Алекса Вукашиновић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет – Одељење за социологију, Београд

DOI 10.5937/kultura2171009V

УДК 14 Хегел Г. В. Ф.

930.1 Хегел Г. В. Ф.

Оригиналан научни рад

ХЕГЕЛОВ ТОТАЛИТЕТ КАО НУЖНИ ИЗАЗОВ МОГУЋНОСТИ ОСТВАРЕЊА ИНТЕРКУЛТУРАЛНОСТИ

ПОЛЕМИЧКИ СПИС

Сажетак: Рад представља полемичко истраживање могућности остваривања интеркултуралности у контексту Хегеловог тоталитаризма, као истине и стања савременог света. У размишљању овог проблема полази се од базичних појмова Хегелове филозофије Духа да би се омогућио увид у кључне проблеме тоталитаризма у Хегеловом филозофском систему. Размишља се дијалектички однос који делује унутар Хегеловог система Духа и отпир се истраживању филозофије историје, као специфичног начина промишљања историјског кретања који нас упућује на истраживање могућности остваривања интеркултуралности у савременом глобалном друштву. Превазилажење тренутног историјског тоталитаризма – глобалног капитализма, захтева поновно суочавање са Хегеловом филозофијом и оставља дијалектику која је у основи света у којем живимо. Такође, у раду се нуди промишљање алтернативног делања, искорак ка остваривању идеје и праксе интеркултуралности и развијања дијалектичког одговора на перверзирану хегеловску тоталитарност која обележава садашњицу.

Кључне речи: тоталитаризам, интеркултуралност, филозофија историје, дијалектика две свесности, империјализам, постмодернизам

Увод

Зашто данас, у 21. веку, писати о Хегелу (*Hegel*) и посебно зашто писати критички о њему у светлу могућности постизања интеркултуралности у савременом глобалном свету? Одговор није једноставно дати, што не значи да одговора на ово питање нема. Савремени свет је након краја Хладног рата и успостављања капитализма у бившим социјалистичким државама постао глобални капиталистички систем. Први пут у историји је цео човек свет супсумиран под један јединствени систем¹ који тотализује животне праксе и мисаоне системе човека унутар ове глобалне машинерије. Први пут је сусрет најразноврснијих и најразличитијих култура условљен динамиком ширења светског капиталистичког система.

¹ Без обзира на локалне варијетете у оквиру самог капитализма при његовом сусрету и судару с различитим културама.

Наравно, овај сусрет није никако пример демократске размене културних искустава већ је једно империјалистичко сударање (с локал-културама) капиталистичке машинерије која тежи репродукцији капиталистичких производних односа и локал-култура различитих народа. Где је ту Хегел? Свуда! Хегел је управо онај мислилац који је писао и прижељкивао да се свет уједини под окриљем светског (апсолутног) Ума.²

Управо је савремени свет вулгарно остварење Хегелове идеје светског субјекта који се самоослобађа постајући светски и све сложенији. Наравно, поставља се питање шта се дешава са индивидуалним субјектом у таквом поретку? Ако је 21. век донео глобално прокламована људска права, да ли је капиталистички Молох заинтересован да их уопште примети као важна или је индивидуалном субјекту оствањен једини могући исход: да се одрекне властите индивидуалности и да се супсумира под узансе и окриље светског капиталистичког система?

Циљ овог списка јесте да покуша да покаже како је савремени капитализам заправо један облик Хегеловог тоталитета инструменталног, техничког Ума, који се заснива на човековој фетишистичкој иманенцији, те да као такав он усисава у себе све облике људског постојања при саморепродукцији и глобалном ширењу. Као што Хегел у својој *Феноменологији духа* објашњава дијалектичку игру свести господара и свести роба,³ тако и капитализам у савременом свету успоставља империјалистички поредак у којем се лако да утврдити ко је господар, а ко је у позицији роба.

Остаје питање интеркултуралности, као могућности и као цивилизацијског задатка. Овде ћемо покушати да назначимо могућности праваца којима би ваљало ићи у циљу остварења интеркултуралности. Потребно је казати да је интеркултуралност племенита хуманистичка визија света, алтернативна постојећем капиталистичком Молоху. Такође, требало би рећи и да сам пут постизања и остварења интеркултуралности није један и јединствен – већ се ови разликују и у томе јесте демократичност и слобода у обликовању интеркултурних прожимања и богаћења различитим сазнањима и искуствима које такви сусрети и прожимања нужно у себи носе.

Кроз анализу Хегеловог дела правиће се паралеле са савременим светом и његовим развојем у 21. веку, како би се аргументацијски ојачала претходно изнесена теза да је савремени светски капиталистички систем вулгаризовани Хегелов тоталитет. Критичким разматрањем Хегеловог схватања филозофије историје имамо могућност да налазимо алтернативна мишљења и да на тај начин заправо демократизујемо властите умове изван догматике тотализујућег система и његових агресивних узанса.

Присјуй и метод

Овај спис ће се састојати из три поглавља кроз која ћу проблематизовати тему списка. У првом поглављу ћу настојати да укратко представим основне позиције и појмове Хегелове филозофије, као и принципе заснивања Хегеловог система апсолутног Духа. То подразумева квалитативну анализу Хегелових дела, што ће се провлачити кроз цео рад. Циљ

² Hegel, G. F. W. (1986) *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.

³ Pippin, R. B. (2011) *Hegel on self-consciousness*, New Jersey: Princeton University Press, p. 11.

овог поглавље је да прикаже основне проблемске поставке Хегелове филозофије, из којих се отвара пут изградњи специфичне филозофије историје. Циљ поглавља није да буде уџбенички преглед Хегелове филозофије духа, тако да ћу се фокусирати само на оне аспекте *Феноменологије духа*⁴ који су најрелевантнији за тему овог списка.

У другом поглављу ћу објашњавати Хегелову визију и концепт филозофије историје, уз повремене сликовите приказе из истоименог дела славног дијалектичара. Такође, циљ овог поглавља је да покаже карактер Хегеловог виђења историје и да одговори на питање зашто је таква филозофија историје изазов могућности остварења интеркултуралности. Овде ће бити остварен и критички осврт на Хегелову концепцију филозофије историје у светлу налажења могућности остваривања и мишљења алтернативних дијалектичких решења историјског кретања човечанства.

У трећем поглављу ћу покушати да понудим алтернативу, односно нацрт решења/ усмерења: у ком правцу је потребно промишљати друштво и културу како би се могла остварити интеркултуралност. Ово поглавље ће имати најамбициознији задатак: да понуди оригиналну мисао за савремени свет. Ово поглавље је полемичког карактера и отворено је за плодотворну критику.

У овом спису ћу се придржавати свих епистемолошких захтева које налаже методологија друштвене науке,⁵ како би научност овог рада била у складу са академским и сазнајним узансима. Ту првенствено мислим на идеал објективности, систематичности, проверљивости употребљеног материјала, пажљиво навођење извора и повремено приказивање цитата из изворног дела, у светлу веродостојнијег и плоднијег аргументовања у самом раду.

У закључку ћу се осврнути на исходе овог списка и на перспективе које исти настоји да понуди/отвори за даље научно бављење и дискусију. Списак употребљене литературе биће дат на крају рада.

Основне поставке и појмови Хегеловог система

У овом поглављу ћу покушати да начиним преглед базичних Хегелових полазишта и појмова његовог система Духа. Стога ће ово поглавље бити прелудијум наредном, а у којем ћу говорити о Хегеловом концепту и схватању филозофије историје у истоименом делу. Пођимо од Хегеловог захтева да филозофију уздигне од љубави према знању до ранга науке – самог знања.⁶ Хегел сматра да би такво уздизање филозофије до ранга науке било извршење унутрашњих нужности која већ јесте иманентна самом знању, а с друге стране, било би то и оправдање свих ранијих покушаја да се ово коначно спроведе у временској реалности.

