

DUALIZAM EVROPSKE UNIJE: IZMEĐU IDEJE EVROPE I IDEOLOGIJE LIBERALNOG KAPITALIZMA

Sažetak

Specifična pozicija Evropske unije nalazi se u tome što ona kao društvena i politička organizacija međunarodne razine, negira vlastitu tradiciju. EU se u aktuelnim odnosima praktično odriče svoje tradicije i polazišta u filozofskoj misli, prije svega u prosvjetiteljstvu i transcendentalnoj filozofiji, gdje je utemeljeno ne samo polazište za neki budući savez evropskih država, nego, prije svega, evropski identitet kao osnova tog saveza. U tom smislu Evropska unija je nužno upućena na preispitivanje vlastitih političkih polazišta i promišljanje ideje Evrope kao osnove svake mogućnosti uspostavljanja evropskog jedinstva. U tom kontekstu, kao posebna značajka, od koje se polazi u svakom smjeru razumijevanja političkog identiteta, nameću se “evropska pitanja” kao socijalni i duhovni problemi koji se ne mogu riješiti na drugi način nego kroz sagledavanje cjelokupnog konteksta odnosa unutar Evrope. Na toj razini tematiziranja Evrope, EU se pojavljuje kao surogat i u mnogo čemu kao suprotnost evropskoj tradiciji i ideji Evrope. U krajnjoj instanci kao suprotnost onome što Evropa u duhovnom polazištu jeste i iz čega je jedino moguće uspostaviti jedinstvo evropskog identiteta.

Ključne riječi: fenomenologija, transcendentalna filozofija, evropsko jedinstvo, ideja Evrope, evropski identitet, društvo, opći subjektivitet

² Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

arnautovicunsa@gmail.com

Tematizirati Evropu danas kao uniju država, identitet ili faktičko stanje odnosa na “starom kontinentu“, u svakom kontekstu i svakom načinu postavljanja pitanja vodi prema tematiziranju evropskog identiteta, odnosno ideje Evrope kao izvorišta svake objektivacije sjedinjenih država, kultura, tradicija ili, krajnjoj instanci, svjetova zasnovanih na umreženjima životnih svjetova. Drugim riječima, pitanje o Evropi u svakom kontekstu predstavlja postavljanje pitanja o suštini Evrope i mogućnostima njenog razumijevanja danas.

Da li je Evropa Evropska unija? Bez ovakvog tematiziranja odgovor se čini samorazumljivim - EU je realitet Evrope i ona je, u konačnom, Evropa! Takav odgovor, međutim, zanemaruje mnoga pitanja, koja kada se promisle naizgled samorazumljivo faktičko stanje čine vrlo problematičnim. Štaviše, ona čak u nekim kontekstima upućuju na viđenje prema kojim danas možemo govoriti ne samo o EU kao o organizaciji čiji opseg pojma ne obuhvata sva značenja Evrope, nego i o više Evropa koje postoje neovisno o EU.

Da bi se mogao pružiti neki odgovor na pitanje o tome šta je Evropa, neophodno je znati šta se misli pod Evropom. Da li je Evropa geografski, ekonomski, politički, kulturni tehnički ili neki sasvim drugačiji pojam od onoga što se može misliti u višestrukosti njenih značenja? Korak dalje od toga, kada se govori o Evropi postavlja se pitanje nije li obaveza govoriti o svim tim aspektima u njihovom jedinstvu, odnosno nije li nužno Evropu misliti kao polivalentan pojam? Tek tako postavljeno pitanje upućuje na mogućnost sagledavanja značenja Evrope. U polivalentnom značenju Evropa se otvara kao problemsko područje koje svoju kompleksnost ne može iscrpiti u jednom kontekstu, jednom značenju ili jednom pravcu tematiziranja značenja.

Stoga se nameće pitanje o ideji Evrope kao ideji jedinstva starog svijeta, odnosno jedinstva čovječanstva uopće u smislu dosezanja platoničkog ideala harmoniziranih društvenih odnosa koji obezbjeđuju civilizacijski razvoj i sigurnost i zadovoljstvo pojedinca. U svom začetku takva ideja se može tražiti još od Platona, ali u definiranom značenju ideje Evrope kao zajednice nacija i država, ona se pojavljuje tek u modernom dobu.

Sama polazišta ideje Evrope nisu vezana za političku ideju kao takvu, nego za ideju jedinstva i harmoničnosti. *Fichte* u *Reden an die deutsche Nation* ne govori o ideji

Evrope kao takvoj, ali kroz ideju jedinstva njemačkih zemalja i njemačke nacije, on u osnovi izlaže ideju o jedinstvu različenosti, koja je polazište ideje Evrope. Govoreći o stanju propadanja, *Fichte* ukazuje da “nema nacije, koja u propada ovom stanju ovisnosti, i koja se može kroz običnost i do sada korištenu sredinu sama iz sebe dići”. (*Fichte*, 1997: 114) *Fichte* ukazuje da bez jedinstva i zajedničkog djelovanja onih koji žele promijeniti stanje, nije moguće doći do te promjene. Ukotvljenost u postojeće stanje, samo je put u održavanje puta do stanja nepodnošljivosti.

Rigidna čitanja ovog *Fichteovog* teksta ispustit će iz vida sve ono do čega je njemu u stvari bitno stalo. Prije svega izostat će razumijevanje za *Fichteovu* otvorenost prema različenosti, koja može biti u realnim socijalnim odnosima svedena na njemačku naciju, ali u metodološkom smislu ona je put prema prekoračenju svih socijalnih granica koje različenost čine tuđošću i nečim nepristupačnim. Znajući da je dijalektika kao princip suština kretanja realiteta zbilje, on je znao da kao takva dijalektika nije isključujuća, niti se može svoditi na isključivost, nego integrativna kategorija koja otvara put prema svemu što još uvijek nije prisutno, ali po svojoj pripadnosti svijetu otvara se u prisutnosti i tamo gdje realno još uvijek nije.

