joj važnost empirijskog istraživanja već je i postavio osnove većeg dijela matematičke teorije koja je Koperniku bila neophodna da pokrene "svoju" revoluciju! Islam je Evropi pokazao razliku između medicine i magije, obučio je da izrađuje hirurške instrumente i objasnio joj kako da gradi i vodi bolnice. I onda, kao krunu svega, islam je Evropi dao liberalni humanizam.

A obično se razlika između Evrope i islama opisuje terminima liberalnog humanizma. Zapravo, liberalni humanizam,

zlatni žig postrenesansne Evrope, svoje porijeklo nalazi u pokretu *edeba* iz klasičnog perioda islama koji se bavio karakteristikama humanistički obrazovane i odgojene ličnosti. Islam je razvio sofisticirani sistem nastave prava i humanističkih nauka koji ne podrazumijeva samo institucije poput univerziteta, s fakultetima prava, teologije, medicine i prirodne filozofije, već i razrađenu metodu nastave sa studijem uz rad, nastavnim planom i programom koji uključuje gramatiku, retoriku, poeziju, historiju, medicinu i moralnu filozofiju, te mehanizme za stvaranje humanističke kulture kao što su akademska udruženja, književni krugovi, klubovi i druge interesne grupe za pomoć intelektualcima i književnicima. Kada je Evropa usvojila ovaj sistem, uključujući udžbenike, evropski humanisti smatrali su da moraju klasični arapski zamijeniti jednim drugim klasičnim jezikom – latinskim, iako ni on nije bio baš sasvim “njihov”. Posljedica je bila da su pravili i ponavljali mnoštvo grešaka, koje se pripisuju islamskom humanizmu, što je užasan čin barbarizma i solecizma.

Stoga, svaka definicija Evrope, da ne govorimo o nastojanjima da se mapira njena budućnost, mora u potpunosti priznati svoj dug islamu. Zaista nije moguće zamisliti revitaliziranu Evropu, cjelovitu i slobodnu, bez islama. Tvrdnja da je islam nešto tuđinsko, neevropsko, inherentna vjerovanju da će članstvo Turske u Evropskoj uniji razoriti evropski identitet, nije samo eurocentrična. Namjerna ili ne, svrha takve tvrdnje jeste da opravda i održi u životu višestoljetnu mržnju prema jednoj kulturi. Evropski humanizam, kako god ga definirali, proizvod je istih vrijednosti koje su oblikovale muslimansku civilizaciju. Time što bi priznala svoje islamsko naslijeđe, Evropa ne samo da bila iskrena prema sebi i svojoj historiji već bi inicirala pomirenje, a time bi se prevazišle sve prošle i sadašnje tenzije koje dijele Evropljane i muslimane. Sa svoje strane, evropske muslimanske manji-

ne moraju cijeniti to što Evropa sudjeluje u naslijeđu islama; da se evropske vrijednosti ne razlikuju mnogo od njihovih iz klasičnog perioda. Zapravo, bez islama, Evropa kakvu danas poznajemo ne bi postojala. I evropski muslimanski i evropski nacionalni identiteti postaju otvoreniji i uključiviji. Takvi otvoreni i uključivi identiteti mogli bi postaviti temelje istinskom multikulturalizmu.

RAZNOLIKOST I MULTIKULTURALIZAM

Najčešće smo raznolikošću pokušavali upravljati preko multikulturalizma. Multikulturalizam je prihvatanje da je društvo pluralističko i da ga čine posebne kulture, višestruki identiteti i različite etničke komponente. Ovakav stav o multikulturalizmu je skoro pa banalan, tek nešto više od općepoznate istine. Većina društava jeste, ili je u svojoj historiji bila, multikulturalna. Indiju je, naprimjer, uvijek činilo mnoštvo kultura i etniciteta. Čak je i Britanija bila multikulturalna prije nego što je "izumljen" multikulturalizam: Velšani, Irci, Škoti nisu samo različiti narodi, oni govore različitim jezicima, imaju različitu kulturu, historiju i etnicitet. Činjenica koju je sada potvrdila decentralizacija.

Po konkretnijem shvatanju multikulturalizma, on se opisuje kao eklektička mješavina rasa koje danas žive pod istim geografskim okriljem Evrope i Amerike. Pretpostavlja se da će u nekom trenutku ova mješavina sintetizirati hibridno kulturno iskustvo koje se stvara pod utjecajem raznovrsnih tokova i običaja iz svih različitih mješavina rasa. U nekom smislu, mi smo već postigli ovu multikulturalnu nirvanu. Hrana koju jedemo, odjeća koju nosimo, namještaj kojim opremamo naše domove, pokazuju jake utjecaje porbane od imigrantskih zajednica. I umjetnost, književnost i

film sada odražavaju mnoge forme i kulture koje čine rasnu mješavinu modernog evropskog društva. Pa ipak, bez obzira na sve ove “etničke” utjecaje, primjećuje se potpuno odsustvo rasne harmonije.

Multikulturalizam hronološki dolazi poslije “asimilacije” i “integracije”. Cilj politike asimilacije u 1950im i 1960im godinama bio je da asimilira imigrantske zajednice, pa time i izbriše njihov kulturni identitet. Tokom 1970ih i početkom 1980ih osmišljena je politika integracije s ciljem transformacije imigrantskih grupa u “pripadnike” dominantne kulture koji se neće razlikovati. Multikulturalizam se javlja nakon neuspjeha tih hegemonijskih eksperimenata i usredotočen je na to da se “slave razlike”. Evropa je zapravo uvezla multikulturalizam iz Amerike, gdje je on zamijenio *melting-pot* ranijih crnačkih i imigrantskih generacija nečim što David Dinkins, prvi afroamerički gradonačelnik New Yorka naziva “divnim mozaikom”. Naglasak je, još jednom ponovimo, na rasnim i etničkim razlikama. Dakle, naglašavanje razlika biva ključna komponenta multikulturalizma.

Zapravo, pobornici multikulturalizma su razlike i etničke pripadnosti, zasnovane na rasi, pretvorili u fetiš. “Vizija” iz tzv. Parekhovog izvještaja, *Budućnost multietničke Britanije*, počiva upravo na razlikama. “Temeljna potreba, kako praktična, tako i teoretska”, kaže se u izvještaju, jeste “odnositi se prema ljudima s dužnim poštovanjem prema razlikama.”³ Proteklih decenija u Britaniji su i konzervativne i laburističke vlade insistirale na tome da manjine iskazuju i beskrajno slave svoje razlike. Razlike su postale tražena roba i u umjetničkim galerijama i muzejima, gdje se one stvaraju, fabrikuju i gdje paradiraju kao znak prosvijećene pluralnosti.

