



УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Мр Зоран Д. Недељковић

**ХАНТИНГТОНОВО СХВАТАЊЕ ЧОВЕКА
И ДРУШТВА**

докторска дисертација

Ниш, 2015.



UNIVERSITY OF NISH
FACULTY OF PHILOSOPHY

Mr Zoran D. Nedeljkovic

**HUNTINGTON'S UNDERSTANDING OF MAN
AND SOCIETY**

doctoral dissertation

Nish, 2015.

Ментор: Др Бранислав Стевановић, [УЧј б] професор

Филозофски факултет, Универзитет у Нишу

Чланови комисије:

Др Никола Божиловић, редовни професор
Филозофски факултет, Универзитет у Нишу

Др Милојица Шутовић, редовни професор
Филозофски факултет, Универзитет у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици

Датум одбране 15. 03. 2016.

Сажетак

У раду је дата критичка анализа Хантингтонових ставова о човеку и друштву, посебно оних у којима говори о формирању „новог светског поретка“ омеђеног новим културним границама – чему посебно доприноси актуелно оживљавање религије. Ова и неке друге његове тезе и парадигме (попут оне о седам или осам цивилизација), међутим, нису теоријски конзистентне, с обзиром да у афричкој, исламској, латиноамеричкој и православној цивилизацији нема „најважнијих држава“ као носиоца идентитета тих цивилизација. Хантингтон је такође сматрао да „култура прати моћ“ и да је сукоб цивилизација, с обзиром на премештање моћи са Истока на Запад и обратно, неизбежан. Хантингтонова истраживања, међутим, више иду у прилог валидности тзв. „друге парадигме“ (Ми и Они), него његове сопствене парадигме о сукобу више цивилизација. Даље, Хантингтонови ставови о човеку и друштву, по којима осећање супериорности и „потреба за непријатељем“ мотивишу понашање индивидуе и групе (док је свеprisутност сукоба неминовна јер је „људски мрзети“), не пате само од својеврсног *антрополошког песимизма* већ и од, у савременој друштвеној науци, превазиђеног *социјал-дарвинизма*.

Одговорност за урушавање система либералних вредности у САД Хантингтон приписује америчкој транснационалној елити као и другом усељеничком таласу у Америци. У новоформираним демократским режимима незападних држава те вредности не могу у потпуности да се прихвате због процеса „завичајности“ кога покреће друга генерација елите која је школована у матичној земљи. Хантингтонова теза о сукобу цивилизација као „племенском сукобу глобалних размера“, доводи га до прихватања „трећег лица Америке“ (Америка остаје Америка) у констелацији седам или осам цивилизација, којом је покушао да „измести“ место сукоба са територије западних на територије незападних земаља и тиме сачува дух западне цивилизације од модерних

номада. Хантингтонов однос према мултукултурализму је амбивалентан, с обзиром да овај може да изазове цепање културног и националног (америчког) идентитета, као и борбу човека усељеничке и насељеничке културе (имигранта и номада). Поменута борба подстиче подвојеност друштвеног карактера и страх од „странца“ као персонификације непознатог (варварина), а временом је условила и губитак колективног памћења и првобитног америчког цивилизацијског идентитета у коме је, по Хантингтону, основно обележје било - људскост. Према је у праву када тврди да је мултикултурализам допринео кризи идентитета, Хантингтон превиђа да је сваки идентитет, па и културни - једна динамичка појава, и да процес акултурације иде у оба смера. Неизбежна интеракција између култура код њега је, међутим, редукована на односе сукобљених страна. Не може се прихватити ни његов став да би некакав будући светски рат могао да се избегне уколико би међународни поредак био заснован на седам или осам цивилизација. Успостављање цивилизација на тај начин би подразумевало прекрајање политичке карте света и замену постојећих административних граница културним међама, а то би подразумевало бројне ратне сукобе. Такође, он греши када религиозној свести придаје превелик значај: његов религиозни човек (а религија је главна карактеристика сваке цивилизације) тешко да може да реши проблеме глобалног друштва. Тај нови *homo religious* би потпуно затворио границе свог друштва за сваког човека из неког другог религиозног или секуларног друштва. Свака од његових цивилизација би била једно затворено друштво, засебно острво у архипелагу различитих култура без икаквих додира – што би допринело општој друштвеној и културној стагнацији на планети.

Кључне речи: цивилизација, религија, сукоб, културни идентитет, рат, човек, ксенофобија, моћ, асимилација, поцепана држава.

Научна област: Социологија

Ужа научна област: Социологија политике и социологија културе

УДК број: 321.7HuntingtonS.

CERIF: S 210

Summary

This work includes a critical analysis of Huntington's views of man and society, especially those in which he talks about establishing a new world order confined by the new cultural borders - to which contributes the reviving of religion. This, as well as some of his other paradigms (like the one about seven or eight civilizations) aren't sustainable in theory since in African, Islamic, Latin American and Orthodox civilizations there isn't a most important country who is the bearer of identity of the said civilization. If culture follows power, like he believed, then the clash of civilizations is inevitable due to the shifting of power from West to East and reverse. Huntington's research, however, is more in favor of validity of the other paradigm (Us and Them), than the very paradigm of the clash of civilizations. In Huntington's understanding of men and society the feeling of superiority and the need for an enemy motivates the behavior of an individual and a group, which not only suffer from anthropological pessimism, but also from social Darwinism. The responsibility for the collapse of the system of liberal values in the United States Huntington attributed to American transnational elite and the second wave of immigration in America. In the newly created democratic regimes of non-Western countries Western values cannot be fully accepted due to the process of indigenization which is ran by the second generation of the elite educated in their home countries. His thesis of the clash of civilizations as a "tribal conflict of global proportions" leads him to accept "the three faces of America" (America stays America) in constellation of seven or eight civilizations, with which he attempted to "relocate" the place of conflict from the territory of Western to the territory of non-Western countries in order to preserve the national spirit of the Western civilization from the modern nomads. Huntington's view of multiculturalism is ambivalent, since it can cause the tearing of cultural and national (US) identity, as well as the battle between a man of immigrant and nomad culture (immigrant and nomad). This fight further advances the separation of the social character and is the cause of the fear of foreigners as a personification of the unknown (barbarians), and with time that led to the loss of collective memory and the loss of primary American

civilization's identity, which, Huntington states, is defined by humanness. Although he is right when he argues that multiculturalism has caused a crisis of identity, Huntington overlooks the fact that identity, especially cultural identity, is a dynamic phenomenon and that the process of acculturation goes in both directions. He does not notice that he reduced the inevitable interaction between cultures to relations of conflicting parties. His claim that a world war can be avoided if the international order was based on seven or eight civilization cannot be accepted either. Establishing civilizations this way would mean redrawing of the political map of the world and the replacement of the existing administrative borders with cultural boundaries would have to involve armed conflicts, which surely wouldn't cause the calming of the situation. He also makes a mistake when he gives more importance to the religious consciousness than the others forms of social consciousness, because his religious man (religion is the most important characteristic of civilization) cannot solve existential problems of the postmodern global society. He does not realize that his new homo religious would only close the borders to any man of other religion or secular society. Each one of his civilizations would be a closed society, a private island in the archipelago of different cultures without any contact with each other - which would contribute to the overall social and cultural stagnation on the planet.

Key words: civilization, religion, conflict, cultural identity, war, man, xenophobia, power, assimilation, torn countries.

Scientific field: Sociology

Scientific discipline: Political sociology and sociology of culture

UDK: 321.7HuntingtonS.

CERIF: S 210

Садржај

I Увод

I.1. Уводно разматрање	1
I.2. Основни проблем рада	5
I.2.1 Предмет истраживања	13
I.2.2 О методама истраживања	18
I.2.3 Живот и дело Семјуела Хантингтона	20

II Хантингтоново разумевање друштвене стварности

II.1 Историјска перспектива из које Хантингтон ствара појмове човека и друштва	22
II.2 Пет парадигми	24
II.2.1 Парадигма “Један свет”	25
II.2.2 Парадигма “Два света”	26
II.2.3 Парадигма “184 државе, више или мање”	31
II.2.4 Парадигма “Прави хаос”	33
II.2.5 Пета парадигма	34

III Хантингтоново схватање идентитета индивидуе и друштва

III.1 Досељеничка и усељеничка култура	37
III.2 Проблем асимилације	42
III.3 Странац	44

III.4 Мултикултуралност	52
III.5 <i>Прво лице Америке</i>	52
III.6 <i>Друго лице Америке</i>	54
III.7 <i>Треће лице Америке</i>	56
III.8 Идентитет	58
III.9 Застава као симбол	66
III.10 Двогуби и подвојеност националног карактера	69
III.11 Верски идентитет	74
III.12 Америчка грађанска вера	78
III.13 Елементи америчког идентитета	79
III.14 Вера као темељ америчке власти	81
III.15 Изабрани народ	84
III.16 Верска димензија националних церемонија	86

IV Хантингтоново схватање моћи индивидуе и друштва

IV.1 Проблем моћи	91
IV.2 Врсте моћи	93
IV.3 Тврда моћ базирана на војној снази Америке	98
IV.4 Војни херој у либералном друштву	105
IV.5 Значење војничког ума	108
IV.6 Ауторитарност као чисто војничка вредност	111
IV.7 Тврда моћ базирана на економији	115
IV.8 Мека моћ	121
IV.9 Од најважније до поцепане земље	129
IV.10 Поцепане земље	134
IV.11 Русија	136
IV.12 Турска	138
IV.13 Мексико	140
IV.14 Аустралија	142

IV.15 Вирус Запада	144
IV.16 Анационализација елите	145
IV.17 Трећи талас демократизације	150
IV.18 Сукоб цивилизација као племенски сукоб глобалних размера	158
IV.19 <i>Друго тумачење сукоба цивилизација као племенског сукоба глобалних размера</i>	165
IV.20 Привремени човек	168
V Закључна разматрања	171
Литература	180
Биографија	190

И У В О Д

I.1. Уводно разматрање

Избор ове теме наметнула ми је актуелна спољнополитичка ситуација у свету, коју многи у широј јавности али и у академским круговима, карактеришу као израз текућег *сукоба култура* или цивилизација – што је општепозната теза аутора о чијим ће погледима на човека и друштво у овом раду бити реч. Уназад неколико деценија, некадашњи *биполарни поредак* почео је убрзано да се мења. Пад Берлинског зида (1989) изазвао је урушавање бројних држава на социјалистичком Истоку, изазивајући чак и својеврсни „домино-ефекат” који и данас може да се види у неким државама Блиског Истока и Северне Африке. Широм света оживљавају антизападне (терористичке) организације: Ал Шабаб (Al-Shabab) у Сомалији, Ал Нусра (Al-Nusra) у Сирији, Боко Харам (Boko Haram) у Нигерији. Пре него што је свргнут са власти и убијен 2011, либијски вођа Муамер Гадафи (Muammar al-Gaddafi) позивао је своје саплеменике и муслимане широм света да се одупру „крсташима“ - САД-у и Европској унији. И данас смо у прилици да преко ТВ медија и интернета, свакодневно пратимо сукобе и сабласну прилику рата, једног од јахача апокалипсе, како промиче између демонстраната на улицама градова Блиског Истока, али и другде.

Напад из јануара прошле године (7.01.2014.) на редакцију париског сатиричног недељника *Шарли Ебдо* (Charlie Hebdo) који је објавио карикатуру пророка Мухамеда, за терористе непризнате *Исламске државе* био је само чин одмазде. У знак протеста на улицама Париза и других француских градова неколико милиона људи је узвикивало „ја сам Шарли“. Истовремено, на другој страни планете поводом убиства дванаест француских новинара, у Авганистану је више стотина „дихадиста“ одало пошту убијеним терористима, браћи Куаши (Kouachi).

У источној Европи, Украјина, коју је Хантингтон видео као културно подељену земљу (на „проруски“ и северозападни део који имају своје засебне идентитете) је у грађанском рату након насилне промене режима (2014) и каснијег отцепљења Крима и

припајања тог полуострва Русији. У време писања овог рада на истоку ове земље још увек букте сукоби између тзв. „проруских побуњеника“ и оружаних снага Украјине. Паралелно с тим, у западним медијима не престаје права „хајка“ на руског председника Владимира Путина, попут оне на (од Западних сила) свргнутог и касније убијеног бившег ирачког председника Садама Хусеина (Hussein). Принц Чарлс (Charles), Хилари Клинтон (Clinton), Јулија Тимошенко (Timosenko), Волфганг Шојбле (Schauble), само су неки од познатијих личности које су сложено, као у хору, већ упоредили актуелног руског председника са - Хитлером.

Глобални постмодерни „крсташки рат“ као да се увелико најављује.¹ Мултикултурна друштва западних земаља, која су пре првог крсташког рата (из једанаестог века нове ере), била монокултурна, сада су у дилеми да ли да потврђују свој културни идентитет или не. Интелектуална елита нуди различите одговоре на ово питање које није само ствар академске знатижеље, него и озбиљан егзистенцијални проблем за

¹ Елементи „културног рата“ су свакако присутни и у самој Америци у којој је стварао Хантингтон, о чему пре свега сведочи актуелно повећање расне нетрпељивости. Тако су током априла и маја 2015. сукоби између Афроамериканца и полиције достигли размере које се више нису могле прикривати, посебно у Балтимору где је један црни младић преминуо након бруталног хапшења од стране америчке полиције. Радило се, иначе, о само једној у низу смрти младих Афроамериканца која је довела до највећих протеста црначког становништва у Балтимору, у који су ушла и оклопна возила америчке националне гарде како би помогла полицији да „смири насилне демонстрације“.
(Извор: http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=04&dd=28&nav_category=78&nav_id=985675, приступљено 18.5. 2015.)

Неколико месеци касније (јун 2015) у Чарлстону (Јужна Каролина) бели Американац Дилан Руф (Roof) (21) је убио деветоро Афроамериканца у локалној методистичкој цркви. Шокирани чењеницом да неко у данашње време може уђе у цркву где се људи моле и да их убије, званичници су окарактерисали овај акт као „злочин из мржње“, док је амерички председник Барак Обама у њему видео “коров” расизма који је још присутан у Америци. По тврђењу једне особе која је присуствовала масакру, починитељ је за време свог крвавог пира говорио: „Морам то да учиним, силујете наше жене и заузimate нашу земљу, морате да одете!” Цицер Д. Руфа је, пак, изјавио како је он овако нешто планирао последњих шест месеци и да је био дубоко умешан у сегрегацију. „Желео је да почне грађански рат. Желео је то да уради и онда да почини самоубиство.“ (Извор: <http://www.telegraf.rs/vesti/1619952-silujete-nase-zene-i-zauzimate-nam-zemlju-ubica-je-ovo-uzvikivao-dok-je-pucao-u-crkvi> (приступљено 1.9.2015)

Најзад, из обиља сличних немилих догађаја, издвајамо и један карактеристичан пример у коме жртве нису Афроамериканци. Крајем августа 2015. (26.8.2015) Афроамериканец В. Фланаган (41) је у директном програму једне локалне станице (WDBJ7 из Вирџиније) убио двоје својих бивших „белих“ колега. Убица новинарке и сниматеља је некада радио на истој ТВ станици под псеудонимом Брајс Вилијамс, али је отпуштен из нејасних разлога. Након полицијске потере, он је сам себи одузео живот, но пре тога је на свом Твитер-налогу погинулу новинарку оптужио за расистичке коментаре. Такође, два сата након пуцњаве станица *ABC News* је послао манифест у којем је на 23 стране описао разлоге свог стравичног чина. У њему је тврдио како је, као хомосексуалац и Афроамериканец, био жртва расне дискриминације и сексуалног злостављања на радном месту. Васпитаван је као Јеховин сведок, па је поручио како га је на злочин натерао Јехова. Објаснио је и да мотив његовог злочина лежи и у „освети за пуцњаву у Чарлстону где је у цркви убијено деветоро афроамериканца“. (Извор: <http://www.newsweek.rs/svet/55616-stravicno-ubica-novinarke-i-kamermana-dao-odgovor-o-razlozima-za-masakr.html> (приступљено: 1.9.2015)

сваку нацију.² Амерички аутор Семјуел П. Хантингтон (Samuel P. Huntington) је још 1993. године у часопису *Foreign Affairs* написао могући сценарио за нову историју „постхладноратовског света“. Чланак „Сукоб цивилизација“³ садржао је идеју која је изазвала више дискусија него све оно што је до тада објавио. Како је сâм истакао, својом тезом о *сукобу култура*⁴ гађао је у нерв свакога ко би био довољно стрпљив да саслуша његову мисао до краја на предавањима у многим земљама широм планете. То му је омогућило да стекне лични увид и упозна се са многим академским, пословним, владиним и другим групама на тему „сукоба“.

Тек након таквог искуства, бранећи живом речи своју тезу о сукобу цивилизација, он објављује књигу под истим насловом (1996).⁵ У његовим научним радовима појављују се идеје из историје, политикологије и економије, док *Сукоб цивилизација* даје изузетан пример укрштања знања из социологије и историје. Хантингтон пише онако како би филозоф историје К. Ловит (Lowith) захтевао од модерног историчара, да се не бави толико питањем како је до нечега дошло већ како ићи даље. Хантингтонова парадигма - а можемо је тако назвати јер је опстала (како каже Т. Кун/Kuhn, као боља од својих конкурената) - захтева и једно и друго питање и наравно одговор који подразумева бригу о будућности човечанства. У данашњем постмодерном друштву (а неки то друштво називају и „постисторијским“ или „постхуманим“ усред „хиперреалног“ и „информатичког доба“), Хантингтон пише о историји сукоба цивилизација, не заборављајући ни индивидуу ни

² Тако је хришћанску Европу (посебно ЕУ) последњих месеци заплуснуо огроман талас избеглица и азиланата, претежно са муслиманског Блиског истока, који никога није оставио равнодушним. Резултат је да у њој експоненцијално расте број поборника затварања европских граница за странце. Све бројнији су заговорници крајње рестриктивне, такозване „нулте имиграцијске политике“. Мађарска тренутно прави 170 километара дуг зид од бодљикаве жице дуж своје јужне границе са Србијом – не би ли се тиме зауставила „траса преко земаља Западног Балкана“. Раније ове године, Бугарска је најавила свој план за подизање граничне ограде која би се простирала 100 миља дуж границе са јужним суседом Турском, док Грчка већ има зид изграђен 2012. за мигранте из правца Турске. У време писања ове дисертације новине су пренеле и информацију да је из самог седишта ЕУ - Брисела стигло јасно упозорење да актуелни канал миграција мора хитно бити затворен иначе ће „попотити целу Европу“, па ће, по свему судећи, и Србија морати да затвори границу за азиланте. Притом, зидови који се данас подижу у Европи нису само због претежно муслиманских миграната и избеглица. У Украјини је у процесу разраде план за заптивање 1.200 миља границе са Русијом као последица страха од „Москве“ и њеног дестабилизујућег утицаја на поменути земљу, а слично размишља и Естонија која намерава да подигне ограду дужине 70 миља дуж границе са Русијом.

³ Samuel P. Huntington: „The Clash of Civilizations“, *Foreign Affairs*, New York, summer 1993, pp. 22-49.

⁴ „Моја је хипотеза да главни узрок сукоба у овом новом свету неће примарно бити идеолошки или економски. Највеће разлике у човечанству и фундаментални узрок сукоба биће културни.“ (Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations? Summer 1993.* (Извор: <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>)

⁵ Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, (упор. *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*, ЦИД, Подгорица, 2000.)

друштво. У ширем смислу, предмет мог интересовања у обимном Хантингтоновом теоријском раду, јесте његово схватање човека и друштва, а главно питање које се намеће само по себи, јесте да ли је савремени човек као индивидуа само носилац оних вредности које му намеће неизбежан *сукоб култура*, или је довољно слободан да чак и у таквој конфликтној геополитичкој ситуацији, развије способност за стварање нових вредности.

Можемо ли назвати илузијом то када, у свом горепоменутом раду, Хантингтон најављује у блиској будућности рат глобалних размера? Хантингтоново инсистирање на религијском мотиву зараћених светских сила, као и указивање на оживљавање религије као друштвеног феномена, упућује на чињеницу све већих културних разлика у свету. Културне разлике симптоматично указују на то да су се створили услови за формирање „новог светског поретка“, сада омеђеног новим, културним границама. Религија је, по Хантингтону, главна карактеристика цивилизација, а цивилизовани човек би могао да буде искључиво *homo religiosus*. Колико је тај тип човека симбол напретка друштва, наравно, остаје суштински спорно. Да ли постоји разлика између религиозног човека двадесетпрвог века и *homo religiosus*-а пре Француске револуције? Да ли религија, као један облик друштвене свести, преко своје институције - цркве, приморава западног човека да заборави некадашњу двестогодишњу историју човекобоштва у корист секуларизације свог друштва, или му даје сигнале да поново пронађе свој културни, територијални, политички, економски и друштвени идептитет? Да ли вредности индивидуе западно-либералног друштва у актуелном *сукобу цивилизација* постоје још само као рецидиви од којих су остале само љуштуре, нешто спољашње што је изгубило своју суштину? На таква и слична питања покушаћемо да дамо одговоре у овој студији.

Научни значај овог истраживања је у указивању на доприносе и могућу хеуристичку улогу Хантингтонове парадигме у савременој социологији, као и у својеврсној *социологији савременог света*. Ваља покушати дати одговоре на следећа питања: колико је она аутентична, колико одговара стварности, колико је упоредива са неким другим теоријама, колико им је конкурентна? Најзад, колико је окренута будућности и колико ову може предвидети? Претходно питање, додуше, опонира општепознатом ставу социолошког класика Е. Диркема (Durkheim) да социологија не може предвиђати будућност. Од првог појављивања Хантингтонове тезе је, међутим,

протеко већ више од 20 година, па се, ако ништа друго, она може тестирати/проверавати у односу на догађаје који су обележили назначени период.

Друштвени значај ове тезе је у томе да се јасно предочи научној и стручној јавности да је Хантингтон, иако номинално заговорник „отвореног друштва“, уједно и апологет контроверзне спољне политике САД-а (по њему најважније државе западне цивилизације), као и да инсистира на поретку света сазданом од цивилизација које, схваћене као „попут племена глобалних размера“, не представљају ништа друго до типове „затворених друштава“ - уместо да својим научним радом инспирише на демократски дијалог и толеранцију међу народима различитог цивилизацијског порекла. Као такав, Хантингтонов опус не може у целини послужити као ваљан теоријско-вредносни основ за критичко промишљање савремене демократије и демократско преуређење „транзиторних“ друштава Источне Европе, у које спада и Србија.

I.2. Основни проблем рада

Идеја о *сукобу цивилизација* је теза по којој је Хантингтоново научно стваралаштво постало препознатљиво у свету. Истовремено, она је синоним за оно што представља суму његовог целокупног теоријског истраживања. Колико је та парадигма оригинална, једно је од питања које ће се испитати у овом раду. У Хантингтоновим делима видљив је утицај О. Шпенглера (Spengler), А. Тојнбија (Toynbee) и Ф. Бродела (Braudel). Инспирисан Шпенглеровим делом *Пропаст запада*, Хантингтон изражава забринутост о будућности нације којој припада, као и идентитету културе Запада. Иако дели мишљење о фактичком опадању америчке моћи, И. Волерстин (Wallerstein), међутим, одбацује теорију о актуелном сукобу цивилизација. За њега је то лажна перцепција историјских догађаја, јер скреће пажњу са стварних социјално-класних односа неједнакости - на религиозне, етничке и расне мотиве као могуће покретаче сукоба.⁶

Поменути аутор није једини који негира Хантингтонов теоријски став о судару култура. Тако А. Турен (Touraine) пише да је Хантингтонова идеја о сукобу цивилизација најдиректније супротстављена идеји глобализације. Иако бриљантна, ова теза не одговара

⁶ Имануел Волерстин: *Опадање Америчке моћи*, Цид, Подгорица, 2004, стр.134.

духу времена (двадесетог века), тј. појављује се у тренутку када је најмање употребљива. Након шеснаестог и седамнаестог века, религија је имала све слабију улогу: „Новија историја је тако окренула леђа Хантингтоновој тези.“⁷ Д. Мојси (Moisi) пише да се никада није слагао са Хантингтоновом теоријом. У потрази за новим непријатељем спољне политике Америке, Хантингтон је погрешно, мешајући појмове опште и политичке културе.⁸ За Ф. Лечнера (Lechnera), Хантингтон погрешно тумачи светске догађаје, нарочито када поистовећује исламисте са целокупном исламском заједницом на планети.⁹ К. Моленат критикује ову тезу јер она подразумева да је природа сваке културе непроменљива. Религиозни идентитет (који представља другу страну огледала културе) онемогућава појединцу могућност слободног избора у својој друштвеној групи.¹⁰ Историчара И. Шевријеа (Chevrier), пак, „збуњује“ начин на који Хантингтон политичку и економску сферу друштва повезује са феноменима културе – чинећи то без довољно разумевања, тј. - механички.¹¹

Т. де Монтбријал (Т. de Montbrial) оспорава Хантингтоново мишљење о религиозним и културним разликама међу народима као о основном узроку будућих ратова. Ипак, упозорава да ова теза може бити тачна уколико се поједине нације (САД и Француска) прогласе чуварима универзалних вредности, изазивајући на тај начин револт међу земљама незападних цивилизација.¹² Са друге стране, аутор Ж. К. Руано-Борбалан износи аргументе и за и против теорије о сукобу цивилизација. Његово интересовање за ову парадигму, полази од претпоставке да циљ Хантингтоновог дела није само опис реалности, већ да у себи садржи и идеју којом би се тумачио свет после Хладног рата.¹³

В. Авиоуцки (Aviotskii) сматра да је теоријски рад С. Хантингтона природни продужетак Тојнбијевог дела *Пропаст Запада*. За разлику од горенаведених критичара, овај мислилац је благонаклон према Хантингтоновим тезама. Његов став је да светска политика потврђује Хантингтонове анализе савременог доба.¹⁴ Р. Инглехарт (Inglehart), признаје да је теза о судару цивилизација изложена коначно први пут емпиријској провери

⁷ Ален Турен: *Нова парадигма*, Службени гласник, Београд, 2011, стр. 39.

⁸ Доминик Мојси: *Геополитика емоција*, Клио, Београд, 2012, стр. 33.

⁹ Ц.Френк Лечнер: *Култура света*, Клио, Београд, 2006, стр. 293.

¹⁰ Жан Клод Руано Борбалан: *Идентитет(и)*, Клио, Београд, 2009, стр. 400.

¹¹ Жан Клод Руано Борбалан, *исто*, стр.416.

¹² Тјери до Монтбријал: *Делање и систем света*, Клио, Београд, 2006, стр.434.

¹³ Жан Клод Руано Борбалан: *Идентитет(и)*, Клио, Београд, 2009, стр.321.

¹⁴ В.Авиоуцки: *Континенталне геополитике*, Клио, Београд, 2009, стр.27.

и да је делом потврђена.¹⁵ П. Турчин (Turchin) закључује да је деценија од како је написана Хантингтонова књига - деценија цивилизацијских ратова које је Хантингтон предвидео. Ипак, Турчин сматра да је Хантингтон морао бити прецизнији у коришћењу појмова. По њему, правилније би било да је Хантингтон употребио појам „метаетничка заједница“ уместо, од силне употребе излизаног термина, цивилизација.¹⁶ Најзад, Едвард Саид беспощедно критикује Хантингтона као мислиоца, истичићи следеће: „Хантингтон је покушао да образложи свој аргумент са много суптилности и много фуснота, међутим све што је учинио било је да збуни самог себе и покаже нам како је неспретан и неелегантан мислилац.“¹⁷

Наша ауторка З. Голубовић замера Хантингтону пристрасност према англо-протестантској култури јер пише само о предрасудама Истока према цивилизацији западнолибералне демократије, док о предрасудама Запада ћути. Она сматра да је Хантингтон у свом раду појам културе/цивилизације користио само у ужем смислу, као ведносно референтни оквир. Да је културу схватио као свеукупност начина људског живота у њеном ширем значењу, тек би се тада: „могло стварно оценити где су предности западне цивилизације, а чему нас могу поучити друге цивилизације, нарочито оне које имају хиљадугодишње наслеђе.“¹⁸ За разлику од Хантингтона, Голубовићева сматра да су вредности само симболички подскуп ширег скупа културе као начина живота.

З. Видојевић истиче да се линија разграничења, која је истоветна са вертикалом светске моћи, пре налази између богатих и сиромашних земаља, него између западног хришћанског света и незападних држава. Још једна од његових замерки Хантингтоновој теорији је да се геополитичка подела света не поклапа са религиозном поделом. Као међусобни непријатељи виновници Првог, Другог и Хладног рата, биле су хришћанске земље. По Видојевићу, Хантингтон запада у противуречност када каже да сукоб цивилизација настаје због религиозно-културних разлика између народа, заборављајући да је процес секуларизације дубоко захватио корење и западне и незападне културе. Видојевић се пита, како неко (у овом случају Хантингтон) ко се бори за очување

¹⁵ Жан Клод Руано Борбалан: *Идентитет(и)*, Клио, Београд, 2009, стр.323.

¹⁶ Питер Турчин: *Рат и мир и рат*, Порта либрис, Београд, 2006, стр.72.

¹⁷ Edward W. Said: *The Clash of Ignorance*, October, 4. 2001, *The Nation* <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>.

¹⁸ Загорка Голубовић: *Демократија и глобализација/Свођење рачуна*, Службени гласник, Београд, 2007, стр. 379-380.

националног идентитета своје државе, показује крајњу равнодушност према судбинама држава које не желе да изгубе свој национални идентитет (попут Србије која би остала без Војводине јер се налази на западној, другој страни културне границе - коју „исцртава“ Хантингтон).¹⁹

За Љ. Митровића, Хантингтонова теза о сукобу цивилизација није аутентична. Она своју „оригиналност“ дугује тезама кинеских догматичара из доба Хладног рата. Афирмишући културу смрти (зла) и могући расизам и фундаментализам, она оспорава културу мира и суживот различитих цивилизација. Супростављајући се Хантингтоновом мишљењу да су религиозне разлике нужно и културне разлике, Митровић пише да анализа порука из светих књига највећих религија у савремености показује да постоје доктринарне сличности основних етичких језгара у њима, „те да разлике у верским учењима, по правилу нису стварни узрок религијских сукоба“²⁰ већ само изговор за вођење псудосветих ратова који би остварили геополитичке циљеве Запада.

С. Дивјак, пак, доводи у питање Хантингтонову тезу да је протестантизам основа америчког *креда*. Амерички кредо, пише Дивјак није утемељен у англопротестантској култури. Настојећи да оствари циљ своје књиге, тј. да докаже да је англо-протестантска култура стожер америчког националног идентитета, Хантингтон је морао да оспори тезу о дихотомној раздвојености грађанског и културно-етничког појмања нације и то не само генерално, већ и конкретном америчком случају. „У том смислу, он настоји да покаже да је поменута дихотомија лажна дихотомија“.²¹ Хантингтонова намера да докаже супротно, стога, по Дивјаку, представља основни недостатак његове анализе америчког идентитета.

Анализујући актуелне процесе глобализације и новог светског поретка, Б. Стевановић истиче да Хантингтон припада корпусу аутора „којима на срцу очито лежи једино Запад и нико више.“ Тзв. „демократски дух Запада“, по овом аутору, је и даље у сенци његових геостратегијских интереса и закона *силе* („аргумента силе“, а не „силе аргумента“) који, иначе, одувек постоје у односима између држава.²²

¹⁹ Зоран Видојевић: *Куда води глобализација*, Филип Вишњић, Београд, 2005, стр. 162.

²⁰ Љубиша Митровић: *Транзиција у периферни капитализам*, Институт за политичке студије, Београд, 2009, стр. 110.

²¹ Слободан Дивјак: *Проблем идентитета: културно, етничко, национално и индивидуално*, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 150.

²² Бранислав Стевановић: *Демократски принципи и политичко-културне вредности*, Филозофски факултет, Ниш, 2008, стр. 212.

*

Хантингтонова парадигма о седам или осам цивилизација покушава да избегне тешкоће неких конкурентских парадигми: *једног света, два света, 184 државе више или мање*, као и парадигме *слојевитог друштва подељеног на велики број племена, етничких група и народности*. Притом, основна мисао Хантингтонове књиге, која се као рефрен протеже до последњег рада у његовој професионалној каријери, је мисао да *култура прати моћ*. Али како је Хантингтон дефинисао моћ? За њега, она је „способност особе или групе да промени понашање друге особе или групе.“²³ По њему овај појам није социолошки аморфан као код социолошког класика - М. Вебера (Weber), који је уместо тог појма (да би био прецизнији у својој „разумевајућој социологији“) користио појам *власти*. За познатог немачког аутора, власт је институционализована моћ, она је дакле, само један облик моћи. Хантингтон иде један корак иза институционализације - по којој се власт разуме пре као однос између друштвених положаја а не као међуоднос личности. Хантингтон прилази појму моћи логички раније, са становишта културе а не друштва. Појам моћи има два лица, тј. испољава се у две теоријске димензије. Постоји „тврда моћ“ која се манифестује чином заповедања, базирана на економској и војној снази, и „мека моћ“ која представља способност државе да преко своје културе и идеологије утиче на друге државе да прихвате њен систем вредности. Ипак, мека моћ је незамислива без тврде моћи. Пораст ове друге моћи, условљава јачање самоуверености и осећање супериорности припадника једне културе над припадницима осталих култура. Мека моћ супериорне друштвене групе, отуда има магнетну привлачност над члановима инфериорне културе.

Хантингтон сматра да услед премештања моћи са Запада на Исток и од Севера на Југ, долази до кризе индивидуалног и колективног идентитета народа Западне и незападних цивилизација. У прилог томе, он идентификује „седам или осам“ цивилизација у данашњем свету, што би се, са становишта емпирије али и теоријске конзистентности, тешко могло прихватити као научани став. Наиме, у афричкој, исламској, латиноамеричкој и православној цивилизацији нема тзв. *најважнијих* држава које би биле главни носиоци њихових идентитета. Најважнију државу као центра моћи и носиоца

²³ Семјуел Хантингтон: *Сукоб цивилизација и преобликовање сведског поредка*, Цид, Подгорица, 2000, стр.92.

сопствене цивилизације, напосто, не може да замени нека „поцепана земља“ са подвојеним културним идентитетом. Упркос томе, Хантингтон у поцепане земље сврстава Русију, Турску и Мексико – иако би управо би ове три државе требало да буду „најважније државе“ да би његова парадигма о седам или осам цивилизација била валидна. Поцепана држава нема довољно ни тврде ни меке моћи да сачува свој културни идентитет. Она је подвојена, јер унутар ње један мањи део друштва (елита) тежи да редефинише систем вредности, културне елементе сопствене цивилизације. Поцепана земља настоји да измени сопствену цивилизацију, буде другачија и препознатљива по туђим системима вредности. У добу глобализације, која по Хантингтону предствала период *доминације друштва над државом*, поцепана држава је реалан исход утицаја тврде и меке моћи страних јој култура које у мултикултурном свету подривају темеље аутохтоне цивилизације. Својим размишљањима о идентитету путем уочавања разлике у односу на непријатељског другог: „Ми знамо ко смо само када знамо ко нисмо и, често, када знамо против кога смо“²⁴, Хантингтон се, вероватно и не слутећи, приближио парадигми *два света* (ми и они) која, по њему, тек делимично одговара стварности. Стога његов истраживачки рад више подупире парадигму о Западу и остатку света састављеном од поцепаних држава, (цивилизованом друштву и *civis-и* наспрам нецивилизованог друштва и *barbaros-a*), него сопствену парадигму о седам или осам цивилизација.

Хантингтон поставља начелно питање: да ли моћ Запада опада? Седамнаести век је било доба хегемоније Холандије, осамнаести век Француске, деветнаести век Велике Британије, двадесети век доминације Америке. По Хантингтону ће опадање Запада трајати исто онолико колико и његов успон, тј. четири стотине година. Међутим, предмет његовог истраживања није цивилизација у једнини, него у множини. Одговарајући на питање шта је цивилизација, он тврди: „Цивилизације су крајња људска племена и сукоб цивилизација је племенски сукоб глобалних размера.“²⁵ Религија је главна карактеристика цивилизације, ратови између различитих цивилизација, нужно су религијски ратови. Државе у двадесетом веку, као Совјетски Савез, Југославија и Босна и Херцеговина, биле су идеолошки уједињене а цивилизацијски разједињене, и није случајно што су нестале са политичке карте. Супротно, Источна и Западна Немачка као и Северна и Јужна Кореја, су

²⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000, стр.28.

²⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000, стр.229.

биле подељене идеолошки али културно уједињене. Немачка је касније уједињавањем постала моћна европска држава, док за Кореју има још времена - сматра Хантингтон.

Религија као облик друштвене свести, представља најдубљу разлику која може да постоји између два човека и две нације. Политичке границе омеђене идеологијом као граничним камењем сада се замењују културним границама, а секуларни национализам уступа место религиозном национализму. Попут спирале која се кружно приближава и удаљава од свог центра, религиозна свест се креће од индивидуе ка групи и обрнуто, изазивајући кохезију и снажење идентитета групе. Идеолошка борба је такође искључива као и религијска. Ипак, идеологија као средство превладавања система идеја политичких противника своју маску лажне свести показала је у двадесетом веку појавом нацизма, фашизма и болшевизма. Поменути режими су фанатизмом сакрализовале своје политичке системе унутар држава, поистовећујући божју вољу са политичком вољом покрета и претварајући идеологију у политичку религију. Загосподаривши друштвеном стварношћу у макро и микро свету друштвених односа, идеологија је постала један облик религијске свести. Хантингтон предвиђа да након Хладног рата неће више бити сукоба између људи различитих друштвених класа, већ ће њихово место заузети сукоби између чланова различитих културних заједница. Он примећује оживљавање религиозне свести крајем двадесетог века широм света. Предвиђа све учесталије сукобе држава различитих култура. Колико је у праву, покушаће, макар делом, да провери и наше истраживање.

Предвиђајући скорашњи сукоб цивилизација, Хантингтон се није либио ни да предочи и једну своју (како сам каже, скоро фантастичну) визију рата који је требало да се догоди 2010. између Кине и САД-а - које би биле умешане да би „одбраниле интересе Вијетнама“. Тај рат би изазвао нови светски рат који би увукао остале државе, и то на тај начин што би свака засебно приступила оној страни у рату која би јој била цивилизацијски блиска. Остало је као сасвим нејасно зашто је Хантингтон тај сценарио написао за 2010. годину? Који су га мотиви нагнали да неопрезно изјави нешто тако неутемељено? Да ли је то само његов сценарио?²⁶ Покушаћемо касније да објаснимо да су оваква питања у битној вези са Хантингтоновим схватањем савременог човека и друштва.

²⁶ Хантингтонове антиципације сукоба између САД и Кине до скоро су заиста спадале у сферу фантастике. Чини се да је он, ипак, знао нешто више од обичних људи, јер актуелна дешавања у Јужном кинеском мору

У делу *Војник и држава*²⁷, Хантингтон размишља о рату изводећи закључке из познате Клаузевицеве (Clausewitz) теорије о рату. По њему војник мора увек бити потчињен државнику. На овом другом је сва одговорност, јер „политички циљ рата представља стални водич током целе битке. Меци само заузимају место дипломатских порука.“²⁸ Иако пише о америчком грађанину, стиче се утисак да он говори у име грађана свих демократских земаља света, и упозорава да грађани за време рата преузимају улогу војника. Војник у рату је, по Хантингтону, у условима који су најсличнији преддруштвеном стању које је у „Левијатану“ описао Томас Хобс (Hobbes): „и то такав рат у коме је сваки човек против сваког човека.“²⁹ У сукобу цивилизација, овакав вид ратовања се појављује на сцену у тренутку када цивилизовани човек силази са позоришних дасака историје. У овом раду покушаћу да дам одговор на питање зашто до тога долази. Такође, говориће се о учесталости ратова током историје човечанства, о цикличким периодима рата и мира. Биће осврта и на његов став да се историја не креће напред по правој линији, него у таласима напредовања и назадовања демократског устројства друштва. Покушаћу, такође, да одговорим на питање да ли за Хантингтона историје почињу и завршавају ратовима. Најзад, да ли он запада у противуречност када тврди да се једино „цивилизацијским ратом“ можемо заштитити од светског рата, дакле, ратом - против рата?

иду наруку његовим пројекцијама. У мају месецу 2015. САД су захтевале од Кине да што пре обустави градњу вештачких острва у Јужном кинеском мору, уз оцену да такво понашање није у складу са међународним правом. САД сматрају да је на делу „додатна милитаризација“ ове зоне на коју, иначе, права полажу Кина, Вијетнам, Филипини, Брунеј, Тајван и Малезија. (Извор: http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=05&dd=30&nav_category=78&nav_id=998279 приступљено 1.9.2015.)

²⁷ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004.

²⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.63.

²⁹ Томас Хобс: *Левијатан*, том 1, Градина, Ниш, 1991, стр.136.

I.2.1 Предмет рада

Већ је истакнуто да је предмет овог рада Хантингтоново схватање човека и друштва. Ако смо сведоци премештања моћи са Запада на Исток и након тога са Севера на Југ, поставља се питање каквог је то човека (Запада) замислио Хантингтон? Такође, какво је друштво у коме тај човек живи, да ли оно преузима на себе одговорност због промене светског поретка омеђеног културним границама? У чему се састоји човеков идентитет - културни и национални? Каква је његова природа и колика је његова моћ? Хантингтон сматра да у данашњем информатичком, постиндустријском друштву, развијене земље извозе капитал, док су сиромашне принуђене да извозе људе. Овај модерни номад, као „сквотер“ у страниј земљи,³⁰ симбол је сопствене немоћи. Представља немоћ и своје матичне државе која губљењем становништва, макар привремено, доводи у питање опстанак и њена друга два елемента: власт и територију. У Хантингтоновом истраживачком раду, упадљиви су појмови насељеника и усељеника који, као опозити, пресликавају историју Сједињених Држава, почев од седамнаестог века. *Homo colonius* (насељеник) је прототип оца америчке нације, носилац англопротестантске културе.

Глава Америчке породице, са библијом у рукама на столу током читања молитве пред укућанима, био је попут оца у старој римској породици који је имао религиозну улогу свештеника. Овом насељенику Хантингтон супротставља - усељеника који је прво морао да буде исељеник из своје земље. Попут познатог арапског историчара и политичара из 14. века Ибн Халдуна (Khaldun), и наш аутор разликује психу номадског од „седентарног“ типа човека. Њихова *Ја* се међусобно искључују. Са обе стране непризнате културне границе, два *Ми* су у рату симбола, почев од првог усељеничког таласа у трећој деценији деветнаестог века, да би средином двадесетог века други усељенички талас изазвао ксенофобичну атмосферу у Сједињеним Државама.

Питања идентитета: ко сам ја; ко смо ми? – се намећу услед сукоба вредности два међусобно различита културна ентитета. У овој архетипској игри око доминације: „Ја“ је борбена друштвена тенденција, која настоји да задржи и прошири своје место у

³⁰ Енгл. *Squatter* – у Северној Америци означава насељеника који се бесправно населио на необрађеној земљи.

заједничкој реци осталих тенденција.³¹ Идентитет црпи енергију из моћи и обратно, моћ се обнавља виталношћу идентитета. Хантингтонов двогуби човек је као између две ватре, истовремено усељеник и исељеник. Припада обема групама, али непотпуно да би могао да изгради свој нови идентитет.

Као *homo peregrinus*, он представља опасност у групи доминантне културе. Грегаризам је све учесталији. Потреба индивидуе да се идентификује као члан групе, као и жеља да се из ње протерају сви они за које се мисли да јој не припадају - представља морални императив. Начела *creda* (слобода, једнакост, грађанска права, демократија) по којима се грађани САД-а препознају, по овом мислиоцу, не би смела бити примењена као правила политичког живота међу осталим народима. Уколико би та начела била универзална, грађани САД-а изгубили би оно по чему се разликују од других, а то је њихов културни и национални идентитет. Препознатљивост је за Хантингтоновог човека једна од врлина у мултикултуралном свету. Не сме се бити далтониста и не видети цивилизацијске разлике, јер то значи - не видети опасност. Бити препознатљив је императив и за припаднике западне и незападних цивилизација. Поставља се начелно питање колико је тај пожељни „препознатљиви човек“ заиста човек, аутентична личност чија слобода кретања духа и тела не зависи у потпуности од гравитације групе са којом се идентификује? Услед брзих културних промена, појединац тешко може да пронађе тачку ослоњања за осмишљавање сопственог живота. Не може свако бити Архимед сопственом духу, да пронађе одговор којим би, као полугом, могао у свести да помери суштинско питање: ко сам ја - и одложи мукотрпно трагање за сопственим идентитетом за неко друго погодније време. За то треба бити филозоф, сам себи психотерапеут. Обични људи, за које је мудрац само кап у мору, не умеју разумно да живе ако предходно нису свако на свој начин дефинисали своје сопство. А оно се најлакше одређује у групи. Зато ћемо се у овом раду дотаћи и својеврсног културног расцепа између друштвене групе и индивидуе која јој припада.

У првом поглављу овог рада (*Хантингтоново разумевање друштвене стварности*) дата је историјска перспектива Семјуела Хантингтона. Проверава се његово тумачење четири парадигме: један свет, два света, 184 државе више или мање, прави хаос и цивилизацијска парадигма.

³¹ Талкот Парсонс: *Торије о друштву*/Чарлс Х. Кули: *Друштвено биће*, Вук Караџић, Београд, 1969, стр. 783.

У другом поглављу рада (*Хантингтоново схватање идентитета индивидуе и друштва*) анализује се проблем идентитета, успоставља се паралела између досељеничке и усељеничке културе. Анализира се проблем асимилације, тумаче три значења овог појма, испитију три могуће историје и лица Америке у будућем мултикултурном свету. Хантингтоново схватање „двогубог“ човека, тумачи се кроз анализу подвојености националног карактера, културног и верског идентитета.

У трећем поглављу рада (*Хантингтоново схватање моћи индивидуе и друштва*) анализује се проблем моћи, његова подела на тврду и меку моћ. Дат је критички приказ Хантингтоновог схватања војног хероја у либералном друштву. Представљено је његово тумачење појма ауторитарности као чисте војничке вредности, дат осврт на аналитичку елиту и приказана његова типологија држава. Расправља се о последицама трећег таласа демократизације и смени ауторитарних и демократских влада држава. У њему се такође приступа тумачењу кључних исказа за разумевање Хантингтоновог схватања човека и друштва, пре свега о сукобу цивилизација као племенском сукобу глобалних размера, али и о *привременом човеку* као синтези насељеника, усељеника, двогубог, странца. Речју, извршиће се критичка анализа свих релевантних теоријско-вредносних Хантингтонових ставова о човеку и друштву.

Из обиља задатака нашег истраживања, на овом месту издвајамо следеће, као најважније:

1. Утврдити да ли је Хантингтон, упркос вредносним начелима демократије од којих полази (слобода, једнакост, грађанска права, активизам, рационалност) својим схватањем човека, индивидуу, укључујући и ону из САД-а, имплицитно свео на простог носиоца вредности културе којој припада.
2. Утврдити да ли би, следећи инхерентну логику Хантингтонове теорије о актуелном и будућем сукобу цивилизација, вредности западно-либералног друштва изгубиле свој смисао, како у новоформираним демократским државама незападних цивилизација тако и у матичним земљама западне цивилизације - услед затворености и неспремности да у процесу акултурације прихвате симболичке кодове других цивилизација/култура.

3. Утврдити у којој се мери Хантингтонова мисао о мултикултурализму као узроку подвајања друштвеног карактера, наслања на анрополошко учење о борби човека досељеничке и усељеничке културе Арнолда Тојнбија.

4. Критички преиспитати, односно утврдити теоријско-вредносну валидност Хантингтоновог става да је потреба за „непријатељем“ неопходна приликом одређивања сопственог идентитета, било индивидуе, било неке друштвене групе, укључујући и читаве цивилизације.

5. Критички анализовати (парадоксалну) Хантингтонову тезу да се нови светски рат може избећи једино – константним цивилизацијским сукобима.

Основне хипотезе нашег истраживања су:

Општа хипотеза:

1. У Хантингтоновом делу, појмови човека и друштва су битно редуковани: „племе“ а не цивилизација представља највеће МИ, па се цивилизација може разумети као шири културни ентитет „затвореног“ а не „отвореног друштва“ западнолибералне демократије. Стога се човек у Хантингтоновој оптици сагледава више као својеврстан саплеменик у племену него као индивидуа у друштву, тј. не као стваралац већ првенствено као носилац вредности које му намеће култура којој припада.

1.1. Посебна хипотеза:

По Хантингтоновој теорији, у сукобу цивилизација претежно религиозног карактера вредности западно-либералног друштва губе свој смисао и опстају још само као рецидиви: постигнуће и успех, прогрес, материјализам, слобода, ефикасност и рационалност, једнаке могућности, а нарочито индивидуализам као синтеза побројаних вредности – престају да буду вредносни репери у структурирању друштава западне културе. Индивиде се више не препознају по различитости својих личности, а колективни дух превладава над индивидуалним - услед припадања оштро супростављеним ентитетима Ми и Они.

1.2. Посебна хипотеза:

У ери глобализације, у коме и најважнија држава као носиоц идентитета неке цивилизације лако може да постане поцепана, Хантингтонова теоријски ставови о

мултикултурализму као изазивачу цепања културног и националног идентитета, како индивидуе тако и друштвене групе, идејно-теоријски су најближи Тојнбијевом учењу о вишевековној борби човека досељеничке и усељеничке културе током читаве људске историје.

1.3. Посебна хипотеза:

Хантингтонов став да је „потреба за непријатељем“ неопходна како би индивидуа или група могла да спозна своје самоодређење (идентитет), некритички појмовно изједначава супарника и конкурента са - непријатељем, и полази од превазиђених социјал-дарвинистичких ставова хобсовског типа, које говоре о свеприсутности и неискорењивости сукоба међу људима („човек је човеку по природи непријатељ“, „људски је мрзети“).

1.4. Посебна хипотеза:

Теза да се нови светски рат може избећи једино новим цивилизацијским сукобима је у основи противречна; парадокс *ратом против рата да не би било рата* - теоријски „оправдава“ и практично призива кружно кретање рата без почетка и краја у историји човечанства.

Кључне речи:

Култура, цивилизација, религија, сукоб, нација, национални идентитет, културни идентитет, Исток, Запад, Север, Југ, рат, сукоб цивилизација, социјална функција рата, историја, елита, човек, друштвена група, ксенофобија, досељеник, усељеник, моћ, асимилација, поцепана држава.

I.2.2 О методама истраживања

Дисертација спада у ред теоријских истраживања, што је одредило и избор метода потребних за њену реализацију. Од општијих метода у овом раду користиће се *историјски* и *упоредни* метод. Историјски приступ подразумева и херменеутичку методу као „први корак у критичкој анализи извора“.³² Како се ради о проблематици од значаја за савремену светску политику и културу, херменеутички приступ ће нам послужити за потпуније разумевање значења појава које су у питању и њихову контекстуалну интерпретацију. Томе ће претходити критичко читање тј. анализа доступних књига и других значајних радова С. Хантингтона, као и радова домаћих и страних аутора посвећених Хантингтоновом делу.

Током истраживања коришћена су начела интерпретативне социологије, што је донекле подразумевало особен херменеутички приступ, јер „разумевање је увек настављање пре нас већ започетог разговора.“³³ Мисли ауторитета попут М. Вебера, Џ. Х. Мида (Mead), Џ. Н. Кулија (Cooley), Е. Гофмана (Goffman), увео сам у текст са циљем да продубим анализу проблема о којима је Хантингтон писао. Разматрајући Хантингтонове научне и политичке ставове о сукобу цивилизација, човеку и друштву, настојао сам да опишем пун „херменеутички круг“, тиме што сам целину његовог погледа на свет покушао да разумем из појединачних идеја и детаља из његових текстова и обрнуто, да разумем његове мисли и оно појединачно из - ауторове парадигме, идеје водиле и целине његовог опуса. За претходно је било неопходно користити сазнања и увиде неких социолога, заступника тзв. *симболичког интеракционизма*. Наиме, без познавања симболичке размене између индивидуе и друштва, судар култура би био сасвим неразумљив. У добу глобализације и мултикултурализма, симболи немају само значење спајања него и раздвајања индивидуа унутар групе или између група: Интеракционисти су међу првима истакли да се друштво „састоји из мноштва мањих целина са властитим вредносним системима, правилима понашања, обичајима и стилем живота, чији је однос према глобалном друштву сложен – обележен и међузависношћу и сукобима.“³⁴ Речју,

³² Војин Милић: *Социолошки метод*, Нолит, Београд, 1965, стр. 448.

³³ Жан Гронден: *Увод у филозофску херменеутику*, Академска књига, Нови Сад, 2010, стр.171.

³⁴ Ивана Спасић: *Интерпретативна социологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, год.1998, стр.16-17.

Хантингтонова парадигма је захтевала да се приступи свестраном разумевању друштвених појава у мултикултурним срединама, разграниченим симболима различитог цивилизацијског порекла.

Анализа ће се фокусирати посебно на Хантингтонове ставове око питања моћи индивидуе као ствараоца и носиоца вредности, наспрам моћи друштвене групе којој припада. Критичкој анализи ће бити подвргнута и ауторови ставови око питања идентитета: *ко сам ја* и *ко смо ми*. У разлици тих ставова, пронаћи ће се заједнички елементи, културно језгро идентитета индивидуе и групе. Поменути херменеутички приступ је неопходан у свим случајевима када писац неће или не може јасно да изрази своје мисли, када се служи, по речима В. Милића, „езоповским стилем“. Тумачење текста се онда намеће само по себи. У делима С. Хантингтона може се наћи обиље исказа који својом вишезначношћу позивају на тумачење.³⁵

У раду ћемо користити и *упоредно-историјски* метод којим ћемо испитати мрежу вредности западно-либералне демократије из перспективе која обухвата претходна четири века (од гашења религијских ратова Вестфалским миром у седамнаестом веку до поновног разбуктавања ратних пожара крајем двадесетог и почетком двадесетпрвог века). Тиме би се успоставила паралела између система вредности осам цивилизација поменутих у Хантингтоновом раду и бацило ново светло на актуелни „велики раскол“ грађана око њиховог религиозног, тј. културног идентитета. А тај раскол се шири и погађа не само државе Истока и Запада, него и Севера и Југа.

³⁵ Наводим један упечатљив пример, тј. Хантингтонов исказ: „И ако Америка престане бити "обрнути Бабилон" у којему 300 милијуна људи говори једини заједнички језик.“ У протеклих триста година, Америка је заиста била то, само што се уместо Адамовог арамејског језика, сада говори само једним званичним језиком - енглеским. Шта треба да се догоди па да се, као у старом Вавилону, изазове Бог који је разјединио старозаветне људе, учинивши да они од тада говоре различитим језицима и онемогућивши их да се међусобно разумеју у грађењу куле која би их приближила вратима раја и тако изједначила са њим? Зар амерички *credo* не представља сличан градитељски подухват? И следећа реченица позива на тумачење: „Историја се завршава бар једном, а понекад и чешће у историји сваке цивилизације.“ (Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 335) С обзиром да једној цивилизацији припада више држава, поставља се питање да ли се ово односи и на историје појединачних држава? Историја једне цивилизације би се у том случају састојала из више историја, била би слојевита, попут речне воде. Први део реченице: „историја се завршава бар једном“ би се, пак, могао протумачити у смислу Шпенглеровог схватања филозофије историје, итд.

Такође је занимљива Хантингтонова мисао којом завршава своју књигу *Трећи талас*: „Историја се, да променимо метафору, не креће по правој линији, али кад се вешти и одлучни лидери потруде, креће се напред.“ (Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 299) Ако је то тако, прво питање које се намеће читаоцу је - која је улога човека у кретању те историје, тј. да ли човек током историје човечанства има већином подређену улогу - као у цикличним теоријама, или је позван да мењајући себе - мења и своју историју?

I.2.3 Кратак осврт на живот и дело Семјуела Хантингтона

Семјуел П. Хантингтон се родио 1927. године у Њујорку (САД). Традиционално васпитање које је стекао у белој англосаксонској породици средње класе у њујоршком насељу *Квинс* умногоме је утицало на формирање његове личности.³⁶ Са осамнаест година је дипломирао на другом по старости универзитету у САД-у - универзитету Јејл (Yale University), у Њу Хејвну, савезна држава Конектикат.³⁷ Магистрирао је 1948. године на универзитету у Чикагу, а након три године је докторирао на Харвардском универзитету, најстаријем и најпрестижнијем приватном универзитету смештеном у Кембриџу у савезној држави Масачусетс. Као професор на Харварду почео је да ради у својој двадесет трећој години и тамо је предавао од 1950-1958 године. Од 1959. до 1962. године обављао је дужност млађег директора *Института за проучавање рата и мира* на Универзитету Колумбија у Њујорку. Потом је на Харварду од 1967-1969 године и од 1970-1971 године, био шеф Одсека владе. За директора *Центра за међународне послове* постављен је 1978. године и ту функцију је обављао до 1989 године. Био је директор Института за стратегијске студије „Дон М. Олин“. Од 1977-1978. године радио је као координатор планирања безбедности у *Савету државне безбедности* Беле куће. Од 1986-1987. године је Председник Савета америчког политиколошког удружења. Био је оснивач и коуредник журнала *Foreign Policy* седам година (1970-1977), као и Председник Харвардске академије (1996.)

У својим књигама истраживао је проблеме цивилно-војних односа, демократизације полуразвијених и неразвијених земаља, њихов политички и економски развој. Амерички национални идентитет, култура, цивилизација и светска политика, представљају кључне појмове његовог научног стваралаштва. Пажњу шире читалачке публике привукао је 1968. године делом „Политички поредак у друштвима која се мењају“. Његов рејтинг научника нагло је скочио после објављивања књига: „Америчка политика: обећање дисхармоније“ (1981), и „Трећи талас: демократизација на крају

³⁶ Извор: <http://www.theguardian.com/world/2009/jan/01/obituary-samuel-huntington> (приступљено: 29.04.2015.)