Наука, према Хегелу, тек има задатак да буде почетак једне саморефлектујуће целине свести (Ума), тако што се креће од појма ка систему појмова и закона.⁷ Ово подразумева да наука мора имати у виду и пређашње кретање свести, као и њено будуће развијање како би могла имати карактер општости и тиме избегла да буде субјективна делатност изузетних

4 Хегел, Г. В. Ф. нав. дело.

5 Milić, V. (2014) *Sociološki metod*, Beograd: ZUNS.

6 Хегел, Г. В. Ф. исто, стр. 3.

7 Исто, стр. 4–7.

појединаца. На истом месту Хегел наглашава разумску форму науке као нужни услов могућности да она буде својина свих људи – а разумска компонента науке то омогућава. Оно што је прва препрека остварењу реченог јесте формализам у филозофији новијег доба који се у њој изнова рађа, а он неће нестати докле год сазнању о апсолутној стварности не буде јасна његова природа.⁸ Општа представа, ако претходи покушају властитог спровођења, олакшава разумевање тог спровођења. Управо на овом истом месту Хегел супстанцију проглашава субјектом.⁹

Шта значи да је супстанција заправо субјект? То значи да супустанција има способност за негацију, односно за рефлектовање у себе саму кроз другобивство. То значи да је супстанцији иманентно дијалектичко превладавање себе саме, помоћу негације као главног метода:

„Као субјекат та жива супстанција јесте чиста једноставна негативност, управо тиме она представља подвајање једноставнога, или супротстављајуће удвостручавање, које је опет негација ове равнодушне разноликости и њене супротности: оно што је истинито јесте сама та једнакост која се поново успоставља или *рефлексција самој себе у другобивству* (курзив у оригиналу – А. В.) – не исконско јединство као такво или непосредно јединство као такво.”¹⁰

Сада, дакле, видимо Хегелов модел цикличног кретања супстанције, који није на-просто цикличан: прецизније речено негација спрема другобивства омогућава спирално напредовање развоја супстанције/субјекта (*Aufhebung*). Тако се субјект креће истовремено циклично, али и темпорално напредује. Сада долазимо до онога што представља исход кретања субјекта, од почетка до краја – то је апсолут,¹¹ дакле целина овог кретања представља истину јер једино целина може бити истинита. Субјекат јесте заправо самопостајање. Апсолут је такође израз општости кретања субјекта. То кретање Хегел на наведеном месту назива и посредовањем – рефлексijом у самога себе, чисту негативност. Реч је о иманентној особини супстанције која је чини могућном да бива субјектом.¹²

Оно што покреће јесте биће за себе, односно чиста негативност, а резултат је, по Хегелу, исто што и почетак: зато што почетак представља сврху.¹³ Разлог овог излагања јесте да се схвати да је сврховитост могућа једино као систем, самим тим и Хегел жели да филозофију уздигне до нивоа науке – до нивоа система, као самокрећућег процеса. Истинито је стварно једино као систем, као апсолутни Дух – биће по себи и за себе. Биће по себи и за себе мора самом себи бити предмет управо на основу сопственог самопроизвођења и рефлектовања у себе:

„Дух који, тако развијен, зна за себе као за дух јесте наука. Наука представља његову стварност и оно царство које он изграђује у себи у своме властитом елементу.”¹⁴

Посебно је важно питање индивидуума у Хегеловом систему: индивидуум се мора уздићи до нивоа научног знања (ниво Духа), посебан индивидуум је за Хегела – недовршени

⁸ Исто, стр. 9.

⁹ Исто, стр. 9–10.

¹⁰ Исто, стр. 10.

¹¹ Исто, стр. 11.

¹² Пипин, Р. Б. нав. дело, стр. 20–21.

¹³ Хегел, Г. В. Ф. нав. дело, стр. 12.

¹⁴ Исто, стр. 14.

дух.¹⁵ Овај недовршени дух појединца се образовањем уздиже до општег Духа: реч је о освешћивању супстанце о себи самој. Већ на наредној страници наведеног дела објашњава Хегел да је образовање давање свести супстанцији о њој самој. Као што се да приметити за индивидуума је пут већ „утабан”: он кроз образовање пролази све оне фазе развоја које је општи Дух у свом развоју већ прошао – нема ту много простора за било каква волунтарна скретања и креативност.

Важно је да појаснимо Хегелов концепт самосвести кроз дијалектичку игру свести господара и свести роба. Реч је о сусрету два индивидуума, односно две самосвести: код Хегела то значи да једна тежи да поништи другу, односно да је у потпуности укине.¹⁶ Свест је истинита, али је и нешто другачије од ње саме: она се искуством враћа себи самој – постизањем саморефлективности:

„У ствари пак самосвест јесте рефлектирање из бића чулнога и опажајнога света, те у суштини представља враћање из другобивства.”¹⁷

Дакле, преласком у чулосни свет свест доживљава сопствену негацију, као једну другост, али је у повратку себи (саморефлектовању) поново препознаје као себе – то је дијалектичка игра свести која омогућава саморефлективног субјекта, односно омогућава јединство свести с њом самом. Јединство свих разлика које настају у свести (путем негација) заправо чине живот. Супстанција је тако у стању сталног кретања у самој себи, а она у том кретању јесте бесконачна. У свом току супстанција ономе што је живот супротставља оно што је опште, те дакле живот неминовно у једном тренутку нестаје у оном што је опште, али се на основу тог општег одржава као индивидуалитет.¹⁸ У наставку Хегел објашњава да је ток супстанције заправо израз саме суштине бића. Појединачна свест јесте, према Хегелу, апсолутна суштина, а оно што је друго свести, што јој је онострано ње саме – што она кроз негацију спознаје, јесте оно што свест чини несрећном свешћу.¹⁹ Такође, не би требало губити из вида ни да Хегел свест види као субјект жудње (воље) за животом, односно да поистовећује свест са жељом/жудњом: с тим што Хегел настоји да раздвоји жудњу животиња (као природног нагона) од жудње човека, која потиче из самосвести.²⁰

Али шта ћемо у случају када имамо две самосвести? Под условима да се свака појединачна самосвест односи према самој себи на већ описани начин, а према оној другој као независном предмету. Ако смо разумели да свака свест себе доживљава као самосвест, а све изван себе као негацију, онда је јасно да и другу свест, без обзира на њен тоталитет у саморефлексији, такође препознаје кроз негацију. Хегел одговара да мора доћи до сукоба два индивидуума, односно две самосвести,²¹ до те мере да сваки индивидуум мора да стави живот на коцку у настојању да одбрани право на властити индивидуалитет и могућност да његово суштаство буде једино могуће суштаство. Тиме се подразумева супротстављање двеју свести, од којих свака тежи одржању и наметању властите суштаствености.

¹⁵ Исто, стр. 15.

¹⁶ Исто, стр. 114–115.

¹⁷ Исто, стр. 106.

¹⁸ Исто, стр. 108.

¹⁹ Исто, стр. 141–143.

²⁰ Пипин, Р. Б. нав. дело, стр. 35–36.

²¹ Хегел, Г. В. Ф. нав. дело, стр. 114–115.

