

DIJALOG 3-4 (2001)

Časopis za filozofska i društvena pitanja

Glavni i odgovorni urednik

ARIF TANOVIĆ

Zamjenik urednika

VLADIMIR PREMEC

Urednici

JASMINKA BABIĆ-AVDISPAHIĆ

SADUDIN MUSABEGOVIĆ

UGO VLASAVLJEVIĆ

Likovna oprema

DŽEVAD HOZO

Tehnički urednik

RUŽICA RIOROVIĆ

Lektor i korektor

SNJEŽANA ČERIĆ

Računarska obrada

ZLATKO EMINAČIĆ

Dijalog (1977)

Nova serija, godina sedma, broj 3-4

Časopis "DIJALOG" je registrovan u Ministarstvu za obrazovanje, nauku, kulturu i sport, 25.3.1995. pod rednim brojem 493.

3-4
časopis
za filozofska
i društvena pitanja
sarajevo
2001



OBJEDINJENI PLURALIZAM: GAJENJE POMIRENJA I OKONČANJE ETNIČKOG NACIONALIZMA*

"Da li bi se moglo dogoditi veće čudo od onoga da se za tren pogledamo oči u oči? Trebali bismo živjeti u svim epohama svijeta u jednom satu; da, u svim svjetovima epoha. Historija, poezija, mitologija! – Ne znam za razumijevanje iskustva drugoga koje bi bilo tako iznenađujuće i toliko podstičuće kao što bi bilo ovo".

Henry David Thoreau, *Walden*¹

Od parafiranja Daytonskog mirovnog sporazuma 21. novembra 1995. Bosna i Hercegovina je "zamašan eksperiment" u demokratizaciji, opsežan skup aktivnosti na izgradnji mira koje se protežu od onih upravljenih odozgo prema dole kroz međunarodno reguliranje izbora, ekonomski menadžment i razvoj institucija do onih upravljenih odozdo prema gore kroz razvoj političke kulture izgradnjom civilnog društva. Štaviše, o ovom širokom međunarodnom uplitanju u bosanske državne poslove se nije moglo pregovarati. Počev od kraja 1997., međunarodni mandat je proširen. Na primjer, Visokom predstavniku je data ovlast u poduzimanju akcija protiv obstrukcionizma izabranih zvaničnika na državnom i entitetskom nivou.² Proširenjem međunarodnih kontrolnih mehanizama u zadnjih nekoliko godina, bosansko političko vodstvo je imalo ograničenu ulogu u razvoju i provođenju politike. Bosna i Hercegovina je

suverena država, ali politiku, u velikoj mjeri, određuju međunarodna tijela političkog odlučivanja, poput Ureda Visokog predstavnika UN (OHR), Organizacije za sigurnost i saradnju u Evropi (OSCE) i Međunarodnog monetarnog fonda (IMF). Ovo je vodilo "kulturi zavisnosti", malom ekonomskom prosperitetu i površnoj demokraciji.³

Pa ipak, ova je ovisnost potrebna jer pruža okvir za obnavljanje civilnog društva u multietničkoj državi, naročito naočigled antimodernih i antidemokratskih sila etničkog nacionalizma.⁴ Takva populistička ideologija, bilo ona hrvatska, srpska ili bošnjačka, smetnja je pravoj demokraciji i, u širem smislu, otvorenom društvu.⁵ Istina je da je ekonomija opustošena i da su mine zakrčile unutrašnjost zemlje, ali ksenofobija i etnički šovinizam koje proizvodi etnički nacionalizam predstavljaju podmukli problem koji prijeti stabilnosti zemlje na taj način što pretvara one koji imaju "pogrešni" identitet u građane drugog reda, suprotno pojmu prava i sloboda kako se oni razumiju unutar demokratskog okvira.⁶

* Ovaj tekst se prvi put objavljuje.

¹ Henry David Thoreau, *Walden*, u *'Walden' and 'On the Duty of Civil Disobedience'* (New York: Collier Books, 1962), p. 20.

² Vidi Vijeće za implementaciju mira, *Bonn Peace Implementation Conference 1997: 'Bosnia and Herzegovina 1998: Self-Sustaining Structures'*, Bonn, 10 December 1997, XI, par. 2. Wolfgang Petritsch, sadašnji Visoki predstavnik koji je postavljen u avgustu 1999., iskoristio je pravo da skine sa dužnosti postavljene i izabrane zvaničnike koji se ne pridržavaju Daytonskog mirovnog sporazuma. 9. maja je Petritsch uklonio 59 funkcionera. Možda je najviše spora pobudilo uklanjanje Ante Jelavića sa mjesta člana Predsjedništva BiH i predsjednika HDZ BiH. Vidi Sead Numanović i Dnevni Avaz, "Thus Far Petritsch Has Removed 59 Functionaries", *Bosnia Daily*, 9 May 2001, p. 4. Za Jelavićev odgovor, vidi Mile Maslac, "We Continue with the Croat Self – Governance Until the Final Solution is Reached", *Bosnia Daily*, 5 April 2001, pp. 10-11.

³ David Chandler, *Bosnia: Faking Democracy After Dayton*, 2nd ed. (Sterling, Va.: Pluto Press, 2000), pp. 1-65. Vidi također, D. Chandler, "Democratization in Bosnia: The Limits of Civil Society Building Strategies," *Democratization* 5 (1998): 78-102 i "The Limits of Peace-Building: International Regulation and Civil Society Development in Bosnia", *International Peacekeeping* 6 (1999): 109-25. Sličan eksperiment se sprovodi pod vodstvom UN misije na Kosovu (UNMIK). Međutim, postoje važne razlike između Kosova i Bosne. Jedna se ogleda u tome što je Kosovo dio Savezne Republike Jugoslavije dok je Bosna i Hercegovina nezavisna zemlja. Uznemiravajuća razlika se ogleda u načinu na koji UN i NATO djeluju s ciljem građenja demokratskog i multietničkog Kosova i Bosne. Na primjer, dok UN i NATO rade na tome da ujedine Mostar, francuski KFOR je odlučio da poboljša sigurnost građenjem zida duž albanske strane rijeke Ibar u kosovskom gradu Mitrovica, u stvari dijeleći srpski sjever od albanskog juga. Premda francuski zapovjednik na Kosovu ne misli da će zid biti stalan, mogućnost da sigurnost ovisi o zidu mogla bi imati nenamjeravane posljedice.

