

Rory J. Conces

Uloga hiperintelektualca u izgradnji građanskog društva i demokratizaciji na Balkanu

*“Niko meni nije dao mandat... Ne pripadam nikakvoj
politici koj stranci. Ja predstavljam samo sebe: intelektualca
i građanina.”*

Jean Amrouche, alžirski pjesnik i intelektualac

UVOD: HORIZONT HIPERINTELEKTUALCA

Riječ “intelektualac” francuskog je porijekla, nastala krajem 19. vijeka. Stvorena tokom afere Dreyfus, uglavnom se odnosi na one mislioece koji su spremni da interveniraju u javnom forumu, čak i ako to znači da se sebe izlažu riziku (Le Sueur 2001:2). Teoretičari kao što su Edward Said, Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre i Michael Waltzer dali su doprinos diskusiji o intelektualcima: intelektualca Said vidi kao kritički nastrojenog autsajdera, Ricoeur kao političkog edukatora, Sartre kao

no bitno za izgradnju postkonfliktnih društava Kosova i BiH, jer se hiper-intelektualac prikazuje kao neko ko “nema svog konja u trci”, odnosno kao neko ko je iskren u nastojanjima da ublaži podjele koje su stvorili etni ki nacionalizam i snažni intervencionizam me unarodne zajednice.

U vezi s tim je bitno spomenuti da, da bi se shvatili intenzitet i zlonamjernost podijeljenosti uzrokovane etni kim nacionalizmom, potrebno je spoznati koliko su li ni i grupni identiteti blisko povezani s Drugim i Drugoš u. Shodno tome, nacionalisti ke elite jedne etni ke grupe su od Kosovara stvorili “druge”, isto kao i u BiH. To je, s druge strane, odraz

važnija od tolerancije. Na taj način hiperintelektualac postaje katalizator za stvaranje demokratske kulture u građanskim društvima Kosova i BiH.

Počinjem od opisa hiperintelektualca. Nakon toga ću ponuditi definiciju građanskog društva i pokazati da hiperintelektualac može služiti kao katalizator demokratizacije unutar građanskog društva, time što stvara klimu razumijevanja i smanjuje podijeljenost suprotstavljenih strana. Tu slijedi diskusija o inflacionom modelu moralnosti, koja razotkriva jedan drugičiji način da hiperintelektualac bude agens transformacije u cilju demokratizacije, ovaj put time što proširuje moralni prostor rivala. Ne ću tvrditi kako hiperintelektualac može biti lijek za sve političke i socijalne bolesti Balkana, ali se nadam da ću pokazati da hiperintelektualac može služiti demokratizaciji, čak i ako on sam za to plati cijenu odbacivanja.

KO JE HIPERINTELEKTUALAC?

Mada ranije pomenuti teoretičari ne daju konkretnu definiciju ili kategorizaciju hiperintelektualca, njihov rad nudi dosta karakteristika koje ga u spoju čine.

Do sada se hiperintelektualac opisivao kao društveni kritičar i edukator.

tako javnosti nudi poruku koja se suprotstavlja ortodoksnom razmišljanju i predstavlja one segmente stanovništva koje oni koji dominiraju društvom esto zaboravljaju. Michel Foucault poctava tu karakteristiku kad kaže da je uloga intelektualca da “uvijek iznova dovodi u pitanje ono što je postu- lirano kao o igledno, da remeti mentalne navike ljudi, na in na koji ine stvari i o njima razmišljaju, da rasplinjava ono što je poznato i prihva eno, da preispituje pravila i institucije” (1988: 265).