Из наведене супротстављености две свести, Хегел иде даље у објашњавању дијалектичког односа двеју свести: постоји она која је самостална – *свесћ његовог господара* и она несамостална – *свесћ роба*:

„Господар стоји у вези с робом посредно, посредством самосталнога бића, јер роб је управо на то обавезан; самостално је биће његов оков, од којег он у борби није могао да апстрахује, и због тога се показао као несамосталан, да би у стварству поседовао своју самосталност. Господар пак јесте власт над бићем, јер он је у борби доказао да биће за њ биће важи само као нешто негативно; пошто је господар власт над бићем, а то биће власт над другим, то господар по томе закључку има тога другог под собом.”²²

Свест постоји увек за другу свест (у односу на другу свест), па се стога догађа да се међу њима појави ривалитет и конфликт: он настаје због деловања и испољавања раније поменуте жудње за животом коју испољава свака самосвест доводећи себе у однос ривалитета (као препреку задовољења властите жудње) с другом самосвешћу, односно овде имамо сукоб интереса два индивидуума – односно развијање самосвести до властитог екстрема и *борбу до смрти*.²³ Имајући ово у виду, као и темпорално схватање индивидуума (самосвести), можемо закључити да се Дух историјски самопроизводи кроз описану дијалектичку игру – Дух је историјско биће.²⁴

Вратимо се сада на однос *његовог господара–роба*: у овом случају свакако важи Хегелова мисао да свака свест постоји у односу на ону другу, као негативитет, али проблем је овде што то не води друштвено стабилном односу, баш напротив! Реч је о веома турбулентној дијалектици две свести, где свест господара посматра свест роба као тек нешто више од животиње, а као нешто што је повезано са анималним живљењем.²⁵ Роб/слуга, из визуре господара, није способан да појми господарећу свест и због тога је ту где јесте – у позицији потчињеног. С друге стране, свест роба види у свести господара некога ко није у стању да је препозна у целисти, те сматра да свест господара још није достигла стадијум разумевања у којем би је могла схватити.²⁶ Па ипак, ове две свести стоје у снажном односу међусобне зависности, управо из оне особине свести да постоји за себе и у односу спрам друге свести. Ова међузависност покреће описану дијалектику, чију ћемо пуну примену видети у наредном поглављу, када се будем бавио Хегеловом филозофијом историје.

Остаје да се критички осврнем на Хегелово схватање свести и дијалектичког односа господара и роба. Јасна је потреба да се Хегелов субјект заснива на трансценденталној метафизици субјективности, односно да се самосвест одређује дијалектичким процесом, путем негације, према сваком другом предмету/бићу, али: откуд Хегелу идеја да однос двеју свести нужно мора бити антагонистички у погледу социјалних улога које оне обављају? Очигледно је да се овај принцип не мора односити само на два индивидуума, већ се може изнети на виши ниво апстракције па говорити о Духу господара и Духу слуге: ово ће посебно доћи до изражаја у Хегеловом излагању филозофије историје. Друго, код Хегела нема

²² Исто, стр. 116.

²³ Пипин, Р. Б. нав. дело, стр. 38.

²⁴ Исто, стр. 69.

²⁵ Исто, стр. 86.

²⁶ Исто, стр. 86–87.

алтернативе за субјекта изван његовог зацртаног система развијања апсолута: субјектово учешће и потчињавање општем Духу се објашњава субјектовом жудњом за животом, али се тим интегрисањем партикуларног субјекта у општи субјект (апсолутни Дух) заправо поништава индивидуалност партикуларног субјекта. Стога је слобода или ослобађање код Хегела само пристанак на однос неслободе, на утапање партикуларног у општем.

А где је ту воља индивидуума? Човек није биће предестинирано некаквим крдским нагоном, већ је биће слободне воље. Вероватно у овоме лежи и одговор у потенцијалном пристајању на хегеловски тоталитет: индивидуум има вољу за утапањем у опште – у систем колектива. Овај трагични закључак одраз је слободног карактера човекове воље: он може слободно хтети да буде неслободан уколико му то доноси некакав бенефит. Човек је најслободнији у својој чистој вољи, али је та воља до те мере слободна да може заузети хтеће ка било којем облику неслободе. Што је свест о слободној (Кант би рекао аутономној) вољи већа код субјекта – то ће он мање бити спреман да се потчини Хегеловој дијалектици господара и слуге, и тежиће томе да Другог схвата као циљ (Кант!), а не као средство. Очигледно је да је у редовима чувеног немачког дијалектичара и идеалисте и те како присутан империјалистички задах времена, али и елитистичко самољубље прослављеног мислиоца и угледног професора. Жеља за изградњом властитог филозофског система, односно Хегел би инсистирао – научног система, била је заслепљујућа спрема могућности и воље индивидуума, као суштинске компоненте друштва. Хегел чак ретко спомиње појам друштва, па и индивидуума, њему је много драже и комотније да говори о супстанцији. Касније ће Маркс (*Marx*) кориговати ову Хегелову менталну пустиловину свођењем супстанције, као субјекта историје, на човека и друштво.

Супстанција је код Хегела јединство материје и Ума, па је стога способна да буде субјект историјског кретања и саморазвоја.²⁷ Супстанција је самодовољна и самопокретачка, па је стога Хегел поистовећује с разумом. Овде уводимо коректив: ако је за Хегела супстанција као таква саморефлексивни субјект историје – оличење кретања ума, онда морамо унети коментар да је такво поистовећивање претерано и бесмислено. Наиме, једино што би се могло одржати у Хегеловом смислу јесте да супстанција има тек потенцијал да постане субјект, онда и само онда када се налази у форми Ума. Јасно је да није сва супстанција у форми умности, она може бити опажена или сазнавана умно, али сама по себи не може бити ништа више од потенције за развита саморефлектујућег ума.

Дакле, оног тренутка када супстанција заузме форму Ума (обликованог у човеку као мислећем бићу) једино тада она постаје у правом смислу речи дијалектички субјект историје. Једино се тада субјект може негацијом, у другодивству према остатку неумне супстанције, воспоставити, враћајући се себи као историјски индивидуум. Саморефлектујућа супстанција, тако, може постојати само у односу на нерелективну, општу супстанцију (објекат), или као што смо раније видели, у односу на другу рефлектујућу супстанцију: овде имам у виду онај Хегелов однос две свести, *јосиодара* и *рода*, који овај мислилац претаче у објашњење историјског развоја човечанства. Требало би напоменути да Хегелов појам Бога није ништа друго до израз апсолута, дакле, не ради се о неком божанском ентитету већ

27 Mc Carney, J. (2002) *Hegel on History*, London: Routledge, pp. 35–36.

о катигорији айсолућној,²⁸ мада се може говорити и о Хегеловој специфичној теистичкој мисли, која би се могла оправдати његовом потребом да остане престижни филозоф у протестантском немачком друштву.²⁹

Ако Хегелову дијалектику свести господара и роба пренесемо на апстрактнији ниво мишљења, те под једном свешћу узмемо једну културу (западну цивилизацију), а под другом неку неразвијену или бар далеку културу, онда нам лако може постати јасан смер у којем се креће Хегелова визија историје, и без сумње, та визија историје мора бити по свом карактеру империјалистичка. Зашто? Због тога што се дијалектичка борба сада преноси на ниво европског³⁰ обрачунавања с ваневропским народима и културама, које су – будући да су технолошки инфериорне – заузеле позицију роба/слуге у кретању глобалне дијалектике духа.

