

tičkog života). Inače, tek pod tom pretpostavkom bi se na empirijskoj ravni, tj. na ideološko-političkoj, moglo manifestovati bogatstvo kulturološko-antropoloških i društveno-istorijskih osobenosti ljudi i kultura na ovima prostorima.

Krstan Malešević

PROVINCIAL SPIRIT, QUASI PLURALISM AND WAR

Summary

This paper analyses both the destructive force of provincial spirit and culturally and anthropologically caused negative effects on the initiated pluralisation of the society. This spirit played a significant role in initiating and spreading the war on the territory of former Yugoslavia. Special attention is paid to both monocultural mentality and monoistic political culture which contradict the ever present pluralism. This mentality is the cause of insufficient mutual appreciation which has produced the excess of hatred and the war on the territory of former Yugoslavia~ Second Yugoslavia. Unfortunately, this has brought back the old and the newly "invented" prejudices of particular nationality against itself as well as against other nationalities.

Since this has been an overwhelming spirit it is hard to predict the outcome of the course of events. But, in every case, there is a strong need for giving space to political and every other pluralisation of society, and especially for giving space to individual freedom and rights.

Mirjana Radojičić

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd/Jugoslavija

UDK 316.722

Referat za međunarodni
naučni skup
2. juni 1994.

INTERKULTURALNOST I MULTIETNIČKA DRUŠTVA – IZMEĐU KULTURNOG MODELA I DRUŠTVENE STVARNOSTI

Interkulturalnost je jedan od visokofrekventnih pojmova u post-socijalističkom žargonu društvenih nauka. Ta činjenica bi se mogla tumačiti kao izraz nostalgije za propuštenom istorijskom šansom da se u kulturnoj praksi bivših socijalističkih, uglavnom multietničkih društava, koncept interkulturalnosti va ljano operacionalizuje. Među društvenim teoretičarima ima i onih koji u neiskorišćenosti te šanse vide ključni uzrok narastanja socijalnih tenzija koje su vodile konfliktima i konačnoj političkoj dezintegraciji tih društava. Takva mišljenja su se mogla čuti i na ovom skupu. Time se, čini se, hipostazira jedna, politička dimenzija pitanja koje je *par excellence* antropološko i kulturološko, kao što se, s druge strane, ceo korpus nerešenih političko-ekonomskih problema, kakvi su uglavnom bili oni koji su permanentno destabilizovali i na koncu dezintegrisali ta društva, neopravdano redukuje na njegove kulturalne dimenzije.

Tekst koji sledi ima ambiciju da problem interkulturalnosti postavi na jednu fundamentalniju – antropološku ravan i da ga iz te ravni, bez pretenzija na iscrpnost, u nekoliko krupnih analitičkih poteza pokuša rasvetliti.

1

Politički razlozi za iniciranje naučnih skupova mogu biti relevantni, oni se kao takvi mogu i usvojiti, a ako imaju egzis-

tencijalnu težinu onih koji su se stekli na južnoslovenskim geopolitičkim prostorima, onda se takvi razlozi i *moraju* tretirati kao respektabilni, čak *urgentni* povodi za skupove ove vrste i ovako tematski profilirane. Naime, u vremenima agonije jedne multietničke državne zajednice i međuetničkog rata koji je presekao sve tokove interakcije etničkih kultura, koji su, zapravo, strogo uzevši, bili tek naznačeni¹, gotovo je nemoguće i zamisliti urgentniji nalog društvenoj misli od naloga za reaktualizaciju i ponovnu ozbiljnu teorijsku problematizaciju pitanja interkulturalnosti u multietničkim društvima.