Druga karakteristika hiperintelektualca je da je on, ili ona, neko ko, slijede i na in na koji Paul Ricoer razmatra politi kog edukatora, bude riješen da ljude motivira “dobrim savjetom”, ne bi li oni postali odgov- orni gra ani koji mogu raditi i živjeti zajedno unutar okvira demokratske ekonomije (1974., 1986., 1992.). Mada se

RORY

može više doprinijeti radu na demokratizaciji. Drugi odgovor, meni li no zanimljiviji zato što traži rad historičara, je da se ponudi ime neke osobe na razmatranje. Pošto se ovaj rad prvenstveno bavi demokratizacijom na Balkanu, možda bi primjeren bio primjer nekoga iz te regije čiji je rad direktno vezan za to. Na um mi pada ime uglednog bošnjačkog intelektualca - Adila Zulfikarpašića, jednog od vodećih pobornika bošnjačkog nacionaliteta. Ne može se govoriti o Zulfikarpašiću i njegovom radu, a ne pitati se da li njegova karijera odražava osnovne karakteristike hiperintelektualca.⁶ Zulfikarpašić je bio istinsko otjelotvorenje opozicionalističke figure. Njegova predanost promociji liberalnog demokratskog razmišljanja u BiH i otvoreno bošnjački identitet pretvorili su ga u predmet napada i ismijavanja,⁷ što unutar redova stranke u čijem je osnivanju učestvovao, Stranke demokratske akcije (SDA), što od nekih segmenata iseljeničke zajednice u Evropi. Sigurno je da nisu svi tako spremno prihvatili njegov otvoreno bošnjački identitet, tj. pojam koji je *status quo* uznemiravao time što je slamao stereotype. Zulfikarpašićev naglasak na bošnjačkom pokazuje i da je on politički edukator koji teži ka demokratskom jedinstvu Bosne i Hercegovine, jer vjeruje da je takvo jedinstvo moguće, zato što je bošnjački nacionalitet od instrumentalnog značaja za rješavanje postojećeg problema Bosne i Hercegovine i bosanskih muslimana. Njegov rad na osnivanju SDA i Muslimanske bošnjačke organizacije (MBO), kao i to što je bio pokretačka sila *Bosanskih pogleda*, dvomjesečne publikacije pokrenute 1955., pokazuje da je uvijek od akcije. A to da je in-sajder i uvijek od vrline pokazuje se kroz njegovu brigu za budućnost naroda Bosne i Hercegovine, bili oni muslimani ili ne. To je najbolje iskazano u sljedećem odlomku: "Vremena i situacija u kojoj se nalazimo nalažu nam da jedni drugima oprostimo, da se izdignemo iznad uvreda i zlodjela, ako ih je bilo, i da prevaziđemo sve strašne stvari koje su nam se desile, jer je to jedini način da uspijemo" (Zulfikarpašić, 1953.). Ukratko, bratstvo, pomirenje i saradnja su dio njegovog brižnog stava prema Bosni i Hercegovini i njenom narodu. Uz sve ovo, pak, korisna analiza Zulfikarpašića kao hiperintelektualca morala bi podrazumijevati i detaljno istraživanje njegovog života. A takvo ispitivanje uveliko bi izašlo iz okvira ovog teksta, te ga je bolje ostaviti drugima.

6 Zahvalan sam Šaširu Filandri i Enesu Kariću (2000.) na izvršnoj biografiji Adila Zulfikarpašića.

7 Zulfikarpašić tvrdi da Bošnjak može biti i neko ko nije musliman, što je jasan odraz njegovog političkog i ideološkog poimanja "otvorenog bošnjačkog identiteta". Jasan izraz tog pojma ponudio je u jednom tekstu iz 1962. godine: "Ali sve ukazuje na to da su Bošnjaci sve tri vjere postali svjesni toga da je jedinstvena Bosna najbolje rješenje, u interesu muslimana, ali isto tako i Srba i Hrvata koji tamo žive" (Zulfikarpašić 1962: 15).

Nadalje, nije jasno da li je ovakav opis prihvatljiv. Ima onih koji bi rekli da ne odražava svaki intelektualac svaku od gore pomenutih karakteristika, te da neko može biti intelektualac, a da nije kriti

stranke i pokrete, zadruge, susjedstva, škole misli, društva za promociju ili spremanje ovog ili onog” (293). Sindikati, crkve i slične stvari ne opisuju u potpunosti mreže građanskog društva, jer te mreže uključuju i asocijacije poput klubova vrtlara i kuglana, interesnih grupa i društava u kafeu (McAfee 2000: 83). Tu su i štampa, profesionalne organizacije i nevladine organizacije. Asocijacije i mreže zajedničkih interesa ili pitanja (koje često nemaju skoro nikakve, ili baš nikakve veze sa politikom) povremeno omogućavaju ljudima da izađu iz okvira svojih domova i radnih mjesta i uđu u širi zajednički život, gdje se unaprjeđuje pristojna ljudska komunikacija i naglašava dobar život.