Pretjerano naglašavanje razlika i etničke pripadnosti ne samo da je pretvorilo multikulturalizam u robu, ono je one-

moćilo istinski multikulturalizam. To nije slučajna posljedica, to je unaprijed smišljeno. Kako se danas razumijeva, multikulturalizam je u suštini jedna američka konstrukcija i utjelovljuje sve pretpostavke i iskustva američke historije. Da bismo ocijenili zašto je multikulturalizam u Evropi tako evidentno propao, moramo shvatiti zašto Amerika ne funkcionira kao pluralističko društvo.

Sjedinjene Države su država koju su začele, rodile, odgajale i othranile imigrantske zajednice. Ta je država iznikla iz sjemena spoznaja neuspjeha Starog svijeta i personificira ta saznanja. Pa ipak, ona ne može, čak ni ustavno, napraviti korak od "*I pluribus unum*" ka "*in unum pluribus*", od zvaničnog gesla "iz mnogih jedno" ka suštinskom prihvatanju stvarnosti "u jednom mnogi". Zašto? Zato što je Amerika krajnji proizvod zapadnog kolonijalizma. Za razliku od kolonijalizma kog su evropske države gradile izvan svoje zemlje, Amerika je to postala na tlu koje je ukrala i etnički očistila da bi ga nazvala domovinom. Ideologija kolonijalizma, sa svim svojim pretpostavkama o rasi, etničkoj pripadnosti i razlikama, način je na koji Evropa gleda na ostatak svijeta; ali, u Americi je to način na koji ona motri sebe i kod kuće krivotvori vlastiti identitet.⁴

Dakle, američko shvatanje multikulturalizma bezbjedno je građeno iza zidova kolonijalnih struktura moći. Područje američkog multikulturalizma bilo je u onome što se moralo reći o očiglednim istinama o životu, slobodi i potrazi za srećom. Vizija o jednakosti pred zakonom i razdvajanju crkvene i državne vlasti stvorena je s konkretnim ciljem: da omogući multikulturalno bjelačko društvo. To su bile lekcije dobro naučene od Starog svijeta, gdje je, kako je to Thomas Jefferson ubjedljivo dokazao, more krvi proliveno, ni za šta: niti su se svi prilagodili, niti je stvorena jedinstvena dogma.

Pitanje koje se više namjerno izbjegavalo, nego što se ne-namjerno ispuštalo iz vida, bilo je: kako se prava i slobode mogu primijeniti na nebijelce – na domoroce koje su smatrali divljacima i crnce koje su smatrali vlasništvom, a koji su, kao “neosobe” ipak opstali u nacionalnoj državi.

O užasima američkog historijskog propusta da u svoju ideju pluralnosti uvrsti američke starosjedioce, Indijance, potom crnce, a kasnije i Kineze počelo se govoriti 1970ih i 1980ih godina na dva načina. Prva opcija bio je etnicitet. Sistem je onim bijelcima koje je asimilirao, kao što su Irci, Poljaci, Rusi i Jevreji, a koji nisu pripadali idealnim, arhetipskim bijelim anglosaksonskim protestantima (WASP),⁵ dodijelio pravo etniciteta, etničke samosvijesti, etničkog ponosa. Kad se postavilo pitanje šta raditi s onim isključenim etnicitetima, odgovor je bio: i njima dati isto. Tako su američki Indijanci i crnci, dotada isključeni, dobili etničku etiketu i dopuštenje da svoju etničku pripadnost i status žrtve nose na rukavima.

Druga opcija mogla bi se nazvati legalnim individualizmom. Individualizam je kamen-temeljac zapadnog liberalnog mišljenja i osnovna premisa američke ustavne filozofije. Sâma ideja jednakosti zasnovana je na individualizmu. Dakle, tretirati isključene etnicitete kao jednake znači dati im jednak tretman pred zakonom. Ispostavilo se da je u američkoj historiji za istinsku jednakost ovo bio mač s dvije oštrice. Naprimjer, jedan od načina na koji su južnjačke države sabotirale ukidanje ropstva bio je izmišljanje formule “odvojeni, ali jednaki” koja je dovela do odvojenih crnačkih škola, restorana, česmi i slično. Slično tome, jednakost individualizma za američke Indijance značila je pretvaranje plemenskih rezervata u parcele zemljišta u vlasništvu pojedinaca Indijanaca. To je bio i impuls za donošenje Zakona o

građanskim pravima 1960, koji je navodno “slijep za boje” i tretira sve pojedine građane jednako, neovisno o rasnoj ili etničkoj pripadnosti.

Daleko od toga da je multikulturalizam postao zbilja; miješanje jednakosti i etniciteta stvara nove probleme. Uz dizanje etniciteta dovodi do fragmentacije. A, ako svaki pojedinac ima jednaka i postojana prava na zaseban etnicitet, s punim pravom na samoizražavanje, onda raznolikost i razlike postaju problem, nerješiv i trajan. I još gore: oni koji nisu posebni i odvojeni etniciteti – naprimjer mladi – onda grade nove etnicitete da pokažu svoju različitost. Nezasitna želja za različitost ne može se zadovoljiti: ona samo dovodi do stalnog nezadovoljstva, frustracije, neprijateljstva i pobuna. Kad američki crnci kreću putem etniciteta, prvo moraju obnoviti neki posebni identitet iz Afrike. Sučeljavaju se s problemom identiteta otrgnutog od njih i otkrićem identiteta koji zapadna civilizacija jednako ponižava i potcjenjuje. Afrički etnicitet nije jedna cjelina, ali bilo koji afrički etnicitet, kao i bilo koji drugi neevropski etnicitet, postaje novo bojno polje zbog nemogućnosti da se uspostavi jednakost. Bijela većina vidi afrički etnicitet i raznovrsne azijske etnicitete samo kao nešto potpuno drugačije i inferiornije. Kada američki crnci pokazuju da se ponose svojim etničkim porijeklom time što svoju djecu uče o svom etničkom naslijeđu, podigne se velika graja jer se na to gleda kao na vrijeđanje nedodirljivog i svetog zapadnog kanona, a on se smatra pravim utjelovljenjem svega što je plemenito u ljudskom naslijeđu. Daleko od toga da afrocentrični odgoj jača crnačku djecu, on ih samo odbacuje u drugi vrtlog marginalizacije. Afrocentrični etnicitet nije opcija za inkluziju, već izgovor za njegovo isključivanje. I nije od pomoći u borbi protiv društvenog i ekonomskog legaliziranja marginalizacijecrnaca u Americi i historiji uopće. Upravo zbog ovoga etnički put ne vodi ka multikulturalizmu.

