

РАУЛ ФОРНЕТ БЕТАНКУР

ИНТЕРКУЛТУРАЛНА ФИЛОЗОФИЈА КАО ФИЛОЗОФИЈА ЗА БОЉИ СУЖИВОТ

1. Уводна зајажжања

Познати француски филозоф Ален Турен се већ неко време питао да ли бисмо, обзиром на одређене културне разлике које раздвајају људе, били способни да живимо заједно.¹ Ово узнемирујуће питање је данас још више актуелно него када га је крајем деведесетих година XX века поставио Турен, јер изгледа да садашњи процеси такозваног глобализованог света не доприносе побољшању већ погоршању „суживота”, не као простог „заједничког постојања” једне коегзистенције која се дели у друштвеном простору без стварне интеракције међу становницима већ као комуникативну праксу међу различитим групама која даје свом „заједничком постојању”, у оквиру истог друштва, управо стање „суживота”.

Ово питање прави одјек у интеркултуралној филозофији наговештавајући допринос чињеници да друштва такозваног глобализованог света прелазе, говорећи у једној синтетичкој формули, из „коегзистенције” у „суживот”.

Пре него што почнем да објашњавам како може филозофија, конкретно интеркултурална, да допринесе таквом задатку, дозволићете да кажем пар речи о хипотезама које стоје иза ових убеђења приказаних у наслову овог предавања, да интеркултурална филозофија може и треба да допринесе суживоту данас у свету. Другим речима, насловом предавања претпостављамо да филозофија

¹ Cf. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris 1997.

не треба да бежи од хорора света и да бежи у чувену „кулу од слоноваче”, већ треба да се супротстави том хорору света који нам се представља кроз лош начин на који живимо, како бисмо показали да се не ради о неизбежној судбини већ о историјској реалности која може бити измењена. Али објаснимо детаљније саму претпоставку.

Претпостављамо, најпре, као нешто очигледно, да као човечанство живимо заједно; хипотеза која се објашњава или аргументује, да наведемо сада само један пример, управо оним што се ових дана зове „мигрантска криза”; један „технички термин” који заправо крије мањак воље да се фаворизују политике гостољубивог прихватања према мигрантима. Ова чињеница је, чини нам се, довољна да илуструје да, како сам и рекао, лоше живимо заједно, да живимо у свету који се представља као глобалан, али је заправо онај који не универзализује заједничко добро, већ заправо глобализује структуре функционисања и навике живота које расипају „заједничко зло”, речено једним драстичним и тешким исказом којим је филозоф ослобођења Игнасио Ељакурија (убијен 1989. године од стране војске у Ел Салвадору) сажео своју дијагнозу лошег суживота који карактерише деструктивно савремено човечанство.²

С друге стране претпостављамо, како сам наговестио у претходним редовима, да се ради, такође, о задатку филозофије. То јест, о чињеници да филозофија може допринети процесу побољшања људског суживота у савременом свету. Претпостављамо, дакле, да се филозофија не предаје, да одолева осећању фрустрације због импотенције мисли и разума пред „спектаклом” ирационалног и цинизма, и бори се против постојећег правца ка којем се свет крће, покушавајући да преобрати његово нехумано и аутодеструктивно усмерење.

Имамо, према томе, другачије речено, поверење у добру снагу која може и треба да развија филозофску мисао у свету и у људском бићу.

Зашто? Зато што филозофију на коју овде мислимо не карактерише припадност некој школи или одбрана неког система, већ је карактерише пре свега, и у основи, оданост потрази за знањем које би остварило „нежни однос”³ који се представља као обавеза у њеном грчком имену „филозофија” и који представља праву основу њене карактеристичне потраге у времену, односно душу њеног историјског пута попут увек обновљене изјаве љубави мудрости,

² Cf. Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador 2001, 447–450.

³ Cf. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Bd. 4, Klostermann, Frankfurt 1981, 155 ff.

као људској сапутници у борби да се да најбоље од себе. Бити одан овој историји „страсти” према мудрости значи за филозофију, конкретније речено, оданост памћењу истинитости и доброте које је „тера” да историји, која је одликује, подари облик садашњости, и то у датим условима у сваком времену. Због тога, у данашње време и у оквиру теме којом се бавимо у склопу овог предавања, та оданост подразумева „обавезу” да се контекстуализује и настави поменута историја „нежног односа”, држећи се чињенице да људски суживот одликују односи који стварају истину и опште добро, односно доброту.