Mada se o građanskom društvu često govori u smislu kompatibilnosti sa demokracijom ili u smislu promocije demokracije, ono “može biti rasističko, isključivo, nazadno i odbojno” (McAfee 2000: 84). BiH i Kosovo se, kao mjesta duboko usuenog sukoba, još uvijek bave podjelama koje izazivaju ksenofobija i šovinizam povezani sa različitim etničkim nacionalizmima. Tako asocijativni život može imati malo veze sa pristojnom ljudskom komunikacijom, barem kad se pristojnost odnosi na interakciju etničkih grupa. U ovom slučaju je distinkcija koju Harold Saunder pravi između “građanskog društva” i “demokratskog građanskog društva” izuzetno korisna i nudi nam ideal prema kojem treba ići. Dok je “građansko društvo” jednostavno ona složena mreža asocijacija i odnosa koje građani stvaraju da bi se nosili sa problemima s kojima se u životu suočavaju, “demokratsko građansko društvo” odražava “kvalitativnu” promjenu u vrsti mrežičiji je pojedinac dio, tj. “način na koji građani komuniciraju unutar... [grupa] i kako te grupe komuniciraju jedna s drugom - [kroz] diskusiju, dijalog i saradnju, a ne kroz autoritetnu ili neprijateljsku interakciju” (2005: 58). Ovdje se radi o razlici u pogledu propagiranja demokratske kulture koja može pomoći u odvratanju svemodne države i obuzdavanju autoritarnog nastrojenih elemenata u društvu”.⁹

Međutim, priznati dvostranost građanskog društva znači priznati njegovu krhkost. Mislioci i činjenici raznih vrsta, uključujući i one etnonacionalističke vrste, isključuju

SLUŽAJ HIPERINTELEKTUALIZMA U DEMOKRATIZACIJI BiH

Kako hiperintelektualac izražava svoje prisustvo u izgradnji demokratske kulture unutar političke sfere građanskog društva? Kao prvo, treba imati na umu da je hiperintelektualac društveni kritičar, politički edukator i uvijek od akcije, a sve to je objedinjeno na način koji ukazuje nestranako opredjeljenje. Upravo time što je društveni kritičar koji se iskazuje u suprotnosti pojedinačnoj ideologiji, politički edukator koji se iskazuje kroz predanost motiviranju naroda kroz dobar savjet da postanu odgovorni građani koji mogu živjeti i raditi zajedno, i uvijek od akcije iskazan kroz angažman koji ostvaruje konkretne promjene u društvu, hiperintelektualac može pomoći u promociji i održavanju dijaloga, tolerancije, umjerenosti i uzajamno korisnog rješavanja sukoba kao osnovnih elemenata demokratske kulture. Konkretnije, moglo bi se reći da bi hiperintelektualac bio koristan u unapređenju razumijevanja među rivalima, što bi moglo dovesti do smanjenja podijeljenosti među njima.

U praksi bi to moglo značiti pokušaj da se unaprijedi efikasnost napora međunarodne zajednice da izgradi mir u BiH, time što se zagovarati moralni legitimitet tih napora, mada često izazivaju sumnju i ljutnju brojnih nacionalista, jer se mjere koje koristi često smatraju nametnutima. Ukratko, administracija međunarodne zajednice u BiH smatra se suprotnom interesima manjinskih zajednica, sa potencijalom da proizvede još veću podijeljenost. Ali, ako bi hiperintelektualac mogao ponuditi efektivne argumente u korist moralnog legitimiteta tih napora, onda bi oni znatno manje bili izvor podijeljenosti.