Stoga *Fichte* i govori o odgoju kao putu da dijete, odnosno čovjek, dobije obličje u kojem se stvaraju pretpostavke za obrazovni proces, koji nije ništa drugo do priprema za odgovor na ono što vrijeme nosi sa sobom, a egzistencijalno se tiče svakog pojedinca. (*Fichte*, 1997: 557) Jedinstvo nije potiranje različenosti, nego, dijalektički utemeljeno, stvaranje novog kvaliteta, nove vrijednosti i snage koja jača život i otvara nove mogućnosti za svaki individualitet. *Fichte* pritom ostaje dosljedan transcendentalnoj filozofiji i, govoreći o realitetu zbilje, stvari postavlja na formalan način, u formalizmu ne isključujući zbiljsko ishodište mišljenja.

U zbiljnosti, formalizam se pokazuje u tome da je obrazovanje, samim tim duhovni razvoj, mogla postići samo manjina, kojoj je obrazovanje kao mogućnost bilo uskraćivano. Uz takve okolnosti, nije bilo mogućnosti dizanja pojedinca na razinu općosti, odnosno na razinu njemačke nacije, odnosno, u konačnici, razinu istine o osobnom stanju u realnom svijetu. Duhovni razvoj, čije se pretpostavke i stvarna djelatnost nalaze u obrazovanju, uvjet je bez kojeg nije moguće doći na razinu općosti i razumjeti istinu vlastite egzistencije. *Fichte* stoga govori o nužnosti obrazovanja kao

stvaranja moći dizanja opće razine razumijevanja zbiljnosti, odnosno stvaranja njemačke nacije kao općeg subjektiviteta.

Fichte kada govori o svitanju novog svijeta, on ne govori o okolnostima koje su izvanjski promijenjene, nego o stvaranju pretpostavki, prije svega unutarnjih pretpostavki promjene zbiljnosti. Zbilja se mijenja iz subjekta, ne iz materijalnih realiteta. Stoga i “novi svijet“, promjena koja je neophodna i predstavlja oslobađanje subjektiviteta koji još nije svjestan sebe, mora doći kroz obrazovanje, iz unutarnjosti realiteta života subjekta. *Fichteov* drugi govor o njemačkoj naciji ne tematizira slučajno “bit novog odgoja u općosti“, nego jeste logičan nastavak njegove ideje stvaranja općeg identiteta.

Pretpostavka subjektiviteta odatle je identitet, koji se u djelatnom smislu pojavljuje kao subjekt. *Fichteova* metafizika subjektiviteta ovaj problem tematizira u temeljnim značenjima, otvarajući mogućnost da formalne odrednice transcendentalne filozofije budu razumljene, čak i više od toga *viđene*, u značenjima odrednica zbilje. Pravila koja se pritom uspostavljaju, nisu pravila koja su nametnuta, nego tokovi kojima *same stvari* idu slijedeći djalektički princip vlastite opstojnosti. Polazeći od *Kanta*, *Fichte* pokazuje da pravila koja se prihvataju u zbiljskim relacijama stvarni smisao imaju samo ako proističu iz *toka stvari*, odnosno ako nisu nametnuta, nego *fenomenološki* raskrivena.

Imajući u vidu i *Kantove* odrednice ideje *vječitog mira*, *Fichteova* izlaganja o njemačkoj naciji pokazuju da je realno mišljenje Evrope, odnosno jedinstva društvene zajednice, temeljno filozofijski postavljeno. *Fichteova*, *Hegelova*, *Marxova* i druga promišljanja Francuske revolucije, takođe pokazuju da misliti Evropu ne znači ni misliti kontinent, niti misliti neki politički, ekonomski ili kulturni realitet, nego prije svega znači misliti jednost različenosti. Evropa o kojoj govore današnji nacionalisti koji su umetnuti u Evropsku uniju, a koja počiva prije svega od religijske jednoobraznosti, zapravo nema ništa sa idejom Evrope o kojoj govore najveći evropski mislioci.

Evropa nikada nije bila redukcija, nego geneza i otvorenost, živa različenost koja svoju opstojnost crpi iz same svoje različenosti. Govor o “kršćanskoj Evropi“, ali i o religijama kao nečemu što je temeljno važno za ideju Evrope, zapravo je pokušaj da se slaboumlje nametne kao umestvenost. O kojoj jednoznačnosti “kršćanske Evrope“, kao lažne “ideje Evrope“, se može govoriti kada samo kršćanstvo u Evropi nije jednodimenzionalno i jednoobrazno? U stvari takvi pokušaji svođenja Evrope na religijsku

znakovnost, nisu samo izraz neznanja i neupućenosti u ideju Evrope, nego i nepoznavanja kršćanstva kao planetarne religije.