Međutim, poziv intelektualca, ili, bar, onoga koji pretenjuje na tu laskavu kvalifikaciju sopstvene profesije, jeste da i u okolnostima visokih socijalnih i političkih tenzija očuva kritičku svest i epistemičku objektivnost, praktično-politički malo operabilnu, ali u saznavnom smislu neophodnu i dragocenu. Uostalom, retko kad se dobije nešto krupno i značajno kada se u praktičnim zadacima potraži savet od teoretičara, koji su, kako je tvrdio Frojd (Freud) „daleko od sveta“.² Ali, upravo zbog te privilegije da bude „daleko od sveta“, društveni teoretičar ima, u ljudskom smislu ne sasvim prijatnu dužnost da, čak i ako nije previše strastven pristalica cikličnog shvatanja istorije, višestruko ponovljena istorijska iskustva sagleda kao epistemološku šansu za rekapitulaciju nekih, relativno starih i ne mnogo ohrabrujućih antropoloških saznanja, pre nego kao plodno tlo za nove socijalne utopije, za kakvima, inače, nakon kolektivnih iskustava kakvo je jugoslovensko, postoji snažna ljudska potreba.

Stoga ovaj tekst treba shvatiti kao svojevrsan *pledoaje za antropološki realizam* u razmatranju problema koje pokreće tema ovoga skupa. Ishodišna teza koju ću pokušati da obra-

¹ Razlog tome treba tražiti u činjenici da su međuetničke kulturne razlike u praksi više potiskivane i konzervirane kao takve, nego što su afirmisane kao „bogatstvo takvih društava“, kako se na nivou programskih deklaracija obično govorilo, odnosno modelima interkulturalnog prožimanja kreativno prevladavane.

² Sigmund Freud, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 377.

zložim u delu teksta koji sledi, možda suviše smela s obzirom na pomenute, političke naloge vremena, mogla bi se formulisati na sledeći način – interkulturalnost kao dinamička i višesmerna interakcija kultura etničkih kolektiviteta koji konstituišu jedno multietničko društvo, koja bi kao takva predstavljala garant nje-gove trajne stabilnosti, u svojoj idealno-modelskoj varijanti je jedan utopijski (pozitivno-utopijski, dakako) projekat kome kao takvom treba i pristupati. A to znači maksimalno crpiti njegove pozitivne, političko-mobilizatorske energije, ne gubeći pritom iz vida da takvi projekti u svojim praktičnim operacionalizacijama, dakle u konkretnom životu multietničkih društava uvek, u manjoj ili većoj meri, odstupaju od svojih idealno-modelskih zamisli. To se dešava i u onim društvima koja su po opšteprihvaćenom mišljenju dostigla visoke standarde demokratičnosti i tolerantne međuetničke „koegzistencije u razlikama“, pa i snažnije interakcije etničkih kultura, što, zapravo, pojam interkulturalnosti podrazumeva kao srž svoga sadržaja. Američki istoričar Karl Degler (Carl Degler)³ upozorava da se američka historiografija danas suočava sa jednim ozbiljnim izazovom – izazovom multikulturalizma odnosno tendencije da se američka istorija tumači kao zbir pojedinačnih doprinosa različitih etničkih kultura, pre nego kao jedinstvena celina nastala njihovim uzajamnim prožimanjem. Ono što je za Ameriku, bar zasad, uglavnom izazov teorijskom mišljenju, za Evropu je već izazov društvenoj akciji. Ako jugoslovenski neuspeh u uspostavljanju interkulturalnih komunikacija ostavimo po strani kao slučaj *non plus ultra*, ostaje činjenica da se sa sličnim problemima suočavaju i mnoga druga evropska društva (britansko, francusko i pre svih drugih nemačko u kome pojave etnocentrizma i rasne diskriminacije već sada dostižu preteće razmere). S druge strane, i projekat Evropske unije kao supra državne zajednice naroda u svojoj realizaciji se, uz brojne ekonomske i političke probleme, suočava i sa tendencijama naglašavanja evropskog multikulturalizma *vis-a-vis* njene in-

³ Uporedi: Carl N. Degler, „Multikulturalism as a challenge“, *New Perspectives Quarterly*, The Center for the Study of Democratic Institutions, New York, 1991.

terkulturalnosti sa kojom se, izgleda, bar zasad neopravdano mnogo računa.

