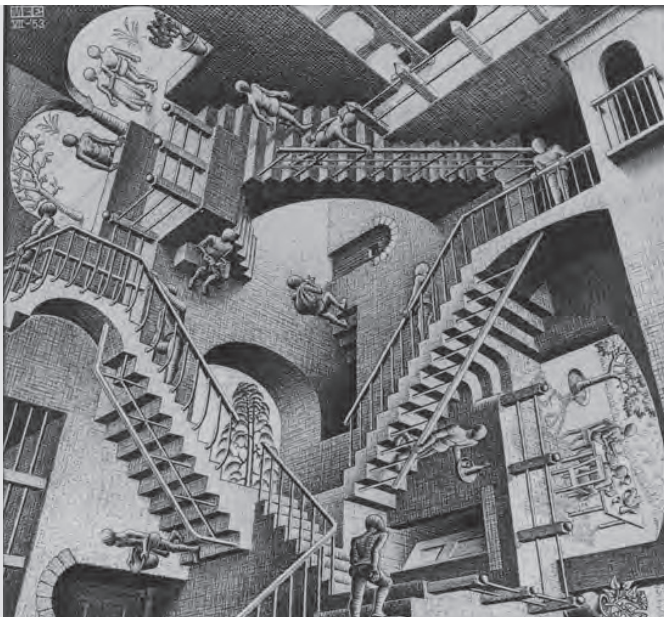


MAPIRANJE SEKULARNOG UMA

Potruga modernosti
za bezbožnom utopijom




MAPPING THE SECULAR MIND

MODERNITY'S QUEST FOR A GODLESS UTOPIA

HAGGAG ALI

Seriya sažetih izdanja IIIT-a



MAPIRANJE SEKULARNOG UMA
Potraga modernosti za bezbožnom utopijom

Mapiranje sekularnog uma: potraga modernosti za bezbožnom utopijom (Bosnian)
Haggag Ali

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2022CE

ISBN: 978-9926-471-63-7 Paperback

Translated into Bosnian from the English Title:
Mapping the Secular Mind: Modernity's Quest for a Godless Utopia (Abridged Edition)
Haggag Ali

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1434AH / 2013CE

ISBN: 978-1-56564-559-2 Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

S ENGLESKOG PREVELA

A. Mulović

LEKTORICA

Hurija Imamović

DTP I DIZAJN

Suhejb Djemailji

IZDAVAČ

Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

ŠTAMPA

OFF-SET d.o.o. Tuzla

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

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

299:2-67

ALI, Haggag

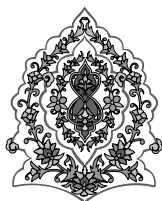
Mapiranje sekularnog uma : potraga modernosti za bezbožnom utopijom / Haggag Ali ; s engleskog prevela A. Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2022. - 39 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Mapping the secular mind. - Bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-63-7

COBISS.BH-ID 51132166

Haggag Ali



MAPIRANJE
SEKULARNOG UMA
Potraga modernosti za
bezbožnom utopijom

S engleskog prevela:
A. Mulović



CENTAR ZA NAUKE OVIJESTIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
Sarajevo, 2022.



Ova knjiga je objavljena uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



SADRŽAJ

Serija sažetih izdanja IIIT-a.....	7
I. Uvod.....	9
II. Radikalno prosvjetiteljstvo.....	17
III. Modernost kao gnostički narativ	21
IV. Mapiranje posljedica modernosti	25
V. Bauman i postmoderna sekularna dilema	30
VI. Elmessiri i tekuće stanje posmodernosti	33



SERIJA SAŽETIH IZDANJA IIIT-A

Seriya sažetih izdanja Međunarodnog instituta za islamsku misao dragocjena je zbirka važnih publikacija ovog instituta, napisanih u sažetoj formi, osmišljenih da čitateljima predoče suštinska tumačenja glavnih sadržaja izvornih verzija. Sačinjeni u kratkoj, čitljivoj formi koja ne oduzima puno vremena, ovi popratni sinopsisi nude čitateljima bliske, brižljivo napisane preglede neke veće publikacije, u nadi da će ih podstaknuti da pročitaju i izvornik.

U cjelovitoj formi izdanje studije *Mapiranje sekularnog uma: modernost u potrazi za bezbožnom utopijom* Haggaga Alija objavljeno je 2013. Sekularni um imao je veliki plan, stvaranje ovozemaljskog raja, utopije ovdje i sada, moderne civilizacije kojom upravljaju ljudski razum, racionalnost i trijumfuje progres. Ali, ideali su jedno, a njihovo ostvarivanje nešto sasvim drugo. Nije pretjerano reći da se ispostavilo kako oslobođanje čovječanstva od „okova“ Boga i religije nije nimalo lahko.

Mapiranje sekularnog uma kritički propituje pitanja razuma, racionalnosti i sekularnog materijalizma, u svrhu istraživanja načina na koji ove mentalne percepcije, ili načini mapiranja svijeta, utječu na interakciju među ljudima i društveni razvoj, tako što poredi i pravi kontrast između ideja Abdelwahaba M. Elmessirija

(1938–2008), vodećeg arapskog intelektualca, i Zygmunta Bau-
mana (1925–2017), jednog od najistaknutijih svjetskih sociologa.
U posljednjih nekoliko decenija, nova zapadna kritika modernosti
nadahnula je muslimanske intelektualce da grade nove ideje,
predodžbe, termine i shvatanja koji pokazuju njihove stavove o
tendencijama sekularne modernosti, njenim transformacijama
i posljedicama te o načinu na koji ona manipulira percepcijom
stvarnosti.

Ova knjiga preispituje temelje sekularne ideologije kako bi
dokazala da su težnje te ideologije duboko preobrazile ljudsku
svijest i čovjekov doživljaj sebe te ga svele na stvorenje koje
nesvrhovito troši, koje je umorno od težnji da se ostvari i koje
kontroliraju materijalistički zakoni, vođeni materijalnim feno-
menima. U njoj se iznose i mračnije pretpostavke, da su fašistič-
ka Njemačka i eugenički pokret bili forme socijalnog darvinizma
koji je krenuo svojim logičnim tokom. To nisu bila nenormalna
odstupanja od principa modernosti, tvrdi Ali, nego logičan ishod
modernog svjetonazora, sa sjemenom autodestrukcije u samom
tkivu svoje filozofije.

Skraćeno izdanje svoje knjige
*Mapiranje sekularnog uma: Modernost u potrazi
za bezbožnom utopijom* napisao Haggag Ali



I. UVOD

U posljednjih nekoliko decenija, zapadna kritika modernosti nadahnula je muslimanske intelektualce da grade nove ideje, predstave, termine i pojmove u kojima iskazuju svoje stavove o tendencijama sekularne modernosti, njenim transformacijama i posljedicama. Modernost se obično izjednačava s uzvišenim idealima prosvjetiteljstva, posebno obećanjem prirode, razuma i progresa da će uspostaviti racionalni i progresivni sistem. Ovakvo gledište uveliko se promijenilo nakon Drugog svjetskog rata i razvoja vrlo sofisticiranog zapadnog samokritičnog diskursa, pojačanog djelima Frankfurtske škole. U pokušaju da dekonstruira dominantno shvatanje modernosti, arapski egipatski muslimanski intelektualac Abdelwahab Elmessiri (1938–2008) iskoristio je ovo zapadno kritičko naslijeđe. Elmessirijeva kritika modernosti može se smatrati pokušajem islamizacije modernosti, ali, ironično, preko sâme te zapadne kritike.

Skoro četiri decenije Elmessiri se bavio filozofski usmjerenim istraživanjem zapadne modernosti i njenog odnosa prema nacizmu i cionizmu. Elmessiri obično navodi svoj boravak u Sjedinjenim Državama, tokom dvaju odvojenih perioda (1963–1969. i 1975–1979), kao ključni moment koji je oblikovao njegovo shvatanje transformacije zapadne modernosti kao „paradigmatskog slijeda“

koji počinje čvrstim racionalnim materijalizmom, a završava tekucim neracionalnim materijalizmom.¹ Međutim, 1970-te ključne su za razumijevanje Elmessirijeve kritike modernosti, zato što ovaj period svjedoči usponu političkog islama koji je uspio, nakon arapskog poraza od Izraela 1967, ispuniti vakuum koji su ostavili ljevičarski pokreti, njihova retorika tehnološkog progressa, kao i idealistički diskurs arapskog socijalizma, onog koji je (zlo)upotrijebljen da opravda gubitak političke slobode u zamjenu za retoriku nacionalnog razvoja i tehnološkog progressa. Te 1970-te godine mogu se motriti kao harizmatični period političkog islama, koji su mnogi istaknuti egipatski ljevičari prihvatili kao pogon narodne borbe i narodnog oslobođenja.²

I u zapadnom i u arapskom diskursu, modernost se skoro uvijek vezuje uz ideale prosvjetiteljstva, posebno uz jamstva Razuma i nauke da će poboljšati naše ljudsko i društveno postojanje. Elmessiri ovo shvatanje modernosti naziva „parcijalnim sekularizmom“, koje opisuje i kao „moralni sekularizam“ ili „humanistički sekularizam“.³ Po Elmessirijevom mišljenju, ovaj umjereni sekularizam, kao sastavni dio pluralizma, prihvatili su predstavnici snažnog trenda u islamu kao što su Fehmi Huvejdi, Jusuf el-Karadavi, Muhammed Selim el-Ava, Ebu el-Ela Madi i Adel Husejn (Egipat), Rachid Ghannouchi (Tunis), Taha Džabir el-Alvani (Irak), Abdulhamid Ebu Sulejman (Saudijska Arabija), Azzam Tamimi (Palestina), Parviz Manzur (Pakistan) i Ahmet Davutoğlu (Turska). Ovaj islamski trend prihvata legitimnost umjerenog sekularizma i ulogu njegovih zagovornika kao partnera u političkom životu islamskog društva.⁴

1 Abdelwahab Elmessiri, *Rihleti el-fikrija* [Moje intelektualno putovanje] (Kairo: Dar eš-šuruk, 2005), str. 376.

2 Sami Zubaida, „Trajectories of Political Islam“, *Political Quarterly*, 2000, supl. 1, vol. 71, str. 61.

3 Elmessiri, *Dirasat ma'rifiyya fi el-hadasa el-garbija* [Epistemološke studije zapadne modernosti] (Kairo: Dar al-Shuruq International, 2006), str. 69-70.

