

## СЕКУЛАРИЗАЦИЈА КАО ИНСТРУМЕНТ СОЦИЈАЛНЕ КОНТРОЛЕ

**Abstract:** *In this paper we start from the analysis of aesthetic, ethical and religious stages of existence as an experiential base necessary for the constitution of the aesthetic, ethical, and religious phases of personality. For example, secularization understood as a political-economic-ideological process of instrumental rationalization of the symbolic potential of the society, we showing how modern society as the development of liberalism like rational totalitarianism make deification dogmatic instrumental reason which produces the identity suspension personality. Secularization is the deregulation of the religious stage of existence, thus annulling the religious as the highest and most specific layer of personality. In this way modern society identity suspension personality opens a blank identity space where a person now exists solely identity as a discursive construct the power system. Abolishing personality, contemporary instrumental and rational society abolishes the very possibility of authentic social existence, because it was abolished by communities as a prerequisite to social life in general and is social.*

**Key words:** *personality, secularization, identity, control, community.*

**Анстракт:** *У раду полазимо од анализе естетичке, етичке и религијске фазе егзистенције као искуствене основе неопходне за конституисање естетичке, етичке и религијске фазе личности. На примјеру секуларизације схваћене као политичко-економско-идеолошки процес инструменталне рационализације симболичких потенцијала друштва, показујемо како модерно друштво развојем либерализма као рационалног тоталитаризма врши апостазирање догматског инструменталног ума чиме продукује идентитетску суспензију личности. Секуларизација врши дерегулацију религијске фазе егзистенције, чиме се поништава религијски као највиши и најспецифичнији слој личности. На тај начин модерно друштво идентитетском суспензијом личности отвара празан идентитетски простор у коме личност сада егзистира искључиво идентитетски као дискурзивни конструкт моћи самог система. Укидајући личност, савремено инструментално-рационално друштво укида саму могућност аутентичне друштвене егзистенције, јер је тиме укинута заједница као претпоставка која друштвени живот уопште и чини друштвеним.*

**Кључне ријечи:** *личност, секуларизација, идентитет, контрола, заједница.*

\* Доцент теоријске социологије на Факултету политичких наука у Бањој Луци

### Три фазе егзистенције<sup>1</sup>

*Естетички ниво егзистенције представља први, основни, општи, најшири и најуниверзалнији антрополошки стадиј егзистенције и прву фазу изградње личности кроз коју сваки појединац мора проћи у процесу конституисања своје властите и личне индивидуалности. Ова фаза егзистенције представља стадиј једнаке, масовне, механичке, материјалне, дифузне, несталне, потенцијалне, хедонистичке и неодговорне егзистенције. Естетичка димензија егзистенције заснована је на општим и основним својствима и квалитетима људског бића који човјеку омогућавају да себе доживљава непосредно и материјално кроз своје властито тијело. Због тога личност у овој фази развоја своју властитост и конституише полазећи од физичких претпоставки властитог бића које омогућавају појединцу да живи у непосредности физичке перцепције и доживљаја себе. Отуда се овај стадиј егзистенције и изражава ставом: „Границе мога тијела су и границе мога духа“. Будући да је у овој фази егзистенције личности основа идентификације само тијело и његово физичко окружење, ораганизација личности на естетичком нивоу егзистенције и сама је естетска: она почива на унутрашњем механичком структурисању према спољашњим материјалним облицима као циљној, јединој и коначној тачки властите реализације. Због тога смисао егзистенције личност у овој фази и конституише хедонистички: доживљај свијета је умјетнички, јединствен и непоновљив. Он се изражава кроз категорију свиђања која као мотив одређује границу прихватљивости и представља начело друштвене праксе. Осјећај као мјерило и естетска страст према свијету као принцип, представљају узрок најдубље унутрашње супстанцијалне дифузије личности која као архетипска расутоост у несталном и непоновљивом добија израз принципа жеље да загосподари временом.<sup>2</sup> Руководјена жељом, личност у овој фази егзистенције своје потврђивање може пронаћи само у експанзији: инструментално загосподарити и овладати простором и временом услов је задобијања и остварења саме себе. Због тога је личност у овој фази перманентно екстровертирана и налази се сва у спољашњој дјелатности. Међутим, како естетичка санкција егзистенције не пружа могућност да се загосподари временом - у свим краткотрајним задовољствима јавља се немир, страх од пролазности, тјескоба због коначности, патња, бол и несрећа због губитка - основни принцип егзистенције постаје индиферентност према тоталитету живота исказана конзуматорским принципом *Carpe diem* којим се поравнавањем у равни неограничене потрошње сада нихилистички поку-*

<sup>1</sup> Принцип развојне класификације егзистенције на естетичку, етичку и религијску фазу овдје појмовно преузимамо од Сорена Кјеркегора. Опширније видјети: Кјеркегор, С., *Или-или*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990. Садржај исте развијамо самостално.

<sup>2</sup> Видјети: Хегел, Г.Ф.В. *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974. Такође и Маркузеову интерпретацију Хегелове *Феноменологије духа* у: Маркузе, Х., *Ерос и цивилизација, Напријед*, Загреб, 1985.

шава компензовати немогућност достизања етерналног. Отуда се естетички егзистирајућа личност налази у свијету бесконачне потенције са безбројним могућностима од којих ниједна није довољна, ниједна није права, јер су све пролазне и несавршене, па се ни за једну могућност не треба одлучивати. Живјети естетски тако значи не одлучивати се, не изабирати, не имати одговорности ни према себи ни према другима. Стога је личност у овој фази егзистенције преваходно и перманентно неодговорна и налази се у стању потпуног моралног релативизма у коме се несавршеност, незавршеност, незрелост и неодговорност као темељне антрополошке категорије сада трансформишу у нихилизам као темељну културну вриједност. Док на онтогенетском нивоу естетска фаза егзистенције производи сензатски тип личности, дотле на филогенетском нивоу она производи сензатски тип културе.<sup>3</sup> Овај културни тип, настајући као колективни израз крајње естетизованог односа према стварности, карактерише систем вриједности заснован на чулном, осјетилном, материјалном и искористивом. Због тога овај тип културе своју економску основу гради на ултимативној еволуцији потреба, одакле слиједи непрекидни развој и доминација инструменталне рационалности: природне науке треба да обезбједе задовољење стално растућих културних потреба кроз ефикасно мијењање, прилагођавање и преуређивање природне и друштвене средине путем технологије а демократске политичке пропозиције једнакости, равноправности, права, слобода и сл., треба да обезбједе поравнање индивидуалних различитости у егалитаризму хедонистички неспутане потрошње.<sup>4</sup>

*Етички стадиј егзистенције* означава стадиј етичке суспензије естетичког: стадиј у коме личност излази из стања потпуне природне непосредности властитог тјелесног егзистирања и улази у фазу умне пунољетности - интересубјективно условљене егзистенције у којој одговор на питање смисла постаје опосредован интересом Другог.<sup>5</sup> За разлику од естетске егзистенције у којој непосредност и спонтаност ултимативног властитог тјелесног егзистирања узрокује персонални хедонизам и сензуалност као једини одговор на питање смисла; у етичкој фази егзистенције личности питање смисла постаје опосредовано питањем одговорности као односом према другом (брак, породица, заједница). Увиђањем да су други конститутивна претпоставка властите сопствености те да се са другима кроз интересубјективни-Ми однос гради околни свијет;<sup>6</sup> у личности се рађа интерес за друге којим је конститутивно опосредован интерес према самом себи. За разлику од естетичке личности која сврху своје укупне егзистенције проналази искључиво у самој себи, због чега се негативно дија-

<sup>3</sup> Видјети: Милић, В., *Метасоциологија Питурима Сорокина*, Књижевност бр. 12, Београд, 1955.

<sup>4</sup> Овај тип културе карактеристичан је за хеленистичко раздобље, империјални Рим од I до III вијека н.е. и западну цивилизацију од XV вијека до данас. Опширније видјети: Сорокин, П., *Друштвена и културна динамика*, ЦИД, Подгорица, 2002.

<sup>5</sup> О саморефлексији као услову умне пунољетности опширније видјети: Хабермас, Ј., *Сазнање и интерес*, Нолит, Београд, 1975.