Ni legalni put ne vodi mnogo dalje. Zakoni signaliziraju na namjere društva, ali su oni prilično tup instrument za stvarne promjene stavova društva. Znači, jednakost se može proglasiti zakonom, ali se ne može zakonom i isporučiti. Pravno gledano, američke crnce će češće optužiti, osuditi, zatvoriti i pogubiti nego bilo koju drugu grupu. Kao što su pravne presude u čuvenom slučaju ponovnog prebrojavanja glasova na predsjedničkim izborima na Floridi 2000. pokazale, biračko pravo lakše se oduzima crncima. Zakoni koji sve čine jednakima ne mogu riješiti njihov dugotrajno nepovoljan položaj ili ukloniti represiju u zajednici. Percepcija grupe i zajednice, historijsko breme i razlike u historijskom iskustvu – sve to ugrožava “jednakost mogućnosti” i održava *status quo* nejednakosti. Zakon koji je teoretski “slijep za boje” učinkovito drži nebjelačke etnicitete u nepovoljnom položaju i ostavlja dosta prostora bijelcima da problem jednakosti izvrstavaju – oni se lijepo odsele u predgrađa pa i nemaju kontakta s nebjelačkom nižom klasom.

Primjenjujući američki model, Evropa je ponovila neuspjeha i loša iskustva američke historije. Mi promoviramo multikulturalizam kao *ideologiju razlika* u pravnom okviru koji predviđa da su svi jednaki i koji *ne dozvoljava razlike!* Naš sudski, policijski i zatvorski sistem, kao i u Americi, ima institucionalne predrasude prema nebjelačkim etnicitetima. Zato, uprkos činjenici da ponosno sebe nazivamo multikulturalnim društvima, rasizam i nepoštivanje razlika i dalje postoje kao norma.

Sve ovo, međutim, ne znači da je multikulturalizam loša ideja. Bez obzira na sve kritičare i one koji odvrćaju od multikulturalizma, on ima smisla, on je upravo ono što, u praktičnoj stvarnosti, nama zaista i treba. Multikulturalizam je nužna potraga i potreba, ne samo za nekim dostojanstvenim

društvom već za sâmom društvenom evolucijom čovjeka. Multikulturalizam, međutim, ne uspijeva naprosto zato što verzija koju imamo u ponudi ne pravi, niti može praviti ustupke hijerarhijskoj nadmoći zapadnog svjetonazora. Multikulturalizam nam izmiče zato što se on ne može pomiriti s liberalnim individualizmom, kamenom temeljcem zapadnog društva. Multikulturalizam je tako nedjelotvoran zato što je dat kao put u jednom pravcu, a to je ono što je bjelačka zajednica namijenila “etničkim manjinama”. Na multikulturalizam udaraju sa svih strana, zato što i ljevičari i desničari shvataju da je bilo kakva njegova društveno održiva verzija izazov njihovom uvjerenju u vlastitu ispravnost i pravednost. Konačni zaključak je da multikulturalizam ne uspijeva zato što ovo što se nudi uopće nije *multikulturalno*.

Evropa mora razviti vlastito shvatanje multikulturalizma, zasnovano na raznolikosti evropskog društva. Da bi multikulturalizam u Evropi funkcionirao kao instrument upravljanja raznolikošću, mora imati dvije jedinstvene karakteristike. Prvo, multikulturalizam se mora odnositi na pitanja moći u svim njenim aspektima. Multikulturalizam zahtijeva da u svim aspektima moći bude raznolikosti; različite manjine moraju imati jednak pristup i jednake mogućnosti u političkom predstavljanju, u obrazovanju i u ostvarivanju ekonomskih ciljeva. Međutim, s obzirom na to da građani imaju različite ciljeve, jednak tretman znači da se u potpunosti uvažavaju njihove razlike. Kako se u Parekhovom izvještaju napominje, “kada se zbog jednakosti zapostavljaju relevantne razlike i insistira na jednoobraznom tretmanu, to vodi ka nejednakosti i nepravdi; kada se zbog razlika zanemaruju zahtjevi jednakosti, posljedica je diskriminacija. Jednakost se mora definirati na kulturno osjetljiv način i primjenjivati distinktivno, a ne diskriminatorno.”⁶

Drugo, multikulturalizam podrazumijeva transformaciju. Ovdje ne govorimo samo o tome da se transformiraju crnci i Azijati, Marokanci i Alžirci, Turci i Romi iz siromašnih gradskih kvartova, tako što će im se pružiti ekonomske i obrazovne mogućnosti. Ovdje govorimo i o transformaciji samog evropskog društva, tako da se odmakne od iracionalne premise da "oni" – svi ti etnički "drugi" – treba da uvide svoje greške i postanu više poput "nas", i napravi korak ka humanoj ideji da je evropska kultura manjkava baš poput svih drugih ljudskih kultura. Multikulturalizam ne zahtijeva veću opredijeljenost za liberalne vrijednosti zapadnih društava, kako neki tvrde. On, zapravo, zahtijeva transformaciju liberalnih vrijednosti u inkluzivnije forme.

Ono što smatramo prirodno dobrim i zdravim, u liberalizmu se često ispostavi prilično ograničenim. Naprimjer, klasične, liberalne ideje "slobode", sve od Milla do Rawlsa, ne daju mjesta marginaliziranima i siromašnima. U *Ogledu o slobodi*,⁷ Mill isključuje "zaostale narode", žene i djecu iz prava na slobodu, a John Rawls, u svojoj slavnoj *Teoriji pravde*,⁸ priznaje da se društva u kojima osnovne potrebe pojedinaca nisu zadovoljene ne uklapaju u njegovu zamisao slobode. Nema šanse da se multikulturalizam može graditi na takvim ekskluzivističkim idejama.

Transformacija od nas traži da se odmaknemo od simplicističkog shvatanja multikulturalizma kao trpeljivog produžetka zapadnog liberalizma ka jednom sofisticiranom procesu čiji je cilj preobraziti i nadići sami liberalizam. Ovaj proces morao bi početi spoznajom da liberalizam nije ni evropski izum, ni evropska briga; on je bio i jest dio svih tradicija. Sve kulturne manjine diljem Evrope imaju svoje vlastite liberalne tradicije koje se moraju prihvatati i uvažavati. Mi također moramo prevazići hegemoniju ideja kakva

je liberalni individualizam i shvatiti da grupe i zajednice također imaju prava. I moramo shvatiti da je multikulturalizam partnerski projekt – on traži puno i ravnopravno partnerstvo s drugim kulturama u oblikovanju moderniteta, postmoderniteta i budućnosti čovjeka.