4 Abdelwahhab Elmessiri, *el-'Almanija el-džu'zija ve el-'almanija eš-šamila* [Parcijalni sekularizam i obuhvatni sekularizam] (Kairo: Dar eš-šuruk, 2002), vol. 1, str. 101-126.

U djelu *Dirasat ma'rifija fi el-hadasa el-garbija* [Epistemološke studije zapadne modernosti], Elmessiri dekonstruira glavno tumačenje zapadne sekularne modernosti i definira je kao „korištenje vrijednosno neutralne nauke i tehnologije“.⁵ To je oblik obuhvatnog sekularizma, koji ne cilja samo na oslobađanje nauke i tehnologije od ljudskog subjektiviteta ili na odvajanje crkve od države nego i na „odvajanje svih vrijednosti (bile one religijske, moralne, ljudske) ne samo od ‚države‘ nego također i od javnog i privatnog života te od svijeta u cijelosti. Drugim riječima, on teži stvaranju vrijednosno neutralnog svijeta.“⁶

U uvodu za treće izdanje djela *Es-sihjunija ve en-nazija ve nihajet et-tarih* [Cionizam, nacizam i kraj historije], posvećenog bivšem francuskom marksističkom intelektualcu Rogeru Garaudyju, Elmessiri izražava svoje čuđenje nad činjenicom da, prije kraja 1980ih, zapadna nauka gotovo da nije prepoznavala nacizam i cionizam niti ga je obrađivala unutar okvira vrijednosno neutralne, racionalističke i imperijalističke modernosti. Elmessiri, međutim, obasipa pohvalama tumačenja modernosti koje je dao Zygmunt Bauman i kaže da su njegova djela, a posebno *Modernost i holokaust* (1989), među najvažnijim referencama na koje se oslanjao u svom kognitivnom mapiranju modernosti.⁷ Na drugom mjestu naglašava da su Baumanova djela među onima koja je čitao s oduševljenjem, budući da je otkrio tamne strane ispod te vesele, blještave površine modernosti.⁸

Iako su različite religijske, nacionalne i kulturne pripadnosti, Elmessiri (Arapin, Egipćanin, bivši marksist, musliman) i Bauman (Poljak, Britanac, bivši marksist, Jevrej), koristili su alegorije o Jevrejima da otvore šira pitanja sekularne modernosti, među kojima

5 Elmessiri, *Dirasat ma'rifija*, str. 34.

6 Elmessiri, „Secularism, Immanence and Deconstruction“, u *Islam and Secularism in the Middle East*, John Esposito i Azzam Tamimi (ur.) (London: Hurst & Co, 2000), str. 68.

7 Elmessiri, *Es-sihjunija ve en-nazija ve nihajet et-tarih* [Cionizam, nacizam i kraj historije] (Kairo: Dar eš-šuruk, 2001), str. 299.

8 Elmessiri, *Rihleti el-fikrija*, str. 318.

su pitanje nacizma, rasizma, imperijalizma i jevrejskog iskustva u modernoj Evropi. Činjenica da Bauman potječe iz Poljske daje ovom poređenju jednu osebniju dimenziju, budući da, kada govorimo o Jevrejima zapadnog svijeta, mi, zapravo, prema Elmessirijevom mišljenju, govorimo o Jevrejima Poljske! Elmessiri je tek 1980-ih uvidio da je krajem 19. stoljeća većina Jevreja na Zapadu živjela u Poljskoj i da su bili podijeljeni između Rusije, Austrije i Njemačke podjelom sâme Poljske; hiljade i milioni njih emigrirali su u Englesku, Austriju, Kanadu i Sjedinjene Države, Južnu Afriku i Palestinu.⁹ U Poljskoj se i to drugo lice sekularne modernosti pojavilo u punom sjaju; samo u Poljskoj bilo je šest nacističkih koncentracionih logora, od kojih je najveći i najpoznatiji Auschwitz. Pouzdani statistički podaci, prema Gilbertu Achcaru, pokazuju da je 1948. skoro 170.000 Jevreja iz Poljske činilo najveći segment zajednice Jevreja koji su živjeli u Palestini.¹⁰ Sâmi Bauman, krajem 1960-ih, bio je prisiljen imigrirati u Izrael, ali je on izabrao Englesku čim je s Univerziteta Leeds dobio ponudu za posao.

Bauman je rođen u Poljskoj 1925, a njegova porodica je, nakon okupacije Poljske početkom Drugog svjetskog rata, izbjegla na teritoriju buduće sovjetske okupacione zone. Do kraja 1950-ih Bauman je, poput Elmessirija, već igrao važnu ulogu u humanističkom marksizmu i ostao vjeran glavnim principima marksizma i odbacivanju lažne svijesti. U 1960-im, Bauman je postao član vladajuće Poljske ujedinjene radničke stranke, ali nikada nije odobravao praksu komunističkog režima. Krajem 1960-ih, preciznije 1968, Bauman je istupio iz članstva stranke i te iste godine, tokom antijevrejske kampanje, on je, uz mnoge jevrejske intelektualce, protjeran iz Poljske; oduzeto mu je poljsko državljanstvo pod optužbom da je podsticao studentske neredе. Bauman je prvo morao otići u Izrael, gdje nije ostao više od tri

9 Elmessiri, *Rihleti el-fikrija*, str. 543.

10 Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, G. M. Goshgarian (prev.) (London: Saqi, 2011), str. 20.

godine. Janina Bauman, njegova žena, u razgovoru s Madeleine Bunting, otkriva pravi razlog njihove odluke da napuste Izrael: „To je bila nacionalistička zemlja, mi smo, jednostavno, morali pobjeći od nacionalizma. Nismo htjeli od žrtve jednog nacionalizma postati krivci za drugi.“¹¹ U razgovoru s Benedettom Vecchijem, ni sam Bauman nije oklijevao reći: „Pretpostavljam da me je to što je moje jevrejstvo potvrđeno izraelskom nepravdom boljelo više od zvjerstava što su ih počinile druge zemlje.“¹²

Nacionalistički nagon koji karakterizira zapadnu modernost imao je veliki utjecaj na Baumanovo mapiranje modernosti i postmodernosti. Originalnost njegove kritike došla je do izražaja kada je objavljena njegova metaforična trilogija: *Zakondavci i tumači* (1987), *Modernost i holokaust* (1989) i *Modernost i ambivalentnost* (1991). Bauman nikada nije odbacio svoje uvjerenje u snažnu povezanost modernosti i modernizma, tvrdeći da su se modernisti zakleli na vjernost otkrićima moderne nauke i da svoje teorije grade na naučnim pretpostavkama. Naglašavao je da impresionisti inspiraciju nalaze u optici, kubisti u teoriji relativiteta, a nadrealisti u psihoanalizi.¹³ Na drugom mjestu Bauman tvrdi da modernizma ne bi ni bilo da nisu prihvaćene pretpostavke modernosti, posebno „ugradnja“ prezrenih ljudi u kolektivne predodžbe o buržoaziji, neotesanim ili vulgarnim i nekulturnim masama.¹⁴

Istina je da nacistički holokaust nije imao direktni utjecaj na Baumanov lični život, međutim njegova žena Janina propatila je kao djevojčica u Varšavskom getu. Janina je napisala memoare *Zima ujutro*, koji su pobudili Baumanov interes za holokaust kao prozor u modernost ili kao jednu od njegovih mogućnosti.

11 Bunting, „Passion and Pessimism“, *Guardian* (London, 5. april 2003), str. 20.

12 Bauman i Vecchi, *Identity* (Cambridge: Polity Press, 2004), str. 11.

13 Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), str. 28.

14 Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), str. 97.