Fichte kada govori o njemačkoj naciji, takvu mogućnost i ne razmatra. On slijedi metodologiju *Kantove* ideje vječitog mira, koja različenosti ne isključuje, nego ujedinjava, dovodeći ih u kontekst polivalentnosti. *Fichte* pokazuje da se volja mora "obrazovati", a kao takva ona se formira kroz supozicionalna odnošenja spram problema mišljenja kao odrednica zbiljnosti. Upravo ta supozicionalnost, reba kod volje stvoriti sposobnost za kretanje i transformiranje, posebno u onom pravcu u kojem su transformacije genealoški oblikovane, a ne izraz slučajnosti. U tome se nalazi zadaća općeg, javnog vaspitanja (die Erziehung), koje nije ništa drugo do put stvaranja nacije, ali i, kako *Fichte* kaže, jednog novog života. (Fichte, 1997: 591)

Taj novi život se obrazuje uz sve narode Evrope, pokazuje *Fichte* u svom trećem izlaganju o njemačkoj naciji. Praveći razliku između "stare" i "nove" Evrope, *Fichte* zapravo tu razliku ustanovljava na novim nacijama. Nove nacije, međutim, nisu neki fakticitet protivan Evropi kao ideji, nego novo faktičko stanje, koje je izraz onih transformacija koje *Fichte* očekuje i u procesu stvaranja njemačke nacije. Različnost, a ne potiruća istost su osnova te transformacije i genealoškog kretanja u kojem novo nije bacanje starog u zaborav, nego transformacija u "novi život", koji, opet, ne znači kvalitativno ništa, nego samo jeste konstatacija promijenjenih stanja koja izražavaju realitet zbilje.

Promjena stoga predstavlja i mijenjanje svih značenja. Novi identitet znači ne samo drugačije ponašanje ili društvene norme koje se razlikuju od prethodnih. On znači i promjenu, kako *Fichte* kaže, domovine, mjesta, okolnog svijeta u kojem se odvija neposredni život i razvija životni svijet. "Od naznačenih promjena ona prva, promjena domovine, je potpuno beznačajna." (Fichte, 1997: 597) Ta beznačajnost proističe iz druge činjenice, iz činjenice da je u promjeni na drugi način shvaćena uloga neba. Nebo je postalo mjera, ostavljajući po strani ono neposredno. Nebo ispod kojeg se dešava sve što se dešava, postaje odsudno važno za *Fichtea*, ali i za shvatanje i razvoj ideje Evrope i jedinstva čovječanstva. "Čovjek će biti lako udomljen pod svakim nebeskim područjem, a narodna osobenost će se dalje odaljavati i razlikovati kroz mjesto prebivanja, zagospodarivši ovim i mijenjajući ga prema sebi." (Fichte, 1997: 597) Sa *Kantom* i *Fichteom* se na drugi način oživljava stara antička povezanost neba i zemlje. Ponovno

nebo, kao svod i nedostižna mjera svega, postaje određujuće nasuprot tlu kao materijalnosti i tvrdoj, krajnje ograničenoj stvarnosti.

Fichte pokazuje da z ovoga proističu i različnosti koje imaju konkretan, socijalni karakter, ali koje ne mogu dovesti u pitanje metafizičku sveobuhvatnost neba. Domovina biva omeđena nebom, a to znači da nije ograničena. Ona znači konkretnu datost i određena je okolišom, ali nebo svemu tome daje dimenziju nad-stvarnosti koja je nužna za dalje kretanje i nadvladavanje stvarnosti koja mora biti nadvladana u ime budućnosti.

Nije li u tome sadržana ideja Evrope? Još od *Kopernika* i drugih teoretičara neba, kako to pokazuje *Blumenberg*, ideja razumijevanja ljudske egzistencije u prekoračenju fakticiteta koji nisu dostatni za bilo kakvo objašnjenje, uzdiže se prema ideji neba. Pritom se nipošto ne smije zaboraviti *Kantova* teorija neba, koja koliko god bila scijentifički nedostatna ili faktički neodrživa, sadrži osnovu razumijevanja neba iz odnosa umstvenog bića, subjekta prema njemu. Takav osnov nije značajan zbog pokušaja prekoračenja faktičkog stanja, nego zbog ideje da se i pitanje neba treba postaviti s obzirom na imperativ spoznaje samoga sebe, koji se postavlja, ne slučajno, u antičkoj Grčkoj. *Kant* taj imperativ ne zaboravlja i očigledno ga smatra odsudno važnim za svako dalje bavljenje znanošću, poglavito metafizikom.

Fichte kada govori o Francuskoj revoluciji, pored svih elemenata koji su predstavljali povijesne i duhovne pretpostavke za početak, nastanak revolucije, razmatra i mjesto crkve, odnosno religije u jednoj takvoj promjeni kao što je revolucija. Takvo razmatranje nesumnjivo predstavlja pretpostavku i za razmatranje Evrope, a posebno za kritičke osnove klero-nacionalističkih snaga koje su involvirane u EU i koje, kao što je već rečeno, nastoje ideju Evrope svesti na ideju evropskog jedinstva kršćanstva. Društvena promjena, pokazuje *Fichte*, posebno ona promjena koja ima radikalni karakter kakav je imala Francuska revolucija, ne treba da se tiče crkve. Zapravo, bilo koje religijsko ili duhovno vjerovanje, može se to iščitati iz *Fichteovih* riječi nije referenca za društveno uređenje i, posebno, za društvene promjene.

Francuska revolucija je događaj koji nesumnjivo obilježava Evropu, u konačnici i cijeli svijet, tako da *Fichteovo* razmatranje o Francuskoj revoluciji nesumnjivo predstavlja i osnovu razumijevanja Evrope. U tom kontekstu crkva, odnosno religija, ne može biti referenca ne samo društvene promjene, nego i društvenog uređenja. "Jedna takva neosjetilna crkva, sama će biti samo vjerujuća; i to u čemu se svi preostali članovi

vjerovanja nalaze, jeste samo jedan član vjerovanja. Tu svako ko ima neko vjerovanje, kojih beskrajno mnogo leži u istini, koje on sam nikada sa sigurnošću ne može provesti ni kroz iskustvo, ni kroz osnove spoznaje, sve obuhvata u samom sebi.“ (Fichte, 1922: 212) U konačnici, *Fichte* pokazuje da religijske odrednice imaju smisla u značenju vjerovanja samo u kontekstu određenja individualiteta. Francuska revolucija je upravo to rezultirala - individualitet je osnova svake društvenosti i spoznaje. U krajnjoj instanci, pitanje Francuske revolucije time i postaje planetarno pitanje budućnosti društvenih odnosa.