Razlog tog, reklo bi se, neizbežnog otklona prakse interkulturalnosti od njenog programskog koncepta, nije u nedostatnosti koncepta samog po sebi, već u činjenici da „radi“ u ljudskom materijalu, odnosno sa ljudskim materijalom, ograničenih kapaciteta na koje takvi koncepti, odnosno njihovi autori reflektuju.

2

U drami „Iza zatvorenih vrata“ koja je nastajala pod radnim naslovom *Les Autres* (Drugi), Sartr (Sartre) nudi sopstvenu viziju pakla, nimalo nalik ustaljenoj teističkoj predstavi o njemu. U Sartrovoj drami nema kotlova i vatre, lomača i kolčeva, nema strogo diferenciranih krugova u kojima skončavaju grešnici na način primeren razmerama njihovih ovozemaljskih grehova. Pakao, poručuje Sartr, to su drugi, biti u paklu znači biti osuđen na suživot sa Drugim. Sartr će kasnije pod uticajem marksizma značajno revidirati svoje stanovište i pokušati da ga dovede u svojevrstu juksta poziciju sa novim „epohalnim znanjem“, proglašavajući sveskoliku svoju dotadašnju filozofiju pukom *ideologijom*, dakle parazitarnim sistemom „koji živi na rubu znanja kojem se u početku suprotstavljao, dok danas pokušava da se u njega uključi.“⁴ Znanje koje Sartr ima na umu je, dakako, marksizam na kojem, po njegovom mišljenju, egzistencijalizam može parazitirati kao ideologija samo dotle dok ovaj svoju optimističko-antropološku koncepciju ne verifikuje u praksi društava koja su, svojom ili tuđom voljom, postala „ogledna dobra“ utopijskom mišljenju sklonog nemačkog Jevrejina, odnosno društveno-sistemskog projekta utemeljenog na njegovoj doktrini. Rezignirajući i po pripadnike tih društava – kako onih „real-socijalističkih“, tako i „samoupravno-socijalističkih“ – traumatični učinci tog velikog istorijskog eksperimenta, reaktualizu-

⁴ J. P. Sartre, *Kritika dijalektičkog uma*, Nolit, Beograd, 1979, str. 14.

ju značaj Sartrovih uvida iz njegove prve, egzistencijalističke faze, uobličavane pod snažnim uticajem pesimističko-antropoloških nalaza Frojdove metapsihologije i iskustva Drugog svetskog rata.

Frojdovo učenje je sredstvima teorije, a rat praktičnim primerom snažno podrio liberalno-prosvetiteljsku sliku sveta, građenu tokom protekla dva veka na temeljima progresističkog shvatanja istorije. Time, naravno, nije bila dovedena u pitanje jedna notorna antropološka činjenica – čovek *jeste* sociabilno biće, biće gregarijanskih poriva, koje ne može da opstoji izvan i bez svoje ljudske zajednice sa Drugim. U toj činjenici sadržana je čovekova generička suština, njegova rodna *differentia specifica*, odnosno ključni elemenat onog kvalitativnog skoka u evoluciji živoga sveta od njegove životinjske do ljudske forme biopsihičke organizacije. Jer čovek je, za razliku od životinje, „deficijentno biće“ (Gelen /Gehlen/), tek „trska koja misli“ (Paskal /Pascal/), te stoga nužno upućen na Drugoga kao uslov sopstvenog opstanka. Ono na čemu je psihoanaliza insistirala, a Drugi svetski rat potvrdio da je to činila s pravom jeste saznanje da je preostalim i ne manje značajnim delom svoje nagonske strukture, *homo sapiens* i onaj koji Drugoga (naročito ako je on Drugi i drugačiji po svome jeziku, običajima, sistemu normi i verovanja, tipu religije koji praktikuje, rečju, po onome što se u antropologiji sumarno označava *kulturom*) percipira i kao opasnost po sebe, svoj kulturni identitet, pa i sam biološki opstanak. On ga, da paradoks ljudske društvenosti bude potpun, percipira kao takvog tim snažnije što su razlike među njima kao pojedincima ili pripadnicima različitih etničkih kolektiviteta, manje i manje značajne.