Što je još važnije, Bauman, u razgovoru s Anverom Shapirom, kritizira to što Izrael zloupotrebljava i „privatizira“ holokaust i tvrdi da „Jevreji mogu biti sigurni samo u svijetu bez nacionalizma, a to znači i bez jevrejskog nacionalizma“.¹⁵ Bauman je svoj antinacionalistički stav iskazao učlanivši se u poznatu britansku grupu Jevreji za pravdu za Palestince. Grupa surađuje s drugim grupama kao što su *Pisci protiv okupacije* i *Jevrejski studenti za pravdu za Palestince*, a sve te grupe zagovaraju ideju da za Izrael nema nade bez pravde za Palestince. Zato su oni svoje napore usmjerili na izgradnju opsežne kampanje *Okončajte okupaciju!*, koja podržava prava Palestinaca i osuđuje izraelsku okupaciju, nelegalna naselja i zloupotrebu vojne sile i nasilja protiv nenaoružanih i obespravljenih Palestinaca.

Baumanovo izgnanstvo iz Poljske odigralo je ključnu ulogu u njegovom mapiranju modernosti; dalo mu je iskustvo marginalnosti, koja mu je pomjerila fokus na položaj stranca, izgnanika i autsajdera. Bauman je intelektualno vodio nomadski život stranca, a ovaj intelektualno plodonosni način življenja saželi su rječitim iskazima Frederic Raphael, George Steiner i Ludwig Wittgenstein: (1) „Smisao toga što sam Jevrej jeste da sam svugdje tuđinac“; (2) „Moja domovina je moja pisača mašina“ i (3) „Jedino mjesto gdje se možemo prihvatiti pravih filozofskih problema i rješavati ih jest – željeznička stanica.“¹⁶

U djelu *Modernost i ambivalentnost* (1991) Bauman utvrđuje porijeklo propasti ideje liberalističke utopije zapadne modernosti i naglašava da ekskluzivistički nacionalizam nije ograničen na Poljsku, budući da se jasno pokazao u neuspjehu asimilacijskih ambicija u skoro svim evropskim zemljama. Tobožnja asimilacija, kako je Bauman naziva, podrazumijeva odbacivanje mističkih i mesijanskih trendova kao nejevrejskih i davanje kredibilitnosti kulturnom prilagođavanju samo u odnosu na *salon*: Lutherovu Bi-

15 Shapira, „Life in a Liquid World“, *Haaretz Daily Newspaper* (16. novembar 2017).

16 Bauman, *Intimations of Postmodernity*, str. 226-227.

bliju, Hermanna Cohena i Kanta, Steinthala i Wilhelma von Humboldta. Većina Jevreja je, zato, podsticana da stekne „fine manire“ i nove standarde „čistoće“. Poziv na fizičku i moralnu „čistoću“ pratio je poziv na jezičku čistoću, pa je jidiš, jezik istočnoevropskih Jevreja iz Rusije, Poljske, Ukrajine i Galicije (*Ostjuden*) postao metom ismijavanja od njemačkih Jevreja. Kao i jidiš, poljski jezik prezren je kao inferioran u odnosu na njemački. *Ostjuden* su zamišljali kao „nosioc bolesti i epidemija“, „prljave, neuke i nemoralne divljake“ i kao „nepoželjne strance“.¹⁷

Baumanova analiza historije jevrejske asimilacije na Zapadu usko je povezana sa stereotipom neasimiliranog Jevreja iz istočne i srednje Evrope (*Ostjude*) i definirana u odnosu na taj stereotip. Bauman smatra da je holokaust imao ogroman utjecaj na značenje judaizma zato što ga neki teolozi smatraju znakom „odsustva Boga“ ili „Božijeg neuspjeha“, „jevrejske egzilske tradicije“, a izbor Jevreja znakom da su „nosioci istine“ moderne civilizacije. Od sredine 19. stoljeća, Francuska, Engleska i Rusija usmjeravale su svoje težnje ka smanjenju broja takozvanih siromašnih, neobrazovanih, nazadnih i neciviliziranih jevrejskih imigranata koji su imali dva glavna izbora za spas: cionizam i socijalizam. U Poljskoj, situacija je bila mnogo gora, zato što je ondje vladalo snažno uvjerenje da su Jevreji strano i otrovno tijelo u poljskom nacionalnom organizmu koji se rađa.¹⁸

Tužna je ironija da ni uspjeh pojedinaca u skoro svim segmentima života nije dovoljna garancija političke jednakosti i društvene prihvaćenosti. Kao nacija bez države, jevrejske zajednice u Evropi pokušale su dobiti „suverenitet nalik državnom“, međutim na kraju ih je ta ambicija odvela u stvaranje političkog cionizma i programa nove „jevrejske liberalne države“:

Nema mnogo sumnje, a u njegovoj najpotentnijoj, Herzlovoj

17 Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), str. 129-140.

18 Bauman, „Assimilation into Exile“, *Poetics Today*, vol. 17, no. 4 (1996), str. 571-581.

verziji sumnje uopće i nema da je rođenje političkog cionizma bilo proizvod dezintegracije pokušaja asimilacije, a ne plod judaističke tradicije i uskrsnuća ljubavi prema Sionu.¹⁹

19 Bauman, *Modernity and Ambivalence*, str. 129-140.



II. RADIKALNO PROSVJETITELJSTVO

Metafora progresa, po Baumanovom mišljenju, pretvorila je metafizičku eshatologiju u jednu sekularnu verziju svojstvenu historiji. Filozofi – *les philosophes* – bili su opsjednuti idejom progresa, budući da je „moderna kultura vrtna kultura. Ona sebe određuje kao plan idealnog života i savršenog uređenja ljudskog stanja.“²⁰ Modernost, za razliku od dugotrajne vladavine kršćanstva, „odbacila je opsesiju životom poslije smrti, fokusirala se na život ,ovdje i sada‘, prerasporedila životne djelatnosti oko različitih narativa s ovozemaljskim ciljevima i vrijednostima, i, sve u svemu, pokušala ublažiti strah od smrti“.²¹

Bauman uvodi jednu ključnu metaforu koja oblikuje njegovo tumačenje temeljne modernosti: „Moderni vladari i moderni filozofi bili su, prije svega, zakonodavci; oni su došli na kaos i namjerili da ga ukrote i zamijene redom.“²² Zakonodavci nisu obična ljudska bića, nego supermeni koji mogu nadići postojeću stvarnost i moć triti je izvana, pogledom poput božanskog.²³ Metafore „vrtlara“ i „zakonodavca“ podrazumijevaju novo shvatanje zamršenih odnosa

20 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989), str. 92.

21 Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, str. 174.

22 Bauman, *Modernity and Ambivalence*, str. 24.

23 Zygmunt Bauman, *Socialism: The Active Utopia* (New York: Holmes & Meier, 1976), str. 24.

između kulture i moći. Richard Kilminster i Ian Varcoe otkrivaju ovaj motiv u Baumanovim djelima i pokazuju da on na modernost gleda kao na opće strukturiranje ili pokretačku silu poretka, smatrajući kako hitna potreba da se nešto strukturira uvijek stvara nove „probleme“.²⁴

Bauman naglašava da su intelektualci prosvjetiteljstva prihvatili Razum kako bi promovirali oslobođenje čovjeka i uklanjanje predrasuda, neznanja, praznovjerna i dogmatizma. Tužna je ironija da je to, u konačnici, dovelo do „novog ropstva“, „terora“ i „monopola nad znanjem“.²⁵ Liberalno viđenje kulturne asimilacije, smatra Bauman, jedno je od glavnih protivrječja modernosti, zato što je „igra emancipacije, zapravo, igra dominacije“. Ironija u samoj srži ovog problema jest da oslobođenje nije bilo zahtjev za raznolikošću, kulturnom razmjenom, širenjem kulture ili pluralizmom, nego poziv na uniformnost, homogenost i sveobuhvatnim ujedinjenjem stanovništva. Ovakva orijentacija je odvela do stvaranja atmosfere „netolerancije na razlike“.²⁶

Bauman iznosi jednu podsticajnu ideju, suprotnu dominantnim sekularnim zapadnim i arapskim uvjerenjima, da prosvjetiteljski projekt nije bio plemeniti san o širenju svjetla mudrosti i slobode. Zapravo, cilj tog projekta bio ostvarivanje ambicija države i stvaranje jednog „društvenog mehanizma discipliniranog djelovanja“.²⁷ Prosvjetiteljstvo se ne smatra metaforom svjetla, slobode i prosvjeđujućeg razuma. Prosvjetiteljstvo, kako ga mapira Bauman, raskrinkava „manipulativni i teroristički razum“, kao i „rasizam intelektualaca“.²⁸

24 Richard Kilminster i Ian Varcoe, „Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman“, u *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman* (London: Routledge, 1996), str. 217.

25 Zygmunt Bauman, *Towards a Critical Sociology* (London & Boston: Routledge & Keagan Paul, 1976), str. 70-74.

26 Bauman, *Modernity and Ambivalence*, str. 71.

27 Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), str. 80.

28 David Torevell, „Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman“ (The Dominican Council/Blackwell Publishing Ltd.), *New Blackfriars*, vol. 76, izd. 891 (1995), str. 145.