⁴ Postoji značajno slaganje o potrebi građenja civilnog društva u Bosni i Hercegovini, te da je civilno društvo uslov za međunarodnu pomoć u ekonomskoj i političkoj sferi i za njene smislene i trajne rezultate. Vidi, Bob Deacon i Paul Stubbs, "International Actors and Social Policy Development in Bosnia-Herzegovina: Globalism and the 'New Federalism,'" *Journal of European Social Policy* 8 (1998): 99-115; Bogdan Denitch, *Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia*, rev. ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); i Fareed Zakaria, "The Rise of Illiberal Democracy," *Foreign Affairs* 76 (1997): 22-45. Za opštiju raspravu o ovoj temi vidi, Jean L. Cohen i Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); Larry Diamond, "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation," *Journal of Democracy* 5 (1994): 4-17; Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press, 1992); Georg Sorensen, *Democracy and Democratization* (Boulder, Col.: Westview Press, 1993); i George Soros, *Open Society: Reforming Global Capitalism* (London: Little, Brown and Co., 2000).

⁵ Demonstracije i meteži maja 2001. u Trebinju i Banjoj Luci opisuju ozbiljnost problema kojeg etnički nacionalizam postavlja za ujedinjenu i mirnu Bosnu. Nemir je uzrokovalo postavljanje kamena temeljca za Osman-pašinu džamiju u Trebinju i Ferhadija džamiju u Banjoj Luci.

⁶ Denitch, *Ethnic Nationalism*, p. 197. Za najnovije podatke o ekonomskoj situaciji u Bosni i Hercegovini, vidi United Nations Development Program, "Early Warning System in Bosnia and Herzegovina,"

Pišući o prirodni teksta na Balkanu, hrvatska autorica Dubravka Ugrešić je primijetila da je porijeklo autora ono čemu se pridaje značaj. Ona piše da je "nacionalno porijeklo suštinska činjenica: ono je mjera svih stvari, određuje perspektivu, ono je najtemeljnija pretpostavka u relaciji Pošiljalac i Primalac."⁷ Nacionalizam odražava ovu istu naglašenu stvarnost, jer zahtijeva da je društvo koje isključuje nadmoćno nad onim koje uključuje time što odvađa ljude i smješta ih u etničke kategorije čime se slabi solidarnost šire zajednice.⁸ Nacionalne vođe zadobivaju često veliku količinu strastvene podrške pošto se jača osjećaj dostojanstva – ljudi ponovo mogu biti ponosni na to ko su time što se određuju u bitnom kao članovi "stvarne", etničke i nacionalne zajednice.⁹ Kako je to postavio Bogdan Denitch u svojoj raspravi o etničkom nacionalizmu u Jugoslaviji – etnički šovinizam širi odgovornost individualnih građana na taj način da oni sada "učestvuju u kolektivnoj odgovornosti za radnje vođa te zajednice."¹⁰ Radi se o starom "mi" naspram "oni" mentalitetu, ali sa nacionalizmom pridolazi obilježje sile i snage kao oruđe koje upotrebljavaju monoetničke političke partije, poput SDS, SDA i HDZ u Bosni. U slučaju Bosne izgleda da je problem uvećan zbog tog što se ona sastoji iz "dva entiteta", uređenja koje je, ako ništa drugo, pomoglo da se očuva moć barem nekih etničkih partija.

Neki Bosanci smatraju da je ključna stvar poboljšana ekonomija, te da će ljudi, kada dobiju posao i primanja podesna za život, uskoro zaboraviti ko je ko. Sljedstveno ovome, misli se da rješenje leži u ekonomskom razvoju

October-December 2000. BiH centar za deminiranje u Sarajevu procjenjuje da u zemlji ima otprilike milion mina. Vidi BiH centar za deminiranje, "Mine Activities Report", 28 March 2001.

⁷ Dubravka Ugrešić, "Good Night, Croatian Writers, Wherever You May Be," u *The Culture of Lies: Antipolitical Essays*, prev. Celia Hawkesworth (London: Phoenix, 1999), p. 88.

⁸ Govoreći na "The Conference on Bosnia nad Hercegovina in Europe: Link Diversity," održanoj u Sarajevu 22. marta 2001., hrvatski filozof Gvozden Flego je ustvrdio da je nacionalna isključivost "patološka".

⁹ Liah Greenfield, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 487-88. Vidi takode, Jean Bethke Elshtain, "Nationalism and Self-Determination: The Bosnian Tragedy," u *Religion and Justice in the War Over Bosnia*, ed. C. Scott Davis (New York: Routledge, 1996), pp. 45-61.

¹⁰ Denitch, *Ethnic Nationalism*, p.191. To je razlog što je, kaže Denitch, za neke Hrvate logičko proširenje da muče miroljubive srpske građane Hrvatske za ono što su drugi, buntovnjiji srpski nacionalisti učinili drugim Hrvatima (ibid.). Za interesantno razmatranje o tome da li se pojedinac srpske nacionalnosti može u nekom smislu smatrati odgovornim za zločine koji su počinjeni u ime srpske nacije, vidi Nenad Dimitrijević, "Prošlost, odgovornost i budućnost", u *Istine, odgovornosti, pomirenja: Primjer Srbije*, ur. Dejan Ilić i Vesna Matić (Beograd: SAMIZDAT/Slobodni B92, 1999), str. 49-81.