Francuska revolucija kod *Fichtea*, kao i kod drugih filozofa, nije, međutim, posgavljena kao “francusko pitanje“. To je prije svega pitanje povijesne odluke o daljem toku društvenih zbivanja, a samim tim i kretanja povijesti uopće. *Hegel* će je tako u potpunost definirati i postaviti kao mjesto loma moderne. *Fichteovo*, kao i kasnija tematiziranja Francuske revolucije, pretaču se u pitanje o modernom svijetu uopće, a to prije svega znači o Evropi. Francuska revolucija je sa tom intencijom i bila tematizirana.

Ovdje, međutim, centralno mjesto nije problem Francuske revolucije, nego problem Evrope unutar koje se, kroz Francusku revoluciju, uspostavljaju parametri društvenih odnosa za cijeli svijet. Francuska revolucija je, pokazuje to *Fichte* u svom tematiziranju, mjesto loma moderne. Kao takva, ona ne nastaje kao posljedica odnosa u izoliranoj Francuskoj, nego u području Evrope. Svakovrsna podrška koju je Francuska revolucija dobila, bila je podrška Evrope i stav opredjeljenja građana Evrope prema društvenom oslobađanju od feudalizma. Takvi stavovi ni u kasnijoj povijesti Evrope nisu izostali.

Fichte svojim izlaganjima o njemačkoj naciji i Francuskoj revoluciji, upućuje na to da je pitanje svakog općeg subjektiviteta u Evropi u konačnici pitanje Evrope. Samim tim, ideja Evrope se iskazuje kao izraz općih evropskih identiteta koji u realnim društvenim odnosima moraju komunicirati. *Kantovo* problematiziranje vječitog mira stoga je u osnovi problematiziranje odnosa općih subjektiviteta, odnosno problematiziranje Evrope kao prostora u kojem taj vječiti mir treba naći svoju osnovu. Zadaća socijalne filozofije, zasnovane na transcendentalnoj filozofiji, polazi upravo odavde. Zato pitanje identiteta jeste u osnovi pitanje jednošajnosti subjektiviteta, bilo općih ili singularnih, koji su iz dijalektičke nužnosti zbiljnosti upućeni jedni na druge.

Problematiziranje identiteta u transcendentalnoj filozofiji, polazi od formalnih odrednica, koje u realnim okvirima imaju zbiljske konotacije i valoriziraju se kao realiteti.

Iščitavanje *Fichteove* filozofije nedvojbeno ukazuje na to, ali i daje osnovu za jasno viđenje opasnosti temeljnog nerazumijevanja zbilje ukoliko se isključe temeljni stavovi transcendentalne filozofije o identitetu. Knjiga *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne* ukazuje na temeljni značaj prije svega *Kantove*, ali i *Fichteove* i *Schellingove* filozofske misli na zasnivanje ideje i smisla Evrope. Ovdje se pokazuje da je svojevrsno ukidanje povijesti i shvatanje Evrope kao samorazumljive ekonomske kategorije, bez duhovnog utemeljenja, put prema ravni gdje se više ništa ne dešava izuzev manipulacije. “Negacija duha, na tom pravcu, pokazuje se mogućnom samo kao negacija zbilje i nastojanje njenoga kreiranja i projekcionoga postavljanja“. (Arnautović, 2009: 212) Pitanje Evrope jeste, prije svega, pitanje njene duhovne tradicije i utemeljenja u duhovnosti koja obilježava evropski prostor i otvara mogućnost evropskog jedinstva u različnosti svega što se unutar tog prostora i određenog vremena zbiva.

Fichteovo tematiziranje pitanja njemačke nacije i Francuske revolucije kao *evropskih pitanja* par excellence, svoju važnost za ideju Evrope nema u konkretnim problemima koji se ovdje razmatraju, nego u njihovom metodološkom postavljenju i kontekstu koji se razvija unutar tematiziranja. *Fichte* u izvjesnom smislu upućuje na to da pitanje Evrope jeste pitanje interregionalnosti i transkulturalnosti, što Evropa u osnovi jedino i može biti u svojoj jedinstvenosti. *Waldenfels* će na tom pravcu reći da “mnoštvo prostornih poredaka (je) sagledano samo u regionalnosti, u kojoj se jedan region spaja sa drugim regionima u interregionalnost, a da ne prelazi u globalni poredak.“ (Waldenfels, 1991: 203) Tematiziranje evropske tradicije u bilo kojem kontekstu, jeste tematiziranje evropskog pitanja, koje se u polivalentnosti značenja transkulturalnosti postavlja kao odsudno važno za utemeljenje ideje Evrope.