Elmessiri pak prosvjetiteljstvo shvata kao „filozofsku osnovu obuhvatnog sekularizma“²⁹ i tvrdi da je prosvjetiteljstvo imalo svoj paradigmatički, monistički racionalistički zamah u mišljenju francuskih enciklopedista 19. stoljeća (*encyclopédistes*). Ne čudi, onda, što se fokusira samo na njihovu materijalističku filozofiju koja odražava mehanicističke i/ili organizmičke paradigme prosvjetiteljstva. Drugim riječima, manifestacije radikalnog prosvjetiteljstva razmatraju se u odnosu na djela koja veličaju svijet kao mehaničku i/ili organsku egzistenciju: La Mettrie, *Prirodna historija duše (L'Histoire naturelle de l'âme, 1745)*; *Čovjek mašina (L'Homme machine, 1748)*; Claude Adrien Helvétius, *O duhu (De l'Esprit, 1758)* i *O čovjeku (De l'Homme, 1773)*; Paul d'Holbach, *Prirodni sistem ili zakoni fizičkog svijeta i moralnog svijeta (Système de la nature ou des lois du monde physique & du monde moral, 1770)*; Pierre Jan Cabanis, *O odnosima fizičkog i moralnog kod čovjeka (Rapports du physique et du moral de l'homme, 1802)* i Marquies de Condorcet, *Nacrta za historijski prikaz napretka ljudskog duha (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1795)*.³⁰

Elmessirijeva kritika prosvjetiteljstva ima mnogo zajedničkog sa žestokim napadom koji su historioografi 20. stoljeća pokrenuli općenito na materijaliste i posebno na Julienu Offraya de La Mettrieja (1709–1751). *Les philosophes* kao grupa optuženi su da su odgovorni za uspon totalitarne države, za bolesti 20. stoljeća i nihilizam, koji čovjeku osporavaju posebno mjesto u univerzumu. Naslijeđe prosvjetiteljstva svedeno je na materijalistički pogled na svijet, savršeno prikazan u La Mettriejevim temeljnim djelima o filozofiji prirode: *L'histoire naturelle de l'âme, L'Homme machine, L'Homme plante* i *Le Système d'épicure*. Optužbe materijalista kao „liferanata skandaloznih ideja“ pripisuju se činjenici da ih je izdvojio Karl Marx, čime je olakšao historičarima da materijaliste

29 Elmessiri, *el-'Almanija el-džu'zija ve el-'almanija eš-šamila*, vol. 1, str. 290.

30 Elmessiri, *el-'Almanija el-džu'zija ve el-'almanija eš-šamila*, vol. 1, str. 294-297.

smatraju odgovornima za bolesti 20. stoljeća, za djela komunističkih režima, za uspon totalitarnih vlada, pa čak i za holokaust.³¹

Ovaj stav može se smatrati samo pukim svođenjem modernosti na „mračnu stranu modernog društva“, koju su predvidjeli Max Horkheimer i Theodor Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, prvobitno objavljenoj 1944, pod naslovom *Filozofski fragmenti (Philosophische Fragmente)*. Ovu kritiku, u ekstremnom obliku, kasnije je preuzeo Herbert Marcuse u svom djelu *Jednodimenzionalni čovjek* (1964). Elmessirija bi lahko mogli optužiti da je bio pod utjecajem ove tragične i pesimistične kulturne kritike Frankfurtske škole, veberovske kritike racionalizma i metafora „željeznog kafeza“ modernosti te „razočaranja svijeta“. Kako tvrdi Bernstein, možemo jasno uvidjeti da se u 20. stoljeću kritike prosvjetiteljstva i racionalizma „mogu shvatiti kao varijante veberovskih tema“.³² Stoga, ne čudi što je Elmessiri cijelo poglavlje svoje knjige *Epistemološke studije zapadne modernosti* posvetio prikazu i analizi Weberove teorije racionalizacije. Dakle, Elmessiri je blizak svim zapadnim kritikama koje su predskazale da će 20. stoljeće biti doba racionalizacije koja će kolonizirati i preoblikovati naš svakodnevni život.

31 Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press, 1992), str. 264.

32 Bernstein, *The New Constellation* (Cambridge: Polity Press, 1991), str. 40.



III. MODERNOST KAO GNOSTIČKI NARATIV

Elmessiri je u djetinjstvu često išao u biblioteku i riječ „gnosticiizam“ prvi put vidio u jednoj od knjiga Abdurrahmana Bedevija. Zbog tona i neobičnosti ove riječi bio je potresen, toliko da je o njoj mislio cijeli svoj život. U drugi tom *Enciklopedije filozofije (Mevsu'at el-felsefa)* Badawi je unio stavke o monizmu i panteizmu te posvetio četiri strane stavki o gnosticizmu, koji on definira kao „mističko religijsko i filozofsko usmjerenje (...). Spoznaja Boga je put spasa, zato što je Bog čovjek; osnova gnoze je čovjek koji sebe spoznaje kao Boga; ovo znanje vodi ka spasu čovjeka.“³³ Možda je ova definicija pomogla Elmessiriju da odvoji islamski svjetonazor od gnosticizma, odgurnuvši modernost i sekularizam u naslijeđe hereziologije antičkog kršćanstva.

Elmessiri je gnosticizam smatrao najupečatljivijim oblikom kako imanentizma, tako i panteizma, a oba opisuje kao potpuno neusklađena s čistim monoteističkim svjetonazorom. Imanentnost je skoro sinonimna panteizmu, pa, iako Elmessiri ne vidi suštinsku razliku među njima, svaku riječ određuje prema kontekstu.

33 Badawi, *Mevsu'at el-felsefa* [Enciklopedija filozofije] (Bejrut: el-Mu'assesa el-arabijja li ed-dirasat ve en-nešr, 1984), str. 86.

Gnosticizam je, kako Elmessiri smatra, počeo i trajao kao forma duhovnog panteizma sve do 18. stoljeća, a onda se preobrazio u materijalistički panteizam u Kabali, u filozofiji – i Spinozinoj i Hegelovoj – kao i u savremenom obuhvatnom materijalističkom sekularizmu. U ranim fazama pisanja svog *Mevsu'ata*, Elmessiri je stavki o Spinozi posvetio svega nekoliko redaka, međutim, kada se paradigma imanentizma kristalizirala u Elmessirijevom mišljenju tokom 1990-ih, stavku o Spinozi proširio je i ona zauzima više strana.

Baumanova kritika ima mnogo toga zajedničkog sa Elmessirijevom. Teze o „smrti Boga“ i o „takozvanoj sekularizaciji“ podstakle su uzdizanje novih sekularnih bogova, među kojima nije samo ničeovski natčovjek, nego i Priroda, zakoni Historije, Razum i Progres. Označitelj „Bog“ stekao je novi smisao i nove konotacije koji idu izvan teoloških rasprava o postojanju ili nepostojanju Boga. Bog nije sekulariziran, on je utjelovljen u takve nepersonalne kategorije kao što je Razum, kao što su zakoni Historije, nevidljiva ruka ili neminovnost Historije.³⁴ Monizam i monopol na Istinu nikada nisu napustili scenu:

Bog predstavlja ideju „jednog i jedinog“, jer „ne smiješ što-vati druge bogove osim Mene“, ideju u svim njenim bezbrojnim tumačenjima i svom njenom ruhu: kao *ein Volk, ein Reich, ein Führer*, jedna partija, jedan sud o historiji, jedan tok napretka, jedan način da se bude čovjek, jedna (naučna) ideologija, jedno pravo značenje, jedna ispravna filozofija. U svim takvim slučajevima „jedan i jedini“ prenosi jednu i jedinu poruku: pravo na monopol moći za jedne, dužnost potpunog neposluha za druge.³⁵

Poput Baumana, Elmessiri modernost vidi kao paradigmatički slijed koji počinje parcijalnim imanentizmom (parcijalnim sekularizmom) i kulminira obuhvatnim imanentizmom (obuhvatnim

34 Zygmunt Bauman, *Life in Fragments* (Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1995), str. 15-16.

35 Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), str. 201.

sekularizmom). On odbacuje sve redukcioniističke i monističke paradigme koje kretanje i kraj Historije pripisuju samo jednoj sili, bila ona duhovna ili materijalna. Elmessiri posmatra cijeli taj proces imanentizacije, tj. modernizacije, tj. sekularizacije, u smislu sekularnih inkarnacija Boga u čovječanstvu kao cjelini (humanizam i solipsizam); u jednom narodu (rasizam i imperijalizam); u jednom vođi (fašizam) i u prirodi (panteizam) i tvrdi da ne nedostaje i drugih inkarnacija i označitelja.³⁶

Elmessiri i Bauman odbacuju sve nacionalističke i ideološke pokrete kao forme imanentizacije i organizmičkih/mehaničkih paradigmi. Elmessirijev stav i njegova analiza su, međutim, eksplicitnije, odlučnije i obuhvatnije: on tvrdi da takvi pokreti svojim sljedbenicima obećavaju „kraj borbe i stvaranje jedne tehnokratske utopije, bila ona na Sionu, u Trećem rajhu, u socijalnom društvu ili u komunističkom društvu“.³⁷ Moderne ideologije opisuje kao ništa drugo doli „područje ljudskog djelovanja“ i „volju za imanentizacijom“, zato što svi gnostički pokreti pokušavaju ukinuti ustrojstvo postojanja, čije je porijeklo u božanskom, transcendentnom biću, i zamijeniti ga sa svijetu imanentnim poretком postojanja.³⁸

Elmessirijevo shvatanje zapadne modernosti, kao i njegovo dualističko tumačenje razlike između imanentnosti i transcendentnosti, zasnovani su na tome što odbacuje panteizam, koji se u arapskim i islamskim rječnicima javlja pod različitim nazivima, među kojima su *vahdat el-vudžud* (jedinstvo bića), *hulul* (inkarnacija) i *fana'* (doslovce 'poništenje'), a svima je cilj „potpuna apsorpcija čovjeka u božansko“, što je etapa koju Elmessiri opisuje kao „embrionsko stanje“ i vrhunski „organski monizam“,

36 Elmessiri, „Secularism, Immanence and Deconstruction“, u *Islam and Secularism in the Middle East*, John Esposito i Azzam Tamimi (ur.) (London: Hurst & Co, 2000), str. 75.