<sup>6</sup> Хусерл, Е., *Филозофија као строга наука*, Накнада Љевак, Загреб, 2003.

лектички односи према другима као средству властите реализације; умно пунољетна етичка личност узима у обзир сврхе свих других и све друге као сврху: „Дјелуј тако да човјечанство у својој особи као и у особи сваког другог не употребљаваш никада као средство, него увијек истворемено и као сврху.“<sup>7</sup> Због тога личност у етичкој фази егзистенције друге доживљава као аутономно цјеловиту радикалну другост а не као разлику - компензацију својих недостатака, алтер его или ново издање себе самог; она се има развијати не више естетички тј. негативно дијалектички кроз опозицију и негацију других, него етички тј. позитивно дијалектички кроз афирмацију првенства другог.<sup>8</sup> Због тога се Други у етичкој фази егзистенције личности појављује као апстрактни и уопштени други а принцип дјеловања према апстрактном и уопштеном другом категорици и императивно универзалан: „Поступај тако да максима твога деловања може да послужи као један општи закон.“<sup>9</sup> Важност дјеловања чија се исправност мјери универзалном прихватљивошћу према другом придолази отуда што апстрактни други већ претходи властитој егзистенцији и сопствености, одакле консеквентно слиједи да право других претходи сопственом праву или га суспендује а одговорност се догађа личности прије него ли се она може одлучити за њу. Искуство одговорности као обавезујући интерес цјелине безусловно придолази из другог, преко другог и у другом а сваки људски однос већ унапријед предпоставља темељни људски однос или *ethos*.<sup>10</sup> Одговорност као однос према другоме, преко другог и за другог буди идеју избора – појединачни избор личне одговорности за цјелину која се јавља као претпоставка личне слободе, јер одговорност према заједници као апстрактном другом није колективна већ перманентно појединачна. Тек онда када је личност заиста увидјела првенство другог, тек тада се личности самој показује интерес за властиту егзистенцију, јер тамо гдје је интерес одговорности као истинска пунољетност ума посредовао, одлука је већ начињена, јер је интерес знак надмоћи коју стварност етичког има над могућношћу естетичког. На мјесто инструменталне рационалности естетичког нивоа егзистенције ступа комуникативно-рационална концептуализација друштвених односа етичког нивоа егзистенције (Хабермас) која не допушта личности да посљедице њеног дјеловања буду разарајући за будућу могућност друштвеног живота.<sup>11</sup> Отуда личност са етичког нивоа егзистенције

<sup>7</sup> Кант, И., *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд, 1981, стр. 74.

<sup>8</sup> На естетичком као перманентно инструменталном нивоу егзистенције личности, не постоји могућност конституције другачијег - уједначавајућа искуствена основа естетичког настоји поништити и редуковати сваку другост на различитост. Ова *хирургија другости* доводи до стања у коме не постоји личност – не постоји оно другачије, већ је свако диференцирање редуковано на различитост као једно-типску варијацију истог, тј. на производњу Другог као разлике. Видјети: Бодријар, Ж., *Савршени злочин*, Београдски круг, Београд, 1998, стр. 128 и даље.

<sup>9</sup> Кант, И., *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1979, стр. 53.

<sup>10</sup> Видјети: Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, biblio essais, Paris 1987; Levinas, E., *Difcile liberte*, biblio essais, Paris 1988; Levinas, E., *Totalite etInfini*, biblio essais, Paris 1990.

<sup>11</sup> Јонас, Х., *Принцип одговорности. Покушај једне етике за технолошку цивилизацију*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990.

стреми ка религијском нивоу егзистенције као свом коначном хабитусу - она интендира да постане моћ над моћи, не само егзистенција очувања и одговорног одрицања него и егзистенција која ће разумијевање одговорности превести у њено практично озбиљење.

*Религијски стадиј егзистенције* је стадиј потпуне, довршене, слободне, смирене и уцјелињене егзистенције у којој долази до теолошке суспензије етичког.<sup>12</sup> Док естетички ниво егзистенције представља емоционални израз свијести о властитом постојању а етички ниво егзистенције етички израз нужности одрицања себе самог да би се сачувало опште; у религијској фази егзистенције Друго се више не појављује као апстрактно или уопштено Друго већ као Апсолутно Друго тј. Бог. Пристајање на жртву и бирање између двије истине, мјесто је рођења трагедије етичког, због чега етичка личност унутар етички санкционисане егзистенције не може пронаћи испуњење јер је мотивисана коначним и трансцендентним. Док су смисао и сврха егзистенције естетичке личности опосредоване хедонизмом а смисао и сврха егзистенције етичке личности опосредоване одговорношћу, дотле је смисао и сврха егзистенције религијске личности опосредована Богом као бесконачном и савршеном иманенцијом.<sup>13</sup> Стога употпуњење и уцјелињење личности није довршено ако је извршено само у етичком - довршење личности као проналажење *Апсолутног Ја* могуће је само посредством Бога, пред Богом и у Богу, јер је Бог оно савршено општеважеће које изван себе нема ништа што би могло бити његов *телос*. Бог као савршена и бесконачна иманенција, крајња сврха и циљ свега што производећи постоји из њега, представља коначни хабитус личности у коме личност постаје *слободна, изграђена* и *неповредива*. Личност постаје *слободна* јер постаје независна од спољашњих услова који су је до сада конституисали. Личност која је раније била у функцији задовољења неког вањског индивидуалног или колективног мотива или потребе, сада конституисана религијски и утемељена Богом као бесконачном инстанцом постаје самосврха, аутомотив, постаје циљ самој себи, она постаје аутономна у односу на примарне услове или функције којима је почетно служила. Личност конституисана према императиву вјечности постаје *изграђена*: не поступајући више према пролазним вањским мотивима него према ванвременим унутрашњим начелима она улази у бесконачно кретање апсолутних циљева и сврха. То значи да је личност постала *неповредива* - оправдање своје егзистенције она више не проналази у самој својој егзистенцији помоћу разума и принципа формалне логике, него чином вјере као актом суспензије оностраног чиме личност као ентелехија улази у апсолутни однос са Богом.<sup>14</sup> На тај начин се религијској личности сада отвара потпун излаз из

<sup>12</sup> Видјети: Кјеркегор, С., *Страх и дрхтање*, БИГЗ, Београд, 1975.

<sup>13</sup> Опширније о томе видјети: Калезић, М.Д., *Ријеч – изражај личности*, у: *Језик, ум и самобитност*, Филозофско друштво Републике Српске, Зборник радова, Бања Лука, 2011.

<sup>14</sup> Кјеркегор наводи примјер Абрахама: он је у етичком погледу убица али у религијском отац вјере. Ту почиње парадокс али само за формалну логику – он је рјешив са становишта теолошке суспензије етичког, јер је вјера Абрахамова утемељена у Богу те је отуда његов чин ентелехија

криза идентитета које неумитно намеће естетичка регулација индивидуалног или етичка регулација колективног живота. Излаз из криза идентитета почиња у сусретању личности са самом собом, са апсолутним условом властите конституционалности те бивању у властитом јаству кроз претходно и апсолутно одрицање себства. Док естетичка личност перманентно хоће себе те тежи да кроз естетизовану страст према свијету потврди и посједује себе у себи; док етичка личност хоће себе кроз друге одакле настоји да етички потврди и посједује себе у другом и кроз друге; дотле религијска личност уопште неће себе – она се уопште налази изван односа потврђивања и задобијања своје властитости јер увиђа да она није узрок, смисао и услов саме себе. Отуда религијска егзистенција значи суспензију естетичке и етичке егзистенције, што не значи да личност уопште више не успоставља естетичке или етичке односе, већ напротив: естетички и етички доживљај свијета и даље постоји али он више нема естетичку или етичку већ религијску санкцију. Естетички доживљај свијета више нема облик фундаменталног отуђења изражен у конзументској страсти, хедонизму, сензуалности и нихилистичкој грамзивости према искористивим материјалним добрима свијета, него је страст према свијету појмљена као појавни те стога и естетизовани облик страсти према бесконачном. Такође, етички доживљај свијета више нема облик интересубјективног-Ми одрицања као интереса одговорности да би се сачувало опште, него је одговорност добила облик унутрашње стрепње и тиховања као апофатичког израза пуноће искуства досегнутог апсолута. Отуда произилази да је *естетичко* и *етичко* дјеловање религијске личности у најужем смислу ријечи постало *практично*, чиме је и сама *личност* напосљетку постала *практична*: појединачно дјеловање руковођено страху постало је *слобода* а саборно дјеловање у заједници руковођено одговорношћу постало је *љубав*.