Хегелова филозофија историје – манифест империјализма

Као што смо могли да уочимо, кретање свести, од себе саме (кроз негацију) ка другобивству, па њено враћање себи самој јесте начин вечитог кретања супстанције као субјекта који је сам себи, као такав, суштина. Али какав је карактер овог кретања, да ли је оно вечно враћање истог? Нипошто, све кретање које самосвест предузима и облици које заузима јесте циклично кретање, али ово кретање има темпорални карактер – напредује у времену, тако да би се оно пре могло описати као спирално напредовање Духа кроз време.³¹ Ово развојно, темпорално кретање јесте основа теме овог поглавља – а то је филозофија историје, која се темељи на оваквом кретању Духа у Хегеловом систему. Дух (свест) се дакле креће у сталном саморазвоју, самоослобађању и самоусавршавању, имајући за основ свог кретања раније објашњен механизам кретања свести. Овим дијалектичким кретањем свести објективизује се светска историја: самосвест од *Ја* постаје, у процесу самопрепознавања, *Ми*.³²

Раније сам већ напоменуо да је за Хегела божанство заправо одлика апсолута: овде желим да разјасним да је Бог код Хегела поистовећен с Духом. Шта то значи? Пре свега, то да је сам Бог процес, јер и Дух је процес дијалектичког кретања.³³ Ово је важно због тога што ће Хегел своју филозофију историје сагледавати и излагати кроз призму религијске маште и духовности историјских народа, али не у теолошком смислу, већ у реченом секуларном апсолутном значењу. За Хегела је Бог апсолутни Дух – самокрећући процес самоослобађања који називамо историјом. Ово кретање се одвија кроз субјективни, индивидуални Дух, преко објективног – друштвеног, институционалног, државног, ка апсолутном Духу који се усвешћује и поима кроз садејство религије, уметности и филозофије.³⁴ У овом

²⁸ Исто, стр. 40.

²⁹ Исто, стр. 44–45.

³⁰ У Хегелово време углавном се колонијализам спроводио из европских метропола, у првом реду Велике Британије. Данас би се савремени империјализам морао лоцирати у САД, ЕУ и у целом НАТО савезу, као савременим колонизаторима остатка светског капиталистичког система, а чији се (ратни) интервенционизам у политици земаља Трећег света правда „одбраном демократије и људских права”.

³¹ Mc Carney, J. нав. дело, стр. 56.

³² Исто, стр. 59.

³³ Исто, стр. 61–62.

³⁴ Исто, стр. 63.

смислу сфери религијског припадају осећања, сфери уметности интуиција, а мишљење – као највиша форма Духа припада филозофији.

У *Филозофији историје*³⁵ Хегел нуди дефиницију филозофије историје: „Најопштија дефиниција која може да се да јесте да филозофија историје не значи ништа друго него мисаоно разматрање историје. Мишљење је заиста сама суштина човекова. Њиме се разликујемо од животиње. У осећању, у знању и спознаји, у нашим нагонима и вољи, уколико су стварно људски, мишљење је непроменљиви елемент.”³⁶

Дакле, мишљење као иманентна људска особина јесте заправо у самој суштини филозофије историје – промишљање историје, односно њеног тока и развоја. Хегел мишљење уздиже изнад нагона, осећања и воље, као врхунску еманицију људског ума. Таква историја произилази из схватања да светом влада Ум – те да је све што се догодило у светској историји било једно умно збивање.³⁷ На истом месту Хегел објашњава како Ум историјски делује као супстанција у бесконачној моћи самопостваривања. Она је сама себи бесконачна моћ која се историјски конкретизује у одређене форме – историјске периоде и епохе. Кретање историје се узима емпиријски, кроз историјске факте и догађаје, али се сва дешавања и цивилизацијски облици тумаче као умни, односно они морају, према Хегелу, бити производ умности и развоја Ума, јер Ум је у природи у којој владају општи закони, те самим тим Ум влада светом:

„Треба, затим, рећи да је појава те идеје – идеје да ум влада светом – у вези с њеном даљом применом, нама добро познатом, с њеном применом у форми религиозне истине – истине да свет није препуштен случају ни спољашњим случајним узроцима, већ да њиме влада неко провиђење.”³⁸

Дакле светско-историјско кретање Ума Хегел преводи у једноставнији облик представљања – као религиозне истине којима се конкретним друштвима приближава рад светског Ума, као мишљења које само себе одређује. Питање провиђења јесте оно схватање појединачног актера који се налази у саставу светског Ума, он дакле кроз призму провиђења разумева историјско кретање Духа, називајући га божанством. Супстанција (суштина) Духа је заправо слобода, дакле слобода је истина Духа.³⁹ Тако можемо схватити да су сва средства којима Дух оперише заправо средства у служби постизања слободе. Дух је увек у самоме себи,⁴⁰ за разлику од материје која своју супстанцију има изван себе, а бивање у самоме себи му омогућава самосвест.

Овај увид који нам Хегел пружа у много чему је оригинално намењен европском белим читаоцу, јер све ово сазнање о Духу и његовој суштини једино је развијено у европској цивилизацији (западноевропској):

„Источњаци још не знају да дух или човек као такав јесте по себи слободан; и пошто то не знају, они нису слободни; они само знају да је један слободан, а управо зато свака слобода није ништа друго него самовоља, дивљаштво, потмулост страсти или, такође, благод

35 Hegel, G. W. F. (2006) *Filozofija istorije*, Beograd: Fedon.

36 Исто, стр. 13.

37 Исто, стр. 14.

38 Исто, стр. 18.

39 Исто, стр. 22–23.

40 Mc Carney, J. нав. дело, стр. 77.

и питомост страсти, благост и питомост које и саме јесу само природни случај или самовоља. Тај *jedan* (курзив у оригиналу – А. В.) јесте зато само деспот, није слободан човек.⁴¹

У наставку ће Хегел констатовати како се свест о слободи јавила тек код Грка и Римљана, али да су они знали да су само неки људи слободни, а не човек као такав. Ту Хегел има у виду робовласнички карактер ових друштава. Међутим, тек ће код германских народа, уз додатак хришћанства, Хегел видети спознају свести да је човек слободан.⁴² Германи су први спознали да је слобода суштина Духа. Наравно, то спознавање је процес, а историја управо и јесте процес спознавања и напредовање у развијању свести о слободи. Дакле, Хегел етноцентрично германским народима приписује спознају слободе, намењујући им тако улогу оних који шире свест о слободи – да управљају самом историјом. Ту лежи корен империјалистичког, мисионарског става који у себи носи Хегелова филозофија историје. Као што видимо из изложеног цитата, Хегел сматра источне народе неслободнима, јер у њима не види остварење властите концепције Духа. Он чак иде и корак даље: пошто источњаци нису свесни суштине слободе Духа, они су дивљаци, који су чак и у својој питомости страсти само случајност природе или самовоља.

Дакле, оно што је изван Хегеловог система јесте дивљаштво, или пука случајност природе. То је призма кроз коју Хегел посматра и развија своју филозофију историје, мада се овде нећу бавити детаљним излагањем садржаја истоименог дела, већ је овде, у складу с темом, важно да покушам да реконструишем Хегелов тоталитет Духа и његову повезаност са схватањем историје. Важно је да се схвати Хегелова потреба да искључи све оне који, по њему, не испуњавају услове да буду обухваћени његовим системом духа – њих Хегел кажњава додељујући им статус дивљака и примитиваца, и не само то, него и статус пуке историјске и природне случајности.