³⁷ Извор: <http://www.amika.rs/VashingtonMilanBalinda/HantingtonSukobiCivilizacija.htm> (приступљено: 29.04.2015.)

двдестеог века“ (1991). Светску славу стекао је делом „Сукоб цивилизација и преуређење светског поретка“ (1996). Овај рад је представио Хантингтона не само као политичког мислиоца него и као теоретичара кога занимају проблеми из области културологије, историје, социологије и економије. Може се слободно рећи да Хантингтон постао перпознатљив као писац првенствено због „Сукоба цивилизација“, а све што је раније написао као да је била припрема за ово дело. Такође, сав његов каснији рад представљен у чланцима, књигама, јавним предавањима и интервјуима било је појашњавање и одбрана парадигме о *сукобу цивилизација*. Крешендо ове теорије најјасније је изведен у делу „Ко смо ми: изазови америчком националном идентитету“ (2004), у коме Хантингтон дословно спроводи одбрану идентитета англопротестантске културе, чијим је вредностима остао веран до краја свог живота 2008. године.

II ХАНТИНГТОНОВО РАЗУМЕВАЊЕ ДРУШТВЕНЕ СТВАРНОСТИ

II.1 Историјска перспектива из које Хантингтон ствара своје појмове човека и друштва

Доба Прохибиције (1920-1933) и Велике депресије (1928-1939) у Сједињеним Америчким Државама поклапа се са првом деценијом живота Семјуела Хантингтона. Криза није била само економска, него и политичка и морална, и захватила је друштвени нерв грађанина САД-а. Јапански напад на Перл Харбур (Pearl Harbor) 7. децембра 1941. године, увукао је Америку у Други светски рат. У то време историја као да је престала да буде „учитељица живота“ (Херодот), наступило је доба у ком је рат постао учитељ насиља (Тукидид). Носач авиона „Ентерпрајз“ (енгл. *enterprise*, тј. предузимљивост) постао је симбол непобедивости ратне морнарице Сједињених Држава, јер до краја рата јапанске камикадзе нису успеле да га потопе. „Ентерпрајз“ је представљао савршен спој сарадње науке и технологије у војној индустрији. Био је реликвија модерног доба, и указивао на иноваторску надмоћност западне цивилизације. Није случајност што је поменута реч имала исто значење и током и после Хладног рата. Она је подразумевала смелост упуштања у непознато. Ризик је био наличје те смелости, иначе карактеристичне за западног човека.³⁸

Појам прогреса постао је синоним западних вредности које су незадрживо напредовале и искрцавале се, попут маринача, на тлу незападних цивилизација. Своје порекло идеја напретка је имала у духу Модерне. Ипак, Хантингтон са извесном сумњом пише о том духу. У књизи *Политички поредак у друштвима која се мењају* (1968), он критикује општеприхваћени став теоретичара модернизације да ће економски и социјални напредак допринети стабилизацији демократије у деколонизованим земљама.³⁹

³⁸ Ово је име у иреалном свету научно фантастичног серијала *Звездане стазе* (Star trek, 1966), понео међузвездани брод на истраживачком задатку. У реалном свету спејс шатл Ентерпрајз је 2012. окончао свој свемирски програм, одкад је, одлуком агенције НАСА, у свемирском музеју у Њујорку.

³⁹ Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven and London, 1968.

Модернизација, по њему, мора бити пропраћена политичком и институционалном модернизацијом која ће омогућити баланс у саморазвоју таквих друштава.

Погођене наглом модернизацијом а без ових институција, ове државе би изгубиле социјалну виталност. Деколонизована држава би била у конфликту са самом собом, попут човека чији емотивни живот заостаје за интелектуалним развојем. Иако је након Другог светског рата наступио процес деколонизације, у свету је од 1945-2002. било 226 већих оружаних сукоба који су се од деведесетих махом водили између држава и наоружаних група: „Међудржавни рат је постао мање уобичајен од унутар-државног, као и од транснационалних ратова који укључују недржавне актере.“⁴⁰ Страх од рата је постао егзистенцијални проблем човека двадесетпрвог века. Иза страха од рата стоји страх од смрти као прототип свих страхова⁴¹ који повлачи за собом немоћ као „најгори ефекат страха“⁴². У свом најзначајнијем делу *Сукоб цивилизација*, Хантингтон се пита шта изазива тај страх. Да ли се након два светска рата изгубило поверење у идеју напретка и дух модернизма? У страху од трећег светског рата, тињао је пожар Хладног рата. Када је срушен Берлински зид (1989), мислило се да више нема разлога за страх. Након две године распао се СССР. Чинило се да је са окончањем сукоба између Америке и Совјетског Савеза, бог рата (Арес) прогнан из људске историје. Али његови пратиоци Фобос (ужас) и Дејмос (страх) сведочили су својим присуством да је он (Арес) још увек ту, овога пута на културним границама завађених држава.

Постхадноратовски човек егзистира у атмосфери грађанских ратова. Ситуација је алармантна, јер личи на повратак човечанства у Хобсово (Hobbes) „природно стање“ и „рат свију против свих“. Хантингтон сматра да страх првенствено изазивају културне, односно религијске разлике.⁴³ Његово размишљање је више еклектичко, у духу постмодерне и окренуто ауторитетима из прошлих времена, пре свега Макијавелију (Machiavelli) и већ поменутом Хобсу. Притом, оно што је нарочито карактеристично за овог писца је и величање националног духа Америке, што, опет, не чуди. Хантингтон је био члан Харвардског одељења за владу 1950. године, а у Белој кући је од 1977–1978.

⁴⁰ Џозеф Нај: *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд, 2012, стр. 54.

⁴¹ Зигмунт Бауман: *Флуидни страх*, Медитеран, Нови Сад, 2010, стр. 66.

⁴² Зигмунт Бауман: *исто* стр. 31.

⁴³ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.107.

радио као координатор безбедносног планирања за Национални Савет Безбедности. У две речи, ради се о правом - интелектуалном војнику. Његов поглед на свет је сродан војничком духу, па не изненађује пристрасност када је у питању опстанак националног духа САД-а. Очи војника прве виде непријатеља, како унутрашњег тако и спољашњег. Своје интелектуално стваралаштво Хантингтон је стога посветио очувању западних вредности, будно стражарећи на границама англопротестантске културе. Ради се о новим границама, које је управо он уписао својом парадигмом о - сукобу цивилизација.

II.2 Пет парадигми

Да би идејно подупро своју теорију која би могла постати парадигма, у првом поглављу *Сукоба цивилизација*, у поднаслову „Остали светови“ Хантингтон призива ауторитет Т. Куна (Kuhn), али истовремено и заборавља опаску овог америчког филозофа науке да нову парадигму могу да створе само они који су или веома млади људи или пак нови у области науке чију су парадигму скинули са трона. Хантингтон није био ни млад а ни нов у науци када је писао *Сукоб цивилизација*. О парадигми Кун пише: „За њих сматрам да су универзално прихваћена научна достигнућа која некој заједници практичара за одређено време пружају модел – проблеме и решења.“⁴⁴ У *Сукобу*, Хантингтон цитира Куна са намером да убеди свог читаоца како нова парадигма која је израсла из његове теорије изгледа боље од својих конкурената, и да може да их замени јер, као таква, не мора да објашњава свет чињеница. Довољна је моћ убеђивања: „Сматрам да убедити некога значи уверити га да је нечије туђе гледиште супериорно и да према томе, треба да истисне његово сопствено.“⁴⁵ Ово убеђивање избегава критичко мишљење. Парадигма се мора заменити парадигмом, да би се сачувао идентитет и опстанак науке. Супарништво између парадигми не разрешава се доказима. У духу Кунове књиге, Хантингтон пише да је његова парадигма нови поглед на свет: „интерпретација еволуције глобалне политике

⁴⁴ Томас Кун: *Структура научних револуција*, Нолит, Београд, 1974, стр.35.

⁴⁵ Томас Кун, *исто*, стр.271.

после хладног рата.⁴⁶ Светска политика је еволуирала и захтева ново тумачење. Посматрајући друштвени свет Хантингтоновим наочарима, увиђамо цивилизацијски поредак на планети. Не смемо се правити као да тај поредак не постоји. Има мноштво теорија које покушавају да одгонетну смисао историјских догађаја. Иако њихови аутори дају ваљане одговоре, и даље се, када треба да образложе своје виђење друштвено-историјског тренутка, стиче утисак као да су пред познатим психолошким пројективним Рошарховим (Rorschach) тестом. Геополитичка карта света је слика коју свако од њих види другачије. Иако је „мрља“ на папиру иста, научници је виде различито, јер желе такву да је виде. Хантингтон проверава конкурентност неколико парадигми које „изгледају боље“ од осталих. Притом издваја четири парадигме као недовољно успеле покушаје да се разуме нови светски поредак: 1. Један свет: еуфорија и хармонија, 2. Два света: Ми и Они, 3. 184 државе, више или мање и 4. Прави хаос

II.2.1 Парадигма „Један свет“

Парадигма једног света носила је поруку да ће са завршетком Хладног рата наступити релативни свеопшти мир и хармонија у међународним односима. Хантингтон истиче Ф. Фукујамину (Fukuyama) тезу о крају историје као „најшире расправљану формулацију овог модела-парадигме“.⁴⁷ Свет је подељен на пост-историјски и историјски. Западно либерална демократија би морала да завлада већим делом планете. Из првог, постисторијског света, рат је протеран у други - историјски. Постисторијски човек је „ослобођен“ потребе да преузме одговорност за своју егзистенцију, ослобођен је бриге за себе и друге. Последњи људи, као преостали људи након победе духа демократије, немају право на ризик нити страх од рата.

У земљама „Трећег света“ могло би се пронаћи место и време за амбициозне појединце постисторијских држава. Незападна друшва имала би улогу сигурносних

⁴⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000. стр.14.

⁴⁷ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000. стр.32.

вентила како не би дошло до пуцања Једног света зиданог на темељима универзалне цивилизације која, по Хантингтону, ипак представља изум западног човека:

„На крају двадесетог века идеја универзалне цивилизације помаже да се оправда западна културна доминација... Универзализам је идеологија Запада с циљем конфронтације са незападним културама.“⁴⁸

Након Хладног рата свет се променио, али због тога није постао мање ратоборан. После промене није дошло до прогреса који су најављивали гласноговорници западно-либералне демократије. У име будућег мира и благостања у свету, вођен је Први и Други светски рат. Први је као ветар са собом донео комунизам и фашизам, други је донео – „Хладни рат“. Тако се у историји човечанства изнова ратовало, ратом против рата, да не би било рата.

Парадигма једног света, за Хантингтона је била илузија. Хармонија и суживот међу државама и народима, убрзо је након хладног рата разбијена многобројним етничким сукобима, појавом комунистичких и неофашистичких покрета, јачањем религиозног фундаментализма, мноштвом локалних конфликта (у којима се реч „геноцид“ чешће изговарала него за време Хладног рата), опадањем угледа Уједињених нација и моћи САД-а. Након набрајања ових фактора дестабилизације света, Хантингтону је стога било умесно да закључи да је „парадигма једног хармоничног света исувише далеко од стварности да буде користан водич у постхладноратовском свету.“⁴⁹

II.2.2 Парадигма „Два света“

Два света: Ми и Они, је парадигма која за Хантингтона може делимично да одговара стварности. Човек као друштвено биће има урођену потребу да живи у заједници. Међутим, већ и скуп особа од само три члана у својој структури садржи могућност дељења групе на подгрупе. Деоба почиње од појединца на пријатеље и

⁴⁸ Семјуел П. Хантингтон: *исто*, стр.72.

⁴⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.33.

непријатеље, на оног ко је за или против њега у групи, и наставља се на групе које су међусобно искључиве: ко је за Нас не може бити и за Њих. Енигма два света је заокупљала још старе Египћане. Свет *Хорусовог* краљевства завађен са светом *Сетовог* краљевства у египатској митологији, изражава вечиту нетрпељивост између Ми и Они, између цивилизованих и варвара, аутохтоних и странаца. У Старој Грчкој Херодот (Ἡρόδοτος) сведочи о подели на Грке и варваре (Персијанце), док грчка митологија дели становнике Олимпа на присталице Зевса и титана. Римска република а потом и царство, свакога ко је био изван граница њене територије је сматрала нецивилизованим. Библијска прича о побуњеном, палом анђелу Сатани и његовом рату против Бога, имала је сличну ксенофобичну атмосферу између редова текста *Свете књиге*. У хришћанском друштву Средњег века, подељеност између Нас и Њих се наставља у супротстављању крсташа и Сарацена. У муслиманском делу света, и даље се говори о Дар ал-Исламу и Дар ал-Харбу, боравишту мира и боравишту рата.

Хантингтон запажа да се овакав поглед на свет након Хладног рата пренео и међу америчким научницима који су светску позорницу поделили на зону мира и зону рата. Запад и Јапан би чиниле прву зону са 15% светске популације док би 85% припадало „ратној зони“. Што се Хантингтона тиче, научници још нису престали да анализирају политичко-економску карту света опозитним појмовима центар- периферија, Север-Југ, Исток-Запад. Валерштајнова (Wallerstein) истраживања указују на геополитички раскол Севера и Југа у савременом светском систему. Упознаје нас са духом *Давоса* и *Пото Алегреа*, светским економским и светским социјалним форумима, независним организацијама које окупљају преко хиљаду друштвених покрета. Давос брани стајалиште моћника центра - Севера, Порто Алегре - Југа. Међутим, раскол Север-Југ нема географске одреднице, он је симболички раскол богатих и сиромашних. Основни проблем Валерштајн је видео у слому либерализма као победничке идеологије, који је од 1789-1989. био идеолошки цемент светске капиталистичке економије.⁵⁰ По свом духу, либерализам је антидемократски, у светском капиталистичком систему либерализам и демократија се међусобно поништавају као плус и минус истог броја.

⁵⁰ Имануел Валерштајн: *После либерализма*, Службени гласник, Београд, 2005, стр.197.

Историјска улога либерализма је да заступа силу центра, да нуди само одложеноу наду као средство за пропитомљавање класе пролетера. Равнотежу између либерализма и демократије је тешко постићи, јер први заговара право гласа и идеју државе благостања насупрот демократији која захтева једнакост у садашњости. Подела на Ми и Они, организовану владајућу мањину и неорганизовану већину, образлагана је у теоријама о елити. Са друге стране, подела на владајућу класу капиталиста и пролетаријата као већине способне да се самостално организује, илустрована је у делима оснивача историјског материјализма, К. Маркса (Marx) и Ф. Енгелса. Хантингтон примећује да се у свету најчешће говори и пише о подели између богатих (модерних, развијених) и сиромашних (традиционалних, неразвијених или у развоју) земаља. Међутим:

„Историјски корелат ове економске поделе је културна подела између Запада и Истока, где је нагласак мање на разликама у економском благостању, а више на разликама у философији, вредностима и начину живота.“⁵¹

Ипак, богате и модерне земље размењују своја материјална и духовна добра са себи сличним земљама. Сиромашна друштва могу бити изложена утицају богатијих друштава. Разлике у богатству би могле да изазову сукоб, али то би се по Хантингтону десило (у овом случају позива историју за сведока) уколико би дошло до освајања или колонизације сиромашних традиционалних држава. Четири стотине година колонијалне земље су биле принуђене да трпе доминацију Запада „а онда су се неке колоније побуниле и повеле ратове за ослобађање од колонијалних сила, које су изгубиле вољу да владају.“⁵² Изгубити вољу за владањем, међутим, не значи изгубити моћ. Колонијалне силе су, по Хантингтону, изгубиле вољу за институционализованом моћи, а не вољу за моћи. Након деколонизације средином двадесетог века, колонијални ратови су нестали са ратне карте света и замењени су сукобима међу тек ослобођеним народима. Цена слободе била је прескупа за осиромашене бивше колоније, па је подела на богате и сиромашне државе била још израженија. Тај раскол, по Хантингтону, не би могао да изазове већи ратни сукоб јер сиромашне земље, пре свега, немају политичко јединство, економску стабилност и војну моћ да би могле да се одваже на рат са богатим државама. Дихотомија: имати и немати -

⁵¹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.34.

⁵² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.34.

представља економску границу између оних који су способни да зарате и воде дуготрајан рат и оних који за овакву врсту историјске авантуре немају довољно снаге. Тако богате земље могу и надаље да воде жестоке ратове, док је некакав „међународни класни рат између сиромашног Југа и богатог Севера скоро ... исто толико далеко од стварности колико и један срећан, хармоничан свет.“⁵³

Између ових редова провејава Хантингтоново схватање да „срећа касни за стварношћу“, да је временски удаљена од ње толико да се о срећном животу могло говорити, као у Старој Грчкој, тек на самом крају живота. Срећан свет је илузија, привид иза кога се крије обећање дисхармоније, коју је Хантингтон наговестио у наслову своје књиге *Америчка политика: обећање дисхармоније*.⁵⁴ По њему се о рату може говорити једино ако оба непријатеља имају приближно једнаке војне и правне снаге. Став о културној подељености света на Запад и Исток је још мање уверљив. Незападна друштва мало тога имају заједничког у погледу религије, институција и система вредности - осим што их повезује давно изречена пословица: „непријатељ мог непријатеља је мој пријатељ“.

Јапанска, кинеска, хинду, муслиманска и афричка цивилизација, по њему, би могле имати епитет незападних друштава само зато што имају заједнички интерес - одбранити се од заједничког непријатеља: „Јединство незападне и источно-западне дихотомије је мит који је створио Запад.“⁵⁵ Да би боље приказао опозитне појмове Исток (Оријент) – Запад (Окцидент), непознато и познато, Они и Ми, Хантингтон цитира Е. Саида, који је разобличио бројне предрасуде интелектуалаца Запада (нарочито Француза и Енглеза) о оријенталцима. За некадашње империјалне силе „оријентални човек био је пре свега Оријенталац, па тек онда човек.“⁵⁶ „Оријентализам“ је био пројекат Запада, јер се Запад кретао ка Истоку, а не Исток ка Западу:

„Оријентализам је генерички термин који употребљавам да бих описао приступ Запада Оријенту; оријентализам је дисциплина преко које је Оријенту приступано и приступа се системски, као предмет наука, открића и праксе. Но, ја га уз то користим да

⁵³ Семјуел П. Хантингтон: *исто*, стр.34.

⁵⁴ Samuel P. Huntington: *American politics: The Promise of Disharmony*, The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1981.

⁵⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.34.

⁵⁶ Едвард Саид: *Оријентализам*, Библиотека XX век, Београд, 2008.стр.308.

означим онај скуп снова, слика и појмова приступачних свакоме ко је покушао да говори о ономе што лежи источно од линије раздвајања.⁵⁷

Саид константује да су након Хладног рата интелектуалци САД-а настојали да у оријентализованом исламу пронађу извор свих недаћа данашњице. Међу првима спомиње С. Хантингтона, који је по њему: „изнео сугестију - далеко од убедљиве - да је биполарност хладног рата замењена нечим што он зове сукобом цивилизација.“⁵⁸ Хантингтону као идеологу Запада, Саид придружује и Ф. Фукујаму. Они заједно представљају водећи двојац апологета западне цивилизације. Не умањујући њихову идеолошку улогу и утицај на колективни став свога народа о алтернативи Истока или Запада, Саид указује на слабост обе парадигме јер су неодговарајуће и непримерене датој реалности коју заједнички деле народи цивилизација излазећег и залазећег Сунца. За Саида су све културе хибридне и хетерогене. Своје мишљење о Хантингтоновој теорији по којој осам самобитних, издвојених, чистих цивилизација могу доћи у сукоб, изразио је у свега четири речи: „То је наopak став.“⁵⁹

Ипак, Хантингтон не мења курс своје мисли водиле. По њему парадигма о два света, поједностављена на опозите богатог Севера и сиромашног Југа или културног антагонизма Истока и Запада, нам онемогућава да иначе сложени свет видимо и разумемо какав заиста јесте. По њему: „Уместо "Истока и Запада" прикладније је говорити о "Западу и остатку", што имплицира постојање многих незапада.“⁶⁰

⁵⁷ Едвард Саид: *исто*, стр.100.

⁵⁸ Едвард Саид: *исто*, стр.459.

⁵⁹ Едвард Саид: *исто*, стр.460.

⁶⁰ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.34.

II.2.3 Парадигма „184 државе, више или мање“

У односу на предходне две теорије, трећа парадигма о 184 државе даје реалистичнију слику света. Државе су, по овом схватању једини релевантни субјекти. Анализом њихових међусобних односа у постхладноратовском свету можемо, по Хантингтону, разумети и предвидети будући ток историјских догађаја. Сукоб интереса, ахархија и борба за моћ ових држава, представља потенцијалну претњу за политичку равнотежу и мир у свету. Ово мноштво држава је попут јата риба које се све одједном устремљују на бачено парче мамца, не знајући да је то место борбе заправо хранилиште политичким интересима сваке понаособ и не схватајући да ће, након извесног временског периода који може обухватити читаву историју неке од њих - наступити време лова. Поставља се питање: ко су ловци ако је држава-ловина?

За Хантингтона су то припадници транснационалних елита. Парадигма о 184 државе, као и њене предходнице, има мане које је чине недовољно савршеном да би могла да понесе епитет владајуће парадигме. Јер: „Она претпоставља да све државе виде своје интересе на исти начин и делују на исти начин.“⁶¹ Оно што уобличава интересе у овој парадигми је појам моћи који представља „полазиште за разумевање понашања државе.“⁶² Моћ је основни мотив ступања у међународне политичке односе. Слично њој, вредности, култура и институције доприносе самоопредељењу једне државе унутар светског система на основу бољег разумевања својих интереса. У постхладноратовском свету, по Хантингтону, Совјетски Савез не представља више претњу земљама западно-либералне демократије, као што и Сједињене Државе не дају више повода за страх комунистичким земљама. Симптоматично је то што иако су виновници политике застрашивања одустали од вишедеценијске праксе, страх и даље постоји. Као што би рекао јунак *Злих духова* Ф. Достојевског, Кирилов - кога цитира Хантингтон: „у камену нема бола али у страху од камена га има.“ У таквој духовној атмосфери Хантингтон закључује: „земље у оба света све више виде претње како долазе од културно различитих друштава.“⁶³

⁶¹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.35.

⁶² Семјуел П. Хантингтон: *исто*, стр.35.

⁶³ П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.36.

Он такође уочава да држава постепено губи моћ коју је некада имала. Владе више нису спосебне да осигурају безбедност својих држава. Међународне институције се све више уплићу у надлежност државних органа на њиховој територији. Моћна међународна бирократија доминира над државном администрацијом. Владе су присиљене да своју моћ пренесу на регионалне и локалне политичке ентитете. Ток новца није више у њиховим рукама. Надзор идеја, технологије, добара и људи престао је да буде под утицајем државе.

Границе су такође изгубиле своје значење. Као прва од три елемента државе (друга два су становништво и власт) територија мора имати границу, као што тело у простору мора имати свој облик - да би га препознали „као такво“. Држава не би могла да постоји, уколико су ова три њена саставна дела раздвојена. Само тројединство ових елемената чини целину - државу. Након Хладног рата, државне границе прелази што легално што илегално непребројиво мноштво модерних Хуна, ма колико се Хантингтон трудио да их преброји. Насељавање ових номада – радника, подсећа на сеобе варварских племена која су заузимала део по део територије бившег Римског царства. У Средњем веку се није придавао значај строгом разграничењу државних територија. У Европи, по речима Е. В. Спекторског - „француска властела имала је, на пример, своје вазале у Енглеској, а енглеска у Француској.“⁶⁴ Средњи век, за Г. В. Ф. Хегела, је био време *друштава* а не време *државности*.⁶⁵ Сличну паралелу прави и Хантингтон када описује немоћ државе пред све већим утицајем приватних корпорација које преузимају стару улогу властеле, невладиних организација и међународних институција. Власт државе преображавала се, као некада у средњем веку, у власт која има приватно-правни карактер и која се због тога није називала *imperium* него *dominium*, где је правни нагласак стављен на територију као приватно власништво земље и свега што је на њој, а не на народ који гази по њој. Владавина странаца, *ксенократија*, није била ретка у средњем веку, а по свему судећи неће бити изузетак ни у двадесетпрвом веку. Улога транснационалних елита као и улога номада-радника, биће све запаженија у наредним деценијама, јер моћ државе опада. Попут домино-ефекта, слом њених институција: „довео је многе до тога да виде постепени крај

⁶⁴ Био је потребан стогодишњи рат да би дошли до сазнања да Енглеска обухвата острва, без поседа на континенту и да је граница између Француске и Енглеске теснац, који су Французи назвали рукав (La Manche), а Енглези „Енглески канал“ (stara more Britannicum): Е. Спекторски: *Историја социјалне филозофије*, ЦИД, Подгорица, 1997, стр.129.

⁶⁵ Е. Спекторски: *Историја социјалне филозофије*, ЦИД, Подгорица, 1997, стр.128.

тврде, као "билијарска кугла" државе која је била норма од "Вестфалског уговора" 1648. и појаву разноврсног, сложеног, слојевитог међународног поретка који подсећа на средњевековна времена.⁶⁶

Парадигма о 184 државе, више или мање, за Хантингтона није прихватљива, јер њено помирљиво гледиште на губитак моћи државе не открива ни приближно аутентичну слику о равнотежи сила постојећег светског поретка.

II.2.4 Парадигма „Прави хаос“

Прави хаос је четврта слика света, парадигма која је блиска стварности попут парадигме о 184 државе. Она нам намеће виђење света у хаосу, неред у који је настао сломом држава, губитком ауторитета влада и учесталим појавама племенских, етничких и религиозних сукоба. Хантингтон пише да ова парадигма представља хаотичност насталу у светској политици након хладног рата. Две књиге: „Изван контроле“ З. Бжежинског (Brzezinski) и „Хаос“ Д. П. Мојнихана (Moynihan) најбоље илуструју стање анархије. Уколико држава исклизне из шина, наступиће свеопшта пометња, историјско друштво би се могло претворити у безисторијско у којем би „фелашки народи“, у духу Хантингтоновог великог предходника О. Шпенглера, били „народи после културе“. Тај четврти сталеж, та маса представљала би потенцијалну опасност, јер би у њој било неизбежно ширење тероризма, нуклераног наоружања, етничког чишћења и мафијашких ратова на глобалном нивоу. Првобитни ред би се претворио у неред. У разумевању ове парадигме, Хантингтон учествује изјавом: „Племенски ратови и етнички сукоби догађаће се унутар цивилизација.“⁶⁷ Овом реченицом као да је наставио Шпенглерову мисао о народима у стилу културе које је назвао нацијама, на супрот онима пре и после живота културе за које иронично говори: „гашењем нација фелашки свет се духовно узвисује над историјом, коначно је „цивилизован“, вечит је.“⁶⁸ Ипак, парадигма хаоса није довољна да

⁶⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.36.

⁶⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.28.

⁶⁸ Освалд Шпенглер: *Пропаст Запада*, том 3, Књижевне новине, Београд, 1989, стр.207.

допринесе јаснијем разумевању постхладноратовског света јер: „Свет може да буде хаос, али он није сасвим без поретка.“⁶⁹ Хантингтон проналази поредак у очувању нације и не жели да ламентира над њеним лешом. У духу *демократског макијавелизма*, не бира средства не би ли спасао (амерички) национални идентитет, јер је западна либерална демократија настала из националне државе.

Нација је за Хантингтона прва линија одбране, најшири круг од зидова који опасују Сједињене Државе, са начелима *creda* као стражарским кулама око Новог Вавилона, јер чува демократију пониклу из англопротестантске културе. Свет у хаосу, али не и сасвим без поретка, Хантингтону би био могућ само уз гесло старих Римљана „завади па владај“ – што је мото који би био повластица једино спољне политике САД-а.

II.2.5 Пета парадигма

У односу на претходне четири парадигме, цивилизацијска парадигма је прихватљивија јер „пружа лако схватљив оквир за разумевање света.“⁷⁰ Цивилизацијска парадигма подразумева да у свету постоје седам или осам цивилизација, у које спадају: кинеска, јапанска, хинду, муслиманска, православна, западна и латиноамеричка. Осма цивилизација, коју Хантингтон сматра потенцијалном цивилизацијом (јер је пише испред везника *или*) је афричка цивилизација. Стога је немали број аутора приметно како Хантингтон избегава да припише Африци атрибуте цивилизације. Такође, цивилизације о којима пише наш аутор као да постоје одувек, оне: „или постоје миленијумима или су, као латинскоамеричка, непосредно резултат друге дуговечне цивилизације.“⁷¹ Овоме ваља додати да оне немају ни јасне границе. Хантингтон нас упознаје са западним, само по себи разумљивим ставом, да су појам цивилизације развили француски просветитељи 18. века као сушту супротност идеји варваризма. Када пише о цивилизацији, он не говори о цивилизацији у једнини, јер се о њој може мислити као о идеји универзалне светске

⁶⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.37

⁷⁰ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.38

⁷¹ Семјуел П. Хантингтон: *исто*, стр.47

цивилизације. Хантингтонова знатижеља је везана за цивилизацију у множини. Сам појам цивилизације, под утицајем Ф. Бродела, наш аутор схвата као шири *културни ентитет*. Одричући немачки модел разликовања појмова *културе* и *цивилизације*, он изјављује: „Цивилизација је, тако, највише културно груписање људи и најшири ниво културног идентитета који их разликује од других врста.“⁷²

Оно што овај идентитет чини препознатљивим јесте језик, историја, религија, обичаји, институције, али и поистовећивање људи са њим као обележјем сопствене људскости. Људскост се тако препознаје унутар цивилизације, а нељудскост као све што је изван њених граница. Следећи мисао Бродела, Валерштајна, Давсона (Dawson), Диркема и Мауса (Mauss), Хантингтон изјављује: „цивилизација је наглашена култура.“⁷³ Након навођења дефиниција цивилизације горе поменутих аутора, Хантингтон даје предност Шпенглеровом исказу: „Цивилизација је неизбежна судбина једне културе“⁷⁴, или судбина три типа човека аполонијске, фаустовске и магијске културе.

Док је за Шпенглера прелаз са културе на цивилизацију на Западу почео у деветнаестом веку, за Хантингтона историја западне цивилизације почиње у осмом и деветом веку. Запад је по њему дуго био Запад пре него што се модернизовао. У седамнаестом и осамнаестом веку почиње модернизација Запада која и даље траје, тако да незападним народима појмови *западно* и *модерно* постају све сличнији по смислу, јер их у свакодневном говору неретко употребљавају као синонине. Оно што западну цивилизацију разликује од осталих цивилизација, што је чинило њен идентитет и пре него што је почела њена модернизација, јесу неколико њених културних елемената:

1. Класично завештање
2. Каталозизам и протестантизам
3. Европски језици
4. Раздвајање духовног и световног ауторитета
5. Владавина закона
6. Друштвени плурализам

⁷² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.46.

⁷³ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.44.

⁷⁴ Освалд Шпенглер: *Пропаст Запада*, том 1, Књижевне новине, Београд, 1989., стр.71.

7. Представничка тела

8. Индивидуализам

Набрајајући ове карактеристике, Хантингтон мисли да оне нису довољне незападном интелектуалцу да замисли слику, фото-робота западне цивилизације: „Једноставно, ове идеје, пракса и институције више су преовлађивале на Западу него у другим цивилизацијама.“⁷⁵ Разматрајући своју парадигму, Хантингтон сугерише да она у себи интегрише оно најбоље од елемената из предходне четири парадигме које су међусобно инкопатибилне. Не може се замислити да свет истовремено буде један и подељен на два дела (Исток и Запад или Север и Југ), као и на мноштво држава и поднационалних ентитета. Свој став да се може говорити само о „цивилизацији у множини“, Хантингтон поткрепљује Шпенглеровом тврдњом изреченом још 1918. да је подела историје на Стари, Средњи и Нови век - илузија Запада.

Штафетну палицу овог учења након неколико деценија, он види у рукама А. Тојнбија (Тоунбее) који је написао своје *Проучавање историје*⁷⁶, да би педесет година после Тојнбија, Бродел слично инсистирао на широј перспективи и потреби да се разумеју „велики културни сукоби у свету и многострукост његових цивилизација.“⁷⁷ Иако је приликом набрајања главних карактеристика Запада, Хантингтон индивидуализам навео као последње својство, по њему, *индивидуални дух* ипак представља препознатљиво обележје западне културе. Он подстиче разликовање између Ми индивидуа и Они колектива, и упозорава као видљиви део „санте леда“ западне цивилизације да је опасност у његовој близини. Са једне стране су индивидуализам и демократија Запада Запада, са друге колективизам и ауторитарност Истока. Такође, одговорност индивидуе према одговорном колективу с једне, и одговоран колектив према неодговорној индивидуи, с друге стране. Страх од непознатог испољава се као страх индивидуе да не може да пронађе другу индивидуу у групи. Препознавајући исконски страх човека као прастрah јединке од групе, Хантингтон изјављује: „Цивилизације су највеће „ми“ унутар кога се, културно, осећамо као код куће, за разлику од свих других „њих“ тамо негде.“⁷⁸

⁷⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.78.

⁷⁶ Арнолд Тојнби: *Проучавање историје*, Цид, Подгорица, 2002.

⁷⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.59.

⁷⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.46.

III ХАНТИНГТОНОВО СХВАТАЊЕ ИДЕНТИТЕТА ИНДИВИДУЕ И ДРУШТВА

III.1 Досељеничка и усељеничка култура

У осмом поглављу дела *Ко смо ми*, Хантингтон пише о *усељеничкој култури* „која је заједничка многим досељеницима и према којој се разликују од оних у њихову друштву који се не исељавају.“⁷⁹ Делећи људски род на два типа, номаде и староседеоце, Хантингтон као да развија стару идеју о настанку цивилизација Ибн Халдуна (Khaldūn). Средишње место, раскрсницу мисаоних путева нашег аутора, представља пасус *Одабир*.⁸⁰ Иако ова књига говори о идентитету америчке нације, не може се избећи утисак да је горенаведена реченица својеврстан „кључ свих кључева“ којим би се могла отворити и разумети сва поглавља овог рада.

Из поменутог Хантингтоновог исказа, издвојићу неколико речи: усељеник, култура, разлика. Под појмом усељеник, Хантингтон замишља човека који се не боји непознатог, а ради се о модерном номаду, оснивачу западне цивилизације. Ако је Халдун писао о источним номадима пустиње, Хантингтон црта портрет западног номада који се не боји путовања преко Атланског океана. У опису насељеничког типа, више је него видљив утицај А. Тојнбија, јер је Хантингтонов усељеник верна копија Тојнбијевог номада, прототипа пастира и ловца, библијског Авеља.⁸¹ У *Проучавању историје* поменути аутор је писао о два типа човека, номаду и староседеоцу, човеку без историје и оном другом који не може без ње. Писао је о Авељу и Каину⁸² и њиховој старозаветној зависти која у модерном добу технологије постаје цивилизацијска мржња и суревњивост, која се можда неће завршити смрћу Авеља, како је писано у Библији. *Homo nomads* или

⁷⁹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, *стр.* 186.

⁸⁰ Samuel P. Huntington, *исто*, *стр.* 185.

⁸¹ Арнолд Тојнби: *Проучавање историје*, Цид, Подгорица, 2002, *стр.* 64.

⁸² Каин и Авељ су личности *Старог завета*, синови Адама и Еве. За разлику од Авеља – пастира, Каин је био земљорадник. Каинова жртва није била прихваћена од бога Јахвеа, због чега је из зависти убио брата Авеља. Овим чином убиства се наставило ширење греха међу људима. Због овог злочина, Бог је осудио Каина да читав свој живот проведе лутајући по свету.

Homo faber, у Тојнбијевом делу су повезани везником „или“, оба не могу постојати истовремено у историји човечанства. Да ли тако размишља и Хантингтон?

Његов *homo colonius* био је номад на тлу Америке. Људи овог типа били су очеви нације и, по Хантингтону „морали су посједовати снагу, жељу, подузетност и одлучност да се изложе опасностима“.⁸³ Дакле, да се не боје смрти, да ризикују свој живот и да га, зарад подухвата, ставе на коцку. Из истог разлога, се током историје зваће трговца, због прекоокеанских пловидби, знатно више вредновало него што је то био случај у раном Средњем и Старом веку историје Европе. Хантингтонов усељеник, за разлику од седелачког типа човека, је Европљанин који је имао смелости да се попне на брод. Поставља се питање да ли је усељеник номад у пуном значењу те речи. Да ли је обим појма *номада* можда шири од обима појма *усељеника*? Расправљајући о овоме, Ж. Делез (Deleuze) и Ф. Гатари (Guattari) сматрају да номад није мигрант, он се не креће од једне тачке до друге као свог циља.⁸⁴ Не мора ни да се креће да би био номад. Кретање миграната је усмерено знаковима поред пута да караван у којима су не залута. Знакови не морају да буду видљиви крајпуташа, довољно је да је вођа каравана тим путем једном прошао и то је знак који треба следити. За разлику од њих, номади не иду утабаним стазама, њихов живот је интермецо, без одредишта, а они, као путници, су битнији од пута. Хантингтонов усељеник могао је бити номад да се није зауставио и почео са оснивањем градова и градњом железничких пруга. Такво укопавање и заузимање простора попут пешадије, није својствено номаду, кога Делез и Гатари називају „вектором детериторијализације“.⁸⁵

Постоји и друга врста каравана као привремени облик удруживања номада у степским подручјима. Он се брзо могао претворити у војску једног Атиле, Џингис Кана или Тамерлана у походу на Запад или монгола на Кину. Кинески зид морао је бити сазидан да би се сачувало то источно царство. Али шта је спречавало европске досељенике на америчком континенту, изузев велике водене препреке, Атланског океана?

⁸³ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.186.

⁸⁴ Жил Делез/Феликс Гатари: „Расправа о номадологији“ (Из: Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Mille Plateaux, Les Editions de Minuit, Paris 1980: 471–481)
http://www.womenngo.org.rs/sajt/sajt/izdanja/zenske_studije/zs_s4/nomad.html (приступљено: 26.9.2014)

⁸⁵ Жил Делез/Феликс Гатари: *Расправа о номадологији*,
http://www.womenngo.org.rs/sajt/sajt/izdanja/zenske_studije/zs_s4/nomad.html (приступљено: 26.9.2014)

Племена која су настањивала северну Америку била су номадска у односу на колонисте Америке који су тек потенцијално били номади, мигранти. Ови други су у односу на прве тек полуномади које би једино „религија“ када се „конституише у ратну машину“ могла да претвори у истинске номаде.⁸⁶ Савремени усељеници који илегално прелазе границу, за Хантингтона би могли имати карактеристике номадског типа. Мексиканци би заобилазили пограничне прелазе⁸⁷ и ризиковали своје животе у пустињи Аризона, исељеници из Кине и других Азијских земаља наивно из очајања би пристајали на послушност „вјероватно злочиначкој банди у замену за врло неудобно, заобилазно и често опасно путовање дуго осам до шеснаест тисућа километара.“⁸⁸

Када говори о култури, Хантингтон најчешће мисли на две или више култура. Култура у множини подразумева разлику без које ниједна култура не би постојала, нити имала свој идентитет. Категорија *релације* овде омогућује да боље схватимо појам културе, нарочито у разлици значења усељеничке и седелачке културе. Ова друга култура се дословно не помиње у реченици, али се претпоставља исказом: „у њихову друштву који се не исељавају“.⁸⁹ Шта је то што је разликовало европске насељенике, полуномаде од староседелаца номадских племена на тлу северне Америке? П. Турчин нам даје одговор: „Америчко друштво је себе разликовало од Индијанаца коришћењем расног маркера.“⁹⁰ На Евроазијском континенту, тај маркер је била „вера“. На Истоку, за разлику од Запада, је било битније да ли си хришћанин или паганин, православац или муслиман. Религијски симболи су били значајнији од боје коже.

У поглављу „Насељеници пре усељеника“, Хантингтон разликује насељенике од усељеника, истичући да насељеници стварају ново друштво.⁹¹ Америка је за њих била *tabula rasa*. Индијанци су морали бити истребљени или протерани даље на запад. Чиста, бела хартија је била неопходна да би се могла написати историја Америке без црвених мрља, јер би оне само стварале сумњу код читаоца да се испод овог текста крије

⁸⁶ Жил Делез/Феликс Гатари: *Расправа о номадологији*, http://www.womenngo.org.rs/sajt/sajt/izdanja/zenske_studije/zs_s4/nomad.html (приступљено: 26.9.2014)

⁸⁷ „Мексиканци не долазе преко две хиљаде миље океана. Они долазе преко пута, често веома лако, преко две хиљаде миља границе.“ (Samuel P. Huntington: *Reconsidering Immigration: Is Mexico a Special Case?*, Center for Immigration Studies, November 2000, Извор: <http://www.cis.org/articles/2000/back1100.html>)

⁸⁸ *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 186.

⁸⁹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 186.

⁹⁰ Питер Турчин: *Пат и мир и пат*, Порта Либрис, Београд, 2006, стр.55.

⁹¹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.47.

првобитнији и аутентичнији рукопис староседеоца и његове историје „одоздо“. Историја беле Америке, по Хантингтону, није почела 1775. него 1607. са првом насељеничком заједницом у Џејмстауну (Вирџинија). Овде аутор као да говори о две историје, *историји насељеника* (1607, 1620, 1630.) оснивача америчког друштва и њених институција и *историји уселјеника* (1775, 1776. или 1787.), тј. миграната који су морали да се прилагоде постојећем поретку колониста. Када говори о староседеоцима, дакако, Хантингтон се не пита зашто је бели човек током више стотина година истиснуо црвеног човека са његове територије, одричући му људска и грађанска права. Иако је средина седамнаестог века била златно доба обостраног благостања Индијанаца и енглеских насељеника у Новој Енглеској, трговачки дух белог човека нарушио је постојећу идилу међуцивилизацијских односа. Био је неизбежан сукоб ове две групе људи различитих култура. Европски земљорадници пристигли из писмених друштава хришћанске, најчешће протестанске вероисповести, са неповерењем су ступали у друштвене односе са индијанцима. Према припадницима индијанских племена опходили су се као према странцима.

На тај начин се историјско друштво насељеника сударило са неисторијским друштвом номада.⁹² Номадски тип човека одликује једностран начин живота. Номади су били задовољни избором своје егзистенције, чување стоке и лов усвршили су толико да су остали стилови живота за њих били неприхватљиви. Човек је многостран, каже Тојнби, и сваки покушај затварања значи назадовање, као што је случај са номадима и Ескимима.⁹³ Сliku номада не можемо замислити без његове животиње, камиле или коња, са којом је скоро срастао попут кентаура. Техника пастира и ловца се преносила генерацијама, као најбитније знање које им је потребно за саживот са осталим племенима.

Поставља се питање шта је прво помислио амерички Индијанац када је у непријатељској униформи војске САД угледао црног човека, кога је, иначе, називао „бизонским војником“, како због боје коже и коврцаве косе тако и због наклоности

⁹² *Историјски човек наспрам неисторијског су као материја и антиматерија.* Џејмс Фрејзер (Frazer) заступа мишљење да код примитивних народа није могло да се сачува *историјско* предање. Племенски обичај је забрањивао подсећање на покојника уз помињање његовог имена, и такав преступ се кажњавао смрћу. Како је онда у таквим условима, у атмосфери страха од мртвих, могла настати *историјска* свест и како би се писала *историја* без навођења имена, питао се Фрејзер: „Код североамеричких Индијанаца сва лица, било људи или жене, која носе име недавно преминулог, морала су га напустити и узети друго име.“ (Џејмс Фрејзер: *Златна грана*, Алфа, Драганић, Земун, 1992, стр.322.)

⁹³ Арнолд Тојнби: *Проучавање историје*, Цид, Подгорица, 2002, стр.162.

номадског духа ка животињи. Дух пастира и стоке, у овом случају „људске стоке“, опстајао је по Тојнбију још у спартанском и отоманском друштвеном систему.⁹⁴ Тај дух, црвени човек је препознао испод маске цивилизованог човека. Покушао је зато да га избегне као странца. Номадски карактер америчких староседелаца је код досељеника изазивао страх од непознатог. Борба између Каина и Авеља тако је поново настављена. Са евроазијског континента пренесена је попут пожара на амерички континент. Граница се непрекидно померала од истока ка западу, скоро три века. Да би се како-тако оправдала политика у Вашингтону, створен је експанзионистички покрет „Очита судбина“ који је пропагирао „божју промисао“ да амерички демократски дух треба да завлада овим континентом.

Предисторија америчке демократије не оптерећује Хантингтона да размишља о будућности ове нове западне цивилизације. У делу *Сахраните ми срце код рањеног колена* Ди Браун (Brown) описује страх Индијанаца од белог човека: „насељеници ограђују пашњаке, подижу куће, продужавају железничку пругу и уништавају дивљач.“⁹⁵ Од 3.700.000 бизона колико је убијено од 1872. Године, Индијанци су одстрелили тек 150.000 грла. Генерал Шеридан (Sheridan), коме се приписује изрека да је „само мртав Индијанац добар Индијанац“, је на питање забринутих Тексашана докле ће дозвољавати белим ловцима уништавање ових животиња одговорио: „Нека их, нека убијају; нека им деру кожу и продају је све док бизоне не истребе. Само ће на тај начин обезбедити трајни мир и омогућити брзи развој цивилизације.“⁹⁶

Индијанска племена, већином номадска, била су принуђена да се зарад склапања мира са белцима, вечито исељавају, у почетку са једне слободне територије на другу а на крају - из једног резервата у други. Тако су слободни номади постали неслободни номади, што је парадокс. Прогнани у резервате који припадају територијама других племена, били су принуђени на нове ратне сукобе. Војно-политички систем резервата у Сједињеним Америчким Државама је функционисао на такав начин да су Индијанци средином деветнаестог века и са Истока и са Запада, дуж обала Атланског и Тихог океана, били окружени насељеницима и њиховим потомцима. Златна грозница (1848.) умногоме је

⁹⁴ Арнолд Тојнби, *исто*, стр.281.

⁹⁵ Ди Браун: *Сахраните ми срце код рањеног колена*, Српска књижевна задруга, Београд, 1983, стр.235.

⁹⁶ Ди Браун: *исто*, стр.246.

допринела да се овај круг коначно затвори. Западна граница је укинута 1890. године, а Европски насељеници и њихови потомци су загосподарили индијанском територијом. Каин је поново убио Авеља, земљорадник и грађанин – сточара и ловца. Странац је убио странца на својој земљи. По пресуди Америчког врховног суда из 1883. Године, Индијанац је „по рођењу странац и зависно биће“.⁹⁷

На овим темељима америчке предисторије, Семјуел Хантингтон зида „Вавилонску кулу“ модерне америчке демократије.

III.2 Проблем асимилације

Под питањем шта је асимилација, Хантингтон претпоставља неколико потпитања, увиђајући да се појам асимилације може различито тумачити. Шта значи то да „усељеници требају и морају упити англопротестанску културу насељеника утемељитеља“? Да ли то значи да та култура „хоће или мора ... апсорбирати њих?“⁹⁸ Хантингтон нас тиме на посредан начин уводи у проблем *странца*, у анатомију људске отуђености. У одељку: „Грађани и неграђани“ подсећа нас на значење грчке речи *метек*.⁹⁹ Да би најпластичније илустровао смисао овог појма, узима за пример друштвени положај Аристотела у Атини. Неграђани у граду, полуслободни међу слободнима, нису имали политичка права. Метецима је недостајало право саветовања и суђења у друштвеном животу Атине, јер „грађанин једне државе је онај ко може да учествује у саветодавној и судској власти.“¹⁰⁰

Хантингтон истиче основни мотив доласка усељеника-метека у град: економске могућности и бољи материјални живот, уз ризик да и њихови наследници остану без грађанског статуса и могућности да учествују у политичкој власти а не само у господарској која важи за робове. Поставља се начелно питање Зашто Хантингтон у свој

⁹⁷ Ди Браун, *исто*, стр.352.

⁹⁸ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.128.

⁹⁹ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.208.

¹⁰⁰ Аристотел: *Политика*, Култура, Београд, 1960, стр.72.

текст уноси и Аристотелове наводе? Чини се да он посредством ауторитета овог грчког мислиоца, жели да наговести читаоцу куда иде његова мисао о усељенику-раднику у страниј држави, посебно у САД-у. Аристотел у својој *Политици* пише: „У стара времена је код неких народа радник сматран као роб или странац, и стога су многи од њих и данас такви.“¹⁰¹ Као наслов неког поглавља, међутим, појам *странац* изричито се не појављује у делу *Ко смо ми*. Ипак, њега налазимо кад год Хантингтон у овом раду претреса проблем асимилације усељеника - која произилази из судара култура, народа, радника и личности. Из сусрета познатог и непознатог, поверења и неповерења, цивилизованог и варварског, наш аутор тражи одговор на питање *Ко смо ми*. На ово питање експлицитно је одговорено у књизи *Сукоб цивилизација*, премда на одредбено негативан начин, тј. *a contrario*: „Ми знамо ко смо само када знамо ко нисмо и, често, када знамо против кога смо.“¹⁰²

Ово *МИ*, као синоним за друштвену групу, национални идентитет, Хантингтон открива међу првим европским досељеницима у САД почетком седамнаестог века. *Ми* се може тумачити као поклич човека масе, први глас у хору демократије улице коју је М. Вебер описивао у *Привреди и друштву*. Проблем *странца* Хантингтон је, међутим, тек индиректно анализирао у делу *Ко смо ми*, вешто га избегавајући, чинећи га невидљивим у свом тексту. Притом наводи мноштво података о усељавању са асимилацијом или без ње. Два велика усељеничка таласа заплуснула су обале Америке. Између 1820. год. и 1924. год. у САД је пристигло око 34 милиона Европљања. Други „цунами“ је између 1965. год. и 2000. носио у себи 23 милиона усељеника из Латинске Америке и Азије. Водећа америчка англопротестантска култура као углавном једнојезична, тиме је губила свој идентитет, нарочито после другог таласа усељеника. Више се није примењивао принцип разноликости и дисперзије пристиглог становништва којим би се онемогућило стварање етнички чистих подручја усељеника.

За разумевање проблема обостраног прихватања-неприхватања културе усељеника и насељеника (потوماка првих колониста), морамо разјаснити појам *странац* као симболичког граничног прелаза између њихових друштвених светова.

¹⁰¹ Аристотел, *исто*, стр.79.

¹⁰² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000, стр.28.

III.3 Странац

Суочен са проблемом асимилације у САД-у, Хантингтон је у дилеми, истичући да би ублажавање захтева који се морају испунити да би се добило америчко држављанство повећало број његових тражитеља. Смањење разлика у правима и повластицама грађана и странаца би, пак, вероватно ослабило побуде за стицање држављанства.¹⁰³ Која је опција прихватљивија за стабилност друштвеног система и очување културног и националног идентитета САД-а? Ово је питање које аутор дела *Ко смо ми* све време намеће и себи и читаоцу. Шта значи бити странац? Немачки социолог Г. Зимел (Simmel) је овај „друштвени тип“ окарактерисао као „особу која није ни сувише близу али ни далеко“. Да ли можемо имати поверење у странца? Појединац када се нађе ван своје групе, писао је Зимел, често се поверава странцу јер зна да се то што је изговорио неком непознатом, ни њему ни његовој групи неће вратити као бумеранг. Он је неко ко је на средини између познатог и непознатог јер: „поверење се налази на средини између знања и незнања о човеку.“¹⁰⁴

Хантингтона више занима један другачији угао посматрања странца, који је такође битан за горенаведеног немачког социолога. Појединац данас стиче поверење у другог не својим личним искуством него посредством институција и јавног мњења. Тиме као да више верује групи, него самом себи. Искуство групе има примат над искуством индивидуе.

Хантингтон посматра странца са становишта институционалног поретка. Из ове друге перспективе, анализира начин на који се усељеник прима у мрежу друштвених односа, и на које све административне тешкоће наилази у лавиринту бирократских одељења док чека да му се одобри улазна виза. Врата конзулата САД-а за многе остају затворена. У свом делу *Страх од малих бројева* А. Ападурај (Appadurai) каже да се најчешће тада оживљава и појављује код чекалаца ген мржње према странцу - у овом

¹⁰³ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.212.

¹⁰⁴ Талкот Парсонс: *Торије о друштву*/Георг Зимел: *Тајност и групна комуникација*, Вук Караџић, Београд, 1969, стр.308.

случају светској сили САД.¹⁰⁵ Амерички конзулати широм света претварају се том приликом у својеврсна мала узгајалишта мржње. Да би могли боравити на територији САД-а, будући усељеници морају испунити неке услове, а Хантингтон наводи два основна захтева: (1) Основно познавање енглеског језика, (2) Опште знање о америчком систему власти и америчкој историји.

Поставља се питање да ли је за Америку битно из које државе, политичког система долазе емигранти. На ово питање, Хантингтон одговара изјавом америчког председника Т. Џеферсона (Jefferson) „да су усељеници из апсолутних монархија велика пријетња Америци, дијелом зато што се одатле може "очекивати највише емиграната".¹⁰⁶ Тако схваћени усељеници су попут извиднице на њима неријатељској територији, а зна се какав је задатак извиднице: не бити виђен а видети, стварајући атмосферу неповерења. Анализирајући овај Џеферсонов став, Хантингтон такође изражава забринутост због система вредности и моралних начела које су усељеници понели са собом као печалбари, и додаје да - „већина њих није са собом "донијела начела власти" тих држава, јер та су их начела угњетавала и жељели су их се ослободити.“¹⁰⁷ Ипак, „Политика и власт остају једно од подручја где постоје знатне разлике између држављана и странаца.“¹⁰⁸ Учешће у власти разврстава појединце на оне који су са њима и на оне који су против њих. Странац нема право гласа, не може добити изборни положај или бити поротник. Он се, као мањина, не може идентификовати са већином. Као гласач је невидљив, тј. нема га на гласачким листама, премда је као потрошач и те како присутан.

Пословна предузећа су се путем рекламне политике обраћала усељеницима на њиховим матерњим језицима, желећи да их придобију за широку потрошњу сопствене робе. Смањивање разлике између држављана и странаца у политици је било успоравано питањима о националном и политичком идентитету, док је у економији оно било убрзавано јединственим поторошачким менталитетом на територији САД-а. Носећи маску *homo oeconomicus*-а, странац је могао избећи улогу странца у ксенофобичној средини, и постати учесник у свечаној поворци карневала западно либералне демократије. Својеврсна

¹⁰⁵ Арцун Ападурај: *Страх од малих бројева*, Библиотека XX век, Београд, 2008, стр.137.

¹⁰⁶ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 183.

¹⁰⁷ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.183.

¹⁰⁸ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.211.

неосетљивост према странцима, кулминира деведесетих година двадесетог века. Тако је Конгрес 1996. год. изгласао забрану права на социјалну помоћ и поделу купона за храну странцима који легално живе у САД. Ово, дакако, нимало не приличи једном „отвореном друштву“, с обзиром да су у Данској, Финској, Ирској, Холандији, Шведској и појединим кантонима Швајцарске, недржављани могли гласати на локалним изборима још у деветнаестом веку.

Пре 11. 09. 2001. године, када се десио познати терористички акт, по Хантингтону је било исправно рећи да је „туђинима - као и држављанима - зајамчено поштено суђење у казним и грађанским предметима, да могу уживати у слободи говора и религије, што им јамчи Први амандман.“¹⁰⁹ Након тога настао је проблем на релацији држављанин-недржављанин САД-а. Наиме, од овог датума, по Хантингтону, процес асимилације страних грађана, најчешће из Латинске Америке и католичке вероисповести, представља озбиљан проблем за очување националног и културног идентитета грађана Америке. Ситуација је забрињавајућа јер појам *грађанства* представља карику која недостаје у повезивању идентитета појединца са идентитетом нације (споне између грађанина и нације више нема).

Ако је на почетку двадесетог века асимилација значила *американизацију*, након сто година то више није истина. Странац, као некада номад, код сендентарног типа човека изазива неповерење и бојазан да ће му бити угрожена егзистенција на сопственој територији, на простору за који је везан не само физичким него и духовним везама јер од када постоји осмишљава свој живот у њему. Страх од великих бројева након усељеничких таласа у САД сада је заменио страх од „малих бројева“, тј. од непознатих суседа у градској четврти са другачијом културом и стилем живота. У свом познатом роману *Странац*, француски књижевник А. Ками (Camus) описује страх од непознатог који се персонификује у појави странца. О ономе што не познаје, обичан човек (неко ко не жели да се издвоји из групе) најчешће има преувеличане представе. Главни јунак романа Мерсо, исповедним тоном казује шта се мисли о њему, и како га неко из те групе обичних дефинише: „Изјавио је да ја немам ничег с једним друштвом чије најосновније законе не

¹⁰⁹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 210.

признајем.¹¹⁰ У вези са дешавањима на америчком тлу, Хантингтон се пита морају ли усељеници да усвоје англопротестантску културу као своју. Такође се пита - „хоће ли или мора ли та култура апсорбирати њих“?¹¹¹

Друго значење појма асимилација, Хантингтон је формулисао у форми потпитања - „значи ли то да ће се они хтјети и морати придружити потомцима насељеника, робова, побијеђених и ранијих досељеника, како би створили неку нову америчку културу и "новог америчког човјека"?“¹¹² У поглављу под називом „Расједи стари и нови“¹¹³, он делимично одговара на то питање, остављајући слободу читаоцу да на основу обиља података сам закључи да ли је могућ *свеамерички* тип човека. Свеамеричка култура оваквог типа човека, настајала је вековима мешањем раса којима су усељенички таласи преплавили тло Америке. Уколико би на овакав начин размишљали, амерички држављани би, по Хантингтону, избегли замке етничке, културне и расне поделе и цепање националног идентитета. Национално јединство било би остварено - „ако бијелом Америком одјекне позив Warda Connerlyја и Американци закључе да их мјешовито подријетло чини „Свеамериканцима“ („Allamerican“).“¹¹⁴ Хантингтон закључује да идеја о *свеамериканцу* доводи и до теме о раси - што је веома симптоматично, јер упућује на мишљење да историја на америчком континенту почиње у расним разликама људи. За нашег аутора, Америка је још увек „обрнути Вавилон“ у коме триста милиона људи говори један заједнички језик – енглески. Више од три стотине година добро познавање енглеског језика било је предуслов за напредовање у свим сферама живота, али „сада је течност и у енглеском и у шпањолском све важнија за успјех у кључним гранама пословања, у знаности у медијима, те поглавито у политици и власти.“¹¹⁵

Идеја *Allamerican* асоцира на библијску слику зидања Вавилонске куле.¹¹⁶ Она се изражавала у говорима америчких председника Ф. Д. Рузвелта (Roosevelt), Џ. Вашингтона (Washington) и А. Линколна (Lincoln), у представама о америчком народу под једном

¹¹⁰ Алберт Ками: *Странац*, Просвета, Београд, 1982, стр.102 .