U središtu ove debate o moralnom legitimitetu izgradnje mira u BiH su bitna, mada rijetko postavljana pitanja da li su takvi naponi služaj samozaštite i paternalizma, ili doprinose većem stepenu autonomije. Ako se oni kojima je povjerena ponovna izgradnja BiH baviti pitanjem kako ljudi u toj zemlji trebaju da žive, onda moraju uraditi više od pukog legalistčkog opravdavanja svojih politika i dekreta u odnosu na Dejtonski sporazum. Moraju ispitati moralno opravdanje svog djelovanja i zapitati se da li ono što rade doprinosi autonomiji.¹⁰ **Bilo bi korisno imati barem nacrt onog što bi hiperintelektualac mogao reći.**

Opstrukcionizam koji je prirodno prisutan u etnonacionalističkim politici bio je pokretač izrade Dejtonskog sporazuma na takav način da se međunarodnoj zajednici da uloga rukovodioca bh. državom. Upravo zato međunarodna zajednica, u liku Visokog predstavnika međunarodne zajednice, i dalje slijedi strog pristup u borbi protiv negativnih efekata te ideologije na civilnu

¹⁰ Autonomija je sposobnost da se bude agens koji sam donosi svoje zakone i odgovara za sopstvene postupke.

R

djelovanja na tako dramatičan način mora biti opravdano, veći zato što se može razumno pretpostaviti da postoji velika vjerovatnoća da će se svaka mjera koju poduzme međunarodna zajednica smatrati pokušajem potkopavanja nacionalističkih interesa, a u takvom slučaju bi davanje opravdanja prije bilo nacionalističkoj retoriku. Ono što naročito bitnim činjenicama argument hiperintelektualca u korist opravdanja, a i činjenicu da to jeste *prima facie* opravdanje, jednim dijelom je i to što je on nestranački: daje glas objema stranama, a hiperintelektualca predstavlja kao onog “koji nema svog konja u trci”. A bez konja u trci, hiperintelektualac gradi određeni nivo prihvatanja i među nacionalistima i među predstavnicima međunarodne zajednice.

Ali, imaju li neke od ovih mjera i paternalističku dimenziju? Možda, ali samo nakon što se paternalizam pomiješa s nekim drugim. Recimo da slijedimo Dworkinovu definiciju paternalizma, koja kaže da je to “miješanje u slobodu djelovanja pojedinca, opravdano razlozima koji se tiču isključivo dobrobiti, dobra, sreće, potreba, interesa ili vrijednost osobe nad kojom se vrši prisila” (1983: 20). Ako se fokusiramo na razloge za primjenu više prisilnih mjera izgradnje mira, poput ograničavanja nacionalističkih elita u politici, participaciji ili ukidanja paralelnih institucija, možemo potvrditi da razlozi

neke od tih mjera izgradnje mira za koje se kaže da su protekcionističke nacionalisti sada prikazuju kao paternalističke i neopravdane.

I tu hiperintelektualac mora jasno i teško teret dokazivanja staviti na nacionaliste i pripadnike međunarodne zajednice, da dokažu da prisustvo, odsustvo ili rizik od štete, jer se argument paternalizma odnosi na to da nema ni štete po druge, ni vjerovatno te takve štete. Ako nema štete po druge, onda ponašanje koje se zove intervencionizma mora da se odnosi na druge, jer je argument paternalizma neosnovan i uklanja svaku potrebu da međunarodna zajednica tvrdi da se radi o opravdanom paternalizmu.