Na pravcu izlaganja temelja moderne, *Habermas* upozorava da radikalni raskidi sa tradicijom ne donose ništa dobro. “Radikalna kritika uma plaća visoku cijenu za napuštanje moderne. Kao prvo, ovi diskursi ne mogu i neće položiti račune o svom vlastitom mjestu. Negativna se dijalektika, genealogija i dekonstrukcija na sličan način ustežu onim kategorijama po kojima se modern znanje nije ni u kom slučaju slučajno izdiferenciralo i koje danas stavljamo u osnovu našem razumijevanju tekstova. Oni se ne daju jednoznačno uvrstiti niti u filozofiju ili znanost, niti u teoriju morala i prava, niti u

književnost i umjetnost. Istovremeno se odupiru povratku bilo u dogmatičke bilo u heretičke oblike religijskog mišljenja.“ (Habermas, 1988: 315) *Habermas* govori o neutemeljenoj kritici moderne filozofije, dajući ujedno i sliku svakovrsne neutemeljene kritike koja ima težnju da bude priznata i postavljena za važeću umjesto onoga što kritikuje.

Ukoliko se EU na jednak način pojavljuje kao “kritika“ evropske duhovnosti i tradicije i novum kojim se ono što je “izvan vremena“ i “zastarjelo“, “prevaziđeno“, stavlja izvan važnosti, onda ona, sasvim sigurno, neminovno mora doći na mjesto neutemeljenih kritika postmoderne, u kojima je ponuđeno mnogo razloga, veoma često potpuno neosnovanih, da bi se bilo protiv nečega, a veoma malo alternativa i rješenja koja prevladavaju prihvaćena moderna stajališta. Kritika subjekta, kritika uma i druge parole i pokreti koji su obećavali rušenje “starog svijeta“, o kojem govori na svoj način i bitno drugačije i *Fichte*, i uspostavljanje novih principa i pravila koja dopuštaju sve, pokazali su se ne samo neučinkovitim, nego i bezidejnim. Ukidanje subjekta, primjera radi, nije ponudilo ništa drugo do - skriveni subjekt, koji je uz sve ono što je pripisivano starom subjektivitetu, dodatno dobio i dimenziju cinizma i dehumanizirajuće brutalnosti.

Na drugoj strani, rasprave o jednom problemu nužno uključuju i uvide i razvoj cijelog diskursa, odnosno konteksta značenja koji obuhvata jeda poseban problem. Pitanjem Evrope tako je postalo svako pitanje o onome što se dešava u Evropi i što na bilo koji način, ma koliko fragmentarno to bilo, utiče na njen realitet zbiljnosti. Tematiziranje Francuske revolucije u tom smislu je ne samo tematiziranje događaja u Francuskoj, nego i tematiziranje Evrope prije i poslije tog događaja. Pokazuje se da misliti jedno pitanje, obavezuje na koralaciono shvatanje njegovog nastanka i razvoja, a u konkretnim značenjima socijalnih događanja, na razumijevanje odnosa u okruženju, odnosno interregionalnih uticaja i posljedica.

Francuska revolucija je na tom pravcu percipirana kao povijesni događaj koji je, prije svega, obilježio Evropu, a iz evropskog utjecaja je obilježio i cijeli moderni svijet. *Ritter* će u svom spisu *Hegel und die französische Revolution*, tačnije u napomenama za ovaj spis (22.), naznačiti: “Slično kao *Hegel*, *Goethe* je shvatio 'povijesnu svijest romantike' i njezinu 'polemiku protiv novog vremena' kao antitezu 'novovremenog optimizma prema napretku' Francuske revolucije i liberalizma; zato je oboje i za njega važno kao nešto 'bivstveno sasvim srodno ili čak istovetno'“ (Ritter, 1989: 89) Francuska

revolucija je “evropski događaj” koji je obilježio svijet. Pritom, međutim, mora stalno biti pred očima da ona nije “evropski događaj” radi toga jer se dešava na tlu Evrope, ili samo zato jer se dešava na tlu Evrope, nego jer temeljno proističe iz evropske duhovnosti.

Korak dalje od toga, ta se duhovnost ovdje ne treba poistovjećivati ili iscrpljivati u prosvjetiteljstvu, nego mora biti viđena i mišljena iz osnova Grčke kao polazišta evropske duhovnosti. Bez utemeljenosti u grčkoj filozofiji, prosvjetiteljstvo sasvim sigurno ne bi imalo povijesni značaj, odnosno sama povijest ne bi bila ono što jeste bez ovog utemeljenja.

Ne treba zaboraviti da na ovo glasno upozorava *Heidegger*, skrećući pažnju na opasnost u koju se dolazi ukoliko se ova duhovna činjenica izgubi iz vida. “Riječ φιλοσοφία kazuje nam da je filozofija nešto što prije svega određuje egzistenciju grčke duhovnosti. Ne samo to - φιλοσοφία određuje i unutarnje osnove naše zapadno-evropske povijesti. Način na koji se često govori o zapadnoevropskoj filozofiji” jeste istina jedne tautologije. Zašto? Zat jer je “filozofija” u njenoj osnovi grčka-, grčko ovdje znači: filozofija je u osnovi njene biti takve vrste da je ona prije svega grčka i da prije svega, u svoj zahtjev uzima razvoj grčke duhovnosti u sebi.” (*Heidegger*, 1956: 6-7) Ako govorimo o Evropi čija se ideja razvija iz filozofijskog promišljanja “evropskih problema“, onda je jasno da u suštini govorimo o Evropi čiji se embrion nalazi u Grčkoj.

U konačnici, to znači da govorimo o Evropi koja počiva na duhovnosti antičke Grčke, svijetu u kojem su postavljene odrednice današnjeg mišljenja i razumijevanja zbiljnosti. Koliko današnja Evropska unija ima zajedničkog sa tim svijetom? Teško je izbjeći odgovor - veoma malo. Odgovore, međutim, ne treba izbjegavati, jer se onda problemi multipliciraju i zbiljnost zamagljuje. Zato se takav odgovor mora anticipirati. EU je svijet koji ima veoma malo bliskosti sa svijetom antičke Grčke. Pritom, sve ono što je određeno antičkim svijetom ostaje kao problem EU, mada ona toga nije svjesna.