37 Elmessiri, *el-Luga ve el-medžaz: bejne et-tevhid ve vahdat el-vudžud* [Jezik i metafora: Između monoteizma i panteizma] (Kairo: Dar eš-šuruk, 2002), str. 56.

38 Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Ellis Sandoz (ur.) (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997), str. 68-69.

nasuprot stanju potpune i složene čovječnosti.³⁹ Elmessiri ove varijacije opisuje kao nesvjesne, ali opet ugodne načine postojanja, koji predstavljaju biološku i utopijsku udobnost majčine materice. Problem je što su granice između mikrokosmosa (fetus – placenta) i makrokosmosa (političkih struktura) mutne. Elmessiri ne oklijeva da političke i tehnokratske utopije opiše kao „pravu i iskrenu želju da se nađe konačno rješenje svih problema, stvori ovozemaljski raj i dovrši historija“.⁴⁰

Kao „graditelji savršenog društva“, nacisti su zamišljali onu populaciju koja živi „život nedostojan življenja“ (*Lebensunwertes Leben*) kao glavnu metu koja se mora udaljiti iz životnog prostora (*Lebensraum*), pa čak i istrijebiti.⁴¹ *Unwertes Leben* obuhvata Rome, komuniste, mentalno zaostale i sve one koje su smatrali štetnim korovom koji ugrožava sklad vrta modernosti; šest miliona Jevreja bilo je među onih dvadeset miliona koji su pobijeni po Hitlerovom nalogu. Zato ne čudi što Bauman holokaust ne smatra jevrejskim pitanjem ili njemačkim problemom, nego jednom od mogućnosti ukupne modernosti; to je više od „kancerozne izrasline na inače zdravom tijelu civiliziranog društva“.⁴² Druge žrtve holokausta, prema mišljenju Janine Bauman, bačene su u zaborav, jednostavno zato što nisu imale načina da obznane svoje ciljeve. Romi, za razliku od Jevreja, nisu imali mnoge profesore, pisce i novinare da objelodane njihove patnje i zastupaju njihova prava.⁴³

39 Elmessiri, „Secularism, Immanence and Deconstruction“, str. 62.

40 Elmessiri, *el-'Almanijja el-džu'zija ve el-'almanijja eš-šamila* [Parcijalni sekularizam i obuhvatni sekularizam] vol. 1, str. 149.

41 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 67-68.

42 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 7.

43 Janina Bauman, „Demons of other People's Fear: The Plight of the Gypsies“, *Thesis Eleven*, vol. 54, no. 1 (1998), str. 51-56.



IV. MAPIRANJE POSLJEDICA MODERNOSTI

Bauman odbacuje zapadnu imperijalističku viziju o pretvaranju „djevičanskih zemalja“ u „smetljište za nepoželjne“ ili u „obećanu zemlju“ za nosioce progressa. Stanovništvo osvojenih, okupiranih i koloniziranih zemalja pretvarano je u „kolektivni *homo sacer*⁴⁴ metropole“.⁴⁵ Nauka i tehnologija zastupaju snažno uvjerenje u superiornost zapadne modernosti i njene neminovne prevlasti, tj. shvatanje modernosti kao najviše tačke razvoja nasuprot ideji statičnih kultura. Ova kognitivna mapa daje zapadnoj modernosti transcendentalno mjesto među svim autoritetima, tj. ona postaje autonomna, samodovoljna, samoreferentna i samopotvrđena.⁴⁶

Bauman tvrdi da je u sociologiji značenje holokausta omalovaženo, pogrešno ocijenjeno pa, time, i instrumentalizirano, jer

44 Latinski termin *sacer* ima dvostruko, ambivalentno značenje – i „svet“, „zabranjen“ i „proklet“. Ovdje je upotrebljen u ovom drugom značenju i blisko onom koje mu daje rimsko pravo: odbačeni čovjek, kog svako može ubiti a da za to ne odgovara (prim. prev.).

45 Bauman, „The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World“, *Journal of Human Rights*, 1:3 (2002), str. 283-303.

46 Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), str. 115-116.

se holokaust posmatra kao „nešto što se desilo Jevrejima“, kao „događaj u jevrejskoj historiji“ ili kao jedan od „mnoštva sličnih slučajeva sukoba ili predrasuda ili agresije“.⁴⁷ Bauman, kao još važnije, potcrtava činjenicu da se holokaust ne može dovoljno objasniti samo njemačkim antisemitizmom. Po Baumanovom mišljenju, termin antisemitizam, koji je osmišljen i ušao u opću upotrebu potkraj 19. stoljeća, ne može dati složeno objašnjenje holokausta; nedostaje mu historijskih ili savremenih dokaza.⁴⁸

Predrasuda i mržnja ne mogu objasniti savremeni genocid; iracionalna i barbarska osjećanja nisu ni glavni uzroci ni sredstva izvršenja holokausta. Konačni cilj nacizma jeste jedan utopijski svijet i jedno savršeno uređenje. Savršeno društvo ili uređenje u slučaju holokausta jeste hiljadugodišnji Rajh ili carstvo oslobođenog njemačkog Duha.⁴⁹ U ostvarivanju ovog cilja korištene su moderna nauka, tehnologija i birokratija, a ne iracionalna osjećanja.⁵⁰

Koristeći analizu birokratske i racionalizirane kulture koju je dao Max Weber, Bauman ukazuje na „birokratsku racionalizaciju“ holokausta; zvanični naziv odjela pri štabovima i uredima SS-a zaduženih za istrebljenje Jevreja bio je „Odjel uprave i ekonomije“. Sama ideja Konačnog rješenja (*Endlösung*) bila je „proizvod birokratske kulture“; nacisti razmišljaju o istrebljenju Jevreja tak kada nisu uspjeli naći „odlagalište otpada za Jevreje“ koji su živjeli u Evropi, teritoriju gdje bi ih prognali, bilo to u gradu Nisko, na Madagaskaru ili iza linije Arhangelsk – Astrahan. Bauman odbacuje ideju da je holokaust bio „iracionalni izliv još neiskorijenjenih taloga prijemodernog barbarstva“ i tvrdi da je, zapravo, bio „legitimni stanar u kući modernosti“. Da bi potkrijepio ovaj argument, poziva se na strategiju odbrane koju je primijenio dr. Servatius, advokat Adolfa Eichmanna na suđenju

47 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 1-2.

48 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 31.

49 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 66.

50 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 13.

u Jerusalemu 1961: „Eichmann je počinio djela za koja budeš odlikovan ako pobijediš, a obješen ako izgubiš.“ Drugim riječima, birokratska i racionalna djela na mapi modernog svijeta „nemaju unutrašnju moralnu vrijednost“, a moralna vrijednost je nešto što je „samom djelu vanjsko“.51

Pod nacističkom vlašću osnovani su naučni instituti da proučavaju „jevrejsko pitanje“ i da daju racionalno planirana rješenja. Istrebljenje Jevreja nazivalo se ozdravljenje (*Gesundung*) Evrope, samočišćenje (*Selbstreinigung*), čistka Jevreja (*Judensäuberung*), higijenska profilaksa i pitanje političke higijene (*eine Frage der politischen Hygiene*). Na taj način ubijanje Jevreja predstavljalo se kao „praksa racionalnog upravljanja društvom“ i kao „sistemsko nastojanje da se u službi iskažu stavovi, filozofija i propisi primijenjene nauke“.52 Autoritet nauke, međutim, nije bio ograničen samo na Njemačku. Njemački univerziteti, po Baumanovom mišljenju, bili su kao i univerziteti u drugim modernim zemljama; svi su oni „brižljivo gajili ideal nauke kao jedne naglašeno vrijednosno neutralne djelatnosti“.53 Nauka, kao korpus ideja i mreža institucija, „utrla je put genocidu tako što je potkopavala autoritet i dovodila u pitanje obavezujuću snagu sveg normativnog mišljenja, posebno religijskog i etičkog“.54

Značaj Baumanovih argumenata zasniva se na činjenici da on odbacuje pretpostavku o holokaustu kao nekakvom jevrejskom pitanju, njemačkom problemu, nacističkom izumu ili proizvodu nacionalsocijalizma. Zapravo, on je tek jedna od mogućnosti instrumentalne racionalnosti modernosti; jedna koja je politički i moralno neutralna. U djelu *Sociologija poslije holokausta* (1988), ranoj verziji uvoda u *Modernost i holokaust* (1989), Bauman tvrdi da je holokaust racionalno proračunata aktivnost koja se ne može svesti samo na nekontrolirani izljev strasti. Modernost, po

51 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 14-18.