Može se reći i je da dokazivanje ili obaranje tvrdnje da postoji šteta ili rizik od štete po druge relativno jednostavan zadatak. Ali, šteta se shvata na različite načine. Jedan mladić uvijek, koji je, recimo, hrvatski nacionalista, koji živi u Mostaru, može razmatrati paralelne institucije i, mada ih priznati da su sporenja i nekompetentnost doveli do određene "nelagode" po stanovnike zapadnog Mostara, ipak smatrati da je to bolji aranžman i korak ka sticanju veće autonomije, a u konačnici i suvereniteta za Hrvate u BiH. Da li je ta nelagoda vrsta štete potrebna za ponašanje koje se odnosi na druge i protekcionizam? Ili je takav aranžman pitanje ponašanja koje se odnosi na sebe, za "sopstveno dobro" (ili, kao se sada čini, ponašanje koje se zove grupe), a time izvan domaćaja intervencionizma? S druge strane, Visoki predstavnik može tvrditi da je to upravo ono što se podrazumijeva pod štetom, te dalje tvrditi da toga ima još, npr. mogućnost ponovnog izbijanja nasilja, s obzirom na podijeljenost izazvanu etnonacionalizmom.

Očigledno je da je situacija još kompliciranija od ovoga. Uzmimo, recimo, tog istog hrvatskog nacionalistu u Mostaru. Pretpostavimo da posjeduje snažan osjećaj jedinstva sa svojom etničkom zajednicom i da smatra da je ono što je dobro za Hrvate u Mostaru dobro i za njega. Čuo je za zlo etnonacionalizma, ali i dalje je odan svojim ubjerenim i uvijek i dalje glasa i daje saglasnost svojim nacionalistima kim god ona. Da li je ovo slušaj nedovoljno razumijevanja ili ispravnog poimanja opravdavanja nacionalisti

vanje moralnih vrijednosti hrabrosti i suosjećanja, te dobre moći i zapažanja. Od tih osobina, posebno je zanimljivo suosjećanje, jer se značajno suosjećanje objašnjava inflacionim modelom moralnosti, što je stav koji izgradnju demokracije može podržati širenjem moralnog prostora kroz korištenje empatije (i gostoljubivosti), prije nego tolerancije. Mada ljudi obično s ponosom za sebe kažu da su tolerantni prema drugima, dugoročno bi empatija i gostoljubivost za demokraciju mogle biti važnije.¹³ U nastavku se razmatra model moralnosti, tako da se može napraviti posljednja veza između hiperintelektualca i demokratizacije.

ZADATAK

RORY J. CONCES

Istraživanje moralnog djelovanja na ovaj način nudi adekvatniji pregled moralnosti, jer shvatamo da je emocionalna sposobnost za empatiju naš osnovni način pristupanja domenu moralnog, što je pokazivanje uvažavanja

Vetelesen empatiju dalje karakterizira ovako:

Upravo zahvaljujući toj sposobnosti mogu da se stavim na mjesto drugih, kroz osjećaje za nešto i osjećaje anje ne ega. Empatija mi omogućava da izgradim shvatanje o tome kako drugi doživljava sopstvenu situaciju; empatija omogućava da se doprem do iskustava drugih i pristupi im se, ali empatija ... ne zna i da ja sam moram osjećati ono što taj drugi osjećaju. Ne moram osjetiti iste stvari kao i drugi da bih bio u stanju da pojmim, a time u stanju i da sudim u tom svjetlu, kako drugi doživljavaju iskustvo bivanja u situaciji u kojoj su. (8)

Pošto je moralna percepcija ono što “pokreće” moralno djelovanje, neosjetljivost ili indiferentnost – nedostatak empatije – prema moralnim okolnostima situacije imajuće poražavajući rezultat u donošenju suda. Možda je to manje problem za one koji su u situaciji relativne smirenosti, jer se često pojavljivati li ne interakcije koje se “osjećati” kao pozitivne. U određenom trenutku se pokreće osnovna emotivna sposobnost empatije. Ali, razmotrimo one situacije koje su manje od onog što se naziva relativnom smirenošću. S obzirom na mržnju i ljutnju, koje često nadvladaju empatijski odgovor onih koji prihvataju etnonacionalizam, nacionalisti mogu postati “ratoborni” i pogodeni “zlonamjernim” oblikom neosjetljivosti. To onemogućava empatiju. U slučaju “benigne” neosjetljivosti i indiferentnosti, Drugi je od malog ili nikakvog moralnog značaja. U slučaju ratobornosti, pak, situacija je puno gora, jer je vjerovatnije da će nastati neka šteta po Drugoga.¹⁴ Kvalitet i kvantitet interakcija koje se osjete i biti drugačiji. U tom trenutku moguće postovanje i uvažavanje Drugoga nestaje; nije opcija povećati muku, već povećati bol, a ta situacija je suprotna empatiji. U tako neprijateljskoj situaciji, mora se “upaliti” moralna percepcija, time što se se ponovo oživjeti budnost (odnosno empatija), a time omogućiti da se ponovo prepoznaju moralni značaj i dobrobit Drugoga.