zemlje.¹¹ Premda prihvataju višestrukost identiteta ličnosti, zagovornici ovog gledišta određuju sve svoje zemljake singularno kao *Homo economicus*. To je ono što nadvladava (ili čini podnošljivim) sve druge identitete, barem u njihovim značajnim međusobnim djelovanjima. Jednodimenzionalnost ovakve redukcionističke koncepcije identiteta, pak, nije realistična utoliko što pripisuje previše vrijednosti ekonomskom, a premalo, ako i ikakvu, vrijednost drugim načinima ljudske egzistencije, poput političke i religijske. Ona je, pak, privlačna utoliko što stvara izvjesni optimizam o budućoj interakciji ljudi: samo je stvar vremena da se ekonomija i Vaš položaj poprave! Međutim, možda je ljudima, zaglibljenim u duboko ukorijenjeni konflikt suprotstavljanja susjeda susjedu, potrebno da gledaju ponad lične dobiti od političkih i ekonomskih institucija koje grade međunarodna tijela i nađu načine da izmijene svoje *medusobne konfliktne relacije* ako treba da izgrade zajednicu koja ima sposobnost da miroljivo razriješi različitosti. Međunarodna zajednica specijalista isuviše se često usredsređuje na institucije – državne, vladine i formalne institucije – i na instrumente diplomacije – formalno posredovanje, pregovaranje, izbore i nadzorne mehanizme – u cilju postizanja *trajnog* mira. Međutim, mora se obratiti ka značaju ljudske dimenzije konflikta da bi se jačalo civilno društvo u kojem će se tenzije smanjiti i početi razvijati kohezija zajednice kao cjeline.¹² Kao što je Harold H. Saunders objasnio na osnovu svog dugogodišnjeg iskustva u rješavanju konflikata, "samo vlade mogu pisati mirovne ugovore, ali samo ljudska bića – građani izvan vlade – mogu transformirati konfliktne relacije među ljudima u miroljive relacije."¹³ Kao sredstvo za taj cilj, zadatak je naučnika pomoći da se izbruse sočiva koja će se upotrijebiti da se buduće generacije fokusiraju na drugačiji svijet. Jedan način da se ovo postigne predstavlja ispitivanje na koji način

¹¹ Međutim, proces ekonomskog razvoja nije jednostavno samo stvar povećanja bogatstva mjerenoj bruto nacionalnim proizvodom po glavi stanovnika, već i širenja sloboda koje ljudi uživaju u svojim svakodnevnim životima. Za obuhvatnu raspravu o ovom pristupu razvoja, vidi Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999).

¹² Značaj civilnog društva se ne može preneglasiti. U *A Public Peace Process: Sustained Dialogue to Transform Racial and Ethnic Conflicts* (New York: St. Martin's Press, 1999), Harold H. Saunders piše slijedeće: "Okončanje takvih konflikata (to jest, duboko ukorijenjenih ljudskih konflikata) zahtijeva da se ne pouzda samo u državni aparat već i u civilno društvo u kojem građani rade na izgradnji onakvog društva koje će obezbijediti ono što im je potrebno" (p.22). Zašto je to tako važno? Bruce Parrott u "Perspectives on Postcommunist Democratization", u *Politics, Power and the Struggle for Democracy in South-East Europe*, ed. K. Dawisha i B. Parrott (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) piše da "se bez ključnih komponenata civilnog društva, od formalno demokratskih vladinih struktura ne može očekivati da djeluju na način koji je sadržinski demokratski" (p.24).

¹³ Saunders, *A Public Peace Process*, p. xvii

su pojmovi ljudske različitosti i identiteta bitni za proces pomirenja, proces koji je potreban kako bi izgradnja civilnog društva bila uspješna. Zasigurno, tvđenje da postoje mnogi bitni aspekti po kojima ljudska bića nisu jednaka, izvan je sumnje. Ona se razlikuju fizički, mentalno i po emocionalnim karakteristikama i dispozicijama: velikim razlikama u pripisanim atributima koji se najprije posjeduju rođenjem i propozicionalnim atributima stečenim tokom vremena. Primjeri ovih atributa su rasa i etnicitet, te religija i ideologija. Ljudi se razlikuju u svojim iskustvima, od kojih su neka vrlo traumatična.¹⁴ Saunders vjeruje da su razlike, pripisane ili propozicionalne, krajnje bitne u stvaranju našeg identiteta, u oblikovanju našeg gledišta o sebi samima i svijetu u kojem živimo jer "od početka života, važan dio identiteta se oblikuje u relacijama tako što se postavljamo naspram drugih i činimo jasnim ko nismo."¹⁵ Radi se o individualizaciji i ovjekovječenju ogromne raznolikosti čovječanstva.¹⁶ Na izvjestan način, dakle, moglo bi se reći da postoji toliko svjetova koliko i ljudi, premda mnoge zajedničke niti probijaju kroz mnoge od ovih svjetova.

U suprotnosti prema tome kako se neke razlike stvaraju i prepoznaju između ljudskih bića, etnički nacionalizam, kao propozicionalni atribut, izvanredno funkcioniše u razvoju kulturnih označivača kako bi se razlikovala primarna grupa od drugih i, obično, ukazalo na osjećaj superiornosti nad njima.¹⁷ Razlike, barem izvjesne razlike, jače se izražavaju i vode marginalizaciji, ostrakizmu i najgoroj vrsti

¹⁴ Ibid., p. 36. Saunders s pravom primjećuje da to kako se grupa sjeća i prenosi ova iskustva budućim generacijama, može biti značajnije od "objektivnih" faktora koji služe oblikovanju sadašnjih relacija. Vidi takođe Vamik D. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships* (Northvale, N. J.: Jason Aronson, 1988). Na Konferenciji o Bosni i Hercegovini u Evropi, francuski filozof Jean-Luc Nancy pretpostavlja opsežnu različitost između osoba kada govori o identitetu kao nečem sačinjenom od takvih stvari poput okolnosti, osjećanja, stavova, mogućnosti, iskustava i relacija. Njegova je glavna poenta da je nužno govoriti o identitetu u terminima pluralnosti. Nancy, pak, razjašnjava da je jedino mjesto gdje on, Jean-Luc Nancy, ima samo jedan identitet jeste njegov broj pasoša. Njegova jedinstvenost se egzemplificira nizom brojeva koje vlada Francuske rezervira samo za njega.

¹⁵ Saunders, *A Public Peace Process*, p. 35.

¹⁶ Govoreći na Konferenciji o Bosni i Hercegovini u Evropi, Flego je ustvrdio da je raznolikost dobra i da postoji ljudska želja, čak težnja, za raznolikošću. Život bi, tvrdi, bio krajnje dosadan u svijetu istosti.