Како бисмо истакли важност овог тренутка у другој хипотези нашег предавања, додали бисмо да је, према нашем виђењу, свест тог љубавног памћења према истини и доброти она која храни нежност филозофије, како би, попут зла које нас уништава у нашем људском саставу, „саосећајно” осетила сав ужас једне другачије епохе која наглашава раздвајање, дељење и расцеп људског рода, стварајући људска бића без *осећаја за човечанство*, у свету погођеном апсурдним насиљем, где се не цени туђи живот.⁴

Такође, не би требало да прећутимо да, за нас који стварамо филозофију, то носи са собом обавезу да се самокритички запитамо да ли је филозофија коју данас стварамо чувар тог миленијумског памћења или није.

Јесмо ли ми који стварамо филозофију, такозвани „филозофи” и наше „филозофкиње”, свесни тог памћења или смо већ део трупе „великог светског позоришта”⁵? Осећамо ли филозофско памћење као наслеђе етичке позадине која у нама буди „потребу” да се обавеземо на задатак да поправимо тај расцеп људског рода који значи лош суживот, или пак нашим навикама и сујетама охрабрујемо лош суживот?

Према нашем виђењу, ово самокритичко преиспитивање од пресудног је значаја. Јер од одговора које дајемо на та питања не зависи само смисао и правац нашег филозофског размишљања већ и сама могућност почетка филозофије као дела нашег живота. Тиме хоћу да кажем да филозофија, у смислу у ком се овде подразумева, не проистиче из науке нити се реализује као спор око идеја. Филозофија, заправо, проистиче из искуства да је у историјском

⁴ О несрећама нашег времена видети размишљања изложена у поглављу “La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis” у мојој књизи: *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Verlag Mainz, Aachen 2016, 11–24, затим у поглављу “Meditación intercultural sobre la adversidad de la época” у мојој књизи: *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Verlag Mainz, Aachen 2014, 125–140, као и библиографију обе књиге.

⁵ Изречено великом метафором чувеног шпанског драматурга Калдерона де ла Барке.

свету прекинут „нежни однос” који треба да пригрли сва бића или, уколико више одговара метафора Октавија Паза за термин *Hölderlin*, искуство „сломљеног крчага”.⁶ Не треба заборавити, ако се осврнемо на светски „признатог филозофа”, да је и Хегел полазио од тога да „потреба” за филозофијом настаје када се осећа да је из људског живота одсутна снага која га уједињује и мири. Његова тврдња каже: „Расцеп је извор *пошребности за филозофијом*... Када је снага уједињења нестала из живота људи, а контрадикторности изгубиле свој живи однос и узајамно деловање и када постају независне, тада долази до потребе за филозофијом.”⁷

Из тог искуства, када контрадикторности које прете да униште могућности хармоније и уравнотежености у разноликом свету, свету рана и понижења узрокованих ароганцијом и препотентношћу хегемонске цивилизације која замењује нежни приступ трговинским и војним приступом свету, затварајући тиме хоризонт дијалога за људски суживот данас, из тог искуства данас настаје филозофија; и настаје из њега не као посебан начин забаве за филозофе, већ као *пошребности* света и људског рода. Тај „сломљени крчаг”, који представља наша друштва и уопште наш свет, је оно што је *пошребно* од филозофије, односно – рањена стварност је та којој је потребно памћење истинитости и доброте, умирујућег дејства филозофске мисли⁸, како би поново саставила сломљено.

Поменимо, најзад, и трећу хипотезу, која је такође у позадини разматрања које ћу изложити. У питању је увереност да је интеркултуралност начин да се балзамовано сећање на човечанство препозна у свим својим разноликостима. У том смислу, претпостављамо да је интеркултурална филозофија та која посматра човечанство из тог сећања и настоји да постане стварност у подељеном свету данашњице.

⁶ Octavio Paz, “El cántaro roto”, en *Poemas (1935–1975)*, Seix Barral, Barcelona 1979, 255–259.

⁷ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1970, 20–22. Искошеним словима на немачком оригиналу: “Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie. (...) Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.”

⁸ Израз „умирујуће дејство филозофске мисли” инспирисан је идејом Хозеа Мартија о „умирујућем крају љубави”. Видети, на пример, José Martí, “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa”, en *Obras Completas*, tomo 4, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana 1975, 267–279, и “La procesión moderna”, у *Obras Completas*, tomo 10, ed. cit., 75–89. Дакле, Хозе Марти би могао да буде још један од примера који могу да се наведу како би се документовала идеја да потреба за филозофијом настаје на дну тог болног осећања расцепа уједињености људског рода.