RAZNOLIKOST I PRAVA

Većina problema upravljanja raznolikošću vezuje se uz ideju individualizma. Individualizam je *apsolut* liberalne demokratije: shvatanje da društvo nije ništa više nego skup pojedinaca, a da je pojedinac nekakvo samobitno, autonomno i suvereno biće, definirano neovisno o društvu. Ova pretpostavka, da pojedinac prethodi društvu, osobenost je zapadne kulture: ona je princip koji definira liberalnu demokratiju i oblikuje njene metafizičke, epistemološke, metodološke, moralne, pravne, ekonomske i političke aspekte. Međutim, u mnogim manjinskim kulturama koje su sada integralni dio Evrope, pojedinac sebe ne definira odvojeno od drugih, već holistički, u odnosu na integriranu grupu: porodicu ili klan, zajednicu ili kulturu, religiju ili svjetonazor. Muslimani, naprimjer, na pojedinca gledaju kao na integralni dio društva koje na lokalnom području definira džamija u kojoj se okupljaju na džumi, a na internacionalnom nivou kolektivitet svih muslimana: *ummet*. Društvo ontološki prethodi pojedincu i društvene obaveze dolaze prije individualnih htijenja. Kineska zajednica vidi porodicu kao organizam koji povezuje prošlost, pretke, sa sadašnjošću i budućnošću, tj. potomcima. Pojedinac, dakle, ne postoji kao neovisno, izolirano biće, već u živom jedinstvu sa svojim precima.

Da navedemo još jedan primjer: za hinduističku zajednicu pojam *darme*, jedan od temeljnih pojmova indijske

tradicije, višeslojan je i obuhvata pojmove elemenata, činjenica, osobina i ishodišta, kao i pojmove prava, normi ponašanja, karaktera stvari, ispravnosti, istine, obreda, morala, pravde, pravičnosti, vjere i sudbine. U sikizmu je prvenstvena dužnost čovjeka *seva*: nesebično služenje zajednici, bez ikakvih očekivanja. Pojedinici prava stiču učesćem u radu zajednice i na taj način traže *sakti*, a to je upravo ono što su sikski gurui i sâmi prakticirali. Kulture zasnovane na pojmovima kao što su *darma* ili *seva* ne bave se reduktivnim definiranjem "prava" jednog pojedinca u odnosu na drugog, niti pojedinca u odnosu na društvo: pojedinac je samo jedan čvor u mreži materijalnih, društvenih, kulturnih i duhovnih odnosa, a njegova dužnost je da nađe svoje mjesto u harmoniji sa društvom, kosmosom i transcendentim svijetom.

U zapadnom liberalnom društvu, pojedinac je stalno u ratu sa zajednicom i neprekidno se osjeća ugroženim. Glavni interes ovog pojedinca je da sačuva svoj identitet netaknutim, odvojenim od ostalih, da se zatvori i zaštiti iza zidova. Dok u nezapadnim kulturama moral definira zajednica ili društvo, prema liberalnom mišljenju pojedinac mora moralne odluke donositi sam. Stoga tu nikada ne može biti suštinskog sklada pojedinca i zajednice kao cjeline. Moralnost postaje pitanje individualnog ponašanja: naglasak nije na tome šta je od vrhunske vrijednosti i kakvom cilju treba težiti, već kako ostvarivati ciljeve, kakve god da je pojedinac odabrao. Dakle, ciljevi liberalne demokratije usredotočeni su na to da se pojedincu osiguraju svi mogući putevi kako bi ostvario šta god da želi, pa makar to bilo, a često i jeste, na štetu zajednice. Ta vlast nikada ne može tražiti ostvarivanje društvenih, kulturnih, ekonomskih i političkih ciljeva zajednice kao što su jednakopravna raspodjela bogatstva, stvaranje društva koje je manje zasnovano na klasama ili pružanje svima jednakih mogućnosti za obrazovanje.

Dakle, liberalno shvatanje o tome šta je ljudsko biće jedinstveno je i otuđeno od interesa i vrijednosti zajednice. A to shvatanje ne samo da definira vrijednosti liberalne demokratije, ono je zapravo ugrađeno u njenu konceptualnu strukturu. Zato u liberalnoj demokratiji određene pojedince biraju da bi drugim pojedincima osigurali svu slobodu u ostvarivanju individualnih interesa. Znači, strogo govoreći, liberalna demokratija nije toliko predstavnička demokratija koliko predstavnička vlast.

Upravljanje raznolikošću od nas traži da nadidemo ovo prilično krnjavo stanovište liberalizma zasnovano isključivo na individualizmu. S obzirom na to da pojedinac može imati niz fluidnih i mnogostrukih identiteta, od kojih su mnogi vezani uz različite zajednice kojima pojedinac može pripadati, onda nema mnogo smisla smatrati da pojedinac apsolutno, izolirano, nereduktivno, odvojeno i ontološki prethodi društvu. Cijela ličnost, sa mnoštvom njenih identiteta, nije samo pojedinac; sâm pojedinac ne može postojati bez veza između historije i zajednice, kulture i etniciteta, spola i roda, okoliša i prirode. Otud ličnost i pojedinac nisu isto. Pojedinac je naprosto jedna apstrakcija, okrnjena i selektivna verzija ličnosti, koja se koristi u praktične svrhe. Ličnost utjelovljuje i njene / njegove roditelje, djecu, širu porodicu, pretke, zajednicu, prijatelje, neprijatelje, ideje, vjerovanja, emocije, sliku o sebi, shvatanja, poglede, samoodređenje. Zato će nasilje, diskriminacija i rasizam naneseni ličnosti jednako nauditi cijeloj zajednici.

Dok je pojedinac zaštićen kroz ljudska prava, ličnost i zajednica često su bez zaštite. Stoga je neophodno da evropske liberalne demokratije nadržu pojedinca i razmotre prava ličnosti i zajednica. Ideja kolektivnih prava, grupnih i kulturnih, veoma je sporna. Kako Will Kymlicka ukazuje,

za mnoge je sâma ideja “grupnih prava” kako nerazumljiva, tako i uznemirujuća. Jer, kako grupa može imati prava koja se u konačnici svode na prava njenih pojedinih članova? I ako grupa zaista ima prava, nisu li onda ta prava suštinski u sukobu s individualnim pravima?⁹ Takva pitanja zasnivaju se na pogrešnom tumačenju onog što čini ljudsko biće: ljudi, tvrdim, nisu jednostavan paket materijalnih i fizioloških potreba, umotan u atomizirani mikrokosmos.

Ako uvidimo koliko je dobrobit ličnosti povezana sa zajednicom ili grupama kojima pripada, kako to na primjeru američkih domorodaca pokazuje Darlene Johnston,¹⁰ onda ima smisla govoriti o grupnim pravima koja nisu svediva na individualna prava. Samoočuvanje zajednice, njena sposobnost da opstane kao zasebna, različita zajednica, moralo bi se motriti kao pravo po sebi. Model grupnih prava ima smisla kada društvo funkcionira na pretpostavci da je i ono skup, ili jedna konfederacija zajednica. A tradicionalni način života svake zajednice mora se zaštititi da bi ona postojala kao različita zajednica.