Frojd je prvi uočio taj fenomen i nazvao ga *narcizmom malih razlika*.⁵ Taj njegov uvid bi se, besumnje, mogao usvojiti kao jedan od „hermeneutičkih ključeva“ za ono što se desilo na prostoru multietničke Jugoslavije, države uz koju, sada je već izves-

⁵ Uporedi: S. Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Rad, Beograd, 1988, str. 49. O grupnoj narcisoidnosti kao izvoru ljudske agresivnosti uporedi: E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, Naprijed, Zagreb, 1989, tom II, str. 25-29.

no, definitivno i neopozivo pristaje adjektiv „bivša“. U tom ključu bi se mogla valjano protumačiti i neka istorijska saznanja o karakteru poslednjeg svetskog rata na ovom prostoru, prema kojima su sukobi među narodima tadašnje Jugoslavije koji su se odvijali unutar oslobodilačke borbe protiv nemačkog i italijanskog okupatora, svojom brutalnošću uveliko nadmašivali sukobe svakog od tih naroda pojedinačno sa okupatorima. O tome su, poznato je, ostala pisana svedočanstva i samih nemačkih i italijanskih aktera rata, zbog toga, verovatno, još verodostojnija. Dešavalo se to uprkos činjenici, odnosno upravo zbog nje, da su te narode u kulturalnom pogledu razdvajale one frojdske „male razlike“.

Čovek je, dakle, biće sabornosti i zajedničnosti, kako kažu dve reči iz vokabulara pravoslavno-hrišćanske teologije, ali i „bolesna životinja“ (Niče /Nietzsche/) spremna na brutalne obračune sa pripadnicima sopstvene vrste, po tome jedinstvena u svekolikom živom svetu. Ta dva, dakako u najopštijem smislu formulisana disparatna elementa čovekove bio-psihičke konstitucije, istorija je ispostavila kao njene konstante, čvrste i stabilne strukturno-funkcionalne datosti na koje društvene okolnosti ljudskog života mogu da utiču u vrlo ograničenoj meri.

Tu činjenicu koju je i predfrojdovska antropologija ozbiljno uzimala u obzir, tek je Frojd svojom doktrinom uzdigao na rang antropološkog aksioma. Čovek je prema Frojdom nalažima biće dihotomične nagonske strukture u kojoj *nagon destrukcije* ima snagu jednaku onoj koju ispoljava nagon održanja života (*Eros*).⁶ Neomiljenost i nepreporučljivost prečestog pomnjanja tog nagona u izvesnim intelektualnim krugovima, koju Frojd sasvim dobro uočava, u obrnutoj je srazmeri sa njegovim značajem i snagom ispoljavanja, kao što je i sam taj nagon mnogo bliži ljudskoj prirodi nego naše protivljenje njemu. On je, po Frojdom mišljenju, *psihološka* pretpostavka agresije, odnosno međuljudskih sukoba.

⁶ Pojam Erosa Frojd koristi u onom širem, transseksualnom smislu, onako kako ga definiše Platon u svom *Simposionu*.