2. Размишљања о бољем суживоту из јерсејкијиве инјеркултуралне филозофије

Узимајући у обзир, дакле, позадину горе поменутих хипотеза, сумираћемо размишљања у следећим тачкама:

2. 1. Када у овом контексту говоримо о суживоту, не истичемо његову политичку и правну димензију, односно не стављамо у фокус своје пажње формални оквир закона који регулишу друштвени суживот између група или заједница различитог културног или верског порекла, јер на тај начин настојимо, пре свега, да укажемо на односе између живих бића које подржавају културни универзуми, где људи покушавају да достигну остварење своје људскости. Због тога сматрамо и да покушај побољшања људског суживота треба, пре свега, да преузме задатак питања људског *квалитетитета* односа између биографија и/или између култура у свакодневном животу. Побољшање суживота, према томе, не значи побољшање теорија и модела о њему. Изазов побољшања заправо лежи у покушају да се побољшају конкретни односи на нивоу директних сусрета „на улици”.

2. 2. У циљу побољшања суживота, било на личном нивоу биографија или на колективном нивоу као интеракције између култура, морамо проћи кроз животе и традиције оних који, заправо, већ деле место живота, покушавајући да тај „заједнички друштвени простор” претворе управо у заједнички „животни свет”. А разлог за то лежи, ако не грешимо у овој процени, у чињеници да је суживот, било добар или лош, спој културних ситуација или, ако желите, конвергенција живота постављених у односу на сопствене ралике или културних успомена. Људски живот се отвара ка животу кроз културу, и у том смислу животна искуства су увек неодвојива од искуства културолошке ситуације.

2. 3. Претходна индикација је кључна да би се разумело дубље значење које утиче на суживот, а тиме и да би се разумело шта заправо не успева и пропада када је суживот лош, односно када заиста не заслужује такво име, јер се, народски речено, „не слажемо”, а у овом смислу заслужује у најбољем случају квалификацију коегзистенције, како смо и рекли у уводним разматрањима. Позивамо се на следеће: идеја о искуству живота као нераздвојивом искуству културне ситуације доводи до тога да признајемо да је искуство живљења, иако се показује као лично, па чак и индивидуално, искуство које нико не може назвати својим ексклузивним осећајем, јер увек надмашује границе дела живота који свако осећа индивидуално. Другим речима: јер је то искуство које указује на услове који су „изван” онога што свако од нас може назвати или

идентификовати као свој индивидуални живот. Искуство живљења је, на овај начин, на шта је Хосе Ортега и Гасет исправно указао у шпанској филозофској традицији, искуство *учешћа* у животу; искуство у коме постојите или сте рођени у присуству и због присуства других. Односно, у суштини, за људска бића не постоји ниједно животно искуство а да није у виду оригиналног суживота. Живети, дакле, значи живети заједно. Живот сваког појединца је саткан од тог суштинског суживота. И управо та претполитичка фундаменталност суживота као услов стварне могућности читавог личног живота представља његов суштински смисао. Тај суштински смисао, који можемо назвати онтолошким, је и хоризонт чијој светлости је разумљиво да лош суживот, односно грешка у редоследу или у форми суживота, није само политички промашај, ситуација која омогућава да се виде само недостаци грађанства или урбаности, већ је ситуација која утиче на живот у његовој суштини. Лош суживот ствара животно оштећени живот. Због тога није у питању само штета у друштвеном, политичком и културном смислу. Ради се, пре свега, о антрополошким оштећењима људског бивствовања.

2. 4. Одатле следује, као што је већ наговештено у првој тачки овог излагања, да би активности зарад побољшања суживота требало схватити као радикалне активности које упућују даље од оних којим захтевамо прилагођавање „друштвеног уговора” у мултикултуралним друштвима такозваног глобализованог света. Значи, то морају бити активности које се боре за револуцију у нашим односима са животом, како би на прво место поставили осећај заједничког „животног ткива” који нас дефинише као „заједницу једнаких” пре него што се, по уговору, препознамо као заједница различитих. Али мора бити јасно да овај радикални предлог за активности које побољшавају суживот не подразумева потцењивање политичких или друштвених активности. Заправо се више ради о томе да се нагласи да ће те активности у корист праведнијег „друштвеног уговора” међу различитима достићи своју праву сврху – а то је лична и комуникација међу различитим људима – само онда када се уоквири у хоризонт активности која ће учинити видљивим приоритет незаменљивог и несводљивог на једноставније „животно ткиво” које, као веза заједнице која учествује у животу, мора водити рачуна о свој политици која заиста жели да промовише добар суживот.