¹⁷ Cynthia Cockburn, *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict* (New York: Zed Books, 1998), p. 34. U svojim "Notes on Nationalism," u *Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, vol. 3, ed. Sonia Orwell i Ian Angus (New York: Harvest, HBJ, 1968), pp. 362-63, George Orwell kaže da nacionalizam klasificira ljude poput insekata i pretpostavlja da se čitave grupe ljudi mogu legitimno staviti u pretinac "dobrih", "loših" i sl.

multikulturnog apsolutizma.¹⁸ Snaga etničkog nacionalizma leži u tome da ga njegovi zastupnici ostvaraju tako da on kida tkivo slobodnog, pravednog i koherentnog društva. U stvari, prava antiteza otvorenom društvu, asocijaciji slobodnih individua koje uvažavaju međusobna prava u okviru zakona, čini se da postaje realnija kada je na djelu etnički nacionalizam.¹⁹ Misao da činimo drugima ono što bismo htjeli da oni čine nama odbacuje se kao stvar prošlosti, ako ne i fikcija. Etnički nacionalizam delegitimizira da se o Drugom (to jest, članovima druge etničke skupine) misli kao o ljudima poput nas, ljudima koji zaslužuju puno poštovanje na koje mi sami polažemo pravo. Umjesto stvaranja recipročnog odnosa ili situacije u kojoj svaki identitet zadobija, sad imamo igru identiteta čiji je ukupan iznos nulti. Svi smo gubitnici kada je etnički nacionalizam određujuća razlika. Ukratko, on podupire održavanje konfliktnih odnosa.

Tri stvari moraju biti jasne. Prvo, mnoge od ovih razlika su obilježja naše egzistencijalne situacije van naše kontrole, ono što francuski egzistencijalista Jean Paul-Sartre označava našim "fakticitetom".²⁰ Na primjer, ja nisam odlučivao da budem muškarac rođen u Sjedinjenim Državama, niti moja prijateljica Wong Hongwei da bude žena rođena u Kini. Ljudi se rađaju sa određenim etnicitetom, što će reći da je etnicitet pripisan a ne stečen, premda neko može "izgubiti" svoj etnicitet zaboravljajući ili odričući se jezika i običaja.²¹ Drugo, različitosti (kao i zajedničke odlike) koje postoje među ljudima dobijaju značenje jer im ga pridajemo. Različitosti postaju bitne u očima posmatrača. Jednostavno stoga što neki Bosanac tvrdi da je Bošnjak, Hrvat ili Srbin, gledalac to nužno ne mora razumjeti kao čin provokacije, ali to postaje ako tome doda određeno značenje.²² Isto tako, država može od svojih građana tražiti da se izjasne o svom etničkom identitetu kako bi građani mogli koristiti izvjesna zvanična i nezvanična dobra i usluge, čineći time njihov etnički identitet izvorom uznemirenosti i straha. Zbog destruktivnosti etničkog

¹⁸ Elshain, "Nationalism and Self-Determination," p. 52 G.M. Tamas, u "Old Enemies and New: A Philosophic Postscript to Nationalism," u *Studies in East European Thought* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993), p. 120, piše da identitet i nacionalizam razumljeni etnokulturno znače da "drugi treba da budu negdje drugdje; nema univerzalističkih, nadilazećih, transkontekstualnih principa koji legitimiziraju" mješavinu, asimilaciju i različitost unutar istog političko-simboličkog "prostora."

¹⁹ Soros, *Open Society*, p. xxiii.

²⁰ Jean Paul-Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, prev. Bernard Frechtman i Hazel Barnes (Secaucus, N. J.: Carol Publishing Group, 1998) i *Being and Nothingness*, prev. Hazel E. Barnes (New York: The Citadel Press, 1965).

²¹ Denitch, *Ethnic Nationalism*, p. 141.

²² Sartre, *Being and Nothingness*, p. 304 i Richard Rorty, "A World Without Substance or Essences," u *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin Books, 1999), pp. 52-62.

nacionalizma u Bosni i Hercegovini, mnogi osjećaju hitnu potrebu za formiranjem nacionalnog identiteta: Bosanac, ne Bošnjak. Bosanac, ne Srbin. Bosanac, ne Hrvat.²³ Treće, učesnici dijaloga moraju priznati da sa sobom nose "ukorijenjenost" u vlastitu pripadnost i identitet. Premda ovakav dijalog zahtijeva od učesnikâ otklon od vlastitih gledišta ili stajališta kako bi došli u situaciju razmjene sa Drugima, koji imaju drugačiji identitet i pripadaju drugim grupama, ovaj otklon ne čini nužnim potpuno napuštanje njihovog osjećaja pripadnosti.²⁴ Dakle, možda bi bilo najbolje prepoznavati ljude u Bosni i Hercegovini kao bošnjačke Bosance, srpske Bosance i hrvatske Bosance, čime bi se ponovo naglasilo da etničke oznake nisu prirodno i intrinzično škodljive, da one postaju negativne jedino kada se načine negativnim, te da nije neminovan ishod da to učinimo. Mi izabiramo da to učinimo.

Da bi različitosti imale manje zastrašujući status (da bi gledalac postao "imuniziran"), razlike se moraju odstraniti do tačke da vidimo sebe u Drugima oko nas: moramo prepoznati ono što nam je zajedničko sa Drugim, to jest ljudskost Drugog. Umjesto da dopustimo da ono što zajednički dijelimo zasjene različitosti (religija i etnicitet), koje služe kao osnova povjerenja i saradnje u jednoj ekskluzivističkoj zajednici, potrebno je da se zadržimo na univerzalnom, onom što nas ujedinjuje u široj ljudskoj zajednici. Radi se o kolektivnom identitetu utoliko što se obraćamo pripadnosti grupi, ali on transcendirâ to određenje utoliko što dijelimo nešto zajedničko sa svim pripadnicima te grupe, te je najbolje obraćati mu se kao univerzalnom identitetu. Posebno se otklanja univerzalnim, univerzalizmom kojeg svi želimo i koji stvara samodostojanstvo u našim različitim identitetima. Štaviše, kako je Jean Bethke Elshtain ukazala u svom istraživanju o Bosni, "univerzalizam koji podupire poštovanje različitosti jeste univerzalizam koji je svjestan ljudske potrebe za odnosom prema konkretnim grupama kako bi se postigla i održala individualnost i identitet."²⁵ Moramo postati "građanski pluralisti" koji prihvataju "univerzalističke težnje i mogućnosti" kroz geste iskrene solidarnosti, prijateljstva i građanstva.²⁶ Na izvjestan način, univerzalizam

²³ Ova rasprava postaje zamršenija kada su uključene manjinske populacije, poput Roma, Egipćana...