Albert Ajnštajn (Einstein) je nakon Prvog svetskog rata sproveo neku vrstu ankete među umnim ljudima svoga doba u nameri da i sebe i njih privede bar korak bliže odgovoru na pitanje zašto rat i da li se na neki način može predupređiti ta velika ljudska nesreća. U svom pismu znamenitom fizičaru nastalom kao odgovor na tu anketu Frojd između ostalog kaže da najviše što se može učiniti sa ljudskom agresivnošću, odnosno nagonom destrukcije koji joj je u osnovi, jeste pokušati usmeravati ga u onim pravcima u kojima će on nalaziti satisfakciju u manjim i manje brutalnim sukobima nego što su ratni. Jer, nada da će se agresivne sklonosti ljudi apsolutno dokinuti, bez izgleda je na ispunjenje. „Kažu da u sretnim krajevima Zemlje, gdje priroda obilato nudi sve što čovjeku treba, postoje plemena čiji život protječe u blagosti i gdje su prisila i agresija nepoznati. Teško mogu povjerovati u to, ali bih rado htio saznati više o tim sretnicima. I boljševici se nadaju da ljudsku agresivnost mogu odstraniti tako da zajamče zadovoljenje materijalnih potreba i općenito stvore jednakost među pripadnicima zajednice. To ja smatram iluzijom. Prethodno su se najbrižljivije oboružali i svoje pristalice drže na okupu u najmanju ruku mržnjom prema svima koji im ne pripadaju. Uostalom, ne radi se o tome, kao što sami primjećujete, da se ljudska sklonost agresiji u potpunosti odstrani: možemo jedino pokušati skrenuti je toliko da svoj izraz ne mora nalaziti u ratu.“⁷

Frojdom na kraju pisma izražava žaljenje što će njegove reči možda razočarati velikog naučnika i humanistu, izneveriti njegovu očekivanja. Međutim, tek nešto više od pola decenije nakon toga pisma, Drugi svetski rat sa manifestovanim razmerama ljudske destruktivnosti koje su prevazišle sve dotad viđene i zabeležene u istoriji, i te, krajnje skromno i nepretenciozno formulisane Frojdove nade u pogledu ograničavanja agresivnih sklonosti u čoveku, ispostavio je kao nerealne. Svet je u drugoj polovini ovoga veka mnogobrojnim manjim, lokalnim sukobima takođe pružio nimalo beznačajne priloge istoriji ratovanja i time još jednom potvrdio neosnovanost tih Frojdom, nevelikih

⁷ S. Frojd, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 375.

i obazrivo izrečenih nada. On, doduše, i sam svestan da izriče tvrdnju koja bi u prvi mah mogla zazvučati kao paradoks, kaže da rat i nije uvek sasvim neprikladno sredstvo za postizanje žuđenog „većnog mira“, jer se njime kao političkim sredstvom mogu stvoriti one velike državne celine unutar kojih jedna snažna centripetalna sila onemogućuje dalje ratove. Frojd, međutim, i sam priznaje da su takva rešenja najčešće privremena i kratkotrajna, jer se novonastale celine iznova raspadaju, uglavnom usled nedovoljne integrisanosti nasilno združenih delova. No, ratna osvajanja toga tipa i njihovi državotvorni efekti su, ipak, objedinili ogromne delove sveta u veće državne celine, koje upravo zbog svoje nedovoljne integrisanosti mogu skončavati u ređim, ali tim razornijim ratovima. Otac psihoanalize piše te proročke reči davne 1932. i njima umnogome anticipira ono što će nedugo potom uslediti (Drugi svetski rat, pa i događaje čiji smo mi savremenici – raspad SSSR-a, Jugoslavije, Čehoslovačke).

Frojd nudi još jedno, za pacifističku intolerantnost prema ratu verovatno suviše provokativno – biološko opravdanje rata. On, naime, tvrdi da nagon destrukcije deluje unutar svakog živog bića i da je njegova težnja da odvede to biće u smrt, odnosno život vrati u stanje nežive materije. Taj nagon kao takav stiće kvalifikativ nagona smrti (*Tanatos*), koji, ako se usmeri prema spoljašnjem svetu, postaje destruktivan nagon. Živo biće tom eksteriorizacijom nagona smrti čuva, zapravo, svoj sopstveni život. No, eksteriorizacija je tek delimična – jedan deo toga nagona ostaje delatan u čovekovoju unutrašnjosti kao nagon samodestrukcije i ukoliko je taj interiorizovani deo suviše veliki, on nužno vodi psihopatološkoj simptomatiki. Ospoljavanje nagona smrti je, dakle, u funkciji psihičkog zdravlja pojedinca. To je razlog zbog kojeg etičko protivljenje njemu Frojd smatra manje prirodnim od samog tog nagona, što, dakako, ne znači da se ratu kao njegovoj najsnažnijoj manifestaciji ne treba protiviti, „zato što svaki čovek ima pravo na svoj vlastiti život, zato što rat uništava taj, nadom ispunjen život i dovodi pojedinog čoveka u ponižavajuća stanja koja ga prisiljavaju da ne želeći ubija druge, zato što

razara dragocjene materijalne vrijednosti koje su rezultat ljudskoga rada i još mnogo toga.“⁸