Непосредна последица претходне идеје је препорука да се критички допуњују теорије признавања да се из различитих перспектива развија савремена политичка филозофија, како би се поставио на правичније основе, суживот културних и верских раз-

личитости у нашим садашњим друштвима. Ове теорије признавања другог у својој различитости, без сумње, су велики допринос решавању многих проблема које поставља суживот разноликости у данашњем свету. Међутим, мора се рећи да су у исто време недовољне и да се морају преобликовати интеркултурно, пре свега, у ономе што се тиче антрополошког схватања у суштини, либералног и индивидуалистичког, које те идеје представљају.⁹

Наш аргумент за одбрану потребе овог критичког осврта, резимиран укратко, жели да истакне следеће: ако је проблем непознавања другог, у суштини, последица логике антропологије која раскида са „животном везом”, која раскида са „заједницом живота”, теорија која настоји да побољша суживот из корена, онда мора почети са преокретом логике индивидуалистичке антропологије, конкуренције и сукоба (антропологија коју можемо назвати суштински „буржоаском”), како би се поново промислило о признавању са становишта заједничког осећања „животне везе”. То заправо значи промену питања или прелазак са конфликтне парадигме захтевања признавања на парадигму захвалног прихватања другог. Тако се, са овом променом логике, враћа „природност” осећаја да прва ствар која се другом дугује јесте *захвалносћ* што је начинио људски живот могућим својим учешћем у њему.

2. 5. Подржавајући ову перспективу, треба такође истаћи да побољшање суживота у данашњем свету захтева, као директну последицу промене логике индивидуалистичке антропологије, интеркултурални повратак искуству култура које знају и још увек преносе својим живим сећањима идеју да су афирмације разлика и резултирајуће захтевање њиховог признавања секундарни, пошто је примарно оно што претходи целокупном друштвеном уговору, наиме, прихватање другог с поштовањем у „животну повезаност”. Суштински речено: пре уговорног признавања права на другост и на резултирајуће присуство као грађанина у јавном животу друштва у које је примљен, прва ствар коју дугујемо другом је поштовање њиховог прихватања без резерви као оног који коегзистира с нама. То значи да је правно признавање другог, на крају, последица првобитног животног признавања, управо онолико колико и оно без којег нема „састанка” са животом.

2. 6. Како би се избегао могући неспоразум, на крају би требало прецизирати да термин „различитост” овде не представља никакав вид учтивости. Наводи једну спремност људског срца: срдачност.

⁹ Погледати у вези са овом тачком став и литературу представљену у мом раду: “¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?”, у мојој књизи: *Justicia, Restitución, Convivencia...*, 47–60.

Другим речима, односи се на спремност којом суживот губи амбивалентност која га карактерише као стварност чињеничне коегзистенције, како би се трансформисао у квалитет живота, или, ако је тако пожељније, како би се квалитативно претворио у суживљење, односно – како би постао заједничка прослава првог заједничког добра који има људски род: живота. На овом нивоу где, понављамо, суживот није само истовремени заједнички живот, већ међусобно учешће, квалитет живота чини уједињење у разноликости видљивим и препознатљивим зато што се у животним идентитетима, били они лични или колективни, одражава потпис заједнице која их, управо када и суживотне разлике, насељава и због које ниједна разлика не може да каже „постојим”, а да у самој тој тврдњи не призна присуство оног другог, који одувек учествује у њеном животу.

3. Крајње зајажњање

На основу разматрања изложених у претходном одељку може се видети да за филозофију, а поготово за интеркултуралну филозофију, задатак побољшања суживота подразумева антрополошки изазов промовисања радикалних преображаја људске осећајности.

Примери из претходног одељка заиста показују да побољшање суживота људи није ствар која захтева само когнитивну промену или промену менталитета, то јест промену у начину како схватамо другог. Такође, можда је и фундаменталан изазов афективних промена, с обзиром на то да се без вредновања и уважавања *бла-жонаклоносџи* другог, без афирмације „жеље за добрим” другоме, неће побољшати суживот људи у предложеном смислу његовог трансформисања на местима где треба да се деси права и пуна хуманизација људских бића. Добра наклоност је та која ће одлучити на крају хоћемо ли повратити као човечанство снагу помирења коју смо раније помињали и поново покренути курс историје ка путу нове хуманизације људи; хуманизација коју зовемо нова зато што се рађа као резултат стрпљивог процеса слушања другог и солидарности са њим у нашим одговарајућим световима живота.

Због тога, и као ставке за могући даљи дијалог, желим да закључим ово кратко излагање наредним питањима:

– Како ми, као епоха и као особе, осећамо расцеп суживота у човечанству?

– Осећамо ли се лоше када, на пример, констатујемо у понашању према мигрантима или избеглицама недостатак признавања другог као сличног?

— Можемо ли очекивати, или боље речено — желимо ли као епоха и као особе да започнемо политику суживота која, више од тога што дугује другоме као грађанину по закону, промовише *бриџу* о различитости другог као димензију која нам је потребна како бисмо изродили заједно једну људску универзалност, то јест универзалност која се разуме и види у сваком човеку као пут ка повратку интегралности људског живота?*

Превеле са шпанског

Анђела Гаџић, Лана Чубрић, Тијана Чуйић,

Милица Лилић, Јелена Сјасојевић

* Предавање одржано у просторијама Матице српске, у Новом Саду, 12. јула 2018. године.