¹¹¹ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.128.

¹¹² Samuel P. Huntington, *исто*, стр.128.

¹¹³ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 281.

¹¹⁴ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.288.

¹¹⁵ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.304.

¹¹⁶ У „Првој књизи Мојсијевој“ Господ у земљи Сенарској видевши да су се њени житељи узохолили и да зидају кулу високу до неба, одлучи „Хајде да сиђемо, и да им пометемо језик да не разумеју један другога шта говоре.“ (Библија, Глас Цркве, 2007, стр. 8.)

заставом и о оном који говори само један језик - енглески. Хантингтонова сумња да се целовитост културног и националног идентитета Америке може одржати, изражена је забринутошћу због цепања некада заједничког језика на два: енглески и шпански.

Основна тема књиге *Ко смо ми* је - трајна углављеност *англопротестанске културе* у америчком националном идентитету.¹¹⁷ Религијска атмосфера горенаведене Хантингтонове реченице, упозорава на озбиљност ситуације у којој се налазе грађани САД-а. Божја воља да се заустави изградња Вавилонске куле симболизује казну изречену у једној хебрејској речи: Вавилон (забуна). Ономогућити људе да се разумеју је најтежа казна за разумна бића која у деветнаестом веку подижу *Кип слободе* у Њујорку као симболу стогодишњице независности САД-а. Менхетн је представљао нови Вавилон са кулама близнакињама и *Empire State Building*-ом. Био је изазов који траје и после 2001.године.

У вишерасној средини, у окружењу где је питање расног порекла и у двадесетпрвом веку доминантно, замисао о свеамеричком типу човека је све мање уверљива. Ипак, Хантингтон изјављује: „Овог тренутка раса је још важна у Америци, но у све више сегмената националног живота све је небитнија.“¹¹⁸ Наш аутор подсећа да се шездесетих година двадесетог века, путем штампе, радија и телевизије у САД-у провлачило гесло „Црно је лепо“ као вредносни суд јавног мњења, да би се у деведесетим проширио у став „Дворасно или вишерасно је лепо“. Многе познате личности поносе се својим мешовитим расним пореклом. Хантингтон за пример узима чувеног голф играча Тајгера Вудса (Woods) који за себе каже да је „cablinasian“ (мешавина Аријевца, Црнца, Индијца и Тајланђанке). Други пример наводи из часописа *Тајм* (Time) за 1993 годину, на чијој насловној страни једног посебног издања наилазимо на компјутерски састављену слику привлачне младе жене која изгледа као успела генетска комбинација настала мешањем многих раса. Овакав графички подухват у новинарству, насловљен је у овом недељнику као „ново лице Америке“ у двадесетпрвом веку.

Након Другог светског рата, видан је значајан пораст постотка „мешовитих“ бракова на верској, међуетничкој и међурасној основи. Број међуетничких бракова међу

¹¹⁷Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 40.

¹¹⁸Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 294.

белом Американцима је, по попису становништва из 1990 године, изгледао овако: 65% бракова различитог етничког порекла, 25% бракова између особа с делимичним етничким заједништвом¹¹⁹ и 20% бракова из исте етничке групе. Ако су у првој половини двадесетог века енглески протестанти склапали бракове са норвешким протестантима, италијански католици са ирским католицима, и немачки јевреји са руским јеврејима, Хантингтон закључује да метафора В. Херберга (Herberg) америчког социолога религије о „три лонца за таљење верских бракова“ (протестантски, католички и јеврејски) беле Америке губи смисао, јер су католичко-протестански мешовити бракови „неслућено порасли“ у осамдесетим годинама, а људи су све више одобравали бракове особа различитих вера.¹²⁰ Педесет процената Америчанаца и 55% Американки азијског порекла, старости између 25 и 34 године венчали се 1990 год. са особама неазијског порекла, а тај проценат је још већи за особе испод 25 година старости. Хантингтон наглашава да су Американци азијског порекла постали „бељи“ због тога што су као усељеници донели са собом вредности: рад, дисциплину, знање, знање енглеског језика (пореклом са Филипина и Индије), штедљивост и стабилност породице. Наведене вредности су се поклапале са системом вредности англоамеричке културе. Асимилација је услед тога била бржа него у случају асимилације неких европских усељеника који су се пре њих настанили на америчком тлу.

Иако је идеја о свеамеричком типу човека омогућавала да се заобиђу међуетничке, међуверске и међурасне разлике, Хантингтон упозорава да се бела Америка мења, преображавајући се из *мултиетничког друштва* (неколико десетина етничких скупина) у *неетничко друштво мултиетничких појединаца*: „Плиме усељавања не производе новог америчког човијека већ небројено мноштво етнички различитих.“¹²¹ Рушење Вавилонске куле, попут домина од једног града до другог, од прве државе до педесете у САД-у и даље траје.

Треће значење појма асимилација, Хантингтон је разумео као потпитање дато у следећим алтернативама: „Или је стварање заједничке културе непожељно или немогуће и

¹¹⁹ Хантингтон за ово наводи пример када немачко-ирски младожења узима ирско-италијанску невесту, стр. 284.

¹²⁰ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 283.

¹²¹ Samuel P. Huntington, *исто*, стр. 285.

хоће ли, или мора ли, Америка бити смјеса народа различитих култура?¹²² И ово треће значење, као предходна два, је изражено у форми *или-или*. Поставља се питање зашто Хантингтон присиљава и себе и читаоце да се одлуче за једну од понуђених алтернатива? Колективна паника изазвана нападом 11. септембра 2001, само је убрзала Хантингтонову решеност да буде искључив и изнесе проблем асимилације усељеника у дисјунктивној форми. За Хантингтона горепостављена потпитања би могла да открију „срце америчког етничког и културног идентитета“.¹²³ Да ли су усељеници страно тело у културном организму САД-а? Ако нису, зашто је процес асимилације Мексиканаца успорен? Хантингтон примећује да се 1998. године име *Мајкл* (Michel), до тада најчешће за новорођенчад у Калифорнији и Тексасу, заменило именом – *Хозе* (Jose). Деца мексичког порекла рођена у Мексику или Америци, према истраживању спроведеном 1992. године (на југу Калифорније и Флориде), на питање „Како се идентификујеш, односно називаш“ се нису изјашњавала као Американци него као - Хиспанци или Мексиканци. Позивајући се на репрезентативни узорак америчке јавности из 1990. године, Хантингтон оцењује Хиспанце „као слабије патриоте од Жидова, Црнаца, Азијаца и бјелаца с југа“¹²⁴, као да културни организам Америке не може да прими трансфузију усељеника једино од хиспано крвне групе.

Зашто је асимилација Мексиканаца успорена? Хантингтон пише да је најзначајнији показатељ асимилације хиспанских усељеника њихово прелажење из католичке вере у протестантизам. За овог америчког социолога, морал је „стабло дрвета израсло из корена вере“. Међу америчким Мексиканцима број склопљених ендогамних бракова је остао непромењен, као да и даље живе у Мексику. Копнену границу између Америке и Мексика, дугу три хиљаде и двеста километара, није лако надзирати. Пограничне патроле су немоћне. Проблем постаје још већи, јер се дуж границе стварају прекограничне заједнице, тако да је непримећени прелазак границе олакшан вештином мимикрије (тешко је пронаћи скривени предмет у цртежу где га свака линија прикрива). У демографији бројеви имају моћ, а за Хантингтона такође и у мултикултуралном друштву, политичкој демократији и потрошачкој економији.

¹²² Samuel P. Huntington, *исто*, стр.128.

¹²³ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.128.

¹²⁴ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 234.

Страх од малих бројева претвара се у панику од мноштва Хиспанаца и Кубанаца у Мајамију, у америчкој држави Флориди. Слична ситуација је и у Аризони, Калифорнији и Колораду. Некада већинско англопротестанско становништво, седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века, постепено постаје мањина. Велики бројеви се претварају у мале бројеве и обрнуто, национална мањина постаје демографска већина. Енглеско говорно подручје се скупља а шпанско шири. Двојезичност замењује једнојезичност. Све је теже наћи запослење за оне који знају само један језик – енглески. Лична примања су мања за англосе и црнце који не поштују нова правила игре премештања моћи, социјалне и економске политике. Англоси су, каже Хантингтон, тек тада схватили шта значи бити припадник мањине. Могли су или да остану по страни као аутсајдери у подређеном друштвеном положају, или да напусте Мајами (што су, у периоду од 1983-1993. њих 140.000 и учинили), или да својевољно прихвате понашања, обичаје и језик хиспанске заједнице.

Овај трећи избор Хантингтон назива „акултурација унатраг“ (термин који је преузео од америчких социолога А. Портеса и А. Степика/Stepick). Ипак, сâм чин асимилирања не збива се на нивоу групе, него у самом појединцу. Асимилација се разликује од особе до особе. Социјални и културни капитал није исти међу припадницима једне етничке групе. Статусне, класне разлике између чланова заједнице условљавају начин асимилирања. Црнци из нижих слојева друштва и даље верују у „амерички сан“. Тај исти сан, црнци из средње класе тумаче као пробуђени људи. Хантингтона стога брине будућност америчког друштва, нарочито ако амерички Мексиканци стекну статус средње класе унутар америчко-мексичке заједнице.

Почетком двадесетог века, јеврејске, пољске и италијанске усељеничке заједнице су се у наредна три нараштаја, попут пелцера, лако примиле у североисточним и средњезападним градовима САД-а. Супротно, мексичка култура се тешко калемила на америчком тлу. Колико једна заједница може трајати у туђем времену и простору зависи од тога колико је велика и изолована. У условима енклаве, мале заједнице могу одржавати друштвену и културну повезаност између својих чланова и не бринути што се њихова асоцијална улога не уклапа у сценарио *свеамерике*. У овом случају опстајање енклаве односи превагу над асимилацијом појединца. О мексичкој енклави на америчком тлу,

Хантингтон пише са великим неповерењем, као да у сваком члану те заједнице види лукавог Одисеја, а малу етничку групу замишља као тесаног Тројанског коња који доноси пропаст свеамеричком човеку и његовом праву на „амерички сан“. То показује и на крају деветог поглавља речима: „Амерички Мексиканци моћи ће судјеловати у том сну и у том друштву само ако буду сањали на енглеском.“¹²⁵

III.4 Мултикултуралност

У последњем поглављу дела *Ко смо ми*, у одељку „Америка у свету“, наш аутор размишља о будућности Америке. Постоје три пута у будућност, односно три Америке које могу да се остваре, у зависности од тога ко води Америку, народ или елита. Те три перспективе или три лица Америке су: 1. Америка постаје свет, 2. Свет постаје Америка и 3. Америка остаје Америка.

III.5 Прво лице Америке препознајемо у Хантингтоновој изјави: „Американци могу пригрлити свијет, то јест отворити своју земљу другим људима и културама.“¹²⁶ У оваквој Америци, разноликост је најважнија врлина. Отворено друштво било би космополитског карактера. Елите које би водиле друштво, истицале би значај мултикултуралности, отворене границе, поднационалне етничке, расне идентитете. Национално питање било би сувишно, а доминантни систем вредности би био у складу са нормама глобалног поретка, Уједињених нација и Светске трговинске организације. Савезна или федерална власт постепено би губила ауторитет међу својим грађанима. Средњи слој (везивно ткиво између мишића и костију једног друштва) такође би се променио. Свој идентитет, припадници овог слоја пронашли би на радном месту, у истуреним огранцима светских предузећа, под хипнозом „рекламократије“, а не у свом суседству, на улици, градској четврти.

¹²⁵ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 246.

¹²⁶ Samuel P. Huntington, *исто*, стр. 341-342.

Хантингтонов приказ овакве имагинарне будућности Америке личи на претњу упућену својим суграђанима, јер би у овом случају сирена за узбуну упозоравала да ће „свијет ... преобликовати Америку“.¹²⁷ Стиче се утисак да његов исказ неизбежно прати фама као „фатална пратиља историје“.¹²⁸ Између питања која се нижу у овом делу текста, може се наслутити морална паника, забринутост за опстанак америчке нације. Страх од инвазије усељеника различитих култура који из овог дела избија, шаље афективну поруку сличну оној из 1938. када су О. Велс (Welles) и Х. Кох емитовали радио емисију о инвазији Марсоваца. Дело *Ко смо ми* покреће читаоце слично слушаоцима наведене радио емисије - да у паници просуђују о културним вредностима својих суседа усељеника, попут фанфара у рукама Фаме. Гласина се шири као страх од космополитизма и мултикултурализма који је „противзападна идеологија“.¹²⁹

На питање да ли је могуће преобликовати *амерички дух*¹³⁰, тј. национални карактер, Хантингтон одговара да је та промена већ почела седамдесетих година двадесетог века са мултикултурним покретом. Он наводи податак добијен приликом испитивања гимназијалаца из 1987. да је национална историја у последњих тридесет година XX века, у наставним програмима јавних школа Америке била недовољно заступљена. Већина гимназијалаца је знала ко је Харијет Тубман¹³¹, док им историјска улога Џ. Вашингтона и А. Линколна није била позната. Произилази да се „поднационална историја“ више учила у средњим школама од оне националне - о Америчкој црној одбеглој робињи се више знало него о америчким председницима. Другачије, космополитска улога Америке у свету је погубна за њен национални идентитет. Овакав искорак САД у будућност за Хантингтона је могућ, али непожељан.

¹²⁷ Samuel P. Huntington, *исто*, стр. 342.

¹²⁸ Ханс-Јоахим Нојбауер: *Фама*, Клио, Београд, 2010, стр.17.

¹²⁹ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.169.

¹³⁰ „Овим духом је прожет сваки Американац. Овај правац му је сугериран од раног детињства. Његов резултат је развијен дух иницијативе какав нема ни један народ, а уједно с тим, оптимизам и вера у сопствену снагу. Плашљивост не постоји у речнику Американаца. Све се мора развити сопственим силама. У сваком сеоском и градском дечаку живи охоло свест да само од њега зависи да ли ће постати председник С.А.Д. или не.“ (Питирим Сорокин: *Социјална педагогика*, Књижарница Јеремије Ј. Целебџића, Београд, 1937, стр. 60.)

¹³¹ Harriet Tubman (1820-1913) је америчка црначка активисткиња позната по надимку *Црни Мојсије*. Рођена је као ропкиња у држави Мериленд (Maryland), одакле је 1844. побегла на Север. Након тога је уз помоћ аболициониста организовала 19 експедиција током којих је ослобођено 300 робова. Јужњачки робовласници су јој уценили главу на 40.000 америчких долара. За време америчког грађанског рата, била је шпијун за војску Уније. (Извор: http://sh.wikipedia.org/wiki/Harriet_Tubman, приступљено 25.2.2014.)

III.6 Друго лице Америке је империјална Америка: „Свијет постаје Америка“.¹³² По завршетку Хладног рата, Сједињене Државе су постале једина супер сила на планети. Затегнутост између САД и СССР-а симболички је окончана рушењем Берлинског зида. Распад Совјетског Савеза покренуо је лавину, чланице Варшавског споразума након 1991. године почеле су, једна за другом, да гравитирају ка НАТО пакту. Америка је победила последњег великог непријатеља који је персонификовао страх од другог, странца, непознатог. У тренутку манифестације америчке моћи, спала је маска са многих лица поклоника историјско-материјалистичке филозофије К. Маркса. Бивше социјалистичке државе су, попут планете у некој научно фантастичној причи, напуштале своју орбиту и стари Сунчев систем, приближавајући се и кружећи у политичкој и економској зависности око новог Сунца – НАТО пакта. Америчка елита је, по Хантингтону, имала одлучујућу улогу за овакво престојавање држава у новом светском поретку. Неопходан је био спољни непријатељ јер: „Ако вањска опасност буде јењала, деконструкцијски покрети могли би доживјети нов замах.“¹³³ У овој империјалној алтернативи, однос Америке према осталом делу света је такав да је превредновање вредности у земљама периферије и полупериферије у складу са западно-либерално демократским вредностима - први потез у отварању на великој шаховској табли (светско историјско позоришној представи), о којој је писао З. Бжежински. Намећући своје вредносне ставове онима који их немају али их желе имати, и онима који их не желе зато што их нису имали, Америка би, по Хантингтону, могла да изгуби свој национални идентитет јер би постала самопреовладавајући део једне наднационалне империје.

У књизи *Култура је важна* Хантингтон дефинише културу „чисто субјективним одредницама као вредности, ставове, веровања, орјентације и основна полазишта која преовлађују међу припадницима једног друштва.“¹³⁴ Као носилац западних вредности, Америка је у опасности да изгуби саму себе, јер оно по чему је разликују од других не би било препознатљиво. Уместо педесет, на њеној застави би било четири пута више звездица. Где је ту амерички идентитет – пита се Хантингтон. У поменутом зборнику он поставља питање на који начин вредности уобличавају људски прогрес. Нагласак је,

¹³² Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.344.

¹³³ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.175.

¹³⁴ Лоренс Е. Харисон, Семјуел П. Хантингтон: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004, стр. 12.

разуме се, стављен на западне вредности. Група аутора покушала је да одговори и на следећа питања: У којој мери култура обликује економски и политички живот држава у транзицији, колико култура поспешује или омета развој друштва, који се културни елементи опиру вредностима западно-либералне демократије, о каквом сукобу вредности се ради?

Као показатељ опадања културних вредности Хантингтон узима степен корупције у државама западне и незападних цивилизација. Корупција је најнижа у протестантским земљама северне Европе, слична је ситуација и у друштвима која су настала од британских исељеничких заједница. Сасвим је другачија распрострањеност корупције у Русији, Латинској Америци и Африци. Конфуијанске земље су, по Хантингтону, на средини између друштава са највишом и најнижом корупцијом. Корупција узрокује пад морала и опадање друштвено пожељних вредности. Кључ акултурације између земаља западне и незападних цивилизација је, по нашем аутору, у сузбијању корупције. Тек тада би западне вредности могле да буду прихваћене и *свет би постао Америка*, при чему би равнотежа моћи услед усклађености културних вредности била успостављена.

С обзиром да „култура прати моћ“ по узору на Вебера, Хантингтона интересује и проблематика равнотеже моћи на светској политичкој сцени. Немачког социолога је плашила могућност доминације руске и англопротестанске политике у Европи, док америчког социолога брине опадање америчке моћи у целом свету.¹³⁵ Ипак, он то губљење моћи не види исто као И. Волерстин који Америку сагледава из сасвим другачије перспективе. За Волерстина су САД „ударна игла капитализма“, који је као светски историјски систем после завршетка Хладног рата и распада Совјетског Савеза, остварио - пирову победу:

¹³⁵ Насупрот овоме, аутори *Империје* М. Хард (Hardt) и А. Негри пишу о стварању нове империје на чијем ће политичком врху троспратне пирамиде владати Америка под кишобраном „Уједињених нација“. Структура власти нове Империје аналогна је структури власти у Римској републици о којој је Плибије (Полубиос) писао у „Историјама“. Она је нови облик државе а не рецидив империјалног капитализма. Конкретни рад се претвара у апстрактни, римски путеви у интернет мрежу отвореног друштва без граница спремног да прихвати „нове варваре“ без обзира на расу, веру и пол. Сунце *историје* ће заћи на западу и неће на хоризонту који оцртава америчка империја. Наизглед свемоћна, она има једног малог непријатеља, терористу који постаје симбол побуне. Као модерни номад, он и даље представља претњу земаљском граду мноштва иако: „Номадизам и расна хибридноост показују се овде као облици врлине, као прва етичка пракса на терену Империје.“ (Мајкл Хард, А. Негри: *Империја*, Игам, Београд, 2005, стр. 383.)

„Слом комунизма у суштини је означио слом либерализма уклањањем јединог идеолошког оправдања америчке хегемоније, оправдања којег је прећутно подржавао наводни идеолошки противник либерализма.“¹³⁶

Совјетски Савез је претрпео културни шок, док се Америка као усамљени хегемон нашла под стресом у новој улози једине империјалне силе. Остале земље и западне и незападних цивилизација, морале су да се изборе за место у новом прегруписавању око центра моћи. Ово престојавање држава не може да прође без трауматских повреда културних вредности. То се догађало у прошлости, збива се и у садашњости, а да би се избегли такви догађаји - друштва могу да промене своју културу.¹³⁷ Ово се односи на друштва Немачке и Јапана која су се после Другог светског рата преобразила из милитаристичких у пацифистичке државе. Након Другог светског рата херојски тип човека се више не тражи у војничком духу, идеалу ратника, већ у приватној предузетничкој вољи бизнисмена на светском тржишту. Социолог Р. Милс (Mills) је међу првима писао о том новом херојском типу човека, о ризичном путовању малог чиновника и пословног човека на тржишту.¹³⁸ Укратко, променивши своју културу, Немачка и Јапан су променили и своју историјску улогу, и то је оно што плаши Хантингтона у вези са САД-ом. На питање може ли политичко руководство „бити покретач културне промене“¹³⁹, Хантингтон даје потврдан одговор. Овакав закључак не изненађује, јер је он још у *Трећем таласу* изјавио да се историја креће напред ако се политички лидери потруде. Притом, по њему - бити некаква „наднационална империја“ није најприхватљивији одговор на питање којим путем Америка треба да иде у будућност.

III.7 *Треће лице Америке* огледа се у слогану „Америка остаје Америка“, и то је национална Америка. Велика већина америчког народа преузела би одговорност за очување националног интегритета своје земље. Императив је не постати и не бити ни космополитска ни империјална сила, већ остати Америка онаква каква је одувек била. Дело *Ко смо ми* својеврсно је огледало америчког идентитета. Мултикултурно друштво је стварано по инерцији, већ неколико векова у духу заједништва на тлу Америке. Саживот

¹³⁶ Имануел Волерстин: *Опадање америчке моћи*, ЦИД, Подгорица, 2004, стр.26.

¹³⁷ Лоренс Е. Харисон: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004, стр.12.

¹³⁸ Рајт Милс: *Знање и моћ*, Вук Караџић, Београд, 1966, стр.68.

¹³⁹ Лоренс Е. Харисон: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004, стр.13.

међу њеним грађанима, без обзира на њихове расне, етничке и културне разлике, могућ је и у будућности. Проблем мањинских група остајао је исти, само су се актери мењали током историје САД-а. Индијанци су били прва мањина у Америци. У Канади су то били Французи, као први досељеници у односу на Енглеze који су после њих населили тај простор. Како би рекао Л. Вирт (Wirth): „У готово свим колонијалним земљама "странци" су ти који владају, а домаће становништво је подређено.“¹⁴⁰ Може се закључити да је номадски дух преовлађивао где год је било судара култура. У вртлогу колонизације, мањинске групе у Америци су могле бити плуралистичке, асимилационистичке, сецесионистичке и борбене у односу на шире становништво, доминантну групу.

Хантингтон даље истражује карактер поменутих мањинских група у САД-у. Прве две наведене мањинске групе (оне плуралистичке и асимилационистичке), својим системом вредности, трпељивошћу, жељом да истрају у друштву, да буду асимиловане од стране доминантне групе - не представљају проблем захтеву да „Америка остане Америка“. Друге две (сецесионистичке и борбене), за Хантингтона представљају енигму коју он решава још од *Сукоба цивилизација*. Прве две су за мир и очување америчке нације, друге две за борбу и цепање интегритета САД-а. У односу на доминантну групу, мањинска група као да има два лица, попут староиталског бога *Јануса*. Испод маске младића, она је окренута будућности Америке, са маском старца још гледа у прошлост, изазивајући у својој групи носталгију за земљом предака. Схватајући значење маске у Зимеловом смислу¹⁴¹, може се разумети Хантингтонова забринутост за очување америчког идентитета. Једноставно, Американац може остати Американац само ако се понаша у складу са вредностима протестантске вере. Хантингтон наводи и католицизам као битан фактор одржавања пољског и ирског националног идентитета, али додаје: „Отпаднички протестантизам од кључне је важности за амерички идентитет.“¹⁴² Америка је током своје историје била нација имиграната, а асимилација је најчешће значила американизацију. Хоће ли Америка остати Америка, зависи од тога да ли ће националне мањинске групе,

¹⁴⁰ Талкот Парсонс: *Торије о друштву*/Луис Верт: *Проблем мањинских група*, Вук Карацић, Београд, 1969, стр.300.

¹⁴¹ „Маска је помало незграпна форма у којој група чини да нестану личности њених чланова и без које би чланове несумњиво сустигла света и казна.“ (Талкот Парсонс: *Торије о друштву*/Георг Зимел: *Тајност и групна комуникација*, Вук Карацић, Београд, 1969, стр. 318.)

¹⁴² Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.344.

махом католичке и исламске вероисповести, прихватити начела доминантног протестантског друштва.

Сва три описана лица или избора чекају Америку у будућности, али то да ли ће она бити космополитска, империјална или национална, не зависи само од Америке и њених држављана (како би желео Хантингтон), него и од светско-историјских околности, од којих зависи политичка судбина сваке нације - па и америчке.

III.8 Идентитет

Појам *идентитета* је тема под којом се данас у науци најчешће тематизирају и екстраполирају судови везани за појмове човека и друштва. Дакако, питање *ко сам ја* је неодвојиво од питања *ко смо ми*. За познатог психолога, Џ. Х. Мида (Mead), човек је умно биће уколико је друштвено биће. И када је усамљен, насамо са собом, није препуштен само себи.¹⁴³ Друштвени однос не може избећи ни затвореник у самици, ни астронаут у свемиру док седи за командном таблом вештачког сателита у орбити Земље. Реченица са Аполоновог храма у Делфима „спознај самог себе“, тачније захтев да будемо оно што јесмо, најбрже се остварује од „ја“ преко „ти“ до „мене“ (како би поменути Мид рекао). Притом, сазнати свој идентитет, подразумева препознавање самога себе у непрекидној промени свог *ја*. То не значи да је *ја* овог тренутка једнако са *ја* прошлог тренутка (у једнакости нема разлике). Реч идентитет (*identitas*) значи истоветност, а само „у истом разлика се појављује“.¹⁴⁴ Ту разлику омогућује способност памћења. Када се присетимо онога што смо рекли, настављамо своје *ја* из прошлости у садашњост онога *мене*¹⁴⁵ (друштвеног огледала).

¹⁴³ Чак и кад изгледа да се нетко повлачи у себе, да би живио међу властитим мислима, он стварно живи с другима који су мислили оно што мисли он. Он чита књиге, присјећа се искустава која је доживио, предвиђа увјете под којима би могао живјети. Садржај је увијек друштвена карактера.“ (George Herbert Mead: *Um, osoba i društvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003, стр. 363.)

¹⁴⁴ Мартин Хајдегер: *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982, стр. 60.

¹⁴⁵ „Ја“ овог тренутка присутно је у ономе "мене" слиједећег...Постајем "мене" уколико што се сјећам што сам рекао.“ (George Herbert Mead: *Um, osoba i društvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003, стр.166.)

И Џ. Лок (Locke) је питање личног идентитета решавао способношћу памћења (меморијом).¹⁴⁶ Зато што може да се сети различитих стања своје свести, човек може да говори о себи као о истој особи и у тренутку од пре десет, двадесет или више година. То поистовећивање (*identificatio*) може бити на нивоу индивидуе и колектива. Отуд говоримо о личном и колективном идентитету, индивидуалном и колективном памћењу. За једног од водећих социолога симболичког интеракционизма Е. Гофмана, друштвени и лични идентитет зависе од ставова које *други* изводе о њима.¹⁴⁷ Да би уопште имао идентитет, појединац мора да има извесну контролу над својом појавом којом се представља другима.¹⁴⁸ По Е. Гиденсу (Giddens) идентитет се успоставља путем самоиспитивања: „...откривање самог себе постаје пројекат који је директно повезан са рефлексивношћу модерности.“¹⁴⁹, док за нашу ауторку З. Голубовић, идентитет „одређује однос човека према себи и другима у околном свету, као и положај индивидуа и друштвених група у цивилизацијском простору.“¹⁵⁰ Овде ваља додати и опаску Н. Божиловића да се раније приликом дефинисања идентитета погрешно полазило од претпоставке да су они непроменљиви: „А заправо сва модерна истраживања указују на флуидност и променљивост идентитета.“¹⁵¹

Тема о идентитету „као таквом“ је, иначе, све актуелнија, посебно у вези са својеврсном *кризом идентитета* која одражава друштвену и цивилизацијску кризу која је данас знатно израженија него почетком двадесетог века.¹⁵² Посебно је значајан проблем

¹⁴⁶ Џон Лок: *Огледи о људском разуму, том 1*, Култура, Београд, 1962, стр. 358.

¹⁴⁷ Ервин Гофман: *Стигма*, Медитеран, Нови Сад, 2009, стр.117.

¹⁴⁸ Ервин Гофман: *Азили*, Медитеран, Нови Сад, 2011, стр.31.

¹⁴⁹ Ентони Гиденс: *Последице модерности*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр.120.

¹⁵⁰ Загорка Голубовић: *Демократија и глобализација; Свођење рачуна*, Службени гласник, Београд, 2007, стр.297.

¹⁵¹ Никола Божиловић: *Културна меморија и изазови модернизације*, Социјална мисао, год. 2/2012, стр.126.

¹⁵² Размишљајући о цивилном друштву и демократији, нарочито о Хантингтоновој мисли да се разлика између развијених и неразвијених друштава сада најчешће испољава кроз различите нивое политичке институционализације, В. Павловић примећује да сукоби идентитета за разлику од уобичајених сукоба имају више обележја: јак емоционални набој; спремност да се жртвују сопствени економски и други интереси (чак и животи); присуство и улога страха од другог; логика *све или ништа*; ширење попут заразе; све је теже задржати неутралну позицију; спирални раст сукоба чија социјална снага бива све већа уколико сукоб дуже траје; измицање контроли; пресудна улога речи и симбола нарочито у међунационалним и етничким сукобима. (Вукашин Павловић: *Цивилно друштво и демократија*, Службени гласник, Београд, 2009, стр. 118, 146) За Б. Стевановића, пак, криза идентитета је нарочито проблематизована у постмодернистичком дискурсу, у коме је дошло до повлачења консеквенци бројних друштвених и културних процеса и промена које су довеле до „тенденције измештања или де-центрирања (модерног) субјекта, што, уз дислоцирање индивидуа и из њиховог друштвеног и културног миљеа – конституише актуелну "кризу идентитета".“

националног идентитета, јер, како истиче А. Смит (Smith), питање „ко смо“ се не може одвојити од питања „одакле смо потекли“.¹⁵³ Користећи приступ историјске социологије поменути аутор је, преко испитивања различитих форми колективног идентитета, нарочиту пажњу обратио на национални идентитет који „врши моћнији и трајнији утицај него други колективни културни идентитети“¹⁵⁴

У делу *Ко смо ми*, Хантингтон преко анализе америчког националног идентитета, говори о проблему „ко смо и одакле смо“ а који најчешће погађа индивидуу. У покушају одређења појма идентитета, Хантингтон се позива на немачког психоаналитичара Е. Ериксона који је међу првима писао о његовој неодређености и недокучивости. Сумирајући различите одговоре научника на питање шта је идентитет, Хантингтон прибегава краткој формули: „идентитет је осећај појединца или скупине о себи“.¹⁵⁵ Тај осећај није могућ без категорије *разлике*, помоћу које настаје потреба за упоређивањем, након чега се јавља жеља за процењивањем: да ли је наша група боља или лошија од друге групе. Из тог процењивања проистиче „групна самодопадност“¹⁵⁶ на основу које припадник једне групе просуђује да је бољи од припадника друге групе - и то зато што је његова група боља, а боља је зато што је његова. У њој је створио слику о себи и та слика се увећава уколико је група већа. Он је једно „Аргусово око“¹⁵⁷ групе од мноштва очију, и не мора да брине за своју и њену безбедност, јер ће друге очи гледати уместо њега и за њега бити будне. Оно што је за једну групу приоритет биће и за другу. Њихове сукобљене вредности изазивају обострану жељу за надмоћношћу која подстиче супарништво. И тако од малих разлика, онај *други* се демонизира, преображен је у странца и вечитог непријатеља.

На овом месту ваља приметити да је развијајући ову мисао, Хантингтон пропустио да каже да у друштву не постоје само две групе. Постоји мноштво група у које појединац

(Бранислав Стевановић: *(Пост)Модернизам и идентитет*, Годишњак за Социологију, год. III (2007) бр. 3, стр. 43)

¹⁵³ Антони Д. Смит: *Национални идентитет*, Библиотека XX век, Београд, 2010, стр.42.

¹⁵⁴ Антони Д. Смит, *исто*, стр.270.

¹⁵⁵ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.32.

¹⁵⁶ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.36.

¹⁵⁷ Аргус (старогрч. Ἄργος, Ἄργος Πανόπτης, Свевидећи Аргус) је створење из грчке митологије. То је био див са очима по читавом телу, од којих је половина увек будна (отуд израз Аргусове очи за будне очи које све виде). Био је вешт стражар, јер би му у сваком тренутку само део очију спавао. Извор: <http://sr.wikipedia.org/sr/%D0%90%D1%80%D0%B3%D1%83%D1%81> (приступљено 3.3.2013.)

својим деловањем приступа – осмишљавајући живот самосвесним поступцима, који некада могу бити одраз позитивне или негативне солидарности. „Потреба за непријатељем“ је, по Хантингону, једна од основних потреба индивидуалне и колективне свести човека. Она подстиче самопоштовање, самовредновање, признање (*timos*). Бити поштован од чланова своје групе, стицати ауторитет у ближој и даљој друштвеној околини, један је од основних предуслова менталног здравља појединца. Елаборирајући даље потребу за непријатељем, Хантингтон цитира З. Фројда (Freud), који је по својим схватањима људске природе и репресивне културе близак мишљењу да је човек у друштву тек да би опстао. Човеково биће, за Фројда, је разапето између два инстинкта, *ероса* и *танатоса*, па осећа нелагодност у култури коју је створио. Инстинкти живота и смрти, стварања и разарања, први су међусобни непријатељи који опседају човекову психу. Али тај рат инстинкта не води се само у једном телу човека, него се преноси на читаво човечанство као његова судбина. Зато Хантингтон, да би објаснио људску агресивност и потребу за непријатељем, има на уму Фројда, тј. опредељује се пре за овог психолога, него за Адлера или К. Г. Јунга.

Ако метафору о непријатељу преместимо из психичког живота појединца у поље његових друштвених односа, видећемо да је она неизбежна у игри, науци, професији, и другим сферама егзистенције. Притом, супарник неке фудбалске екипе може бити само други фудбалски тим а не шаховски, јер - „натјечање и сукоб могу се појавити само између јединица које су у истом свемиру или истој арени.“¹⁵⁸ *Супарник* је она реч која омогућује испољавање разлика у истом. За Хантингтона постоје ужи и шири идентитети. „Ја“ и „Ти“ претвара се у „Ми“ када се појаве „Они“.

Није изводљиво набројати све могуће изворе идентитета, али Хантингтон издваја шест основних извора:

1. Приписиви: животно доба, преци, род, пол, етничка припадност (одређена као шире сродство), раса.
2. Културни: клан, племе, етничка припадност (одређена као начин живота), језик, народност, вера, цивилизација.

¹⁵⁸ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.37.

3. Територијални: непосредна околина, село, место, град, покрајина, држава, предео, географско подручје, континент, хемисфера.
4. Политички: фракција, клика, вођа, интересна група, покрет, циљ, странка, идеологија, држава.
5. Економски: посао, занимање, звање, радна скупина, послодавац, привредна грана, привредни сектор, синдикат, класа.
6. Друштвени: пријатељи, клуб, тим, колеге, друштво за слободно време, статус.

Горенаведени извори идентитета, нису нужно припадајаћи сваком појединцу понаособ. Неко ће себе препознати у ужем а неко у ширем извору идентитета, одакле долазе и индивидуалне разлике. Иако шири идентитети садрже у себи уже идентитете попут концентричних кругова, не мора да значи да ће грађанин који воли свој град нужно волети и своју државу, или да ће неко ко вреднује своју професију исто тако вредновати и предузеће у којем је запослен. Односи између идентитета нису нимало једноставни. Хантингтон указује на њихову сложеност, нарочито на магнетну привлачност коју могу имати на индивидуу. Везаност за само један од наведених извора идентитета није могућа, јер човек у свом деловању и означава и бива означен, идентификује и бива идентификован. Он постаје утолико богатији као личност, уколико је његов радијус кретања унутар тих концентричних кругова идентитета већи. И утолико сиромашнији, уколико је мањи његов „социјални“ и „културни капитал“. Тада се његова свест о себи своди на самодопадљивост, на лажну свест која не представља ништа друго до одјек старогрчке приче о Нарцису.

Идентитет је, такође, променљив, он се наново остварује кроз узајамни утицај појединца и групе. Он није нека замрзнута суштина, непроменљиво обележје индивидуе и колектива, већ се стиче и губи. Хантингтон тврди да идентитети исте врсте могу бити као плус и минус на половима једног магнета, али и искључиви: „Људи могу, на примјер, тврдити да су двоструке народности, да су и Американци и Галијани, но тешко ће им бити доказивати двоструку вјерску припадност и тврдити да су и муслимани и католици.“¹⁵⁹ Идентитети су, дакле, динамичке природе, и могу бити персонални (лични) и колективни.

¹⁵⁹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.38.

Уколико су међусобно комплементарни, утолико ће се појединац у свом индивидуалном и друштвеном животу развити у ментално здраву личност. Под личним идентитетом подразумева се постојање свести о самом себи као различитом од других. У колективне идентитете спадају: групни, класни, професионални, културни и национални. Културни идентитет је, по Хантингтону, шири од националног идентитета. Да би схватили његово значење културног идентитета, морамо знати да он под културом не подразумева културне производе друштва („високу“ културу уметности, књижевности и музике, али ни „ниску“ културу потрошачког нерва популације која своје вредности осмишљава кроз стварање многобројних субкултура), него - „језик неког народа, вјерска увјерења, друштвене и политичке вриједности, његове судове о добру и злу, о примјереном и непримјереном, те на објективне институције и обрасце понашања што одражавају те субјективне елементе.“¹⁶⁰

Са друге стране, национални идентитет је изведен из културног идентитета. У америчкој конфедерацији, он је изведен из англопротестантске културе. У некој другој држави он може бити изведен као закључак из сасвим другачијих премиса (горе побројаних основних извора идентитета). Национални идентитет као такав, нужно је различит од државе до државе. Хантингтон каже да се неретко дешава да се побркају културни и приписиви извори идентитета. Упоређујући културни и етнички идентитет, он долази до закључка да је први заменљив а други трајнији. Када говори о заменљивости културног идентитета, он наводи случај Немачке и Јапана, тј. држава које су после Другог светског рата преобразиле свој милитаристички дух у пацифистички и постале од најјачих војних сила - најјаче економске силе.

Што се тиче етничког идентитета, Хантингтон сматра да неко може имати двоструко држављанство али не може истовремено припадати, као верник, двома различитим религијама. Не може се истовремено молити у цркви и клањати у џамији, не може неко одлазити у синагогу или пагоду или кренути као ходочасник до Христовог гроба, и за време путовања пет пута се дневно молити у правцу кибле, окренут ка Меки. Идентитети су неједнаког интензитета и трајања али, за Хантингтона, етничко порекло није изменљиво. Културни идентитет је подложен промени, али вера као његов елемент,

¹⁶⁰ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 40.

није дељива са неком другом вером. Такође, не може неко истовремено бити и атеиста и побожан човек. Вероисповест није двокрилно или трокрилно огледало у којем верник може да види своја два или више лика. Неко може говорити два или више језика, имати име и више надимака, два пасоша, али не може истовремено, ако је верник, у пуном значењу те речи, исповедати две вере и око врата носити ланче са крстом и полумесецом (религиозни симболи који искључују један другог).

Симболи овде нису неважни, јер човек је човек - управо зато што употребљава симболе у комуникацији. За Л. Вајта (White) „Симбол је оно што преображава једно дете *homo sapiens* у људско биће.“¹⁶¹ Симбол је појам који на конкретан начин представља неко опште, то је „идеја уобличена у реч.“¹⁶² Симболи хришћанства и ислама око врата једне те исте особе, не говоре ништа о њој као о вернику, већ обесмишљавају његову религиозност. Узети заједно, они поништавају један другог. Форма *или-или* је механизам искључивости који покреће индивидуу да се определи за један од та два религиозна и вредносна система. У игри симбола, један мора да превагне да би остао симбол, као у фудбалској утакмици где је немогуће истовремено играти са две лопте на терену.

За Е. Гофмана, симбол је ознака која преноси неку друштвену информацију. Бити означен, стигматизован (у смислу племенске, националне, верске стигме) као припадник мањинске, у овом случају верске заједнице, значи имати подвојен его идентитет, не осећати га као свој: „Код стигматизованих особа се увек јавља тај осећај: да не знају шта други "заиста" мисле о њима.“¹⁶³ Постиђена или агресивна особа зато што је свесна своје нежељене различитости, сматраће себе као странца у групи у којој доминира друга религија. Хантингтону привлачи пажњу искључива улога симбола и стигматизација која из ње произилази. Обрезавање код муслимана и Јевреја је чин који је стран хришћанским верницима. Култура становања, облачења, рада, исхране, понашања, једном речју стил живота миграната се споро мења, чак и у технолошки најразвијенијој земљи света - САД-у. Стигматизирана особа је у конфликту са самом собом, јер истовремено осећа да припада и не припада групи у којој је она тек усељеник.

¹⁶¹ Лесли Вајт: *Наука о култури*, Култура, Београд, 1970, стр.32.

¹⁶² Лесли Вајт, *исто*, стр.55.

¹⁶³ Ервинг Гофман: *Стигма*, Медитеран, Нови Сад, 2009, стр.26.

Девијантно понашање настаје као последица неприлагођености индивидуе систему вредности сопствене групе, услед чега се она осећа као грађанин другог реда¹⁶⁴ или уколико иста припада етничкој, верској или расној мањини која није успела да се избори за своју равноправност у доминантној, широј друштвеној средини. Дакако, за предмет свог истраживања Хантингтон не узима девијантне групе, већ „друштвене девијанте“ који представљају претњу националном идентитету, као изведеном идентитету англопротестантске културе САД-а.

У вези са претходним Хантингтоновим наводима, од којих неки свакако заслужују критику, нарочито су релевантни ставови нашег аутора С. Дивјака о америчком идентитету којим он води имагинарни дијалог са Хантингтоновим становиштем из дела *Ко смо ми*.¹⁶⁵ Он надасве исправно увиђа дихотомију националног и друштвено-културног идентитета, тј. раздвојеност америчке државно-правне и америчке друштвене сфере.¹⁶⁶ Међутим, он одбацује једну од основних Хантингтонових теза по којој је амерички дух резултат - протестантске религије. Дивјак сматра да је Хантингтон у свом редукционизму и слепој одбрани *креда*, језика и англопротестанске културе (од заговорника мултикултурализма), сметнуо с ума да је - „одбрана америчког националног идентитета јесте, пре свега, одбрана универзалне институционализације начела Америчког креда, а не одбрана доминантне америчке културе.“¹⁶⁷ Претходном ставу се нема шта ни додати ни одузети. Стога се, заједно са поменутиим аутором, може закључити да је централна тачка одбране америчког националног идентитета - одбрана не англо-протестантске културе већ радикалне одвојености тог истог националног идентитета од расне и културно-етничке структуре америчког друштва. Ради се о „одвојености која је резултат институционализације либерарно-демократских начела Америчког креда, којом се омогућује примена принципа један човек-један глас.“¹⁶⁸

¹⁶⁴ Ервинг Гофман: *Стигма*, Медитеран, Нови Сад, 2009, стр.158.

¹⁶⁵ Слободан Дивјак: *Проблем идентитета*, Службени гласник, Београд, 2006, стр.111.

¹⁶⁶ Слободан Дивјак, *исто*, стр.155.

¹⁶⁷ Слободан Дивјак, *исто*, стр.168.

¹⁶⁸ Слободан Дивјак, *исто*, 2006, стр.158.

III.9 Застава као симбол

Настала у старом веку, застава је за неуниформисаног војника у борби представљала симбол препознавања. Сакупљени око заставе на бојном пољу, војници би јуришали на непријатеља. Није само застава била ратнички симбол, јер је, на пр. од 104 год. пре нове ере код свих легија, *aquila* (орао) био симбол римске војске. Губитак орла значио је губитак части и распуштање легије. И губитак заставе сличног је значења. Застава је у рукама заставника означавала смер кретања војних трупа. У Средњем веку, у монголској војсци, сигналне заставе су омогућавале ратним командантима да у потпуној тишини руководе нападом усмеравајући коњицу да би изненадили непријатељску војску. У Новом веку, у „трци за земљу“ на тлу Америке, усељеници су на претходно испарцелисаној територији за насељавање означеној заставама, морали као први да замене означену заставу заставицом коју су добили из катастра и пободу је уместо ње у земљиште. У овом случају, застава је представљала симбол освојене земље.

У једној фусноти првог поглавља дела *Ко смо ми*, Хантингтон описује изглед америчке заставе са тринаест упоредних црвених и белих пруга и педесет белих звездица у плавом правоугаонику који симболизују тринаест изворних држава и педесет садашњих савезних држава. Ови бројеви значе опстајање у времену и простору, моћ која у лику „Ујка-Сема“ (персонификоване заставе) позива родољубе да се боре за националне интересе своје земље. По Хантингтону, „Још од времена Грађанског рата Американци су народ надахнут заставом.“¹⁶⁹ После 11. септембра 2001, заставе су се поново у великом броју вијориле у градовима широм Америке. Хантингтон за пример узима *Charles Street*, главну улицу четврти *Beacon Hill* у Бостону. После терористичког напада, прво средство поистовећивања грађана Бостона са својом државом је била застава САД-а. Овај симбол окупио је све оне који су се сматрали Американцима у заједницу „великих очева“ америчке нације чији ликови, исклесани на стенама Рашмора, и данас сведоче о краткој али монументалној историји Сједињених Америчких Држава. Под том заставом борили су се тадашњи колонисти, као што се и данас под њом сабирају њихови потомци. Наш аутор

¹⁶⁹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.15.

са жаљењем констатује да се недовољно истиче оно што је заједничко америчкој популацији. Пренаглашава се различитост која је у првој деценији двадесетпрвог века опет узела маха. Жеља за издвајањем из једне хомогене националне целине, за стварањем поднационалних идентитета, постала је сада свесни захтев за више од једне заставе на тлу Америке. Но, Хантингтон пише о америчком симболу као знаку препознавања, симболу који повезује прошлост и садашњост и који је првобитна скица за слику америчке историје. Застава САД-а, повезује прву генерацију колониста са данашњом популацијом америчког национa - који још верује делима очева нације и тексту *Декларације независности*. Тринаест северноамеричких колонија били су њени први потписници.

Утицај страног националног идентитета, Хантингтон илуструје спортским догађајем *Gold Cup* из фебруара 1998. године у Лос Анђелесу. По својој суштини, игра је један од неопходних услова да се човек препозна као *стваралац* и тако испуни своју ентелехију, мисију човечанства на планети. Игра, такође, повезује људе као чланове примарне групе, као личности које у непосредним односима, лицем у лице, са улогама, нормама и заједничким интересом, чине друштвену монаду. У овом примеру, међутим, Хантингтон није описао понашање фудбалера репрезентације Мексика и САД-а као чланова својих група, него дивљање публике (социјалног агрегата) на стадиону, тј. навијача хиспаноамериканаца који су звиждали усред свирања америчке химне, не дозвољавајући навијачима Америке да испрате подизање своје заставе! Хантингтон наводи речи једног америчког навијача: „Нешто је труло кад ни у властитој земљи не могу подићи властиту заставу“¹⁷⁰, и резигнирано коментарише да се ова утакмица није одиграла у мексичком него у америчком граду Лос Анђелесу. Као социолог, Хантингтон је свестан атмосфере коју маса на трибинама може да изазове. Подложен емоцијама, појединац у маси губи личност и постаје само лик у колони армије навијача, а разлика између гледаоца и навијача бива све мања. Са појавом телевизије, навијачи са стадиона постају многобројнији у својим домовима поред ТВ екрана. Пре појаве телевизије, оне који нису били на стадиону нисмо могли звати навијачима него само љубитељима фудбала (категорија). Сада смо у ситуацији да их назовемо навијачима на виртуелним стадионима (агрегат) крај малих екрана. Услед тога „фудбал је постао кућна разонода, ускладив је с

¹⁷⁰ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.17.

ритмом свакодневног живота, по радњи се уопште не разликује од "сапунских серија" и прија оку.¹⁷¹ Ипак, не смемо заборавити оно што разликује ТВ гледаоца од онога на трибинама стадиона. Сви гледаоци крај малих екрана виде исто, као да сви седе, понаособ истовремено на једном истом седишту, јер гледају оно што им омугућује објектив камере. Хантингтонова забринутост због заразне међунационалне нетрпељивости на овој утакмици је тим већа, што је и репортер *Los Angeles Times*-а известио да се стиче утисак да за америчке фудбалере ово није утакмица на домаћем терену. Гофмановим речником можемо рећи да је члан тима (новинар) из позадинске зоне извођења представе постао циничан.¹⁷² Представа је у Хантингтоновим очима изгубила спонтаност а тиме и природност.¹⁷³ Неуспела представа одраз је немоћи оних (америчке институције) који би преко ње требало да испоље своју моћ. Порука је послата преко ТВ медија вишемилионској публици, која, подвојена као и она на стадиону, може само да појача ову негативну енергију и свест о националној подељености америчког друштва.

¹⁷¹ Грејам Скемблер: *Спорт и друштво*, Клио, Београд, 2007, стр.214.

¹⁷² „Када појединац не верује сопственој глуми и није га брига за оно у шта верује публика, можемо га назвати „циничним“, остављајући термин „искрен“ за појединце који верују у утисак који њихов наступ потхрањује.“ (Ервинг Гофман: *Како се представљамо у свакодневном животу*, Геопоетика, Београд, 2000, стр.32.)

¹⁷³ Спортска такмичења у Старој Грчкој имала су религиозни карактер. Све четири панхеленске свечаности биле су посвећене боговима. Олимпијске игре (776 год. пре нове ере) као и Немејске (573 год. пре нове ере) приређивале су се у част Зевса. Питијске игре (582 год. пре нове ере) су биле у част Аполона, док су Истамске (582 год. пре нове ере) биле намењене Посејдону. Оне су представљале *periodos*, круг игара. Бесмртни и смртни били су у једном *истом* кругу који је спајао видљиви и невидљиви свет. Игра је била симболичко место где се почетак и крај круга подударају. И у Старом Риму гладијаторске игре су имале религиозну димензију. Гладијатори су обожавали Херкула. Потреба за спектаклом била је уобичајена у целој империји и није била само повластица римских грађана. Прва гладијаторска борба приређена је 264 год. пре нове ере. Ово надметање се звало *tunus* (дужност) и почињало је деветог дана након погребa преминулог. Просута крв гладијатора хранила је дух покојника. У овој представи, гладијатор је играо улогу жртве, за разлику од ранијих времена, када су се поводом смрти обављали верски обреди, овде је могао остати жив. Са Волујског трга (*forum boarium*) игре су биле пресељене у Колосеум. Ово здање је имало карактеристике театра. Загосподарити публиком у просценијуму, био је изазов за извођаче на сцени који су у подземним ходницима чекали наступ у арени. Колосеум је имао своју позадинску зону, лавиринт пролаза и мноштво просторија где се чувала сценска опрема. Помоћу чекрка и ланаца, могла се подићи читава шума. Стварне биљке и дрвеће биле су део те опреме. Испод дасака прекривеним слојевима песка чекали су гладијатори као глумци у позоришту иза завесе. Свако је имао различиту улогу у зависности од историјског догађаја који се приказивао. За потребе приредбе поморске битке прву наумахију приредио је Јулије Цезар, направивши вештачко језеро на Марсовом пољу. Задовољити публику величанственом представом био је основни императив људи на власти у Старом, Средњем, Новом веку и Најновијем добу о којем сведочи Хантингтон. Представа се не сме отети контроли, као на горе наведеној фудбалској утакмици. Публика се појављује само у просценијуму: „Између извођача и публике важи прећутан договор да се понашају као да међу њима постоји предвиђени ступањ супротстављености или слоге.“ (Ервинг Гофман: *Како се представљамо у свакодневном животу*, Геопоетика, Београд, 2000, стр.236)

Бројчаност застава у јавном и приватном животу грађана, Хантингтон назива индексом вредности националног идентитета. Забринут за судбину своје нације после 11. септембра 2001, Хантингтон поставља питање својој читалачкој публици „Је ли потребан један Osama bin Laden, као у случају Rachel Newman¹⁷⁴, како бисмо спознали да смо Американци?“¹⁷⁵

III.10 Двогуби и подвојеност националног карактера

Све већи прилив усељеника изазивао је, по Хантингтоновим речима, нетрпељивост код сендентарног дела популације САД-а. Номадски дух се опет појавио на улицама градова Америке, имигранти су почели да насељавају суседства. Страни радници представљали су нову претњу радницима „из краја“ који зазиру од нове радне снаге, попут *Гољаткина* од свог двојника на радном месту.¹⁷⁶ Дух странца изазивао је страх, страни капитал такође. Већ 1894. године је основан *Савез за ограничавање усељавања*. Хантингтон наводи моралну дилему људи ондашњег доба:

„Треба ли Америку напучити британским, германским или скандинавским живљем, повијесно слободним, одлучним, напредним, или славенским, латинским и азијским расама, повијесно потлаченима, примитивнима и тромима?“¹⁷⁷

Наш аутор примећује да су противници усељавања били крајње осетљиви на питање етничке или расне разлике, иако нису повлачили оштре границе између ове две категорије. Страх од странца изједначавао је Латина, Словена или Азијата у лику усељеника. До пред сам крај деветнаестог века, у Америку су пристизали досељеници већином из земаља северне Европе. Тек почетком двадесетог века, почело је интензивније усељавање становништва из јужне и источне Европе, које је потрајало до 1914. године.

¹⁷⁴ Rachel Newman је студентска активисткиња јеврејског порекла која је изазвала бројне негативне коментаре јер је почела да пропагира борбу против тероризма тек после 11. септембра. (Newsweek: <http://www.newsweek.com/mail-call-149675>, приступљено 02.05.2015.)

¹⁷⁵ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.20.

¹⁷⁶ Фјодор Достојевски: *Двојник*, Издавачко предузеће Рад, Београд, 1973.

¹⁷⁷ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 64.

Међуетничка нетрпељивост, по казивању Хантингтона, постојала је између изворних британских насељеника и немачких дошљака. Британце је збуњивала затвореност немачких придошлица, њихова жеља да сачувају свој језик у школама, црквама и другим установама. Њихов страх да не изгубе свој етнички идентитет је био већи од страха да неће бити прихваћени, да ће се споро адаптирати и још спорије асимиловати у њима страном друштво.

Хантингтон сматра да је етничка припадност ужа категорија од религије и расе¹⁷⁸, што ваља разумети у духу М. Вебера који је етничке групе разумевао као групе људи које на основу сличности у спољњем изгледу или у обичајима, или на основу сећања на колонизацију и сеобу, гаје *субјективну веру у заједничко порекло*, која „постаје значајна за пропагирање формирања заједница.“¹⁷⁹ Дух заједништва у који се верује је битнији од заједнице (сродника на пример). Заједничност у коју се верује је основни елемент, нуклеус удруживања који омогућује да се осећамо припадницима једне заједнице. То *веровање у заједничко порекло* се преноси од појединца до појединца, попут Агамемнонове бакље (ватре којом је микенски краљ сведочио о својој победи, и коју су са места битке преносили коњаници уназад до своје земље).

Прошло време, а не садашње или будуће, је оно које господари у свести индивидуе када размишља о заједничком пореклу.¹⁸⁰ Та окренутост ка прошлом времену, видљива је и у Хантингтоновом најпознатијем делу *Сукоб цивилизација*, посебно у ставу који је већ поменут: „Цивилизације су крајња људска племена...“¹⁸¹ Реч *ethnos* (племе, народ) са краја ове реченице, враћа се као бумеранг да погоди значење речи цивилизација на њеном почетку. Цивилизација је коначан исход вере у заједничко порекло – племе. Када говори о западној цивилизацији, о судбини америчког држављанина, Хантингтон изражава забринутост, јер је етничка група тек подгрупа политичке заједнице. Мултиетничко америчко друштво као да почиње да се цепа на етнице, племена. Хиспаноамериканци, Афроамериканци, WASP-овци (бели англосаксонци), нису као њихови дедови и очеви у

¹⁷⁸ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.63.

¹⁷⁹ Макс Вебер: *Привреда и друштво*, том 1, Просвета, Београд, 1976, стр. 327.

¹⁸⁰ „Оно што у крајњој линији етнички идентитет разликује од осталих облика колективних идентитета (верских или политичких) јесте чињеница да је он орјентисан према прошлости, те да увек има извесну ‘ауру филијације’. (R. Cohen, 1978).“ (Филип Путиња: *Теорије о етничкосту*, Библиотека XX век, Београд, 1997, стр. 183.)

¹⁸¹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000, стр. 229.