52 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 71-72.

53 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 126.

54 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 108.

Baumanovom mišljenju, teži stanju krajnjeg i stabilnog savršenstva, bez obzira na to što bi ova težnja mogla značiti potiskivanje ili neutraliziranje djela pojedinca, kao i univerzalnu dominaciju sistema i odsustvo čovjeka. Ne čudi, onda, što Bauman odbacuje i tumačenje holokausta kao kulminacije evropsko-kršćanskog antisemitizma ili kao nekakvu smetnju koju su, u uobičajenom historijskom toku, napravili njemački antisemitizam i nacistička bestijalnost. Baumanovo humanističko shvatanje doseglo je svoj vrhunac kada je odbacio izraelsku zloupotrebu holokausta i njegovog tragičnog pamćenja kao nekakav certifikat političke legitimnosti Izraela i njegovo akontativno opravdanje za sve nepravde koje bi i sam Izrael mogao nanijeti posebno Palestincima i općenito Arapima. Holokaust, po Baumanovom mišljenju, nije bio ishod iracionalnih hobsovskih emocija, nego proizvod naučno vrlo unaprijeđenih i sofisticiranih oružja i naučno dobro utemeljene organizacije. Istina je da se instrumentalna racionalnost ne može smatrati glavnim uzrokom holokausta, ali je bila njegov neophodni uvjet.⁵⁵ Bauman, međutim, ne smatra ni da je holokaust normalno stanje modernosti niti njen paradigmatički moment, nego ga određuje kao jednu od mogućnosti modernosti, kao prozor u modernost i, općenitije, ispit modernosti s kojim se Zapad stalno izbjegava suočiti.

U mapiranju posljedica modernosti, Elmessiri kritizira sve zatvorene sisteme koji teže punoj kontroli i apsolutnom savršenstvu: marksizam i njegovu težnju ka komunističkom društvu lišenom svakog izraza sukoba i protivrječja; liberalizam i njegovu želju da koristi nauku i tehnologiju u zadovoljenju ljudskih želja; nacizam i njegov san o potpunoj kontroli i savršenoj racionalizaciji; novi svjetski poredak i njegove ambicije da ostvari jedan univerzalni prirodni zakon koji zanemaruje razlike među kulturama i, napokon, cionizam i – a ovo važi i za nacizam – njegovu apoteozu krvi,

55 Bauman, „Sociology after the Holocaust“, *British Journal of Sociology*, 39:4 (1988), str. 478-481.

tla i naroda (*Blut, Boden und Volk*). Ovdje se cionistička shvatanja i praksa uvijek posmatraju u kontekstu zapadnog materijalizma i imperijalizma.

Poput Baumana, Elmessiri se fokusira na holokaust kao „paradigmatski moment“ snažnog racionalnog materijalizma koji je prouzrokovao jedno univerzalno ljudsko stanje koje se može razumjeti po Elmessirijevoj metafori „funkcionalne grupe“. Ova metafora bliska je Baumanovim metaforama tuđinskog i lutalačkog. Elmessiri spominje ključne zapadne ličnosti i govori o njihovom utjecaju na njegovo shvatanje uloge funkcionalnih grupa; među njima su George Simmel, Karl Marx, Max Weber i Werner Sombart.⁵⁶ Elmessiri, međutim, kritizira zapadnu nauku zbog nemoći da ugradi metaforu tuđinca u obuhvatniju interpretativnu paradigmu. Zamijenivši metaforu tuđinca metaforom „funkcionalne grupe“, Elmessiri pokušava uvesti jednu obuhvatniju paradigmu koja može uključivati širi spektar ljudi koji se ili uvoze izvan društva ili regrutiraju iz njegovih redova, a koji se općenito definiraju određenom funkcijom, više nego svojom složenom ljudskosti.

Kako Bauman ukazuje, nosioci nacionalsocijalizma identificirali su modernost kao „vladavinu ekonomskih i novčanih vrijednosti“ i pretpostavili da su jevrejske rasne karakteristike glavni razlog što su nestali „*volkisch* način života i standardi vrijednosti čovjeka“.⁵⁷ Upravo zbog toga Jevreje su zamišljali kao pijavice i vampire koji piju životvornu krv drugih i, stoga, zaslužuju smrt, za koju nije potrebno iskupljenje. Tužna ironija, po Elmessirijevom mišljenju, jeste što se na uopćenje Jevreja u vječne žrtve ili vječne parazite u cionističkom diskursu uzvrća jednako, pa i jednako nepravедnim uopćenjem nejevreja u „vječnog vuka“.⁵⁸

56 Elmessiri, *Rihleti el-fikrija* [Moje intelektualno putovanje], str. 590.

57 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, str. 61.

58 Abdelwahhab Elmessiri, *The Land of Promise* (New Brunswick, N.J.: North American, 1977), str. 44-45.



V. BAUMAN I POSTMODERNA SEKULARNA DILEMA

Termin postmodernost, po Baumanovom mišljenju, potcrtava glavna obilježja stanja koje je nastalo širom bogatih zemalja tokom 20. stoljeća, a koje je sadašnji oblik poprimilo u drugoj polovini tog stoljeća.⁵⁹ Bauman, međutim, potpuno napušta termin postmodernost i, umjesto njega, bira termin „tekuća modernost“.

„Tekuća modernost“ nova je metafora koju Bauman uvodi u mapu transformacije zapadne modernosti. U djelu *Tekući život*, Bauman definira sadašnji način bivstvovanja kao „tekući život“ u kojem vlada atmosfera „nesigurnosti“ i „događaja brzog toka“, jednog „niza novih početaka“ ili „brzih i bezbolnih završetaka“.⁶⁰ Ovakav tekući način življenja poredi se s rizičnom i strašnom igrom muzičkih stolica koja prijete da isključi obespravljene, siromašne i sve one koji se ne mogu ili ne žele nositi sa brzo promjenjivim tekućim životom. Progres više nije metafora za „slatke snove i očekivanja“, „radikalni optimizam“ i „obećanje sveopće zajedničke i vječne sreće“, nego užasna noćna mora i zlokobna stvarnost „igre

59 Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), str. 187.

60 Zygmunt Bauman, *Liquid Life* (Cambridge; Malden, MA: Polity, 2005), str. 2.

muzičkih stolica“ u kojoj sekunda nepažnje donosi nepovratni poraziisključenje.⁶¹

Za razliku od čvrste modernosti, tekuća modernost povezuje se sa „slobodnom vladavinom principa užitka u području potrošnje“ zato što stvarnost više nije neprijatelj zadovoljstva. Naprotiv, „trošenje je dužnost“, budući da proizvodi „simbolično nadmetanje“ i monopolizira „definiciju dobrog življenja“.⁶² Ovdje se Baumanova teza postavlja u oštrm kontrastu spram Freudovih starih jadikovki, zato što se princip realnosti „danas mora braniti pred sudom pravde, gdje je princip zadovoljstva predsjednik suda“.⁶³

U modernom „tekućem“ dobu, kognitivnom mapom potencijalnih potrošača manipulira se zavodljivim robnim simbolima: (1) autoritetom slavni ljudi (javnih ličnosti, izuzetnih sportista, popularnih glumaca i pjevača) i (2) autoritetom nauke (autoritetom naučnih istraživanja, brojeva i algebarskih formula). Ovi autoriteti su „simboli društvene prihvaćenosti“, „racionalnog i pouzdanog znanja“ i „dobro utemeljenog izbora“.⁶⁴ Bauman tvrdi da se tekuća modernost može posmatrati i kao „kultura nalik kockarnici“, gdje se život pretvara u pojedinačne igre „samoza-tvorenih, samoreferentnih i egocentričnih epizoda“, u „niz novih početaka“ ili „zbirku kratkih priča“.⁶⁵ Tužna je ironija, po Baumanovom mišljenju, to što rasipnička potrošnja postaje znak uspjeha i slave. Posjedovanje i potrošnja određenih stvari smatraju se neophodnim uvjetom sreće, pa možda i ljudskog dostojanstva.⁶⁶

Kako Bauman ukazuje u svom misaono podsticajnom radu „O postmodernoj upotrebi seksa“, seksualna aktivnost u svom postmodernom tumačenju „usko se fokusira na svoj orgazmički

61 Bauman, *Liquid Life*, str. 68.

62 Bauman, *Intimations of Postmodernity*, str. 50.

63 Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), str. 2.