### Латентни смисао еманципације

Идеја секуларизације припада модерном рационализму Запада, због чега се и друштвена улога ове идеје треба разматрати унутар повијесног процеса озбиљења антихуманистичког рационалног тоталитаризма Запада. Повијест модерне западне цивилизације се показала као једносмјеран и перманентно усмјерен процес развоја „либерализма“ - процес постепене али константне „еманципативне“ дерегулације највиших вриједности које су сукцесивно проналажене као „ирационални ауторитети“. Тако је у периоду од 14. до 16. вијека а кроз форму хуманизма, ренесансе, реформације и просвијетителства извршена „еманципативна“ дерегулација Бога као апсолутне вриједности кроз секуларизацију као тзв. еманципацију од „ирационалног ауторитета Бога“ на чије мјесто је ступио прагматични и инструментални разум. Друга фаза „еман-

---

(имати се у сврси). Због тога принцип оправдања није логички него се налази у вјери тј. изван разума – да је Абрахам знао да Исак неће бити жртвован, онда се чином вјере не би извршио акт метапозиционирања у бесконачно којим се улази у апсолутан однос са Богом.

ципативне“ дерегулације, слједеће по важности највише вриједности и на нешто нижем степену општости, представљала је „еманципативна“ дерегулација (апсолутистичких) монархија која је извршена у форми грађанских револуција у периоду од 16. до 19. вијека а на чије мјесто је ступила категорија народа као врховног суверена. Потом је у периоду 19. вијека извршена „еманципативна“ дерегулација тог истог етничког идентитета у корист нације и националне државе. Затим је у 20. вијеку кроз два свјетска рата те кроз даљу формализацију ума успостављањем демократских начела правде, једнакости, слобода, права и процедура; извршена „еманципативна“ дерегулација националног као преостале највише вриједности у корист личног као индивидуалног и то кроз конструисање супранационалних формација које су довршиле разарање традиционалних форми друштвености. На крају, концем 20. и почетком 21. вијека, глобално друштво у настанку затиче личност као једину преосталу резидуу слободе која отвореном друштву као празном идентитетском простору сада представља посљедњи *бастион ирационалности* који је у форми постмодернистичке ентропије рационалности неопходно „еманципативно“ дерегулисати на путу ка свеопштој еманципацији као процесу изградње програмиране људске егзистенције.

Због тога процес атеизације, секуларизације, екуменизације, демократизације, егалитаризације и јустификације треба посматрати као конститутивне стратегије једне шире повијесне тенденције инструментално-рационалне контроле друштвеног живота, односно као инструменте којима се онемогућава цјеловито конституисање личности и тиме укида једини могући еманципаторски потенцијал *in abstracto*.<sup>15</sup> У том смислу атеизација представља општу стратегију раздуховљења културе која начелно укида религијску димензију културе. Секуларизација означава инструментално-рационално организовање, овладавање и контролу раздуховљених симболичких потенцијала друштва а екуменизација представља политичко-идеолошки процес тоталитаристичког и хегемонистичког поравнавања религијских другости.<sup>16</sup> Док се процесима ате-

<sup>15</sup> Ови процеси представљају поступке деконструкције културе као аутентичног феномена *свијета живота*. Њима се култура колонизује, тј. увлачи у *систем* и артикулише према правно-политичким, економским и идеолошким императивима. Атеизација, секуларизација и екуменизација представљају процесе деконструкције вјере/религије као личносног искуства Бога а демократизација, егалитаризација и јустификација представљају поступке деконструкције етике као личносног искуства Другог. Због тога се религија и етика у савременом друштву више и не могу појавити као аутентично културно искуство *свијета живота* већ задобијајући правну санкцију (*система*) они могу егзистирати искључиво као роба на економском, политичком и идеолошком тржишту грађанског друштва.

<sup>16</sup> Култура и политика представљају два одвојена друштвена подсистема и двије онтолошки другачије и радикално супростављене димензије друштвене стварности. Због тога сваки покушај политичког (системског) санкционисања културе (*свијета живота*) нужно представља акт *колонизације* – наметање политичке логике оном тоталитету друштвених односа који по својој најдубљој онтолошкој иманенцији не може бити политички регулисан. Отуда извире политичко-идеолошки карактер екуменизације: заснована на идеји егалитаризма, којом се као обавезујућом политичком и правном нормом настоје сви облици духовности изједначити и редуковати на

изације, секуларизације и екуменизације врши суспензија и дерегулација религијског нивоа егзистенције личности, докле се процесима демократизације, егалитаризације и јустификације врши суспензија и дерегулација етичког нивоа егзистенције личности. Личност, због губитка религијског искуства губи своју религијску димензију а због губитка етичког искуства губи и своју етичку димензију. Губећи религијску и етичку санкцију властите егзистенције, личност губи темељне претпоставке властитог конституисања, због чега она сада постаје перманентна естетичка категорија која егзистира једино и искључиво у форми правно и тржишно санкционисаног грађанског идентитета. Формално-правно санкционисање и тржишно регулисање религијског и етичког нивоа егзистенције, означава да су религијско и етичко искуство сада постали политичко-тржишни конструкти које личност искључиво може задобити као конзумент религијских услуга на тржишту религијског капитала или као конзумент политичких права, слобода и обавеза на тржишту политичке државе и грађанског друштва.<sup>17</sup> На тај начин конституисање личности постаје онемогућено у почетку: њен развој је заустављен у естетичкој као перманентно неодговорној и недуховној фази, чиме укупна популација савременог друштва остаје трајно заустављена и заробљена у дјетињству свог развоја. Егзистенција савремене личности постаје једнодимензионално организована категоријама културне, политичке и економске моћи: на мјесто духовне ступа симболичка санкција комерцијалних начела популарне културе и плитких, заводљивих облика духовности; на мјесто етичке ступа правна санкција политичких начела, структура и процеса којима се на хегемонистички начин организује социјално а све унутар ултимативне економске као естетичке санкције на којој је изграђена сама логика потрошачких стратегија савременог инструментално-рационалног друштва. На тај начин савремено друштво врши идентитетску суспензију личности - личност бива редукована на идентитет као једини могући социјални конструкт програмиране друштвене егзистенције. Идентитет као конструкт

---

вриједносно-идентичне облике друштвене свијести, екуменизација интендира формално-правном изједначавању религија. У том смислу екуменизација као религијска егалитаризација представља стратегију инструментално-рационалне реорганизације симболичких потенцијала друштва и личности, јер укидајући аутономију религијских као претпостављених и конститутивних елемената културе она недвосмислено води ишчежавању религијског другог.

<sup>17</sup> Отуда консеквентно слиједи експанизија секти као (нових) религиозних покрета и (нових) друштвених покрета као политичких и тржишних конструката савременог друштва. У том смислу о (новим) друштвеним покретима као политичкој форми у којој личност као грађански идентитет савременог друштва једино може задобити властито етичко потврђивање и самореализацију опширније видјети: Турен, А., *Социологија друштвених покрета*, Радничка штампа, Београд, 1983. Павловић, В., *Друштвени покрети и промене*, Политеиа, Београд, 2003. Када је ријеч о сектама као (новим) религиозним покретима, потребно је назначити да придјев *религиозни* означава индивидуалан став појединца о Богу, за разлику од придјева *религијски* који означава канонску припадност некој религији. Управо ова семантичка дистинкција потврђује тржишну форму религијског искуства које санкционисано политичком идејом плурализма представља једино могуће религијско искуство које „еманципованим“ појединцима намеће инструментална логика савременог друштва. У том смислу опширније погледати: Ковачевић, Б., *Нове религије*, ЕДЦ, Бања Лука, 2012.