периоду тридесет славних година (1945-1975) окренути будућности. Трећа генерација имиграната о којој пише Хантингтон, се разликује од претходне две по носталгији за матичном земљом, територијом својих предака. У доминантној националној групи, етник има потребу да се емотивно веже за припаднике своје мањинске заједнице. Етничким заједницама недостаје неколико обележја нације. Територија је први знак препознавања: нација има своју територију, етница нема. У првом случају територија је стварна, у другом фиктивна, симболичка, како би рекао А. Смит.¹⁸² Помоћу историје, етник проналази своју утопију, место које не постоји, па и сам постаје „утопичан“. М. Вебер је сугерисао да свест о припадању заједници код појединца изазива подражавање понашања групе чије ставове прихвата као своје.¹⁸³ Притом ће вредностима своје непосредне, уже, етничке околине придати већи значај него ширем друштвено културном окружењу, нацији. Сукоб вредности ширег и ужег културног окружења изазивају у етнику подвојеност националне свести. Ако тај сукоб не опседа свест само једног етника, него бива умножен множењем етничких група широм Америке - онда можемо говорити о подвојености националног карактера. Истовремено припадати и не припадати нацији, изазива подвојеност индивидуалног, друштвеног и националног карактера, па појединац постаје шизофрен. Хантингтон за таквог појединца употребљава израз - двогуб (ampersand).¹⁸⁴

У расколу између два идентитета, етничког и националног, индивидуа је у конфликту и са самим собом и са друштвеним окружењем. Криза идентитета је неминовна, јер као да испред појединца стоје два велика огледала - једно испупчено а друго удубљено, тј. колективни и индивидуални идентитет. Са становишта првог, себе не разликује од мноштва њему сличних, са становишта другог идентитета, одговор на питање „ко сам ја“ је његов лични избор. Другачије, данас у Америци доминира индивидуалистички дух насупрот колективном. Појединац постаје битнији од колектива, а крајем двадесетог и почетком двадесетпрвог века, тај дух је све израженији, нарочито у свести етника који у његово име захтева право на свој „поднационални идентитет“. За Хантингтона ово је нерешив проблем. Парадокс је у томе што такав индивидуалистички дух постепено поништава колективни, чему у прилог иде пример нових животних навика

¹⁸² Антони Д. Смит: *Национални идентите*: Београд, Библиотека XX век, 2010, стр.68.

¹⁸³ Макс Вебер: *Привреда и друштво, том 1*. Просвета, Београд, 1976, стр.331.

¹⁸⁴ По преводу Мирка Ковача : Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007

америчке елите, која је изгубила свој стари национални идентитет¹⁸⁵ и попримила „транснационални карактер“.

Препуштен самом себи, без додира са друштвеном стварношћу, индивидуални дух поступно истискује колективни, тј. националну свест америчког држављанина. Индивидуална слобода се огледа у личној независности, она се знатно разликује од схватања слободе „очева америчке нације“ који су под њом подразумевали деобу друштвене моћи између свих грађана једне отаџбине. У отуђеном, потрошачком, сензитивном друштву у потрази за проширењем својих прохтева и неограничене „слободе“, појединац тешко може да постане целовита личност. Процењујући његово ментално здравље у духу К. Г. Јунга, могли би смо рећи да у овом случају индивидуалистички дух омета процес индивидуације личности. Страх од сазнања да нисмо оно што смо мислили да јесмо, представља проблем како за индивидуалну тако и за колективну свест. После другог усељеничког таласа, јавила се потреба за редефинисањем сопственог идентитета у мултиетничкој америчкој популацији.

Дух етције је попут капетана брода у страним водама. Етничка част, о којој је писао Вебер, обузима сваког члана посаде, без обзира какву улогу и положај заузима на палуби брода. Побуна у етничкој групи као и на броду, строго се кажњава. Ово стога, јер је казна саставни део морала. Превредновање моралних вредности је прекршај који се не заборавља, тим пре што је фактор удруживања, на основу вере у заједничко порекло, суштина етције. Своју забринутост за будућност америчког националног идентитета, Хантингтон испољава следећим исказом: „Америчко држављанство постаје једноставно прирепак другом држављанству.“¹⁸⁶ За разлику од двојног држављанина *Santo Dominga* и *Bostona* који може гласати и на доминиканским и на америчким изборима, американац који има пребивалиште само у *Bostonu* и *New Yorku* нема ту привилегију. Своју огорченост Хантингтон исказује и у случају хиспанизације града Мајамија (Miami) на Флориди. По њему: „Кубанци су практички преплавили и запосјели Miami, што је имало пресудне

¹⁸⁵ „Национални интерес је производ националног идентитета. Морамо да знамо ко смо пре него што сазнамо шта су нам интереси.“ (Samuel P. Huntington: *The Erosion of American National Interests* Septembar/October 1997. <http://www.foreignaffairs.com/articles/53391/samuel-p-huntington/the-erosion-of-american-national-interests>)

¹⁸⁶ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007 стр.207.

посљедице за тај град.¹⁸⁷ Анализујући усељеничку карту Америке, Хантингтон долази до закључка да је Мајами најхиспанскији велики град у свих педесет држава САД-а. Мултиетничност у том граду изазива неповерење међу становницима.

У вези с тим, А. Ападурај пише о појави „колективног странца“.¹⁸⁸ Свако ко није припадник доминантне етничке групе, носи ту невидљиву маску. Она је као астрално тело које је неодвојиво од њега самог. Када дође до разграничавања на *Ми* и *Они*, нестају пријатељства и добросуседски односи међу становницима градске четврти, ма колико иначе били блиски. У поменутом случају колективни дух доминира над индивидуом која постаје - јединка. М. Фукоовим (Foucault) речником је можемо описати као заточеницу у савршеном „паноптикуму“ етничке заједнице. Савремени градови Америке све више постају одредишта модерних номада. Средњи слој америчког друштва је по природи сендентаристички, па страх од номадског духа највише погађа овај слој становништва. Насупрот њима, елите (хипер номаде)¹⁸⁹ и ниже слојеве друштва, одликује номадски начин живота, невезаност за простор и време своје нације. Ти постмодерни номади у будућности ће све више настањивати улице градова САД-а.

Несумњиво, у делу *Ко смо ми* изражена је бојазан аутора за опстанак средњег слоја америчког друштва, чувара духа америчке нације. Његов страх је делимично маскиран бројкама, процентима, и квантитативном анализом, но и поред тога, стил којим је писана ова књига не може да прикрије ауторов песимизам када размишља о будућности америчког националног идентитета.

¹⁸⁷ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.239.

¹⁸⁸ Ардун Ападурај: *Страх од малих бројева*, Библиотека XX век, Београд, 2008, стр.100.

¹⁸⁹ Жак Атали: *Кратка историја будућности*, Архипелаг, Београд, 2010, стр.175.

III.11 Верски идентитет

По Хантингтону, једино религиозни човек може да се запита *ко је* и *одакле је* без бојазни да неће добити одговор.¹⁹⁰ Неко ко је изгубио веру, попут сликара П. Гогена (Gauguin) може само да наслика слику *Одакле долазимо? Ко смо? Где идемо?* - не желећи да се упушта у одгонетање тајновитог смисла оностраног и оностраног живота. Да би деловали рационално, људи морају да „дефинишу своје сопство“.¹⁹¹ Религија је висећи мост изнад амбиса егзистенције који води до друге литице, другог идентитета који не признаје да је душа смртна. Хантингтон цитира Хасана ал-Турабија (Hassan al-Turabi) вођу *Муслиманске браће* у Судану, у намери да развије његову мисао по којој религија осмишљава живот.¹⁹²

Оно што обесмишљава живот постмодерног човека је занемаривање тога да појединац у друштвеној групи није само носилац вредности, већ и њен стваралац. Данашње бирократизовано друштво све више спутава слободу личности. На трагу М. Вебера, Хантингтон сматра да је самоспознаја предуслов за рационално деловање, деловање са смислом. Веберово схватање религије је - „у суштини теодицеја за добру и лошу судбину“ (М. Хамилтон).¹⁹³ У свом недовршеном спису „Типови религијских заједница“, поменути немачки социолог сматра да је на почетку немогуће дати дефиницију религије. Зато предмет његовог излагања није „суштина“ религије, већ услови и ефекти једне одређене врсте заједничног делања које се може разумети само - „ако се пође од субјективних доживљаја, представа, циљева појединца - од "смисла"“.¹⁹⁴ Хантингтон такође полази од субјективног доживљаја верника. Доживљај је могућ уколико је пропраћен свешћу о оном шта нам се догађа, дакле смислом. А та свест је – вера која осмишљава верников живот, постаје његов поглед на свет. Са Хантингтоновим запажањем би се сложио и антрополог К. Герц (Geertz) који наглашава „да свако верско

¹⁹⁰ „За људе који се суочавају с потребом да одговоре на питања: Ко сам ја? Где припадам?, религија пружа принуђујуће одговоре, а религијске групе представљају мале друштвене заједнице које замењују оне које су изгубљене кроз урбанизацију.“ (Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000, стр.107.)

¹⁹¹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.107.

¹⁹² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 107.

¹⁹³ Малком Хамилтон: *Социологија религије*, Клио, Београд, 2003, стр. 291.

¹⁹⁴ Макс Вебер: *Привреда и друштво*, том 1, Просвета, Београд, 1976, стр. 339.

убеђење представља јединствен начин гледања на свет – начин који онемо ко га прихвати изгледа јединствено реалистичан и изузетно практичан и разложен.¹⁹⁵

У огледалу вере, смисао стоји насупрот бесмислу, религиозни човек насупрот апсурдном човеку. Човек с краја двадесетог и с почетка двадесетпрвог века преживео је, по Хантингтону, слом свих оних вредности које му је гарантовао напредак западно-либералне идеологије. Напредак технологије у америчком друштву, проузроковао је неочекивано све већу отуђеност становништва. Р. Патнам (Putnam) то најсликовитије описује у књизи *Куглати сам*.¹⁹⁶ У кућу и којој има више ТВ пријемника, компјутера, аутомобила у гаражи, наступа потреба за издвајањем из породичног круга и усамљивањем, ретки су заједнички обеди или прилике да супружници у истом аутомобилу оду заједно на посао. Уз ово Патманово запажање, било би неходно направити разлику између појмова *самоћа* и *усамљеност*. Технолошки развој присиљава човека да буде усамљен и избегава породичну заједницу која га, иначе, социјализује све време његовог живота да може бити сам али никако усамљен. За америчког егзистенцијалног психолога И. Јалома (Yalom), постоје две врсте усамљености. Свакодневна усамљеност се огледа у болу изазваном због изолованости од других, и манифестује се као страх од блискости, осећај стида или осећај да не заслужујемо љубав. Егзистенцијална усамљеност се појављује, „извире из непремостивог понора између појединца и других људи“¹⁹⁷ - услед нашег сазнања да смо сами, бачени у постојање, затворени и довршени као монаде, туђини једни другима. Да би смо уопште могли да волимо, не смемо се бојати самоће; љубав је зрео одговор на проблем људске егзистенције (Е. Фром) и ко уме да воли научио је да буде сам. Самоћа је припрема за другог, за разлику од усамљености која у страху од самог себе даје незреле облике љубави.

Оно што је требало да буде узрок смрти религије, по Хантингтону, је сада узрок њеног ускрснућа. Процес индустријализације, економске и културне модернизације је попут „домино-ефекта“ погодио и најудаљенију, најсиромашнију, руралну тачку на демографској мапи Америке. Насељавају се градови у потрази за већом зарадом. Да чујемо самог Хантингтона:

¹⁹⁵ Малком Хамилтон: *Социологија религије*, Клио, Београд, 2003, стр. 296.

¹⁹⁶ Роберт Патнам: *Куглати сам*, Медитеран, Нови Сад, 2008, стр. 295.

¹⁹⁷ Ирвин Јалом: *Гледање у сунце*, Психополис институт, Нови Сад, 2011, стр. 113.

„Они се мешају свеколиким бројем странаца и изложени су новим односима. Њима су потребни нови извори идентитета, нови облици стабилне заједнице и нови морални прописи да им пруже осећање смисла и сврхе. Религија испуњава ове потребе.“¹⁹⁸

Хантингтон и у даљем тексту изричито потврђује да је „религија главна одређујућа карактеристика цивилизација.“¹⁹⁹ У вакуумима дестабилизованог грађанског друштва има места за религијске групе. Оне су све чешће – фундаменталистичке, а свака се бори за свој простор. Посматрано из овог угла, отворено грађанско америчко друштво је попут брода који тоне. Притом, нашег мислиоца више забрињава живот у потпалубљу, тј. егзистенција нижих слојева америчког друштва измешаног са странцима, имигрантима – надничарима, него забаве на палуби брода елите која је заборавила своје национално порекло. Ова елита постаје транснационална, по стилу живота њој су јој ближе елите из најудаљенијих делова планете него суграђани на рубу сиромаштва који живе од социјане помоћи, без икакве наде да могу изградити свој стил живота.

Елите постају све више церебралне, „мислеће аристократије“ (К. Лаш/Lasch)²⁰⁰. У мешању грађана и неграђана нижих слојева, долази до судара култура, или пре до судара поткултура. Неопходан је завидан ниво „културне интелигенције“²⁰¹ да би се развило поверење према странцу у групи или групи странаца. Способност којом превазилазимо културне разлике у међусобном односу, и на основу које је могуће разумети странца, приближно би одговарала појму културне интелигенције. Од вербалне до невербалне комуникације се протеже тај обострани страх, неразумевање и неповерење које треба савладати. Није лако емигранту, али ни староседеоцу протестантске вере када зна да од његовог новог суседа Јеврејина религија захтева да понесе у своју нову домовину „неколико товара палестинске земље.“²⁰² Или да се сложи са његовим двоструким моралом где је солидарност могућа само унутар групе јеврејске вероисповести. Сви који

¹⁹⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.106.

¹⁹⁹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 281.

²⁰⁰ Кристофер Лаш: *Побуна елита и издаја демократије*, Светови, Нови Сад, 1996, стр. 36.

²⁰¹ „Културна интелигенција подразумева ширину и умеће у разумевању поједине културе, пораст знања о тој култури кроз личну интеракцију с њом, постепено мењање сопственог размишљања у смеру бољег разумевања дате културе и унапређивање понашања у циљу постизања веће умешности и примерености у интеракцији с припадницима те културе.“ (Дејвид Томас: *Културна интелигенција*, Клио, Београд, 2011, стр. 29.)

²⁰² Макс Вебер: *Привреда и друштво*, том 1, Просвета, Београд, 1976, стр. 352.

су изван групе, дакле странци, трпе нетрпељивост и подрозење. Непознавање обичаја и стила живота групе знатно отежава међусобно разумевање, истовремено и код седеоца и код усељеника.

За Хантингтона, религија је најјачи лек против опадања позитивног морала. Уколико је религија емоционално „топлија“, утолико ће је пре прихватити верници јер задовољава потребе усамљене личности. У том случају ће верници осећати да живе у правој заједници са Богом. Уколико проповеда љубав, као хришћанска религија, имаће све више присталица, чак и у конфучијанским друштвима јер је емоционално отворенија за решавање питања људске егзистеније. Религија је најбољи противотров којим ће грађани удаљени од своје матичне земље у дијаспорама широм света, моћи да се осећају као да су у својој домовини. Та могућност ће, по овом америчком социологу, постати стварност зато што је морал потекао из вере. Тако ће верник и на страниј земљи бити утешен и живот ће му опет добити смисао који му је одузет услед нагле урбанизације и модернизације живота. Буђење религиозне свести је, међутим, примећено и у средњој класи.

По Хантингтону, религијски „ревивализам“ је сасвим урбани феномен. Код муслимана друге генерације, као и код хиндуиста, синови су религиознији од својих родитеља. Вође ових покрета долазе из редова „Scuppies-a“ (јапија) успешних пословних људи и чиновника. Њима се прикључују припадници средње класе, трговци, рачуновође, инжињери, адвокати. Не може се заобићи ни све већи јаз између генерација становништва. Млађа генерација, што је парадоксално с обзиром да дели вредности технолошки развијеног постмодерног доба, знатно је религиознија од својих родитеља. Томе је највише допринело информатичко доба, прекомерности производње и потрошње материјалних и духовних вредности. Јер, нешто чега има превише, у овом случају информација и противречних симбола - губи смисао.

Ирационалност производње најјасније илуструје Р. Сенет (Sennett) испитујући сврховитост техничког уређаја са становишта потрошача: „Већ сам рекао да iPod, услед свог превеликог капацитета, онеспособљује корисника.“²⁰³ Припадници нижих и средњих слојева усељеника, занети причом о добрима секуларне цивилизације и њених либералних

²⁰³ Ричард Сенет: *Култура новог капитализма*, Архипелаг, Београд, 2007, стр.140.

вредности, не добијају емоционалну подршку и разумевање какву су можда очекивали као надокнаду, јер су морали да се одвикавају од свог културног идентитета зарад идеје напретка. Када идеја изгуби смисао, она бива замењена неком другом идејом. У овом случају, идеологија бива замењена религијом. Слична је духовна ситуација и код елита: „Религија, домаћа или увозна, пружа смисао и смер елитама које настају у друштвима која се модернизују.“²⁰⁴ У деветнаестом веку западне елите су усвојиле вредности западнолибералне демократије, након чега је уследио *либерални национализам* као први облик политичког супротстављања Западу. У двадесетом веку, по речима Хантингтона, социјалистичку и марксистичку социологију комбиновану са национализмом, увезла је руска, азијска, арапска, афричка и латиноамеричка елита. После слома комунизма у Совјетском Савезу и његове трансформације у Кини, настао је идеолошки вакуум, празан простор који је морао бити испуњен неким смислом - у овом случају религијом. Враћајући се својим религијама, бивше комунистичке земље су се вратиле и својим друштвено историјским коренима.

III.12 Америчка грађанска вера

Двадесетпрви век је за Хантингтона - век вере. Од седамнаестог века почиње ера ерозије религије, а ово урушавање верског тла наставило се Вестфалским миром. У осамнаестом веку - веку просветитељства и разума, вера нестаје као хришћанска врлина. Наду и љубав сада предводи разум са својом „вером“ у напредак човечанства. Разум као првобитни слуга вере, постао је њен господар и његово газдовање узело је маха у наредна два века под маском науке и њених институција. *Homo scientificus* заузео је место *homo religiosus*-а у ери модернизације. Нестанак религијског човека само је убрзао одрон. У свету природе, корење дрвећа на падини не да земљи да се одвоји од свог ризома. Религиозних људи било је све мање, док је истовремено било све теже (попут шуме која се невероватно брзо проређује) зауставити клизиште религиозних вредности: „На јавном

²⁰⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.111.

попришту вјера је устукнула пред идеологијом.²⁰⁵ Хантингтон набраја идеологије следећим редоследом: либерализам, социјализам, комунизам, фашизам, ауторитаризам, корпоративизам, демократија. Ова последња, дакле, није изузета, иако је Хантингтон у свом раду појам демократије употребљава и као идеал и као идеологију. Последња четвртина двадесетог века, међутим, за њега представља време буђење религиозне свести. *Homo religiosus* као да је отворио очи из стања хибернације, он је попут космонаута у капсули на путовању кроз време поново био спреман да наметне човечанству свој поглед на свет: „Наступио је готово глобални религиозни препород, очит у скоро свим дјеловима свијета – осим у Западној Еуроци.“²⁰⁶

III.13 Елементи Америчког идентитета

Вера је за Хантингтона била основни елемент америчког идентитета, чинилац везивања појединца за групу. Умрежен нематеријалним нитима, припадник верске заједнице се одувек осећао заштићеним у кругу групе, у којој је добијао емоционалну потпору. Егзистенцијални проблеми су се овде лакше и брже решавали (као у свету природе: круг животиња који је инстинктивно формиран истовремено је и линија одбране од других животиња). Хантингтон то потврђује исказом да „култура и поготово вјера обликују људска припадништва, савезе и антагонизме.“²⁰⁷

Дух заједништва се путем вере кретао од једног до мноштва. Попут питагорејског броја који се од јединице (тачке) до четворке (тела) материјализовао у простору, и религијски дух се отелотворио у групи. Тако „Грађанска вјера Сједињених Америчких Држава удјељује вјерски благослов оному што Американци осјећају да им је заједничко.“²⁰⁸ Али шта је то што Американци осјећају да им је заједничко - и када верују у различите богове (хришћанске или нехришћанске), и када су деисти али никако атеисти? По Хантингтону је то - љубав према трансценденталном бићу. У поднаслову „Грађанска

²⁰⁵ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.335.

²⁰⁶ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.335.

²⁰⁷ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.31.

²⁰⁸ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.106.

вјера“ петог поглавља дела *Ко смо ми*, Хантингтон наводи једну мисао америчког председника Д. Ајзенхауера (Eisenhower) који је врховно биће сматрао - предусловом америчког начина живота и облика владавине. Љубав према богу, међутим, Хантингтон претпоставља и у следећој реченици:

„Грађанска вјера омогућује Американцима да сљубе своју свјетовну политику и своје религиозно друштво, да споје Бога и земљу, да би свом патриотизму дали вјерску свјетост, а својим вјерским увјерењима националистичку легитимност, па да тако стопе то што би могле бити сукобљене оданости у лојалност према једној религијски богатој земљи.“²⁰⁹

На овај начин Хантингтон уводи појам грађанске вере, у коме је садржана љубав према отаџбини и богу. Први део тог појма чини амерички *credo* (љубав према отаџбини) који је он назвао „протестантизмом без бога“, док је други, окарактерисан као љубав према богу, именован као „хришћанство без Христа“. Америчка грађанска вера се састоји из четири елемента:

Претпоставка да се амерички владајући систем темељи на верској основи.

1. Уверење да су Американци божји изабраници.
2. Раширеност религиозних симбола и алузија у америчком политичком дискурсу.
3. Националне церемоније попримају верску димензију и обављају религиозне функције

²⁰⁹ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.106.

III.14 Вера као темељ америчке власти

Претпоставку да је вера темељ америчке власти, Хантингтон оправдава ставом да људи лако мењају своја политичка начела. Он узима пример комуниста који одједном постају антикомунисти, социјалиста који се све брже навикавају на капитализам и демократских либерала којима марксизам више није стран. У Дрездену 2000. године још увек су живели осамдесетогодишњаци који су у младости били одани нацистичком покрету, да би након Другог светског рата постали комунисти а од 1989. године демократе. Са друге стране идеолошког зида, некадашња комунистичка елита се деведесетих година двадесетог века преображавала или у либералне демократе који су за спас својих држава предлагали престојаване економске политике ка слободном тржишту, или у националисте који су својим запаљивим говорима покушавали и најчешће успевали да поврате скоро заборављени национални идентитет.

На све то, Хантингтон примећује да: „Нација која се одређује само политичком идеологијом див је на глиненим ногама.“²¹⁰ Попут хироманта, он тумачи линију живота таквих нација, са уверењем да је 11. септембар 2001. преломно означио крај идеологија и идеолошких сукоба XX века „и обиљежио је почетак новог раздобља у којему се људи одређују у првом реду према култури и религији.“²¹¹ Хантингтон жели да каже да се променио дух времена, а самим тим и друштво и човек са његовим пријатељима и непријатељима. Милитантне исламске организације и неидеолошки кинески национализам, преузели су улогу отвореног непријатеља САД-а на светској политичкој позорници. Страх од смрти нације изазива код Хантингтона жељу да у својој теорији о *сукобу цивилизација* нарочито истакне религију као облик друштвене свести којом се стиче нови поглед на свет.

Хантингтон радо помиње К. Г. Јунга који је писао да човек у позним годинама живота, што је ближи смрти, све чешће размишља у религиозним сликама и појмовима. Овај страх је заразан, шири се као болест међу људима. У роману *Куза*, А. Ками, описује

²¹⁰ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.320.

²¹¹ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.321.

борбу човека и смрти. Страх од смрти је његов почетни страх, кога постаје свестан утолико јасније уколико дуже живи. Колико ће живети америчка нација, свакако је питање које Хантингтона не оставља равнодушним. Он истиче да америчко друштво поприма некрофилични карактер и да у америчком национу има све мање солидарности а све више неповерења и ксенофобије. Хероји из *идеационог* периода човечанства, за руско-америчког социолога П. Сорокина, су били - богови, из *идеалистичког* - велики људи, а време у коме ствара Хантингтон је време нестајања сензитивне културе, време у коме су - антихероји хероји данашњице (тј. умно поремећени, негативни типови и криминалци).

Двадесети век се нашао у временском теснацу између умируће *чулне* и долазеће *идеационе* културе. Од реалног до хипер-реалног света, дух смрти је свуда присутан. Не изненађује што Хантингтон у својим књигама ламентира над живим лешом америчке нације. Он призива начела *creda*, веру у слободу, једнакост, недискриминацију, демократију, грађанска права и владавину права. Такву веру је окарактерисао као *протестантизам без бога*, као *веру без бога*. Одвајање вере од бога значи одвајање верника од конкретне верске заједнице и цркве. У овој рачунској операцији одузимања, бог је умањеник, вера умањилац а верник разлика иза знака једнакости западнолибералне демократије. Мноштво протестантских секти у САД-у указује на јачање религиозне свести, премда религиозан није исто што и побожан човек.²¹²

Хантингтона не занима да ли верник сваке недеље иде у цркву. У делу *Ко смо ми*, он цитира Д. Ајзенхауера који је тврдио да „Наша власт нема смисла ако се не темељи на дубоко проћућеном религиозном увјерењу. И није ме брига која је то вјера.“²¹³ Тако схваћену протестантску цркву, могли би да замислимо као нови Вавилон где мноштво

²¹² Побожан верује у бога, религиозан је повезан са богом, религиран својим умом и срцем, тако да попут Достојевског не мора често да одлази у цркву. По српском теологу Николају Велимировићу, број религиозних људи је далеко мањи од верујућих. За разлику од православља, у протестантизму однос религиозних и побожних је обрнут. Слично размишља и његов ученик Јустин Поповић који протестантску религиозност пореди са вулгаризованим папизмом. У делу *Русија и Европа* Николај Данилевски описује религиозност Томаса Цеферсона као симбол верника протестанског погледа на свет: „Цеферсон је био, како се то назива слободни мислилац или *esprit fort*, и, дакле није признавао божанственост хришћанства, али је ипак ценио многе од његових истина. Желећи да одвоји истинито од онога што је по његовом мишљењу лажно, он је узео два примерка Јеванђеља и изрезао је из њих оно сто му се чинило да је у складу са здравим схватањем моралности или, простије речено, оно што му се свиђало. Своје исечке је налепио у посебној свесци и на тај начин је саставио себи систем моралних учења или, ако је по вољи, систем религије за своју употребу.“ (Николај Данилевски: *Русија и Европа*, Службени лист СРЈ, Београд, 1994, стр. 172.)

²¹³ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.104.

секти има слободу да самостално тумачи *Свето писмо*. Значај цркве у политичком животу Американаца имао је успоне и падове. Шездесетих година двадесетог века 53% Американаца је било за немешање цркве у политику. Средином деведесетих година двадесетог века, 54% Американаца је мислило да цркве морају да се питају када је реч о учешћу у борби за власт у политици. На став бирача знатно је утицало уверење да је вера лек за пад морала нације. Религиозни дискурс републиканске странке знатно се проширио у последње две деценије двадесетог века, што није био случај са Демократском странком. Настао је „велики раскол“ око вере, који Хантингтон тумачи у процентима, истичући да је 1996. године 56% републиканских делегата и само 27% демократа било за то да влада учини више за промоцију традиционалних вредности, док је школску молитву подупрло 57 % републиканаца и 20% демократских делегата.²¹⁴

За Хантингтона, *credo* је био извор националног идентитета Американаца. Уколико би Американци напустили англопротестантску културу, *credo* би изгубио своје значење. Актуелну „сакрализацију политике“ Хантингтон је илустровао једном анегдотом из живота америчког председника Г. В. Буша (Bush) који је, када су га упитали ко је његов омиљени политички филозоф, без двоумљења одговорио - Исус Христ. Сакрализација Америчке демократије је овековечена на Блек Хилсу (Black Hills) у Дакоти. Петнаест година су трајали радови на изради овог „Олтара демократије“. Инспирисан Старим Египтом, сликар и вајар Г. Борглам је у преко два километра високим стенама Маунт Рашмора, уз помоћ читаве армије радника, уклесао готово двадесет метара високе гранитне главе четири, по њему, најутицајнија председника у америчкој историји: Вашингтона, Џеферсона, Рузвелта и Линколна. Сакрализација политике је појам који је Е. Ђентиле (Gentile) подвео под шири појам *политичке религије* која је нетолерантна и тоталитаристичка по природи, јер преузима контролу над животом појединца и заједнице (фашизам, нацизам и бољшевизам). Грађанску религију зато треба разликовати од политичке, јер она поштује слободу појединца и различите вероисповести. Она је, по Ђентилеу управо карактеристична за САД, као појмовна категорија која јамчи

²¹⁴ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 333.

„плуралитет идеја, слободно надметање за вршење власти и могућност дату онима којима се влада да опозову оне на власти, мирним и уставним методима.“²¹⁵

Слично, дакако, мисли Хантингтон. Међутим, Сједињене Америчке Државе ће, као „мултикултурна земља“ временом доћи у незавидну ситуацију да имају не један *credo* него више њих. *Credo* ће се поделити на онолико делова колико има засебних поткултурних група међусобно различитих по својим политичким начелима. Као да ће наступити време мутације *creda* и умножавање Америке унутар Америке. Таква могућност, дакако, не оставља равнодушним Семјуела Хантингтона. Метастаза *creda* ће се проширити унутар политичког организма Америке, а времена је све мање - као у пешчаном сату.

III.15 Изабрани народ

Други елеменат америчке грађанске вере може се довести у питање, иако Хантингтон полази од њега као од догме. Јесу ли Американци заиста божји изабраници? Хантингтон одговара Линколновим речима који је, говорећи о Американцима, говорио о “готово изабраном“ народу, сматрајући да је Америка „нови Израел“ с божански потврђеном мисијом да чини добро у свету.²¹⁶ Први председник Америке је, по речима Ђентилеа, слављен као „амерички Мојсије“. Његова историјска улога је слична Мојсијевој који је повео јеврејски народ, бежећи од фараонове војске у Обећану земљу. Вашингтон је ослободио америчке колонисте од енглеске империјалне власти. Америчка прерија је била Обећана земља, као што је некада, за номадски дух јеврејског народа, била - пустиња Синај. Амерички колонисти су пред собом имали непознату земљу коју је требало освојити. Од источне до западне обале, простирала се територија Индијанских племена, другачије расе и културе.

²¹⁵ Емилио Ђентиле: *Религије политике*, Библиотека XX век, Београд, 2009, стр.19.

²¹⁶ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.107.

Анимистичка религија црвеног човека изазивала је код англопротестантског колонисте страх од непознатог и ксенофобију. Морал белог човека је био подељен на расној основи на два морала, један за белце и други за црвенокошце. Двоструки морал је, међутим, карактерисао и обичаје других народа, на пр. јеврејског. М. Вебер је писао о духовној природи и узроку те двострукости морала која се огледала у њиховој верској заједници: солидарност унутар групе и небрига према онима ван ње. Јеврејин је нарочито - „из периода после Егзила, био становник града, и цео јеврејски закон је према томе скројен.“²¹⁷ Ксенофобија је била изражена и у трговини са странцима, тј. „непријатељима“.²¹⁸ Сасвим слично, и амерички трапери су почетком седамнаестог века трговали са странцима, номадима црвене коже и тако снабдевали своје градове.

Овде би се могло поставити начелно питање да ли је управо посредством вере могло доћи до приближавања црвеног и белог човека? Хантингтон, међутим, заобилази ово питање, јер је изабрани народ, у његовом случају амерички, довољан сам себи. Што се тиче историјских факата, за поменуто приближавање је било је прилика, али је тада народ белог човека презирао црвеног човека који је пожелео да прихвати његову религију и Исуса Христа као свог месију. Тако је месијански покрет „Плес авети“ угушен у бици код Рањеног Колена 1890. године. Месија Вовока (Jack Wilson) из племена Пијута (људи који једу рибу) у Невади био је оснивач религије *Плес авети*.²¹⁹ Прочула се прича међу индијанским племенима да је Исус Христ одабрао баш њихов народ за свој Други долазак. Месија црвене коже имао је ране на телу као Христ распет на крсту. Шетао је међу живима у мокалинама и учио их Плесу авети који је почињао изласком сунца и трајао непрестано четири дана и ноћи. Ова игра или плес васкрсења давала је наду Индијанцима да ће после новог великог потопа који ће ускоро наступити, нестати сви досељеници са њихове земље. Након потопа видеће своје мртве који ће као ускрснути са живима поново живети животе својих предака. У својој књизи *Сахраните ми срце код рањеног колена*, Ди Браун (Brown) коментарише да белци „нису у догмама Плеса авети открили темеље раног хришћанства. Догма је била иста, разликовали су се само обреди.“²²⁰ На тај начин су

²¹⁷ Макс Вебер: *Привреда и друштво* том 1, Просвета, Београд, 1976, стр.517.

²¹⁸ Макс Вебер: *Привреда и друштво* том 1, Просвета, Београд, 1976, стр.517.

²¹⁹ Плес авети је месијански покрет настао 1870. Године међу Индијанцима Западног базена. Најскорији Плес авети је изведен у централној Монтани августа 1998. године.

²²⁰ Ди Браун: *Сахраните ми срце код рањеног колена*, Српска књижевна задруга, Београд, 1983, стр.389.

амерички колонисти показали свој двоструки морал. Расна разлика била је непремостиви јаз између досељеника и староседеоца. Дакако, из Хантингтонове визуре, овај догађај с краја деветнаестог века се може схватити и као једна од историјских илустрација његове мисли да су цивилизације - „крајња људска племена“.²²¹

Трећи елемент грађанске вере који Хантингтон наводи је - раширеност религиозних симбола и алузија у америчкој јавној реторици, пропраћеној церемонијама и ритуалима. Овај трећи елемент се преплиће са четвртим који подразумева да националне церемоније стичу верски дух и обављају религиозне функције.

III.16 Верска димензија националних церемонија

У делу *Трећи талас* наш аутор примећује да је седамдесетих година двадесетог века дошло до великог заокрета у улози Католичке цркве у поспешивању и настајању демократских институција у свету. Веберово правило о улози протестантизма у ширењу духа капитализма, тиме као да је престало да важи. Већ шездесетих година двадесетог века Католичка црква се променила, постала је „продемократска снага“. Овај догађај се временски пододара са другим миграционим таласом и мултикултурним покретом који је, у својој бити, окренут против вредности англопротестантске културе.

Мултикултурни покрет је, по Хантингтону, усмерен против европске цивилизације и западнолибералне идеологије. Јачање утицаја Католичке цркве у САД-у успорило је асимилацију страних грађана католичке вероисповести пристиглих из Латинске Америке.

²²¹ Својеврсне „потврде“ тезе да су цивилизације „крајња људска племена“, можемо наћи на пуно места, између осталог и у текстовима песама рок група. Тако је *контракултура* „хипи покрета“, иако је величала индивидуални дух Новог доба и слободу појединца наспрам моћи колективног духа материјализованог у држави, слала и неке поруке у име још старијег колективног духа типичног белог човека - Викинга. Песма „Immigrant song“ енглеске групе *Led Zeppelin* (основана 1968. године), на пр. говори о духу белих досељеника:
„Долазимо из земље снега и леда
Из поноћног сунца где теку топли извори
Како су мека твоја зелена поља. Шапћући крваве приче
О томе како смо смирили плиме рата. Ми смо твоји господари
Настављамо да замахујемо бучним веслом. Наш једини циљ ће бити западњачке обале.“
<http://www.azlyrics.com/lyrics/ledzeppelin/immigrantsong.html> (приступљено 15.06.2015.)

Ако је педесетих година двадесетог века представљала брану демократији, двадесет година касније она је, промењеном социјалном политиком и захтевима да економски и социјално а не само духовно збрине сваког свог верника, била врх „трећег таласа“ демократизације у свету.

Симбол који оцртава дух тог времена, односно, „логотип трећег таласа“ (демократизације) је - распеће нацртано преко доларског знака.²²² У том периоду, утицај Католичке цркве у Америци је ојачао на рачун угледа Протестантске цркве. Хантингтон наводи основно начело којим објашњава духовну снагу и трпељивост протестантског духа: „Грађанска вјера претвара Американце из религиозних људи многих деноминација у народ с душом цркве.“²²³ Снага и моћ грађанске вере огледа се у раширености њених симбола, почев од новчанице: „Осам ријечи, и само толико, види се на сваком примјерку америчког новца, новчанице и кованице: „United States of America“ и „In God We Trust“...“²²⁴, па до чувених говора Линколна, Кенедија (Kennedy) и М. Л. Кинга. Сва три говорника су била жртве атентата. За Ђентилеа, они су били мученици „грађанске религије“. Ликолн је убијен на Велики петак 1865. године, Џон Кенеди 1963. године, Мартин Лутер Кинг 1968. године.

Симболи верника грађанске религије имају своја света места: споменик Вашингтону, Линколн Меморијал, гробље у Арлингтону. Са тих светих места могли су се чути говори који су подсећали на проповеди свештеника. За Хантингтона „све су то постали свети текстови који одређују амерички идентитет.“²²⁵ У верском календару грађанске религије славили су се Дан независности, Дан захвалности, Дан палих. За време инаугурације председника Б. Клинтона (Clinton) 1993. године, могла се (иза политичке представе) у току заклетве са руком на Библији, видети церемонија склапања „брака религије и политике“. Црквена звона широм земље објављивала су инаугуралну недељу током које је Клинтон одржао предавање на Универзитету *Howard*. Окружен верницима и њиховим вођама, Клинтон је цитирао стихове из Библије. Да би оснажио своју поруку, гласачима је поновио незаборавне реченице из говора Мартина Лутера Кинга „Имам сан“.

²²² Семјуел Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр.89.

²²³ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.108.

²²⁴ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.107.

²²⁵ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.108.

Дакако, увек се може поставити питање да ли су ова два „гуруа“ америчке грађанске политике, Клинтон и Кинг, заиста делила исти сан. У говору одржаном на скупу *Ненасилни марш на Вашингтон* августа 1963. године, М. Л. Кинг каже да је његов сан „да ће се једнога дана ова нација издићи и да ће живети по правом креду свог постојања“²²⁶ и да је за њега то „сан који је дубоко укореењен у америчком сну.“²²⁷ Кинг је сањао је да ће божја воља и доброта бити коначно свима видљива, чак и оним расистима у Алабама чији гувернер не жели да поверује да ће се једног дана његов сан обистинити, и да ће се баш у тој држави црни и бели дечаци и девојчице ухватити за руке као браћа и сестре. То што се Клинтон и данас још увек позива на Лутеров говор доказује не само да се Америка још није пробудила из тог сна, него да говори као својеврсни сневач у сну.

У незавршеној историји западне цивилизације, иначе, историчар и културолог А. Тојнби је у Америчкој Црначкој цркви видео обновитеља хришћанске вере. Хришћанство би, захваљујући црним верницима „Са својом дечијом духовном интуицијом и својим генијем у давању спонтаног естетског израза емоционалном религијском доживљају“²²⁸ могло постати по други пут жива вера. Што се тиче „грађанске вере“, у њеним обредима се не појављују две кључне речи (Исус Христ), премда је ова забрана призивања Христовог имена накратко прекршена током председничке кампање Џ. В. Буша.

Ширеење религиозних алузија средином двадесетог века на које упућује Хантингтон, мутирало је и контракултурним *хипи покретом* у чијем прогласу се могу „препознати неке основне поставке Новог доба: идеја о новом човеку који ће настати захваљујући укрштању Запада и Истока и који ће у потпуности остварити сопствено „ја“.“²²⁹ Ново доба је настало као побуна против све веће рационализације друштва и сцијентизације човека. Иако почетак свог постојања дугује науци, New Age - „сматра себе религијском истином“.²³⁰ Особености Новог доба, чини се, добро илуструју Хантингтонову мисао да је *homo religiosus* најизражајнија маска човековог културног бића. Усамљен у својој егзистенцији наспрам друштва, природе и бога, човек не може а да

²²⁶ Мартин Лутер Кинг: *Ја имам сан*, <http://www.bastabalkana.com/2012/09/ja-imam-san-sloboda-sada-cuveni-inspirativni-govor-za-ljudska-prava-crnaca-i-martin-luter-king/> (приступљено 27.09.2014)

²²⁷ Мартин Лутер Кинг: *Ја имам сан*, <http://www.bastabalkana.com/2012/09/ja-imam-san-sloboda-sada-cuveni-inspirativni-govor-za-ljudska-prava-crnaca-i-martin-luter-king/> (приступљено 27.09.2014)

²²⁸ Арнолд Тојнби: *Проучавање историје*, Цид, Подгорица, 2002, стр.117.

²²⁹ Мишел Лакроа: *New Age*, Клио, Београд, 2001, стр.31.

²³⁰ Мишел Лакроа, *исто*, стр.39.

не постави питање коме дугује своје „сопство“. Уз то, у сатанистичким сектама, као и музици неких „хеви метал“ група (*Judas Priest, Black Sabbath, Iron Maiden*) у тритонском ђаволском звуку, испољава се и жеља младих да буду оно што јесу али кроз побуну против постојећег друштвеног поретка. Ради се о побуни коју је још Џ. Милтон описао у *Изгубљеном рају* и чежњу за духом који је у стварности могућ само преко халуциногених дрога:

Прими газду новог: једног ко носи
Дух непроменљив временом и местом.
Мис'о је сама себи господар, сама
Ствара од пакла небо, од неба пак'о.
Шта мари где сам, ако сам још исти,
И шта могу бити све, сем њему једнак...²³¹

У Америци су шездесетих година двадесетог века ницале религиозне заједнице од којих су најпознатије Ананда (основана 1968 год.) и Лама (1967-1968 год.). Ова микродруштва организована за опстанак у природи су била краткотрајна јер су била препуштена сама себи. Ненавикла на аскетски начин живота, ова квазитеократска друштва приморана су да раде као у сеоским заједницама да би опстала као самосталне комуне - у којима је пут до Бога ишао преко молитве а не преко халуциногених дрога. Како било, по Хантингтону, у потрази за одговором на питање ко сам ја, једино религија даје задовољавајући одговор човеку, који је урбаним начином живота заборавио своје порекло и идентитет. Чак и криминални слојеви друштва, међусобно повезани негативном солидарношћу, имају потребу за богом и црквом. Тако Х. Малверде, „нарко светац“, има свој храм у Мексику. Скоро 80% Мексиканаца који растурају дрогу преко мексичко-америчке границе, поседују његову слику као амајлију да их штити у шверцу. У технолошком добу, у времену урбаног поретка, у духовној ситуацији у којој је по К. Јасперсу народ претворен у масе²³², дух индивидуализма англопротестантске културе у Америци шири фаму да је појединац битнији од друштвене групе, да индивидуални идентитет има првенство над колективним, и да је идентитет све мање последица положаја унутар групе а све чешће лични избор појединца. И у верском идентитету

²³¹ Џон Милтон: *Изгубљени рај 1*, Филип Вишњић, Београд, 1989, стр.103.

²³² За О. Шпенглера, *маса* је нови четврти сталеж у друштву. (Освалд Шпенглер: *Пропаст запада том 4*, Књижевне новине, Београд, 1990, стр.119.)

Хантингтон наилази на замку коју индивидуални дух поставља религијском заједницама у Америци. Иако пише да је грађанска вера „хришћанство без Христа“, индивидуални дух који се крије у појму грађанског стила живота, одвојеног од вере, онемогућује колективни дух да се испољи „у народ с душом цркве“.²³³

²³³ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр.108.

IV ХАНТИНГТОНОВО СХВАТАЊЕ МОЋИ ИНДИВИДУЕ И ДРУШТВА

IV.1 Проблем моћи

Хантингтон дефинише моћ као „способност особе или групе да промени понашање друге особе или групе.“²³⁴ У питању су две врсте моћи: моћ појединца и моћ групе. Ова клацкалица моћи омогућава динамику друштвених односа. Притом, овде ваља подвући да је група надмоћнија од појединца.²³⁵ Она својим члановима намеће систем вредности, положаје и улоге. Појединачно *ја* одвојено од друштва је - апсурд. Групно мишљење приморава сваког појединца у групи да свој став усклађује са мишљењима њених чланова. У зависности од величине и бројности група којима припада, појединац ће се различито понашати. Разлике у понашању, по Хантингтону, потичу од

1. Осећања супериорности и кадрад инфериорности у односу на људе који се сматрају другачијим
2. Страх и неповерења према њима
3. Отежане комуникације услед непознавања њиховог језика и правила друштвеног понашања
4. Неупућености у мотивације, друштвене односе и поглед на свет њима страних људи
5. Свеприсутност сукоба, јер „људски је мрзети“²³⁶

Помоћу горенаведених узрока људског понашања, Хантингтон развија своје схватање човека. Замислио га је подвојеног између осећања надмоћи и немоћи²³⁷, страха и

²³⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.92.

²³⁵ Џонатан Х.Тарнер: *Социологија*, Медитеран, Нови Сад, 2009, стр.231.

²³⁶ Семјуел П.Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр 144.

²³⁷ Понашање потекло од осећања супериорности и повремено инфериорности је карактеристично за неуротичног човека. Адлер је тежњу за надмоћношћу препознао као основну црту нервозног карактера. (Алфред Адлер: *Индивидуална психологија*, Нови Сад, Матица српска, 1984, стр.289.)

мржње, поверења и неповерења. За манифестацију ових дихотомних афеката, неопходан је други. Човек се, по Хантингтону, самопотврђује преко другог кога доживљава као непријатеља: „За самоодређење и мотивисаност људима су потребни непријатељи: конкуренти у послу, супарници у постигнућу, противници у политици.“²³⁸ Подела између нас и њих, пријатеља и непријатеља је за Хантингтона - константа у људској историји. Детектујући свеprisутност сукоба у савременом свету, он, међутим, не спомиње да је ништа мање људски и - волети. Због свеопштег сукоба, он готово да закључује да је мржња - мера идентитета. Као афекат супротан од љубави, она је осећање одбојности, нетрпељивости и агресивности према другом, негација другог. Такође, по Хантингтону, идентитет се успоставља непосредним друштвеним односом лицем у лице. То је ужи идентитет који није нужно у сукобу са ширим идентитетима група којима појединац припада. Нуклеус ужих и ширих идентитета, замајац њихове ланчане везе, потиче из осећања супериорности. Оно се испољава и у индивидуи и у етници и у цивилизацији као најширем културном ентитету: „У свету у коме се рачуна култура, водови су племена и етничке групе, пукови су нације, а војске цивилизације.“²³⁹ Хантингтон је претходним ставом готово изједначио сукоб цивилизација у историји са сукобом војски на бојном пољу. Онај ко има моћ, по Хантингтону, може да промени понашање особе или групе - подстреком, принудом или опоменом. Да би у томе успео, мора да има одговарајуће ресурсе: институционалне, демографске, политичке, технолошке, економске и друштвене. Занимљиво је да Хантингтон војне ресурсе ставља испред наведених, као предуслов америчке моћи.²⁴⁰ Дакако, није случајно што своје дело *Војник и држава* завршава речима које упућују на вредност војничког идеала, по којем „Модеран човек може лако наћи свој манастир у војсци“²⁴¹ и закључује да „данашња Америка може да учи више од West Pointa него West Point од Америке.“²⁴² Ипак, војна моћ није довољна да би једна држава успоставила хегемонију над осталим државама. Она је само манифестација горенаведених облика моћи без којих једна држава (у овом случају Америка) не би могла да опстане као једина супер сила у свету.

²³⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.144.

²³⁹ Семјуел П. Хантингтон: *исто*, стр.143.

²⁴⁰ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.92.

²⁴¹ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.509.

²⁴² Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.509.

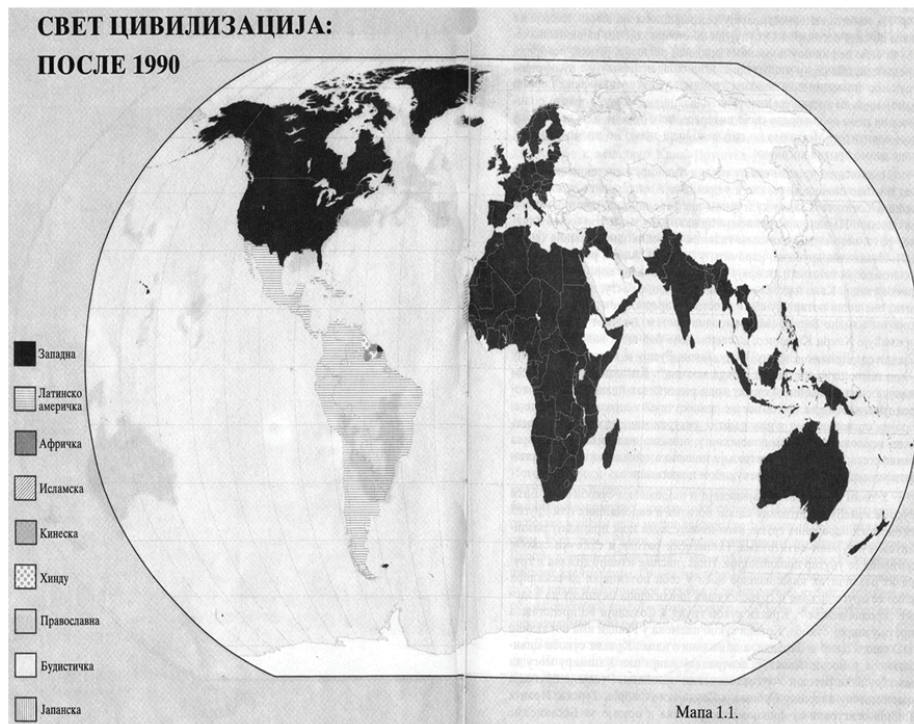
У савременом добу, економска и политичка моћ мењају скалу вредности најчаснијих занимања. Људи од угледа сада су бизнисмени, менаџери, политичари, филмске и спортске звезде, а не припадници војске. Својим стилем живота и изјавама у медијима, они намећу „филозофију успешних људи“ која је у сагласју са постојећим духом времена: „време је новац“. Мерило успеха је њихов успех који црпи моћ из потрошачког менталитета друштвеног поретка, док је мерило понашања управо њихово понашање. Предузетнички дух индивидуе или групе, постаје репер према коме морају да се равнају неразвијене земље широм света. Након Хладног рата, Сједињене Државе постају једини политички предузетник, предузимач на политичком тржишту који демократију извози као робу. Најмоћнија држава на планети извози своје институције у земље периферије и полупериферије као политички капитал чијим ће обртом стећи још већу политичку моћ. Она је постала економска и војна супер сила која својом моћи утиче на понашање држава ривала у борби за супремацију на светској политичкој сцени.

IV.2 Врсте моћи

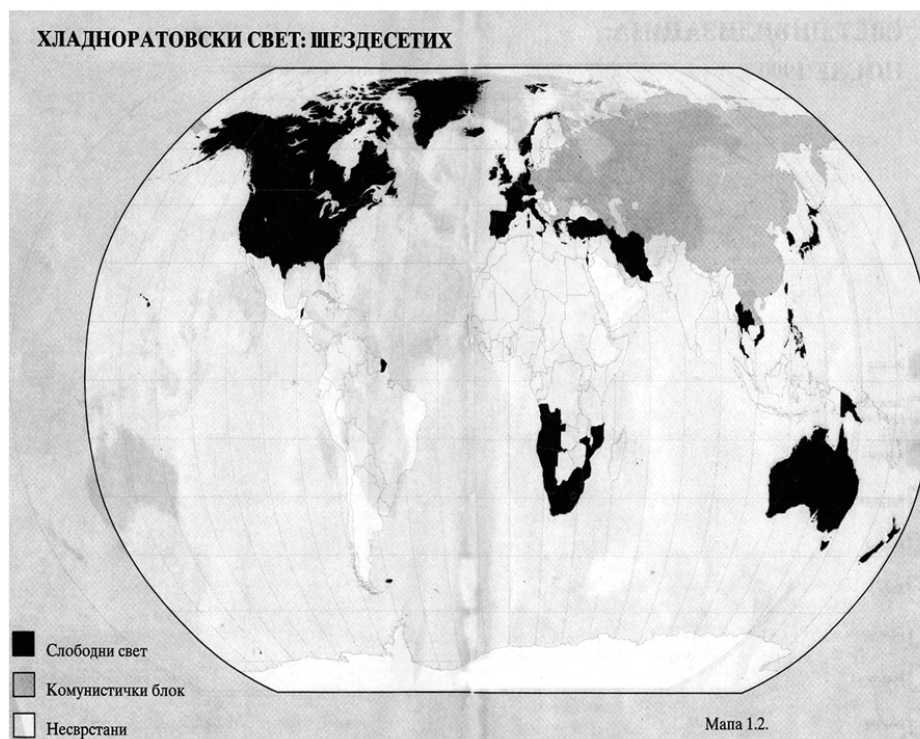
У Хантингтоновој теорији о сукобу цивилизација, појам *моћи* заузима место какво би у учењу о настанку свемира имао појам „великог праска“. Јер, од овог појма све потиче, па и „Култура ... прати моћ.“²⁴³ Притом, оно што Хантингтона највише занима је моћ Запада. Западна цивилизација је по њему: „једина цивилизација која је суштински заинтересована за сваку другу цивилизацију или област и у стању је да утиче на политику, економију и сигурност сваке друге цивилизације или области.“²⁴⁴ Та суштинска заинтересованост не односи се само на увећање сопствене моћи, него и на интересе држава незападних цивилизација где се моћ Запада препознаје као помоћ земљама Трећег света. Када пише о моћи своје цивилизације, Хантингтон узима у обзир њене три временске димензије: Запад 1920. године; Запад хладноратовског света шездесетих; Запад после 1990 године (мапа 1.1-1.3) .

²⁴³ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 345

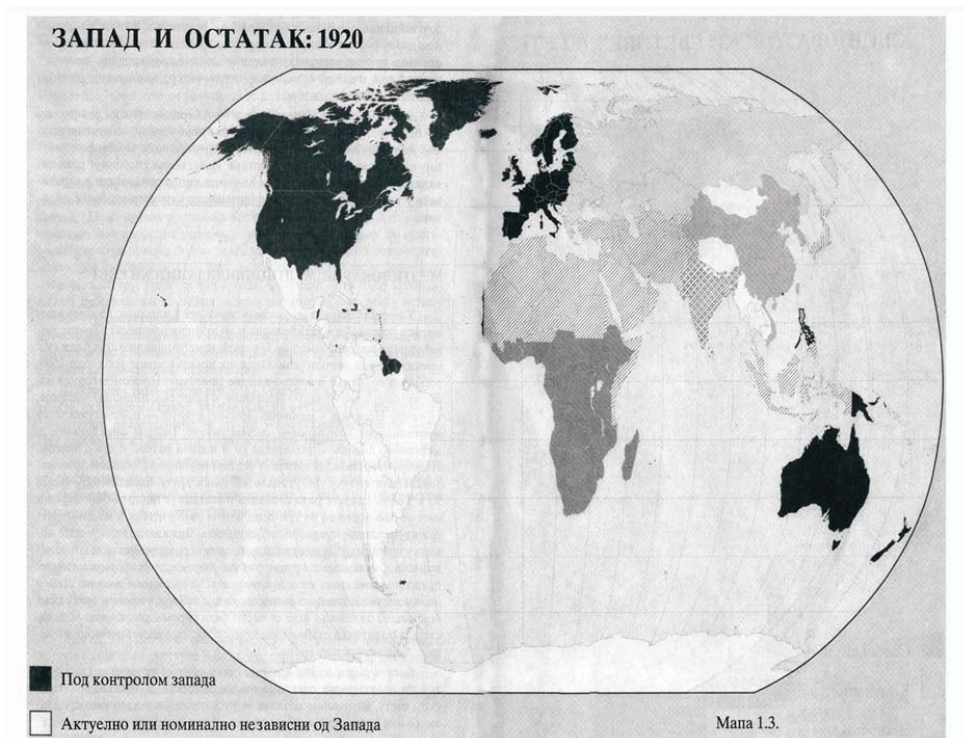
²⁴⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 89



Семјуел Хантингтон: Сукоб цивилизација, стр. 26-27



Семјуел Хантингтон: Сукоб цивилизација, стр. 24-25



Семјуел Хантингтон: Сукоб цивилизација, стр. 22-23

Да је, којим случајем, на овим картама уцртана и Латинска Америка као цивилизацијски део Запада, мапа би била слична мапи Океаније - једне од три утопијске супер државе коју је у свом роману *1984* описао Џ. Орвел (Orwell).²⁴⁵ У првом поглављу дела *Сукоб цивилизација* под насловом „Мултиполарни мултицивизацијски свет“, Хантингтон одвија свитак историје Западне цивилизације која почиње око 1500. године нове ере. Предвођен националним државама Британијом, Француском, Шпанијом, Аустријом, Пруском, Немачком и Сједињеним Државама, Запад је представљао мултиполарни међународни систем унутар кога су поменуте земље (и њихови сателити) саобраћале међусобно, такмичиле се и водиле ратове. Када пише о моћи Запада, Хантингтон најчешће мисли на моћ САД-а које су у двадесетом веку, после окончања Хладног рата, успоставиле доминацију на нашој планети.

²⁴⁵ „Океанија обухвата Северну и Јужну Америку, острва у Тихом океану укључујући и Британска острва, Аустралазију и јужни део Африке“ (Џорџ Орвел: 1984, Чигоја штампа, Београд, 1999, стр. 149.)

Данашње смањење америчке моћи, међутим, доводи до кризе идентитета читавог Запада. Као водећа држава Запада, Америка је у прошлости била колонизирана из свих крајева света, одакле проистиче и њена суштинска везаност за сваку другу цивилизацију. Дакако, „суштинска заинтересованост“ за сваку другу цивилизацију може се, макар делом, објаснити и менталитетом „западног човека“. Јапански филозоф Д. Т. Сузуки је покушао да представи његове главне карактеристике својеврсним идеално-типским компарацијом два песника као персонификације Запада (Тенисона/Tennyson) односно Истока (Basho/Башоа).²⁴⁶

Након Хладног рата, у међународној заједници Сједињене Државе, заједно са Британијом и Француском, воде главну реч када је у питању политика и безбедност држава. Када се доносе пресудне одлуке о економским питањима од међународног значаја, опет се прво пита Америка, која уз себе као подршку има и Немачку и Јапан. Од наведених пет земаља, дакле, само једна одлучује и у сфери политике и економије. Занимљиво је да су Немачка и Јапан - поражени непријатељи из Другог светског рата и некадшње војне супер силе - постале центри економске моћи, заменивши свој идентитет ратоборних нација идентитетом који је био незамислив у време „блиц крига“ и „бушидо етике“. Метафорички речено, *кшатрије* су постале *вајшије* у новом светском поретку.²⁴⁷ Моћ Запада је постала надмоћ у два последња века: „у облику европског колонијализма у деветнаестом и америчка хегемонија у двадесетом веку проширили су западну културу широм највећег дела савременог света.“²⁴⁸

Када пише о моћи, наш аутор се позива и на ауторитет атрактивне западне културе „укорењене у материјаном успеху и утицају“²⁴⁹. Западне нације, заправо, своју моћ црпу из:

1. Поседовања и управљања међународним банкарским системом
2. Контролисања светски признатих валута

²⁴⁶ „За разлику од јапанског песника који само посматра цвет (М. Basho), енглески песник (Tennyson) би морао да га убере да би о њему написао песму.“ (Д. Т. Сузуки, Е. Фром: *Зен будизам и психоанализа*, Нолит, Београд, 1977, стр. 27.)