64 Zygmunt Bauman, *Freedom* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), str. 65.

65 Zygmunt Bauman, „As Seen on TV“, *Ethical Perspectives*, 7:2 (2000a), str. 107-121.

66 Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, str. 40.

učinak (...). Njen najviši cilj je donositi sve uzbudljivije, beskrajno raznolike, savršeno nove avanture (*Erlebnisse*), kakvih još nije bilo.⁶⁷ Takvo slavljenje seksa pratili su ne samo rastakanje porodice kao osnovne društvene jedinice već i nova opasnost očinske ljubavi i intimnosti.⁶⁸ Turisti i lutalice predstavljaju se kao važne „metafore savremenog života“ zato što nam je svima zacrtan kontinuum koji ide od krajnosti „savršenog turiste“ i „neizlječivog lutalice“.⁶⁹

67 Zygmunt Bauman, „On Postmodern Uses of Sex“, *Theory, Culture & Society*, 15:3-4 (London: Sage, 1998),

68 Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, str. 149.

69 Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, str. 93.



VI. ELMESSIRI I TEKUĆE STANJE POSMODERNOSTI

Za razliku od Baumana, koji u svojoj kritici modernosti nagovješćuje i unaprijed slavi postmodernost, Elmessiri na postmodernost nikada nije gledao kao na neke nove vidike oslobođenja, pluralizma ili tolerancije razlika. Naprotiv, smatrao ju je nihilističkom i relativističkom vrstom filozofije sa vrlo sofisticiranim osjećajem za pragmatizam. Za razliku od Baumana, koji je imao velika, uzvišena očekivanja od zaokreta ka postmodernosti, Elmessiri od početka tvrdi da postmodernost veliča svijet samo kao puku materijalističku stvar u vječnom toku, bez porijekla i svrhe. I, za razliku od Baumana, koji je ostao vjeran projektu modernosti polažući velike nade da će se on ostvariti kroz postmodernost, Elmessiri nikada nije odustao od svoje osnovne pretpostavke da je postmodernost skoro sinonimna neuspjehu i propasti modernosti.⁷⁰

U fazi tekućeg, neracionalnog materijalizma, skoro svako ljudsko biće pretvara se u funkcionalne grupe ili *memluke*. Možemo reći da je postmodernost stanje – da posudimo frazu Ernesta Gellnera – stanje *univerzalnog memluka*, ili, da posudimo Elmessirijev termin – stanje *funkcionalne grupe*. Ovaj potonji

70 Abdelwahhab Elmessiri, *el-Hadasa ve ma ba'ada el-hadasa* (Damask: Dar el-fikr, 2003), str. 83-86.

izraz šifra je za doba obuhvatnog sekularizma i sadrži, po Elmessirijevom mišljenju, imigrante, i one na Zapadu i one u zemljama Zaliva, radnike u industriji zabave (prostitutke, sekretarice, hostese, filmske zvijezde, sportiste i sportistkinje, manekenke i „kraljice seksa“), turiste, vojne elite, kulturne i političke elite, pa čak i funkcionalne ili klijentske države.⁷¹

Poput Baumana, koji istaknuto mjesto spolnosti smatra jednom od primarnih metafora postmodernosti, Elmessiri smatra da je povećanje nivoa racionalizacije, sekularizacije i imanentizacije dovelo do pojave i razvoja novih organizmičkih metafora: „Ljudsko tijelo je temeljna metafora u dobu modernizacije. Sada spolnost postaje glavna metafora, metafora *par excellence* postmodernog doba.“⁷² Elmessiri čak tvrdi da moderna zapadna filozofija seksualnosti daje „epistemološko prvenstvo nad svim stvarima“.⁷³ Ovo prvenstvo može se pripisati nastojanju da se povuče iz složene svijeta vrijednosti, dužnosti, obaveza i odgovornosti.⁷⁴

Slavljenje seksualnosti prati i rastakanje porodice i pojava novih „tekućih“ označitelja. Sa slavljenjem usputnih spolnih odnosa, ili, kako Elmessiri kaže „trenutnog seksa“, seksualnost i vrijednosti očigledno se odvajaju i svode na privremeni fizički odnos čiji je cilj neposredno zadovoljstvo. Ne čudi, stoga, što je prostitucija postala samo „ekonomska aktivnost“, a jezička oznaka „prostitutka“ preinačena u „seksualna radnica“, što je novi znak s novim označiteljem i označenim, koji predstavlja prostitutku kao radnika i ekonomsku snagu u društvu.⁷⁵

Isti proces rastakanja, po Elmessirijevom mišljenju, može se vidjeti u promjeni drugih označitelja kao što su „nezakonito

71 Elmessiri, *el-'Almanija el-džu'zija ve el-'almanija eš-šamila* [Parcijalni sekularizam i obuhvatni sekularizam], vol. 2, str- 286-293.

72 Elmessiri, *el-Luga ve el-medžaz: bejne et-tevhid ve vahdat el-vudžud* [Jezik i metafora: Između monoteizma i panteizma], str. 73.

73 Elmessiri, *Rihleti el-fikrija* [Moje intelektualno putovanje], str. 248.

74 Elmessiri, *el-Luga ve el-medžaz*, str. 47.

75 Elmessiri, *Dirasat ma'rifija fi el-hadasa el-garbija* [Epistemološke studije zapadne modernosti], str. 256-260.

dijete“, koje postaje „dijete nevjenčane majke“, „dijete samohranog roditelja“, „vanbračno dijete“, „dijete prirode“ i „dijete ljubavi“. Ukratko, to su djeca prirode. Elmessiri tvrdi da tekući postmoderni seks ili, da budemo precizniji, sekularizacija, kao i „desakralizacija“ seksa, dekonstruira čovjeka kao „složeno ljudsko biće“ (oca/majku, supruga/suprugu, muškarca/ženu). U ironičnom, ali opet ozbiljnom tonu, Elmessiri tvrdi da „prirodna evolucija“ rastakanja seksa pokazuje ravnodušnost prema tabuima incesta, homoseksualnosti i slavljenju zoofilije.⁷⁶

Zanimanje za „filozofiju“ (ljubav prema mudrosti) zamijenjeno je interesovanjem za pedofiliju i zoofiliju.⁷⁷ Tužna ironija je što se u ime ljudskih prava brani seksualna nenormalnost, koja predstavlja vrijeđanje ljudske prirode. Ljudi su svedeni samo na tijelo koje se koristi i iskorištava kao izvor čulnog užitka.⁷⁸

Postmodernisti, po Elmessirijevom mišljenju, teže izgraditi svijet lišen svakog obzira prema idejama identiteta, pamćenja, historije, vremena, logosa, porijekla, istine i svetosti, transcendentnosti, tj. svijet koji veliča volju za moći, slobodnu igru i želju. U svojoj analizi postmodernog slavljenja tijela, Elmessiri se poziva na Baumanovo uvjerenje da odsustvo nekog transcendentalnog objekta, božanskog ili ljudskog, znači vladavinu apsurdna, a da odsustvo religijskih apsoluta vodi, po Baumanovom mišljenju, ka slavljenju tijela. Kada tijelo postane jedina i konačna referentna tačka, „ideje zajednice, društva i kolektivnog identiteta – a sve pretpostavljaju transcenciju sebe/tijela – više ne postoje“.⁷⁹

Elmessiri nabraja primjere koji otkrivaju središnje mjesto seksa u postmodernom svjetonazoru: Derridin opis dekonstrukcije kao „neprekidnog orgazma“, Barthesov „užitak teksta“

76 Elmessiri, *el-'Almanija el-džu'zija ve el-'almanija eš-šamila*, vol. 2, str. 160-168.

77 Elmessiri, *Rihleti el-fikrija*, str. 246.

78 Abdelwahhab Elmessiri, „The Imperialist Epistemological Vision“, *The American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), Washington, DC and Kuala Lumpur, Malaysia, 11:3 (1994), str. 413.