констелације моћи самог система постаје једина могућа референтна, доминантна и валидна форма друштвености. У том процесу социјалне конструкције нове (постсоцијалне) друштвености, идентитет постаје организациона ознака упоједињеног, атомизираног и егзистенцијално разутемељеног појединца који се налази у стању перманентне онтолошке изолације. Без религијске и етичке санкције, изоловани појединци *еманциповани* од брака, породице, традиције, заједнице, обавезујућег карактера установа и друштвене цјелине, одговорности, апсолутних вриједности, светих принципа и вјере; остају без веза, односа, образаца и егзистенцијално аутентичних регулативних принципа због чега постају изузети из било каквих трајних и непатворених интегративних и кохезивних механизма. Њихова егзистенција, редукована на искључиво обављање друштвених улога унутар постојеће констелације моћи, губи лични смисао. Располућени и егзистенцијално обесмишљени појединци постају неспособни да мисле, осјећају и дјелују ван начела социјалне санкције која се ауторитарно намеће, јер је њихова лична егзистенција претходно заробљена унутар логике циљева система и из те логике производеће структуралне и функционалне диференцијације друштвеног живота.<sup>18</sup> Због тога савремено друштво укидајући личност укида саму могућност аутентичне друштвене егзистенције, јер је тиме укинута претпоставка која друштвени живот уопште и чини друштвеним.

### Секуларизација као инструмент социјалне контроле

Основно ограничење социологије религије почива у томе што социологија религији приступа искључиво као облику инструменталне социјалне организације.<sup>19</sup> Због тога се религија за социологију појављује само формално-институционално као црква, деноминација, секта или култ.<sup>20</sup> У том крајње формализујућем дискурсу који саборност интересубјективног Ми-одношења личности у заједници редукује на инструменталну интеграцију идентитета у

<sup>18</sup> У том смислу постаје јаснија теза (Хоркхајмер/Адорно/Агамбен) да је логор судбина Западне цивилизације. Наиме, Холокауст, геноцид, етноцид и остале форме истребљења Срба и Јевреја у Другом свјетском рату биле су регулисане законом. Отуда слиједи да су „запослени“ у концентрационим логорима убијали милионе људи сасвим легално и то према начелу ауторитета из чега извире конституција њихових идентитета – појединаца који своју компетенцију црпе из циљева система, према њима регулисаној друштвеној подјели рада и њој припадајућих друштвених улога, статуса и санкција. У том смислу степен развијености идентитета мјерен је и одређиван сасвим модерно према начелу квантитета – дјецоубица у Јасеновцу имао је утолико развијенији идентитет уколико је више убијао. Међутим, иако су ликвидатори поступали у складу са законом (ауторитетом), они нису поступали исправно. Управо та разлика илуструје метафизичку тј. темељну, онтолошку и несводиву диференцију идентитета и личности.

<sup>19</sup> Уопштено, за социологију религија може имати три појавна облика: 1. Догматско-теоријски, 2. Црквено-историјски и 3. Индивидуално-психолошки. О томе опширније видјети: Кубурић, З., *Вера и слобода*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2002.

<sup>20</sup> Видјети: Ђорђевић, Д., *О религији и атеизму. Прилози социологији религије*, Градина, Ниш, 1990.

друштвеној организацији, изникла је крајње усиљена формално-социолошка доктрина о секуларизацији као окосници процеса модернизације која никада није могла процвјетати.<sup>21</sup> Према протестантском виђењу, ситуираном унутар функционалистичке теоријске парадигме (Парсонс, Белак), секуларизација представља процес одвајања између институционализоване религије, вјеровања и црквених установа, који погодује порасту аутономије појединаца и личних система вриједности. Према феноменолошком правцу (Љукман, Бергер), секуларизација представља процес вриједносне релативизације који резултује приватизацијом религије. Успостављање модерног плурализма као вриједности доводи до етаблирања партикуларних културних облика у савременим друштвима који доводе до релативизације система вриједности и кризе институција које су вршиле симболичку конструкцију свијета. Дисконтинуитет у социјалном процесуализовању смисла врши дерегулацију социјалног резервоара смисла што доводи до слабљења интегративне и кохезивне снаге општих духовних и етичких начела. Због тога долази до приватизације религије у крајње културно плурализованом друштву. Према неовеберовском приступу (Вилсон) секуларизација представља процес губитка плаузибилности цркве, што доводи до афирмације свјетовних вјеровања и релативистичких погледа на свијет. Према социобиолошком правцу (Аквавива) вјера представља универзалну социјалну чињеницу која је заснована на биолошкој потреби да се трансцендира страх од смрти. Због тога је потреба за вјерским искуствима универзална али се она испољава у различитим формама зависно од развојних стадија друштва који у различитој мјери вјерска искуства чине више или мање (не)могићим. У том смислу секуларизација представља процес друштвеног онемогућавања вјерских искустава или скривање светог. Према већем броју усмјерења унутар критичког правца секуларизација представља неку врсту идеолошки конотираниог процеса (Мартин, Матес, Лаврес, Гизарди). Општа карактеристика свих поменутих теоријских парадигми и њима припадајућег дискурса о секуларизацији, јесте неадекватно манифестно и појавно схватање секуларизације као процеса лаицизације културе који карактерише Европу од почетка кризе феудалног друштва. Узрок ове неадекватације почива у томе што су поменути правци *приступно* партикуларно утемељени због чега посједују фундаменталну грешку у конструкцији.<sup>22</sup> Они полазе од модернистичке инфраструктуре која је обликовала читав систем научног мишљења - ту инфраструктуру чини оно

<sup>21</sup> О неуспјеху социологије религије засноване на доктрини о секуларизацији опширније видјети: Трнинић, Д., *Религија пред изазовима глобализације*, Удружење за филозофију и друштвену мисао, Бања Лука, 2010.

<sup>22</sup> О сазнајним проблемима савремене социологије опширније видјети: Ђукић, Н., *Проблем објективности у социологији сазнања*, Удружење социолога-Бања Лука, Бања Лука, 2012. Наиме, особеност социолошког као латентно-разоткривајућег угла гледања почива не у предметном него у приступном одређењу. Управо због неувиђања ове утемељујуће разлике између приступа и предмета, савремена социологија се и налази у стању перманентне кризе која се манифестује као губитак властитог дискурзивног простора. О томе опширније видјети: Бергер, П., Келнер, Х., *Социологија у новом кључу*, Градина, Ниш, 1991; Agamben, G., *What is a Paradigm*, A lecture by Giorgio Agamben, August 2002.

што је Гулднер назвао „претпоставкама позадине“; Полани – „прећутним законима“; Фуко – „epistema“; Манхајм – „релевантном структуром“ или „општом когнитивном мапом“. У најопштијем смислу, ова инфраструктура јесте систем стално присутних конструката – оних претпоставки рационалног мишљења које према иманентним начелима обликују једно онто-епистемолошко поље као простор научног дискурса унутар кога се појављују одређени социјални конструкти. У том смислу, како истиче Гулднер, ови приступи се разликују методски а не приступно, јер полазе од процеса који је дискурзивно формулисан према истим логичким начелима инструменталне рационалности према којима је формулисана и његова критика.<sup>23</sup>

Са становишта Запада, повијесни процес представља процес амбивалентног развоја рационалности у коме је инструментална рационалност постепено и све више супституирала комуникативну рационалност.<sup>24</sup> Прву фазу овог процеса представља старозавјетни етички рационализам Јевреја који ће касније преузети Протестанти у његовој најаутентичнијој форми и то као инструментално-рационални етички кодекс који је намјењен етичкој регулацији економског живота:<sup>25</sup> „Док мало проспаваш, док мало продријемљеш, док мало склопиш руке да починеш, утом ће доћи сиромаштво твоје“<sup>26</sup>; „Богат господари над сиромасима, и ко узима у зајам бива слуга оному који даје“<sup>27</sup> итд. Због тога је Маркс и могао рећи да јеврејство постиже свој врхунац довршењем грађанског друштва.<sup>28</sup> Другу повијесну фазу процеса развоја инструменталне-рационалности представља Аристотелова филозофија<sup>29</sup> а трећу фазу развој Римског права које је као прво рационално право постало основа правног система Мо-

<sup>23</sup> О томе опширније видјети: Маринковић, Д., *Конструкција друштвене реалности у социологији*, Прометеј, Нови Сад, 2006. Наиме, западно схватање вјере и религије је инструментално-рационално. Такође, западно схватање науке је инструментално-рационално. Отуда и сам научни дискурс о секуларизацији (у овом случају) не може трансцендирати претходни метатеоријско-епистемолошки оквир у којем је иманентно таутолошки конституисан и смјештен однос субјекта и објекта критике. Иста она (инструментално-рационална) схоластичка логика која је омогућила шизматичну аутономију римокатоличке цркве, накнадно је омогућила и инструментално-рационално конституисање модерне Европе утемељене инструментално-рационалним капиталистичким начином производње и протестантизмом као његовим инструментално-рационалним идеолошким изразом. Због тога се унутар западног дискурса о секуларизацији, сама секуларизација појављује само као процес *аутентичне* инструментално-рационалне реорганизације симболичког капитала система модерних друштава Запада.