²⁴⁷ У Индијском друштву, „кшатрије“ су каста ратничких и владарских породица, док су „вајшије“ - пољопривредници, предузимачи и трговци.

²⁴⁸ Семјуел П.Хнтингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 100.

²⁴⁹ Семјуел П.Хнтингтон, *исто*, стр.101.

3. Угледа као главног светског купца
4. Обезбеђивање већине светских финалних добара
5. Доминације на главним међународним тржиштима
6. Моралног утицаја на незападна друштва
7. Способности за војну интервенцију широм планете
8. Контроле поморских путева
9. Улагања у најнапреднија истраживања за технолошки развој
10. Контроле водећег техничког образовања
11. Доминације космосом
12. Доминације авио-индустријом
13. Доминације међународним комуникацијама
14. Доминације индустријом оружја најмодерније технологије

За Хантингтона, постоје две представе о моћи Запада. Једна велича моћ Запада, док друга даје слику опадања западне цивилизације, нарочито америчке моћи. Када размишља о моћи, он позајмљује појмове „тврде“ и „меке моћи“ од Џ. Наја (Nye). Међутим, поменути аутор је знатно после објављивања књиге *Сукоб цивилизација* (2004) увео и трећи појам - *паметне моћи* - како би се „успротивио погрешној представи да мека моћ сама по себи може произвести делотворну спољну политику.“²⁵⁰ Хантингтон интерпретира појам *тврде моћи* као моћ која представља моћ заповедања и почива на економској и војној снази, док појам *меке моћи* представља способност државе да, кроз апел своје културе и идеологије, доведе у ситуацију „друге земље да желе оно што желе“.²⁵¹ Обе моћи, дакако, представљају моћ над „другима“. Нај се залаже за *паметну моћ* која подразумева успешну комбинацију тврде и меке моћи, и у којој се надмоћ претвара у моћ заједно са другима. Увођењем појма паметне моћи, Нај је избегао алтернативу: тврда или мека моћ. Паметна моћ се не одриче ни једне ни друге моћи, и најбоље је имати обе. За разлику од Наја који пише о моћи „заједно са другима“,

²⁵⁰ Џозеф Нај: *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд, 2012, стр.42.

²⁵¹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.100.

Хантингтону је приоритет „надмоћ над другим“ који се превасходно доживљава као непријатељ. Осећање супериорности је тим веће, уколико је победа над непријатељем изискивала више снаге и тако створила *perpetuum mobile* личне, друштвене и политичке моћи кроз нове сукобе и нову потребу за непријатељем - непрестано надограђујући сопствени идентитет свешћу о својој све већој доминацији.

IV.3 Тврда моћ базирана на војној снази Америке

Идеја Америке као „супер силе“ јавља се након проглашења Џ. Монроове (Monroe) доктрине 1823. године: читав амерички континент подразумевао се као „посед“ Сједињених држава. Од тада па до 1898. године САД су, по В. Авијуцком (Avioutskaa), биле тек регионална сила која је своју војну моћ и политички утицај „вежбала“ на суседном Мексику. Овај геополитичар наводи да су откриће злата у Калифорнији и Грађански рат била два одлучујућа момента која су била прекретница у историји Америке. Да се, којим случајем, Грађански рат завршио победом Јужњака,

„Сједињене Државе би вероватно ишле путем сличним ономе којим су ишли Бразил или Аргентина, чијим је економијама дуго владао извоз пољопривредних производа, угрожавајући на тај начин њихову индустријализацију и њихову конкурентност на међународном нивоу.“²⁵²

Да се десило претходно, историја САД-а не би била више занимљива и служила за пример онима који жуде за војном и економском моћи своје индустријске државе. Хантингтона, међутим, не привлаче питања из имагинарне историје његове земље, него питања идентитета на која се одговор може наћи једино у разумевању стварних догађаја који су део историје америчке нације, не подлежући заводљивости митолошких слика које преувеличавају сцене из живота једног народа који је тек почео да стиче националну свест.

²⁵² Вјачеслав Авијуцки: *Континенталне геополитике*, Клио, Београд, 2009, стр.473.

Очувати идентитет може само моћна нација: „Смањење економске и војне моћи доводи до самосумње, кризе идентитета и напора да се у другим културама нађу кључеви за економски, војни и политички успех.“²⁵³ Сједињене Државе су 1914. године прокопале канал између Атланског и Тихог океана само да би да могле да обезбеде своју територију од потенцијалног непријатеља помоћу својих војних база дуж Панамског канала. Овакав градитељски подухват имао је пре свега политички и војни циљ да се уједине америчка пацифичка и атланска флота. Кружење морнарице дуж водене границе САД-а овим чином је увећало мобилност војних снага, тако да се брзо премештање крстарица, подморница и носача авиона од источне на западну обалу и обрнуто сматрало код супарника као политички маркетиншки трик. За овако нешто може бити способна само држава са имицом економске супер-силе. Након Првог и Другог светског рата, моћ Америке је расла на уштрб моћи европских држава. Територија Сједињених Држава никада није била ратно попрште (изузев напада на Перл Харбор). Разорена Другим светским ратом, Европа је, боље рећи Западна Европа, својевољно пристала на економску и војну помоћ Америке. На захтев западноевропских земаља 4.4.1949. потписан је Северноатлански споразум. Земље потписнице су биле Француска, Уједињено Краљевство, земље Бенелукса, Данска, Исланд, Италија, Норвешка, Португал, Канада и Сједињене Државе. Члан пет *Атланске повеље* обавезује сваку земљу чланицу ове политичко војне алијансе да притекне у помоћ нападнутој држави потписници споразума.

Овај корпус држава касније назван НАТО, био је прошириван у више наврата. Он је најпре био пандам Варшавском пакту (1955-1991), да би након распада СССР-а постао једина супер сила која и у другој деценији двадесетпрвог века доминира на свим потенцијалним фронтима. После два светска рата, Европа је изгубила повлашћен статус и централну улогу у светској политици расподеле моћи. Знатно осиромашена људством, била је принуђена да вођство препусти САД-у. Педесет и једну годину после Другог светског рата, Хантингтона брине да и Америку не задеси слична судбина: „Друге цивилизације су оптерећене великим бројем деце, али деца су будући радници и

²⁵³ Семјуел П.Хнтингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000,стр.101.

војници.²⁵⁴ У предтексту ове реченице Хантингтон пише о неумитном старењу западних друштава и опадању наталитета, што табеларно приказује на следећи начин:

ТАБЕЛА 4.1.
ТЕРИТОРИЈА ПОД ПОЛИТИЧКОМ КОНТРОЛОМ
ЦИВИЛИЗАЦИЈА, 1900–1993

ТЕРИТОРИЈА ЦИВИЛИЗАЦИЈА У ХИЉАДАМА КВАДРАТНИХ МИЉА									
Год.	Запад.	Афр.	Синич.	Хинду	Ислам	Јапан.	Латин. Амер.	Прав.	Ост.
1900	20,290	164	4,317	54	3,592	161	7,721	8,733	7,468
1920	25,447	400	3,913	54	1,811	261	8,098	10,258	2,258
1971	12,806	4,636	3,936	1,316	9,183	142	7,833	10,346	2,302
1993	12,711	5,682	3,923	1,279	11,054	145	7,819	7,169	2,718
СВЕТСКА ТЕРИТОРИЈА У ПРОЦЕНТИМА*									
1900	38.7	0.3	8.2	0.1	6.8	0.3	14.7	16.6	14.3
1920	48.5	0.8	7.5	0.1	3.5	0.5	15.4	19.5	4.3
1971	24.4	8.8	7.5	2.5	17.5	0.3	14.9	19.7	4.4
1993	24.2	10.8	7.5	2.4	21.1	0.3	14.9	13.7	5.2

* Светска територија од 52,5 милиона квадратних миља не укључује Антарктик.

ТАБЕЛА 4.2.
СТАНОВНИШТВО ЗЕМАЉА КОЈЕ ПРИПАДАЈУ ВАЖНИЈИМ
СВЕТСКИМ ЦИВИЛИЗАЦИЈАМА, 1993 (у хиљада ма)

Синичка	1.340.900	Латинскоамеричка	507.500
Исламска	927.600	Афричка	392.100
Хинду	915.800	Православна	261.300
Западна	805.400	Јапанска	124.700

²⁵⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 94.

ТАБЕЛА 4.3.
УДЕО СВЕТСКОГ СТАНОВНИШТВА ПОД ПОЛИТИЧКОМ
КОНТРОЛОМ ЦИВИЛИЗАЦИЈА, 1900 – 2025, (у процентима)

ТЕРИТОРИЈА ЦИВИЛИЗАЦИЈА У ХИЉАДАМА КВАДРАТНИХ МИЉА										
Год.	Запад.	Афр.	Синич	Хинду	Ислам	Јап.	Латин	Прав.	Ост.	Амер.
	(укупно у свету)*									
1900	1.6	44.3	0.4	19.3	0.3	4.2	3.5	3.2	8.5	16.3
1920	1.9	48.1	0.7	17.3	0.3	2.4	4.1	4.6	13.9	8.6
1971	3.7	14.4	5.6	22.8	15.2	13.0	2.8	8.4	10.0	5.5
1990	5.3	14.7	8.2	24.3	16.3	13.4	2.3	9.2	6.5	5.1
1995	5.8	13.1	9.5	24.0	16.4	15.9↑	2.2	9.3	6.1↓	3.5
2010	7.2	11.5	11.7	22.3	17.1	17.9↑	1.8	10.3	5.4↓	2.0
2025	8.5	10.1	14.4	21.0	16.9	19.2↑	1.5	9.2	4.9↓	2.8

* Светско становништво у милијардама.

↑ Процене не укључују чланове Заједнице Независних Држава или Босне.

↓ Процене укључују Заједницу Независних Држава, Грузију и претходну Југославију.

Извор: Семјуел Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, стр.93-94

Хантингтона, дакле, посебно брине то што ће бити све мање регрута за америчку армију радника и војника. САД су током Другог светског рата завађену Европу третирале, ни мање ни више, него као тржиште оружја. О томе, без длаке на језику, сведочи британски аутор Р. Еткинсон (Atkinson):

„Америчке корпорације су током тридесетих година са нацистичком индустријом закључиле низ споразума о заједничком коришћењу кључних индустријских патената, и све до половине 1943. помагале нацистичку ратну машину, која не би могла да функционише без америчког синтетичког каучука и технологије за производњу високооктанског бензина.“²⁵⁵

Војно-индустријски ресурси су били „квасац“ политичке моћи Америке. Изишавши из Другог светског рата као својеврсни ратни профитер, САД су и после слома Совјетског Савеза наставиле са економском политиком двомисли: прихватајући рат и мир истовремено, губила се разлика између значења ове две речи - зато што је рат симулирао мир а мир симулирао ратно стање. У орвеловском духу речено, није се више знало шта је

²⁵⁵ Родни Еткинсон: *Зачарани европски круг*, Светови, Нови Сад, 1997, стр.160.

рат а шта мир, двомисао је била у средини између знања и незнања: „Стога је и сама реч "рат" постала погрешна. Вероватно би било тачно рећи да је, поставши непрекидан, рат престао постојати.“²⁵⁶

Све већа милитаризација у демократским друштвима, знатнија улагања финансијског капитала за наоружавање, као и чињеница да демократске војске у ратном стању омогућују својим војницима брже напредовање у служби него у миру, чини да су државе западнолибералне демократије склоније рату од „ауторитарних“ земаља Истока. Притом, није само рат изгубио смисао, него и победа у рату. О томе сведочи и Хантингтон: „Победа Запада у хладном рату није произвела тријумф него исцрпљеност.“²⁵⁷ Опадање војне моћи Запада почиње од двадесетих година двадесетог века, када је она била у зениту. По Хантингтону, војна моћ има четири димензије:

1. Квантитативну: број људи, оружја, опреме и ресурса
2. Технолошку: ефикасност и софистикованост оружја и опреме
3. Организациону – кохерентност, дисциплину, обуку, морал трупа и ефикасност командних и контролних односа
4. Друштвену способност и спремност друштва да војну силу ефикасно примени

Запад је двадесетих година двадесетог века доминирао на планети у све четири димензије моћи. Амерички председник В. Вилсон (Wilson), енглески премијер Л. Џорџ (George) и француски председник владе Ж. Клемансо (Clemenceau) су 1919. године били три најмоћнија човека на Земљи. Они су одлучивали које ће државе постојати и ко ће владати тим државама. Сто година касније „ни једна мала група државника не би била у стању да поседује такву моћ; у степену у коме би било која група то била у стању, њу неће сачињавати три Западнака, него вође најважнијих држава седам или осам важнијих светских цивилизација.“²⁵⁸ Крајем двадесетог и почетком двадесетпрвог века, државници земаља Запада нису више „свето тројство“ политичке моћи у расподели светског богатства. Сада су са супарницима, државницима све моћнијих незападних земаља,

²⁵⁶ Џорџ Орвел: 1984, Чигоја штампа, Београд, 1999, стр.159.

²⁵⁷ Семјуел П.Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000,стр.90.

²⁵⁸ Семјуел П.Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.99.

принуђени да се боре за очување позиције која је некада била само њихова. Велики број незападних држава у свом војном арсеналу има нуклеарно оружје: Русија, Кина, Израел, Индија, Пакистан. У време док је писан *Сукоб Цивилизација* за Северну Кореју је постојала могућност да постане нуклеарна сила. Пјонгјанг, шездесет година након завршетка Корејског рата, врши подземне нуклеарне пробе, изазивајући свог суседа Јужну Кореју и Сједињене Државе на војне маневре око корејског полуострва. Иран (као и Ирак и Либија пре америчких војних интервенција у овим земљама) чини крајње напоре да стекне нуклеарно наоружање. Алжир би био под знаком питања, док Јапан, по Хантингтону, нуклеарну моћ може да има у било ком тренутку, чим за њом осети потребу.

У оваквој констелацији војних снага са нуклеарним наоружањем држава Истока и Запада, Сједињене Државе, Русија, Уједињено Краљевство, Француска и Кина су потписале НРТ споразум по којем се забрањује ширење атомског оружја. Разуме се, могло би се поставити начелно питање зашто ових пет држава има право да детонира своје нуклеарно оружје, које се и даље неуништено чува у војним магацинима, а остале земље постају сумњиве чим се из њиховог буџета издвоји нешто више новца за научна истраживања о коришћењу нуклеарне енергије у индустријске сврхе? Како било, Индија, Пакистан и Северна Кореја нису потписнице овог споразума. Сумња се да Израел има око 200 нуклеарних бојевих глава, премда ова држава никада није признала да има нуклеарно наоружање. Довољно је да се преко ТВ медија, интернета и штампе пусти непроверена гласина да је нека влада заинтересована за нуклеарни програм, и одмах би била подигнута медијска хајка на њу. У делу *Војник и држава* Хантингтон је образлажући теорију и политику цивилно војних односа, успешно заобилазио питање о моралној одговорности САД-а поводом бацања атомских бомби на Хирошиму и Нагасаки. Изоштравајући слику духа војника и духа ратника, он пише:

„Као војник он је обавезан на послушност; као човек он би требало да буде непослушан. Осим у екстремним случајевима разумно је очекивати да ће се он придржавати професионалне етике и послушати. Само ће у ретким случајевима војник наћи оправдање да се поведе за диктатом приватне савести насупрот двојног захтева војничке послушности и државне добробити.“²⁵⁹

²⁵⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.86.

Војничка етика је свакако 6. и 9. августа 1945. године била на искушењу. То су ретки случајеви које Хантингтон помиње и то под маском „екстремних случајева“, избегавајући било какву алузију на Хирошиму и Нагасаки. Она се може наслутити у 14. поглављу овог дела, где се није могло избећи помињање имена америчког председника Х. Трумана. На иницијативу овог америчког председника, руковођеног мишљу да ће се једино бацањем атомских бомби спасити милиони савезничких војника,²⁶⁰ бомбе под именима „Мали дечак“ (базиран на уранијуму) и „Дебели човек“ (базиран на плутонијуму) су изазвали невиђену катастрофу, помор људског рода у Јапану. Војничка етика САД-а је тада попустила ратоборном духу америчког народа и политичкој агитацији њеног председника - за кога је бацање атомских бомби требало да изазове ефекат сличан помору рибе након експлозије динамита у реци. Последице радијације у поменутиим градовима су и данас видљиве. Да још једном чујемо Хантингтона:

„У време Труманове администрације ставови здруженог штаба о политичким питањима у запањујућој су се мери подударали са професионалном војном етиком. У многим погледу њихови ставови би одговарали немачком генералштабу у време када је професионализам немачке војске био на врхунцу. Тај повратак на традиционални војнички курс утолико је упечатљивији уколико се имају на уму размере у којима је здружени штаб скренуо с пута етике у Другом светском рату.“²⁶¹

Дакле, уколико се „скреће са пута етике“ - утолико се више прихватају врлине професионалног војника, дисциплина, послушност. Прихватање војничких врлина са циљем да се победи непријатељ, не оправдава овај невиђени чин насиља који заправо говори о немоћи америчког генералштаба да се војним умећем супротстави јапанској вештини ратовања на бојном пољу. Правећи паралелу између америчког и јапанског типа војника, Хантингтон са жаљењем примећује да се у менталитету америчке војске изгубила жеља за слободом, способност да се самостално поступа и буде више човек а мање војник – што је одлика ратника. До Другог светског рата, ратнички дух је више преовлађивао у јапанским него у америчким војним јединицама. Хантингтон запажа да је Јапан након 1867. постао ратничка нација.²⁶² Бушидо као морални кодекс ратника, није више био

²⁶⁰ Поједини историчари пишу да је бомбардовање Хирошиме и Нагасакија имало за циљ да на крају рата Совјетски Савез изгуби жељу за успостављањем доминације на *Далеком истоку*.

²⁶¹ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр. 406.

²⁶² Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр. 134.

обавеза само повлашћене класе самураја, него идеологија целог народа. Он је, за Хантингтона, по много чему био сличан европском витештву. Америчка војска савладала је јапанску на начин којим се добијала борба без борбе (бацањем атомских бомби), а овим агресорским чином ратнички дух јапанске цивилизације је још више попримио Хантингтонов епитет „усамљене“ земље, изоловане „великом траумом“ од културних контаката са другим цивилизацијама.²⁶³ Судар цивилизација крајњег Истока и крајњег Запада, је у војном смислу имао за Хантингтона значење победе америчког војничког духа и нестанак ратничке културе на тлу Јапана. Од 1945. године, јапански војнички ум почиње, по Хантингтону, од *tabula rasa*. Школовање јапанског официра спроводило се по стандардима војних академија западних земаља, а бушидо је био заборављен.

IV.4 Војни херој у либералном друштву

Својим слободарским духом, либерална мисао је бранила права појединца од државе, штитила га од политичке и војне власти. За Хантингтона: „либерализам не разуме и непријатељски је настројен према војним институцијама и војним функцијама.“²⁶⁴ Касарнски начин живота је рецидив прошлости у којој колективни дух доминира над индивидуалним духом, војник над грађанином. Када пише о војничком уму, Хантингтон описује официра (lat. *officium* - дужност) чији се поглед на свет није променио још од почетка цивилизације: „По мишљењу официра, човекова природа је непроменљива.“²⁶⁵

Поморски официр је карактеристичан пример човека на дужности, отуђеног од грађанског друштва, на палуби брода далеко од своје породице и пријатеља, принуђен на послушност својим војничким позивом и кодексом части. Он је заклетвом везан за надређене и подређене у командном ланцу. Војнички ум ограничава свест човека који га поседује, спутава га да самостално донесе одлуку не дајући му могућност избора. Војнички карактер му не дозвољава да буде господар својих мисли, дакле ратник, да би

²⁶³ Лоренс Е Харисон: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004, стр.12.

²⁶⁴ Семјуел П.Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.152.

²⁶⁵ Семјуел П.Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.276.

уопште могао да буде херој. Највећи херој Старе Грчке, колевке западне цивилизације, био је Ахилеј. У Хомеровој *Илијади* Агамемнон га преко својих изасланика моли да му опрости и поведе поново своје Мирмидонце на Троју. За краља над краљевима, ова молба није била понижење, јер је највећи епски јунак у себи имао дух *ратника* а не *војника* увежбаног на послушност. Успешан војни херој за Хантингтона је био „или непрофесионални војник или неко, уколико се радило о професионалном војнику, ко је напустио своје војничке заблуде и ставио маску либерализма.“²⁶⁶

Бити професионални војник, значи бити плаћен за обављени посао, па је аура професионалног војника више одбијала него привлачила грађане Сједињених Држава. У историји САД-а било је председника који су некада обављали дужност професионалних војника. Просечан Американац, међутим, не воли да на челу његове државе буде човек који размишља војничким духом. Са таквом војном предисторијом живота, први човек Америке није могао имати углед какав би се очекивао да је на ову дужност ступио као обичан грађанин на изборима. У јавности је било уврежено мишљење да се такав човек у политичком животу своје државе није нашао својевољно, личном иницијативом, што би било у складу са индивидуалистичким духом америчког начина живота, него је по службеној дужности преузео ту функцију, попут официра који добија чинове у војсци. У Хантингтоновом тексту налазимо објашњење:

„Такав официр најчешће би био неко неуспешан ко би покушао да се оправда на изборима због грубог третмана који је доживео током службе од стране непријатељски настројене администрације. Амерички народ желео је победничке генерале а не осветнике.“²⁶⁷

Председник који је пре свог мандата био професионални војник, за време свог боравка у Белој кући као први човек Америке, би могао бити пасиван у својој улози, без индивидуалне иницијативе и лако постати инструмент доминантних политичких фигура у Конгресу. Како су десет председника САД-а претходно били генерали, Хантингтон се пита како је то могуће када је амерички народ по свом карактеру више ратоборан него војнички. У свом тексту он цитира америчког историчара Д. Вектера (Wester) који је

²⁶⁶ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 165.

²⁶⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 168.

истакао да је Американцима лакше да замисле наредника А. Јорка (York) као војног хероја, него официра који је завршио војну школу да би ратовао.²⁶⁸ Када размишља о харизми америчких председника, о симпатији коју имају или немају код гласача, Хантингтон закључује да американци воле да њихови политички кандидати буду политички хероји, „они желе да њихово војно искуство буде тек интермецо или додатак њиховој иначе цивилној каријери.“²⁶⁹

Ако прелистамо историју САД-а, можемо прочитати да је амерички председник Т. Цеферсон у свом инаугурационом говору рекао да је стајаћа армија - опасна за време мира и некорисна у рату. Другачије, стајаћа армија представља претњу демократији и слободи. Ј. Вјатр (Wiatr) такође примећује да се за време грађанског рата често „догађало да је Линколн иступао против генерала који су се мешали у сферу компетенција цивилних власти.“²⁷⁰ Он помиње инцидент између Линколна и извесног генерала Фримонта који је том приликом смењен са дужности, зато што је самовољно издао наређење да се конфискују имања Јужњака и ослободе робови. Генерал је прешао преко „црвене линије“ цивилно-војних односа: професионални војник не сме доносити политичке одлуке, иако је као ратник поступио у складу са личним уверењем да се бори за слободу сваког будућег грађанина. Сличну ситуацију овај аутор налази и у догађају из 1915. године, када се председник В. Вилсон успротивио Генералштабу након што је сазнао из новинског чланка да се припрема план за случај рата са Немачком.

У односу на ратника, војник нема слободу да се у име слободе бори за слободу. Америка је, по Хантингтону, ратове у двадесетом веку препустила професионалном, официрском кору и са носталгијом за духом ратника примећује да је непрофесионални војни херој „вероватно феномен прошлости.“²⁷¹ У будућем рату грађанин-војник би евентуално могао да се истакне неким својевољним чином и остане упамћен попут наредника Јорка као војни херој у којем још тиња дух ратника, али такав случај више не

²⁶⁸ Након што је одбио први позив за регрутацију поводом избијања Првог светског рата 1918. године на територији Француске, тада каплар, Јорк је, оставши без надређених му официра са седам војника напао митраљеско гнездо непријатеља. У акцији је убијено двадесетпет и заробљено стотридесетдва немачка војника, међу којима је било и четири официра. Један сиромашни амерички фармер из државе Тенеси постао је ратни херој, живи доказ ратоборног а не војничког духа Американца.

²⁶⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр. 167.

²⁷⁰ Жежи Вјатр: *Социологија војске*, Војно издавачки новински центар, Београд, 1987, стр. 106.

²⁷¹ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр. 169.

би био пожељан - јер није у складу са стандардима опште прихваћене професионалне војне етике.

IV.5 Значење војничког ума

Када пише о војничком уму, Хантингтон замишља његовог носиоца као човека који има песимистички став о људској природи. По њему, неко ко је добар, снажан и разуман је исто толико и зао, слаб и неразуман. Духовни калуп за ливење војничког ума би био Хобсов човек. Поредећи способности професионалног војника са способностима правника, политичара и бизнисмена, нарочито интелигенције, духовне ширине и имагинације, поједини аутори пресуђују у корист ових потоњих и њихових друштвених улога. Схватити природу војничког ума, сажимајући је на горе наведене дијаноеичке способности је, по Хантингтону, корак који води у слепу улицу који негативно одређује војнички дух, лишавајући га самоиницијативе и свдећи га једнострано на извршиоца наређења. По неким војним и цивилним писцима, посебност овог ума је у менталним квалитетима који одређују личност војника. Војнички ум је дисциплинован, крут, усмерен ка науци и логици, али без толеранције, интуитивности и емоционалности. По трећима, којима се наш аутор придружује, војнички ум се дефинише са становишта садржаја и извора. Са аспекта садржаја, као чисто војничке вредности наглашавају се ратоборност и ауторитарност. Бити ратоборан значи бити склон рату. Ратоборан се радује рату као гозби (како пева Хесиод - Ἡσιόδос), за разлику од мирољубивог човека. Старогрчки историчар Тукидид (Θουκυδίδης) рат замишља као учитеља насиља а ратоборног човека као достојног поштовања.²⁷²

Е. Морен (Morin)²⁷³ пише да је у периоду од 1496. год пре нове ере до 1861. године нове ере, било 227 година мира и 3.130 година рата (тринаест ратних година на једну годину мира). Ова чињеница може да наведе на брзоплет закључак да људско друштво

²⁷² „По природи је иначе човијек такав, да презире оне, који пријазно с њим поступају, а диве се онима, који не попуштају.“ (Тукидид: *Повијест Пелопонеског рата*, Дерета, Београд, 1991, стр. 162.)

²⁷³ Едгар Морен : *Човек и смрт*, Бигз, Београд, 1981, стр. 50.

уопште не може без рата. Познато је, међутим, да се током историје човечанства мењао и начин ратовања, како се друштво развијало тако се усавршавала и техника ратовања. Истовремено, савремена антрополошка и културолошка истраживања дошла су до закључка да тзв. „дивљак“ није био свиреп и да његови ратови нису били тако сурови као ратови модерног доба.²⁷⁴ Где је ту војник а где ратник, када престаје први а почиње други (као два пола на магнету историје људског рода) у причи о рату и миру? По Хантингтону: „За војника се сматра да верује да је мир нешто што човека дезактивира, а да конфликт и рат развијају највеће морални и интелектуалне квалитете.“²⁷⁵ У овом делу текста, Хантингтон се, очито, представља као типични *западни социолог рата* - у његовој социологији рата ратоборност је почетна врлина.

Са друге стране океана, у Кини је пре више од две хиљаде година преовладавало учење о *умећу ратовања* по којем је идеалан борац - онај који се не бори. Сун Цу (Tzu) је идејни творац овог источњачког нератоборног стила вођења рата: „Према томе, борити се и победити у свим биткама није врхунска (војничка) врлина, врхунска врлина састоји се од сламања непријатељског отпора без борбе.“²⁷⁶ Цу је сматрао да онај ко није у стању да разуме ово учење, неће моћи да овлада „вештином ратовања“. Нератоборни Исток и ратоборни Запад су, иначе, одувек били инспирација уметницима у књижевности, сликарству, музици и филму. Тако је херојски дух Наполеона био тема треће Л. В. Бетовенове (Beethoven) симфоније Хероике (Eroika). Џ. Рамбо јунак романа *Прва крв* аутора Д. Морела, постао је филмска икона на платну у биоскопима широм света, као симбол борбе против неправде и инспирација побуњеним народима. По речима Џ. Фиска (Fiske), њега су чак и Аборицини у пустињама централне Аустралије препознали као свог хероја кога су видели као представника „Трећег света“ у сукобу са класом белих официра – „што је скуп значења која су очито била релевантна за њихово искуство белачког, постколонијалног патернализма.“²⁷⁷

²⁷⁴ О овоме сведочи Ч. Истман (Eastman), амерички писац индијанског порекла, који је преживео судар култура *Истока* и Запада, истрајавајући у духовној борби у својим делима за очување идентитета Индијанаца и културни плурализам: „У стара времена било је сасвим уобичајено да битка - или низ окршаја - траје цео дан и да се прикажу невероватна смелост и изузетно јахачко умеће, а да број убијених и рањених буде једва нешто мало већи од броја повређених које медицинско особље изнесе са терена током фудбалске утакмице између два универзитетска тима.“ (Чарлс Истман: *Дух индијанаца*, Утопија, Београд, 2006, стр. 48.)

²⁷⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр. 66.

²⁷⁶ Сун Цу: *Умеће ратовања*, Моно и мањана, Београд, 2009, стр. 29.

²⁷⁷ Џон Фиск: *Популарна Култура*, Клио, Београд, 2001, стр.69.

За разлику од овог измишљеног лика америчке популарне културе, који је у истоименом филском серијалу представљао снагу ратоборног хероја Сједињених Држава, живот Ј. Мишима (三島 由紀夫), јапанског књижевника и представника културе Истока, био је стваран. Његово ритуално самоубиство било је у духу ратника, последњег самураја (духа који је повластица одабраних, неколицине, а не духа војника као повластице већине). Упавши у касарну са своја четири кадета из свог „Друштва штита“, Мишима је лишио слободе команданта Јапанских одбрамбених снага и из забарикадиране канцеларије захтевао да се окупи Тридесетдруги пук у дворишту гарнизона. Са балкона је одржао говор против послератног демократског режима у Јапану и нератничког духа у армији. Пропраћен звиждуцима осам стотина пренеражених војника, он је прекинуо беседу и извршио харакири. Ово се догодило 1970-те године која је означила време симболичке смрти јапанског хероја, за кога Хантингтон не штеди речи: „Јапанац је више ратник него војник, и у томе лежи његова слабост. Разлика је можда суптилна, али постоји: основни квалитет ратника је храброст, а војника дисциплина.“²⁷⁸ Ратоборност је, по нашем аутору, поред ауторитарности типична војничка вредност. Бити ратоборан значи бити склон рату, али то не значи имати дух ратника. *Ратоборан* и *ратник* се разликују као смео и храбар човек²⁷⁹, тако да је ратоборан човек само привид ратника. Оно што је некада била највећа снага на ратиштима прошлих векова, у све милитаризованијим друштвима савременог доба постаје - слабост. Самоиницијатива се не толерише, ма колико донела успеха у ратним операцијама, већ кажњава као непослушност.

²⁷⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.136.

²⁷⁹ Аристотел: *Никомахова етика*, Београдски издавачко графички завод, Београд, 1908, стр.46.

IV.6 Ауторитарност као чиста војничка вредност

Е. Фром пише да је рат као институција са својим пропратним појавама краљевства и бирократије, постао друштвена појава око трихиљадите године пре нове ере. Нови патријархални човек створио је такво друштво у коме се морало или владати или страховати од власти.²⁸⁰ Полибијево (Πολύβιος) дело *Историје* је описивало настанак ауторитета и његов нестанак у опозитима: краљевина – монархија, аристократија – олигархија, демократија – владавина силе. Овај грчко-римски историчар је писао о државним уређењима која се смењују у кружном кретању ауторитативне и ауторитарне власти, путем промене моћи на добровољном и принудном потчињавању. По њему би једино краљевина могла бити домовина ауторитета, јер су се тада међу људима први пут појавили појмови *доброг* и *праведног* као и *злог* и *неправедног*. Краљ је био прво отелотворење ауторитативне власти, јер су се људи могли угледати на њега: „Тако монарх, кад разум преузме вођство од силе и снаге не приметно постаје краљ.“²⁸¹ Происходи да је ауторитарна власт ентропија ауторитативне моћи која се утолико више губи уколико се власт преноси наслеђем потомцима који немају оне особине које је имао оснивач династије. У *Херменеутици субјекта*²⁸² М. Фукоа (Foucault), можемо прочитати како је Сократ саветовао Алкибијада да прво научи да се стара о себи уколико жели да управља другима. То бављење собом (*epimeleia heautou*) подразумевало је бригу о себи као препознавање себе. Постати свестан својих врлина би омогућило Алкибијаду да се смелије упусти у политички живот и у управљање државом, као и да стекне навику да слуша самог себе као би други слушали њега.

У ратничком друштву, како пише Н. Макијавели (Machiavelli), морало би да се, зарад сигурности државе, „сваке године вође мењају у управљању, јер стална власт над

²⁸⁰ „Док су у неолитским селима, као и међу примитивним ловцима, вође водили и савјетовали људе и нису их искориштавали, и док је њихово вођство било добровољно прихваћено, или да употријебимо други појам, док је претхисторијска власт била "рационална", заснована на способности, власт новог патријархалног система била је заснована на принуди и моћи; била је искориштавалачка, и између ње и људи посредовао је механизам страха, "страхопоштовања" и подложности. То је била "ирационална" власт.“ (Ерих Фром: *Анатомија људске деструктивности*, књ.1, Напријед, Загреб, 1989, стр.179.)

²⁸¹ Полибије: *Историје* 1, Матица српска, Нови Сад, 1988, стр. 482.)

²⁸² Мишел Фуко: *Херменеутика субјекта*, Светови, Нови Сад, 2003, стр.20.

истим људима ствара међусобну повезаност и може се лако окренути против владара.²⁸³ Тако би се избегли грађански ратови између војсковођа након Цезарове смрти. Ипак, овај филозоф не одбацује ауторитет у војсци. Он је чак нужан, на сваких десет војника, по њему, би морао да „буде један који ће имати више живота, више срца, или барем више ауторитета, који ће смионошћу, ријечима и примјером наводити и друге да буду на својим мјестима и спремни за борбу.“²⁸⁴ У римској војсци се, међутим, непослушност кажњавала смрћу. Уколико би се неко истакао у борби - вођен својим ратоборним духом и ушао у битку не слушајући наредбе свог претпостављеног, такође не би могао избећи смртну казну.

У духу претходног италијанског мислиоца, Хантингтон описује ауторитарну природу војника модерног доба, сматрајући да „војник фаворизује агресивну и ратоборну националну полику, да се противи демократији и да жели организацију друштва засновану на ланцу команди.“²⁸⁵ У историји САД-а можемо наћи два примера формирања војног одреда, два различита духа који једне одређују као војнике а друге као ратнике. У једнима преовлађује ауторитарни дух, а у другима дух ауторитета. Ови други, индијански ратници, имали су слободу да у току битке сами бирају начин борбе. Они су могли, по слободној вољи, одапињати стрелу, бацати копље или пуцати из пушке. Индивидуални дух био је главна карактеристика индијанских ратника. Насупрот њима, амерички војници васпитавани су у колективистичком духу европске војно професионалне доктрине: „Војник наглашава значај групе у односу на појединца, како због своје дужности да служи друштву као целини, тако и због природе средстава које употребљава у циљу вршења своје дужности.“²⁸⁶ У завршним реченицама дела *Војник и држава*, Хантингтон призива дух америчке војне академије *Вест Поинт*. За њега је овај „дух“ спасилац Америке, симболичка Спарта услед симболичког Вавилона. Услед свеопштег метежа, градске вреве новог Вавилона, наш аутор поставља реторичко питање – „да ли је могуће одрицати да су

²⁸³ Николо Макијавели: *Умијеће ратовања*(изабрано дјело I), Глобус, Загреб, 1985, стр. 398.

²⁸⁴ Николо Макијавели: *Умијеће ратовања*(изабрано дјело I), Глобус, Загреб, 1985, стр. 414.

²⁸⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.67.

²⁸⁶ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.70.

војничке вредности – лојалност, дужност, уздржаност, посвећеност - оне које су Америци највише потребне данас?²⁸⁷

По Хантингтону, војнички ум се може одредити и са становишта извора: „Ово значи да треба поћи од претпоставке да свако изражавање става или вредности које долази из неког војног извора одражава војнички ум.“²⁸⁸ Он, ипак, примећује да војнички карактер нема нужно све што потиче из војних извора. Сви војници једног одреда не могу бити исти као људи, а у војне редове нису ступили из једног истог, заједничког мотива. Свако је понаособ дошао из различите културне средине, социјално-економских услова, друштвеног положаја, система вредности породице у којој је одрастао. Свако на свој начин замишља слику идеалног војника. Не сме се заборавити да војно лице у униформи није само војник, већ и супруг, отац, брат, пријатељ, верник или атеиста, навијач. Постоји мноштво друштвених улога које по истеку радног времена и одласка из касарне, или по завршетку војне вежбе, усложњавају његово животно искуство. Свести његову егзистенцију на улогу професионалног војника, старешине, значи једнострано, у кроки стилу, представити личност која ни приближно није онаква какву је видимо у свакодневном животу.

Ипак, људи „који на исти начин раде дуго времена имају тенденцију да развију особене и постојане навике у мишљењу.“²⁸⁹ Такав професионални ум, изискује другачији поглед на свет војника. Отуда су цивилима војници сви исти, униформни. Иако је овај начин дефинисања војничког ума апстрактан, попут Веберовог „идеалног типа“, Хантингтон жури да објасни: „ниједна индивидуа или група неће имати све конститутивне елементе војничке етике, пошто ниједан појединац или група ниси искључиво мотивисани војничким мишљењем.“²⁹⁰ Испуњавајући војну обавезу, грађани доприносе увећању војне моћи своје државе. Она је утолико значајнија, уколико утиче на увећање њене тврде моћи.

Тврда моћ базирана на војној снази не подразумева само развијену војну индустрију и технологију. У деценијама двадесетпрвог века, фактор војног људства и

²⁸⁷ Семјуел П.Хантингтон, *исто*, стр.509.

²⁸⁸ Семјуел П.Хантингтон: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004, стр.67.

²⁸⁹ Семјуел П.Хантингтон, *исто*, стр.68.

²⁹⁰ Семјуел П.Хантингтон, *исто*, стр.68.

даље ће бити пресудан. Предност у војном људству, за Хантингтона, ће и даље бити на страни Запада. Табела 4.6 најбоље илуструје његов оптимизам:

ТАБЕЛА 4.6.
УДЕО ЦИВИЛИЗАЦИЈА У УКУПНОМ ВОЈНОМ ЉУДСТВУ
(у процентима)

Год.	Запад.	Афр	Синич	Хинду	Ислам	Јап.	Латин Амер.	Прав.	Ост	
(укупно у свету)*										
1900	10.086	43,7	1,6	10,0	0,4	16,7	1,8	9,4	16,6	0,1
1920	8.645	48,5	3,8	17,4	0,4	3,6	2,9	10,2	12,8	0,5
1970	23.991	26,8	2,1	24,7	6,6	10,4	0,3	4,0	15,1	2,3
1991	25.797	21,1	3,4	25,7	4,8	20,0	1,0	6,3	14,3	3,5

Семјел Хантингтон: Сукоб цивилизација, стр.97

Милитаризација друштва Истока и Запада овде је приказана у процентима укупног војног људства. У прошлости је, нарочито у Средњем веку, ретко који феудалац могао да скупи више од пар хиљада војника. А. Ками пише да су у доба фландријских ратова, холандски сликари могли у својим двориштима сликати петлове без бојазни да ће бити насилно мобилисани.²⁹¹ У осамнаестом веку потреба за војним људством је нарасла до неколико стотина хиљада војника. У двадесетом веку, седам држава је на фронтима Првог и Другог светског рата извело преко сто милиона људи. Ипак, показало се да број у рату не пресуђује увек победника, квантитет не прераста у квалитет. Војно људство бива немоћно без војничког ума. У Индији је око сто хиљада британских војника и чиновника успоставило власт над триста милиона Индијаца. Такође, у двадесетпрвом веку су све чешћи ратови унутар држава, грађански ратови у којима борци уопште и не носе униформе.

Ратови постмодерног доба немају јасну линију фронта. Бојно поље је у савременој теорији ратовања прилично растегљив појам. Због начина вођења рата структура данашњих градова је из основе промењена. Градови се не простиру и не шире као некада у концентричним круговима, прстенасто, него уздуж километрима, попут праве у

²⁹¹ Албер Ками: *Наличје и лице; тировање лето*, Зора, Загреб, 1976, стр.147.

геометријском простору. На тај начин се избегава опасност да непријатељска авијација са пар бомби до темеља разори град. Ово подразумева и брисање границе између фронта и позадине, као и нестајање разлике између цивилног и војног лица. Џ. Нај је овакав вид ратовања назвао „четвртом генерацијом модерног ратовања“ која је своју војну моћ проверавала од космичког до кибер-простора, од система вештачких сателита до интернет мрежа:

„Кибер простор неће заменити географски простор и неће укинути сувереност држава, али попут градских тржница у феудално доба, он ће истовремено постојати и компликовати оно што треба да буде суверена држава или моћна земља у двадесетпрвом веку.“²⁹²

Узимајући у обзир већ наведене четири димензије војне моћи, може се посумњати у Хантингтонову тврдњу да је од двадесетих година двадесетог века почело опадање војне моћи Запада. Наиме, није довољно то што су, услед модернизације и економског развоја, неке западне земље постале светски - индустријски, трговински и финансијски центри. Оне тиме нису нужно стекле и војну моћ која би парирала моћи Сједињених Држава, иако је тачно да би нека држава била војна сила у свету, она мора да буде и економски цин. О томе сведочи трошак од - милион долара за само једног војника годишње које САД издвајају на ратиштима широм света да би успоставиле своју „тврду моћ“.

IV.7 Тврда моћ базирана на економији

Двадесетих година двадесетог века, удео Запада у светској економској производњи никако није био занемарљив. Он је достигао максимум 1928. године са 84,2% глобалног производа. Постепено опадање његове стопе раста Хантингтон је приказао у табелама 4.4 и 4.5

²⁹² Џозеф Нај: *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд, 2012, стр.151.

ТАБЕЛА 4.4.
УДЕО ЦИВИЛИЗАЦИЈА У СВЕТСКОМ ЕКОНОМСКОМ
БРУТО ПРОИЗВОДУ, 1950 – 1992
(у процентима)

Земља	Запад	Кина	Јапан	Индија/ Пакистан	Русија/ СССР*	Бразил и Мексико	Остале
1750	18,2	32,8	3,8	24,5	5,0	-	15,7
1800	23,3	33,3	3,5	19,7	5,6	-	14,6
1830	31,1	29,8	2,8	17,6	5,6	-	13,1
1860	53,7	19,7	2,6	8,6	7,0	0,8	7,6
1880	68,8	12,5	2,4	2,8	7,6	0,6	5,3
1900	77,4	6,2	2,4	1,7	8,8	0,7	2,8
1913	81,6	3,6	2,7	1,4	8,2	0,8	1,7
1928	84,2	3,4	3,3	1,9	5,3	0,8	1,1
1938	78,6	3,1	5,2	2,4	9,0	0,8	0,9
1953	74,6	2,3	2,9	1,7	16,0	0,9	1,6
1963	65,4	3,5	5,1	1,8	20,9	1,2	2,1
1973	61,2	3,9	8,8	2,1	20,1	1,6	2,3
1980	57,8	5,0	9,1	2,3	21,1	2,2	2,5

ТАБЕЛА 4.5.
УДЕО ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ ИЛИ ЗЕМЉЕ У СВЕТСКОМ
ПРОИЗВОДУ, 1750 – 1980
(у процентима, свет = 100%)

Год.	Запад	Афр.	Синич.	Хинду	Ислам	Јапан.	Латин. Амер.	Прав.*	Ост. ↑
1950	64,1	0,2	3,3	3,8	2,9	3,1	5,6	16,0	1,0
1970	53,4	1,7	4,8	3,0	4,6	7,8	6,2	17,4	1,1
1980	48,6	2,0	6,4	2,7	6,3	8,5	7,7	16,4	1,4
1992	48,9	2,1	10,0	3,5	11,0	8,0	8,3	6,2	2,0

* Процене које се односе на православну цивилизацију за 1992. укључују бивши СССР и претходну Југославију.

Семјел Хантингтон: Сукоб цивилизација, стр. 95-96

Анализирајући ове бројчане односе, Хантингтон је израчунао да је 1750. год. Кина учествовала у светској производњи као њена једна трећина, Индија једна четвртина, а Запад је представљао нешто мање од једне петине. Економска моћ Запада прошла је свој зенит - у односу на остале цивилизације линија њеног економског напретка почела је из тачке у тачку, из деценије у деценију, да се претвара у параболу немоћи. Сеоба моћи од

Истока ка Западу и од Запада према Истоку била је попут клатна на зидном сату који је откуцавао време историје човечанства. У дванаестом веку ова моћ је са Блиског истока прешла на Средоземље, одатле до Северног мора, да би се клатно моћи у тренутку прелаза из деветнаестог у двадесети век нашло на обалама Атланског океана чију амплитуду њихања препознајемо и данас у Калифорнији као последњем упоришту економске моћи Запада. Станиште економске моћи био је град, место одакле је почињала свака цивилизација, средиште интереса номада и седелаца, чвориште трговачког, индустријског и финансијског капитала.

Притом, економска моћ се селила из једног града у други град. Историја западне цивилизације у тринаестом веку, у време доминације 1200-1350, почиње трговачким поретком града Брижа (Brugge). Штафетну палицу носиоца цивилизације преузимају редом следећи градови: Венеција (Venezia) 1350-1500, Антверпен (Antwerpen) 1500-1560, Ђенова (Genova) 1560-1620, Амстердам (1620-1788), Лондон (1788-1890), Бостон (1890-1929), Њујорк (New York City) 1929-1980 и Лос Анђелес (Los Angeles) 1980- ?. У *Краткој историји будућности* Ж. Атали (Attali) објашњава зашто је баш Калифорнија постала светски трговачки центар за тридесетшест милиона становника, од којих је сваки осми Американац.²⁹³ У потрази за златом и касније нафтом, у Калифорнији су се још одавно окупљали највећи пустолови Америке. Од Холивуда до Силиконске долине, индустрије филма, ваздухопловства и електронике, она је била „Мека“ модерним номадима. Производња номадских објеката омогућује да оно што је непокретно постане покретно и употребљиво модерном номаду. Зидни сат је претворен у ручни, кућни телефон у мобилни, рачунар који је заузимао читаву собу сада је као микрорачунар подесан за руковање и неквалификованом раднику. Сан Франциско (San Francisco) и Лос Анђелес, два многољудна града од осамдесетих година двадесетог века, постају стубови нове тријумфалне капије светске трговине, капије кроз коју, у потрази за исплатљивијим радним местима, пролазе номадска племена интелектуалаца из целог света.

Велика морална густина, усмереност ка знању и добити изражена геслом „знање је моћ“ привлачи младе људе, генерацију на размеђу двадесетог и двадесетпрвог века, да још једном својим постмодерним стилем живота досађају „амерички сан“. У материјалној

²⁹³ Жак Атали: *Кратка историја будућности*, Архипелаг, Београд, 2010, стр. 85.

цивилизацији, чији су културни елементи презасићени употребним вредностима, тај сан могу остварити, стицати и увећавати свој капитал (економски, социјални, културни) уколико се смело, типично за индивидуалистички амерички дух, упусте у пословне везе са другима на слободном тржишту. Међутим, за Хантингтона, трговина и економски раст мењају равнотежу моћи између појединаца унутар друштва као и између држава. Још, сама по себи, трговинска делатност није гарант мира: „Трговина између земаља доводи до сукоба, исто као и добит.“²⁹⁴ Историјски гледано, економска размена између народа није имала само позитивну улогу повезивања (јачајући обострано њихове привредне капацитете) него и негативну, јер су се посредством трговине међусобно боље упознавали и долазили до сазнања о непремостивим културним разликама. По речима Хантингтона, економска размена изазива политичку нестабилност и страх да ће они који имају имати мање а они који немају имати више.

У поднаслову „Култура и економска сарадња“ шестог поглавља *Сукоба цивилизација*, Хантингтон пише да је за бизнис неопходно разумевање и поверење међу бизнисменима. Да би били успешни, пословни људи морају да организују међусобну сарадњу по истом систему вредности. Следећи логику „слично тражи слично“, њихови стилови живота морају да буду слични, схватање времена такође, јер „Корени економске сарадње су у културном заједништву.“²⁹⁵ И у сфери међународних односа, влада иста логика која изискује заједнички културни именилац. Какав је однос културе према регионализму, по нашем аутору, можемо видети ако пратимо економску интеграцију једне земље са другим земљама у четири нивоа:

1. Подручје слободне трговине
2. Царинска унија
3. Заједничко тржиште
4. Економска унија

²⁹⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.241.

²⁹⁵ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 150.

Да би економски сарађивале, државе предају своју сувереност међународним институцијама чији углед у свету представља гарант раста економске моћи сваке чланице. Тако сакривене у групи, у истом културном миљеу, оне планирају заједничку будућност, заштићене ауторитетом који је поникао у „међународним удружењима састављеним од сличних држава које разумеју и којима верују.“²⁹⁶ Организације којима је заједничка једна цивилизација успешније послују од мултицивилизацијских организација. У вези с тим, Хантингтон узима за пример Европску унију као типичну једноцивилизацијску организацију, али и карипску заједницу (Caricom) као удружење тринаест бивших британских колонија. Помиње и залагања малезијског председника М. Махатхира (رياض حم نب) за оснивањем источно азијског економског комитета (ИАЕК) који би обухватао земље АСЕАН – а, Мајнмар, Тајван, Хон-Конг, Јужну Кореју, Кину и Јапан а наводи и да су се пет бивших совјетских централноазијских република 1991. године договориле да створе заједничко тржиште, регионалну економску оазу како би могле да опстану у мултицивилизацијској пустињи глобалног поретка. Исте године Бразил, Аргентина, Уругвај и Парагвај формирале су *Mercosur*. Слични мотиви држе на окупу земље у Афричкој унији. Пакистан, Иран и Турска створиле су регионалну организацију за економску сарадњу (ЕСО). Заједничке културне вредности нису везивно ткиво за настајање само економских организација, већ и војно-безбедносних попут НАТО-а. Трговина унутар региона представљала је раст економске моћи држава чланица, што није био случај са трговином између региона.

Хантингтон наглашава да је реч *регион* пре свега географски, а не културни или политички ентитет. Ипак, не занемарује њихов значај: „Региони су основа за сарадњу међу државама само у степену у коме се географски подударају са културом.“²⁹⁷ Култура је та гравитациона сила која држи на окупу економска сазвежђа новог светског поретка, без које би се, попут квазара на ивицама свемира, удаљавале једна од друге. Сједињене Државе су 1992. године биле економски најмоћнија држава на планети. Релативно брзо су изашле из нафтне кризе која је седамдесетих година погодила светско тржиште. Економска моћ након 1973. године почела је да се премешта ка земљама ОПЕС-а, које су до те године стекле независност. Половина земаља - чланица ОПЕС-а су 1960. године биле европске

²⁹⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.150.

²⁹⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.145.

колоније. Америка је била принуђена да увози нафту, а цена нафте је зависила од економске политике Саудијске Арабије и Ирана. У Персијском заливу се налазило две трећине светских резерви нафте. Америка није навикла да буде у подређеном положају, па је морала је трагати за новим изворима енергије или вршити политички притисак на земље Блиског истока како би успоставила равнотежу економске моћи и избегла уцене некадашњих колонија. Обрт у овој причи политичке економије почиње када је у САД-у заживела тзв. *Силиконска долина*. У њој су своје место пронашле значајне светске рачунарске компаније као што су: Google, Facebook, Hp, Intel, Apple, eBay, Cisco, Yahoo, Ea.

Северна Калифорнија је средином деведесетих година двадесетог века надокнађивала изгубљену технолошку и индустријску надмоћ у производњи аутомобила и потрошачке електронике. Силиконска долина је у погледу моћи била сурогат нафтним пољима Персијског залива. Црне бераче памука заменили су у пољу силиконских чипова инжињери и научници из свих крајева света. Симболички, овај регион у Америци је представљао брану опадању моћи са Запада на Исток. Крајем двадесетог и почетком двадесетпрвог века, САД су се, међутим, опет суочиле са све већим губљењем економске моћи. Појавиле су се две пукотине на брани довољне да их уруше: мултинационалне корпорације и невладине организације. ИВМ корпорација, на пример, две трећине свог прихода стиче у иностранству, док је само једна четвртина њене радне снаге запошљена у Сједињеним државама (400.000 радика). Што се невладиних организација тиче, оне већ саме по себи представљају „меку моћ“, и у њиховом случају може се видети где се „тврда моћ“ претње топи и претвара у „меку моћ“ заштите и помоћи неразвијеним и полуразвијеним земљама незападне цивилизације.

Захваљујући напретку технологије, границе између истока и запада нису биле никад тако проходне. Историја нас учи, пише Хантингтон, да је Кина била и остала светска економска сила. Модернизација технолошких ресурса изазваће економски развој незападних земаља која ће, по Хантингтону, убрзати повратак, не тако привлачном за

Америку историјском обрасцу: „Двестогодишњи утицај Запада на светску економију биће довршен.“²⁹⁸

IV.8 Мека моћ

Алтернатива „тврдој моћи“ је „мека моћ“. Џ. Нај (на кога се позива Хантингтон) пише да је тај појам пре дескриптиван него нормативан. Као сваки облик моћи, она може бити у служби добра и зла, и може је, попут магије, користити било ко - као што маг нужно по свом карактеру не мора бити добар или зао да би успешно „бацио“ црну или белу магију на некога. Ако замислимо тврду моћ као најкраћи, главни пут до циља, онда би мека моћ била попут - заобилазнице. За разлику од тврде моћи која пробија тунеле и мења одредиште приближавајући му се, мека моћ у духу народне пословице „преко прече наоколо ближе“, индиректно досеже циљ ненасилним средствима.

Иако захтева мање ризика него тврда, меку моћ је лако изгубити и још теже повратити. Хипнотичко својство меке моћи почива на поверењу. Њена магнетна привлачност је заводљива, тако да онај ко осећа дејство те моћи стиче лажан утисак да и он учествује у њеном остварењу. У испољавању меке моћи, када су у питању међудржавни односи, правила игре доминације су таква да се не може занемарити други – макар то била и знатно слабија држава у војном и економском смислу. Сценарио моћи је промењен, па се сада улога доминације чита и тумачи не као моћ над другим, него као *моћ са другим*. Од почетка историје човечанства, у односима између Ја и Ти, Ми и Они, Они и Ја, мека моћ се испољавала упоредо са тврдом моћи. Она је сенка тврде моћи или њен одјек.

Појам меке моћи је - „садржан у Лао Цеовом мишљењу да је вођа најбољи не када људи послушно извршавају његове команде, већ када једва знају да он постоји.“²⁹⁹ Мека моћ омогућава да савладамо супарника попут *аикидо* мајстора који користи енергију

²⁹⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.96.

²⁹⁹ Џозеф Нај: *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд, 2012, стр.108.

противника да би га избацио из равнотеже и победио у борби. Нај каже да тврда моћ - гура, док мека - вуче и привлачи себи. Да би привукла, мека моћ употребљава идеје, вредности, институције, културу, њени ресурси су више духовне садржине. У *Сукобу цивилизација* Хантингтон наглашава да су народи незападних цивилизација до деветнаестог века самоуверено гледали на своја цивилизацијска достигнућа. Византијци, Арапи, Кинези, Отомански Турци, Могули и Руси презирали су „декаденцију западне културе“. Културни елементи западне цивилизације нису били равноправно вредновани. Однос снага потпуно се променио у деветнаестом веку, када, након прве и друге индустријске револуције, западна цивилизација почиње да доминира планетом. Трећа индустријска револуција (дигитална револуција) осамдесетих година двадесетог века, још више мења равнотежу моћи Истока и Запада. Промена је уследила због потрошачког менталитета, масовне производње робе дигиталног рачунарства и комуникацијске технологије отвореног тржишта. Попут семена ношеног ветром акултурације, културни елементи Запада брзо су проклијали на тлу земаља незападне цивилизације. Услед калемљења и климе страних јој култура, знатно су увећали њихову технолошку, економску, војну и политичку моћ.

Хантингтон не пропушта да ово запажање изнесе као јавну опомену земљама Запада: „Како незападна друштва повећавају свој економски, војни и политички капацитет, она све више величају врлине својих сопствених вредности, институција и културе.“³⁰⁰ Опadaњем моћи Запада долази до превредновања његових вредности и идеја о људским правима, либерализму и демократији. Западне вредности су у последња два века, попут шаблона служиле народима незападних цивилизација за исписивање сопствених културних система. Што се тиче вредности, њихова важност је изузетна: ништа не знамо о некоме док не упознамо систем његових вредности. Оне га одају и избијају из њега, као говор тела. Вредност можемо замислити као говор нашег духа (културе, индивидуе или групе), знак којим препознајемо и обавештавамо друге о суштини смисла нашег заједничког живота.