Primjera radi, tematiziranje odnosa njemačke i francuske fenomenologije, koje nije teško naći u djelima *Bernharda Waldenfelsa* i drugih fenomenologa Njemačke i Francuske, iz istog je osnova kao i važnost tematiziranja političkih i društvenih odnosa Njemačke i Francuske u EU. Može se uzeti i drugi primjer, možda značaj i uticaj muslimanskog svijeta na Španiju i Evropu u periodu zenita islamske duhovnosti, koji je u mnogo čemu iz iste osnove kao današnje tematiziranje političkog i društvenog uticaja islama na Evropu i EU. Takvih primjera ima mnogo. EU ne može pobjeći od problema

koji su postavljeni u svijetu antičke Grčke, zato jer su to problemi Evrope ma kako se ona u svom jedinstvu zvala i mislila.

Hegel u spisima koji tematiziraju probleme filozofije prava eksplicitno naznačuje ono što je implicitno u *Fichteovim* govorima o njemačkoj naciji. “Sadašnji duh vremena usmeren je protiv više momenata koji još opterećuju savremeno stanje evropskih naroda i sputavaju čist razvitak pravnog pojma. U Nemačkoj su takva naročito dva momenta, od kojih se prvi odnosi poglavito na privatno pravo, a drugi na državno pravo. Germansko pravo uopšte rezultat je posebnosti svog karaktera: pa se, tako, realizovanje pojma slobode neko vreme potvrđivalo na način svojstven duši.” (Hegel, 1981: 210-211) Ovo nije jedino mjesto na kojem *Hegel* pokazuje da pitanja njemačke države, pitanja prava i pravnog sistema u Njemačkoj, jednako kao i pitanja Francuske revolucije i drugih dešavanja u Evropi, nisu pitanja koja se svode na lokalni značaj, nego jesu dešavanja i pitanja Evrope i njenog razvoja.

Zato i rješavanje tih problema mora da se desi unutar država, ali ono mora uvažavati i činjenicu da je svaka od tih država dio Evropskog duhovnog prostora. U tom smislu se moraju tražiti i odgovori, kao i kretati se u pravcima duhovnosti naslijeđene od svijeta antičke Grčke, kako to pokazuje *Heidegger*. Ideja Evrope stoga jeste ideja razumijevanja i harmoniziranja svih odnosa evropskih država, nacija, naroda i građana. Ostvarenje *Kantove* ideje vječitog mira moguće je samo na temelju uvažavanja ideje da je Evropa interregionalna i transkulturalna zajednica, čije jedinstvo počiva na nužnoj upućenosti svih njenih partikulariteta.

Naravno, *Hegel*, kao i njegovi prethodnici, ne iznose takvu ideju eksplicitno, ali je u osnovi misle i stvaraju pretpostavke za njenu eksplikaciju. Razumjeti ideju Evrope stoga znači kretati se polazeći sa područja svijeta antičke Grčke. Evropska duhovnost, o kojoj se često govori u različnim, često krajnje neosnovanim značenjima, u osnovi je duhovnost antičke Grčke, ili uopće nije duhovnost. Na takvo mišljenje ne upućuje samo *Heidegger*, nego i cjelokupna tradicija filozofije, uključujući i današnju filozofijsku misao.

Nije teško razumjeti da je estradna filozofija nastala upravo iz potrebe da se grčka duhovnost obezvrijedi supstitucijom koja će imati karakter upotrebljivosti, umjesto misaone supstancijalnosti. *Estradna znanost* je pseudo svijet, kao što i nerazumijevanje vlastite tradicije od EU čini svijet pseudo-Evrope. (Vidi: Arnautović, 2018) Nesposobnost

razumijevanja jedinstva, koja počiva na različnosti, ili kako *Hegel* kaže “razdvojenosti“, u slučaju Evrope, izraz je nesposobnosti mišljenja Evrope kao unije zasnovane na višestoljetnoj različnosti i duhovnom identitetu u toj različnosti.

Rezultat takvog jedinstva, rezultati onoga što Evropa baštini, nisu rezultati EU. Naprotiv, na temelju brojnih neodlučnosti u pitanjima opredjeljivanja za duhovnu suštinu i puku političku pojavnost i korisnost, EU je gotovo uvijek na strani onoga što je površina i suprotno duhu Evrope. EU se, zapravo, odriče evropske duhovnosti u korist pragmatizma liberalnog kapitalizma. Najveće krize EU proističu upravo iz toga, iz stalnog opredjeljenja da se ide isključivo pravcem većeg trenutnog profita i, ako je ikako moguće, linijom manjeg otpora. Ne treba gubiti iz vida da je to pravac koji obavezno isključuje grčku duhovnost o kojoj je riječ kada se govori o polazištu ideje Evrope.

Filozofija u tom smislu ima specifičnu ulogu. Ona je vezivno tkivo evropske duhovnosti. Kako kroz vrijeme, prostore, tako i kroz različnost ideja i viđenja, filozofija predstavlja identitet Evrope u njenom suštinskom značenju. Upravo kao takva, filozofiju EU danas pokušava svesti na estradne pokušaje imitiranja filozofijske misli. Estradizacija filozofije u Evropi izraz je estradizacije i radikalizacije EU. Takav odnos spram duhovnosti, neminovno svoje pokazatelje ima u realnim društvenim odnosima. Kriza u Ukrajini je jedan od rezultata, ne jedini rezultat misaone impotentnosti i izopačenosti EU.