„Као одређење духовног света и – пошто је он супстанцијалан свет и пошто физички свет остаје њему подређен или, да се послужимо језиком спекулације, није истинит у односу на духовни свет – као крајња сврха света наведена је, дакле, свест духа о његовој слободи и управо тиме стварност његове слободе уопште.“⁴³

Дакле, Хегел нам још једном назначавача да је суштина историје, односно кретања Духа, овде одређеног као духовни свет (свеукупност Духа), управо слобода.⁴⁴ За њега је то суштина свих догађаја у историји – управо кретање ка остварењу слободе Духа. Језиком религиозних људи то би био сам Бог – план за човечанство, али језиком мисли: реч је о самоостварености Духа. Материјални свет се ставља у подређену позицију у односу на духовни свет, чиме се тоталитет Духа у његовој историјској синтези омогућава – он је господар свет мењања како физичког тако и духовног.

Ако се спустимо са овог Хегеловог идеалистичког масива на ниво материјализма (сетимо се Маркса) мораћемо да увидимо да је Дух, односно супстанција историје заправо човек и човечанство. У околностима које Хегел износи у генези самоослобађања Духа, наше превођење на конкретан материјализам захтева да схватимо да би систем Духа значио

41 Хегел, Г. В. Ф. (2006) нав. дело, стр. 23–24.

42 Исто, стр. 24.

43 Исто, стр. 25.

44 Mc Carney, J. нав. дело, стр. 115.

одређено хијерархизовано друштво. У приказаним околностима то би био просвећени апсолутизам у коме су сви појединци свесни себе и свог положаја унутар система и у том положају постају задовољни, а на челу тог система био би просвећени владар – истакнути појединац који је схватио (и искористио) историјски тренутак (Цезар, Наполеон итд.). Право је питање: како је могуће у апсолутистичком уређењу уопште говорити о било каквој слободи, ако смо утврдили да је субјект заправо човек? Никако, али Хегел не мари за то – њему је важна рефлексивна Духа о друштву у целини. Хегел, дакле, жртвује појединачног субјекта на олтару историје колектива који се поима као самосвесни субјект.

Према Хегелу, главни покретачи људи су потребе, интереси и страсти.⁴⁵ Дакле, себичност представља најинтензивнији извор деловања појединца. Ово је за Хегела разлог пропадања конкретних друштава и система: људи су својим страстима, себичним поривима и недостатком морала и дисциплине заправо склони пропадању и уништењу. Овде Хегел улази у контрадикторност са самим собом: прво говори о светском Духу и његовом кретању ка слободи, а онда на другој страни говори о појединачним карактерима, себичлук, страстима, партикуларним интересима који воде друштво у суноврат. Овде се најбоље оцртава Хегелов идеализам, због тога што је и сам Хегел свестан колико његов модел (систем) одуда-ра од стварности у којој царују поменута неваљалства. Али то још није разлог да на историју не гледамо рефлексивно, тј. да је не промишљамо. Не треба Хегелу пребацити то што је он промишљао једну филозофију историје, већ неадекватан начин на који је то чинио. Слобода о којој је он говорио била би слобода колективног субјекта, али ова већ у свом појму поништава слободу индивидуалног, партикуларног субјекта. Тамо где је човекова воља – ту се појављују и показују поменута неваљалства: ето Хегеловог конзервативног тона.

*Бесконечно је јавно субјект да буде задовољен у свом раду и активности.*⁴⁶ (курзив у оригиналу – А. В.)

„Ту се мора избећи један неспоразум: некога с правом кудимо што је уопште заинтересован, то јест што тражи само личну корист. Кудећи га због тога, ми у ствари кажемо да он тражи личну корист не обазирећи се на општи циљ, да он општи циљ користи ради стицања личне користи или да га чак жртвује имајући у виду личну корист.”⁴⁷

Управо овај цитат је увод у Хегелову славну мисао: *ништа велико на свету није још створено без страсти.*⁴⁸ Хегел поистовећује интерес са страшћу и тиме објашњава мотивацију и вољу појединца да делује у конкретном смислу и правцу. Оно што је битно јесте да се та страст усклади са идејом, односно с рационалним мишљењем како би се интереси појединца ускладили са интересом друштва, односно система. Идеје су основа, а страсти, како каже Хегел, су потка *великој историји.*⁴⁹ Јединство ова два елемента и конкретна средина јесу морална слобода у држави. Тиме Хегел настоји да каналише партикуларне интересе (страсти) и да их супсумира под општи интерес у држави. Управо се ту поништава свака могућност постојања партикуларног, индивидуалног субјекта.

⁴⁵ Хегел, Г. В. Ф. (2006) нав. дело, стр. 26 и даље.

⁴⁶ Исто, стр. 29.

⁴⁷ Исто.

⁴⁸ Исто, стр. 30.

⁴⁹ Исто.

„Светска историја по себи, то јест као природа, почиње са својом општом сврхом – реализацијом појма духа; та општа сврха јесте унутрашњи, најунутрашњији несвесни нагон, а сав посао светске историје, као што је већ речено, састоји се у томе да се тај нагон претвори у свестан нагон.”⁵⁰

Дакле, овај нас цитат враћа на идеју да Ум влада историјом, да је историја пређени пут у саморазвоју Ума (Духа). Чињеница да Ум влада историјом је аргумент у прилог томе да се нагон, о којем је у цитату реч, преведе у свесно стање. Тиме се тотализује једна историја, тиме се тотализује друштво. Хегел нам све време покушава изнети идеју једног самокрећућег тоталитета, изван кога нема превише простора (простор природне случајности) за некакво субјективно/партикуларно дејствовање.⁵¹ Тежи исказивању закона тока историје, што је основ сваке филозофије историје.

„Сваки појединац има свој положај; он зна шта је праведни, часни начин поступања уопште. Ако се за обичне приватне ствари изјави да је врло тешко изабрати оно право и добро, и ако се сматра одличним моралом кад се ту проналазе потешкоће и показују обзир, онда то пре треба приписати рђавој или злој вољи која покушава да избегне своје дужности (дужности које није баш тешко познавати), или у најмању руку сматрати доколичењем духа који размишља и којем сићушна воља не задаје силне бригае, духа, дакле, који је заокупљен самим собом и ужива у моралном допадању.”⁵²

Овај цитат јасно показује строгост Хегеловог система у којем сваки појединац има своје место, и он је тим својим местом задовољан. Уколико се неким случајем деси да појединац не пронађе своје место у систему – опет је кривица у њему самом, тачније у његовој зловољности и доколици духа и самољубљу. Дакле, код Хегела нема независног појединца: он је део светског Духа и то је дужност коју он мора прихватити, или у противном неће бити део система већ ће остати на нивоу пуког случаја историје и природе. Ако нема независног појединца, онда нема ни индивидуалне слободе – већ се појам слободе односи на колективни субјект, на супстанцију, на Дух. Ово је још један доказ Хегеловог дубоко конзервативног става: појединац који одлично зна шта су му дужности, шта је праведно, часно чинити.

Ако све речено преведемо на ниво конкретних култура – конкретних свести⁵³ и могућности остварења интеркултуралности, онда је ствар прилично јасна: нема код Хегела места прожимању различитих култура – већ је могућ једини модел који је истински дијалектички пут светског Духа, оличен у западноевропској историји и њеној политичкој улози. Видели смо како Хегел мисли један историјско-друштвени тоталитет који настоји да у себе интегриса цело човечанство – светски Дух. Оно што је проблематично је начин тог интегрисања: то подразумева наметање узуса које развијенији и моћнији спроводи над инфериорнијим, колонизованим, „примитивним”, ваневропским и сл. Интеркултуралност подразумева равноправно прожимање различитих култура, уз уважавање аутентичности Другог.