Kako da se to desi? Vetelesen tvrdi da se budnost može naučiti. Možemo naučiti da nas se situacija tiče i na odre

Upravo u svakodnevnom životu stvaramo moralni prostor, prostor unutar kojega smo dio mreže odnosa koji “unapređuju ličnost”. Međutim, čini se da u ovakvoj tvrdnji postoji neka praznina. Pošto je svakodnevni život pun i prihvatanja i odbacivanja, unapređivanja i obezvrjeđivanja, kako se u empatiji? I kako da se naučimo u stresnijim stanjima ratobornosti? Ako ljudi bivaju stalno odbaceni i ako im je bitak obezvrjeđen, malo je vjerovatno da će se naučiti budnosti potrebnoj da se osjeti empatija. Borbenost može prevladati, čime se sprječava “zdrav” moralni odgovor, a time dolazi do *debakla* moralnog postupka.

Ovo naročito važi za društva u kojima je etnonacionalizam postao osnovna komponenta identiteta ljudi i uzrok velikih sukoba. Zapravo, moralni prostor tih situacija bi se, u najboljem slučaju, mogao “kompromirati”, a u najgorem “zatvoriti”.¹⁵ Prema tome, ostaje pitanje kako proširiti ili otvoriti moralni prostor koji će konačno omogućiti moralnu percepciju ili sagledavanje moralno relevantnih okolnosti situacije u kojoj se ljudi nalaze. U jednom ranijem tekstu sam naglasio da praktične mjere kao što su interkulturalno obrazovanje, pripovijedanje i moralna imaginacija mogu da se koriste za širenje moralnog kruga (ili moralnog prostora), čime “im [ljudima različitih kultura] se omogućava da iskuse empatiju prema drugima, te da prema njima djeluju na saosjećajni i građanski odgovorniji način” (Conces 2005: 166). Mada su takve praktične mjere korisna sredstva za ponovno aktiviranje budnosti ili empatije, sad se čini jasno da je njihova ostvarivost uslovljena spremnošću na interakciju izbliza, bilo da je ona potpuno samoizazvana ili djelimično izvedena – poticajima i/ili prisilom – djelovanjem međunarodne zajednice ili neke nevladine organizacije. I nije dovoljno kazati, onako kako to kaže Vetelesen, da promjenom stava moramo oživjeti vezu između ljudskog i moralnog:

Veza je takva da se percipirana ljudska stvarnost situacije koja podrazumijeva muku i bol drugoga *ti me* mene, poziva me, daje mi moralnu obavezu, jer ja jesam, sebe vidim i želim da budem u stanju da sebe vidim kao ljudsko biće. Ali, mora se naglasiti da subjekat tu vezu prepoznaje samo ako usvoji participatoran stav prema drugima, a ne stav koji opredmećuje i detašira. (10)

Ostaje pitanje kako se ta budnost (odnosno participatoran stav) “pokreće”, tako da interkulturalno obrazovanje, pripovijedanje i moralna imaginacija mogu da potaknu emotivne odgovore? Možda nam svojim pozivanjem na “koliziju vjera” teolog Martin Marty daje naznaku kad kaže da bi prvo razmatranje kolizije “stranaca” trebalo biti “poziv da barem jedna strana

15 Vetelesen kaže da je nacistička ideologija u Njemačkoj poticala zatvaranje ne samo javnog prostora, već i moralnog prostora, što je “poprimilo formu suzbijanja emocionalnih sposobnosti u svakom od njih” (1994: 9).

po ne provoditi promjenu time što e *riskirati* [autorov kurziv] gostoljubivost prema drugima” (2005: 1). To zna i primiti stranca kojeg se ne voli, možda ak i mrzi. Ali, radi se o “riziku”, što zna i da i onaj koji “inicijalno” riskira, kao i onaj koji je “pozvan” da odlu i da li prihvata rizik ponu enog gostoprimstva, mogu snositi odre ene troškove, ako interakcija ne potakne ili ne otvori moralni prostor izme u njih.