Западне вредности су у прошлости изазивале завист и жељу за доказивањем: „Неколико векова незападни народи завидели су западним друштвима на економском

³⁰⁰ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.101.

просперитету, технолошкој софистификованости, војној моћи и политичкој кохезији.³⁰¹ Чини се да је реч „завист“, жељу да се има оно што неко други већ поседује, Хантингтон употребио како би послао поруку својим читаоцима да су незападни народи способни само за ову врсту осећања (која у Аристотеловом етичком учењу представља претераност). Мора се, међутим, приметити да је завист била - обострана. Западне елите су, и поред надмоћи своје материјалне цивилизације, осећале потребу да присвоје духовне вредности Оријента. Већ крајем осамнаестог века, приликом војних освајања, са заузимањем непријатељских градова чија је старост знатно премашивала време трајања западних престоница, почело се са *деконструкцијом историје Истока* не би ли културна историја Запада и у овој временској димензији била надмоћнија. Наполеоново освајање Египта 1798. године је за Е. Саида: „у много ком смислу било модел истински научног присвајања једне културе од стране друге, очигледно снажније.“³⁰² Много је уметничких дела украдено за време окупације Египта. Поред Француске, друга западна земља, Енглеска је 1801. и 1802. године преко лорда Елгина (Т. Elgin) и његових опуномоћеника, однела са атинског Партефона главне скулптуре и фризове. Није стога чудо да је, десет година пошто су уклоњене са Партефона, енглески романтичарски песник лорд Бајрон (Г. G. Byron) захтевао да се помену те скулптуре врате у Грчку.³⁰³

Присвајање културног блага, како материјалног тако и духовног, није могла да оправда ни једна научна експедиција, чак ни она предвођена Ж. Ф. Шамполионом (Champollion) који је заслужан за одгонетање египатског хијероглифског писма, али и за нестанак две велике зидне слике из гробнице Сетија I у *Дolini Краљева*. Музеји западне Европе попуњавали су своје збирке староегипатским споменицима. На тај начин, историја Запада хранила се историјом Истока, одузимајући јој део по део извора, онемогућавајући историчарима Оријента да веродостојно, на основу историјске грађе, пишу о прошлости својих народа. Без хеуристичких елемената у истраживању повести, као без грађевинског материјала, не би могле да се зидају куће историје у којима би становали народи незападних цивилизација. Као што је језик, по филозофу М. Хајдегеру (Heidegger) „кућа бића“, тако је историја за један народ кућа његове егзистенције. Крађа оваквих

³⁰¹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 101.

³⁰² Саид Едвард: *Оријентализам*, Библиотека XX век, Београд, 2008, стр. 61.

³⁰³ Викторија Д. Александер: *Социологија уметности*, Клио, Београд, 2007, стр. 276.

антиквитета у име напретка, ма колико уносна и непроцењива за западне историчаре, представља симболичко рушење станишта материјалних и духовних вредности свих оних који живе и даље духовно опстају са друге стране Окцидента. И амерички песник, Е. А. По (Рое) имао је шта да каже о илузији прогреса западне цивилизације у причи *Неколико речи са мумијом*.³⁰⁴

У међувремену, сиромашне земље незападних цивилизација су откриле тајну прогреса у западним вредностима и институцијама. Кључ успеха је, како каже Хантингтон, био на дохват руке: „Да би постали богати и моћни, они су морали да постану као Запад.“³⁰⁵ Сиромашне земље су притом морале да промене свој систем вредности и стил живота. Ипак, до „кемалистичке“³⁰⁶ промене идентитета није дошло у земљама источне Азије. Хантингтон примећује лицемеран став Истока према Западу: „Свој драматични економски развој Источноазијци не приписују увозу западне културе, него својој привржености сопственој култури.“³⁰⁷ Разуме се, под појмом успеха, наш аутор подразумева - богатство и моћ. Енергија успешног човека је синоним западне културе и она се, попут вируса, пренела на Исток. Заштитити се од њених вредности се могло једино тако што би се временом стекао имунитет од њених културних елемената. Тако створени имуни систем код источноазијаца Хантингтон описује на следећи начин: „Они тврде да су

³⁰⁴ Едгар Алан По: *Арабеске и гротеске*, Рад, Београд, 1984. Након секцирања мумије украдене из Египта, наочиглед свих присутних љубитеља Оријента, у замраченој соби, под електричним напоном волтине батерије, леш је изненада проговорио откривајући своје порекло посебне људске расе (Скарабеја). Прича је убрзо заинтересовала ове заљубљенике у напредак науке. Човек његове расе могао је да живи дуже и од десет векова. Како је у његово време већ била усавршена вештина балсамовања, после проживљених пет стотина година као историчар који је писао историју свог народа, наредних петстотина година провео би као мумија. За то време многобројни коментатори дописивали би и исправљали текст његове књиге, толико да ни он након буђења не би могао ни свој стил да препозна. Његов задатак би био да садржај свога дела врати у првобитно стање, јер само он након више од једног миленијума може да буде сведок историјских догађаја и својим искуством из минулих времена поврати смисао историје и ослободи је измишљотина које би је претвориле у мит. Тако се по Поу живот живео у ратама да би се сачувала историја. Мумија се на крају ове приче подсмева површним западњацима због њихове лажне вере у свеопшти напредак. Када би на овај начин аутор путовао кроз време и уживо сведочио о тренуцима настанка свог дела и мотивима за његово стварање, потреба за херменеутичарем била би излишна. У овој причи мумија је персонификација Оријента који је за човека понесеног духом модерне одувек представљао енигму. Опијен идејом напретка, човек западне цивилизације у овом приповедању не може да схвати да идеја прогреса нема исто значење за источну цивилизацију.

³⁰⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 101.

³⁰⁶ Мустафа Кемал Ататурк је био турски председник од 1923-1938 год. и за време свог мандата спроводио је политичку „вестернизацију“ Турске.

³⁰⁷ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 101.

успели зато што су друкчији од Запада.³⁰⁸ Хантингтон овим заправо жели да каже да они не би ни могли да буду друкчији да није Запада, односно да не би ни могли да буду оно што јесу - када не би знали шта нису. У додиру са западним вредностима, исцрпљене прастаре цивилизације Истока трпеле су промену и почеле су да се мењају, иако то себи никако нису хтеле да признају:

„Када су се незападна друштва осећала слаба у односу на Запад, она су призивала западне вредности самоодређивања, либерализма, демократије и независности да оправдају своје супротстављање доминацији Запада.“³⁰⁹

Данас је револт против Запада у самопотврђивању и величању незападних вредности, али ове се не би препознале као такве да предходно западни човек, попут шпанског конквистадора, није хтео поново да открије Стари свет и назове га Новим светом. Један од данашњих „конквистадора меке моћи Запада“ су амерички и европски универзитети. Џ. Нај износи податак да је 46 садашњих и 165 бивших шефова влада широм света, завршило судије на америчким универзитетима.³¹⁰ Наиме, сваке године око 750.000 студената дође у Сједињене државе, при чему страни студенти, поред усавршавања енглеског језика, почињу да се привикавају и на нови стил живота и културне елементе западне цивилизације. Ови интелектуални номади, страни једни другима, имају заједничку свест да су привремено странци. Боравак на америчким колеџима и универзитетима, дружење и забава уз учење, полако топе заштитну културну маску кроз који су посматрали нови свет око себе. Свако од тих номада је имао своју личну мисију, морао се одважити на свој први номадски корак и осетити жељу да напусти родни град, завичај, државу, континент. Морао је да осети порив који је К. Вајт (White) описао код једног од првих интелектуалних номада Америке, Х. Д. Тороа (Thoreau): „Што се тиче Тороа, он је говорио да од свих места у Бостону највише воли чекаоницу на железничкој станици у којој чека воз који би га одвео из града.“³¹¹

Прилагођавајући се новом културном окружењу, интелектуални номади су неосетно мењали своје навике. Мењајући навике, мењали су и свој карактер, саме себе.

³⁰⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.101.

³⁰⁹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.101.

³¹⁰ Џозеф Нај: *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд, 2012, стр.124.

³¹¹ Кенет Вајт: *Номадски дух*, Центар за геопоетику, Београд, 1994, стр.102.

Постали су двоструки странци, отуђени не само од оних који су их гледали као странце, него и од својих из завичаја. Постали су прави номади акултурације. Тако ће Афрички студент, по доласку у САД, у земљу предузетника, најпре склапати познанства и пријатељства нагнан моралом који је заједно са ранцем и коферима понео из завичаја: „Африканац сматра сваку особу коју сретне својим пријатељем док се не покаже супротно. Пријатељство је прече од посла.“³¹² Камерунски председник *Друштва за афричке студије, експлоатацију и управљање* (SADEG) Д. Етунга-Мангеле каже да је африканац, по својој природи, друштвен толико да предност у својој култури више даје живој него писаној речи. Неповерење према писму потиче отуда што удаљава људе и подстиче усамљивање и издвајање из заједнице - писана реч шири индивидуализам. Африканац пре ради да би живео, него што би живео да би радио. Са друге стране, протестантска етика негује писану реч. У англопротестантском друштву вођење дневника је имало ритуално значење. Дневник је био животопис појединца, историја његовог духовног и друштвеног живота, место сусретања са самим собом где није било тајни, јер је одговорност према сопственом *Ја* била смисао егзистенције културе индивидуализма у животу Американаца. Стога је „код протестаната Дневник имао ону улогу коју је исповест имала код католика.“³¹³ Након завршених студија, по повратку у своју матичну домовину, многи од Африканаца су као успешни људи из елитних, угледних породица, преузели руководеће функције у друштву као политичари, економисти, инжињери, лекари, научници, професори. Била је то прва генерација младих људи који су, вративши се са Запада, покушали да пренесу своје импресије, дух западне културе, који је на њих деловао попут опијума. Сада су били у прилици да стечено знање на изворном енглеском језику пренесу својим суграђанима, другој генерацији, која не мора да иде у иностранство него се образује код куће на свом локалном језику. Ипак, квалитет наставе није на завидном нивоу, иако се учи на универзитетима које је створила прва генерација. Дипломци са ових универзитета, по Хантингтону, осећају завист према првој генерацији. Из бунта приступају завичајним опозиционим покретима. Хантингтон се позива на Р. Дора (Dore) који је, запазивши жељу за потврђивањем сопствених вредности код друге генерације, ову

³¹² Лоренс Е. Харисон: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004, стр.137.

³¹³ Кенет Вајт: *Номадски дух*, Центар за геопоетику, Београд, 1994, стр.107.

појаву назвао: „другом генерацијом феномена завичајности“.³¹⁴ Пратећи његову мисао, Хантингтон у даљем тексту константује:

„Како утицај Запада опада, младе аспиративне вође не могу да гледају на Запад да им пружи моћ и богатство. Средства за успех они морају да нађу унутар свог сопственог друштва и зато морају да се прилагоде вредностима и култури тог друштва.“³¹⁵

Поменуто „окретање од Запада“ се убрзало осамдесетих и деветесетих година двадесетог века. Интелектуалци су у незападним друштвима преко штампе, ТВ медија, у књижевним, научним и уметничким делима покушали да у свести обичног човека пробуде старе вредности предака, оживе осећање за историју сопственог народа које је било скоро умртвљено причом да „спас долази са Запада“. Како је прича основа *меке моћи*, њој може равноправно да се супротстави само друга прича, као што афект може да савлада само супротни афект. CNN и BBC су били водећи креатори меке моћи у време Првог заливског рата (1991. год.) а арапска агенција *Ал Џазира* је имала сличну улогу 2003. године када је интерпретирала ратне сукобе у Ираку онако како су их њени новинари видели или желели да виде. Њен одговор је био по принципу силе акције и реакције, на информацију се реаговало информацијом. Ако је прва вест била истинита, са друге стране медијског портала се претварала у неистину, „клин се клином избијао“ као што би неко, желећи да постави слику у соби, закуцао ексер, а сусед са друге стране танког зида на истом месту намештао своју слику.

Напуштање западних вредности је био први корак након кризе идентитета: „Није потребно да процес завичајности и прилагодљива прва генерација вођа "подомаћује" саму себе.“³¹⁶ Хантингтон узима за пример три адвоката која су дипломирала на Оксфорду, Кембриџу и Линколну. *М. Али Џинах*, *Х. Ли* и *С. Бандаранаике* били су прозападни чланови елита својих народа. По доласку у своју домовину, да би изборили политичку независност своје земље, променили су име и одећу, и поново постали „своји на своме“, вративши се као пчеле у своју кошницу, духу завичаја, традиционалној култури. Али Џинах је постао квад-и-Азам, од секуларисте се преобратио у ватреног поборника ислама.

³¹⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.102.

³¹⁵ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.102.

³¹⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.102.

Хари Ли је постао Ли Кван Ју, и на мандаринском језику је ширио идеје конфучијанизма. С. Банданараике је напустио хришћанску веру, и као нови будиста се залагао за синхалешки национализам. Оно што је заједничко овим интелектуалцима је да су по повратку у свој завичај донели исту, по њихов живот судбоносну, одлуку да прихвате религију својих сународника. Културну енергију Запада интелектуалци са Истока су искористили попут мајстора борилачких вештина - ако су и ухватили „руку спаса“ са Запада која их је гурала, то су учинили са намером да је повуку ка себи јер мека моћ вуче. По Хантингтону „Завичајност је подстакнута демократским парадоксом: усвајање западних демократских институција од стране незападних друштава охрабрује и даје приступ моћи домаћим и антизападним политичким покретима.“³¹⁷

Хантингтон објашњава да су прозападне владе средином шездесетих и седамдесетих година 20. века, биле нестабилне због могућности избијања државних удара и револуција. У осамдесетим и деведесетим годинама, ризик да се власт изгуби на изборима био је знатно већи него у предходне две деценије, јер „демократизација долази у сукоб са позападњачењем.“³¹⁸ У име западнолибералне демократије, прозападни политичари су морали политичким средствима да опипавају било гласачког тела у својим матичним државама. Били су принуђени да прилагођавају своје политичке програме да би добили на изборима. Изборна конкуренција их је приморавала да своје ставове о напретку друштва у складу са западним вредностима - усагласе са ставовима већине бирача који су у последње две деценије двадесетог века били етнички, националистички и религијски настројени. Демократизација је тако сведена само на - демократски чин добијања власти путем избора. Лишена западнолибералних вредности, као угашени светионик, она је изгубила значење идеала, космополитску димензију - „демократија је инхерентно пароксијални, а не космополитски процес.“³¹⁹

У незападним земљама, демократије истовремено и има и нема, у чему се, по Хантингтону, огледа парадокс. Тековине Америчке и Француске револуције овде се не примењују на начин карактеристичан за земље Запада, јер увезени културни елементи не могу тако брзо да се накалеме на институције незападних друштава. У афричком

³¹⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.103.

³¹⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.103.

³¹⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.103.

образовном систему, на пример, није неуобичајено да у једној учионици буде и 125 ђака у разреду. Постоји много проблема који отежавају асимилацију западних вредности, од постојећих традиционалних културних модуса који уобличавају и окамењују стил живота, до побуне модерних интелектуалаца који као „политичари у незападним друштвима не добијају изборе показујући колико су позападњачени.“³²⁰

Када размишља о демократизацији света, Хантингтон жели да избегне могућност да демократија буде локализована, пароксијална, источна верзија Запада - попут „Дизниленда“ у Токију и Хонг Конгу. Мека моћ Запада је наишла на тврди отпор меке моћи незападних културних ентитета. Глобални процес завичајности се, пак, манифестује у оживљавању религије у многим деловима света, у „културном ускрснућу“ у Азији и исламским земљама које је остварено економским и демографским динамизмом.³²¹

IV.9 Од најважније до поцепане земље

По завршетку Хладног рата државе су се, по Хантингтону, према цивилизацијама односиле као: *земље чланице, најважније државе, усамљене, подељене и поцепане земље. Земља чланица* се културно потпуно поистовећује са једном цивилизацијом. Хантингтон као пример за ово узима Египат као државу арапско-исламске цивилизације и Италију као припадника западноевропске цивилизације. Као *најважније државе* западне цивилизације, Хантингтон спомиње САД и француско-немачко-британски „троугао моћи“ на европском континенту. Насупрот њему, исламу, Латинској Америци и Африци недостају државе које би биле центри моћи својих цивилизација. У овом набрајању, Хантингтон не пропушта да нагласи и да је „Бразил ... за Латинску Америку оно што је Иран за ислам.“³²² Ипак, мали број доминантних држава међу незападним цивилизацијама се може објаснити њиховом колонијалном зависношћу од Запада. Број и улога најважнијих држава током историје се мења. Синичка, православна и хинду цивилизација

³²⁰ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.103.

³²¹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.104.

³²² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.151.

су опстајале у сенци моћи једне државе. Кина, Русија и Индија су омогућавале својим цивилизацијама заштиту и трајање миленијумима, јер је у њиховом случају држава имала сврху чувара цивилизације - као што чаура има за лептира.

Када пише о афричкој цивилизацији, Хантингтон дели континент на две Африке, или два говорна подручја империјалног француског и енглеског језика. И иначе је кроз историју „дистрибуција језика у свету рефлектовала дистрибуцију моћи у свету.“³²³ За француску Африку, Обала Слоноваче је неко време успевала да се наметне и одржи као најважнија држава. Ширећи своју меку моћ на бивше колоније, империјална Француска је и даље најважнија држава у овом делу Африке. Међу афричким државама енглеског говорног подручја, Хантингтон издваја Нигерију и Јужноафричку Републику. Због економских проблема, политичке нестабилности и корупције, растрзана између четири главне етничке групе и скоро свеопштег сиромаштва (само 1% становништва зарађује од 80% прихода од нафтне индустрије) као подсахарска земља, иако је први произвођач нафте у Африци, Нигерија не може да понесе епитет најважније државе. Хантингтон даје предност Јужноафричкој Републици јер је њена војна способност, природни ресурси и софистификовано црно и бело политичко вођство, обележавају не само као вођу јужне Африке, већ вероватно и вођу енглеске Африке, па и читаве подсахарске Африке.³²⁴

У *усамљене земље* Хантингтон сврстава Етиопију, Хаити и Јапан. Бити усамљена земља, значи бити издвојен из културне заједнице са другим друштвима. Оно што изолује Етиопију је амхарик језик, писмо, коптско православље и империјална историја која сеже још од Аксумског царства из првог века нове ере када је развила поморску и трговачку надмоћ на Црвеном мору. Као хришћанска земља на Рогу Африке окружена муслиманским земљама, она је сачувала свој религијски интегритет. Оно што ју је

³²³ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.68.

³²⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 152.; Иако пише о постапардхејској држави и њеном потенцијалу да постане регионална сила која ће својим угледом и пословним везама са Европом и остатком света моћи да помогне својим сиромашним и завађеним суседима на континенту, наш аутор тек узгред помиње реч *апартхејд*, не објашњавајући колико је тај режим од 1948 до 1990. године био погубан за црну већину јужноафричког друштва. Смисао речи апартхејд за њега добија друго значење. Отклон од њега, као са одскочне даске, омогућио је скок у прогрес и то је остварено као израз: „Јужноафрички мирољубиви и преговарачки прелаз од апартхејда.“ Између 1990 и 1994. године, влада беле мањине је попустила пред притиском црначког покрета - *Афричког националног конгреса*. Влада Н. Менделе (Mandela) је успела „позитивном дискриминацијом“ да преокрене социјално-економски положај црначког већинског становништва и тако омогући Јужноафричкој Републици да преузме водећу улогу у креирању афричке будућности.

изолирано од других сачувало је њену особеност. Хантингтон овде пропушта да наведе историјску чињеницу да Етиопија никада, за разлику од својих суседа, није била европска колонија. За разлику од Етиопије, Хаити је одржавао културне везе са Француском и после стицања независности 1804. Године. Некада под шпанском касније под француском влашћу, Хаитијани, ослобођени црни робови (доведени из Африке почетком 16. века као замена скоро истребљених Индијанаца за рад у рудницима злата и на плантажама) и данас представљају већинско становништво у држави. Ипак „револуционарно ропско порекло и брутална историја чине га усамљеном земљом.“³²⁵ Креолски језик их одваја од црних карипских земаља у којима се говори енглески. За Латиноамериканце, они су странци у суседству, тешко разумљиви због своје културе. Трећа усамљена земља, Јапан, својом културном особености и затвореношћу у себе, више одбија него што привлачи. Културна самодовољност тешко је приступачна како за религије (хришћанство и ислам) тако и за идеологије (комунизам и либерализам).

У подељеној земљи, две или више етничких, расних и религијских група може припадати једној цивилизацији или „много је вероватније да се дубоке појаве унутар подељене земље у којој велике групе припадају различитим цивилизацијама.“³²⁶ Чехословачка и Канада су државе које имају политичку судбину подељене земље, припадајући истој цивилизацији. У Чехословачкој је дошло до поделе, у Канади подела и даље остаје као могућност која брзо може да се претвори у стварност. Насиље на улицама градова и ратни сукоби су пропратна појава унутар подељене земље. Статус подељене земље има она држава у којој се међу завађеним странама културне разлике подудару са географским, као у случају Судана, Танзаније, Кеније и Етиопије. Ако се, пак, „култура и географија не подудару, може се путем геноцида или присилне миграције учинити да се оне подудару.“³²⁷

У прилог наведеном, Хантингтон пише да је у време распадања СФР Југославије и Совјетског савеза, створен простор за место настанка нових али подељених земаља. Након Хладног рата, бивше републике ових земаља постале су независне државе. Са падом комунизма односно марксистичко-лењинистичке идеологије, нестала је једина веза, први

³²⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.152

³²⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.153.

³²⁷ Семјуел П. Хантингтон: *исто* стр.153.

и последњи разлог који је, попут паукове мреже, одржавао ове културно различите народе у социјалистичкој заједници. Створени су нови национални ентитети дуж цивилизацијских граница. СФРЈ се поделила на католичку Словенију и Хрватску, делимично муслиманску Босну и Херцеговину и православну Србију, Црну Гору и Македонију. Хантингтон објашњава узрок даље поделе:

„Тамо где ови наследни ентитети још увек окружују мултицивилизацијске групе, манифестују се другостепене поделе. Босна и Херцеговина је ратом подељена на српски, муслимански и хрватски део, а Срби и Хрвати су се борили у Хрватској.“³²⁸

Синдром поделе,³²⁹ који се појавио и током стварања СФРЈ, Хантингтон види и око питања „Косова“, заборавља притом да напомене да су Албанци, иако су на *Косову и Метохији* демографска већина, уједно и национална мањина у Србији. Такође изоставља и непобитну чињеницу да на Косову и Метохији поред Албанаца муслимана, живе и Албанци католичке и православне вероисповести као и атеисти. Очито, тај податак се не би тако савршено уклопио у слагалицу његове теорије о сукобу цивилизација. Такође, на простору бивше СФРЈ подељена је не само територија, већ и језик којим се говори. Недовољно познавање или намерно непознавање културне историје на овом подручју Балкана, навело је Хантингтона да напише:

„Срби, с друге стране, свој језик данас зову српски а не српскохрватски и са западног писма својих католичких непријатеља прешли су на ћирилично писмо својих руских сродника. Хрвати, паралелно, данас свој језик зову хрватски и покушавају да га очисте од турских и других страних речи, док су исте турске и арапске позајмице, лингвистички седимент који је остао од 450 година присуства Отоманског царства на Балкану, поново у моди у Босни.“³³⁰

Претходни наводи, дакако, представљају типичан пример фалсификовања или простог непознавања историјских чињеница. Српскохрватски језик је био службени језик СФРЈ од 1945. године до почетка деведесетих година двадесетог века, а после грађанског

³²⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.154.

³²⁹ О коренима поделе Срба током Другог светског рата на монархисте и комунисте, четнике и партизанае, када се стварала комунистичка Југославија, поетски и документовано сведочи роман *Деобе* (1961) Добрице Ћосића, бившег партизанског политичког комесара за време Народно ослободилачке борбе и председника СРЈ (1992-1993).

³³⁰ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.70.

рата више није био заједнички ни Србима ни Хрватима. Такође, Хантингтон у свом тексту не помиње Србију него Србе, и тиме избегава помињање нације која је своју независност стекла још на Берлинском конгресу, док је Хрватска била под хабзбуршком монархијом све до 1918. године. Уз то, изјава да Срби од почетка деведесетих свој језик зову српским, прикрива историјску чињеницу да је Вук Стефановић Караџић још 1818. године објавио дело под називом *Српски рјечник*. Заобилазећи историјско-упоредни метод у проучавању историје и културе Срба и Хрвата, он као да жели да необавештени читалац стекне утисак како су Србија и Хрватска постале слободне, дакле самосталне, тек распадом СФРЈ, а да онај ко је обавештен, временско раздобље од прве српске државе Рашке до 1945. године схвати као нешто што је небитно, као фосилни остатак окамењене историје. Исто тако, српски језик има два писма, ћирилицу и латиницу, тако да Хантингтонов исказ о „преласку Срба са хрватске латинице на руску ћирилицу“ (!) није паралогизам већ софизам - намерно направљена логичка грешка. Ови историјски „превиди“ око порекла језика нису нимало случајни; као културно обележје једног народа, језик је, по Хантингтону, рефлексија његове моћи, с обзиром да „култура прати моћ“.

Судбину подељене земље Хантингтон сагледава и кроз идеолошки слом Совјетског савеза. Бивше совјетске републике омеђене су политичким а не цивилизацијским граничним линијама. То је учињено из идеолошких разлога, како би се избегло разграничавање на Ми и Они другачијег културног порекла, тако да је руски Крим (Крimea) припала Украјини, а јерменски Нагорно-Карабах Азербејџану. Совјетска политика је прекрајала демографску карту целе своје територије тако што је у Естонији, Латвији и Казахстану руска мањина чинила знатан проценат становништва. Тако се вршила имагинарна „присилна миграција“ и у овим републикама стварао лажни утисак да су Руси национална мањина ових држава у држави. *Пролетерска култура* након Октобарске револуције, замењује старе вредности новим, дух пролетера истиснуо је дух „руског мужика“. Један од најзначајнијих писаца пролеткултовског покрета Н. Островски у свом делу *Како се калио челик* описује настајање новог човека у совјетском друштву. Било је то време када је морало да се „раскрсти“ са православном културом и руским духом.

Ипак, распад Совјетског савеза је од бивших република створио не само независне већ и подељене земље. А у подељеној земљи „важније групе из две или више цивилизација кажу: "Ми смо друкчији људи и припадамо друкчијим местима".³³¹ Почетак поделе у Совјетском савезу своју предисторију има у идеолошком обрачунању током Октобарске револуције. Роман *Тихи Дон* М. Шолохова најреалистичније описује поделу у том делу Евроазијског простора на монархисте и комунисте, беле и црвене. Један део Руса је желео да каже: ми смо другачији и наше место није више руска, него совјетска територија која може још да се шири на запад, док је други део Руса желео да очува постојећу царску Русију. Националне групе које су се нашле у вртлогу стварања СССР-а после слома комунистичке идеологије, раштркане у више независних република такође су осећале да припадају јединственом културном ентитету: „Силе одбијања вуку их у страну и оне гравитирају ка цивилизацијским магнетима у другим друштвима.“³³²

IV.10 Поцепане земље

Подељеној земљи Хантингтон супротставља *поцепану земљу* која „има једну преобладајућу културу која је смешта у једну цивилизацију, али њене вође желе да је преместе у другу цивилизацију.“³³³ Људе из поцепане земље не мучи питање идентитета (ко смо ми?) као популацију подељених земаља. Они знају ко су, али им то сазнање не даје одговор на питање која је цивилизација њихова права цивилизација. Њихове елите попут В. Паретових, захтевају промене: „Ми смо један народ и припадамо једном месту, али желимо да га променимо.“³³⁴ Да би поцепана земља могла да редефинише свој цивилизацијски идентитет, предходно треба да учини бар три корака која би је водила ка постепеном преображају:

1. Политичка и економска елита у држави требало би да подржи настојања да се питање о промени идентитета изнесе пред јавно мњење

³³¹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.154.

³³² Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.154.

³³³ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.154.

³³⁴ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.154.

2. Јавност би требала да буде упозната са овом идејом о цивилизацијском преображају
3. За прихватање конвертита, земаља које су попут религијских преобраћеника напустиле своју цивилизацију, треба да постоји добра воља, гостољубива атмосфера домаћина, жељене цивилизације, која је најчешће на Западу

Глагол *требати* суштински прожима сва три услова које једна држава мора да испуни не би ли рedefинисала свој цивилизацијски идентитет. Процес рedefинисања идентитета је, по Хантингтону, различит за сваку земљу која жели да заборави своје цивилизацијско порекло. Време промене није исто, културна метаморфоза некада траје вековима па бива прекидана, стварајући од држава које желе да буду оно што још нису, тј. поцепане земље. Присвајање туђих културних институција је непредвидљиво и болно духу народа чије елите желе да измене његов идентитет. Обичај и традиционални дух вуку народ на једну страну а елита на другу. Усвајање туђих институција у име напретка сопственог друштва, овим елитама не представља проблем. Њихова култура престаје да личи на саму себе, а, опет, не може ни приближно да буде као култура чије су институције прихватили као замену за културне елементе свог друштвеног система. Институција се попут гена преноси са генерације на генерацију људске заједнице, унутар једне културе, али и са културе на културу. У овом другом случају, елите подсећају на једну групу биолога која је желела да у нордијским земљама заштити од хладноће биљке донете из топлијих крајева. Помоћу генетичког инжињеринга, биљка би подносила температуре испод нуле, јер би се у њеним ћелијама налазили гени риба из Северног мора. Тако треба замислити и културу која трпи сличну промену, јер јој елите намећу неприкладне (попут „страног тела“), туђе и погубне вредности у име „прогреса“. Растрзана између две културе, две цивилизације, таква земља се цепа. У поцепане земље Хантингтон сврстава Русију, Турску, Мексико и Аустралију. У *Сукобу цивилизација* се може прочитати и кратка културна историја ових земаља. На основу његове тврдње да „култура прати моћ“, може се закључити да ће уколико нека моћ нестане, и култура која је прати бити изгубљена. Историје ових држава, као типичних поцепаних земаља, Хантингтон интерпретира и прати, попут лекара у визити који чита историје болести болесника.

IV.11 Русија

Русија је, по Хантингтону, поцепана држава већ неколико векова. Њено цепање почиње владавином Петра Великог 1682. године. По повратку са Запада, Петар Велики је увео реформе у руском друштву. Укинуо је институцију уговореног брака, сматрајући га варварским обичајем који онемогућава младенцима да се својеволјно упознају и из љубави (или неког другог мотива) заснују породицу. Жене из виших сталежа су својим одевањем, манирима и новим стилем живота, опонашале жене са западноевропских дворова. Сви мушкарци, изузев свештеника, земљорадника и кочијаша, морали су да брију браде. Кафтани и купасте капе замењене су одећом коју су носила господа у Европи. Уведена је обавезна војна служба, основане су техничке школе. Кадрови су се школовали у иностранству, нарочито војни. Изграђено је много фабрика и бродоградилшта каква су била у енглеским, француским и немачким лукама. Са традиционалног руског календара се прешло на јулијанско рачунање времена. Петрове реформе, по Хантингтону, ипак, нису биле суштинске: „Покушавајући да своју земљу учини модерном и западном, Петар је такође појачао азијске карактеристике Русије, усавршавајући деспотизам и елиминишући било који потенцијални извор друштвеног или политичког плурализма.“³³⁵ Између Истока и Запада, као између две ватре, Петар Велики гради нови главни град Русије, Петроград, и започиње Велики северни рат против Шведске да би се приближио Европи: „Петар је био успешнији у томе да Русију учини делом Европе, него Европу делом Русије.“³³⁶

Успостављајући моћ над племством и црквом (синод је био под његовом контролом), Петар је могао да именује свог наследника не поштујући институцију наслеђивања круне. Владао је као деспот желећи да Русију претвори у наличје Европе, одјек њеног духа. Али, помака ка западној цивилизацији што се Европљана тиче, није било, јер су они, како каже Хантингтон, схватили Русе у духу реченице Ж. де Местра (de

³³⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.156.

³³⁶ Семјуел П. Хантингтон: *исто* стр.157.

Maistre) „да се испод коже Руса крије дух Татарина“. У *Дневнику писца 1876* Ф. М. Достојевски смирено говори у име Руса:

„Ми смо за њих дивљачка хорда, као Хуни, који су увек били спремни да навале на древни Рим и да разоре светињу, и који нису имали никакву представу о томе каква је драгоценост коју они уништавају.“³³⁷

Слично је писао и словенофил Николај Данилевски, кога Хантингтон представља као културолога, а чија се књига *Русија и Европа* поново читала деведесетих година двадесетог века у Русији. По речима Е. В. Соколова³³⁸, његове књиге биле су познате О. Шпенглеру који га, пак, у својим делима нигде не спомиње. Али зато Хантингтон исправља грешку једног од својих „учитеља“ и пророка пропасти Запада и цитира Данилевског³³⁹ на једној страници у *Сукобу цивилизација*. Издвојићемо на овом месту једну мисао Данилевског која се суштински подударе са Хантингтоновом тврдњом да је Петар Велики од Русије створио поцепану земљу:

„Ако је Европа Петру уливала страсну љубав, страсан занос, према Русији се он односио двојако. Он је њу у исто време и волео и мрзео. Волео је он у њој њену снагу и моћ, коју је не само предосећао, већ и увиђао, волео је у њој оруђе своје воље и својих планова, волео је материјал за здање које је хтео да подигне по слици и прилици идеје која се у њему родила, под утицајем европског узора; мрзео је саме принципе руског живота – сам тај живот, како његове недостатке, тако и његове вредности.“³⁴⁰

Ова истовремена љубав и мржња у Петровом уму, два противречна карактера који се смењују као у ликовима *Версилова* и *Раскољникова*, јунака романа *Злочин и Казна* Ф. М. Достојевског, као да су постала усуд руског православног типа човека у наредним вековима. Данилевски је у *Русији и Европи* представио насилну природу народа германско-романске цивилизације, наспрам мирних Словена као наследника Византије, приказао је борбу римског и грчког културно историјског типа. Само борба са Западом, писао је он, може да излечи Русију од културних болести, борба са Европом која никада

³³⁷ Ф.М. Достојевски: *Дневник писца 1876.*, Партизанска књига, Београд, 1981, стр. 199.

³³⁸ Е.В. Соколов: *Културологија*, Просвета, Београд, 2001, стр. 188.

³³⁹ У својим предвиђањима о будућности Русије Данилевски се показао као лош пророк, јер је писао да Русија никада неће имати политичку револуцију. (Николај Ј. Данилевски: *Русија и Европа*, Службени лист СРЈ, Београд, 1994, стр. 374.)

³⁴⁰ Николај Ј. Данилевски: *Русија и Европа*, Службени лист СРЈ, Београд, 1994, стр. 217.

није случајно нападала Русију, јер је она њен суштински непријатељ. По Хантингтону, пак, комунизам је решио питање да ли Русија може да буде другачија од Запада а да истовремено не буде заосталија од њега. Спор између западњака и словенофила био је за време режима Совјетског савеза одложен, да би питање о идентитету Русије поново било постављено након завршетка Хладног рата. За Хантингтона је Русија деведесетих година двадесетог века остала поцепана земља са западнославенофилском дуалношћу као „неотуђивом цртом ... националног карактера,³⁴¹ Пола деценије после Хантингтонове смрти, међутим, Русија предвођена В. В. Путином (Путин) опет постаје светска велесила. Њој данас тешко да би одговарао епитет „поцепане земље“, с обзиром да „култура прати моћ“ - како је амерички социолог имао обичај да каже.

IV.12 Турска

Турска је двадесетих година двадесетог века постала поцепана држава. Након ступања на власт 1924. године Мустафа Кемал, као председник републике, уводи низ реформи како би Турска била што сличнија модерним европским државама. Султанат је постао неповратна прошлост. Свом имену је додао и презиме, што је касније била обавеза свих Турака. Његово презиме Ататурк је значило „Отац Турака“. Назвавши се оцем нације, овај државник је симболично послао поруку својим суграђанима да нова историја Турске почиње од његовог ступања на власт. Укинуо је калифат као и религијске судове који су примењивали исламски закон. Арапско писмо је заменио римском абецедом. Са традиционалног календара се прешло на рачунање времена по Грегоријанском календару. Ислам више није био државна религија, Турска је постала секуларна држава. Положај мушкараца и жена почео је да се изједначава. Фереце и фесови су престали да се носе, укинуте су одвојене религијске школе и колеџи.

Хантингтон наглашава да је реформа писма представљала раскид са културном историјом Турске. Традиционална литература није била доступна омладини. Због непознавања писма својих предака, вишевековно културно наслеђе било им је непознато.

³⁴¹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.160.

Млади су постали странци својим прецима, јер вредности које су се преносиле писмом, попут прстена на нози писмоноше, нису више допирале до њих. Спровођење реформи наилазило је на отпор у народу који је покренуо процес завичајности и повратак религији с једне стране и потпору међу елитама, бирократијом и војском, са друге стране. Кемал је тридесетих година модерну турску државу замишљао позападњачену у тој мери да је турском народу ван матичне земље у постхладноратовским републикама - Узбекистану, Туркместану, Казахстану и Киргистану у којима се говори турски језик, турски национални карактер био неразумљив и туђ.

Хантингтон коментарише да је положај Турске на Блиском истоку, као источног бедема Запада, спречавао ширење Совјетског Савеза ка Медитерану, Средњем истоку и Персијском заливу. Тек после Хладног рата, питање о цивилизацијском идентитету Турске је у жижи интересовања арапских земаља. Турска је између арапских и западноевропских вредности, и на једној и на другој страни, цивилизацијски подвојена, дакле поцепана земља. По Хантингтону, она не може представљати „цивилизацијски мост“ између Истока и Запада, како су је у својим политичким говорима поредиле турске вође, већ параболу о миленијумском нераумевању између Ми и Они. Јер: „мост је вештачка творевина која повезује два чврста ентитета, али није део ни једног. Када вође Турске своју земљу називају мостом, они еуфемистички потврђују да је поцепана.“³⁴² Ту поцепаност продужава упорно одбијање *Европске уније* да прихвати Турску у своју заједницу. У недоумици између Меке и Брисела, Турској не простаје ништа друго до да се окрене Ташкенту. Председник Т. Озал (Özal) заједно са челним политичарима, шири идеју о заједници турских народа од Јадранског мора до граница Кине. Мека моћ Турске испољава се у виду помоћи овим земљама, улагањем капитала, давањем дугорочног и нискокаматног зајма, успостављањем сателитске телевизије која је омогућила грађанима да прате програм на матичном турском језику, обезбеђивањем телефонских комуникација и авиосообраћаја. Турски наставници у овим земљама држе предавања о култури и историји турског народа на заједничком матерњем језику, да се не заборави. Студентима из Централно-азијских земаља омогућено је да се школују на турским универзитетима. Мека моћ није поштедела ни бизнисмене, банке, дипломате као и војни кадар који је

³⁴² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.166.

знања стицао обуком у матичној земљи - Турској. Иако се као држава окреће ка Истоку, ка земљама блиске културне сродности, њена елита као хипнотисана и даље очекује „добре вести са Запада“. Хантингтон наводи резигнирану изјаву председника Озала да је основни разлог неприхватања његове земље у Европску Унију чињеница да су Турци као народ муслимани а не хришћани. Размишљајући о судбини Турске као поцепане земље, Хантингтон пише да је током година Турска испунила два од три минимална захтева за поцепану земљу која хоће да промени свој цивилизацијски идентитет: „Турске елите су подржале помак и њена јавност је била помирљива. Ипак, елите примаоца, Западне цивилизације, нису биле рецептивне.“³⁴³ Буђење исламске религије, процес завичајности који је заљуљао европске темеље Ататуркове Турске, су довољни показатељи да ће Турска и даље остати поцепана земља.

IV.13 Мексико

Мексико је осамдесетих година двадесетог века постао поцепана земља. Хантингтон подсећа да је он у шеснаестом веку изгубио своју територију, цивилизацију и богове. Доласком Х. Кортеса (Cortés) 1519. године, започето је освајање земље Астечког народа, да би две године касније њихова држава постала део колонија шпанске круне. Хантингтон цитира мексичког песника О. Паса (Pas) за кога је култура Астека језгро Мексика. Поменути песник у *Лавиринту самоће* пише да се након археолошких открића и нових сазнања историчара, ово друштво више не може сматрати варварским или примитивним племеном. Пад Астека је, по њему, убрзао пропаст индијанске цивилизације. Дакле, он пре Хантингтона пише о поцепаности астечког друштва: „Пред усамљеним присуством Шпанаца ствара се расцеп у астечком друштву, који одговара дуализму њихових богова, верског система и виших каста.“³⁴⁴ Са најездом конквистадора, Астеци су били принуђени да напусте свој језик, своје богове и препусте се свештенству новог бога. Ипак, Паз примећује да је за дубоко религиозне Астеке прихватљивија

³⁴³ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.165.

³⁴⁴ Октавио Пас: *Лавиринт самоће*, Центар за геопоетику, Београд, 1995, стр.81.

околност што су их поробили шпански католици, него енглески протестанти: „Захваљујући религији колонијални поредак није тек обична надградња нових историјских форми, већ један живећи организам.“³⁴⁵ У религиозној свести Астека, надмећу се два бога *Кетсалкоат* и *Уитсилопочтли*, два заштитника краља – свештеника и ратника. Они су персонификација два инстинкта - живота и смрти. Пред неумитним удесом, Астеци као да су се приклонили Кетсалкоатлу – поштоваоцу судбине, који се не бори попут Уитсилопочтлија, него жељно очекује смрт да би се поново родио. Сличну слику Хантингтон види и у доба Мексичке револуције (1910-1917 године) под вођством Е. Запате, с том разликом што је национални оквир а не религијски урамљивао ову слику: „У Мексику је, као и у Русији, револуција обухватала инкорпорирање и прилагођавање елемената западне културе, што је створило нови национализам супротстављен капитализму и демократији Запада.“³⁴⁶

Од тридесетих до осамдесетих година двадесетог века, Мексико је на светској политичкој сцени био опонент Сједињеним Државама. Осамдесетих је дошло до преокрета око питања о будућности Мексика. Као да је заборављен Америчко-мексички рат (1846-1848 година) и губитак северног дела Калифорније и Новог Мексика, као и низ територија којих се раније Мексико морао одрећи након стицања независности (1810. године). Нова мексичка елита предвођена К. С. де Гортаријем, залагала се за економски либерализам у мексичком друштву. Хантингтон примећује да се ова политика трансформације једне латиноамеричке земље у северноамеричку, спроводи без поштовања принципа демократије. Председника Салинаса, Хантингтон је назвао мексичким Мустафом Кемалом. Он коментарише да је мексичка елита, у духу својих претходника током читавог века могла да оформи Иберијско удружење народа у којем би са Шпанијом и Португалијом предводиле јужноамеричке државе. Ипак, мека моћ Америке је превагнула. Мноштво свршених дипломаца са студија у Америци се враћало у Мексико, преносећи вредности заападнолибералне демократије – међу њима су били и Мигел де ла Мадрид и Карлос Салинас. Упоређујући Мексико у односу на САД, и Турску у односу на Европу, Хантингтон закључује: „Прилагођење између англоамеричке Северне Америке и шпанско-индијског Мексика је лакше него између хришћанске Европе и муслиманске

³⁴⁵ Октавио Пас, *исто*, стр.86.

³⁴⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.166.

Турске.³⁴⁷ Иако је Америка суочена са масовном мексичком миграцијом (легалном и илегалном), поставља се питање колико је она вољна да се културно, економски и политички приближи Мексику. Са друге стране, председник Салинас је својим потезима предност давао економским реформама и позападњачењу на уштрб политичких реформи и демократизације. Зато и питање које Хантингтон поставља својим читаоцима и данас није изгубило на значају: „Да ли је северноамериканизација Мексика компатибилна с његовом демократизацијом?“³⁴⁸

IV.14 Аустралија

Аустралија је, по Хантингтону, поцепана земља у обрнутом смеру. Овај епитет је добила због тога што су њени водећи политичари деведесетих година двадесетог века одлучили да се Аустралија одвоји од Запада и рedefинише као део азијског друштва. Хантингтон цитира П. Китинга (Keating), тадашњег премијера: „Аустралија не може да се представља свету као мултикултурно друштво, ангажује у Азији и чини ту везу уверљивом док на неки начин, бар у уставним појмовима, остаје изведено друштво.“³⁴⁹ Ово „изведено“ је у односу на Велику Британију, чија круна и даље баца сенку на покушај Аустралије да се културно приближи својим географским суседима. Тежња ка рedefинисању Аустралије као азијске земље, почива на уверењу да је економија (а не култура) узрочна сила која мења судбине народа. Убрзани раст источноазијске привреде наметнуо је Аустралији трговинску размену из које је она профитирала знатно више него у размени са Европском заједницом и САД-ом. Источна и југоисточна Азија су 1994. године чиниле 62% аустралијског извоза и 41% њеног увоза. Појачане економске везе са Азијом, елитама Аустралије су биле довољан разлог за јавно изношење става да се њихова држава налази у трећем економском источноазијском блоку. Ипак, Хантингтон изражава сумњу да би Аустралија могла испунити сва три захтева неопходна за рedefинисање свог цивилизацијског идентитета.

³⁴⁷ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.167.

³⁴⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.168.

³⁴⁹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.168.

Средином деведесетих година 20. века, аустралијске елите нису имале јединствен став о том питању. Јавно мњење је било подељено на *за* и *против*. Елите азијских земаља нису биле наклоњене Аустралији и аспирацијама њених елита. Нарочито их је одбијала насртљивост Пола Китинга: „Мада је тврдио да Аустралија мора да буде азијска, Китинг је редовно иритирао, шокирао и антагонизовао се са азијским вођама својом бруталном отвореношћу.“³⁵⁰ У Азији, тишина није само знак да је потрошена муниција вербалног дуела, она је и део комуникације између две особе. Ако је саговорник ауторитативна особа, утолико ће бити шкртији на речима и ненаметљиво се упустити у разговор. Бучан разговор знак је непристојности. Уколико је причање тише, утолико се саговорнику указује више поштовања. Хантингтон овим жели да каже да у „случају Китинг“ није пронађен „заједнички културни језички код“. Два лица из две различите, индивидуалистичке и колективистичке културе, се неће моћи разумети све док се не отворе један према другом, одбацујући шаблон комуникације који им њихова култура намеће. Китинг је у Хантингтоновом приказу означен као типичан Аустралијанац, отеловљење националног карактера: „Аустралијанци су најдиректнији, најнабуситији и, неко би рекао, најнеосетљивији народ енглеског говорног подручја.“³⁵¹ Насупрот њима, Азијци избегавају сукоб и отворено противљење: „Кинези ретко када кажу "не", па чак и кад то мисле. Уместо тога имају безброј пристожних начина.“³⁵² Хантингтон закључује да је Китингов напор био узалудан, јер га је културни јаз између друштвених светова Истока и Запада још више удаљавао. У очима Азијаца, Аустралија ће увек бити могућа испостава Запада на њиховој територији. Судбину поцепане земље имаће све дотле док њене вође не промене курс спољне политике усмеравајући је ка Сједињеним Државама, Канади и Новом Зеланду, Северноамеричким–јужнопацифичким споразумом. До тада ће Аустралија бити за Азију исто што и Турска за Европу. У обрнуто поцепаној земљи, вође Аустралије замишљају будућност своје државе у друштву азијских земаља. За Хантингтона ова будућност не обећава напредак; на сату који откуцава време трајања Аустралије сказаљке се okreћу у обрнутом смеру - од Биг Бена западних вредности. Аустралија као поцепана земља, за аутора *Сукоба цивилизација* значи синдром болести

³⁵⁰ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.170.

³⁵¹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.170.

³⁵² Дејвид Томас: *Културна интелегенција*, Клио, Београд, 2011, стр.100.

Запада и опадање његове моћи: „На почетку двадесетдругог века, историчари ће моћи да се осврну на избор Китинга и Еванса као на важнији маркер у опадању Запада.“³⁵³

IV.15 Вирус Запада

На примеру судбине поцепаних земаља, Хантингтон изводи закључак да су политичке вође осуђене на неуспех због жеље да из основе промене културу својих друштава. Усвајање елемената западне културе било је пропраћено неразумевањем од стране локалног становништва држава незападних цивилизација. Западне вредности су доживљаване као нешто спољашње, стране, туђе унутар језгра аутохтоне културе. Културни елементи могу бити крајње безазлени али и поред своје функционалне, употребне вредности, они могу бити носачи симболичке и меке моћи Запада. Они су попут вируса који шири културну заразу која на крају може бити и погибелна за другу културу: „када је западни вирус једном унесен у друго друштво, тешко га је избацити.“³⁵⁴ Вирус је пренет, култура је заражена и после прележаног вируса никада неће бити каква је била пре болести. Овај вирус, притом, није сасвим смртоносан за културу. У овој метафори Хантингтон пореди културу са пацијентом у болничком кревету. Али први преносиоци вируса нису културни елементи са Запада, већ припадници елита као персонификација западних вредности. По Хантингтону, они могу да буду творци историје, и на крају ће завршити упокојени у њој, као у „гробљу аристократија“. Иако имају „добре“ намере, у себи подвојени између Да и Не – они „инфицирају своју земљу културном схизофренијом која постаје њена стална и одређујућа карактеристика.“³⁵⁵

³⁵³ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.171.

³⁵⁴ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.172.

³⁵⁵ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.172.

IV.16 Анационализација елите

У делу *Ко смо ми* Хантингтон пореди елите деветнаестог и двадесетог века: „Технолошки развој у касном деветнаестом стољећу потакнуо је истицање националне свијести америчких елита; исти тај развој у касном двадесетом стољећу погодовао је тому да елите ослабе везе с нацијом.“³⁵⁶ У десетом поглављу овога дела, под насловом „Мртве душе“, Хантингтон се пита има ли међу припадницима пословних, академских и интелектуалних елита икога ко нема „мртву душу“. За њега мртву душу има неко ко се одрекао свога народа и домовине; цитирајући стихове В. Скота (Scott): „*Дише ли ондје човјек с тако мртвом душом,/Који никад себи рекао није:/Ово је моја земља моја родна груда!*“³⁵⁷, Хантингтон резигнирано изјављује да број умирућих душа непрестано расте.

Ове мртве душе нису на продају као у М. В. Гогољевом (Гогољ) истоименом роману. Не купују се за двеста рубаља по преминулом кмету од руског спахије. Главни јунак Чичиков жели да куповином хиљаду мртвих душа, које би се у пописном списку водиле као живе, прикрије своје неугледно порекло и да се о њему говори као о богатом племићу у руском друштву. Америчке елите двадесетог века више се не могу препознати, оне се својевољно одричу свог националног идентитета и постају све више транснационалне.³⁵⁸ Њихове мртве душе оживљавају ван граница своје земље, попут зомбија, исисавајући живот јефтине радне снаге која не потиче из њиховог народа. Са истим изразом на лицу, под маском космолитизма они су, по Хантингтону, издали свој народ: „Њихов је дом свјетско тржиште, а не национална заједница.“³⁵⁹ К. Лаш је ове елите представио као мислећу, церебралну аристократију коју можемо видети у улози корпорацијских менаџера, као и у професијама које производе и тргују информацијама. Стил њиховог живота сличнији је егзистенцији елита из Јапана, Сингапура и Кореје. Закође, њима је стран патриотизам раније генерације средње класе. Анационализација

³⁵⁶ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 255.

³⁵⁷ Samuel P. Huntington: *исто*, стр.253.

³⁵⁸ “Амерички званичници теже да се понашају као да је свет униполаран“ (Samuel P.Huntington: *The Lonely Superpower* March/April 1999) Извор: <http://www.foreignaffairs.com/articles/54797/samuel-p-huntington/the-lonely-superpower>

³⁵⁹ Samuel P. Huntington, *исто*, стр. 257.

америчке елите постаје све видљивија у ери глобализације. Транснационалне идеје и људе Хантингтон сврстава у три категорије: 1) Универзалистичку, 2) Економску и 3) Моралистичку.

Универзалистички приступ подразумева да је Америка „универзална нација“ која прихвата људе из свих крајева света који су вољни да усвоје њену културу и вредности. По овом гледишту, Америка је свет и свет је Америка: „Разлика између Америке и свијета губи се због побједи Америке као једине глобалне супер силе.“³⁶⁰ *Економски приступ* је став којим се привредна глобализација схвата као економска надмоћност на планети. Националне владе нису способне да јој се одупру. Месије ове глобализације су најчешће директори мултинационалних компанија и невладиних организација, људи од знања (најчешће технолози) и угледа у свету. *Моралистички приступ* презире родољубље и национализам. Таквог уверења су интелектуалци, научници и новинари. „Господарски транснационализам укоријењен је у грађанском слоју, моралистички транснационализам превладава међу интелегенцијом.“³⁶¹

Дакако, поставља се питање колико је тај интернационализам аутентичан, када се презире своја нација. По Хантингтону, такав космополитизам се управо зида на лажним темељима. Транснационална елита сачињава језгро нове глобалне суперкласе. Њене чланове називају „момцима из Давоса“, златним оковратницима или аристократама чија моћ превазилази националне границе Америке. Хантингтон процењује да их у САД-у има мање од 4%. Ипак, у ери глобализације њихов број ће се вероватно удвостручити. Да би се схватили мотиви деловања транснационалних елита, мора се разумети дух њиховог времена - глобализација. За Хантингтона: „Глобализација значи големо ширење међународне сурадње међу појединцима, тврткама, владама, невладиним организацијама и осталим тијелима; те умнажање међународних организација, режима и правила.“³⁶² Ова дефиниција глобализације има квантитативну димензију и своје пуно значење добија на основу три параметра: ширина, бројчани раст и умножавање. У ери глобализације, сукоб интереса између елите и нижих слојева становништва није само око економске политике,

³⁶⁰ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 255.

³⁶¹ Samuel P. Huntington, *исто*, стр.255.

³⁶² Samuel P. Huntington: *исто*, стр.254.

снижавања пореских стопа горње половине друштва и пребацивање пореског оптерећења путем невидљивих пореза на доњу половину. Ради се и о нечему другом, не мање важном:

„Док се дијелови америчке пословне и интелектуалне елите све више поистовјећују са свијетом као цјелином и себе одређују као "глобалне грађане", широки слојеви Американаца постају све приврженији својој нацији.“³⁶³

Међутим, од седамдесетих година двадесетог века почиње нестајање националне радничке класе. Производња робе за локална тржишта није тако уносна као увоз јефтине радне снаге из земаља полупериферије и периферије. Сеоба капитала из Америке и земаља економског центра западне Европе у земље у транзицији, убрзава ерозију радничке класе. Тако се менаџерска елита обрачунава са својим радницима и њиховим борбеним синдикатима, постепено их претварајући у незапослени слој становништва. За Џ. Р. Сола (Saul), ови менаџери представљају аристократију двадесетог и двадесетпрвог века. Данашње елите су замениле елите минулих векова: краљевске, аристократске, велетрговачке, политичке. Ера глобализације је, по овом аутору, трајала од 1970. до 2000. године, а свој зенит она је достигла 1995. године.³⁶⁴ Човек се споро мења, пише он, али људско друштво још спорије. Када се оголи идеолошка реторика савремених транзитолога, може да се увиди да период глобализације представља оживљавање меркантилизма седамнаестог века.

Актуелни „постмодерни меркантилизам“ је по свом духу антикапиталистички, јер укида конкуренцију и слободно тржиште, сагласно енглеској пословици: „чија је владавина, његова је и трговина“. Људи који управљају меркантилистичким глобалним корпорацијама не размишљају о економској судбини свог предузећа и његових радника. Ова класа менаџера се сели из корпорације у корпорацију попут вируса из тела у тело, преносећи заразу глобализацијом, ширећи болест сталног запослења са скраћеним радним временом. Она претвара раднике у најамнике а себе у „управнике имања“ и у лажне господаре, јер „када се ствар сагледа дубље, схвати се да је та похлепа последица лажног капитализма, маскираних менаџера који се претварају да су капиталисти.“³⁶⁵ Оно што Хантингтона забрињава јесте чињеница да је „улога америчке елите, владиних

³⁶³ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 262.

³⁶⁴ Џон Ралстон Сол: *Пропаст глобализма и преобликовање света*, Архипелаг, Београд, 2011, стр. 366.

³⁶⁵ Џон Ралстон Сол, *исто*, стр. 367.

агенција, пословних кругова и иних организација у свјетској глобализацији била ... много значајнија него елита осталих земаља.³⁶⁶ Америчка економска елита се осећа „као код куће“ када води послове на светском тржишту, а не у националној заједници.

Притом, америчке компаније постају све мање америчке. Транснационалне елите постепено губе чуло за демократију која је израз националне државе. Њихови интереси више нису интереси америчког народа, „сада велике твртке често своје интересе виде као нешто што се знатно разликује од интереса Америке.“³⁶⁷ Хантингтон сматра да се слабљењем националне државе, слаби и демократија у тој држави. Америка као „извозник“ демократије, више неће бити оно што је била, амерички *credo* биће доведен у питање. Национални идентитет без демократије ће изгубити првобитни смисао. У ери глобализације, транснационалне елите се понашају попут властелина у Средњем веку, добу доминације друштва над државом. У феудалном добу, краљ је био први племић, први међу једнакима који се нису сматрали поданицима државе. Трговци и занатлије себе нису сматрали држављанима, него члановима еснафа, гилди, општина. Сељаци нису били под влашћу државе, него *сениора* који су самостално ковали новац, трговали и ратовали са суседним народима, не осећајући потребу да обавесте краља.³⁶⁸

Најсажетије запажање о глобалном добу, Хантингтон исказује следећом реченицом: „Економски глобализатори усредоточили су се на свијет као на господарску јединицу.“³⁶⁹ Када је сунце глобализма прошло свој зенит, када се поново почело говорити о повратку на стари национални идентитет 1996. године, по речима Џ. Р. Сола, у *Сукобу цивилизација* се спроводи „техника застрашивања“ - не би ли се читалачка публика убедила у неминовност културних подела. И за овог Хантингтоновог критичара, у ери глобализације:

„Данашњи обрасци почињу да личе на вишеслојне комплексности врхунца Средњег века, и не само по томе како су се оне одвијале у Европи. Неки о томе говоре дивећи се

³⁶⁶ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 254.