Smatram da je “pozitivna diskriminacija” ili afirmativno djelovanje – stvar pravā za određenje manjinske zajednice u Evropi. Njihov nepovoljan položaj, na margini društva, ne može se popraviti ukoliko se posebna pažnja ne posveti ekonomskom i obrazovnom stanju, recimo Pakistanaca i Bangladežana u Britaniji, ili Arapa u Francuskoj, ili Turaka u Njemačkoj. U vrtu multikulturalizma, s obiljem različitih zajednica, ove manjine su kao mlade biljke. Treba ih gajiti, zalijevati i čuvati da bi rasle. A onda kad uhvate korijenje u svojim zemljama i postanu drveće, afirmativno djelovanje postaje nebitno. Međutim, različite manjinske zajednice u različitim su fazama puštanja kulturnog korijenja u svojim zemljama. Zbog toga imaju posebne potrebe koje se mogu

zadovoljiti samo prilagođenim, odmjerenim i dobro vođenim afirmativnim djelovanjem.

NAPREDOVANJE U RAZNOLIKOSTI

Prava snaga Evrope je prava, fina kulturna raznolikost njenih brojnih zajednica. Da bismo prihvatili ovu raznolikost, moramo prevazići određene protivrječnosti u liberalizmu, konkretno njegovu opsesiju individualizmom. Da bismo odbacili demoniziranje razlika, ne znači da treba da odustanemo od razlika. Potrebno je da evropske države stvore prostor gdje će razlike postojati kao razlike, a raznovrsne zajednice postojati unutar vlastitih parametara.

Pitanje asimilacije ne postavlja se ako manjinske zajednice postoje kao različite, posebne zajednice. Asimilacija je bila sumnjiva ideja čak i kada je prvi put predložena 1960ih. Ta je ideja zasnovana na modernističkom shvatanju da postoji samo jedna civilizacija, a sve ostale kulture i civilizacije nisu ništa drugo doli male pritoke što se ulivaju u tu "veliku" civilizaciju Evrope. Stoga se svim drugim kulturama, posebno imigrantskim kulturama, činilo prirodnim asimilirati se u superiornu kulturu Evrope. Ona me podsjeća na Borga iz *Zyjezdanih staza* koji asimilira sve druge da poveća vlastitu moć. Asimilacija vodi do iskorjenjivanja identiteta i kao takva predstavlja put ka samoubistvu manjinskih zajednica Evrope. Da bi ostale zdrave i etnički žive, manjinske zajednice moraju zadržati bar malo od svojih kulturnih i historijskih identiteta.

Na isti način moramo napustiti ideju integracije. U šta će se manjinske zajednice integrirati? U klasno i rasno zasnovanu englesku kulturu? Ili francusku kolonijalnu kulturu? Ili njemačka shvatanja identiteta zasnovana na superiornosti?

Ideja integracije nije samo problematična; ona pretpostavlja da postoji dominantna kultura koja je mjerilo civilizacije. Traženje integracije također podriva istinski multikulturalizam, u kojemu se traži jednako poštovanje prema svim identitetima i kulturama.

Moramo ići dalje od lažnih ideja pluralnosti koje govore o kuhinjama i "slavljenju" i prakticirati multikulturalizam čiji je konkretni cilj uvesti marginalizirane grupe u krugove moći. Predstavnička Evropa koju čine zajednice unutar zajednica mora raspodijeliti moć ravnopravno na svakog svog čovjeka. A da bismo poštovali raznolikost, moramo voditi afirmativnu politiku prema određenim manjinama i priznati kolektivna i grupna prava.

Međutim, raznolikost ne isključuje zajedničke nacionalne vrijednosti. Želja za zajedničkim evropskim vrijednostima nije isto što i težnja ka homogenosti. I manjinske zajednice se moraju mijenjati; i moraju shvatiti da tradicija i običaji koji se ne mijenjaju prestaju biti tradicija i običaji i pretvaraju se u instrument ugnjetavanja. Identitet ima historijska sidrišta, ali nije pričvršćen uz ograničen i nepromjenljiv skup tradicionalnih oznaka i historijskih simbola. Identitet nije ono što pribavljamo, niti ono što biramo, niti ono što namećemo drugima; više je to nešto iz čega učimo kako živjeti, otkrivamo čemu vrijedi težiti i procjenjujemo šta znači biti različit. Manjinske kulture u Evropi treba da nauče kako živjeti s većinskim vrijednostima i aspiracijama, baš kao što flora i fauna u vrtu uče živjeti jedna s drugom.

I većinske i manjinske kulture moraju napustiti ideju da se jedna jedina istina može nametnuti pluralnom društvu. Kao što ni vrt ne funkcioniše na osnovu jedne vrste, tako nas ni održivoj multikulturnoj Evropi ne može voditi jedna Istina, bila to istina evropske kulture, islama ili neke druge vjere

ili ideologije koja se zasniva na ekskluzivističkim shvatanjima istine i koja traži iskupljenje kroz nametanje te istine svima drugima. Platonska ideja da je istina ista za sve kulture nema mjesta u pluralističkoj Evropi.

Kako kaže rabin Jonathan Sacks u djelu *Dostojanstvo razlika*,¹¹ ovakva ideja istine stvara lažni antagonizam: ako je sva istina ista, za sve, u svim vremenima, to znači da ako sam ja u pravu, ti nisi; a, ako zaista marim za istinu, ja te moram pridobiti za svoje gledište. Moramo napustiti stari recept da je "istina krajnje važna pa se zato svi ljudi moraju voditi jednom istinom" i ići dalje, ka novoj formuli da je "istina krajnje važna pa se zato svakom muškarcu i svakoj ženi mora dopustiti da žive u skladu s tim kako oni vide tu istinu." Naposljetku, moje shvatanje pluralističkih identiteta svodi se na to da svi mi istinu vidimo različito, u skladu s vlastitim historijskim iskustvima i stajalištima, i da svi mi živimo tu istinu i kao pojedinci i kao zajednice, na jedinstven, kulturno različit način da budemo ljudi.

Ovo znači da Evropa mora vratiti pouzdanje u identitete kao proizvod raznovrsnih tradicija. Potrebno je prepoznati da je svaki identitet sredstvo sinteze sličnosti kroz razlike i razlike vidjeti kao posebno sredstvo izražavanja osnovnih sličnosti. Moramo se odmaknuti od politike osporavanih identiteta i etniciteta koja jača umjetne razlike, ka prihvatanju plastičnosti i mogućnosti identiteta, i tako se okrenuti ljudskosti koja nam je zajednička. Nasuprot fosiliziranom "umiranju za različitost", živi identitet stalno teče i mijenja se. To je ravnoteža u stalnoj mijeni, ravnoteža sličnosti i razlika, ravnoteža kao put pronalaženja onog što život čini vrijednim življenja i onog što nas povezuje s ostatkom svijeta koji se mijenja.