²⁴ Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation* (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1997), pp. 130-31. Vidi također, Helma Lutz, Ann Phoenix i Nira Yuval-Davis, ed., *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe* (East Haven, Conn.: Pluto Press, 1995).

²⁵ Elshtain, "Nationalism and Self-Determination," p. 56.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

je reafirmacija naše duhovnosti utoliko što iskušavamo doživljeni osjećaj Jedinstva Svijeta Pluralnosti.

Šta je ono što je zajedničko, identitet koji svako od nas dijeli sa drugim ljudskim bićima, naša zajednička ljudska priroda? Ljudska bića imaju sposobnost da rasuđuju o svom djelovanju; ona su bića koja posjeduju ono što se tradicionalno nazivalo slobodnom voljom, pod kojom mislim da ljudska bića imaju u izvjesnom smislu sposobnost da biraju kako će djelovati u svijetu. Ukoliko ljudska bića shvate sposobnosti razuma i slobodne volje, ona imaju obavezu da preuzmu odgovornost za svoje djelovanje, što podrazumijeva da pokušavaju shvatiti šta treba da čine.²⁷ Međutim, neki filozofi, poput američkog neopragmatiste Richarda Rortya, smatraju sumnjivim pojam ljudske prirode ili ljudske biti jer tvrde da ne postoji nešto poput intrinzičnog svojstva ili nerelacionog obilježja nečega.²⁸ Umjesto govora o prirodi i biti, za Rortya je ljudskost "otvoreni projekat" a sopstvo u "procesu stvaranja".²⁹ Na izvjestan način, dakle, "ljudska bića su ono što od sebe načine", i ona sebe kroz određeni objektiv ili projekt opisuju na jedan a ne na drugi način.³⁰ Ako su ljudska bića sklona ka većoj sreći i smanjenju boli, i ako je naše "najosobenije i hvale vrijedno svojstvo naša sposobnost da imamo povjerenje i saradujemo sa drugim ljudima, i djelomično da zajednički radimo u cilju poboljšavanja budućnosti", onda je razumljivo zašto se ljudski projekat ocrtava kao harmonija.³¹ Radi se o "bratstvu". Ako ozbiljno uzmemo tvrđenje da ljudska bića imaju obavezu preuzimanja odgovornosti za svoje djelovanje, onda mi kao ljudska bića treba da utvrdimo šta će nas voditi da uvećamo bratstvo.

Ovo je "duhovno traganje" utoliko što otkriva kvalitete ljudskog duha – strpljenje, toleranciju, ljubav, sućut, opraštanje, zadovoljstvo, osjećaj odgovornosti, smisao za harmoniju – koje donose sreću. Ono što ujedinjuje ove kvalitete predstavlja neki nivo zainteresovanosti i brige za blagostanje

²⁷ Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York: Harper & Row, 1971), p. 12. Kao što se može predvidjeti, ova odgovornost "postavlja dodatno breme sticanja znanja, promišljanja o motivima, predviđanja ishoda, kritike principa i tako dalje" (p. 12). Carl Cohen pruža uobičajeni odgovor filozofskom tvrđenju anarhiste da je preuzimanje odgovornosti vrlina. On vjeruje da, premda je preuzimanje odgovornosti nužan uslov za punu moralnost, nije dovoljan uslov. Vidi Carl Cohen, *Four Systems* (New York: Random House, 1982).

²⁸ Rorty, "A World Without Substances or Essences," p. 51. U *The Idea of Human Rights: Four Inquires* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 67, Michael J. Perry ukazuje da se čini da je Rorty ustuknuo od svog antiesencijalizma.

²⁹ Rorty, pp. 53 i 78.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ *Ibid.*, pp. xiii.

Drugog.³² Mnogi koji dolaze iz veoma različitih tradicija priznali su značaj ovog "usmjerenja na drugog". Na primjer, to je za Vaclava Havela obilježje duhovnog. U govoru o duhovnoj dimenziji politike, koji je održao 1992. na Univerzitetu Wrocław, Havel je primijetio da ova dimenzija uključuje "volju da se dođe do sporazuma i da se saraduje, sposobnost da se zajednički i opšti interesi smjeste iznad ličnih i grupnih interesa, osjećaj zajedničke odgovornosti za svijet, i spremnost da se lično stane iza svojih djela."³³ Isto tako, kod Dalai Lame, koji dolazi iz istočne tradicije tibetanskog budizma, prepoznaje se ovo fokusiranje kada piše o gajenju univerzalne odgovornosti, odgovornosti koja obuhvata preusmjerenje našeg srca i uma od sebe ka drugima. Razviti osjećaj za univerzalnu odgovornost – za univerzalnu dimenziju svakog našeg djelovanja i za jednako pravo svih drugih na sreću i da ne pate – znači razviti duhovni stav pomoću kojeg ćemo, kada opazimo priliku da drugima pomognemo, tome dati prednost umjesto gledanja samo naših vlastitih uskih interesa.³⁴

Dakako, kao što je istakao američki proučavalac prava Michael J. Perry, lično iskustvo kao i historijsko iskustvo zajednica neke je vodilo ka "kao kamen tvrdom" ubjedenju da dio čovjekovog blagostanja, "autentično razvijanje kao ljudskog bića – jest zainteresovanost za blagostanje svojih braće i sestara,"³⁵ te da se Drugi može razumjeti kao sestra ili brat. Američka filozofkinja Martha C. Nussbaum iskazuje slično osjećanje kada piše da "je dobro drugih ljudskih bića po sebi vrijedno slijeđenja neovisno od njegovog utjecaja na vlastito zadovoljstvo i sreću pojedinca."³⁶ Dobro svakog ljudskog bića je svrha kojoj je po sebi vrijedno težiti jer, Nussbaum piše, "izgleda da je obilježje ljudskog bića da brine za druge i osjeća se

³² Dalai Lama, *Ethics for the New Millennium* (New York: Riverhead Books, 1999), p. 23. Na tibetanskom *shen pen kyi sem* znači "misao da se bude od pomoći Drugima." A kada mislimo o drugima, uvidamo da je svaki od navedenih kvaliteta određen implicitnom zainteresovanošću za blagostanje drugih. Štaviše, onaj koji ima sućut, voli, ima strpljenje, tolerira i oprašta, u izvjesnoj mjeri priznaje moguću utjecaj svog djelovanja na Druge i shodno tome rukovodi svoje ponašanje. Tako duhovna praksa, sljedstveno ovom opisu, uključuje, na jednoj strani, djelovanje iz brige za blagostanje drugih. Na drugoj strani, povlači da se preobraćamo i tako postajemo skloniji da to činimo" (Ibid.).