Присетимо се сада основних појмова Хегеловог система о којима сам раније говорио. Кретање самосвести кроз перцепцију ка другобивству, а потом кроз негацију враћање у њу

⁵⁰ Исто, стр. 32.

⁵¹ Mc Carney, J. нав. дело, стр. 116.

⁵² Хегел, Г. В. Ф. (2006) нав. дело, стр. 36.

⁵³ Исто, стр. 96.

саму – сетимо се и дијалектичког односа који успостављају две свести. Пошто је свест сама себи суштина и истина, онда она по својој природи тежи да подреди себи ону другу: свест господара и свест роба. Ако ову формулу преведемо на терен историје, онда видимо да је то кључ за један империјалистички светоназор Европе, која се као свест господара односи према ваневропским, неразвијеним народима као према свести роба/слуге. Већ се из примера о источњацима јасно оцртава овакав поредак, који је за Хегела сасвим разуман и нужан.

Ако се светски систем заснива на интеграцији појединачних субјеката на тај начин што се њихова индивидуалност потиже, онда такав систем није у стању – нити има вољу да води рачуна о питањима интеркултуралности, већ је реч о империјализму светског система. Наравно, ово не би требало схватити у кључу похвале неког национализма или било које реакционарне/конзервативне идеологије. Овде је реч о томе да је савремени свет глобални капиталистички систем. Као такав, он је испунио Хегелову идеју о светском Духу, али на первертиран начин: људски фетиш – капитал, а не људски ум, постао је субјект историје. У таквом поретку нема места за било какву субјективност, а поготово не за остварење интеркултуралности. Неолиберализам је поредак који тотализује савремену светску стварност,⁵⁴ чинећи је неосетљивом за питања интеркултуралности и уопште за питање индивидуалне субјективности.

Још је једно важно да споменем, а то је Хегелово схватање повезаности географије и успешности конкретних народа да буду актери светске историје. Сувише хладна и сувише топла клима нису повољне за развој светскоисторијских народа.⁵⁵ Умерена зона (на северној хемисфери) је резервисана за *историјску њозорницу* (Европа, поготово западна и средња): жарка и хладна зона нагоне људе да превише обраћају пажњу на климатске услове, што их одвраћа од њиховог историјског задатка. Хегел не пропушта да свет дели на Стари и Нови,⁵⁶ при чему износи аргументацију према којој Нови свет (Америка и Аустралија) одликује инфериоран положај у односу на Стари свет (пре свега Европа). Не само што исељенике сматра инфериорним бићима него је Хегел још окрутнији према домородачком становништву: када говори о урођеницима, Хегелов расистички светоназор се исказује до те мере да чак спомиње да су колонизатори морали да уче урођенике разноликим вештинама, па чак и да их у поноћ звонима подсећају да је време да имају сексуалне односе и тако се размножавају.⁵⁷ Дакле, однос Хегела према домородачком становништву Новог света је однос према инфериорним бићима, према животињама које само личе на људе и којима су европски колонизатори месијански позвани да подаре вештине цивилизованог живљења. Познато је какав је историјски епилог имало то „цивилизовање”.

Потребно је да кажем нешто и о Хегеловој одушевљености просветитељством. Наиме, када се кроз протестантизам европско друштво полако ослобађало терета ононостраног, веровања у чуда и натприродно (секуларизација), тако је почела јачати свест о неопходности државног и међународног права и законодавства, као и да морал зависи од људске воље. Држава је, као оличење Духа, за Хегела неприкосновена, па зато с великим одушевљењем говори о личној и приватној имовини грађана, али и о деспотском сузбијању приватних

54 Harvi, D. (2012) *Kratka istorija neoliberalizma*, Novi Sad: Mediterran Publishing.

55 Хегел, Г. В. Ф. (2006) нав. дело, стр. 96–97.

56 Исто, стр. 97 и даље.

57 Исто, стр. 98.

права у корист остваривања општих државних интереса.⁵⁸ С ништа мање радости спомиње Хегел просвећеног владара Фридриха II (*Friedrich II*) – оличење принципа у којем стварни државни интерес добија своју општост: реч је о његовом законику – пруском државном праву. У таквој ситуацији Хегел види остварење владавине Ума, која се по њему назива просветитељство.⁵⁹

Вратимо се сада на савремени свет и његов капиталистички систем. Наша савременост је тотализирана стварност светског капиталистичког система, о чему је говорио још Имануел Валерштајн (*Wallerstein*).⁶⁰ Савремени капитализам има глобални карактер – тако да се може рећи да управља историјом. Али ко или шта је субјект у светском капитализму? Човек сигурно није, али сасвим сигурно то јесте капитал, оличен пре свега у новцу као свом најизразитијем облику. А шта би био капитал по својој суштини ако је он, хегеловски речено, суштина светског Духа? Ништа друго него обичан људски фетиш! За разлику од ранијих религијских система где се Дух поистовећивао, односно метафорисао кроз различита божанства, данас се Дух оличава у човековом фетишизираном делу – капиталу. Уместо религије сада је ту неолиберализам⁶¹, као тотална идеологија која је захватила целу планету. Капитал, као фетишизована категорија, влада системом који је глобалан и утиче на све аспекте онога што се могло поимати као локално.

Савремени свет је тако доживео насилну системску интеграцију, где се социо-културни обрасци, уз економске обрасце, из метропола преливају на полупериферију и периферију система. Људи из свих крајева света су принуђени на интеракцију с људима различитим од себе: било да је реч о трговини, ратовању, друштвеним мрежама, медијима, миграцијама. Постмодерност је успешно деконструисала велике нарative и структуралистичке теорије, али није успела да се обрачуна с глобалним капитализмом, чак се глобални капитализам кроз праксу конзумеризма врло успешно користи постмодернистичком реториком и принципима. Свест господара и свест слуге нису сада само свест метрополе и свест периферије, него је свест произвођача дијалектички супротстављена свести конзумента. Али не само то, већ се неолиберални свет сам представља као ослобођени – свет слободе, коначан у својој историјској слободи. Ако негде још постоје остаци неслободе – то се може реформама решити – тако подучава неолиберализам! Али о каквој је слободи ту реч? Пре свега, реч је о слободи капитала, а не о слободи човека – стога ако је капитал постао оличење Духа, онда заиста имамо један первертирани хегелијански тоталитет који себе уздиже као историјску коначност слободе.

Наравно да постоје и локални покушаји отпора, таквих примера има и у исламском свету,⁶² али и кроз разне облике социјалних покрета. Међутим, глобални систем кроз купопродајну конзумеристичку праксу успешно интегрише све ове наизглед бунтовне појаве.

⁵⁸ Исто, стр. 497–499.

⁵⁹ Исто, стр. 499.

⁶⁰ Sztompka, P. (1993) *The Sociology of Social Change*, Oxford: Blackwell, pp. 188–190.

⁶¹ За више информација о појави и развоју неолиберализма погледати већ навођену сјајну студију антрополога Дејвида Харвија (*Harvey*) *Крајња историја неолиберализма* (Харви, Д. нав. дело), а посебно уколико се читалац жели обавестити о контекстуалном оквиру и процесима неолиберализације света.

⁶² Kulenović, T. (2008) *Politički islam*, Zagreb: VBZ.

Глобални тотални⁶³ систем је успостављен након слома европског социјализма и од тада се све интензивније дехуманизују и индукују дубоке кризе у савременом свету (економска криза, мигрантска криза, криза ЕУ, севернокорејска нуклеарна криза, победа Трампа (*Trump*) у САД, појава локал-фашизама у државама полупериферије и периферије и сл.). Светски Дух оличен у светском крупном капиталу сада се турбулентно креће ка властитој репродукцији на рачун човека и целокупног живог света на Земљи.