Multikulturalna Evropa mora se pomiriti s obiljem pluralističkih identiteta. U budućnosti će "biti Evropljanin" značiti

mного više od jedne rigidne stvari. Na kraju, ali ne i manje važno, moraćemo se pomiriti s novim evropskim identitetima među kojima će se nalaziti evropski crnac, evropski Arap, evropski Turčin, evropski musliman i brojni drugi identiteti. Izazov oblikovanja multikulture Evrope je u transcendiranju razlika. čime će se multikulturalizmu omogućiti da ispunji svoju pravu svrhu – stvori raznolikost na kontinentu koji bez nje ne može postojati.

BILJEŠKE

¹ Amartya Sen, "The Predicament of Identity", *Biblio*, March-April 2001: 48-50, p. 49.

² *Ibid.*, p. 49.

³ The Parekh Report, *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, London, 2000, p. xvii.

⁴ Za detaljnu diskusiju o američkoj samoperpciji vidjeti Ziauddin Sardar i Merryl Wyn Davies, *Why Do People Hate America?*, Icon Books, London, 2002.

⁵ WASP – akronim od "White Anglo-Saxon Protestant". *Prim. prev.*

⁶ Parekhov izvještaj (Parekh Report), p. ix.

⁷ John Stuart Mill, *Essay on Liberty*, 1859.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.

⁹ Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

¹⁰ Darlene Johnston, "Native Rights and Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation", u Kymlicka (ed.), *Rights of Minority Cultures*.

¹¹ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference*, Continuum, London, 2002.

BOSNA I POSTMODERNI ZAGRLJAJ ZLA

Crknite bando i balije, Srbi su junaci i pobjednici. Izadite na terasu i pozdravite bijelu srpsku rasu.

(Pjesma koja je puštana na radiostanicama bosanskih Srba nakon što je objavljeno da se “slobodna Srebrenica” vratila u normalno stanje.)¹

Razmislite o dva nepovezana događaja koji su dominirali u britanskoj štampi sredinom devedesetih godina prošlog stoljeća. Prvi je vezan za pojedinca Sedrika Brauna, generalnog direktora kompanije *British Gas*. Kada je ovo javno dobro, *British Gas*, bilo privatizovano, Braun je otpustio hiljade radnika govoreći kako su oni “višak radne snage”, a Braun je sam sebi pomogao koristeći plate otpuštenih radnika da sebi poveća platu za oko četiri stotine puta, te se nagradio dividendom od milion funti. Nadalje, on je povećao zaradu *British Gas-a* povećavanjem cijene gasa, smanjivanjem usluga, zatvaranjem prodajnih poslovnica i odbijanjem da poveća plate radnika za tri procenta. Nacija je bila bijesna ovom ciničnom upotrebom moći i ovlasti, ali niko nije mogao ništa poduzeti. Parlamentarna komisija koja je bila zadužena da pozove Brauna da obrazloži svoje postupke bila je u potpunosti impotentna. Vlada je objavila da ne postoji “praktično” rješenje za ovakav vid korporacijske pohlepe. Određeni dioničari pravili su buku na marginama događaja, ali su bili u potpunosti nemoćni pred korporativnim dioničarima. U međuvremenu, Braun se pojavljivao na televizijskim ekranima sa sve širim osmijehom.

Sada razmislite o drugom događaju: patnji malog naroda u Bosni i Hercegovini. Srbi su željeli izbrisati ovaj narod u procesu ostvarenja svog sna o "velikoj Srbiji". Srpska vojska bila je jako dobro naoružana, sastojala se uglavnom od jedinica bivše Jugoslovenske narodne armije, dok su muslimani uglavnom bili nenaoružani. Srbi nisu bili tek puki agresori, nego su, organizovani u državu, pokazivali snažnu tendenciju ka fašizmu. S druge strane, Bosanci su imali etabliranu tradiciju multikulturalizma. Ujedinjene nacije nametnule su i jednoj i drugoj stani embargo na oružje, te su na taj način efektivno osigurale da se Bosanci ne mogu braniti. Kada su Srbi počeli vršiti masovne pokolje, Ujedinjene nacije su nekoliko gradova proglasile "sigurnim zonama", razoružale su Bosance i oduzele im teško naouružanje, do kojeg su došli uprkos sankcijama, te dostavljale hranu narodu zarobljenom u spomenutim enklavama. Na oltaru "humanitarne pomoći" žrtvovano je dostojanstvo jednog naroda, što je popraćeno osjećajem ovisnosti i potištenosti. Srbi su bjesomučno nasrtali na nebranjene "zaštićene zone", a šta su radile Ujedinjene nacije? UN su, poput parlamentarne komisije koja je ispitala Brauna, iskazale svoju ogorčenost, ali nisu mogle stati ni na jednu stranu ili zaustaviti Srbe da rade šta god su htjeli. Malcom Rifkind, u to vrijeme ministar vanjskih poslova, izjavio je da ne postoji "realno vojno rješenje" za bosanski problem. (Sam Rifkin ne bi postojao da je Churchill izjavio da ne postoji "realno vojno rješenje" za Hitlera, ali ostavimo ironiju postrani!) Nekoliko novina i pojedinaca dizali su buku sa strane, ali su u osnovi bili nemoćni. U međuvremenu, naši televizijski ekrani bili su ispunjeni slikama uplakanih žena i djece, kolona očajnih izbjeglica, raskomadanih tijela muslimana i ljudi u redovima koji se bore za komad hljeba.

Retorika u Velikoj Britaniji koja se odnosi na Brauna i Bosnu začuđujuće je slična. Ponekad se koriste i iste riječi

i fraze u razmatranju ovih dvaju problema. Zašto je tako? Zbog toga jer je to retorika cinične moći. U postmodernim vremenima, moć se ne odnosi samo na snagu ekonomije i vojske, nego i na sve ostalo. Moć je vezana i za cinizam. Drugim riječima, oni koji su na vlasti i koji imaju moć isključivo su motivirani samoveličanjem, koje se dodatno kristalizira demonstracijama totalne nemoći žrtava režima. Braun je iskoristio svoju moć i ovlasti da poveća lični značaj, te se smijao nemoći ostalih da ga u tome zaustave. Zapad nije koristio moć da zaustavi Srbe, jer to ne bi dovelo do samoveličanja. To bi dovelo do mogućeg gubljenja života Britanaca, Francuza ili Amerikanaca, ali ne bi polučilo nikakvu konkretnu korist "kontaktnoj grupi" zemalja koje su trebale brinuti o "zaštićenim zonama".

Postmoderna cinična moć tako nema ništa s etikom ili moralnošću. Ustvari, postmodernizam je srušio sve dominantne vrijednosne i etičke sisteme, te ih zamijenio vakuumom. Mi zbog toga treba da se radujemo i smatramo da je vakuum vrijednost po sebi. Postmoderne sile pokreću se samo onda kada mogu povećati sopstveni značaj i važnost. Međutim, rat u Bosni, za razliku od Zaljevskog rata, nije bio prilika da se poveća taština ili moć Zapada. Dakle, tu je bila riječ o rasizmu i fašizmu, o moralnosti i etici. Upravo zbog toga Zapad nije poduzeo ništa u vezi s Bosnom. On je svjesno i namjerno učinio da Bosna krvari do smrti, te da postoji samo u stanju vječne i nerazriješene patnje.