<sup>24</sup> Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, Boston, Beacon Press, 1987.

<sup>25</sup> О томе опширније видјети: Вебер, М., *Протестантска етика и дух капитализма*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1968.

<sup>26</sup> Прич. 24, 33,34.

<sup>27</sup> Прич. 22,7.

<sup>28</sup> Маркс, К., Енгелс, Ф., *Рани радови, Прилог јеврејском питању*, Напријед, Загреб, 1976, стр. 87.

<sup>29</sup> У *Метафизици* Аристотел стварност одређује као супстанцију а у *Органону* инструментални разум као једино средство одношења према таквој стварности. Видјети: Аристотел, *Метафизика*, Глобус, Загреб, 1988; Аристотел, *Органон*, Култура, Београд, 1965.

дерне Европе.<sup>30</sup> Четврту фазу повијесног процеса развоја инструменталне-рационалности представља пропаст Западног Римског царства те појава и развој схоластичке филозофије.<sup>31</sup> Схоластичка филозофија израђена на начелима инструменталне Аристотелове филозофије имала је тенденцију супституирања претходне патристичке (у Платоновој филозофији засноване) хришћанске филозофије и као таква је повијесно означавала апостолски неиздрживу тежњу ка рационализму.<sup>32</sup> Превласт инструментално-рационалне схоластичке филозофије у којој је разум уздигнут изнад вјере довео је до ревизије Симбола вјере у 9. вијеку и апотеозе ауторитета у форми папинства и узроковао у 11. вијеку шизматично и јеретичко исклизнуће католичке цркве из духовног хабитуса у тоталитаризам инструментално-рационалне организације.<sup>33</sup> Наставши шизматичним одвајањем у 11. вијеку од једне свете, саборне и апостолске цркве, јеретичка Римокатоличка црква је изгубила апостолску сукцесију.<sup>34</sup> Након раскола тежња римокатоличке цркве ка рационализму је постала неиздржива.<sup>35</sup> То је кулминирало њеним заснивањем на ауторитету као основном принципу чиме је Римокатоличка црквена организација у потпуности изгубила духовност: ауторитет као принцип који је замијенио принципе вјере и љубави, представљен је папинском организацијом цркве.<sup>36</sup> Папа као наводни „божји изасланик“ на Земљи је према идеологији католичке догме врховни и незаблудиви ауторитет – он представља Бога на земљи због чега је његов наступ *ex cathedra* еквивалентан самом Светом писму. Због тога католичка црква и теолошки и историјски представља само логичко-органску посљедицу инструментално-рационалне повијесне сукцесије.<sup>37</sup> Римокатоличка црква као хијерархијски организована идеолошка структура своје политичко-економске интересе реализује кроз

<sup>30</sup> Влајки, Е., *Увод у политику постмодернизма*, ФПДН, Бања Лука, 2006.

<sup>31</sup> Пропаст Западног Римског царства значиће историјску а појава и развој схоластичке филозофије теолошку основу Западне (касније римокатоличке) варијанте хришћанства.

<sup>32</sup> О значају православне патрологије као аутентичне хришћанске филозофије видјети: Богдановић, Д., *Свети оци и учитељи цркве. Мала приручна патрологија*, Богословски факултет, Београд, 1989.

<sup>33</sup> О узроцима раскола као и о природи римокатоличке цркве детаљније видјети: Суботић, М., *Тумачи руске идеје. Студије о руским мислиоцима*, ЗУНС, Београд, 2001, стр. 123 и даље. О томе како је римокатоличка црква замјенила идеју служења Богу идејом служења римској курији, тј. држави римског понтификата у улози свјетског владара опширније видјети: Новак, В., *Магнум кримен. Пола вијека клерикализма у Хрватској*, Накладни завод Хрватске, Загреб, 1948.

<sup>34</sup> Према апостолу Павлу, хереза се појављује као супротност недјеливом јединству Цркве и она означава не само лажно научавање већ и шизму или одвајање од Цркве. Видјети: Кубурић, З., *Вера и слобода*, Центар за емпијска истраживања религије, Нови Сад, 2002, стр. 13.

<sup>35</sup> Јеромонах Серафим Роуз, *Постање, стварање и рани човек*, у: Златости, Ј., Роуз, С., Сиријски, Ј., *Нека буде светлост – стварање света и рани човек*, Образ Светачки/Очев Дом, 2006.

<sup>36</sup> Суботић, М., *Исто*.

<sup>37</sup> О унутрашњој дијалектици западног хришћанства (истој логици Западног Римског царства, римокатоличке цркве и протестантизма) опширније видјети: Суботић, М., *Тумачи руске идеје. Студије о руским мислиоцима*, ЗУНС, Београд, 2001, стр 130.

инструментализацију духовног о чему свједочи вишевијековни патолошки континуитет (продаја индулгенције, крсташки ратови, лов на вјештице, „света“ инквизиција, трговина робљем, колонизација, свјетски ратови, клерофашизам, геноциди, педофилија и сл.).<sup>38</sup> Тек пету фазу процеса повијесног развоја инструменталне-рационалности представља Модерна у којој је извршена коначна и безусловна апотеоза људског разума и у којој ће цијела повијест (Западне) цивилизације бити схваћена као многоструко вариран кумулативан развој инструменталне рационалности као суштина повијесног процеса.<sup>39</sup> Наиме, Модерна као и модерна филозофија повијести само секуларизује теолошке принципе повијести.<sup>40</sup> Теолошке принципе повијести најприје преузима Хегел али их модификује тако што их формално секуларизује, да би их потом даље преузео Огист Конт и затим натурализовао, одакле и појмовно и историјски слиједи развој друштвених наука. Тек у том смислу постаје јасно да су плуг, парна машина и микрочип само видљиви индиктори једног знатно дубљег повијесног процеса, процеса због кога је Хајдегер и могао рећи да је атомска бомба заснована у парменидовој поеми.<sup>41</sup>

Настанак модерног друштва (од 15. вијека) утемељен на развоју инструменталне рационалности, првенствено у подручју *система* као подручја материјалног супстрата друштва, за посљедицу је имао потребу трансформације и прилагођавања *свијета живота* као подручја симболичког супстрата друштва. Индивидуализам капиталистичког начина производње и потрошње заснован на слободном тржишту није више трпио колективну (католичку) и саборну (православну) „духовну“ артикулацију која је омогућавала појединцима да се супроставе владавини тржишта. Отуда се секуларизација не појављује више само као општа повијесна тенденција него као конкретан политичко-економски процес инструменталне рационализације симболичких потенцијала друштва који је најексплицитнији израз добио у форми суспензије религијске димензије личности као еманципативног простора у коме личност проналази утемељење да се одупре владавини тржишта и трансцендира укупне односе доминације. Из тога произилази и латентни смисао секуларизације као инструмента социјалне контроле: овладавање и контрола симболичких потенцијала друштва да би се симболичка моћ као моћ осмишљавања стварности инструментално прилагодила индивидуализму као новом принципу социјалне организације. Због тога се борба око практичне друштвене моћи сада конвертује у борбу око симболичке моћи и уопштено око категорије симболичког капитала. Историјски доказ да симболички потенцијали друштва постају неодвојиви од

<sup>38</sup> О идентитету аутентичне хришћанске цркве опширније видјети: Протојереј-ставрофор Матеја Матејић, *Идентитет аутентичне хришћанске цркве. Православље и римокатолицизам*, 2007.

<sup>39</sup> Хегел, Г.Ф.В., *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974; Хегел, Г.Ф.В., *Филозофија повијести*, Бардфин/Романов, Београд/Бањалука, 2006.

<sup>40</sup> Видјети: Левит, К., *Свјетска повијест и догађање спаса*, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 46.