Zato je važno zadržati svijest o grčkoj duhovnosti kao izvoru evropejizma. To se ne može učiniti stalnim ponavljanjem već poznatog, nego razvijanjem ideje Evrope kroz suštinu onoga što Evropa jeste. To znači krtoz mišljenje temeljnih relacija, problema i mogućnosti razvoja u kontekstu Evrope, sa svim višeznačijima koja iz toga proističu. U tom smislu Evropa se ne može misliti kao EU, kao ekonomski i politički koncept koji podrazumijeva birokratsku pripadnost nečemu. To se najbolje vidi na činjenici da radikalni desničari, pojedinci, grupe i društvene formacije koje su sušta suprotnost grčkoj, dakle evropskoj duhovnosti, u EU imaju sva prava koja nemaju pristojni i evropski profilirani građani balkanskih zemalja koje nisu dio EU.

Birokracija i politički realiteti ne mogu biti izgovor za nečinjenje ili činjenje očiglednih razlika u korist onih koji nisu dio evropskog identiteta. *Wolfgang Welsch* će, izlažući upravo ono što je osnova Evrope, ideju transkulturaliteta, reći: “Transkulturalitet se ne može ispoljavati samo na makro ravni društva, nego i na mikroravni individue.

Najveći broj nas je određen, u našim kulturnim formacijama, kroz različne kulturne utjecaje i odnose. Mi smo kulturna mješavina.“ (Welsch, 1999: 53) Evropa je upravo to - “kulturna mješavina“ koja ima svoj identitet u različenosti. Nasuprot tome, EU je birokratska organizacija koja nasuprot ideji Evrope funkcionira kao unija liberalne demokracije.

Tematiziranje fenomenologije u Njemačkoj i Francuskoj, na tragu ideje Evrope jeste tematiziranje fenomenološke misli u Evropi, samim tim jeste tematiziranje mišljenja koje se konstituira u značenju evropskog identiteta. “Vlastitost osobe počiva, jednako kao i vlastitost nacije ili kulture, na jednom kontrastnom djelovanju, koje svaki purizam jedne osobenosti, koja 'ne miješa ništa strano', dopušta iskazati kao varljiv ili prisilan. Vlastito počiva u stranom i strano u vlastitom.“ (Waldenfels, 1995: 10) Iskazujući polazišta izlaganja u knjizi koja tematizira fenomenološku misao u Njemačkoj i Francuskoj, *Waldenfels* na najbolji način iskazuje polazište ideje Evrope. U konačnom, ono što čini povijest Evrope jeste stalno kretanje prema onome što još-nije, prema onome što još-nije-postalo od onoga što već jeste.

Ako su “evropske teme“ ono što Evropu čini posebnom, onda je tematiziranje fenomenologije u Francuskoj i Njemačkoj, ili kako *Waldenfels* kaže razmatranje njemačko-francuskih misaonih puteva, jedna od najevropskijih tema. Uprkos tome, takve teme u EU nisu nešto čemu se daje posebna pažnja i što izaziva posebno interesovanje EU institucija. Razlog tome je liberalna pseudo-znanstvena i pseudo-duhovna struktura EU. Čak i ako se tematizira ideja Evrope i EU kao fenomen suvremenog svijeta, to za birokratiziranu pseudo-Evropu nije interesantno.

Burkhard Liebsch u svojoj studiji o političkom i etičkom senzibilitetu za diferenciju, pokazuje da cijeli problem može biti postavljen još od *Parmenida* i da, ako se zaista želi shvatiti njegova suština, tako i mora biti postavljen. Mišljenje bitka, identiteta i razlike, u svojoj suštini je filozofijski problem, a kao takav se onda distribuira na područje socijalnih odnosa i politike. Ako ga se želi razumjeti u onome što jeste, mora se ići do antičke Grčke, inače se nužno ostaje na površini neke trenutačnosti i potpune relativnosti. Drugim riječima, razumijevanje je moguće samo u genealoškom izlaganju problema i razumijevanju njegovog smisla iz suštine odnosa, koja proističe iz formalnog mišljenja. Upravo onako kako *transcendentalna filozofija*, odnosno njeni najistaknutiji

mislioci, postavljaju i razumijevaju problem i ideju Evrope. Formalni smisao svoj sadržaj dobija u realnim odnosima.

U tome se ogleda zadaća politike evropskog jedinstva, ne politike EU, nego politike koja će, prije svih ekonomskih i pragmatičkih razloga, biti usmjerena u pravcu evropskog jedinstva kao jedinstva evropskog sadržaja prožetog evropskom duhovnošću. “Ograničeni poretci, koji postoje kroz o- i raz- graničenje, uvijek ponovno vode ka jednom *prijeporu* između zbiljskog i mogućnog, između vlastitog i stranog poretka, koji je neopoziv, tu nema poretka usmjerenog razloga na njihovoj strani.” (Waldenfels, 2001: 156) *Waldenfels*, razmatrajući političke perspektive ishoda promišljanja stranog kao određenja moderne u realitetu životnih svjetova, pokazuje da formalna polazišta trebaju biti osnova političkog djelovanja.

Taj pravac bi trebao biti osnova gradnje politike EU koja bi polazila od ideje Evrope, a ne od pragmatičkih zahtjeva, potreba liberalnog kapitalizma. Danas se EU nesumnjivo nalazi na prekretnici na kojoj bi morala preispitati svoja polazišta. Od rudarske unije, trgovinske unije i unije zemalja koju stvaraju interesne grupe, ona se približila ideji unive evropskih država. Tu više nije pitanje da li je to pravac kojim vrijedi ići, nego kako se može ići u korak sa takvom realnošću. Gdje su granice stranog, drugog općeg subjektiviteta i na koji način od njih stvoriti sponu, a ne raz-graničenje, pitanje je koje se ne može riješiti bez promišljanja ideje Evrope kao ideje o temeljnim evropskim vrijednostima.