Poređenje rata u Bosni i Zaljevskog rada otkriva nam mnogo toga. Zaljevski rat se vodio zbog materijalnih dobara, dok u Bosni to nije riječ. Bosna nema ništa s potrebama Zapada, te se u trenutnom stanju ne može smatrati "tržištem". Zaljevski rat vezan je za cinizam. On je predstavljao demonstraciju vojne moći Zapada, te poniženje agresora, koji je prikazan

kao potpuno nemoćan pred zapadnom silom, usljed čega je moralo umrijeti četiri stotine hiljada mladih iračkih regruta. Zaljevski rat se vodio zbog novca. Saudijci i Kuvajćani založili su dvije decenije svoje budućnosti da plate ovaj rat i zapadnu intervenciju. Bosna nije mogla platiti ništa! U Zaljevskom ratu testirao se široki arsenal novog oružja. U Bosni, prirodno okruženje i nepostojanje pravilne linije razdvajanja između sukobljenih strana nisu dozvoljavali da se testira novo naoružanje, ukoliko je nakon Zaljevskog rata ostalo bilo kakvo novo oružje koje je trebalo testirati. Zaljevski rat je vezan za demonizaciju. Međutim, i dok se Sadam Husein mogao lahko demonizirati, jer je crn i neevropljanin, evropski Srbi nisu mogli biti demonizirani. Oni *jesu* dio zapadne kulture i civilizacije. Stoga, uprkos genocidu koji se dešavao pred televizijskim kamerama, masovnim grupnim silovanjima djevojaka i žena, "etničkom čišćenju", držanju UN-ovog osoblja kao talaca, jasnoj upotrebi rasističke terminologije i retorike, Srbi su Srbi. Oni nisu "teroristi", "fundamentalisti", "divljaci žedni krvi", "bezvrijedni", a sve su ovo atributi koji se olahko pripisuju nezapadnjacima, bilo da je riječ o pojedincima ili grupama, općenito, te muslimanima, posebno. Uistinu, većina medija i televizijskih programa stidjeli su se da Srbe imenuju fašistima.

Stoga, ne iznenađuje da niko nije čuo kada je predsjednik Žak Širak kazao da "ukoliko imamo volje, možemo zaustaviti mašineriju koja ponovo želi uništiti naše vrijednosti".² O kojim vrijednostima on govori? Kao prvo, postoji jako malo vrijednosti preostalih u postmodernim vremenima koje se ustvari prepoznaju kao takve. Premijer Džon Mejdžer ovo je otkrio prije nekoliko godina kada je pokrenuo nacionalni program kojim se Velika Britanija trebala vratiti "svojim osnovnim vrijednostima". Cjelokupna kampanja morala je biti ukinuta kada se otkrilo da nisu postojale osnovne vrijednosti

kojima se trebalo vratiti!³ Drugo, čak i ukoliko zaključimo da su preostale neke vrijednosti, za njih se posve sigurno ne vrijedi boriti, niti umirati zbog istih. U postmodernom vremenu, sve vrijednosti su relativne. Možete se zalagati ili boriti protiv nekih vrijednosti, ali one nisu trajne i vječne, jer sve, uistinu sve, prolazno je i neizvjesno. Treće, vrijednosti ne motiviraju nikoga na Zapadu, a posebno ne političare, čija sumotivacija samo ego i zarada.

Tako, kada je predsjednik Širak izjavio da je “prisustvo snaga UN-a teško shvatiti kao bilo šta drugo osim saučesnika barbarizmu”,⁴ on je govorio iz okvira modernosti. Barbarizam je čedo modernosti, odnosno njegov neodvojivi dio, kao što je to lijepo objasnio Stjepan Meštović, između ostalih.⁵ Kao što među banditima postoji čast, tako i u barbarizmu postoji neka vrsta moralne razboritosti. Modernost je stvorila holokaust,⁶ ali je polučila želju da se zaustavi barbarizam Trećeg rajha. U doba modernosti, želja da se spriječi barbarizam i bori protiv njega (koji je često oličan u Drugom ili neevropskim kulturama) jeste urođena i automatska. Međutim, postmoderna vremena nisu vezana za barbarizam. Ona su vezana za potpuno prigrbljavanje zla. Zapadna reakcija na srpsku agresiju nije posljedica neke zavjere o nemoći, ili nepostojanja volje da se suoči s barbarizmom. Ona predstavlja svjestan čin i projekat. Drugim riječima, to što potiče i motivira Srbe, motivira i Zapad. Bosna, kao jedna multikulturalna država u srcu Evrope, stoji nasuprot svemu za šta se zalaže Zapad. Ona utjelovljuje sve što je Zapad neprestano projicirao na druge. Bošnjaci, baš kao i radnici kompanije *British Gas*, predstavljaju “višak potreba”. Jedan predstavnik UNHCR-a opisao je Srebrenicu kao “zoološki vrt”. “To je zoološki vrt u kojem ljude hrane Ujedinjene nacije, a čuvaju ih Srbi” – kazao je ovaj službenik listu *Observer*.⁷ Međutim, Bosanci imaju manju vrijednost čak i od životinja, jer dok se

Bosanci drže u kafezima zoološkog vrta, u Velikoj Britaniji je sve više protesta i demonstracija protiv uvoza živih životinja u Evropu. Brojne od ovih demonstracija budu i nasilne, pa se demonstranti čak proglašavaju mučenicima, poput žene koju je pregazio jedan kamion koji je prevezio žive životinje u Evropu. Ova žena poginula je u nastojanju da zaustavi navedeni kamion. S druge strane, nije održana nijedna demonstracija zbog Bosne! Zapadni teror, u kojem je sve izvan okvira instrumentalnog racionalizma i prosvjetiteljstva ujedno izvan svjetla i vidokruga, doživio je tako upotpunjenje. Kao što nam Bodrijar kaže, zlo može biti transparentno,⁸ ali u ovim najboljim postmodernim vremenima, Zapad pronalazi opravdanja za zlo, uživa u potpunoj nemoći koje zlo donosi svojim žrtvama, pa ga čak i slavi.