<sup>41</sup> Видјети: Бек, У., *Ризично друштво*, Филип Вишњић, Београд, 1997; Влајки, Е., *Увод у политику постмодернизма*, ФПДН, Бања Лука, 2006.

друштвене структуре и уопште феномена друштвене моћи (одакле слиједи да разумијевање политичке моћи постаје неодвојиво од процеса производње значења, социјалног искуства, идентитета и личности) представља појава протестантизма као инструментално-рационалне симболичке формације.

Појава протестантизма као својеврсне „еманципативне“ дерегулације римокатоличке црквене организације у 16. вијеку,<sup>42</sup> представља процес формирања индивидуалног тржишно конституисаног квазидуховног простора и први акт модерне секуларизације који је укидајући цркву (црквено посредовање вјерника и Бога) настојао да укине и саму религију.<sup>43</sup> Протестантске секте немају никакву духовну него ексклузивно и перманентно инструментално-рационалну санкцију. Да ли је уопште разумно и могуће довести у везу категорију духовног са хибридом какав је протестантизам? Подсјетимо, да се ту ради о инструментално-рационалној симболичкој формацији која прије личи на удружење грађана него на религију: 1. Протестантизам је заснован на перманентном индивидуализму и као такав представља идеолошки израз капиталистичке потребе да инструментално уреди духовни живот појединаца како би обезбједио позитивну симболичку санкцију индивидуализма као основног принципа социјалне организације. 2. Протестантске секте, као ни католичка црква уосталом, нису апостолске цркве. Док је католичка црква апостолску сукцесију а то значи континуитет са Христом изгубила Великом шизмом, догле апостолског легитимитета и континуитета са Христом протестантизам уопште и никада није ни имао. 3. Због тога у протестантизму и не постоји институција рукоположења, нити категорија свештеника (свештеног лица) него проповједника. 4. Своју тзв. „духовност“ протестантизам изграђује инструментално-рационално: насупрот цркве у којој се човјек рађа, секта за протестантизам представља једно пословно-етичко квалификационо свједочанство.<sup>44</sup> 5. Пошто не извире из духовне него из тржишне артикулације симболичког, протестантизам се као инструментално-рационална симболичка формација заснива на структури коју обиљежава монашење жена и хомосексуалаца као „свештеника“, благосиљање хомосексуалних бракова, либерализација и афирмација абортуса, интеркомуније, еутаназије и сл.

<sup>42</sup> Протестантизам је поникао као опозиција и побуна против первертираности римокатоличке цркве: дегенерације духовности, распрострањења блуда међу римокатоличким свештенством те посебно трговине индулгенцијама као средствима спасења. О томе опширније видјети: Протојереј-ставрофор Матеја Матејић, *Идентитет аутентичне хришћанске цркве. Православна црква и протестантизам*, 2007. Такође и: Суботић, М., *Тумачи руске идеје. Студије о руским мислиоцима*, ЗУНС, Београд, 2001, стр 130.

<sup>43</sup> О тржишној концептуализацији протестантских секти свједоче тзв. четири принципа слободе: 1. Слобода душе (нико не може и не смије да утиче на душин избор религије); 2. Црквена слобода (нико не треба да утиче на ичији избор цркве); 3. Библијска слобода (свакоме је дозвољено да тумачи Библију) и 4. Вјерска слобода (свако одлучује сам шта ће и колико ће вјеровати).

<sup>44</sup> Кубурић, З., *Вера и слобода*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2002, стр. 14.

## Секуларизација и заједница

Секуларизација није само укидање религије као такве (политичке, економске и културне моћи цркве), него још више и утолико прије укидање (вјере као основе) оног облика друштвености који је заснован на/као релација према Другом (Богу). Наиме, религија је однос који није структурисан као интенционалност. Он није однос који садржи пред-стављање и који друго своди на присуство и на са-присуство.<sup>45</sup> Религија као личносни однос према Богу (Апсолутно Другом) означава догађај потакнут тајном смрти која естетичку личност доводи у особен етички однос према другом човјеку (заједници).<sup>46</sup> Због тога секуларизација као повијесни процес политичко-економско-идеолошке инструменталне рационализације симболичких потенцијала друштва, којим се укида религија, религијско искуство и религијска фаза конституције личности, представља стратегију системске колонизације свијета живота.<sup>47</sup> Заснована на начелу система, секуларизација је перманентно антисоцијална - дерегулисање солидарности, комуникативности, смисла и разумијевања као суштине социјалног бића овдје се врши укидањем оне врсте искуства и оног стадија личности који је неопходан да би се свијет живота као изворни свијет социјалног уопште и могао конституисати. Управо стога што представља системско реструктурисање друштвених односа – укидање *заједнице* као интересубјективног Ми-односа личности као циљева и сврха и њено супституирање *удруженошћу* идентитета око неких циљева и сврха који нису они сами (у чему уосталом и почива разлика између заједнице као организма и друштва као организације), секуларизација представља еклатантан индикатор надмоћи система и фундаменталне кризе и дерегулације социјалног.

<sup>45</sup> Левинас, Е., *Вријеме и друго*, Октоих, Подгорица, 1997, стр. 6.

<sup>46</sup> Наиме, религија као личносни однос према Апсолутно Другом (Богу), већ иманентно предпоставља етику као личносни однос према конкретном и апстрактном другом (другој личности и заједници).

<sup>47</sup> Ролан Барт говори о секуларизацији језика и писма. О томе опширније видјети: Барт, Р., *Задовољство и тексту и варијације о писму*, Службени гласник, Београд, 2010. О секуларизацији времена говоре Хегел, Левит и Копривица. О томе опширније видјети: Хегел, Г.Ф.В. *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974; Левит, К., *Свјетска повијест и догађање спаса*, Свјетлост, Сарајево, 1990; Копривица, Ч., *Будућност страха и наде*, Арт принт, Бања Лука, 2011. О колонизацији као секуларизацији културе (секуларизација као испражњење нечега од иманентног телоса) говори Хабермас. О томе опширније видјети: Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, Boston, Beacon Press, 1987; Ивковић, М., *Хабермасова концепција системске колонизације света живота*, Социологија, Београд, 2010. У том смислу могуће је говорити и о секуларизацији личности (идентитетској суспензији личности као стратегији политичко-економске конструкције личности која престаје бити аутономни културни ентитет), о секуларизацији знања (политичко-економска реформа образовања која образовање као културни ресурс претвара у политичко-економски ресурс), о секуларизацији медија (трансформација симболичке функције у идеолошку функцију медија чиме се медији трансформишу из културног у политичко-економско-идеолошки ресурс, итд.).

Док се организам рађа цјеловит па му је сврховитост иманентна, дотле је организација накнадно састављена из елемената па је њена сврховитост трансцендентна.<sup>48</sup> Отуда потиче суштинска а не само дискурзивна разлика између заједнице као организма и друштвених организација и удружења која по себи немају никакав смисао већ представљају формализацију друштвених односа према начелу функције. Разлика између заједнице и друштва тако одговара разлици „комуналног“ и „презентацијског“ идентитета, односно разлици између идентификације по основу смисла која као таква увијек претпоставља интерсубјективни Ми-идентитет и која извире из осјећања узајамне припадности те идентификације по основу комплекса друштвених улога на тржишту – дакле разлици која оцртава супротност између повјесне генезе заједнице и ултимативног функционалитета глобализирајућег капиталистичког друштва.<sup>49</sup> За разлику од презентацијског друштвеног идентитета који израста из тотализирајућег ефекта глобалног тржишта, те који због тога не посједује смисаону већ функционалну кохерентност; комунални идентитет заједнице нема инструментални карактер него је резултат људске потребе за смислом која недостаје глобално умреженом друштву.<sup>50</sup> Разлика *заједнице* и *удружености* почива у томе што заједница путем смисла који извире из саме конституције заједнице регулише друштвене односе, док друштво путем друштвених односа покушава накнадно произвести и приписати смисао актерима тих односа који су по себи лишени смисла. Управо због тога што друштво представља систем – трансцендентну и функционалну интеграцију инструменталних интересних односа, потпуна личност у њему није могућа. Личност је могућа само у заједници као иманентној и смисаоној сабраности комуникативног интерсубјективног Ми-одношења.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Видјети: Берђајев, Н., *Човјек и stroj* у зборнику радова *Човјек и техника*, Матица хрватска, Загреб, 1944.