У оваквом свету није могуће очекивати да се оствари или омогући интеркултуралност. Ово је свет вечите борбе коју намеће динамизам капиталистичког система у коме само најјачи опстају. Хегел је дакле живљи него раније, али у первертираном облику његовог система. Савремени империјализам оживео је Хегелове идеје и материјализовао их у оно што препознајемо као савремени свет – као наш свет. Обрачунати се са савременим светским системом захтева првенствено обрачун с Хегелом, а тога многи социјални теоретичари нису свесни. Зато ћу у наредном поглављу хазардно покушати да промишља алтернативу постојећем глобалном друштву, у светлу превладавања постојећег Хегеловог тоталитета, али у дијалектичком кључу.

Праскозорје дијалектике: покушај искорака ка алтернативи

Шта подразумева алтернативу савременом свету? Пре свега подразумева мисао о алтернативном систему, а то подразумева вољу и жељу за мишљу и промишљањем. Ако се сетимо Алена Бадју (*Badiou*) и његове концепције жеље за филозофијом (мишљењем), односно истином, онда ће нам цела ситуација бити јаснија. Разлог због ког се позивам на Бадјуа⁶⁴ јесте што он жељу за филозофијом/истином поистовећује са жељом за револуцијом – радикалном променом света у којем живимо: та промена има своје димензије и није остављена као пука апстракција.

Бадју говори о четири димензије жеље за филозофијом (истином): 1. побуна, 2. логика, 3. универзалност и 4. ризик.⁶⁵ Побуна подразумева негацију лажног (наметнутог) света као иманентно право друштвеног субјекта на непристајање на дати поредак. Ова побуна се мора промишљати кроз аспекте логичког мишљења – као једине могуће формуле проналажења друштвених истина, као умни и цивилизацијски чин. Универзалност подразумева међународни значај побуне и превладавање националистичке – жађље перспективе посматрања друштва и система. За све што је поменуто неопходна је доза ризика који отвара реалну историјску могућност остварења револуције. Међутим, сам Бадју констатује да савремени капиталистички свет врши огроман притисак на све четири димензије жеље за истином и то у свим аспектима човековог живота.⁶⁶

Иако Бадјуове четири димензије жеље за истинама можемо сматрати добрим путоказом за промену света, ипак је овај француски мислилац изоставио изузетно важну

⁶³ Тоталан је јер задире у сваки аспект човековог живота.

⁶⁴ Badiou, A. (2015) *Metafizika realne sreće*, Beograd: FMK.

⁶⁵ Исто, стр. 16.

⁶⁶ Исто, стр. 16–17.

димензију – солидарност. Ова последња је темељ за све раније поменуте четири димензије жеље за филозофијом/истинама. То је солидарност која увек иде одоздо: од микроплана, од суседства, од једног савета станара у згради, од једне улице, кварта итд., па све до ширења мрежа самосталних грађанских покрета који делују локално, а чији су ефекти заправо глобалног карактера. Тиме се дијалектика глобално–локално преводи у мрежу која делује на локалу мењајући истовремено глобалне структуре. Савремени хегелијански светски систем се може сматрати лажним, односно лишеним истине утолико што представља поредак, заснован на људском фетишу, а у којем се човек отуђује од себе и властите метафизике – зато је дакле овај свет лажан и најгори од свих могућих светова.

Побуњеност је први корак солидарних грађана, затим логичко промишљање тока побуне и формулисање захтева и циљева побуне, универзалност подразумева свест о заједничким хуманистичким вредностима и циљевима који се преливају у друге самоорганизоване покрете, а за све ово је неопходан ризик покушаја, односно ризик догађаја – директно супротстављање институцијама, корпорацијама и њиховим нехуманим интересима. Једино се кроз ових пет димензија може начинити корак у правцу борбе за остварење интеркултуралности и прихватање Другог, посебно што свака од ових димензија директно подразумева интеграцију Другог као саборца, а уз солидарност као базичну димензију, пошто димензија ризика отвара могућност за сусрет с Другим. Ствар је логичког промишљања и универзалности хуманистичких циљева у томе како ће тај сусрет резултирати.

Овиме се превладава дијалектика свести господара и слуге трансформишући се у дијалектику равноправних самосвести: дијалектику самоорганизованих грађана. Овде чак морамо одбацити Хегелову дијалектику свести господара и роба/слуге, због тога што није нужно да су две самосвести у антагонистичком односу. Зашто? Због тога што је једној самосвести потребна друга, иначе би једна самосвест у другобивству пронашла само неживе објекте који би били извор усамљености и патње за њу. Стога, не само што однос двеју свести није антагонистичан, већ је он преко потребан, самосвест се одређује у односу на другу самосвест и оне су једна другој комплементарне. Још је једна дијалектичка димензија овде важна, а то је димензија конфронтације глобалног и локалног. Р. Робертсон (*Robertson*) је ову дијалектику назвао *локализацијом*. Управо би самоорганизовани солидарни покрети грађана били међусобно повезани у делујуће мреже које одражавају дијалектику између глобалног и локалног. Самим тим је постигнута димензија универзалности, а димензија ризика остаје увек отворена за различите исходе који произилазе из сучељавања рационалног промишљања с конкретним делањем и његовим ефектима. Саме Бадјуове димензије биле би сасвим немогуће у савременом друштву без допуне у виду солидарности – тек овде се остварује један егзистенцијалистички хуманизам као опонентна струја у мишљењу и као противпокрет хегелијанском тоталитету који је заробио човечанство у своје окове. Дијалектика између макронивоа и микронивоа одиграла би се кроз повезаност тих локалних покрета у дејствујуће децентрализоване мреже.⁶⁷

67 Ово не значи да се позивам на неког теоретичара мреже попут Кастелса (*Castells*), Урија (*Urry*), а поготово не на Бруна Латура (*Latour*) и његово скандалозно гнушање над свиме што има везе са епистемологијом, као и оним неодмереним схватањем да је *свеји равн* (лишен друштвене структуре). Видети: Latur, B. i Gejn, N. (2010) „Društveno kao asocijacija”, *Treći program* br. 146, Beograd: RTS, str. 87–100.

Овако изложене димензије воље за револуцијом и истинама не значе враћање у некакво варварство и одбацивање технике. Баш супротно, овде се захтева умна употреба савремене технике у хуманистичке сврхе, а не као у супротном садашњем маниру: да човек буде додатак машини. Човек развија своје техничке и технолошке потенцијале у правцу одмењивања на многим пословима који су потребни за одржање друштва: па самим тим човека треба превредновати и поновно промислити: шта човек сада јесте и шта све може да ради у свету у којем не мора да ради да би преживео, већ то за њега обављају сложени софтвери? Ово питање је заправо мали увод у још један проблем који желим да обрадим у овом раду.

Проблем којим намеравам да се бавим јесте однос између хегелијанског тоталитета савременог капитализма и постмодернизма. Овде полазим од Ничеовог предвиђања да ће свет будућности бити епоха пасивног нихилизма⁶⁸: да су све категорије, појмови и вредности у савремености дошле до свог краја, те да се ми савремени људи налазимо на рушевинама свих ранијих значења и да уместо нових идеја, нових вредности ми правимо колаже и франкенштајновске монструме од развалина старих значења. Док глобални систем намеће своју логику саморепродукције и своју хетерономну метафизику, дотле постмодернизам омогућава плодно тло за дејствовање капиталистичке идеолошке машинерије. Док је савремени индивидуум, заокупљен фрагментарним самопоимањем, дотле глобални капитализам користи постмодернистичку фрагментарност и флуидност идентитета да индивидууму понуди и прода разнородне „верзије” сопства за једнократну употребу. Тако се ствара култура конзумеризма која заправо производи флуидног конзумента, лишеног свог историјског карактера – другим речима, лишава човека могућности да буде историјско биће.