³³ Vaclav Havel, "Wrocław University" u *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice, Speeches and Writings, 1990-1996* (New York: Fromm International, 1998), p. 112.

³⁴ Dalai Lama, *Ethics for the New Millennium*, pp. 162-63. Poput Havela, Dalai Lama je veoma zabrinut za političko stanje jer "ako ovaj širi misao sućuti ne ... nadahne našu politiku, naše političke strategije će najvjerojatnije škoditi umjesto da služe čitavom čovječanstvu" (Ibid., p. 180).

³⁵ Perry, *The Idea of Human Rights*, p. 19.

³⁶ Martha C. Nussbaum, "Skepticism About Practical Reason in Literature and the Law," *Harvard Law Review* 107 (1994): 714, 718.

uznemirenim kada se drugima događaju loše stvari."³⁷ Zašto je to tako? Neki tvrde da su ljudska bića sveta.³⁸ Drugi izostavljaju objašnjenje i uzimaju kao aksiom da među ljudskim bićima postoje stvari koje su zajedničke, od kojih je jedna da su ljudska bića – bića koja brinu.

Da li se ozbiljno može poricati da su ljudska bića slična na način da postoje stvari koje su dobre i koje služe blagostanju svakog ljudskog bića, te stvari koje su za svako ljudsko biće loše i ne služe blagostanju? Raste uvjerenje da sva ljudska bića imaju neke zajedničke potrebe i želje. Kako britanska filozofkinja Philippa Foot jasno primjećuje:

Svima su potrebni naklonost, saradnja sa drugima, mjesto u zajednici i pomoć u nevolji. Nije istina pretpostaviti da se ljudska bića mogu razvijati bez ovoga – osamljena, prezrena, u ratu s drugima, bez odvažnosti i nade.³⁹

Ovo je nešto što pripada ljudima i služi ljudskom blagostanju, dok su djela genocida, etničkog čišćenja i silovanja nehumana i umanjuju ono što je ljudsko. Štaviše, prema Perryu, izgleda da takođe postoje

neke stvari koje su vrijedne svakom ljudskom biću: što god zadovoljava ili vodi zadovoljenju neke, zajedničke, ljudske potrebe. U tom smislu, postoje dobra zajednička svakom ljudskom biću. Neka su dobra univerzalna, a ne samo lokalna po karakteru. Neka su dobra *ljudska*. Ona uključuju različite ljudske mogućnosti, sposobnosti i vrline, naime, one koje omogućuju ljudskim bićima da se bore *protiv* onih sila, unutar njih kao i izvan njih, koje s vremena na vrijeme prijete blagostanju bilo kojeg ljudskog bića i *za* one stvari, ona stanja stvari ili ona stanja postojanja, saglasna razvoju svakog ljudskog bića.⁴⁰

³⁷ Ibid., p. 744. Vidi takođe, Martha C. Nussbaum, "Compassion: The Basic Social Emotion", *Social Philosophy and Policy* 27 (1996): 27-58.

³⁸ U *The Idea of Human Rights*, pp. 22-35, Perry raspravlja o ovom tvrđenju, koje je Ronald Dworkin iznio kada kaže da "skoro svi mi prihvatamo, kao neartikularnu pretpostavku iza mnogo našeg iskustva i ubjedenja, da je ljudski život u svim svojim oblicima *svet*" (Ronald Dworkin, "Life Is Sacred: That's the Easy Part." *New York Times Magazine* /16 May 1993/, p. 36; Vidi takođe, Dworkin, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom* (New York: Knopf, 1993/, p. 25) i argumentira da Dworkin i drugi griješe.

³⁹ Philippa Foot, "Moral Relativism," u *Relativism: Cognitive and Moral*, ed. Jack W. Meiland i Michael Krausz (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982), p. 152. Vidi takođe, Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory* 20 (1992): 202-46.

⁴⁰ Perry, *The Idea of Human Rights*, p. 66.

Međutim, kao što Perry primjećuje, ovo ni na koji način ne poriče da je "nešto dobro a nešto loše za neka ljudska bića a za druga ne."⁴¹ Dakle, čak ako se čini da je obilježje ljudskih bića briga za neka druga ljudska bića (što često uključuje članove vlastite uže i šire porodice, plemena, rase, religije, nacije i etniciteta), nije obilježje ljudskih bića per se da ona brinu za *sva* druga ljudska bića.

Čak ako je razložno govoriti o ljudskoj prirodi ili biti, britanski filozof Stuart Hampshire je izrekao vrijednu misao da

ljudska priroda, shvaćena u terminima zajedničkih ljudskih potreba i sposobnosti, uvijek određuje neki način života, određuje poredak prioriteta među vrijednostima, i stoga određuje moralne zabrane i naloge koji podupiru taj način života.⁴²

Zakrivanje ove jezgre ljudskosti jeste maska pluralizma. Među osobama i grupama ima obilje razlika. Pluralizam sam po sebi nije problem. U stvari, kako je Rorty pronicivo ukazao, imajući u vidu Milla i Deweya, pluralizam je vrijedan jer predstavlja "povećanje mogućnosti za individualno razlikovanje, i grupna razlikovanja koliko ova olakšavaju sposobnost individua da se preoblikuju."⁴³ Čini se da je pogonska snaga pokreta za različitosti u Evropi i drugdje ideja samostvaranja, individualnog razlikovanja i tolerancije. Ovo je vrijedan program, ali ne smijemo izgubiti iz vida činjenicu da se moralna privrženost tipično usmjerava na skup običaja i institucija međugrupe ili niza povezanih međugrupa, a ne na čovječanstvo. Ovo potertava mučnu prirodu etničkog nacionalizma, jer etnički nacionalizam bilo kojeg barjaka služi "svetoj krvnoj grupi" i njenom konkretnom načinu života kao razlikama i uzrokom vrijednim borbe s Drugim na život i smrt.⁴⁴ Dakle, bilo da smo naklonjeni pluralizmu ili univerzalizmu, jasno je da su oboje dio ljudskog stanja.