<sup>49</sup> Интерсубјективни Ми-идентитет представља заједницу у њеном трагању за смислом, док друштвени (субјективни) идентитет представља друштвене субјекте у социолошком значењу као актере који су различито позиционирани у систему друштвених односа.

<sup>50</sup> Катуранић, В., *Рајска заједница и друштвени пакао: критичка разматрања уз Кастелсову реинтерпретацију Тенисове дихотомије*, Изворни научни рад, УДК 316.324.8:316.44, у: *Социјална екологија*, бр. 17, Загреб, 2008, стр. 24.

<sup>51</sup> Управо због тога је неопходно поново размотрити Туренову идеју о крају друштва унутар интерпретативног модела заснованог на личности. Наиме, како ентропија рационалности савременог програмираног друштва означава крај солидарности односно немогућност успостављања друштвених односа ван начела инструменталне рационалности, то значи не само да нема друштва него да нема нити заједнице па напосљетку нити личности. Отуда постаје јаснија суштина кризе друштвеног: “побједу система над актером“ треба разумијевати као фундаменталну кризу комуникативне рационалности која као криза заједнице и личности означава крајњу тачку програмиране и системске декомпозиције социјалног.



Табела 5. Разлика заједнице и друштва на примјеру личности и идентитета

	Личност	Идентитет
1.	Заједница	Друштво
2.	Организам	Организација
3.	Цјеловитост	Партикуларност
4.	Иманентност	Трансцендентност
5.	Интерсубјективан Ми-однос	Субјект-Објект релација
6.	Комуникативна рационалност	Инструментална рационалност
7.	Смисао	Функција
8.	Принцип	Ауторитет
9.	Слобода	Одгој
10.	Сврха	Интерес

Естетичка личност заснована је и структурирана према/у природно-научном схватању времена. Док природно-научно схватање времена означава линеарну темпоралност и континуалну сукцесију на релацији прошлост-садашњост-будућност, социолошко искуство времена, онако какво га нуди филозофија, означава својеврсну темпоралну инверзију засновану на рекогницији: на првом мјесту налази се будућност, затим прошлост па потом садашњост.<sup>52</sup> „Како може постојати вријеме када је оно састављено од онога будућег које још није, од онога прошлога које није више, између кога стоји оно садашње које заправо једино јест. Проблем и јесте у томе што садашњост још увијек не чини вријеме.“<sup>53</sup> У природно-научној структури времена, позитивистичка слобода естетичке личности с обзиром на онтолошки и практични (етички) изостанак прошлости и будућности, може се манифестовати једино као садашњост и то као садашња везаност односом према себи. Израсла на садашњости, идентичност естетичке личности није нека мирна релација према себи, него нужност самозакупљености која се састоји у неизбјежном повратку на саму себе.<sup>54</sup> Таква идентичност као везаност за себе означава нужност преоптерећености собом тј. преокупираност Јаства Себством у чему почива материјалистич-

<sup>52</sup> Или да покажемо на примјеру који наводи Улрих Бек: опасност од нуклеарне катастрофе налази се у будућности. Да би се заштитили од те могуће опасности посежемо у прошлост да би провјерили како су у прошлости реализоване стратегије заштите и безбједности. Тек на крају, након увида у повијесне материјале прошлости, конструишемо актуалне стратегије заштите и безбједности које спроводимо у садашњости. О томе опширније видјети: Бек, У., *Ризично друштво*, Филип Вишњић, Београд, 1997.

<sup>53</sup> Станисавац, М., *Кант и Хајдегер или о коначности*, у: Хајдегер, М., *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 2.

<sup>54</sup> Левинас, Е., *Вријеме и друго*, Октоих, Подгорица, 1997, стр. 31.

ка егзистенција естетичке личности.<sup>55</sup> Материјалност према томе не изражава „случајан пад духа у гробницу тијела“, него избијање субјекта у његовој субјективној слободи егзистирања. На тај начин схватити егзистенцију за естетичку личност означава схватити тијело полазећи од материјалности а оно је конкретни догађај релације између Ја и Себства.<sup>56</sup> Због тога естетичка личност може егзистирати само материјалистички а то значи усамљено - материјалност њене иманенције води у усамљеност њене егзистенције, јер усамљеност материјалистичке егзистенције и солипсизам као структура самог ума естетичке личности не почива у лишености другог него у затворености и ропству свог властитог идентитета. Друштвеност естетичке личности стога је нужно удруженост – удруженост једног идентитета са другим идентитетом, удруженост као интеграција различитих која је опосредована интересом или потребом а не заједница свијета живота као релација лицем-у-лице.<sup>57</sup> Због тога друштвени односи естетичке личности или естетички друштвени односи, засновани на удруживању идентичних идентитета, завршавају нужно у тоталитаристичном ишчезавању другог, јер естетичка личност није у стању да другог појми ван релације идентичности са самом собом у чему најпосле и проналази трагедију властитог егзистенцијалног самозаснивања. „Однос идентификовања је оптерећеност Јаства Себством, брига за себе или материјалност. Апстрахујући од сваке релације према будућности или прошлости, субјект се себи намеће и то у самој слободи своје садашњости. Његова усамљеност се не састоји у томе што је он без помоћи него у томе што је бачен као храна самом себи. У томе се састоји материјалност.“<sup>58</sup> Због тога, не постоји суштинска разлика између искуства усамљености и друштвеног искуства – усред оптимистичког социјалног конструктивизма искрсава фундаментално искуство усамљености: брига за предмете и ствари, потребе и интересе јесте пад, бјег и неуспјех (пост)модерне социјалне личности пред крајњом сврховитошћу своје егзистенције. Тјескоба савремене социјалне личности унутар конструктивистичког хоризонта оптимистичне социјалне слободе, отуда се може идентификовати као епохални структурални проблем једног инструменталног система односа који вапи за свијетом живота – као суштинска потреба друштвеног преображаја неуравнотежених индивидуа које егзистирају као ишчашење на колективном тијелу савременог социјабилитета.<sup>59</sup>

Стога религија као догађај хипостазе који отвара простор другом, означава отварање простора у коме личност ступа у однос према свом егзистирњу – религија је однос према тајни другог која не вријеђа другост другог. Са стано-

---

<sup>55</sup> Исто, стр. 32.

<sup>56</sup> Исто.

<sup>57</sup> Исто, стр. 6.

<sup>58</sup> Исто, стр. 45.

<sup>59</sup> Исто, стр. 37.

вишта естетичке личности она је потакнута тајном смрти:<sup>60</sup> „непознато смрти које се одмах не представља као ништа, него је корелативно са једним искуством немогућности ничег, не значи да је смрт неко подручје у које нико није дошао и које према томе стварно остаје непознато; непознато смрти значи да се сама релација према смрти не може представити путем свијетла; да је субјект у релацији према оном што не долази од њега. Могли бисмо рећи да је у релацији према тајни.“<sup>61</sup> Док естетичка личност у својој егзистенцији сусреће објекте које је сама конструисала, смрт естетичкој личности најављује један догађај чији господар није она, догађај у односу на који естетичка личност више није субјект. На тај начин смрт, односно религија, отвара естетичкој личности простор за властити развој, отвара простор за етичко и религијско надопуњење њене властите иманенције, али тај развој више није друштвен: она отвара простор према будућности. Немајући могућност да има неки пројект, долазећи у сусрет према нечему апсолутно другом, нечему што носи другост; естетичка личност улази у фазу плуралистичке егзистенције – релација према будућности је сама релација према другом.<sup>62</sup> Естетичка личност долазећи у сусрет будућности, долази у сусрет догађају са којим стоји лицем-у-лице.<sup>63</sup> Тај догађај према будућности, присуство будућности у садашњости естетичке личности, извршава се у одноду према другом. Однос лицем-у-лице био би сам остваривање времена али не као дјело неког усамљеног субјекта, него као заједница (интер-субјективна Ми-релација личности). На тај начин услов времена постаје однос између личности који је повијест.<sup>64</sup> Заједница као личан однос личности, као другачији однос од односа моћи субјекта над свијетом, чува личност. Однос у заједници садржи однос према тајни – то је зато што заједница као апсолутни однос према другом подразумјева такав приступ у свакодневном животу у којем је другост другог већ скривена. Заједница као однос у којем сви остају други, није друштво – она није однос у коме се други појављује као алтер-его властите идентичности него однос у коме други означава све оно што ја нисам. Саборност и сабраност заједнице као аутентичне плуралне релације према