79 Elmessiri, *el-'Almanija el-džu'zija ve el-'almanija eš-šamila*, vol. 1, str. 108.

kao čina seksualnog zadovoljenja, poziv na slavljenje invaginacije (kao simbola imanencije) umjesto imaginacije (kao simbola transcencije) i asimilacije logocentrizma u falogocentrizam, estetike i hermeneutike u erotiku, tekstualnosti u seksualnost, diskursa u spolno općenje, eshatologije u skatologiju.⁸⁰

Seks postaje „nandomjestak za jezik“ koji prkosi interpretaciji, budući da postaje stvarna, implicitna, materijalna tačka orijentacije s koje se ismijava transcencija. Kako Elmessiri ukazuje, postmoderno doba sada vezuje estetiku uz erotiku i intertekstualnost uz seksualnost.⁸¹

Elmessiri je sasvim svjestan svoje subjektivnosti i ideologije, zbog čega nikada ne miješa judaizam, jevrejstvo i cionizam. Povrh svega, on odbacuje teorije zavjere koje sugeriraju da je postmodernost ili dekonstrukcija neki jevrejski trend kojem je cilj rastakanje svega pouzdanog. Ovo uobičajeno, a pogrešno uvjerenje, rašireno među zapadnim naučnicima, Elmessiri pripisuje jevrejskom historijskom iskustvu jevrejske dijaspore (odbačeni, nedodirljivi, *paria-volk*) i kognitivnom mapiranju Jevreja kao stanovnika/vječnih lualica koji sanjaju obećanu zemlju. Jevrej se, zato, predstavlja kao označitelj odvojen od označenog ili označitelj s prekomjernim ili beskrajnim značenjima. Elmessirijev interes za značaj Jevreja u tumačenju postmodernosti ne može se pripisati samo njegovim kulturnim pristranostima, nego i dominantnoj paradigmi koja egzistencijalnu situaciju Jevreja prije i poslije Drugog svjetskog rata prihvata kao izraz posljedica i modernosti i postmodernosti. Kako Max Silverman tvrdi, postholokaustna alegorija Jevreja vrlo je važna za pristup širim pitanjima modernosti i postmodernosti.⁸²

Elmessiri, međutim, odbacuje pretpostavku da se Jevreji mogu posmatrati kao utemeljitelji postmodernosti (nihilizam,

80 Elmessiri, *el-Luga ve el-medžaz*, str. 74-88.

81 Elmessiri, *Rihleti el-fikrija*, str. 249.

82 Silverman, *Facing Postmodernity* (London and New York: Routledge, 1999), str. 23.

dekonstrukcija, fragmentacija itd.), u pokušaju da se osvete civilizaciji koja ih je progonila još od ranog kršćanstva. Ovo često uvjerenje, po Elmessirijevom mišljenju, izražava rasističku ideologiju, jer pretvara Jevreje u jednu od zastrašujućih i zlih sila mraka.⁸³

Elmessirija ne čudi takva demonizacija Jevreja i tvrdi da ona pripada zapadnom arsenalu rasističkog diskursa. Umjesto da Jevreje posmatra kao obične ljude, kojima je dato i dobro i zlo, Zapad sve Jevreje predstavlja kao simbol ili funkcionalizma ili nihilizma. Djela iz historije jevrejskih zajednica karakterizira, po Elmessirijevom mišljenju, očigledni dualizam, zato što su u njima predstavljeni kao totalitet, kao „jevrejstvo“ ili kao „jevrejski odabrani narod“, a ne kao manjine koje pripadaju različitim kulturama i koje su različitog porijekla. Iznad svega, jevrejske zajednice se, paradoksalno, predstavljaju kao funkcionalne grupe, tj. kao trgovci, zajmodavci i ljudski kapital, ili Elmessirijevim riječima, kao „iskoristiva ljudska stvar“ koja se može preobraziti da služi interesima drugih.⁸⁴

Poput Baumana, Elmessiri tvrdi da je Zapad svijet zamišljao kao „vakuum“, kao „instrument svojih vlastitih interesa“, kao barbarsku pustopoljinu, kao prazninu koja čeka civilizacijsku misiju. Međutim, za razliku od Baumana, Elmessiri uvijek tvrdi da je cionizam legitimni izdanak evropskog imperijalnog naslijeđa. Kada brišu arapsku i islamsku historiju, cionisti zamišljaju Palestinu kao „zemlju bez naroda“, geografski prostor bez historije i prazan prostor naseljen rasijanim i podijeljenim narodom. Elmessiri tvrdi da su postmodernosti i cionizmu zajednički grozničavi pokušaji da odvoje označitelja od označenog, tako da se identiteti, kako jevrejski, tako i arapski, lahko mogu dekonstruirati, svesti na objekte bez korijena, da se lahko mogu prenositi na drugo mjesto i da im se lahko može dati novi identitet. Ne čudi što taj Jevrej postane cionistički naseljenik; Arapin,

83 Elmessiri, *el-Hadasa ve ma ba'ada el-hadasa*, str. 140-143.

84 Elmessiri, „Understanding the Holocaust“, *Al-Ahram Weekly*, no. 507 (2000b).

palestinska izbjeglica; Palestina – Izrael; Zapadna Obala (*ed-Difa el-Garbija*) – Judeja i Samarija a arapski svijet – bliskoistočno tržište, koje čini „turska voda“, „arapski zalivski kapital“, „egipatska radna snaga“ i „izraelsko tehnološko znanje“.⁸⁵

Ideja regije vrlo je važna, budući da se obično koristi da označi Bliski istok. Označava čisto geografsku činjenicu, bez nekog referiranja na historiju, jezik i religiju, pa tako Evropa i Sjedinjene Države zagovaraju panregionalizam, nasuprot panarabizmu ili panislamizmu. U ovoj viziji, cijeli se Bliski istok, uključujući Izrael, može integrirati u zapadni globalizirani svijet. Kao i u postmodernosti, u cionizmu postoji „apsolutna relativnost“ i tako se osporavaju ideje prava i istine. Ne čudi, onda, što nasilje postaje vrhunski pragmatička referentna tačka koja odlučuje o pravilima borbene igre.⁸⁶

Cionizam nije izuzetak od imperijalne mape, zato što je cionističko djelovanje uveliko određeno cionističkom kognitivnom mapom koja se zasniva na moći, mitovima, nadama, strahovima i božanskim obećanjima, a ne na pravom odgovoru na složenu stvarnost i kontradikcije koje je okružuju. Elmessiri stalno tvrdi da Izrael nije jevrejska država, nego naseljenička kolonijalna država koja raseljava autohtone stanovnike i služi dvama glavnim pragmatičkim i funkcionalnim ciljevima: osloboditi Evropu viška Jevreja i djelovati kao funkcionalna država u službi interesa zapadnog imperijalizma.⁸⁷

Elmessiri koristi paradigmu „funkcionalnih grupa“ da označi jevrejske zajednice i termin „funkcionalna država“ da označi Izrael; ovo potonje nije ništa drugo doli funkcionalna država koja služi interesima Zapada na Bliskom istoku. Bauman je i sam usput govorio o ulozi Sjedinjenih Država kao garanta „opstanka zemalja od Izraela do Južne Koreje“.⁸⁸

85 Elmessiri, „The Imperialist Epistemological Vision“, str. 415.

86 Elmessiri, *el-Hadasa ve ma ba'ada el-hadasa*, str. 155.

87 Elmessiri, „The Cognitive Map“, *Al-Ahram Weekly*, no. 878 (2008).

88 Zygmunt Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure* (Cambridge: Polity, 2004), str. 48.

U ovom kontekstu, Elmessiri postmodernost definira kao ideologiju pragmatičnog prihvatanja, predaje i adaptacije slabih na *status quo*; to je slobodna i neograničena igra sa stvarnošću, a ne ozbiljno bavljenje njenim kontradikcijama i nastojanje da se one razriješe.⁸⁹

89 Elmessiri, *el-Hadasa ve ma ba'ada el-hadasa*, str. 93.

Serija sažetih izdanja Međunarodnog instituta za islamsku misao dragocjena je zbirka važnih publikacija ovog instituta, napisanih u sažetoj formi, osmišljenih da čitateljima predoče suštinska tumačenja glavnih sadržaja izvornih verzija.

Mapiranje sekularnog uma kritički propituje pitanja razuma, racionalnosti i sekularnog materijalizma, u svrhu istraživanja načina na koji ove mentalne percepcije, ili mapiranja svijeta, utječu na interakciju među ljudima i na društveni razvoj, tako što poredi i pravi kontrast između ideja Abdelwahaba M. Elmessirija (1938–2008), vodećeg arapskog intelektualca, i Zygmunta Bauman (1925–2017), jednog od najistaknutijih svjetskih sociologa. U posljednjih nekoliko decenija, nova zapadna kritika modernosti nadahnula je muslimanske intelektualce da grade nove ideje, predodžbe, termine i shvatanja koji pokazuju njihove stavove o tendencijama sekularne modernosti, njenim transformacijama i posljedicama, te o načinu na koji ona mapira percepcijom stvarnosti.

Sekularni um imao je veliki plan, stvaranje ovozemaljskog raja, utopije ovdje i sada, moderne civilizacije kojom upravljaju ljudski razum, racionalnost i trijumfuje progres. Ali, ideali su jedno, a njihovo ostvarivanje nešto sasvim drugo. Nije pretjerano reći da se ispostavilo kako oslobađanje čovječanstva od „okova“ Boga i religije nije nimalo lahko.

Haggag Ali studirao je na Univerzitetu Kairo i stekao doktorsko zvanje iz komparativne kulturne teorije. Stipendist je i član i Humboldtovog univerziteta u Berlinu i Berlinskog instituta za napredne studije (Wissenschaftskolleg zu Berlin). Stipendist je i prestižnog Istraživačkog projekta o dijalogu islama i kršćanstva „Georges Anawati“. Njegova glavna istraživačka interesovanja jesu hermeneutika i savremena kritika modernosti, a sada je voditelj istraživačke grupe pri Centru za civilizacijske studije i dijalog kultura na Univerzitetu Kairo. Njegov istraživački projekt „Disidentstvo i cenzura u modernom Egiptu“ realiziran je u saradnji s Univerzitetom Bonn, a finansirala ga je Njemačka služba za akademsku razmjenu (DAAD) u okviru Njemačko-arapskog partnerstva za transformaciju.