Frojd, ipak, smatra da se ratu danas u značajnijoj meri nego što to čine etički razlozi, protivi svest o tome da bi na sadašnjem nivou usavršenosti oružja kojim bi se jedan planetarni sukob vodio, njegova razornost zapretila opstanku ljudskoga roda u celini. Zbog te svesti se, verovatno, u postblokovskoj preraspodeli političke moći i uspostavljanju takozvanog „novog svetskog poretka“, demonstrira visok nivo tolerantnosti prema manjim, lokalnim ratovima unutar država koje ne raspolažu atomskim oružjem, kao što se, s druge strane, snažno preveniraju sukobi unutar onih koje ga poseduju, ili se, pak, ukoliko do njih, ipak, dođe, oni budno drže pod kontrolom, odnosno daleko od mogućnosti eskalacije (primer bivše SFRJ *vis-a-vis* bivšeg SSSR-a to sasvim dobro ilustruje).

Frojd, doduše, ističe da je malo koji ljudski akt učinak delovanja samo jedne nagonske pobude, koja je već sama po sebi rezultanta i nagona života koliko i nagona smrti. On u tom smislu prihvata Lihtenbergovu (Lichtenberg) ideju o takozvanoj „ruži motiva“ koji se stiču u svakom ljudskom činu, pa i u ratu, na koji jedinku mogu navesti i plemenite (patriotizam, vera o određenu ideju), koliko i niske pobude. Među ovim drugim je, svakako, i nagon destrukcije koji, udružen sa erotičkim ili ideološkim motivima tim pre nalazi sebi satisfakciju. „Ponekad slušajući o strahotama povijesti imamo dojam da su idejni motivi poslužili destruktivnim strastima samo kao izgovor, dok u drugim slučajevima, npr. u okrutnostima svete inkvizicije, mislimo da su idejni motivi istureni u svijest dok su im destruktivni pružili nesvesno pojačanje. Moguće je i jedno i drugo.“⁹

Frojd, dakle, ne poriče da rat uvek ima i racionalne, nenagonske motive (ekonomske, političke, psihološke), makar oni bili i puke racionalizacije nagona destrukcije. Ali ako i nisu to, već doista racionalni pokretači međuljudskih sukoba, njihovo zadovoljenje pretpostavlja agresiju golemih razmera, koja, iako

⁸ *Ibid.*, str. 377.

⁹ *Ibid.*, str. 374.

u tom slučaju instrumentalna, odnosno nesamosvrhovita, ni kao takva ne bi mogla postati manifestna da nije prethodno latentno prisutna kao strukturna predispozicija ljudskoga bića.

Jedno je ipak, sigurno – Frojdova pesimistička (ili, možda, tek realistička!) antropologija predstavlja krupan izazov utopijskom mišljenju, sa kojim će svaki budući projekat ljudskog zajedništva mnogo ozbiljnije nego ijedan dosadašnji, morati da računa. Jer svi pokušaji značajnije revizije Frojdove teorije o ljudskoj destruktivnosti (najambiciozniji među njima bio je Frommov) pružili su skromne rezultate, manje uverljive od samih Frojdovih nalaza. From zapaža da praistorijski čovek nije znao za maligne oblike agresije svojstvene civilizovanom čoveku. On je bio samo benigno ili defanzivno agresivan, a taj tip agresije je u službi očuvanja čovekovih vitalnih interesa i kao takav biološki svrsishodan i opravdan. Samo on je po Fromovom mišljenju filogenetski programiran, odnosno urođen, dok maligna agresija koja je sama sebi svrha ima korene u karakteru shvaćenom kao druga priroda koja se uobličava pod snažnim uticajem društvenih činilaca. Stoga bi agresija toga tipa (ali i ona prva, benigna) mogla biti svedena na minimum „ako cijeli sistem, kakav je postojao posljednjih šest tisuća godina povijesti, bude zamijenjen temeljito drugačijim. Ako se to dogodi, utopijske vizije koje su nastale s Budhhom, prorocima, Isusom i humanističkim utopistima renesanse bit će priznate kao racionalna i stvarna rješenja koja služe osnovnom biološkom programu čovjeka: očuvanju i razvoju pojedinca i ljudske vrste.“¹⁰