Da li je to posao insajdera, hiperintelektualca? Samo ako, moglo bi se re i, vrlinu hrabrosti smatramo oblikom riskiranja, i to riskiranja koje dolazi prije nastavljanja kritiziranja kad sugra ani šute ili podržavaju. To je rizik pozivanja Drugoga da se uklju i u zajedni ki poduhvat gostoljubivosti. Možda je gostoljubivost, a ne suprotstavljanje, ono emu hiperintelektualac teži na putu ka demokratizaciji. Ishod je nesiguran, ali ako bude uspješan, pokazivanje gostoljubivosti neizbježno nas uklju uje u saosje ajno prelaženje u život i pri e drugoga i vra anje u sopstveni život i pri e oboga ene novim sagledavanjem. Vidjeti život kroz pri u koja od nas traži da pozdravimo stranca zna i biti prisiljeni prepoznati dostojanstvo stranaca koji nije dio naše pri e. (Fasching 1994: 9)

Jasno je da preuzimanje takvog rizika zna i da smo prisiljeni da budemo budni prema Drugome i da nas se ti u moralne okolnosti, ime se izazivaju uvažavanje i poštivanje Drugoga. Nažalost, nema lakog rješenja da se etnonacionalizam onemogu i u ograni avanju moralnog prostora kroz demonizaciju Drugoga i vo enje ljudi ka nepotrebnoj ratobornosti. Kako sam ve sugerirao, ini se da empatija ponekad bude nadvladana ratobornoš u pripadnika razli itih etnoreligijskig grupa, te da se, u odre enoj mjeri, iz toga proizašli animoziteti smatraju dijelom njihove psihe. Ali, empatija ne mora dugo biti izgubljena, zalutala ili nadvladana, može se ponovo probuditi, mada tako traži da ve i broj ljudi ulaže i ve e napore. Upravo u tom trenutku gostoljubivost postaje bitna, jer se mora odlu iti da se “riskira” i gostoljubivost ponudi Drugome. Odsustvo takvog gesta može lako rezultirati daljom stagnacijom moralnog prostora. Ukratko, gostoljubivost je portal preko kojeg možemo u i u zajedni ki moralni prostor, mada nema garancije da emo uspjeti prevaliti taj put. Me t0 Twosd sug5ui.44386oora odlu

loni gostoljubivosti, a u tom slučaju ih se na to mora "potaći". Upravo tu me unarodna zajednica mora biti spremna da prihvati paradoks stvaranja demokracije kao uslova za svoj rad u vjerski i etnički fragmentiranim društvima. Ako su etnoreligijske zajednice nespemne da komuniciraju jedna sa drugom, onda me unarodna zajednica mora *diktirati* institucije i politike rada koje od pripadnika tih zajednica traže da žive i rade zajedno, ime im se daju veće i mogu nosti da budu gostoljubivi i tako se približe stvaranju sopstvene demokracije. U konačnici je "riskiranje" ono što će na Balkan dovesti demokratsku kulturu. "I na sigurno" samo će perpetuirati nedemokratski *status quo*. Promjena će se desiti samo kad dovoljno ljudi shvati, i teoretski i praktično, da je gostoljubivost neophodna za moralno djelovanje, te da su neophodni uvažavanje i poštivanje i prema drugim ljudima, a i prema stvaranju demokratske kulture. I opet hiperintelektualac može biti koristan, mada bi u ovom slučaju to bilo u smislu nužnja teo-