³⁶⁷ Samuel P. Huntington, *исто*, стр. 256.

³⁶⁸ „Чак ни рат није спадао у искључиву државну надлежност, јер су вођени приватни ратови. Приватна војска норманског војводе, без икаквог учешћа његовог „сизерена“ – француског краља, освојила је половином XI столећа читаву Енглеску. Исто тако, без икаквог учешћа француске круне, крајем *истог* столећа, приватне војске су кренуле из Француске у први крсташки рат освојивши Јерусалим.“ (Евгеније Васиљевич Спекторски: *Држава и њен живот*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2000, стр. 38.)

³⁶⁹ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 257.

флексибилности немонолитног менталног склопа у Средњем веку. Није било центра. Све је било центар.³⁷⁰

Могућност да нема центра или да је „све центар“, брине Хантингтона јер би, као таква, могла да се претвори у немогућност да Америка у будућности остане - центар. Мултикултурни шок би тежиште националног идентитета лако могао да измести из колосека којим је до сада ишла Америка. Судбина САД-а била би онда попут локомотиве која је искочила из шина. Највећу одговорност за такав могући сценарио, по нашем аутору, би сносила *америчка елита* јер је у ери глобализације имала водећу улогу. Моралистички настројена транснационална елита, питање националног идентитета Америке је у деведесетим годинама двадесетог века сматрала застарелим: „национализам је био зло, национални идентитет зазоран, а родољубље преживјело.“³⁷¹

Космополитски карактер интелектуалних елита Хантингтон налази међу следећим професорима: М. Нусбаун (Nussbaun) са Чикашког универзитета, А. Гутман (Gutmann) са Принстона, Р. Сенет³⁷² (Sennett) са Њујоршког универзитета, Џ. Липсиц (Lipsitz) са Калифорнијског универзитета у Сан Дијегу, С. Олири (O’Leary) с Америчког универзитета, Б. Џ. Крејг (Craig) са Универзитета Џорџије и П. Спиро са Универзитета Хофстра. Ово набрајање имена професора универзитета широм Сједињених Држава, представља својеврсну прозивку оних који када кажу *Ми* - више не мисле на националну државу.

Хантингтон истиче да је у време администрације Б. Клинтона - „Сумња у националну државу такођер ... постојала међу људима који су непосредније били повезани с јавном политиком.“³⁷³ Он цитира и новинара часописа *Time* С. Талбота (Talbot) који је био уверења да се национална влада сваке државе мора заменити једном светском владом.

³⁷⁰ Џон Ралстон Сол: *Пропаст глобализма и преобликовање света*, Архипелаг, Београд, 2011, стр. 38.

³⁷¹ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 261.

³⁷² Један од прозваних, Р. Сенет, у делу *Култура новог капитализма* спомиње Хантингтонову књигу *Ко смо ми* као политички утицајну, и њеног аутора као политичког гуруа. Сенет иронично пише да су Хантингтонова дела политички утицајна, али не и научна. Појам „гуру“, иначе, означава религијског учитеља у хиндуизму и будизму, док језичка кованица „политички гуру“ спаја световно и духовно и представља Сенетов сарказам. (Ричард Сенет: *Култура новог капитализма*, Архипелаг, Београд, 2007, стр. 136.)

³⁷³ Samuel P. Huntington: *Тко смо ми*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 261.

Оваква размишљања о глобалној демократској федерацији, мотивисана су космополитским духом и нису изузетак међу припадницима транснационалне елите за коју међународна заједница има већи значај од државне заједнице. Ако би се прихватило такво становиште, међународно обичајно право би било изнад националног права:

„Међународни моралистички настројени правници тврде да би се амерички закони морали ускладити с међународним стандардима и прихватити да постављени страни и амерички суди о грађанским правима Американаца одлучују према међународним нормама, а не америчкима.“³⁷⁴

Транснационална елита слично мисли и о моралној надмоћности Уједињених нација. Чињеница да је седиште ове међународне организације у Њујорку, ипак, улива наду Хантингтону да транснационална елита није заборавила своје национално порекло и да га се неће тако брзо одрећи.

IV.17 Трећи талас демократизације

Транзицију тридесетак земаља из недемократских у демократске политичке системе, Хантингтон описује у *Трећем таласу*. Тај процес демократизације наступио је у периоду од 1974 до 1990. године. У поменутој књизи, Хантингтон себи додељује улогу политичког консултанта лидерима земаља у транзицији. Своје дело је замислио као својеврсни приручник у коме се могу прочитати, у неувијеној форми „Упутства за демократизаторе“.³⁷⁵ Притом, њега не забрињава шта о њему мисле колеге из академских кругова. За себе каже да овим својим ставом подсећа на Макијавелија, чак ликује: „Ако због тога личим на некаквог амбициозног демократског Макијавелија, нека и личим.“³⁷⁶

³⁷⁴ Samuel P. Huntington: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007, стр. 260.

³⁷⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 9.

³⁷⁶ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 9.

У духу познатог италијанског мислиоца, Хантингтон пише да је дело *Трећи талас* као средство већ оправдано својим циљем – демократијом. По својој природи, оно није ни номотетичко ни идиографско, тако да њиме не би били задовољни ни теоретичари ни историчари. За Хантингтона, ово дело није било теоријско, његова сврха је била да напише књигу која објашњава.³⁷⁷ Писана је током 1989 и 1990 године, и говори о догађајима који још нису испунили своју „ентелехију“. Због недовршености тих догађаја, аутор признаје да је морао да се одрекне „свевременог садашњег времена“³⁷⁸, и пише у прошлом времену - као да су се догађаји и пре догађања већ догодили. Избегавајући тиме след догађаја који изискују тумачење, Хантингтон мумифицира догађај лишавајући га његове временске димензије, одузимајући му природу непрекидности, попут алке у ланчаној вези између прошлости и будућности.

Пре трећег таласа демократизације, човечанство је запљуснуо први и други са својим осекама. Први велики талас демократизације почео је да се слаже попут „цунамија“ у океанским водама још у Америчкој и Француској револуцији; „Но, истински настанак националних демократских институција јесте деветнаестовековни феномен.“³⁷⁹ Историја за Хантингтона, нарочито добра даје: „хронолошки опис и на уверљив начин анализира неки след догађаја, показујући зашто је неки догађај одвео до неког другог“³⁸⁰. Први, други и трећи талас демократизације упућују на мишљење да су се ови догађаји као на филмској траци одмотавали у једном смеру. Ипак, праволинијско кретање подразумева два смера, напред и назад. Кретање напред, по правој линији, за нашег аутора је могуће једино ако лидери преузму одговорност националних вођа. После таласа демократизације, уследио би повратни талас који би неке али не све демократизоване земље поново вратио недемократским режимима.

Један за другим, таласи су се периодично смењивали:

Први, дугачак талас демократизације	1828 – 1926 година
Први повратни талас	1922 – 1942 година
Други, кратак талас демократизације	1943 – 1962 година

³⁷⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.8.

³⁷⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.8.

³⁷⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 23.

³⁸⁰ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.7.

Други повратни талас
Трећи талас демократизације

1958 – 1975 година
1974 –

Три таласа демократизације са својим повратним таласима, за Хантингтона представљају два корака напред, један корак уназад. Овакав ход одаје човека који оклева, *homo democraticusa* који се смело залеће крчећи стазу кроз џунглу могућности које могу постати историјски догађаји јер: „Историја је неуредна, а политичке промене не уклапају се у прецизно одређене историјске кутијице.“³⁸¹ Оно што је условило први талас демократизације је био економски и друштвени развој, економско и друштвено окружење британских досељеника, победа западних савезника у Првом светском рату и пропаст царстава на европском континенту.

Догађаји који су омогућили други талас демократизације су били победа западнодемократских држава у Другом светском рату (овде Хантингтон намерно превиђа одлучујућу улогу Совјетског Савеза) и деколонизације које су те земље покренуле након рата. Демократизације у трећем таласу су се, пак, „разликовале од оних у ранијим таласима.“³⁸² За разлику од претходна два таласа у којима су продемократску снагу чинили земљопоседници, сељаци и индустријски радници, ударну снагу трећег таласа чине припадници градске средње класе. Педесетих и шездесетих година двадесетог века су биле деценије глобалног економског раста. Економски богатије друштво имало је знатно обимнији средњи слој становништва. Дух тог времена могли су да препознају и прате људи који су улагали у своје образовање. Културни капитал зависио је од спремности друштва да свакој индивидуи омогући услове да се радом на слободном тржишту избори за своју егзистенцију: „Образованији људи лакше развијају поверење, осећање задовољства и успеха који иду с демократијом.“³⁸³ Владавина већине, као претпоставка демократије, представља последицу индустријализације која је поспешила боље услове живота пословних људи, власника радњи, наставника, јавних службеника, техничара, продаваца и других. Сви они су упућеношћу, пословним везама, саобраћали међусобно и тако ширили средњи слој који је, као тампон зона, бивао све већи између

³⁸¹ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.22.

³⁸² Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 8.

³⁸³ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.70.

оних на граници сиромаштва и богатих олигарха. Поверење, задовољство и успех прате демократију, супротно - неповерењу, незадовољству и неуспеху који су, по Хантингтону, одлике ауторитарних друштава.

Демократија је, међутим, „нарочито ретка међу државама у којима преовлађује ислам, будизам или конфучијанство.“³⁸⁴ Модерна демократија је настала у хришћанским државама, а католичанство и/или протестантизам од 1988. године, и даље су доминантне религије у 39 од 46 демократских држава. Трећи талас седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века, Хантингтон назива и *Католичким таласом*.³⁸⁵ Скоро три четвртине држава које су постале демократске у периоду између 1974. и 1989. године су биле католичке земље. Зачетак таласа је био у Португалији и Шпанији, да би се пренео на шест јужноамеричких земаља и три у Централној Америци, погодио је Филипине, Чиле и Мексико, и онда се обрушио на Пољску и Мађарску, прве источноевропске државе које су се демократизовале. Почетак трећег таласа Хантингтон описује као искусни писац детективских романа:

„Започео је, неочекивано и нехотице, у двадесет пет до дванаест ноћу, у четвртак, 25. Априла 1974, у Лисабону, у Португалу, када је једна радио-станица пустила песму „Grandola Vila Morena“. Та песма представљала је сигнал војним снагама у Лисабону и његовој околини да отпочну спровођење намераваног државног удара.“³⁸⁶

Државе које је захватио овај ураган демократизације су биле под једнопартијским системом, војним режимом или личном диктатуром. Под једнопартијским системом, поред комунистичких држава, су били и Тајван, Мексико и неко време Турска, пре него што се демократизовала у другом таласу. Једнопартијски систем, по Хантингтону, настаје или револуцијом или по совјетском диктату. У оваквом систему, посредством идеологије партија има монопол на власт. Војни режими се успостављају државним ударима. Војни лидери владају или заједно у виду хунте, или се генерали смењују на власти. У Латинској Америци је било многобројних војних режима, али и широм планете: Грчка, Турска, Пакистан, Нигерија, Јужна Кореја.

³⁸⁴ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 77.

³⁸⁵ О католичком таласу је било речи у поднаслову ове дисертације „Америчка грађанска вера“.

³⁸⁶ Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 11.

Личне диктатуре (Хантингтон нарочито наглашава владавине Ф. Франка/Franco и Н. Чаушескуа/Ceauşescu) трају до краја живота диктатора: „Живот режима постао је живот диктатора.“³⁸⁷ Неке личне диктатуре „оличавале су Веберов модел султанистичких режима које карактеришу патернализам, непотизам, протекција и корупција.“³⁸⁸ У њима моћ зависи од наклоности владара која се стиче у његовој непосредној близини, и за коју се треба изборити свим средствима. У личној диктатури, војска нема такав утицај на политику какав има политика на војску. Државни удар диктатор доживљава као смртну пресуду и зато чини све да га избегне, окупљајући око себе све оне који пристају да буду његове продужене руке власти. Моћ и власт умногостручавају живот диктатору, као да има више живота од својих суграђана. Отуда и неизмеран страх од губитка власти. Разматрајући режиме, чије су бране попустиле пред трећим таласом демократизације Хантингтон закључује у духу „демократског Макијавелија“: „Демократија се може створити чак и ако је народ не жели“³⁸⁹ – чему се, дакако, може додати и следеће: чак и ако је њихови лидери не желе. Последња реченица *Трећег таласа* упућује на то колики је значај Хантингтон придавао улози лидера - када је у питању историја његове државе. Ту заинтересованост најубедљивије је приказао на табели која представља промену лидера током трећег таласа демократизације:

³⁸⁷ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.142.

³⁸⁸ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.113.

³⁸⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 42.

Табела 3.2 Промене лидера и реформа, 1973 - 90³⁹⁰

Tabela 3.2 Promene lidera i reforma, 1973-90.

Država	Lider - protivnik promena	Promena	Prvi reformski lider	Promena	Drugi reformski lider	Prvi demokratski izbori
Nigerija	Govon	Udar, jul 1975.	Murtala Mohamed	Smrt, februar 1976	Obasandžo	Avgust 1979
Ekvador	Rodriges Lara	Udar, januar 1976.	Poveda	/	/	April 1979.
Peru	Velasko	Udar, avgust 1975.	Morales Bermudes	/	/	Maj 1980.
Brazil	Mediçi	Naslednik, mart 1974.	Gajsel	Naslednik, mart 1979.	Figejredo	Januar 1985.
Gvatemala	Rios Mont	Udar, avgust 1983.	Mehija	/	/	Decembar 1985.
Španija	Franko	Umro, novembar 1975.	Huan Karlos	/	Huan Karlos	Mart 1979.
	Karero Blanco	Umro, decembar 1973.	Arias	Svrgnut, jul 1976.	Suares	
Tajvan	Čang Kaj-šek	Umro, april 1975.	Čiang Čing-kuo	Umro, januar 1988.	Li Teng Hui	
Madarska	Kadar	Svrgnut, maj 1988.	Gros	Svrgnut, maj-oktobar 1989.	Nijers-Požgaj	Mart 1990.
Meksiko	Portiljo	Naslednik, decembar 1982.	De la Madrid	Naslednik, decembar 1988.	Salinas	
Južna Afrika	Vorster	Svrgnut, septembar 1978.	Bota	Svrgnut, septembar 1989	De Klerk	
SSSR	Černjenko	Umro, mart 1985.	Gorbačov			
Bugarska	Živkov	Svrgnut, novembar 1989.	Mladenov	/	/	Jun 1990.

Семјуел Хантингтон: *Трећи талас*, стр. 132-133.

Једна од варијабли за коју Хантингтон сматра да доприноси демократији је улога политичког лидера³⁹¹ посвећеног демократији. Да ли је трећи талас део глобалне

³⁹⁰ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр. 132.

³⁹¹ „Транзиција из демократије у ауторитаризам, осим оних које су проузроковане страним утицајем, скоро су увек биле узроковане од стране оних који су близу или на власти у демократским системима.“ (Samuel P. Huntington: Democracy's Third Wave, Journal of Democracy, spring 1991) Извор: <http://www.ned.org/docs/Samuel-P-Huntington-Democracy-Third-Wave.pdf>

демократске револуције која је још у току или је - „ограничено ширење демократије, у којем се највећим делом демократија враћала у земље које су одраније имале искустава с њом?“³⁹² – питање је на које Хантингтон не даје одговор у својој књизи. Ако је трећи талас још у току јер је глобалан по својој природи, онда се он још није зауставио - да би Хантингтон могао да пита када ће уследити повратни талас. Следеће његово питање „Ако се трећи талас заустави, хоће ли за њим доћи неки значајан трећи повратни талас који ће поништити многа остварења демократије из седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века?“³⁹³ – је, такође, сувишно за претпоставку да је трећи талас глобална појава.

Корене „трећег повратног таласа“ које Хантингтон не примећује као такве, могу се ипак видети у ауторовом *Сукобу цивилизација* под појмом *процес завичајности*. Хантингтон завичајност није означио као почетак трећег повратног таласа ношеног енергијом меке моћи, јер је био у недоумици да ли је трећи талас по својој природи глобалан или ограниченог трајања. Као демократском Макијавелију, Хантингтону годи прича о глобалној демократској револуцији али само док се не доводи у питање опстанак америчког националног идентитета - јер је демократија пре свега израз националне државе. Ако се присетимо познате Ж. Ж. Русоове (Rousseau) мисли да демократској влади одговара просторно мала држава, аристократској средња по величини а монархији велика, можемо наслутити Хантингтонову забринутост за очување америчког националног идентитета: апетити транснационалних елита су све већи, како нараста њихова моћ на глобалном тржишту. За очување свог националног идентитета, Америка би као демократска држава, за нашег аутора, требала да избегне могућност да постане наднационална империја. Било би то њено друго непожељно лице у будућности, маска би прекрила лице демократске државе са изразом: *Свет постаје Америка*. Избећи замке новог меркантилизма, сачувати демократију и капиталистички друштвени систем је императив за Хантингтона. Треће лице Америке - *Америка остаје Америка* - за које се Хантингтон свесрдно залаже, сасвим је у складу са некадашњим М. Веберовим уводом: „затворена национална држава је та која капитализму гарантује изгледе на опстанак; докле

³⁹² Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр. 267.

³⁹³ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.267.

год она не уступи месту једном светском царству, капитализам ће трајати.³⁹⁴ Хантингтонова студија *Трећи талас* је, иначе, писана по Ј. А. Шумпетеровом (Schumpeter) рецепту који за успостављање демократије прописује конкурентну борбу за гласове људи. Крајем осамдесетих година двадесетог века, земље које се цивилизацијски разликују почињу да доводе међународне посматраче приликом расписивања избора. По Хантингтону је то нужан услов да се обезбеде слободни и фер избори.

„Почетком деведесетих година већ се дошло дотле да се први избори у некој земљи која се демократизује опште признају као легитимни само ако их је посматрао један или више тимова компетентних и независних међународних посматрача, и ако су ти посматрачи потврдили да су избори задовољили минимум стандарда поштења и равноправности.“³⁹⁵

Копирати западне вредности и прихватити их као своје, у другој деценији двадесетпрвог века, представља велики изазов народима незападних цивилизација. По речима Д. Мојсија³⁹⁶ у таквим друштвима преовлађује „култура понижења“ која је настала као нарушено поверење. Понижење је веће јер их колективно памћење (мит, историја) и даље држи у убеђењу да су њихове цивилизације некада биле центар света. То се нарочито односи на Арапе и муслимане који са сетом говоре о древном златном добу својих цивилизација, чији некадашњи сјај сада представља извор фрустрације и понижења. Ово осећање нарочито погађа њихове вође, а посебно је погађало либијског лидера Гадафија који је писао о западној цивилизацији као дубоко нецивилизованом друштву.³⁹⁷ За Хантингтона је, пак, „Гадафи редовно објављивао свети рат Западу.“³⁹⁸ Вођа номадског народа је позивао муслимане широм планете да подрже Кину, најмногљуднију нехришћанску земљу на свету, у борби против заједничког непријатеља - Америке. За једног демократског Макијавелија, Гадафијев став је био изазов, бачена рукавица у лице западној цивилизацији.

Страх од губитка културног и националног идентитета данас (после Хантингтонове и Гадафијеве смрти), представља највећу брану трећем таласу демократизације. „Мека моћ“ Запада прати „тврду моћ“, као пешадија коњицу, и завршава оно што је ова започела, само што су уместо тешке коњице крсташа сада на бојном пољу - тенкови и авиони са

³⁹⁴ Макс Вебер: *Привреда и друштво*, том 2, Просвета, Београд, 1976, стр. 423.

³⁹⁵ Семјуел П. Хантингтон: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004, стр.15.

³⁹⁶ Доминик Мојси: *Геополитика емоција*, Клио, Београд, 2012, стр. 19.

³⁹⁷ Моамер Ел Гадафи: *Зелена књига*, Велика цамахирија, Триполи, 2006.

³⁹⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 239.

нуклеарним пројектилима, а уместо пешадије - армија невладиних организација раштркана, као пиони на шаховској табли, широм земаља незападних цивилизација.

IV.18 Сукоб цивилизација као племенски сукоб глобалних размера

Засигурно, Хантингтон о цивилизацији говори у множини, изједначавајући ову са племеном: „Сукоб цивилизација је племенски сукоб глобалних размера.“³⁹⁹ Стога Хантингтон говори о осам цивилизација које једна другој одричу цивилизацијски идентитет и које могу доћи у сукоб - попут завађених племена која се узајамно перципирају као варварска.

Овде ваља појаснити појам који смо управо поменули. Реч *варварин* (barbaros) означавала је у Старој Грчкој сваког ко није знао да говори грчки језик. Била је синоним за странца и туђина, нарочито после рата са Персијанцима. Херодотова (Ἡρόδοτος) *Историја* покушала је својим читаоцима да приближи ова два међусобно отуђена света. Она је била лице и наличје човечанства којем су припадали и Хелени и варвари. Сврха овог дела је била да се прида значај ономе што је читаво човечанство створило, „те да велика и дивна дела, и она која су створили Хелени, као и она која су створили варвари, не би била заборављена, а најзад, поред осталог, и зато да би објаснио зашто је између Хелена и варвара долазило до ратова.“⁴⁰⁰ У првој књизи своје *Историје* под насловом „Клија“, Херодот описује отмице краљевих ћерки Ије, Еуропе и Медеје, да би приказао почетак размирица Феничана и Хелена. Сукоб се наставио у другом покољењу, Парисовом отмицом Хелене, жене спартанског краља, што је навело Хеладу да уништи Пријамову државу. Пропаст Троје био је почетак нетрпељивости између Хелена и азијата, цивилизованих и варвара: „Од тада Персијанци непрестано сматрају Хелене својим непријатељима. Азију пак сматрају за своје подручје и све варварске народе у њој за своје

³⁹⁹ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 229.

⁴⁰⁰ Херодот: *Херодотова историја*, Дерета, Београд, 2005, стр. 5.

поданике, док су Европа и Хелада, по њиховом схватању, једно посебно подручје.⁴⁰¹ Обичај отимања жена, по Херодоту је био карактеристичан за обе зараћене стране. У Хомеровој *Илијади*, Парис уз помоћ богиње Афродите отима Менелајеву жену, за време опсаде Троје Агамемнон присваја Ахилејеву љубавницу и робинју Брисеиду. Иако једни друге називају варварима, они поступају слично, варварски.

Ц. Тодоров разликује два смисла речи „варварин“; прво, релативно, које значи „неразумљиви странац“ и друго, апсолутно, под којим се од петнаестог века након открића нових континената и опловљавања света, подразумева – „сурови туђинац“. За Тодорова, „варвари су они који не признају пуну људскост других.“⁴⁰² Цивилизовани човек би, насупрот варварину, био онај који би у свако доба и на сваком месту могао да препозна „људскост другог“. Горепоменути отмица жена је нецивилизовани чин који као да потцртава главну карактеристику варвара о којој је и Тацит (Tacitus) имао шта да каже.⁴⁰³ Неразумевање између Ми и Они је трајало и, по свему судећи, трајаће у будућности човечанства. Што се тиче Хантингтона, цивилизације као *највеће Ми* живе у међусобном страху, јер свака у другој види „варварско племе“. Поменути Тодоров, пак, иако беспштедно критикује Хантингтона, тврдећи да овај политичке и друштвене сукобе погрешно назива ратовима религија, истиче нешто што сасвим одговара парадигми о „сукобу цивилизација“: „Страх од варвара је оно што може да нас учини варварима.“⁴⁰⁴

Тај страх је приземан и више се односи на простор – границу, него на време – одговорност према будућим генерацијама човечанства. Након колонијалних освајања белог човека на тлу Латинске Америке, на обалама реке Маранон, једне од две главне притоке Амазона у земљи Циваро Индијанаца (северни Перу и источни Еквадор), усавршена је техника смањивања људских глава. Смањене за трећину (tsanse) до величине наранце, ове главе су крајем деветнаестог века изазивале велики страх код Европљана уколико би се нашли на територији овог племена. Верујући да се духу убијеног непријатеља може наудити једино смањивањем његове главе, Циваро ратници су овим

⁴⁰¹ Херодот: *Херодотова историја*, Дерета, Београд, 2005, стр. 6.

⁴⁰² Цветан Тодоров: *Страх од варвара*, Карпос, Лозница, 2010, стр. 38.

⁴⁰³ „Код варвара је тако: уколико неко покаже више одважности утолико више поверења имају у њега.“ (Тацит Корнелије: *Анали*, Српска књижевна задруга, Београд, 1970, стр. 39.)

⁴⁰⁴ Цветан Тодоров: *Страх од варвара*, Карпос, Лозница, 2010, стр. 18.

варварским гестом слали поруку свакоме ко пређе преко границе у њихову земљу, нарочито западњацима.

Попут припадника племена Циваро, и Хантингтон прибегава сличном „варварском“ поступку умањивања појма цивилизације, тј. његовог сужавања на појам племена. Оно што изједначава цивилизацију и племе је појам сукоба; „clash“ као и „conflict“ су синоними које наш аутор употребљава уместо речи борба или рат (fight, war). Сукоб претходи борби⁴⁰⁵, а да би дошло до борбе, мора да постоје две сукобљене стране. У овом случају то су супротстављене цивилизације које једна другој намећу епитет варварског племена. Осам сукобљених цивилизација, као осам сукобљених племена глобалних размера, одржавале би равнотежу моћи. Констелација ових ентитета омеђена културним границама, сачувала би мир у свету. Сукоб (схваћен у Л. Козеровом/Coser смислу) би одлагао рат: „Требало би направити разлику између сукоба и непријатељских или антагонистичких ставова.“⁴⁰⁶

Цивилизацијске границе биле би на тај начин одговарајуће међе које би оивичавале територије „племена“ глобалних размера. Поставља се питање зашто Хантингтон пореди цивилизацију са племеном, а не народом? Одговор лежи у томе што је племе затворенија и хомогенија друштвена група. Народ могу чинити више племена која немају заједничке крвно сродничке везе, порекло, културна обележја, име и територију, док је племе схваћено као само друштвено језгро цивилизације. Народ, као могућа нација, прелазни је облик између племена и нације, док би племе као „највеће Ми“ у себи чувало социјалну и културну енергију цивилизације. У Хантингтоновој перспективи, постоји осам Ми, свако са сваким у племенској нетрпељивости, неповерењу и отуђености. Јасно је, у оваквој слици би и цивилизовани човек (civis) отвореног друштва био редукован на саплеменика у затвореној друштвеној групи - племену. Страх, као ишчекивање предстојећег зла, је афект који приморава цивилизацију да се скупи у племе и индивидуу, у јединку. Тако индивидуални дух постаје заробљеник колективног духа. Као што се светлосни зрак прелама кроз призму у спектар боја, тако се и појединац препознаје у нормама и

⁴⁰⁵ „Сукоби због неодговарајуће границе су комунални сукоби између држава или група из различитих цивилизација. Ратови због неодговарајуће границе су сукоби који су постали жестоки.“ (Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 280.)

⁴⁰⁶ Луис Козер: *Функције друштвеног сукоба*, Медитеран, НовиСад, 2007, стр. 50.

вредностима које му намеће заједница. Страх појединца да ће бити неприхваћен или избачен из групе, држи племе на окупу – нарочито дуж границе где су две цивилизације, као два суседна племена, у сукобу.

Страх од трећег светског рата је егзистенцијални проблем данашњег човека. У рату као „граничној ситуацији“, одвајање појединца од групе чини га издајником, петоколонашем, дезертером, шпијунском, кукавицом, дакле, отпадником и странцем који као да се налази са друге стране границе. Он постаје живи гранични камен између свог некадашњег племена и туђина који га не сматрају својим. Он је на ничијој земљи као ничији човек. Бити ничији у овом смислу значи и - не бити. По Хантингтону: „Европа је била главна арена сукоба и сарадње моћи и чак је током хладног рата главна граница сукобљавања суперсила била у срцу Европе.“⁴⁰⁷ На северу, западу и југу, границе Европе су водене. За нашег аутора, јужна граница се подударала са очигледним културним разликама. На питање која је источна граница Европе, Хантингтон одговара да је ова граница постојала вековима. Раздвајала је народе западног хришћанства од народа муслиманске и православне цивилизације: „Ова граница датира од поделе Римског царства у четвртном веку и стварања светог Римског царства у десетом веку. Та граница, грубо, важи пет стотина година.“⁴⁰⁸ Спуштајући се од севера ка југу, гранична линија, попут тектонске, раздваја територије држава што је приказано на следећој слици:

⁴⁰⁷ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 242

⁴⁰⁸ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 176



ИСТОЧНА
ГРАНИЦА
ЗАПАДНЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ

Извор: Семјел Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, стр. 177.

Политички турсно подручје у овом делу Европе трајаће све док се коначно не успостави граница која се на Балкану поклапа са историјским границама Аустроугарског и Отоманског царства. Цивилизације ће, попут повратка континента у „Пангеу“ (праконтиненту на планети Земљи), најзад завршити своје кретање, зауставивши се на културним границама. Но, да ли ова карта источне границе западне цивилизације одговара интересима Сједињених Држава? За Хантингтоновог колегу З. Бжежинског, Европа представља најсигурнији геостратегијски пут који би Америку политички повезао са Евроазијским континентом. Он се пита колико далеко на исток треба да се шири Европска унија, и да ли би те њене границе истовремено биле и источне линије фронта НАТО-а. Попут Хантингтона, и он размишља о политичкој судбини САД-а:

„Да то изразимо терминологијом која подсећа на бруталнија времена античких империја - основна три императива империјалне геостратегије су спречавати завере и сачувати безбедоносну зависност међу вазалима, одржавати зависне територије покорним и заштићеним и пазити да се варвари не удруже.“⁴⁰⁹

Очито, онима који су још заслепљени реториком западнолибералне демократије, нарочито транснационалним елитама (које су Хантингтону тун у оку), остаје као завет ова порука: „пазити да се варвари не удруже“. Поставља се принципијелно питање како избећи страх Запада од незапада и озлојеђеност остатка света - кад се овом не признаје оно што му као делу човечанства припада: људско право? Притом, у граничном подручју страх се највише кондензује. По речима П. Занинија, граница је зона неспоразума која настаје услед неразумевања две супротстављене стране међу којима нема ничег заједничког осим страха од сусрета са оним другим који се замишља као непријатељ.⁴¹⁰ Граница Европске уније на истоку би требало да буде „прва линија фронта“ где почиње неразумевање између западне и православне цивилизације. У позадини Хантингтоновог племенског сукоба глобалних размера, као сукоба цивилизација, је сукоб „вечитих“ непријатеља *Ми* и *Они*.

⁴⁰⁹ Збигњев Бжежински: *Велика шаховска табла*, Цид, Подгорица, 1999, стр. 42.

⁴¹⁰ „Италијанска реч *frontiera* (као и шпанска *frontera*, француска *frontiere*, енглеска *frontier*) садржи у себи именицу „фронт“; граница је фронт према, окренута ка нечему (против нечега), ка некоме (против некога). На њој се сукоб види као неминовност. (Пијеро Занини: *Значења границе*, Клио, Београд, 2002, стр. 21.)

Иако је Хантингтон писао да „могућност да дође до насиља између Руса и Украјинаца није велика“⁴¹¹, његова источна граница западне цивилизације пресеца територију Украјине раздвајајући западне унијате од православног истока. Почетак ове цивилизацијске граничне линије се поклапа са постојећом границом Финске, Естоније и Латвије са Русијом. Њена путања дели Белорусију на западни део, који је историјски до 1795. године припадао Литванско - Пољској унији и више западној култури него што је то случај са источним делом Белорусије. Граница се даље протеже кроз Румунију раздвајајући мађарско–католички део становништва у Трансилванији од остатка земље настањеној махом православном популацијом. Кроз СФРЈ гранична црта пролази одвајајући Војводину од Србије, подудара се са историјском међом Аустроугарског и Отоманског царства. Актуелне сукобе у Украјини Хантингтон је ипак наговестио:

„Мада приступ на начин државног суверенитета наглашава могућност руско – украјинског рата, цивилизацијски приступ га минимализује и, уместо тога, истиче могућност цепања Украјине, поделу за коју би неко вођен културним чиниоцима, могао да тврди да ће бити бурнија од поделе Чехословачке, али далеко мање крвава од поделе Југославије.“⁴¹²

Цивилизацијски приступ у решавању проблема око подела дуж ове границе је, по Хантингтону, реалистичнији од парадигме државног суверенитета. Совјетска власт, по нашем аутору сноси велику одговорност због демографске политике насилног расељавања становништва не би ли се разбила културна хомогеност и умањио значај припадања неком етничком идентитету на целој територији Совјетског Савеза. Типичан пример такве идеолошке политике је Хрушчовљева одлука да 1954. године премести Крим из Руске републике у Украјину. Слична ситуације је била и у СФРЈ, где је постојећа комунистичка власт после Другог светског рата прекројила своју демографску карту: триста хиљада породица партизанских бораца из руралних крајева Крајине, Босне и Херцеговине населило је Војводину, док је Србима избеглим са Косова и Метохије и Македоније одузето право на своје поседе.⁴¹³ Ово присилно расељавање становништва било је мотивисано идеологијом политичких елита наднационалних социјалистичких држава.

⁴¹¹ Бранко Милинковић: Националне мањине/Семјуел Хантингтон: Судар цивилизација, Међународна политика, Београд, 1997, стр. 341.

⁴¹² Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 39.

⁴¹³ Стеван К.Павловић: *Србија историја иза имена*, Клио, Београд, 2004, стр. 200.

Данас су политичке последице у Украјини итекако видљиве у непрестаним сукобима на истоку Украјине (Доњецк и Лугански). У случају политичке судбине СФРЈ после деобе некадашњих шест република, уследила је фрагментација административне територије на регионе заснована на религиозној и етничкој разноликости популације.

Цивилизацијски приступ би, по Хантингтону (нарочито културна граница коју је повукао између Истока и Запада), умного допринео разумевању у решавању конфликта и избегавању ширења ратног сукоба који ни данас на овом простору не јењавају.

IV.19 Друго тумачење сукоба цивилизација као племенског сукоба глобалних размера

Изгубити отаџбину у време Римске републике значило је пасти у ропство, немати више статус слободног човека, грађанина. Значило је, такође, и остати без прошлости, садашњости и будућности, без породице, пријатеља, положаја и улоге у политичком животу и у хијерархији власти, променити свој идентитет и начин егзистенције, постати сам себи странац без права поседовања и сопственог тела као првобитног имања. Епоха таквог родољубља је прошла. Постепено опадање таквог патриотизма се могло наслутити када је Римска република постала империја. Указом цара Каракале 212. г.н.е, сваки становник широм империје од Северне Африке до Енглеске је добио једнака грађанска права.

Постхладноратовска империја (дуго лице Америке које је Хантингтон описао) нема такво једноставно решење за своје усељенике који су се, што легално што илегално, настанили на њеној територији. Други усељенички талас, за разлику од претходног, омогућио је стварање етнички чистих подручја усељеника. Та постмодерна номадска племена, махом из Азије и Латинске Америке, била су мале „државе у држави“. Слична судбина задесила је и неколико мање привлачних (моћних) земаља западне цивилизације. Имигранти у Великој Британији, Француској, Немачкој, Шпанији и даље представљају изоловану заједницу Магребљана (Мароканци и Алжирци) у Француској, Турака у Немачкој и Холандији, Еквадораца у Шпанији, Индијаца и Пакистанаца у Великој

Британији. *Римском конвенцијом* из 1924. године, имигрантом се сматра свака особа која дође у страну земљу са намером да се трајно настани. Странац у односу на имигранта, означава особу која планира да остане само привремено. Међутим, то „привремено“ за сендентарне народе, звучи као „трајно“. Имигрант ће и даље задржати епитет странца, *homo peregrinus*-а, човека који је са собом пренео у туђу земљу цео један свет друштвених односа из матичне културне кошнице.

За сендентарног човека, овај модерни номад има својства привременог човека јер припада туђој групи, туђој кошници која је премештена на његову територију (пчелињи пашњак). Бити привремен, значи бити ограничен временом и као индивидуа и као група. Исто тако, значи бити заменљив као роба којој истиче рок, потрошна роба у међуљудским односима. Како је свака индивидуа - личност јединствена и непоновљива, бити заменљив значи бити поновљив, нецеловит, непотпун човек, дакле - варварин. У таквој ксенофобичној атмосфери, Хантингтоново тумачење „сукоба цивилизација као племенског сукоба глобалних размера“ је сукоб постмодерних имигрантских племена са доминантним народом унутар једне државе. Иницијална каписла овог сукоба је убрзано опадање (америчког) националног духа, које је Хантингтон приметио не само код транснационалних елита него и у средњим и нижим слојевима америчког друштва. Слабљење националног духа се наставило са јачањем религиозне свести. На питање како људи себе дефинишу, он одговара - „појмовима предака, религије, језика, историје, вредности, обичаја и институција.“⁴¹⁴ Дакле, преци и религија су први маркери идентитета.

Без *националног духа* као заједничког именитеља државности, сукоб имигрантских поткултура и доминантних култура као завађених племена је - неизбежан. На религијском разликовању супротстављених страна започети сукоб може прерасти у рат - јер религијске разлике најспорије нестају међу људима. Муслиманска религија је настала у једној земљи без државе, али она тежи да се прошири преко граница држава које данас нису исламске. Она је пре за *заједницу верника* него за *државу*, па Хантингтон истиче да основни проблем за Запад није исламски фундаментализам већ сам – ислам као „различита цивилизација чији је народ уверен у супериорност своје културе и који је опседнут инфериорношћу

⁴¹⁴ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр. 28.

своје моћи.⁴¹⁵ Са друге стране, конфучијанизам у Кини је као религија недовољно емоционално привлачан, он је „сувопаран“ за неког ко жели од њега да потражи одговоре на проблеме своје егзистенције.

Имигрантска насеља у америчким градовима остављају утисак „забрањених зона“ за случајне пролазнике. Изван урбаног подручја САД-а рурални гето чине насеља радничких барака, ауто приколица, индијанских резервата. Тако насеља мексичких имиграната „barrios“ заузимају простор попут мравињака. Њихов начин живота најимпресивније осликава значење речи одбачен (getto). Изоловани од градског, цивилизованог стила живота, попут засебног племена, мексички имигранти егзистирају у кругу сопствених друштвених односа. Унутар своје културне заједнице, у зачараном кругу, без могућности да искораче из њега и буду асимиловани у ширем друштвеном окружењу доминантне англо-потестантске културе, они представљају „коллатералну штету“ сукоба цивилизација. Притом, слабљење националног духа Америке, по Хантингтону, даље ојачава везе ових истурених социјаних острва (племена) са својим матичним цивилизацијама. Мала, затворена друштва унутар отвореног друштва Сједињених Држава, не функционишу као неколико деценија раније, тј. попут зупчаника у сатном механизму. Она данас изазивају неповерење грађана „америчког националног духа“ тиме што по сваку цену теже да задрже непромењен и неприлагодљив етнички дух својих предака. А изгуби ли Америка свој национални дух, почеће да нестаје и њена англопротестантска култура. Водећа земља западне цивилизације биће поприште борбе око воље за моћ завађених племена туђих цивилизација.

⁴¹⁵ Семјуел П. Хантингтон, *исто*, стр.240.

IV.20 Привремени човек

Хантингтонови ставови о идентитету, моћи и кризи националног духа унутар држава западне цивилизације, на посредан начин откривају и његово схватање појмова човека и друштва. У његовим радовима се провлаче термини: насељеник, исељеник, усељеник, двоуби, странац, који се могу објединити једним појмом: *привремени човек*. Овај појам својом садржином и обимом обухвата наизглед различита значења горе наведених речи. Он представља синтезу нечега што им је заједничко: бити померен са места, премештен као ствар или фигура на шаховској плочи, не питајући се ни за шта. Бити заменљив попут пиона, значи делити судбину поновљивих, себи сличних људи, чија је сврха да послуже само привремено у игри моћи коју они нису започели. Присиљени да гледају уназад ка својој матичној земљи, привремени људи се покорављају туђем систему вредности, обарајући поглед пред онима који их не прихватају као равноправне, већ као „вечите“ странце на њиховој територији.

Привремени људи нису слободни, они немају довољно времена па им је ускраћена и могућност да се „приземље“, да пусте „друштвено корење“. Да би могли да осмисле свој саживот са становницима земље домаћина и размишљају о својој будућности, да би могли да имају право слободе избора и одлучивања, привременим људима је најпре потребно место. Привременим људима се, такође, ускраћује искуство самовредновања, постајање човеком, преузимање одговорности за оно што јесу, приоритет егзистенције над есенцијом. Као привременим, њихова егзистенција зависи од „есенције“ коју им намећу припадници доминантне културе, па они, у суштини, и не постоје - управо зато што су привремени. Бити привремен, значи бити ограничен туђим временом које је у односу на њихово време богатије за будућност, привремени људи су се, хтели- не хтели, нашли у међувремену и међупростору, одвојени од социјалног простор-времена које им не припада, иако би по људском праву требало да буде заједничка својина читавог човечанства. Притом, *привремен* је епитет не само номадског него и сендентарног човека. Он је привремен не само у односу на туђу, него и на сопствену цивилизацију.

Цивилизације су, по Хантингтону одувек постојале, тако да је свако ко се сматрао припадником неке од његових осам цивилизација, био привремен и своју егзистенцију црпео из њене есенције. То би важило и за житеље западне цивилизације коју наш аутор, попут „демократског Макијавелија“, брани свим средствима.

Привремени човек није идеални етички тип човека. Он је супротност „свечовеку“ (Ф. Достојевски), „тоталном човеку“ (К. Маркс), „натчовеку“ (Ф. Ниче/Nietzsche), „једином“ (М. Стирнер), зато што није измишљен. Он своју егзистенцију не дугује идеји неког мислиоца. Такође, фромовски модуси „имања“ и „бивствовања“ нису кључеви којима би могли да отворимо врата његове психе и продремо у његов систем вредности. Оно што он има само се привремено налази у његовом поседовању, јер му је и посед као „сквотеру“ привремен. Имајући двојно држављанство, „двогуби“ има лажни национални карактер. Усамљен у мноштву других, он нема „друштвени карактер“, препуштен је сам себи, као Робинзон на пустом острву, од људи потпуно равнодушних за његову егзистенцију.

У парадигми *Једног света*, привремени човек био би историјски, а обитавао би у постисторијском друштву. Био би бивши, његова историја не би била довршена, морала би да се дописује док се не заврши, док би право на говор имао само западни човек који би своју причу (*historia*) могао да преприча до краја.

У парадигми *Два света*, привремени човек је у пресеку скупова Ми и Они. Припадајући обема групама истовремено, немогуће је да у себи измири и задржи супротстављене системе вредности. То га чини подвојеним, јер привремено припада обема групама.

У парадигми *184 државе више или мање*, услед посустајања националног духа, улогу привременог човека чешће од грађана преузимају припадници транснационалних елита који животним стилем остављају утисак странаца у сопственој држави. Ови привремени господари за своје суседе сматрају себи сличне припаднике елита ван граница своје земље.

У *четвртој и петој парадигми*, привремени човек је „племенски човек“ (у хаосу и сукобу цивилизација). Он није сасвим свој, јер је више носилац а мање стваралац

вредности заједнице. У овој разлици се крије суштина природе привременог човека. Све док својим стваралаштвом не доприноси побољшању заједничког система вредности у групи, привремени човек ће бити привремен – као носилац туђих вредности и неко ко није уложио властито време у трајање групе. Потребе не обједињују људе него вредновање тих потреба, а потреба за заједничким вредностима је најпреча човеку као друштвеном бићу.⁴¹⁶

Привремени човек је својеврстан парадокс. Човек и човечанство су привремени на планети, или можда планетама широм галаксије, док је привремени човек наспрам појма човека у логичком свемиру - непотпун, нецеловит, отуђен. Он представља симптом ентропије људске природе у двадесетпрвом веку, јер као „квант“ отуђених друштвених односа - у њему истовремено и постоји и не постоји.

⁴¹⁶ Питирим Сорокин: *Друштвена и културна динамика*, Цид, Подгорица, 2002, стр. 28-47.

V ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

У овом раду, у којем је изложена критичка анализа Хантингтонових текстова, пошли смо, од једне, по нама, најзначајније Хантингтонове мисли: „Цивилизације су крајња људска племена и сукоб цивилизација је племенски сукоб глобалних размера.“⁴¹⁷ Ради се о ставу који се, као идеја-водиља, провлачи као „дрвена нит“ кроз Хантингтонов опус, и у директној вези је са његовим схватањем човека и друштва - које је чинило основни предмет нашег истраживања. Притом, називајући себе „демократским Макијавелијем“, Хантингтон се својим читаоцима представио не само као научни радник него и као „политички консултант“, што ће рећи као један од најзначајнијих идеолога западнолибералне демократије у двадесетом веку.

Анализа Хантингтонових ставова којој смо прибегли у овом истраживању је потврдила све *хипотезе* од којих смо пошли. Држимо да би њихово понављање на овом месту у форми нумерисаних аподиктичких исказа наведених у одељку о методологији, било нецелисходно и служило искључиво задовољењу неких доктринарних захтева. Уместо тога, овде ћемо покушати да дамо једно сажето виђење и (уједно критику) Хантингтонових ставова које ће свакако садржати поменуте хипотезе а које (виђење) би могло бити од користи за теоријско-вредносни „дискурс“ о човеку и друштву - који не престаје у друштвеној науци од самих њених зачетака.

Крајем деветнаестог века увелико се писало о „смрти Бога“, док се у двадесетом веку ова идеја развила у праву „танатологију“, у учење о смрти човека, утопије, реалности, историје, „аутора“ и др, да би данас Хантингтон свог „четвртог јахача апокалипсе“ препознао међу припадницима сопствене (америчке) нације и њеног „духа“. Смрт америчког националног духа, за нашег аутора, такође, представља и почетак одумирања англопротестантске културе. У мултикултурном свету „култура прати моћ“, па

⁴¹⁷ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб Цивилизација*, Цид, Подгорица, 2000, стр.229.

губитак моћи значи губитак културног идентитета. Уз то, центар моћи једне цивилизације за Хантингтона се налази у њеној најважнијој држави, која је истовремено и носилац њеног идентитета. Овде наилазимо на прву од противречности у Хантингтоновом делу, тј. у његовој парадигми о *седам или осам цивилизација*, јер у *афричкој, исламској, латиноамеричкој и православној цивилизацији* - нема најважније државе. Турску, Мексико и Русију Хантингтон је назвао поцепаним државама, које као такве („поцепане“) не би могле да представљају водеће земље својих цивилизација. Поцепана држава тежи да измени свој цивилизацијски идентитет, елите унутар ње настоје да оспоре њен културно-историјски континуитет и прихвате систем вредности који је стран њеној цивилизацији.

Хантингтон сматра да се цивилизација која би изгубила своју културну особеност, не би више могла називати тим именом. Што се тиче западне цивилизације, САД су њена најважнија држава, јер Француска, Немачка и Британија у односу на Америку представљају тек „триугоа моћи“ на европском континенту и чине европску подцивилизацију.⁴¹⁸ Забринут да Сједињене Државе не изгубе епитет „најважније“ државе Запада, Хантингтон покушава да одговори на питање *Ко смо ми* (Американци), налазећи (проблематичан) одговор на ово питање *једино у религији*; морал проистиче из протестанске вере, а не из вере у свеопшти напредак човечанства карактеристичне за доба *модерне* када је западна цивилизација била у свом зениту. За разлику од осталих, западна цивилизација је суштински заинтересована за сваки културни ентитет. Међутим, та заинтересованост се испољава кроз структурну „потребу за непријатељем“ као основном аспирацијом сваке групе или индивидуе (па и читаве цивилизације) да спозна свој сопствени идентитет. Вођен овом мишљу, Хантингтон се у свом раду понајвише приближио једној од парадигми које тематизира, оној о *два света*: Ми и Они (Западу и остатку света од поцепаних држава), а не сопственој парадигми о *седам или осам цивилизација одвојених културним границама* – што представља још једну контрадикцију у његовом опусу.

Системска потреба за непријатељем нашла се и у Хантингтоновим написима о насељеничкој и усељеничкој култури која се развијала на тлу Америке, о вечној борби

⁴¹⁸ Бранко Милинковић: *Националне мањине*/Семјуел Хантингтон: *Судар цивилизација*, Међународна политика, Београд, 1997, стр.329.

номадског и сендентарног типа човека - која се у двадесетпрвом веку наставља у виду неповерења и дискриминације према имигрантима. По Хантингтоновом схватању човека, постоје две врсте људи: усељеник који се не боји непознатог и седелац коме је граница прва линија фронта ка непознатом.⁴¹⁹ Потреба за непријатељем је оно што је битно да би човек уопште могао да спозна свој идентитет: без противника у послу, постигнућу, политици, у читавом животу, човек не би имао мотива да буде то што јесте. После сваке победе над непријатељем, он постаје снажнији: „Решење једног сукоба и нестанак једног непријатеља ствара личне, друштвене и политичке снаге које покрећу нове сукобе и производе нове непријатеље“.⁴²⁰ Претходним наводима, Хантингтон је појмовно готово потпуно изједначио речи *противник* и *непријатељ*, иако оне немају идентично значење. Схватање конкурента, супарника или противника као „непријатеља“ би у свакодневном животу лишило човека његове човечности. Ова примедба је тим пре озбиљнија што „потребу за непријатељем“, како је већ истакнуто, Хантингтон не налази само у контакту између две индивидуе него и између различитих група, културних ентитета па и читавих цивилизација. Дакако, при свему томе, Хантингтона највише интересује опадање америчке моћи која доводи до кризе идентитета читаве западне цивилизације (за њега су моћ Запада и моћ САД-а синоними), у чему се огледа и његов уски, *културно-партикуларистички приступ* као и *вредносно пристрасан став* у корист западне цивилизације.

О претходном сведочи и страх од рата, нарочито оног грађанског, који дели и сâм Хантингтон а који је постао главни егзистенцијални проблем Американаца у двадесетпрвом веку. После другог усељеничког таласа, у Америци је ојачала религиозна свест имиграната на рачун националног америчког идентитета. Полагано нестајање државе и националног духа међу грађанима Америке, брине Хантингтона који, као некад Шпенглер, сматра да је „народ је у „форми“ када је држава“.⁴²¹ Када размишља о будућности своје цивилизације, наш аутор умногоме подсећа на поменутог немачког

⁴¹⁹ „Овај прелазак, прелажење границе, мења и карактер особе: преко границе постајемо странци, емигранти, различити не само за друге, већ понекад и за нас саме.“ (Пјеро Занини: *Значење границе*, Клио, Београд, 2002, стр. 21.)

⁴²⁰ Семјуел П. Хантингтон: *Сукоб цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000, стр.145.

⁴²¹ Освалд Шпенглер: *Пропаст запада том 4*, Књижевне новине, Београд, 1990, стр.122.

културолога за кога је државник “вратар свог народа”.⁴²² Ово потврђује и Хантингтонова изјава да се историја може кретати унапред само ако је води - велики државник. Такође, он саветује Америци да не би смела да има више од једног *creda*, јер би у супротном могло доћи до преображаја ове „најважније државе“ у подељену или поцепану земљу.

Бојазан да САД не постану сличне „поцепаној“ Русији, расте нарочито после доласка католичких миграната, од којих су Хиспанци најотпорнији на асимилацију. Трећи талас демократизације, који Хантингтон назива „католичким таласом“, могао би да допринесе цепању Америке и подвајању њеног културног бића на англопротестантски и римокатолички део. Страни радници као модерни номади, изазивају нетрпељивост код старе радне снаге сендентарног дела популације. Стога су они – „двоструки странци“, номади акултурације, отуђени како од државе у којој живе као имигранти, тако и од своје матичне земље. У процепу између две културе, они су подвојени и немоћни да прихвате позитивни морал доминантног друштва. Хантингтон, међутим, примећује да се слична подвојеност може наћи и међу члановима америчке елите која је по свом стилу живота сличнија елитама страних држава него средњим и нижим слојевима становништва сопствене нације. Резултат у оба случаја може бити - поцепана држава са располућеним системом вредности у коме се два лица из две различите (колективистичке и индивидуалистичке) културе, иако су грађани једне исте државе – никако неће разумети већ упасти у конфликт.

Већ је поменуто да од три могућа „лица“ будуће Америке (космополитске, империјалне и националне), Хантингтон бира њено треће лице под називом: *Америка остаје Америка*, остајући тиме веран њеном националном духу. Вођен идејом о сукобу цивилизација као „племенском сукобу“, Хантингтон сматра да космополитска Америка нема будућност због могућег грађанског рата унутар саме Америке. У глобалном поретку, идеја о космополитском човеку није остварљива, иако у ери глобализације и доминације „друштва“ над државом, америчка елита жели да постане транснационална и тиме запоставља националне интересе своје земље. У космополитској имагинарној историји, свет би преобликовао Америку: космополитизам би се укоренио у средњим слојевима америчког друштва кроз идентификовање радника са пословном политиком страних

⁴²² Освалд Шпенглер, *исто*, стр.221.

предузећа, док би елите у вишим слојевима развиле свој нови транснационални карактер. У том „модерном Вавилону“, најзначајнију улогу би играла транснационална елита са својим смислом за склапање послова и увећавањем профита, без обзира на национално порекло учесника у бизнису. Појавио би се изнова *homo mercator* на глобалном тржишту који разуме само језик и филозофију новца, а таквом типу човека космополитски поглед на свет је само изговор за што веће стицање капитала.

Избећи замке новог меркантилизма и сачувати демократију је императив за С. Хантингтона, па зато он *подржава причу о глобализму на једностран начин* - само док овај не доведе у питање опстанак (његове) националне државе. Својом теоријом о три таласа демократизације описао је процес транзиције тридесетак земаља из недемократских у демократске политичке системе. Прва два таласа су имала своје повратне таласе, али за трећи талас (који је започео 1974.) Хантингтон није одредио време настанка повратног таласа. Ипак, у *Сукобу цивилизација* почетке трећег повратног таласа можемо видети у појави процеса „завичајности“, иако је Хантингтон био у недоумици да ли трећи талас још траје или је био ограниченог досега.

Инсистирајући на крутој подели света дуж културних граница осам цивилизација, Хантингтон је морао *некритички да оснажи појам идентитета* који је, иако упућује на истост, истоветност, уједно и једна динамичка појава која се мења и непрекидно надограђује. Цивилизацијски идентитет је релациони феномен колико и сви други идентитети. Човек незападне цивилизације није заувек „ослобођен“ система вредности западне цивилизације и обрнуто, процес акултурације иде у оба смера. Ово претходно Хантингтон није желео да види, па стога када говори о (неизбежној) интеракцији између култура он помиње само појам сукоба. Дакако, упоредно истраживање културног и социјалног капитала, природних економских и војних ресурса водећих нација двадесетог века, нимало га не чини равнодушним, с обзиром да утврђује да тзв. „тврда моћ“ Америке опада још двадесетих година двадесетог века. Посебно га плаше државе исламске цивилизације које по Хантингтону представљају велику претњу Западу. Ова цивилизација нема најважнију државу, али бројност њене популације као и чињеница да је њена религија пре за „заједницу верника“ него за државу, представља озбиљан проблем за очување националног идентитета САД-а.

Индивидуалистички дух, као главна карактеристика америчког грађанина, постепено нестаје из пирамидалне структуре америчког друштва, почев од елите па све до најнижих слојева становништва. Тог духа скоро да нема ни у војним институцијама, иако је преко потребан јер једино грађанин са слободом самосталног одлучивања може да понесе терет одговорности за будућност америчке нације. Анализирајући војну историју Америке, Хантингтон примећује да индивидуалистички, ратоборни дух, карактер хероја – ратника убрзо нестаје и бива замењен простим „војничким духом“ навикнутим на послушност надређеном официру у ланцу командне одговорности. Његова потрага за *индивидуом* у војној униформи није била успешна ни у јапанској ратничкој култури. Она је већ после Другог светског рата заборавила култ самураја који је, за разлику од војника, оличење слободне воље човека у рату.

Хантингтонов став да би нови светски рат могао да се избегне уколико би међународни поредак био заснован на седам или осам цивилизација, *теško да се може прихватити као разложен*. Такав „поредак“ би био изводљив једино путем сталног сукобљавања различитих цивилизација, парадоксалним „ратом против рата“, а евентуални резултат би био духовно сиромашан и „препознатљив човек у препознатљивој цивилизацији“ очишћеној од свих примеса других цивилизација. Разуме се, саживот са другима као основно обележје цивилизације у једнини (универзалне цивилизације) нашем аутору остаје сасвим по страни, јер је предмет његовог истраживања цивилизација у множини. Оно што прижељкује Хантингтон је - равнотежа моћи осам цивилизација и пожељни Американац који своју будућност замишља само у трећем лицу Америке (*Америка остаје Америка*). Међутим, тако схваћен Американац би припадао једном затвореном а не демократском и (поперовском) „отвореном друштву“, био би битно редукован и *једнодимензионалан*. Затворено у свом цивилизацијском оклопу, његово друштво би изгубило смисао за догађаје, промене и културно обогаћивање које би се свакако наставило у геополитичком окружењу Запада. Заслепљено својом сопственом историјом, истрајавало би само на очувању вредности поникле из корена англопротестантске културе, што ће рећи да би пропало у замкама – *некритичког традиционализма*.

Сама по себи, жеља за очувањем америчког идентитета не може бити предметом озбиљне академске критике. У ери плурализма, мултикултурализма и својеврсне „дреке идентитета“, и амерички идентитет има право на своје засебно постојање, поштовање, па и одбрану – онолико колико и сви други национални идентитети широм планете. Оно што је научно спорно је начин на који Хантингтон то жели да уради, као и претпостављени „резултат“ (с обзиром да динамичка природа идентитета искључује његову „истост“ током времена и некакву потпуну конзервацију). Притом, Хантингтон исправно примећује да су вредности које су успоставили први колонисти а које су поспешивале су дух напретка на америчком континенту, већ увелико деформисане. У почетку су те вредности својом етиком позива, штедњом и аскетским начином живота допринеле томе да средњи слој становништва буде истовремено и носилац религиозне свести. Временом се, међутим, *homo religious* претворио у *homo oeconomicus-a* а овај у *homo consumens-a* све секуларнијег друштва. Потрошачки менталитет савременог човека је постајао све израженији откако је стицање профита на светском тржишту преузела олигархија финансијског капитала. У последњих четрдесет година променио се дух капитализма тиме што је изневерио етичке принципе протестантског човека. Доживотно запослење и каријера нису више биле вредности које су оплемењивале свакодневницу радно способног становништва.