Pa ipak, na osnovu univerzalizma, prije no pluralizma (onog što nazivam "objedinjenim pluralizmom") moramo sagraditi zgradu koja se proteže do

⁴¹ Ibid., p. 64.

⁴² Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 155. Vidi takode, David B. Wong, *Moral Relativity* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984), p. 158.

⁴³ Rorty, "Globalization, the Politics of Identity and Social Hope," u *Philosophy and Social Hope*, p. 237.

⁴⁴ Ugrešić, "Good Night, Croatian Writers, Whereever You May Be," u *The Cultural Lies*, p. 88. Mora se ukazati na to da je etnički nacionalizam samo dio konteksta unutar kojeg su se dogodili etničko čišćenje i genocid u Bosni. Vidi Norman Cigar, *Genocide in Bosnia* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1995).

"harmonizacije čovječnosti."⁴⁵ Kao što je Rorty primijetio, "moralni razvoj pojedinca i moralni progres ljudske vrste kao cjeline jeste stvar uvijek novog označavanja ljudskih sopstava kako bi se povećala raznovrsnost relacija koje sačinjavaju ova sopstva."⁴⁶ Mislimo o našim moralnim relacijama kao nizu koncentričnih sfera privrženosti i obaveze. U sredini je sfera naše uže porodice, koju slijede sfere šire familije, prijatelja, susjeda, poslovnih saradnika i dalje do tačke postojanja sfere čovječanstva. Možda neki ljudi imaju više sfera u poređenju s drugim, ali ideal je posljednja sfera, sfera čovječanstva, koju moramo doseći za života.⁴⁷ Ograničiti moralnu zajednicu na pripadnike vlastite etničke grupe nije znak iracionalnosti ili nerazumijevanja već je znak moralne nepoželjnosti.⁴⁸ Treba da težimo moralnom progresu koji, prema Rortyju, predstavlja povećanu *senzibilnost*, povećanu prijemčivost za potrebe sve raznolikijeg kruga ljudi i stvari... Moralni progres kao sposobnost sveobuhvatnijeg odziva na potrebe sve širih grupa.⁴⁹

Dakako, ne postoji *neopovrpljiv* argument ili argument koji će svakoga ubijediti u značaj harmonizacije čovječnosti i uključivanja koje obuhvata sva ljudska bića. On jednostavno ne postoji. Rorty je u pravu, a Platon griješi; biće uvjerenja, čak uvjerenja koja se čine tako istinitim i očevitim, za koja se neće smatrati da su vrijedna prihvatanja. Koliko god mi ponekad pokušavali, još će biti Srba, Hrvata i Bošnjaka koji se neće slagati i koji će produžavati mržnju zasnovanu na razlikama. Pa ipak Rorty možda ukazuje na jedini put koji nam je na raspolaganju. "To se može objasniti jedino onim za koje nije isuviše kasno da se akulturiraju u našu osobenu, kasno razvijenu, historijski kontingentnu formu života."⁵⁰ Za neke ovo može upućivati na izvjestan stepen pesimizma, ali navedeno može biti veoma

⁴⁵ *U Bosnia the Good* (Budapest: Central European University Press, 2000), knjizi koja mi nije bila na raspolaganju kada sam pisao ovaj esej, Rusmir Mahmutćehajić je pristupio slično u svojoj diskusiji o pojmu Bosne kao "jedinstva različitosti." Rekao bih takode da je moje stanovište "objedinjenog pluralizma" saglasno Rortyovom "posvećivanju pluralizmu."

⁴⁶ Rorty, "Ethics Without Principles," u *Philosophy and Social Hope*, p. 79.

⁴⁷ U *Aryasvra's Aspiration and a Meditation on Compassion* (Dharamsala, 1979), Dalai Lama primjećuje da sfera čovječanstva nije konačna sfera:

Moramo osjećati ovu sućut iz dubine svog srca, kao da je tamo prikovana. Ne misli se na takvu sućut koja je povezana sa nekoliko bića poput prijatelja i bližnjih već na onu koja se proteže do granica kosmosa, u svim pravcima i prema svim bićima do kraja svemira (p. 111).

Anton Berisha, filozof na Univerzitetu Priština, dao je primjedbu da moj govor o sferama sugenera vrlo antropocentričnu etiku.

⁴⁸ Ibid., p. 81.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Rorty, "Trotsky and the Wild Orchids," u *Philosophy and Social Hope*, p. 14.

realistična prognoza onog što će se desiti. Što je važnije, počiva na nadi da za to nije isuviše kasno.

Nažalost, Rorty definitivno odbacuje ono zajedničko kao osnovu našeg moralnog poboljšavanja i odabire različitosti, specifičnije, preobražaj značaja razlika koje nas razjedinjuju. Kad bi samo mogli učiniti trivijalnim razlike – razlike između Srba, Hrvata i Bošnjaka – onda bi nam moralni progres bio odmah na dohvat ruke.⁵¹ Različitosti koje igraju ulogu u kriznim situacijama, poput onih koje susrećemo na Balkanu, su mnogo više od kozmetičkih. Ljudi ne mogu lakše ignorirati ove različitosti nego što crnac u bijeloj zajednici u Sjedinjenim Državama može tek tako odbaciti svoju rasu i svoju afričko-američku tradiciju. Stoga što osobe pridaju veliki značaj svom shvatanju sebe i imaju jaku potrebu za samopoštovanjem, društveni identitet predstavlja moćnu snagu.⁵²