intervenira i izlaže se riziku. Rizik, naravno, postaje stvaran kad do e do udaljavanja, kad ljudi ne odgovaraju na elektronsku poštu, ne vraćaju telefonske pozive, ili kad urednici ignoriraju predložene tekstove. Mada razum i dalje vlada, stvarno može biti i unutrašnje osjećanje nedovoljnosti, prezira i bijesa. To je egzistencijalni gnjev koji se mora obuzdati. Pa ipak, samo stvarni život i izdržavanje udaljavanja i gnjeva drže hiperintelektualca u datom pozivu, uvijek u pripremi novog projekta za novi dan. Hiperintelektualcu je suptilno da gazi granice i bori se protiv dijaloškog dogmatizma. Uspjeh nikad nije zagarantiran. Doduše, sama činjenica da postoji udaljavanje koje treba otprijeti već je neka vrsta uspjeha – jer zna i da su hrabrost, saosjećanje

- Kitwood, T. (1990.). *Concern for others*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Le Sueur, J. D. (2001.) *Uncivil war: Intellectuals and identity politics during the decolonization of Algeria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Louden, R. B. (1992.). *Morality and moral theory*, New York: Oxford University Press.
- Marty, M. (2005.) *When faiths collide*, Malden, Mass.: Blackwell.
- McAfee, N. (2000.) *Habermas, Kristeva, and citizenship*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Mill, J.S. (1962.) kod M. Warnock (ur.), *Utilitarianism and on liberty*. London: Fontana Library Edition.
- Parrott, B. (1997.) *Perspectives on postcommunist democratization*, kod K. Dawisha & B. Parrott (ur.) *Politics, power and the struggle for democracy in south-east Europe* (str. 1-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Posner, R. A. (2003.) *Public intellectuals: A study of decline*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1974.) *The tasks of the political educator*, kod D. Stewart & J. Bien (ur.), prev. D. Stewart, *Political and social essays* (str. 271-293) Athens: Ohio University Press.
- Ricoeur, P. (1986.) kod G.H. Taylor (ur.), *Lectures on ideology and utopia*, New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (1992.) *Oneself as another*, prev. K. Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenzweig, F. (1961.) *Franz Rosenzweig: His life and thought*, kod N. Glatzer (ur.), New York: Schocken.
- Said, E. (1996.) *Representations of the intellectual*, New York: Vintage Books.
- Sartre, J.-P. (1974.) *A plea for intellectuals*. In *Between existentialism and Marxism*, prev. J. Matthews (str. 228-285), New York: Pantheon Books.
- Saunders, H. H. (2005.) *Politics is about relationships: A blueprint for the citizens' century*, New York: Palgrave Macmillan.
- Seligman, A. B. (1992.) *The idea of civil society*. New York: Free Press.
- Vetelesen, A. J. (1994.) *Perception, empathy, and judgment: An inquiry into the preconditions of moral performance*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Walzer, M. (1991.) *The idea of civil society*. *Dissent* (Spring), 293-304.
- Walzer, M. (2002.) *The company. of critics: Social criticism and political commitment in the twentieth century*, New York: Basic Books.
- Zulfikarpaši , A., Pismo Hazimu Šatri u, 15.11.1953.

The role of the hyperintellectual in civil society building and democratization in the Balkans

Although intellectuals have been a part of the cultural landscape, it is in post-conflict societies, such as those found in Kosovo and Bosnia, that there has arisen a need for an intellectual who is more than simply a social critic, an educator, a man of action, and a compassionate individual. Enter the hyperintellectual. As this essay will make clear, it is the hyperintellectual, who through a reciprocating critique and defense of both the nationalist enterprise and strong interventionism of the International Community, as well as being a man of action and compassionate and empathic insider, strives to create a climate of understanding and to enlarge the moral space so as to reduce the divisiveness between opposing parties. In this way the hyperintellectual becomes a catalyst for the creation of a democratic culture within the civil societies of Kosovo and Bosnia.

Keywords: Bosnia and Herzegovina – Civil society – Democratization – Empathy – Hospitality – Hyperintellectual – Intellectuals – Kosovo – Moral performance – Public sphere