Tada se ponovno dolazi do situacije u kojoj postaje jasno da su sva pitanja nacionalnih identiteta u evrop, kao i sva pitanja općih subjektiviteta, *evropska pitanja* i mogu se rješavati samo kroz promišljanje perspektiva Evrope. Na tom putu se gradi *evropski identitet*, koji nipošto nije dovršen pripadanošću kontinentu, zapravo sa takvom pripadnošću nema odlučujuću povezanost. Samim tim, evropski identitet nije naprosto skup svih nacionalnih identiteta, njihova prosta mješavina, nego sposobnost razumijevanja *evropskih pitanja* i *evropskih problema* kao pripadnih svim tim identitetima, a opet niti jednom više nego drugom. U tome je iskorak koji EU mora napraviti da bi od ekonomske unije postala istinskom unijom Evropljana.

U stanju u kojem se sada nalazi, EU živi dualističku, skoro šizofrenu stvarnost. Na jednoj strani tu stvarnost čine neke “evropske vrijednosti”, ma šta to bilo, u koje se s punim pravom ubrajaju vrijednosti humanističke tradicije. Na drugoj strani, surovu

stvarnost čine političari čiji su stavovi i djelovanje nogo bliži nastojanjima fašizma i potpune dehumanizacije, nego civilizacijskim vrijednostima humanizma. Takvi političari jednim dobrim dijelom određuju stvarnost EU i od nje čine zajednicu brutalnih pragmatika, koje samo korak dijeli od toga da ih se može nazvati generatorima antievropskih, ili antihumanističkih vrijednosti u Evropi. Takva dualistička stvarnost nije održiva u dugom vremenskom periodu i morat će biti “prelomljena“ u jednom od dva smijera - humanističkom, koji baštini Evropa ili brutalno-pragmatičkom koji su uglavnom završavali u totalitarnim odnosima i slamanju civilizacijskih vrijednosti. EU će teško moći nastaviti ići u oba pravca, jer oni nisu kompatibilni.

Opredjeljenje za pragmatički pristup i politiku “realnog stanja“, značilo bi odricanje one tradicije u kojoj su *Kant* i *Fichte* pitanja koja se tiču jedne nacije, ili jednog općeg subjektiviteta, artikulirali kao *evropska pitanja*, koja impliciraju *evropski identitet* u njihovom zajedništvu. EU u tom smislu nije i *jedinstvena Evropa*. Brojna pitanja koja nisu usuglašena i koja će teško moći biti usuglašena s obzirom na dualističku stvarnost EU, pokazuju da je to jedinstvo samo nastojanje, možda čak i fikcija do koje teško da može doći. Za EU bi svakako bilo odlučujuće važno politički shvatiti da je *moгуćnost* mnogo važnija od realnosti. Takvo političko razumijevanje zbiljnosti značilo bi i shvatiti *ideju Evrope* kao ideju koja je na *moгуćnostima* temeljila svoju budućnost i polazeći sa tih osnova postavila temelje moderne civilizacije.

LITERATURA

Arnautović, S. (2009) *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. Sarajevo-Zadar: Filozofsko društvo Theoria Sarajevo, Hegelovo društvo Hrvatske.

Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta. Epistemologija društva zasnovanog na ne-znanju*. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.

Fichte, J. G. (1922) *Französische Revolution*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.

Fichte, J. G. (1997) *Reden an die deutsche Nation, in: Werke II, Schriften zur angewandten Philosophie*. Frankfurt am Main: Deutscher klassiker Verlag.

Heidegger, M. (1956) *Was ist das - die Philosophie?*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.

Hegel, G. W. F. (1981) *Pravni i politički spis*. Beograd: Nolit.

Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.

Ritter, J. (1989) *Hegel i francuska revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Waldenfels, B. (1991) *U mrežama životnog svijeta*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Waldenfels, B. (1995) *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Waldenfels, B. (2001) *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Granzgänge*. Essen: Wallstein Verlag.

Welsch, W. (1999) *Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, in: Interkulturalität, Grundprobleme der Kulturbegegnung*. Mainz: Mainzer Universitätsgespräche.

DUALISM OF THE EUROPEAN UNION: BETWEEN THE IDEA OF EUROPE AND THE IDEOLOGY OF LIBERAL CAPITALISM

Summary

The specific position of the European Union is that it, as a social and political organization of the international level, denies its own tradition. In current relations, the EU practically renounces its tradition and starting point in philosophical thought, above all in Enlightenment and transcendental philosophy, where not only the starting point for a future alliance of European states, but, above all, the European identity as the basis of that alliance is founded. In this sense, the European Union is necessarily directed to reconsider its own political starting points and rethink the idea of Europe as the basis of any possibility of establishing European unity. In this context, as a special feature, which is the starting point in every direction of understanding political identity, "European issues" are imposed as social and spiritual problems that cannot be solved in any other way than by looking at the entire context of relations within Europe. At that level of thematizing Europe, the EU appears as a surrogate and in many respects the opposite of the European tradition and the idea of Europe. In the last instance, as the opposite of what Europe is in its spiritual starting point and from which it is only possible to establish the unity of the European identity.

Key words: phenomenology, transcendental philosophy, European unity, the idea of Europe, European identity, society, general subjectivity