Ситуација се америчким идентитетом се додатно закомпликовала са *трећим таласом* демократизације, када је на амерички континенту испливао још један *homo religious* – човек римокатоличке вероисповести. Нарочито су хиспаноамериканци својом бројношћу и посвећеношћу католичкој цркви, почели све више да одузимају простор за деловање секуларног човека опседнутог стицањем богатства и материјалних вредности. Појачано присуство католичког духа могло би, по принципу акције и реакције, религиозно да освести секуларног човека и врати га *традиционалној протестантској култури*, како то прижељкује Хантингтон. Традиционализам удружен са религиозношћу, међутим, не може да створи амбијент у коме индивидуе могу да стварају вредности као самосталне личности, већ једино да буду њихови носиоци. Хантингтонов Американац би у том случају имао само улогу зупчаника у преносном механизму цивилизације којој припада, јер би, као *homo religious*, био ограничен вредностима своје религијске свести којих би строго морао да се придржава. Овај нови – стари *homo religious* развио би поверење само

унутар своје групе (Ми) уз неповерење за страну групу (Они) и привременог човека (усељеника, насељеника, исељеника и странца). У том случају би западнолибералне вредности, до којих номинално држи Хантингтон, сасвим изгубиле свој првобитни смисао. Унутар затворених друштвених група и модерних племенских заједница (цивилизација у малом) које призива Хантингтон, те вредности би могле да опстану још само као рецидиви прошлости.

Ако је Хантингтон погрешно у претходном, чини се да не греша када у феномену „завичајности“ препознаје утихнуће вредности западнолибералне демократије у многим новоформираним демократским режимима држава незападних цивилизација. Лишене свог пуног смисла, поменуте вредности не повлаче аутоматски за собом социјални плурализам, грађанско друштво, веру у владавину закона, слободне изборе, одвајање духовне и световне власти, индивидуализам и поверење у институције. Незападне државе у којима се под демократијом подразумева само „гласање на изборима“ представљају тек „кроки државе“ у којима и представници неког ауторитарног режима могу доћи на власт користећи неприпремљеност гласачког тела да препозна аутентичне вредности западнолибералне демократије. Непрепознавање је по Хантингтону тим веће уколико је култура једног народа затворенија, а њена елита неспремна да у процесу акултурације чита симболичке кодове стране јој културе. Процес завичајности се нарочито испољава приликом судара Западне и незападних цивилизација, када се код припадника интелектуалних елита друге генерације (која се није школовала у иностранству), јавља жеља за потврђивањем вредности сопствене културе. И у овом процесу вредности западнолибералне демократије могу да опстану још само као некакви „културни заостаци“, у потпуности превредновани од стране домицилне културе дотичних незападних држава. Завичајност представља процес стицања имунитета неког културног организма на страном телу – у овом случају „вирус“ западне цивилизације. Стога институције западне културе морају да се инкорпорирају у постојећу социјалну инфраструктуру неког незападног друштва да би опстале, а уколико то није случај, западне вредности ће сигурно наићи на његов отпор.

У праву је Хантингтон и кад се прибојава да *мултикултурализам*, онако како се данас идеолошко-програмастички схвата и реализује, може убрзати неповратно цепање

националног идентитета (па и америчког), у ком случају би религијски човек поново оживео у својој пуној снази. Дешавања (пре свега, грађански и етнички ратови који су се водили) након Хладног рата су потврдила и његову тезу да оно што најдуже раздваја две индивидуе или две групе јесу пре свега *религиозне разлике* које представљају симболичку границу између два човека или две културе. Истовремено, Америка и Европа су, свака на свој начин, и данас поприште борбе два типа човека: сендентарног и номадског. Својом парадигмом Хантингтон је покушао да „премести“ место сукоба, не би ли сачувао национални дух земаља западне цивилизације од вечите нетрпељивости према непознатом, странцу, усељенику, модерном номаду. Хантингтон, међутим, *промашује када се сасвим окреће прошлости*, религији, сматрајући да егзистенцијалистичке проблеме индивидуе у двадесетпрвом веку може да реши само религиозна свест и својеврсно „ушанчавање“ људи у засебним и међусобно непријатељским цивилизацијама. За те проблеме, решења се морају потражити и на многим другим странама, пре свега, кроз уравнотежену глобалну развојну политику која би учинила непотребним нове велике имиграционе таласе и омогућила двосмерну комуникацију између различитих цивилизација. У том случају, припадници цивилизација из које су досад имигранти долазили на Запад, могли би да остану у својој домицилној култури користећи неке продукте западне цивилизације, али остајући „своји на своме“. С друге стране, западњаци више не би осећали страх од страних цивилизација у тој мери да би размишљали о „цементирању“ своје културе, али и о грађењу физичких непропусних граница (попут оне између Мексика и САД-а, којој се данас придружују и бетонске ограде и бодљикаве жице, на спољним границама ЕУ – услед актуелног избегличког таласа имиграната пре свега са муслиманског Блиског истока).

ЛИТЕРАТУРА

1. АВИЈУЦКИ, Вјачеслав: *Континенталне геополитике*, Клио, Београд, 2009
2. АДЛЕР Алфред: *Индивидуална психологија*, Нови Сад, Матица српска, 1984
3. АЛЕКСАНДЕР, Викторија: *Социологија уметности*, Клио, Београд, 2007
4. АПАДУРАЈ, Арцун: *Страх од малих бројева*, Библиотека XX век, Београд, 2008
5. АРИСТОТЕЛ: *Политика*, Култура, Београд, 1960
6. АРИСТОТЕЛ: *Никомахова етика*, Београдски издавачко графички завод, Београд, 1980.
7. АТАЛИ, Жак: *Кратка историја будућности*, Архипелаг, Београд, 2010
8. БОЖИЛОВИЋ, Никола: *Културна меморија и изазови модернизације*, Социјална мисао, год. 2/2012
9. БОЖИЛОВИЋ, Никола: *Социологија културе*, ЈПНИРТВ ИНФО Ниш, Ниш, 1998
10. БАУМАН, Зигмунт: *Флуидни страх*, Медитеран, Нови Сад, 2010
11. БЖЕЖИНСКИ, Збигњев: *Велика шаховска табла*, ЦИД, Подгорица, 1999
12. БИБЛИЈА, Глас Цркве, 2007
13. БОЖОВИЋ, Ратко: *Лексикон културологије*, Агенција Матић, Београд, 2006
14. БОРБАЛАН-Жан Клод Руано: *Идентитет(и)*, Клио, Београд, 2009
15. БРАУН, Ди: *Сахраните ми срце код рањеног колена*, Српска књижевна задруга, Београд, 1983

16. BRZEZINSKI, Zbigniew: Huntington Samuel P.: *Political Power: USA/USSR*, New Youk, Viking Press(April 1963)
17. ВЕБЕР, Макс: *Привреда и друштво*, Просвета, Београд, 1976
18. ВАЈТ, Кенет: *Номадски дух*, Центар за геопоетику, Београд, 1994
19. ВАЈТ, Лесли: *Наука о култури*, Култура, Београд, 1970
20. ВИДОЈЕВИЋ, Зоран : *Куда води глобализација*, Филип Вишњић, Београд, 2005
21. ВЈАТР, Јежи: *Социологија војске*, Војно издавачки новински центар, Београд, 1987
22. ВОЛЕРСТИН, Имануел: *Опадање америчке моћи*, Цид, Подгорица, 2004
23. ВОЛЕРСТИН, Имануел: *После либерализма*, Службени гласник, Београд, 2005
24. ГАДАФИ, Моамер Ел: *Зелена књига, Велика џамахирија*, Триполи, 2006
25. ГИДЕНС, Ентони: *Последице модерности*, Филип Вишњић, Београд, 1998
26. ГОЛУБОВИЋ, Загорка: *Демократија и глобализација/Свођење рачуна*, Службени гласник, Београд, 2007
27. ГОФМАН, Ервин: *Азили*, Медитеран, Нови Сад, 2011
28. ГОФМАН, Ервинг: *Стигма*, Медитеран, Нови Сад, 2009
29. ГОФМАН; Ервинг: *Како се представљамо у свакодневном животу*, Геопоетика, Београд, 2000
30. ГРОНДЕН, Жан: *Увод у филозофску херменеутику*, Академска књига, Нови Сад, 2010
31. ДАНИЛЕВСКИ, Николај: *Русија и Европа*, Службени лист СРЈ, Београд, 1994
32. DELEZ Žil / GATARI Feliks, ”Rasprava o nomadologiji”, Ženske studije, broj 4, 1996, str. 94-104.

33. ДИВЈАК, Слободан: *Проблем идентитета: културно, етничко, национално и индивидуално*, Службени гласник, Београд, 2006
34. ДОСТОЈЕВСКИ, Ф.М.: *Дневник писца 1876.*, Партизанска књига, Београд, 1981
35. ДОСТОЈЕВСКИ, Фјодор: *Двојник*, Издавачко предузеће Рад, Београд, 1973
36. ЂЕНТИЛЕ, Емилио: *Религије политике*, Библиотека XX век, Београд, 2009
37. ЕТКИНСОН, Родни: *Зазарани европски круг*, Светови, Нови Сад, 1997
38. Expecting the Worst (Judith Shulevitz) December, 16, 2001 NY Times <http://www.nytimes.com/2001/12/16/books/the-close-reader-expecting-the-worst.html>
39. ЗАНИНИ, Пијеро: *Значења границе*, Клио, Београд, 2002
40. ИБН, Халдун: *Мукадима*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1982
41. ИСТМАН, Чарлс: *Дух индијанаца*, Утопија, Београд, 2006
42. If Not Civilisation What? Samuel Huntington Respond to His Critics <http://www.foreignaffairs.com/articles/49414/samuel-p-huntington/if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-to-his-crit>
43. ЈАЛОМ, Ирвин: *Гледање у сунце*, Психополис институт, Нови Сад, 2011
44. ЈАСПЕРС, Карл Јасперс: *Филозофија егзистенције*, Просвета, Београд, 1973
45. ЈАСПЕРС, Карл: *Духовна ситуација времена*, Књижевна заједница Новог Сада, 1987
46. ЈУНГ, Карл Густав: *Човек и његови симболи*, Младост, Загреб, 1972
47. КАМИ, Албер: *Наличје и лице; пировање лето*, Зора, Загреб, 1976
48. КАМИ, Албер: *Странац*, Просвета, Београд, 1982
49. КИНГ Мартин Лутер: *Ја имам сан*, <http://www.bastabalkana.com/2012/09/ja-imam-san-sloboda-sada-cuveni-inspirativni-govor-za-ljudska-prava-crnaca-i-martin-luter-king/>

50. КОЗЕР, Луис: *Функције друштвеног сукоба*, Медитеран, Нови Сад, 2007
51. КУН, Томас: *Структура научних револуција*, Нолит, Београд, 1974
52. ЛАКРОА, Мишел: *New Age*, Клио, Београд, 2001
53. ЛАШ Кристофер: *Побуна елита и издаја демократије*, Светови, Нови Сад, 1996
54. LED Zeppelin lyrics : <http://www.azlyrics.com/lyrics/ledzeppelin/immigrantsong.html>
55. ЛЕЧНЕР, Френк Џ.: *Култура света*, Клио, Београд, 2006
56. ЛОК, Џон: *Огледи о људском разуму*, том 1, Култура, Београд, 1962
57. МАКИЈАВЕЛИ, Николо: *Умијеће ратовања*(изабрано дјело I), Глобус, Загреб , 1985
58. МИД, Џорџ Херберт: *Ум, особа и друштво*, Наклада Јасенски и Турк, Загреб, 2003
59. МИЛИНКОВИЋ, Бранко: *Националне мањине/Семјуел Хантингтон: Судар цивилизација*, Међународна политика, Београд, 1997
60. МИЛИЋ, Војин: *Социолошки метод*, Нолит, Београд, 1965
61. МИЛОСАВЉЕВИЋ, Љубинко: *Подстицање слободе*, Филозофски факултет, Ниш, 2008
62. МИЛС, Рајт: *Знање и моћ*, Вук Карацић, Београд, 1966
63. МИЛТОН, Џон: *Изгубљени рај 1*, Филип Вишњић, Београд, 1989
64. МИТРОВИЋ, Љубиша Р.: *Социологија*, Институт за политичке студије, Београд, 1997
65. МИТРОВИЋ, Љубиша: *Транзиција у периферни капитализам*, Институт за политичке студије, Београд, 2009

66. МИТРОВИЋ, Љубиша: *Творци нових парадигми у историји*, Институт за политичке студије, Београд, 2008
67. МОЈСИ, Доминик: *Геополитика емоција*, Клио, Београд, 2012
68. МОНБРИЈАЛ, Тјери де: *Делање и систем света*, Клио, Београд, 2006
69. МОРЕН Едгар : *Човек и смрт*, Бигз, Београд, 1981
70. НАЈ, Џозеф: *Будућност моћи*, Архипелаг, Београд, 2012
71. Native Son: Samuel Huntington Defends the Homeland by Alan Wolfe, May/June 2004
<http://www.foreignaffairs.com/articles/59908/alan-wolfe/native-son-samuel-huntington-defends-the-homeland>
72. НОЈБАУЕР, Ханс-Јоахим: *Фама*, Клио, Београд, 2010
73. ОРВЕЛ, Џорџ: *1984*, Чигоја штампа, Београд, 1999
74. ОСТРОВСКИ, Николај: *Како се калио челик*, Нолит, Београд, 1982
75. ПОПЕР, Карл: *Отворено друштво и његови непријатељи I, II*, БИГЗ, Београд, 1993
76. ПАВЛОВИЋ, Вукашин: *Цивилно друштво и демократија*, Службени гласник, Београд, 2009
77. ПАВЛОВИЋ К.Стеван: *Србија историја иза имена*, Клио, Београд, 2004
78. ПАРСОНС, Талкот: *Теорије о друштву (1-2)*, Вук Караџић, Београд, 1969
79. ПАС, Октавио: *Лавиринт самоће*, Центар за геопоетику, Београд, 1995
80. ПАТНАМ, Роберт : *Куглати сам*, Медитерран, Нови Сад, 2008
81. ПО, Едгар Алан: *Арабеске и гротеске*, Рад, Београд, 1984
82. ПОЛИБИЈЕ: *Историје 1*, Матица српска, Нови Сад, 1988

83. ПОПОВИЋ, Јустин: *Достојевски о Европи и славенству*, Манастир Телије, Београд, 1981
84. ПУТИЊА, Филип: *Теорије о етницитету*, Библиотека XX век, Београд, 1997
85. Reconsidering Immigration: Is Mexico a Special Case? Samuel P. Huntington, Center for Immigration Studies, November 2000
<http://www.cis.org/articles/2000/back1100.html>
86. Review: Samuel P. Huntington, The Soldier and the State, Kurt Kuhlmann
<http://www.warhorsesim.com/papers/reviews/huntington.soldierandstate.htm>
87. Review of Samuel's Huntington "Who Are We" The Challenges to America's National Identity by Jim Sleeper, post date 2005-08-08 <http://hnn.us/article/4987>
88. САИД, Едвард: *Оријентализам*, Библиотека XX век, Београд, 2008
89. СЕНЕТ, Ричард: *Култура новог капитализма*, Архипелаг, Београд, 2007
90. СКЕМБЛЕР, Грејам: *Спорт и друштво*, Клио, Београд, 2007
91. СМИТ, Антони Д.: *Национални идентитет*, Библиотека XX век, Београд, 2010
92. СОКОЛОВ, Е.В.: *Културологија*, Просвета, Београд, 2001
93. СОЛ, Џон Ралстон: *Пропаст глобализма и преобликовање света*, Архипелаг, Београд, 2011
94. СОРОКИН, Питирим: *Друштвена и културна динамика*, Цид, Подгорица, 2002
95. СОРОКИН, Питирим: *Социјална педагогика*, Књижарница Јеремије Целебџића, Београд, 1937
96. Coping With the Lippmann Gap : America and the World 1987
<http://www.foreignaffairs.com/articles/42795/samuel-p-huntington/coping-with-the-lippmann-gap>

97. СПАСИЋ, Ивана: *Интерпретативна социологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998
98. СПЕКТОРСКИ, Евгеније Васиљевич: *Држава и њен живот*, Правни факултет, Београд, 2000
99. СПЕКТОРСКИ, Евгеније Васиљевич: *Историја социјалне филозофије*, Цид, Подгорица, 1997
100. Creedal Passions By Samuel P. Huntington and Alan Wolfe, September/October 2004 <http://www.foreignaffairs.com/articles/60105/samuel-p-huntington-and-alan-wolfe/creedal-passions>
101. СТЕВАНОВИЋ, Бранислав: *(Пост)Модернизам и идентитет*, Годишњак за Социологију, год. III (2007) бр.3
102. СТЕВАНОВИЋ, Бранислав: *Демократски принципи и политичко-културне вредности*, Филозофски факултет, Ниш, 2008
103. СТЕВАНОВИЋ, Бранислав: *Политичка култура и културни идентитети у Србији и на Балкану*, Филозофски факултет, Ниш, 2008
104. СУЗУКИ, Д.Т., Е.Фром: *Зен будизам и психоанализа*, Нолит, Београд, 1977
105. СУН ЦУ: *Умеће ратовања*, Моно и мањана, Београд, 2009
106. CROISER, Michael, HUNTINGTON, Samuel, WATANUKI, Joji: *The Crisis of Democracy*, New York University Press, 1975
107. ТАЦИТ, Корнелије: *Анали*, Српска књижевна задруга, Београд, 1970
108. ТАРНЕР Х. Џонатан: *Социологија*, Медитеран, Нови Сад, 2009
109. ТОДОРОВ, Цветан: *Страх од варвара*, Карпос, Лозница, 2010
110. ТОЈНБИ, Арнолд: *Проучавање историје*, Цид, Подгорица, 2002
111. ТОКВИЛ, Алексис Клерел де: *О демократији у Америци*, Издавачка књижарница Зорана Станојевића, Сремски Карловци, 2002
112. ТОМАС, Дејвид: *Културна интелигенција*, Клио, Београд, 2011
113. ТУКИДИД: *Повијест Пелопонеског рата*, Дерета, Београд, 1991
114. ТУРЕН, Ален: *Нова парадигма*, Службени гласник, Београд, 2011

115. ТУРЧИН, Питер: *Рат и мир и рат*, Порталибрис, Београд, 2006
116. The Bases of Accommodation, July 1968
<http://www.foreignaffairs.com/articles/23988/samuel-p-huntington/the-bases-of-accommodation>
117. The Clash of Civilisations? Summer 1993
<http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>
118. The Erosion of American National Interests September/October 1997
<http://www.foreignaffairs.com/articles/53391/samuel-p-huntington/the-erosion-of-american-national-interests>
119. The Lonely Superpower March/April 1999
<http://www.foreignaffairs.com/articles/54797/samuel-p-huntington/the-lonely-superpower>
120. The Third Wave Democratization in the Late Twentieth Century
 By Samuel P. Huntington, 1993 by Scott London
<http://www.scottlondon.com/reviews/huntington.html>
121. The U.S.- Decline or Renewal? Winter 1988/89
<http://www.foreignaffairs.com/articles/43988/samuel-p-huntington/the-us-decline-or-renewal>
122. ЋОСИЋ Добрица: *Деобе*, Просвета, Београд, 1966
123. ФИСК, Џон: *Популарна Култура*, Клио, Београд, 2001
124. ФРОМ, Ерих: *Анатомија људске деструктивности* (1-2), Напријед, Загреб, 1989
125. ФРЕЗЕР, Џејмс: *Златна грана*, Алфа, Драганић, Земун, 1992
126. ФУКО, Мишел: *Херменаутика субјекта*, Светови, Нови Сад, 2003
127. ФУКУЈАМА, Френсис: *Крај историје и последњи човек*, ЦИД, Подгорица, 1997
128. ХАЈДЕГЕР, Мартин: *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982
129. ХАМИЛТОН, Малком: *Социологија религије*, Клио, Београд, 2003
130. ХАНТИНГТОН, Семјуел П.: *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, Београд, 2004
131. ХАНТИНГТОН, Семјуел П.: *Сукоб цивилизација и преобликовање свјетског поретка*, Цид, Подгорица, 2000

132. ХАНТИНГТОН, Семјуел П.: *Трећи талас*, Стубови културе, Београд, 2004
133. ХАРД, Мајкл, Негри А; *Империја*, Издавачки графички атеље М, Београд, 2005
134. ХАРИСОН, Лоренс Е.; ХАНТИНГТОН, Семјуел П.: *Култура је важна*, Плато, Београд, 2004
135. HARRISON, Lawrence E., HUNTINGTON, Samuel P.: *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Basic Books, New York, 2000
136. ХЕРОДОТ : *Херодотова историја*, Дерета, Београд, 2005,
137. ХОБС, Томас: *Левујатан*, том 1, Градина, Ниш, 1991
138. HUNTINGTON, Samuel P.: *Tko smo mi*, Izvori, Zagreb, 2007
139. HUNTINGTON, Samuel P.: *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Heaven and London, 1996
140. HUNTINGTON, Samuel P., NELSON, Joan M.: *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*, 1984 by Harvard University Press
141. HUNTINGTON, Samuel P.: *Common Defence: Strategic Programs in National Politics*, 1961 by Columbia Univ Press
142. HUNTINGTON, Samuel P.: *Conservatism as an Ideology*
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1952202?uid=3738928&uid=2&uid=4&sid=21104707051257>
143. HUNTINGTON, Samuel P.: *Will More Countries Become Democratic?*
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2150402?uid=3738928&uid=2&uid=4&sid=21104707083537>
144. HUNTINGTON, Samuel: *Global Perspectives on War and Peace or Transiting Uni-Multipolar World*, American Enterprise Institute, May 11
<http://www.aei.org/speech/society-and-culture/global-perspectives-on-war-and-peace/>
145. ШОЛОХОВ Михаил Александрович: *Тихи Дон 1-4*, Гутенбергова галаксија, Београд, 1997
146. ШПЕНГЛЕР, Освалд: *Пронаст Запада (1-4)*, Књижевне новине, Београд, 1989
147. http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=04&dd=28&nav_category=78&nav_id=985675, приступљено 18.5. 2015.)
148. <http://www.telegraf.rs/vesti/1619952-silujete-nase-zene-i-zauzimate-nam-zemlju-ubica-je-ovo-uzvikivao-dok-je-pucao-u-crkvu> (приступљено 1.9.2015)

149. <http://www.newsweek.rs/svet/55616-stravicno-ubica-novinarke-i-kamermana-dao-odgovor-o-razlozima-za-masakr.html> (приступљено: 1.9.2015)
150. <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>)
151. http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=05&dd=30&nav_category=78&nav_id=998279 приступљено 1.9.2015.)
152. <http://www.theguardian.com/world/2009/jan/01/obituary-samuel-huntington>
(приступљено: 29.04.2015.)
153. <http://www.amika.rs/VasingtonMilanBalinda/HantingtonSukobiCivilizacija.htm>
(приступљено: 29.04.2015.)

БИОГРАФИЈА

Зоран Недељковић је рођен 19.02.1964. год. у Приштини. Као редован студент Филозофског факултета у Приштини дипломирао је на Одсеку за филозофију-социологију. По завршетку студија радио је три године као професор филозофије и социологије у средњошколским установама, да би се касније запослио у Народној и универзитетској библиотеци у Приштини као инструктор библиотекарства. На Филозофском факултету у Приштини ради од 03.12.1998. год. као асистент приправник за наставни предмет *етика*, на Одсеку за филозофију-социологију. Постдипломске студије уписао је школске 1999/2000 на Филозофском факултету у Нишу, Одсек социологија. Магистрирао је 19.09.2006. год. на тему „Проблем човека и друштвеног света у теоријским погледима Фридриха Ничеа и Френсиса Фукујаме“ на Филозофском факултету у Нишу. У звање асистента за ужу научну област – предмет социологија изабран је 08.11.2007. год. на Филозофском факултету у Косовској Митровици. На Филозофском факултету у Нишу 2011. године пријављује тему докторске дисертације под називом „Хантингтоново схватање човека и друштва“.

Од 1999. године живи са породицом (супруга и двоје деце) у Краљеву, ради на Филозофском факултету у Косовској Митровици, Универзитет у Приштини.



Универзитет у Нишу

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је докторска дисертација, под насловом

“Хантингтоново схватање човека и друштва“

која је одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Нишу:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да ову дисертацију, ни у целини, нити у деловима, нисам пријављивао/ла на другим факултетима, нити универзитетима;
- да нисам повредио/ла ауторска права, нити злоупотребио/ла интелектуалну својину других лица.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци, који су у вези са ауторством и добијањем академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада, и то у каталогу Библиотеке, Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Нишу, као и у публикацијама Универзитета у Нишу.

У Нишу, 10.9.2015

Аутор дисертације: мр Зоран Недељковић

Потпис аутора дисертације:

Зоран Недељковић



Универзитет у Нишу

**ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ШТАМПАНОГ И ЕЛЕКТРОНСКОГ ОБЛИКА
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Име и презиме аутора: мр Зоран Недељковић

Наслов дисертације: *“Хантингтоново схватање човека и друштва”*

Ментор: Др Бранислав Стевановић

Изјављујем да је штампани облик моје докторске дисертације истоветан електронском облику, који сам предао/ла за уношење у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу**.

У Нишу, 10.9.2015

Потпис аутора дисертације:

Зоран Недељковић



Универзитет у Нишу

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Никола Тесла“ да, у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, унесе моју докторску дисертацију, под насловом:

„Хантингтоново схватање човека и друштва“

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском облику, погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију, унету у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, могу користити сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons), за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прераде (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да подвучете само једну од шест понуђених лиценци; опис лиценци дат је у Упутству).

У Нишу, 10.09.2015

Аутор дисертације: мр Зоран Недељковић

Потпис аутора дисертације:

Зоран Недељковић

Примљено : 7.12.2015.			
ОРГ. ЈЕД.	Број	Прилог	Вредност

НАСТАВНО-НАУЧНОМ ВЕЋУ ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА У НИШУ

Одлуком Наставно-научног већа Филозофског факултета у Нишу број 299/1-6-3-01, на седници одржаној 14. октобра 2015. године, а сагласно одредбама члана 123. став 4, 128, и 32 [с2] Закона о високом образовању, формирана је Комисија за оцену и одбрану докторске дисертације магистра социолошких наука Зорана Недељковића под називом ХАНТИНГТОНОВО СХВАТАЊЕ ЧОВЕКА И ДРУШТВА. Комисија је прегледала докторску дисертацију и Већу подноси следећи

ИЗВЕШТАЈ

Преглед структуре дисертације

Докторска дисертација мр Зорана Недељковића је урађена на 189 страница и садржи пет делова и бројна одговарајућа поглавља. Први део (*Увод*) садржи уводно разматрање, одређивање основног проблема рада, предмета и метода (теоријског) истраживања, као и кратке напомене о животу и делу Семјуела Хантингтона, аутору чијим је ставовима посвећена читава дисертација. Други део (*Хантингтоново разумевање друштвене стварности*) тиче се историјске перспективе из које Хантингтон ствара појмове човека и друштва и пет парадигми којима исти аутор покушава да објани суштину „постхладноратовског“ света. Трећи део (*Хантингтоново схватање идентитета индивидуе и друштва*) посвећен је америчком културном и националном идентитету која је елабориран кроз више тема у вези са усељеничком културом, асимилицајом, проблемом странаца, мултикултуралношћу, верском димензијом власти идр. Четврти део (*Хантингтоново схватање моћи индивидуе и друштва*) садржи анализу савремених појмова моћи („тврда“ и „мека“ моћ) и читавог низа релационих феномена и процеса који су запретили да, након трећег таласа демократизације, од Америке направе „поцепану земљу“ са аналитичком елитом, а све то усред актуелног сукоба цивилизација који је Хантингтон видео као „племенски сукоб глобалних размера“. Пети део дисертације З. Недељковића садржи *закључна разматрања* у којима аутор на синтетички начин резимира своје критичке увиде и опаске у вези са разматраним Хантингтоновим теоријско-вредносним ставовима. Поменути делови заузимају 180 страница дисертације, док је остатак простора посвећен коришћеној литератури која је изложена на 9 страница, садржи 153 релевантних библиографских јединица и разврстана је као списак књига, часописа и интернет страница које су консултоване у изради тезе.

Анализа докторске дисертације

У *уводном делу рада*, докторанд мр Зоран Недељковић, указује на актуелност теме своје докторске дисертације као и на њен научни и друштвени значај. Актуелну спољнополитичку ситуацију у свету данас многи одређују на „хантингтоновски“ начин, као израз текућег *сукоба култура* односно цивилизација. Пад Берлинског зида (1989) изазвао је урушавање бројних држава на некадашњем социјалистичком Истоку, док данас, захваљујући унутрашњим противречностима али и војним интервенцијама водећих западних сила, сличан процес траје у неким државама Блиског истока и Северне Африке. Широм муслиманског света оживљавају антизападне организације које се не либе ни терористичких аката против Запада. У источној Европи, на територији Украјине још букти сукоб између тзв. „проруских побуњеника“ и оружаних снага Украјине коју је Хантингтон означио као дубоко културно подељену земљу.

Да ли је у савремености на делу глобални постмодерни „крсташки рат“, међутим, није било главно питање које је водило дисертацију З. Недељковића: предмет њеног интересовања је било Хантингтоново схватање човека и друштва, руковођено дилемом о томе да ли је савремени човек само носилац вредности које му намеће неизбежан *сукоб култура*, или је „довољно слободан да чак и у таквој конфликтној геополитичкој ситуацији, развије способност за стварање нових вредности“. Говорећи о *основном проблему рада*, Недељковић наводи неколицину (претежно критичких) мишљења страних и домаћих аутора о Хантингтоновој идеји о *сукобу цивилизација* по којој је Хантингтоново научно стваралаштво препознатљиво у свету - постављајући себи истовремено као задатак и да провери колико је та парадигма оригинална. У овом делу нашле су се назнаке и неких других важних Хантингтонових идеја и ставова које је дисертација З. Недељковића у наставку критички валоризовала. У поднаслову о *предмету рада*, дисертација прецизира да је њен предмет руковођен питањем каквог је то човека (Запада) замислио Хантингтон. Такође, какво је друштво у коме тај човек живи, да ли оно преузима на себе одговорност због промене светског поретка оивиченог културним границама. У овом делу тезе, аутор издваја и пет најважнијих *задатка* свог истраживања који су у блиској вези са *хипотезама* које поставља. Тако истиче да је потребно утврдити (што је формулисано и одговарајућим хипотезама) да ли је Хантингтон, упркос вредносним начелима демократије од којих полази, индивидуу, укључујући и ону из САД-а, имплицитно свео на простог носиоца културе којој припада. Даље, ваља утврдити да ли би, следећи логику сукоба цивилизација, вредности западно-либералног друштва сасвим изгубиле свој смисао, не само изван Запада већ и у њему - услед неспремности да прихвате симболичке кодове других цивилизација. Такође, потребно је утврдити у којој се мери Хантингтонова мисао о мултикултурализму наслања на антрополошко учење о борби човека досељеничке и усељеничке културе Арнолда Тојнбија. Најзад, ваља критички преиспитати теоријско-вредносну валидност Хантингтоновог става да је потреба за „непријатељем“ неопходна приликом одређивања сопственог идентитета, као и критички анализовати (парадоксалну) Хантингтонову тезу да се нови светски рат може избећи једино – константним цивилизацијским сукобима. Последња два поглавља *Увода* докторске дисертација З. Недељковића повећена су знацима о *избору метода* потребних за њену реализацију и кратком *осврту на живот и рад* Семјуела Хантингтона (1927-2008).

У другом делу дисертације (*Хантингтоново разумевање друштвене стварности*) З. Недељковић најпре указује на историјску перспективу из које је Хантингтон формулисао своје појмове човека и друштва – од доба Прохибиције (1920-1933) и Велике депресије (1928-1939) у САД (које се поклапа са првом деценијом живота С. Хантингтона) па све до периода након Хладног рата. У савремености, постхладноратовски човек егзистира у атмосфери грађанских ратова и непрестаног страха који генеришу културне, односно религијске разлике. Притом, оно што је карактеристично за Хантингтона је величање националног духа Америке. Недељковић подвлачи да је Хантингтонов поглед на свет сродан војничком духу, па не изненађује пристрасност када је у питању опстанак националног духа САД-а, западних вредности и граница англопротестантске културе. Ради се, како каже Недељковић, о границама које је управо он уписао својом парадигмом о *сукобу цивилизација*. У наставку дисертације Недељковић прати Хантингтоново проверавање конкурентности неколико теоријских *парадигми* о „постхладноратовском“ свету. Ради се (по Хантингтону) о четири неуспешна покушаја да се разуме нови светски поредак: 1. Парадигма *Један свет: еуфорија и хармонија*, сматрала је да ће са завршетком Хладног рата наступити релативни свеопшти мир и хармонија у међународним односима, што се није десило. 2. Парадигма *Два света: Ми и Они* по Хантингтону светску позорницу дели на зону мира и зону рата, или на зону богатих (модерних, развијених) и сиромашних (традиционалних, неразвијених или у развоју) земаља. Међутим, историјски корелат ове економске поделе је - културна подела између Запада и Истока, тј. разлика у филозофији, вредностима и начину живота. Незападна друштва имају мало тога заједничког у погледу религије, институција и система вредности, па је уместо „Истока“ и „Запада“ прикладније говорити о „Западу и остатку“, сматра Хантингтон. 3. Парадигма *184 државе, више или мање*, по Хантингтону нуди реалистичнију слику света јер сматра да су државе једини релевантни субјекти. Ипак, ова теорија не увиђа да се међународне институције све више уплићу у надлежност државних органа на њиховој територији, док су владе

присиљене да своју моћ пренесу на регионалне и локалне политичке ентитете. 4. Парадигма *Прави хаос* намеће виђење света у хаосу, неред у који је настао сломом држава, губитком ауторитета влада и учесталим појавама племенских, етничких и религиозних сукоба. По Хантингтону, свет може да буде хаос, али он није и сасвим без поретка. 5. *Цивилизацијска парадигма* Хантингтону је прихватљивија и подразумева да у свету постоје седам или осам цивилизација (кинеска, јапанска, хинду, муслиманска, православна, западна и латиноамеричка). Осма цивилизација је афричка и Хантингтон је сматра само потенцијалном цивилизацијом. Недељковић примећује да је Хантингтон заинтересован само за цивилизацију у множини, и под њом подразумева један шири *културни ентитет* препознатљив по језику, историји, религији, обичајима, институцијама, али и поистовећивању људи са њим као обележјем сопствене људскости. Што се тиче западне културе, *индивидуални дух* представља њено препознатљиво обележје. На тај начин постоји индивидуализам и демократија Запада, а са друге стране колективизам и ауторитарност Истока.

Трећи део рада (*Хантингтоново схватање идентитета индивидуе и друштва*) започиње Хантингтоновим описом усељеника, тј. модерног номада, оснивача западне цивилизације, у чему је више него видљив утицај А. Тојнбија који је такође говорио о номаду, прототипу пастира и ловца, библијског Авеља, супротстављеног староседеоцу. Племена која су настањивала Северну Америку била су номадска у односу на колонисте Америке који су тек потенцијално били номади, мигранти. При свему овоме, интерес који руководи Хантингтона у својим разматрањима није чисто академске природе – што З. Недељковић у својој дисертацији не заборавља да помене на више места. Хантингтон све време жали што је водећа америчка англопротестантска култура као углавном једнојезична, временом губила свој идентитет, нарочито после другог таласа усељеника који се десио између 1965-2000. и носио у себи 23 милиона усељеника из Латинске Америке и Азије. Пишући о мултикултуралности, Хантингтон истиче да постоје три пута у будућност, тј. „три Америке“ које могу да се остваре, у зависности од тога ко води Америку - народ или елита. 1. Прво лице Америке (*Америка постаје свет*) препознаје разноликост као најважнију врлину. Елите које би водиле ово отворено космополитско друштво би истицале значај мултикултуралности, отворене границе, поднационалне етничке, расне идентитете, а све у складу са нормама глобалног поретка, УН-а и ММФ-а. Недељковић примећује да овакав приказ имагинарне будућности Америке личи на претњу упућену Американцима, из које избија морална паника и забринутост за опстанак америчке нације. 2. Друго лице Америке је *империјална Америка* налик на позицију САД-а по завршетку Хладног рата, када су оне постале једина супер сила на планети. У овој алтернативи, остатак света би морао да се преобликује у складу са западно-либерално демократским вредностима које би наметнула Америка, но која би, као наднационална империја, истовремено изгубила сопствени национални идентитет. 3. Треће лице Америке огледа се у слогану *Америка остаје Америка*, што ће рећи - национална Америка. Овде је императив не постати космополитска и империјална сила, већ остати Америка у складу са вредностима протестантске вере. Овог вредносног основа америчког идентитета, Хантингтон се дотиче и у својим опсежним разматрањима појма *идентитета* као таквог. Он истиче да је културни идентитет подложен промени, али да вера, као његов елемент, није дељива са неком другом вером. Наравно, теза по којој је амерички дух резултат протестантске религије је научно проблематична. Недељковић зато с правом наводи нашег аутора С. Дивјака који сматра да је одбрана америчког националног идентитета - одбрана не англо-протестантске културе већ управо радикалне одвојености тог националног идентитета од расне и културно-етничке структуре америчког друштва. То, дакако, не спречава Хантингтона да настави да ламентира над америчким нејединством, па тако и у одељку *Застава као симбол*, са жаљењем констатује да је жеља за стварањем поднационалних идентитета у САД, постала сада свесни захтев за више од једне заставе на тлу Америке. И у одељцима *Двогуби и подвојеност националног карактера* и *Верски идентитет*, Недељковић прати Хантингтонов ламент над актуелном подвојеношћу индивидуалног, друштвеног и националног карактера Американаца, при којој појединац постаје шизофрен, односно - двојуб (*ampersand*). Хантингтон заправо уочава да данас у Америци доминира индивидуалистички дух насупрот колективном, нарочито у свести „етника“ који у његово име захтевају право на свој „поднационални идентитет“, али и у свести америчке елите која је попримила „транснационални карактер“. То је, наравно, опасно у

данашње време, у коме долази до поновног буђења религиозне свести, па и оне фундаменталистичке која је у стању да уништи *америчку грађанску веру* којој је такође посвећен један поднаслов. У одељку *Елементи Америчког идентитета*, наводи се да, по Хантингтону, америчка грађанска вера удељује верски благослов љубави према трансценденталном бићу али и према отаџбини. Први део тог појма чини амерички *credo* (љубав према отаџбини) или „протестантизам без бога“, док је други - љубав према богу, тј. „хришћанство без Христа“.

У четвртом делу рада (*Хантингтоново схватање моћи индивидуе и друштва*), Недељковић нас уводи у Хантингтоново схватање не само моћи већ и човека као таквог. Хантингтон замишља човека као биће подвојено између осећања надмоћи и немоћи, страха и мржње, поверења и неповерења. За манифестацију ових супротних афеката, пак, неопходан је други, односно непријатељ, па произлази да се човек самопотврђује само преко другог кога доживљава као непријатеља. Недељковић се не слаже са овим ставом, и истиче да је ништа мање људски и – волети, и да мржња не може бити „мера идентитета“, како међу појединцима тако и између цивилизација - чије је сукобе кроз историју Хантингтон готово поистоветио са сукобима војски на бојном пољу. Притом, оно што Хантингтона понајвише интересује је моћ Запада која по неким ауторима опада а што, последично, доводи и до кризе његовог идентитета. Када говори о моћи, он позајмљује појмове „тврде“ и „меке моћи“ од аутора Џ. Наја, сматрајући да је *тврда моћ* - моћ заповедања која почива на економској и војној снази, док појам *меке моћи* представља способност државе да, кроз привлачност своје културе и идеологије, доведе у ситуацију друге земље да желе оно што желе. Недељковић додаје да се поменути Џ. Нај залагао за још једну, трећу врсту моћи - *паметну моћ* која подразумева успешну комбинацију тврде и меке моћи, и у којој се надмоћ претвара у моћ „заједно са другима“. У наставку дисертације Недељковић износи Хантингтонове погледе на *тврду моћ базирану на војној и економској снази Америке*, повремено полемишући са њима. Хантингтон са жаљењем примећује да се у менталитету америчке војске изгубила жеља за слободом, способност да се самостално поступа и буде више човек а мање војник – што је одлика правог „ратника“. У вези са *меком моћи*, Хантингтон примећује да постоји много проблема који отежавају асимилацију западних вредности у незападним државама, од традиције која окамењује стил живота, до побуне њихових интелектуалаца који, као политичари, не могу да победе на изборима уколико покажу да су „позападњачени“. Ради се о глобалном процесу „завичајности“ који се манифестује и у оживљавању религије у многим деловима света, које је остварено економским и демографским динамизмом. У односу на цивилизације, након Хладног рата државе се, по Хантингтону, односе као: *земље чланице, најважније државе, усамљене, подељене и поцепане земље*. Земља чланица се у културном смислу потпуно поистовећује са једном цивилизацијом. Што се тиче броја и улога најважнијих држава током историје, они се мењају. Усамљена земља је она која је издвојена из културне заједнице са другим друштвима. У подељеној земљи, две или више етничких, расних и религијских група може припадати једној цивилизацији или различитим цивилизацијама. У ери глобализације долази и до „анационализације“ америчке елите, коју Хантингтон дели у три категорије: универзалистичку, економску и моралистичку. Све три групе брину Хантингтона, јер је по њима питање националног идентитета Америке застарело и замењено космополитским духом. У одељку *Трећи талас демократизације*, Недељковић описује Хантингтоново тумачење транзиције тридесетак земаља из недемократских у демократске политичке системе која се десила у периоду од 1974-1990. Критички истиче да је Хантингтон себи доделио улогу политичког консултанта земаља у транзицији („демократског Макијавелија“), а свом делу улогу „упутства за демократизаторе“. Такође, тврди да Хантингтону прича о глобалној демократској револуцији одговара само док не доведе у питање опстанак (америчког) националног идентитета - јер је по овоме демократија пре свега израз националне државе. У одељку *Сукоб цивилизација као племенски сукоб глобалних размера*, Недељковић пропитује карактеристичну Хантингтонову тезу о осам цивилизација која се узајамно перципирају као варварска и која долазе у сукоб. Подвлачи да у Хантингтоновој перспективи, постоји осам „ми“, па би у том случају и цивилизовани човек отвореног друштва био редукован на саплеменика у затвореној друштвеној групи - племену. Није изостала ни критика његових „цивилизацијских граница“, посебно на југу Европе где је граница вековима раздвајала народе

западног хришћанства од народа муслиманске и православне цивилизације. Ипак, источна граница западне цивилизације коју је исцртао Хантингтон (а која пресеца територију Украјине раздвајајући западне унијате од православног истока) је наговестила актуелни сукоб у Украјини. Хантингтона, дакако, највише брине „сукоб цивилизација“ на самом америчком тлу на коме је други усељенички талас омогућио је стварање етнички чистих подручја усељеника. Хантингтонов закључак је недвосмислен: без *националног духа* као заједничког именитеља државности, сукоб имигрантских поткултура и доминантних култура као завађених племена у Америци је - неизбежан. Посебно је опасан ислам који је пре за „заједницу верника“ него за државу, и чији народ је уверен у супериорност своје културе и опседнут инфериорношћу своје моћи. При самом крају дисертације, Недељковић истиче да се Хантингтонови термини: насељеник, исељеник, усељеник, двогуби, странац могу објединити једним појмом: „привремени човек“ који је присиљен да гледа уназад ка својој матичној земљи, обарајући поглед пред онима који га посматрају као вечитог странца на њиховој територији. Епитет привремен се, међутим, не односи само на номадског већ и седентарног човека – уколико својим стваралаштвом не доприноси заједничком систему вредности у групи – а то је судбина која ће задесити човека у „сукобу цивилизација“ који својом парадигмом призива Семјуел Хантингтон, закључује Недељковић.

Вредновање докторске дисертације

Докторска дисертација мр Зорана Недељковића по својој форми и садржају задовољава све неопходне критеријуме који се постављају пред овакав тип научног рада. Она такође нуди и неке нове сазнајне увиде у истраживачки проблем, и стога представља оригиналан допринос друштвеној науци. Ставови аутора (С. Хантингтон) којим се З. Недељковић бавио, дакако, нису непознати научној јавности, али као тема за социолошко истраживање никада нису тако свестрано сагледани онако како је то урађено у овој дисертацији. Ради се о ставовима који су још увек веома актуелни, тј. из којих се рефлектује текућа и притом крајње противуречна социокултурна и политичка ситуација у „постхладноратовском свету“ - који је Недељковић сагледавао и интерпретирао у одговарајућем научно-теоријском дискурсу. Опредељење за дотични истраживачки проблем указује на кандидатуву храброст да се ухвати у коштац са нечим што је живо, процесуално и отуд дискурзивно тешко ухватљиво, а сама дисертација је резултат озбиљног научног рада којим се кандидат представио као сасвим солидан теоретичар и аналитичар са потребном ерудицијом из више научних дисциплина, посебно из социологије, али и из политикологије и филозофије.

Докторска дисертација З. Недељковића спада у ред теоријских истраживања, што је одредило и избор метода потребних за њену реализацију. Од општијих метода у дисертацији се је користио историјски и упоредни метод. Историјски приступ подразумевао је и херменеутичку методу неопходну за потпуније разумевање значења појава и њихову контекстуалну интерпретацију. У делима С. Хантингтона се заиста може наћи мноштво исказа и израза који својом вишезначношћу призивају тумачење. Примени поменутих метода је претходило критичко читање тј. анализа доступних књига и других значајних радова С. Хантингтона, као и текстова домаћих и страних коментатора Хантингтоновог дела.

Минуциозна анализа Хантингтонових ставова којој је посвећена дисертација З. Недељковића, је потврдила све *хипотезе* од којих је кренула у теоријско истраживање. Након теоријско-вредносног тумачења, критике, логичког расуђивања, појмовног рашчлањавања, али и нових сазнајних синтеза везаних за Хантингтонов опус, Недељковић је успешно показао да су у њему појмови човека и друштва битно редуковани. Наиме, у Хантингтоновој оптици „племе“ представља највеће „ми“, па и западна цивилизација представља тек шири културни ентитет „затвореног“, а не „отвореног друштва“ које промовишу западнолибералне демократије. Последица тога је да се човек сагледава не као стваралац, већ као својеврстан саплеменик и пуки преносилац вредности које му намеће култура којој припада. Затворено у свом цивилизацијском оклопу, и, Хантингтону најдраже, америчко друштво би изгубило смисао за промене и културно обогаћивање и упало у замку – некритичког традиционализма.

Уколико се прихвати Хантингтонова теза да је сукоб цивилизација претежно религиозног карактера, вредности западно-либералног друштва (постигнуће, прогрес, материјализам, слобода, ефикасност и рационалност, једнаке могућности, а нарочито индивидуализам) сасвим губе свој смисао, и могу да опстану још само као рецидиви прошлости. Западне индивидуе би се у том случају не би могле препознати по различитости својих личности, јер би колективни дух превладао над индивидуалним - услед припадања оштро супростављеним цивилизацијским ентитетима. Такође, Недељковић показује да у опису глобализације, у коме и најважнија држава као носилац идентитета неке цивилизације лако може да се „поцепати“, Хантингтонови ставови умногоме дугују Тојнбијевом учењу о борби човека досељеничке и усељеничке културе током читаве људске историје. Истовремено, из Недељковићеве анализе произлази и да Хантингтонов став о „потреби за непријатељем“ као неопходном у изградњи идентитета (човека и друштва) - некритички појмовно изједначава супарника и конкурента са непријатељем. Ради се о својеврсној фетишизацији појма непријатељ која полази од превазиђених социјал-дарвинистичких ставова хобсовског типа који говоре о свеprisутности и неискорењивости сукоба међу људима. Најзад, Хантингтонова теза да се нови светски рат може избећи једино - новим цивилизацијским сукобима је у основи противречна и парадоксална, јер се рат оправдава управо тиме да не буде рата, чиме се практично призива кружно кретање рата у историји човечанства без почетка и краја. Поменути став, по Недељковићу, тешко да се може прихватити као разложен, јер би водио сталном сукобљавању различитих цивилизација а евентуални „резултат“ би био духовно сиромашан и „препознатљив човек у препознатљивој цивилизацији“ без икаквих садржаја из других цивилизација.

Поменуте потврђене хипотезе нису једино што је научно вредно у дисертацији З. Недељковића. Осим исцрпног, студиозног и аналитичког увида у Хантингтонове ставове, дисертација садржи и бројна указивања на неке њихове слабости, недоследности и противуречности. Тако Недељковић проналази недоследност у једној од основних Хантингтонових парадигми, оној „о седам или осам цивилизација“, јер у афричкој, исламској, латиноамеричкој и православној цивилизацији – по самом Хантингтону - нема најважније државе. Тако су Турска, Мексико и Русија „поцепане државе“ које не могу да представљају водеће земље својих цивилизација. Поцепана држава тежи да измени свој идентитет и прихвати систем вредности који је стран њеној цивилизацији, што се коси са Хантингтоновим мишљењем да се цивилизација која изгуби своју културну особеност и не може више звати тим именом. У вези са Хантингтоновом забринутости да САД не изгубе епитет „најважније државе“ Западу, а у покушају да одговори на питање *Ко смо ми* (Американци), он, по Недељковићу, налази веома проблематичан одговор - у религији. Хантингтон сматра да морал Американаца проистиче из протестанске вере, а не из вере у модернистички „свеопшти напредак човечанства“, док је, у исто време, западна цивилизација суштински заинтересована за сваки културни ентитет. Та заинтересованост се, међутим, испољава кроз структурну „потребу за непријатељем“, па се Хантингтон, како исправно примећује Недељковић, у свом раду понајвише приближио једној од парадигми које одбацује - оној о *два света* (Западу и остатку света од поцепаних држава), а не сопственој парадигми „о седам или осам цивилизација“ одвојених оштрим културним границама – што представља још једну контрадикцију у његовом разумевању савременог света.

Нимало случајно, теоријски и морално проблематична структурна „потреба за непријатељем“ нашла се и у Хантингтоновим размишљањима о насељеничкој култури која се развијала у Америци, о вечној борби номадског и сендентарног типа човека - која се у 21. веку пролонгира у форми неповерења и дискриминације према имигрантима. Примедба на рачун појмовног изједначавања супарника са непријатељем, постаје још озбиљнија када „потребу за непријатељем“ Хантингтон не налази само у контакту између две индивидуе него и између читавих цивилизација. Како при свему томе Хантингтона првенствено интересује опадање америчке моћи и криза идентитета западне цивилизације, Недељковић сматра да овог аутора одликује уски, културно-партикуларистички приступ, тј. вредносно пристрасан став у корист западне цивилизације. То је видљиво и у Хантингтоновом опису актуелног процеса глобализације, при коме он покушава да избегне замке новог меркантилизма и притом сачува (увек националну) демократију. Зато он, како истиче Недељковић, подржава причу о глобализму на једностран начин - само док овај не доведе у питање опстанак (његове)

националне државе. Такође, Недељковић истиче да је Хантингтон, инсистирајући на крутој подели света дуж културних граница осам цивилизација, морао некритички да оснажи појам идентитета који, иако значи „истост“, уједно представља и једну динамичку појаву која се непрекидно надограђује. Као и сви други идентитети, и цивилизацијски идентитет је релациони феномен, процес акултурације иде у оба смера (западном и незападном), што Хантингтон, једноставно, није желео да види.

Недељковић сматра да је Хантингтон у праву када истиче да се ситуација се америчким идентитетом закомпликовала са трећим таласом демократизације, када се на америчком континенту појавио још један *homo religiosus* – човек римокатоличке вероисповести. Он се истовремено понадао да би то појачано присуство католичког духа могло, по принципу акције и реакције, религиозно да освести и секуларног човека и врати га *традиционалној протестантској култури*. Традиционализам удружен са религиозношћу, међутим, по Недељковићу, не може да створи амбијент у коме индивидуе могу да стварају вредности као самосталне личности, већ једино да буду њихови носиоци. Хантингтонов Американац би у том случају, као чисти *homo religiosus*, био ограничен вредностима своје религијске свести и развио би поверење само унутар своје групе - уз трајно неповерење за неку страну групу и „привременог човека“ (усељеника, насељеника и странца).

Ваља истаћи да дисертација З. Недељковића не садржи само критику Хантингтонових ставова, поготово не свих његових ставова. Где год је то било научно оправдано и прихватљиво, Недељковић истиче и сазнајну вредност појединих Хантингтонових опсервација, мисли, закључака, предикција. Примера је много, а један од њих је и опис феномена „завичајности“ који указује на утихнуће вредности западнолибералне демократије у многим новоформираним „демократским режимима“ незападних цивилизација. Дисертација такође наводи да је Хантингтон у праву и када се прибојава да мултикултурализам (онако како се данас идеолошко-програмастички схвата и реализује), може убрзати цепање националног идентитета (па и америчког), у ком случају би религијски човек поново оживео у својој пуној снази. Најзад, догађања након Хладног рата су у великој мери потврдила и његову тезу да оно што најдуже раздваја два човека или две групе јесу религиозне разлике које представљају симболичку границу између два човека или две културе. Како су Америка и Европа, свака на свој начин, и данас место борбе сендентарног и номадског човека, Хантингтон је покушао да „премести“ место сукоба, и тиме сачувао национални дух земаља западне цивилизације од вечите нетрпељивости према непознатом, странцу, усељенику, модерном номаду. Хантингтон, међутим, по Недељковићу, сасвим промашује када се у овој намери окреће прошлости и религији, сматрајући да егзистенцијалистичке проблеме индивидуе у двадесетпрвом веку може да реши само религиозна свест и својеврсно „ушанчавање“ људи у засебним и међусобно непријатељским цивилизацијама. За те проблеме, тврди дисертација З. Недељковића, решења се морају потражити пре свега кроз уравнотежену глобалну развојну политику која би учинила непотребним нове велике имиграционе таласе и омогућила двосмерну комуникацију између различитих цивилизација.

Научни значај дисертације З. Недељковића превасходно лежи у указивању на неке недоследности и противуречности, али и на доприносе, па и сасвим извесну хеуристичку улогу Хантингтонових ставова о човеку и друштву у савременој социологији, као и у својеврсној *Социологији савременог света* или *Социологији глобалног друштва*. Дисертација успева да одговори на питања која је сама себи поставила а она гласе колико је Хантингтонова парадигма аутентична, колико одговара стварности, колико је упоредива са неким другим теоријама и колико им је конкурентна. Најзад, колико је окренута будућности и колико ову може предвидети – с обзиром на то да је од првог појављивања Хантингтонове парадигме (о сукобу цивилизација) протекло већ више од 20 година тј. да се она може тестирати макар у односу на догађаје у претходном периоду.

Друштвени значај тезе састоји се у јасном предочавању научној и стручној јавности прилично амбивалетне идеолошке позиције у којој се је нашао Хантингтон, као номинално заговорник „отвореног друштва“ али уједно и апологет контроверзне спољне политике САД-а (по њему најважније државе западне цивилизације). Његово инсистирање на поретку света сазданом од цивилизација схваћених као „племена глобалних размера“ (која не представљају ништа друго до типове „затворених друштава“) – у супротности је са ургентном потребом за демократским

дијалогом и толеранцијом међу народима различитих цивилизација. Јасно је да при таквом стању ствари, Хантингтонов опус не може у целини послужити као ваљан теоријско-вредносни основ за промишљање савремене демократије и демократско преуређење „транзиторних“ друштава Источне Европе, у које спада и Србија - како закључује Недељковић.

Све у свему, анализа коју је у својој дисертацији спровео З. Недељковић је исцрпна и компетентна, а њени закључци су одмерени, оправдани и теоријско-вредносно ваљано аргументовани. Структура рада садржи све релевантне елементе који су потребни за целовиту обраду свих аспеката посматраног проблема. Теоријска елаборација докторске дисертације указује на зрелост аутора и његову оспособљеност не само да успешно проучава савремене друштвене феномене већ и да критички анализира и (пре)вреднује постојеће научне рефлексије о њима. Теме које је у својој дисертацији елаборирао Недељковић су обрађене са готово енциклопедијском поузданошћу и мултидисциплинарно, премда првенствено са ослоном на социолошке науке. Кандидат З. Недељковић поседује истраживачку способност да уочи, прецизно формулише, научно сагледа бројне факторе који утичу на обликовање савременог глобалног друштва. На основу студиозне анализе утемељене на темељном увиду у веома слојевит опус С. Хантингтона, кандидат је потврдио неке од постојећих оцена о његовом делу, али је извео и низ сопствених, оригиналних закључака. О сложености посла који је обавио Недељковић, на свој начин, говоре и бројне библиографске јединице које је користио, као и велики број фуснота.




Сви наведени елементи позитивног вредновања дисертације нам пружају основа да Наставно-научном већу Филозофског факултета Универзитета у Нишу поднесемо следећи:

Предлог

На основу свега предоченог, Комисија оцењује да докторска дисертација мр Зорана Недељковића ХАНТИНГТОНОВО СХВАТАЊЕ ЧОВЕКА И ДРУШТВА базирана на комплексној и критичкој социолошкој анализи, јесте значајан научни допринос, и *предлаже* Наставно-научном већу Филозофског факултета у Нишу да прихвати овај Извештај и одобри јавну одбрану дисертације.

У Нишу и Косовској Митровици, децембра 2015.

КОМИСИЈА:

- 
1. Др Бранислав Стевановић, редовни професор
Филозофског факултета у Нишу
- 
2. Др Никола Божиловић, редовни професор
Филозофског факултета у Нишу
- 
3. Др Милојица Шутовић, редовни професор
Филозофског факултета у Приштини са
привременим седиштем у Косовској
Митровици