Predsjednik Alija Izetbegović je kazao: “Naš narod je dobar narod. Kada je počeo rat, otkrili smo također da je to jedan hrabar narod. On je stvorio nešto praktički iz ničega.”⁹ Razmislite sada o vremenu dvije decenije nakon ovoga. Razmislite o djeca čiji su očevi bili odvođeni na “klaonice” u “kojima su im bili prerezani grkljani”,¹⁰ čije su majke i sestre neprestano bile silovane, koji “nemaju kuda otići”,¹¹ o djeci koja su u pelenama postala siročad, raseljena i siromašna pred voajerskim kamerama koje su bilježile njihovu patnju samo da bi povećale procenat gledanosti svojih kanala kod publike koja je bila mnogo zabrinutija za život stoke nego ljudskih bića. Zamislite kada se Zapad bude pravdao zbog zla jer je ono izrazilo njegovu volju za moći i kada ova djeca odrastu. Razmislite o tome šta je Zapad učinio? I šta će Zapad učiniti od multikulturalnog društva naklonjenog miru i poznatog po ljubavi prema umjetnosti i kulturi?

[...]

BILJEŠKE

- ¹ Charlotte Eager, "From Haven into Hell", *Observer*, 16. July 1995.
- ² Mary Dejevsky, "Chirac invokes history and maintains high moral tone", *Independent*, 17. July 1995.
- ³ Ziauddin Sardar, "Back to Basics But Nothing to do with Morality", *Impact International*, March 1994, pp. 22–25.
- ⁴ Mary Dejevsky, "France throws down gauntlet", *Independent*, 15. July 1995.
- ⁵ Stjepan Mestrovic, *The Barbarian Temperament*, Routledge, London, 1993.
- ⁶ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Oxford, 1989.
- ⁷ Charlotte Eager, "From Haven into Hell".
- ⁸ Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil*, Verso, London, 1993.
- ⁹ President Alija Izetbegovic, "Will to rebuild Bosnia and defeat darkness", *Impact International*, December 1993, pp. 22–25.
- ¹⁰ Christopher Bellamy, "20,000 still missing in 'zone of death'", *Independent*, 17. July 1995.
- ¹¹ Zoran Radosaljevic, "Muslims' flight brings no escape from despair", *Independent*, 15. July 1995.

IZVORI IZ KOJIH SU TEKSTOVI PREUZETI

- Ehsan Masood, "Uvod: Intelektualac kojega se ne može jednostavno imenovati"/Ehsan Masood, "Introduction: The Ambiguous Intellectual", u: Ziauddin Sardar, *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood (ed.), London & Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2006., pp. 1-11. (Prev. Azra Mulović)
- "Promišljanje islama"/"Rethinking Islam", u: Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London & Sterling, VA: Pluto Press, 2003., pp. 27-35.
Prvi put objavljeno u: *Seminar*, 509, January 2002, pp. 48-51. (Prev. M. Sarajkić)
- "Brisanje islama"/"The Erasure of Islam", *The Philosophers' Magazine*, Issue 42, 2008., pp. 77-79. (Prev. M. Sarajkić)
- "Ponovno čitanje života poslanika Muhammeda"/"Re-reading the Life of Muhammad", u: Ziauddin Sardar, *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood, London & Ann Arbor (eds.), MI: Pluto Press, 2006., pp. 21-32.
Rad je prvi put objavljen pod naslovom 'Rewriting the Seerah: Future Significance of the Life of Muhammad' u: *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, Mansell, London, 1985. (Prev. M. Sarajkić)
- "Šerijat kao metodologija rješavanja problema"/"The Shari'ah as a Problem-Solving Methodology"), u: Sohail Inaya-

tullah and Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London & Sterling, VA: Pluto Pres, 2003., pp. 64-81.

Prvi put objavljeno u: *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, Mansell, London, 1985. (Prev. M. Sarajkić)

“Reformističke ideje i muslimanski intelektualci: zahtjevi stvarnog svijeta”/“Reformist Ideas and Muslim Intellectuals: The Demands of the Real World”, u: Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London & Sterling, VA: Pluto Pres, 2003., pp. 106-121.

Prvi put objavljeno u: Abdullah Omar Naseef (ed.), *Today's Problems, Tomorrow's Solutions*, Mansell, London, 1988. (Prev. M. Sarajkić)

“Između dva učitelja: Kur'an ili nauka?”/“Between Two Masters: The Qur'an or Science?”, *Afkar: Inquiry*, 2 (8), August 1985., pp. 37-41. (Prev. M. Sarajkić)

“Muslimani i filozofija nauke”/“Muslims and Philosophy of Science”), u: Ziauddin Sardar, *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood, London & Ann Arbor (eds.), MI: Pluto Press, 2006., pp. 108-113. Prvi put objavljeno u: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, 1997. (prev. Azra Mulović)

“Dewey odlazi: ideje o klasifikaciji znanja”/“Dewey Departs: Ideas on Classifying Knowledge”, u: *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood (ed.), London & Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2006., pp. 114-120.

Prvi put objavljeno u: *Islam: Outlines of a Classification scheme*, Clive Bingley/Library Association, London, 1979. (Prev. Azra Mulović)

“Naučni ratovi: Jedno postkolonijalno tumačenje”/“Science Wars: A Postcolonial Reading”), u: Ziauddin Sardar, *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood (ed.), London & Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2006., pp. 193-213.

Prvi put objavljeno kao: “Above, Beyond and at the Centre of the Science Wars: A Postcolonial Reading” u: Keith M. Ashman and Philip S. Bringer (eds.), *After the Science Wars*, Routledge, London, 2001, pp. 120-139. (prev. Azra Mulović)

“Totalni opoziv: vanzemaljci, drugi i amnezija u postmodernoj misli”/“Total Recall: Aliens, Others and Amnesia in Postmodern Thought”, u: Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London & Sterling, VA: Pluto Pres, 2003., pp. 189-214.

Prvi put objavljeno u: *Futures*, 23 (2), March 1991, pp. 189–203. (Prev. M. Sarajkić)

“Dobro došli u postnormalna vremena”/“Welcome to post-normal times”), *Futures*, 42:5 (June 2010), pp. 435-444.

“Problem studija budućnosti”/“The Problem of Futures Studies”), u: Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London & Sterling, VA: Pluto Pres, 2003., pp. 274-295. (Prev. Azra Mulović)

“Šta podrazumijevamo pod islamskim budućnostima?”/“What do We Mean by Islamic Futures?”), u: Ziauddin Sardar, *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood (ed.), London & Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2006., pp. 55-87.

Prvi put objavljeno u: Ibrahim Abu Rabi (ed.), *Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Blackwell, Oxford, 2006., pp. 562-587. (Prev. Azra Mulović)

“Upravljanje raznolikošću”/“Managing Diversity: Identity and Rights in Multicultural Europe”) u: Ziauddin Sardar, *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, Ehsan Masood (ed.), London & Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2006., pp. 270-287. (prev. Azra Mulović)

“Bosna i postmoderni zagrljaj zla”/“Bosnia and the Postmodern Embrace of Evil”, u: Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London & Sterling, VA: Pluto Pres, 2003., pp. 214-219.

Prvi put objavljeno u: *Bulletin of the World Futures Studies Federation*, 21 (3), 10–12 October 1995. (Prev. M. Sarajkić)