---

<sup>60</sup> Конститутивност смрти за превладавање естетичке фазе егзистенције и естетичке фазе у развоју личности почива у томе што естетичка личност однос према свијету гради посредством свога тијела. Стога је егзистенцијални или друштвени положај естетичке личности условљен њеним тијелом – трошност тијела условљава несигурност друштвене позиционираниости. Како је тијело склоно старењу (пропадању) тако се и егзистенцијална (друштвена) позиционираниост естетичке личности мијења сходно њеном биолошком стању. Најпосле, будући да естетичка личност себе доживљава кроз властито тијело, смртност тијела естетичке личности у једном тренутку се појављује као нерешив проблем смртности саме личности. Отуда се смрт јавља као догађај хипостазе који покреће етички и религијски развој естетичке личности. Тек пред лицем смрти личност напушта свој почетни естетички хабитус: она почиње да уочава разлику између *пропадања* и *страдања*, што уосталом представља и почетни услов саме конституције етичког.

<sup>61</sup> Исто, стр. 50.

<sup>62</sup> Исто, стр. 57.

<sup>63</sup> Исто, стр. 60.

<sup>64</sup> Исто, стр. 61.

другом означава одсутност другога - не пуку одсутност, не одсутност ничега, него одсуствовање у хоризонту будућности, одсуствовање које и јест вријеме.<sup>65</sup> Стога је заједница саборност и сабраност – одсутност другога управо је његова присутност као другога.<sup>66</sup> Отуда се напосљетку ни секуларизација не своди само на укидање духовних основа културе као таквих, нити пак религије као дискурзивне праксе, нити пак религијског искуства као конститутивне основе личности; него се у првом реду секуларизација открива као процес радикалног укидања заједнице као социјалне могућности другог.

### Литература

- Agamben, G., *What is a Paradigm*, A lecture by Giorgio Agamben, August 2002.
- Аристотел, *Метафизика*, Глобус, Загреб, 1988.
- Аристотел, *Органон*, Култура, Београд, 1965.
- Бек, У., *Ризично друштво*, Филип Вишњић, Београд, 1997.
- Бергер, П., Келнер, Х., *Социологија у новом кључу*, Градина, Ниш, 1991.
- Берђајев, Н., *Човјек и строј* у зборнику радова *Човјек и техника*, Матица хрватска, Загреб, 1944.
- Богдановић, Д., *Свети оци и учитељи цркве. Мала приручна патрологија*, Богословски факултет, Београд, 1989.
- Бодријар, Ж., *Савршени злочин*, Београдски круг, Београд, 1998.
- Вебер, М., *Протестантска етика и дух капитализма*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1968.
- Влајки, Е., *Увод у политику постмодернизма*, ФПДН, Бања Лука, 2006.
- Душанић, С., *Психолошка истраживања религиозности*, Филозофски факултет Бања Лука, Бања Лука, 2007.
- Ђукић, Н., *Проблем објективности у социологији сазнања*, Удружење социолога-Бања Лука, Бања Лука, 2012.
- Ђорђевић, Д., *О религији и атеизму. Прилози социологији религије*, Градина, Ниш, 1990.
- Епископ Атанасије Јевтић, *О апофатичком и катафатичком богословљу*, Никшић, Филозофски факултет, 1992.
- Интеграција и личност*, Институт за филозофију и друштвена истраживања, Филозофски факултет Бања Лука, Бања Лука, 2005,
- Јонас, Х., *Принцип одговорности. Покушај једне етике за технолошку цивилизацију*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990.
- Јеромонах Серафим Роуз, *Постање, стварање и рани човек*, у: Златости, Ј.,

<sup>65</sup> Исто, стр. 73.

<sup>66</sup> Исто, стр. 78.

- Роуз, С., Сиријски, Ј., *Нека буде светлост – стварање света и рани човек*, Образ Светачки/Очев Дом, 2006.
- Кант, И., *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд, 1981.
- Кант, И., *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Катуранић, В., *Рајска заједница и друштвени пакао: критичка разматрања уз Кастелсову реинтерпретацију Тенисове дихотомије*, Изворни научни рад, УДК 316.324.8:316.44, у: *Социјална екологија*, бр. 17, Загреб, 2008.
- Кјеркегор, С., *Или-или*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990.
- Кјеркегор, С., *Страх и дрхтање*, БИГЗ, Београд, 1975.
- Кјеркегор, С., *Болест на смрт*, Младост београд, 1980.
- Кјеркегор, С., *Филозофске мрвице*, Графос, Београд, 1980.
- Кјеркегор, С., *Вјежбање у кришћанству*, Вербум, Сплит, 2007.
- Кјеркегор, С., *Осврт на моје дело*, Вука Карацић, Београд, 1965.
- Ковачевић, Б., *Нове религије*, ЕДЦ, Бања Лука, 2012.
- Кубурић, З., *Вера и слобода*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2002.
- Левинас, Е., *Вријеме и друго*, Октоих, Подгорица, 1997.
- Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, biblio essais, Paris 1987.
- Levinas, E., *Difficile liberte*, biblio essais, Paris 1988.
- Levinas, E., *Totalite etInfini*, biblio essais, Paris 1990.
- Левит, К., *Свјетска повијест и догађање спаса*, Свјетлост, Сарајево, 1990.
- Маркс, К., Енгелс, Ф., *Рани радови, Прилог јеврејском питању*, Напријед, Загреб, 1976.
- Маркузе, Х., *Ерос и цивилизација, Напријед, Загреб, 1985.*
- Маринковић, Д., *Конструкција друштвене реалности у социологији*, Прометеј, Нови Сад, 2006.
- Милић, В., *Метасоциологија Питурима Сорокина*, Књижевност бр 12, Београд, 1955.
- Новак, В., *Магнум кримен. Пола вијека клерикализма у Хрватској*, Накладни завод Хрватске, Загреб, 1948.
- Павловић, В., *Друштвени покрети и промене*, Политеиа, Београд, 2003.
- Појам Европе и процес европеизације*, Филозофско друштво Републике Српске, Бања Лука, 2007.
- Протојереј-ставрофор Матеја Матејић, *Идентитет аутентичне хришћанске цркве. Православље и римокатолицизам*, 2007.
- Протојереј-ставрофор Матеја Матејић, *Идентитет аутентичне хришћанске цркве. Православна црква и протестантизам*, 2007.

- Свето писмо старога и новог завјета*, Библијско друштво Србије и Црне Горе, Београд, 2004.
- Св. Јустин Ћелијски, Проф. Велимир Хаџи-Арсиф, *Тајне вере и живота*. Основно богословље, Православна хришћанска заједница и Црквена општина Крњево, Крњево, 1985.
- Сорокин, П., *Друштвена и културна динамика*, ЦИД, Подгорица, 2002.
- Станисавац, М., *Кант и Хајдегер или о коначности*, у: Хајдегер, М., *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979.
- Суботић, М., *Тумачи руске идеје. Студије о руским мислиоцима*, ЗУНС, Београд, 2001.
- Трнинић, Д., *Религија пред изазовима глобализације*, Удружење за филозофију и друштвену мисао, Бања Лука, 2010.
- Турен, А., *Социологија друштвених покрета*, Радничка штампа, Београд, 1983.
- Филозофско друштво Републике Српске, *Језик, ум и самобитност*, Зборник радова, Бања Лука, 2011.
- Хабермас, Ј., Рацингер, Ј., *Дијалектика секуларизације*, Досије, 2006.
- Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, Boston, Beacon Press, 1987.
- Хабермас, Ј., *Сазнање и интерес*, Нолит, Београд, 1975.
- Хегел, Г.Ф.В. *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974.
- Хегел, Г.Ф.В., *Филозофија повијести*, Бардфин/Романов, Београд/Бањалука, 2006.
- Хоркхајмер, М., *Помрачење ума*, Веселин Маслеша-Свјетлост, Сарајево, 1989.
- Хусерл, Е., *Филозофија као строга наука*, Накнада Љевак, Загреб, 2003.