Naočigled mnoštva različitosti i krhkosti pomirenja s kojima moramo živjeti, kako da dodemo do "povećane senzibilnosti, povećane prijemčivosti za potrebe sve raznolikijeg kruga ljudi"⁵³ ili do širenja naših sfera privrženosti i obaveza tako da se sve više približavamo "harmonizaciji čovječanstva" pod vidom objedinjenog pluralizma? Kako poduprijeti proces pomirenja u Bosni i Hercegovini? Thoreau bi htio da vjerujemo da bi nam gledanje svijeta očima nekog drugog, očima različitim od naših, omogućilo da bolje razumijemo i prihvatimo ono što nas razlikuje. Međutim, ja tu sugestiju shvatam na drugi način. U procesu dosezanja sfere čovječanstva, mi ostvarujemo razumijevanje drugih i toleranciju tako što prepoznavamo ono zajedničko među ljudskim bićima, a to postizemo "gledanjem svijeta" očima drugih ljudi kroz ono što Nussbaum naziva "interkulturalni odgoj".⁵⁴

⁵¹ Rorty, "Ethics Without Principles", pp. 86-87.

⁵² Mats Friberg, u "The Need for Unofficial Diplomacy in Identity Conflicts," u *Yugoslavia War*, 2d ed., ed. Tonči Kuzmanić i Arno Truger (Ljubljana, Slovenia: Austrian Study Center for Peace and Conflict Resolution and Schläiming Peace Institute, 1993), p. 131.

⁵³ Rorty, "Ethics Without Principles", p. 81.

⁵⁴ Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997). U *Ethics for the New Millennium* Dalai Lama takode misli da je odgoj, premda ne nužno interkulturalni odgoj, važan za uspostavljanje univerzalne odgovornosti:

Radi se takode o otvaranju očiju djece za potrebe i prava drugih. Moramo pokazati djeci da njihovo djelovanje ima univerzalnu dimenziju. I moramo nekako naći način da proširimo njihova prirodna osjećanja empatije tako da počnu imati osjećaj odgovornosti za druge. Jer to je ono što nas podstiče na djelovanje. Doista, kad bi morali izabrati između učenja i vrline, zadnje je definitivno vrijednije. Dobro srce koje je plod vrline je po sebi velika korist za čovječanstvo. Puko znanje nije (pp. 181-82).

Odgoj općenito, a interkulturalni odgoj posebno, posjeduje potencijal da nas oslobodi od tradiranog mnijenja, one vrste ubjedenja koje nas često dijeli na osnovi izvjesnih etničkih, rasnih i religijskih kategorija. U najboljem slučaju, on nam dopušta da se distanciramo od tog ubjedenja, od naših interesa, tako da barem možemo prepoznati da perspektiva Drugog zaslužuje poštovanje kao i naša, premda uvijek podložna standardima tako da sadržina svake perspektive može baciti sumnju na primjerenost određene perspektive. Kako Nussbaum piše:

Ako osoba počne gledati svoje oponente ne kao stranca i drugog već kao onog koji dijeli izvjesne opšte ljudske ciljeve i svrhe... ovo razumijevanje će voditi smanjivanju gnjeva i početku racionalne razmjene.⁵⁵

Proučavanje drugih kultura nam dopušta da "se vidimo u Drugom", čime nam se omogućava da osjetimo empatiju prema njima i da djelujemo na građanski odgovoran način prema njima. Možemo se, na izvjestan način, zamisliti u situaciji druge osobe, gledati i osjećati kako bi svijet izgledao očima Drugog. Rastući dodir sa naracijama različitih etničkih, rasnih i religijskih grupa unapređuje ovu vrstu odziva. Dolaženje u kontakt sa pisanom i govornom riječju, tragičnom slikom Drugog, bio taj Drugi Bošnjak, Srbin ili Hrvat, primiće nas "harmonizaciji čovječanstva."

Saunders piše, pak, da dosezanje do takvog stajališta jednostavno ne nastaje razmjenom gledišta, već predstavlja "proces izvornog međudjelovanja kojim se ljudska bića međusobno slušaju dovoljno duboko da ih mijenja ono što su saznali," proces nazvan "dijalogom".⁵⁶ Konfliktne relacije se mijenjaju jer različito mislimo, osjećamo i ponašamo kada zamijenimo "sebe i njih" ili relaciju "ja ili ti" relacijama "mi" ili "ti i ja". Definitivna je promjena u načinu na koji živimo, naročito kako međusobno djelujemo s drugima. Ne samo da se inkorporiraju gledišta drugih, koja šire našu perspektivu, već se priznaje da Drugi u nekim vidovima uopšte nije toliko različit i da postoji zajednički temelj među nama.⁵⁷ Na ovoj tački, u slučaju Bosne, možemo govoriti o "unutaretničkom povjerenju".

Bilo bi divno kad bi postojao jednostavni vodič za izgradnju pogodne političke kulture i civilnog društva u Bosni. Na žalost, iskustvo prošlosti je pokazalo da takav vodič ne postoji, naročito kada jaki etnički nacionalizam

⁵⁵ Nussbaum, *Cultivating Humanity*, p. 65.

⁵⁶ Saunders, *A Public Peace Process*, p. 82. Vidi takode, David Bohm, *On Dialogue*, ed. Lee Nichol (New York: Routledge, 1996) i Daniel Yankelovich, *The Magic of Dialogue: The Art of Turning Transactions into Successful Relationships* (New York: Simon and Schuster, 1999).

⁵⁷ Saunders, *A Public Peace Process*, p. 84.

stoji na putu pomirenju. Svakako, izgradnja institucija je potrebna da bi se obezbijedili uslovi pogodni za vrline individualne i kolektivne autonomije i kritičkog mišljenja, prihvatljiv moralni okvir i izražavanje solidarnosti, prijateljstva i gradanstva unutar multietničke Bosne. U isto vrijeme, međutim, moraju se uložiti napor da se ljudi tako odgajaju da autonomija i sjedinjeni pluralizam postanu ostvarljivi ciljevi. Pluralizam i raznolikost jedino tada se mogu tolerirati, prihvatiti i biti ono što se može usvojiti kada se uviju u prepoznatljivo jedinstvo.

S engleskog prevela: Jasminka Babić-Avdispahić