Nije li, ipak, u traženju rešenja koja bi mogla biti racionalna i stvarna i pod manje hipotetičnim uslovima mudrije polaziti od onoga što čovek jeste, odnosno što je bio za tih poslednjih šest hiljada godina, sa svim potencijalima i insuficijencijama svog raznolikog bagaža psihokonstitutivnog nasleđa? Uostalom, sam From na stranicama svoga *Zdravog društva*, osvrćući se na Marksovu (Marx) koncepciju ljudske prirode, izriče i ove, kritički intonirane reči koje bi se, imajući u vidu celinu same Fromove

¹⁰ Erih Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 42.

antropološke teorije, mogle shvatiti i kao samokritika: „On (Marks, prim. M. R.) nije shvatio iracionalne sile u čoveku koje su razlog da se on plaši slobode i koje u njemu proizvode žudnju za vlašću (silom) i njegovu destruktivnost... Frojd je posle iskustva iz prvog svetskog rata, sagledao ovu snagu destruktivnosti i drastično je izmenio ceo svoj sistem, prihvatajući da je nagon za destrukcijom isto tako jak i neuništiv kao i Eros. Marks nikad nije došao do takvog saznanja.“¹¹

3

Ovaj poziv na antropološki realizam ne treba nipošto shvatiti kao apologiju egzistencijalnog nihilizma, odnosno praktično-političkog imobilizma i kvijetističkog pristajanja na politički *status quo*. On bi na taj način ponajmanje smeo biti shvaćen i protumačen u društvu koje nije stvorilo pretpostavke čak ni za tolerantnu koegzistenciju različitih etničkih kolektiviteta i njihovih kultura, makar i kao paralelnih kulturnih univerzuma, ako već ne i za njihov dinamičan i sadržajan uzajamni odnos. A jedna buduća, projektovana država srpskoga naroda, ma kako se zvala i ma na kojim prostorima se prostirala, toj obavezi neće moći umaći, jer će *nolens-volens* biti multietnički strukturirana.

Antropološki realizam kao teorijsko stanovište nije dakle, inkompatibilan sa *egzistencijalnim idealizmom* kao mogućom i poželjnom platformom za društvenu akciju, koja gradi na pretpostavkama onog sociabilnog i erotičkog u čoveku bez kojeg ljudskog društva kao *zajednice* ljudskih individua ne bi ni bilo. Upravo to erotičko kao temelj svih osećajnih veza među ljudima, u prvom redu *simpatije* (saosećanja) sa drugim i *identifikacije* (poistovećenja) sa njim kao sebi sličnim i bliskim, moglo bi biti zalag nekog budućeg stabilnijeg zajedništva među ljudima. A erotičko se objektivizuje u kulturi, odnosno onim njenim formama kakve su umetnost, religija... Stoga bi kultura mogla odigrati značajnu ulogu u pomeranju nagonskih ciljeva i ograničavanju

¹¹ Erih Fromm, *Zdravo društvo*, Rad, Beograd, 1963, str. 254.