Савремени човек је тако отуђен од права на властиту метафизику – јер тотализујући хегелијански систем намеће својим конзумеристичким сугестијама и праксама хетерономну метафизику сваком индивидууму. Тиме се савремени човек претвара у конзумента већ готових површних значења и смисла, и идентитета који се купују у продавници, а једино што се константно мења то су трендови: како би капиталистичка машинерија могла изнова и изнова да развија властиту динамику и да се шири. Човек је принуђен да купује властите идентитете у продавницама – ту лежи злоупотреба постмодернизма коју је успешно починио светски систем: постмодернистичку фрагментарност, плуралност и флуидност овај светски Молох претвара у инструмент дехуманизације човека, свдећи га на *homo comprador*-а. Светски капитализам управља изборима које нуди појединцима и самим тим управља њиховом стварношћу под велом обмане да они сами нешто бирају и утичу на властити живот. Онај који контролише понуду и избор – тај контролише стварност онога коме нуди своје производе.

Где је излаз из овог злоупотребљеног постмодерног стања? У превредновању свих вредности. Главно је питање: како превредновати све вредности у савременом свету? Решење које нудим директно се везује за допуњену Бадјуову дијалектичку схему: прво је неопходна побуна – у овом случају то би био активни нихилизам који обара све постојеће вредности и ауторитете, затим би на ред дошло логичко/разумско налажење новог значења/вредности, затим би кроз дискусију с другима нова вредност добила димензију универзалности, а њена историјска тежина би се огледала у ризику њеног васпостављања као

68 Niče, F. (2015) *Volja za moć*, Beograd: Dereta, str. 47–115.

вредности, а све ово је могуће једино под условом опште солидарности. За разлику од Хегела који предлаже дијалектику духа одозго, ја предлажем дијалектику одоздо – од слободних појединаца: слободних самосвести које су једне другима циљ, а не ривалитет.

Тако је једино могуће остварити идеал интеркултуралности који подразумева прожимање различитих култура и њихово дијалектичко допуњавање, без имепријалистичких тежњи какве намеће хегелијански модел. Повезивање локалних самоорганизованих солидарних грађана света: то је будућност која има шансу да њен историјски исход буде позитиван. Ово подразумева децентрализацију глобалног система, националних држава, а истовремено пораст значаја локалних самоорганизованих грађанских покрета. То је скица за будућност у којој су политичке партије прошлост – њихово је место одавно на ђубришту историје.

Данас више нема пролетера и радничке класе у марксистичком смислу, данас је реч о грађанима и капиталистима. Грађани се сада, као широки фронт јединки различитих занимања, култура, уверења, искустава морају супротставити заједничком непријатељу – власницима глобалног капитала и њему самом. Сваки грађанин је стога, уколико се сматра грађанином, дужан да буде луцидни превредноватељ свих вредности и да у дијалогу/дебати са својим окружењем учествује у стварању нових, хуманијих вредности и циљева. То је једина шанса да човечанство избегне фатални исход у који га неумољиво гура капиталистички Молох, али не само човечанство: ако желимо да избегнемо антропоцентричност, онда нам се отвара простор за свест да ову планету делимо с разноликим манифестацијама живота и да смо и према свим тим живим бићима ми, као самосвесни, одговорни да не угрозимо њихово постојање и будућност.

Закључна реч

Након што сам изложио основне постулате Хегелове филозофије и система, и објаснио карактер његове филозофије историје, назначио сам хегелијански карактер савременог капиталистичког система. Овај последњи представља прави изазов како за опстанак индивидуалног субјекта у савремености тако и за опстанак живота на Земљи.

У наставку сам понудио решење за изазов могућности остварења интеркултуралности – јер је сасвим јасно да у хегелијанском тоталитету не може бити говора о било каквој интеркултуралности, већ је могућ само империјалистички поредак. Дакле, кроз пет димензија истине: 1. солидарност, 2. побуну, 3. логику, 4. универзалност и 5. ризик, покушао сам да назначим алтернативно мишљење и алтернативни начин превладавања (Хегелов *Aufhebung*) хегелијанског тоталитета и кретање у правцу отварања могућности остварења интеркултуралности.

Задатак овог списка је да представи проблем Хегелове филозофије и њене примене у савременом свету – свету који себе назива слободним и демократским, а ствари стоје сасвим супротно: демократија је заправо олигархија, а реч *слобода* нема више садржај. Такође, понудио сам визију могућности остварења интеркултуралности као истинске слободе и дијалектичког прожимања различитих култура на општу корист човечанства. Изнео сам и тезу да је постмодернизам злоупотребљен од стране светског капитализма, те да његове добре слободоносне стране вешто обрће у своју корист ширења неслободе и зависности

(конзумеризам). Тај подухват захтевао је мисаони сукоб са Хегелом, али захтева и опредмећени обрачун са светским системом који води свет у пропаст. С развалина и рушевина свих досадашњих вредности позивам на побуну.

ЛИТЕРАТУРА:

- Badju, A. (2015) *Metafizika realne sreće*, Beograd: FMK.
 Harvi, D. (2012) *Kratka istorija neoliberalizma*, Novi Sad: Mediterran.
 Hegel, G. F. W. (1986) *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.
 Hegel, G. F. W. (2006) *Filozofija istorije*, Beograd: Fedon.
 Kulenović, T. (2008) *Politički islam*, Zagreb: VBZ
 Latur, B. i Gejn, N. (2010) „Društveno kao asocijacija”, *Treći program* br. 146, Beograd: RTS, str. 87–100.
 Mc Carney, J. (2002) *Hegel on History*, London: Routledge.
 Milić, V. (2014) *Sociološki metod*, Beograd: ZUNS.
 Niče, F. (2015) *Volja za moć*, Beograd: Dereta.
 Pippin, R. B. (2011) *Hegel on self-consciousness*, New Jersey: Princeton University Press.
 Sztompka, P. (1993) *The Sociology of Social Change*, Oxford: Blackwell.

Aleksa Vukašinović

University in Belgrade, Faculty of Philosophy – Sociology Department, Belgrade

HEGEL'S TOTALITY AS A NECESSARY CHALLENGE FOR THE POSSIBILITY OF ACHIEVING INTERCULTURALISM

Polemical writings

Abstract

The paper presents a polemical examination of the possibility of achieving interculturalism in the context of Hegel's totality, as the truth and the state of the modern world. In considering this problem, we start from the basic concepts of Hegel's philosophy of Spirit, with the aim of providing insight into the key problems of totality in the Hegel's philosophical system. The dialectical relationship that operates within the Hegel's system of Spirit is considered, and the question of the philosophy of history is opened as a specific way of thinking about historical movement that directs us to re-examine the possibility of achieving interculturality in the modern global society. Overcoming the current historical totality – global capitalism, requires a re-confrontation with Hegel's philosophy and setting of a dialectic that exists at the core of the world in which we live. Also, the paper offers an attempt to consider alternative actions, steps towards the realization of the idea and practice of interculturality and the development of a dialectical response to the perverted Hegelian totality that marks the present.

Key words: *totality, interculturality, philosophy of history, dialectic of two consciousnesses, imperialism, postmodernism*