destruktivno-nagonskih pobuda njihovim pounutrenjem, sa svim njegovim korisnim i štetnim posledicama.¹² Kultura je to, uostalom, i do sada činila, a pozitivni učinci tog procesa – ni Frojd to ne osporava – transparentni su i nedvosmisleni. Ona bi to i ubuduće mogla činiti, mnogo pre i mnogo efektivnije nego neka eventualna nova „diktatura uma“, kakvima je čovečanstvo kroz svoju istoriju više puta bezuspešno podvrgavano. Stoga sve što pospešuje kulturni razvoj radi istovremeno i protiv nagona destrukcije, odnosno rata kao njegovog najbrutalnijeg ospoljenja. Vera u moć intelekta u tim stvarima bezizgledna je, ali je i apsolutno poverenje u integrativne efekte kulture ravno poverenju u one mlinove „koji melju toliko sporo da bi čovjek mogao umrijeti od gladi prije nego dođe do brašna.“¹³

Kultura, dakle, prema Frojdom uvidima, svoju simpatičku i identifikatorsku funkciju mnogo uspešnije vrši unutar homogenih ljudskih zajednica i to uglavnom dotad dok se oštrica agresije može usmeriti na one izvan nje („Moguće je uvek povezati veći broj ljudi ljubavlju, ako preostaju drugi na koje će se upraviti agresija.“¹⁴) mada se, profetski je upozoravao veliki naučnik, čak ni unutar njih neće moći, bar ne uskoro, izbeći nasilno rešavanje sukoba interesa.

To upozorenje bi valjalo imati na umu, bar na nivou teorijskog promišljanja problema interkulturalnosti, kako bi se umaklo realnoj opasnosti da se u okolnostima tragičnog kraja jedne utopije, u stanju „postsocijalističke melanholije“ (Milan Subotić), snažno podstaknute apokaliptičnim prizorima međuetničkog rata u kojem socijalizam skončava na južnoslovenskim prostorima, olako predamo zavodljivosti jedne druge i drugačije utopije,

¹² Među ovim drugim, štetnim posledicama najkrupnija je svakako onaj osećaj nelagodnosti koji kultura sa svojim zahtevima za ograničenjem nagonskog života proizvodi u ljudima. „Ako kultura zahteva tolike žrtve ne samo od seksualiteta već i od agresivnih sklonosti ljudi, onda bolje razumemo da je čoveku teško da se u njoj oseti srećnim. Pračoveku je zaista bilo lakše jer nije znao za ograničenja nagona“, piše Frojd. (Uporedi: *Nelagodnost u kulturi*, nav. izd. str. 46).

¹³ S. Freud, *Budućnost jedne iluzije*, nav. izd. str. 377.

¹⁴ S. Freud, *Nelagodnost u kulturi*, nav. izd. str. 49.

koja podjednako može razočarati prekrupnim obećanjima koja ne može da ispuni. Jer utopije, ispostavilo se, uglavnom inhibiraju i one nesporne i značajne čovekove potencijale društvenosti i međuljudske, pa i međuetničke kooperativnosti.

I za kraj, jedno pitanje naznačeno i u uvodnom delu ovoga teksta, pitanje nad kojim bi se, kada je reč o teorijskim problemima „zadatim“ temom ovoga skupa, valjalo ozbiljno zamisliti. Nije li, ipak, značajniji deo rešenja za većinu problema sa kojima se suočavaju multietnička društva, prvenstveno u bivšim socijalističkim zemljama, s onu stranu sfere kulture, odnosno u domenu politike i ekonomije, preciznije govoreći – valjanih i celishodnih *političkih* i *ekonomskih* rešenja?

Mirjana Radojičić

INTERCULTURALITY AND MULTIETHNIC SOCIETIES – BETWEEN CULTURAL MODEL AND SOCIAL REALITY

Summary

The text discusses the problem of interculturality from the anthropological perspective. The main thesis is that cultural practice of multiethnic societies always to some extent switches from interculturality considered as a model of interaction of different ethnic cultures. It is due to the biological and psychic human structure that could be under the limited influence of social conditions. The standpoint is grounded on some basically insights of Freud's metapsychology. The conclusion is that, however, *anthropological realism* is comparable with *existential idealism* taken as the political platform. It arises from the hypothesis that man is, whatsoever, sociable being who can not exist out of community.