

DOI 10.51558/2490-3647.2025.10.2.37

UDK 32:929 Izetbegović A.

Primljeno: 12. 10. 2025.

Izvorni naučni rad
Original scientific paper

Asim Delibašić

OD KONCEPCIJE ČOVJEKA DO KRITIKE KOLEKTIVIZMA: STRUKTURA DRUŠTVENO- -POLITIČKE MISLI ALIJE IZETBEGOVIĆA

Društveno-politička misao Alije Izetbegovića zauzima posebno mjesto u savremenoj islamskoj filozofiji, gdje povezuje teološku antropologiju i političku teoriju moderniteta. Njegovo poimanje čovjeka, kulture i civilizacije razvija se u dijalogu s modernim ideologijama poput socijalizma, liberalizma i nacionalizma, nastojeći moralne i religijske principe afirmirati kao izvore političkog poretka. Iako je često proučavan kao politička figura, Izetbegovićev misaoni sistem nije adekvatno analiziran kao filozofski projekt koji nudi teorijsku alternativu sekularnim modelima društva. Ova studija ispravlja taj nedostatak prikazujući Izetbegovića kao mislioca koji temelji društvenu teoriju na metafizičkoj koncepciji čovjeka. Središnja teza rada jest da njegova misao predstavlja originalan odgovor na krizu modernog kolektivism kroz model "sakralizirane civilizacije" u kojem duhovna dimenzija postaje mjerilo društvenog poretka. Analiza ističe njegovu distinkciju između kulture i civilizacije te pokazuje da spasenje civilizacije ovisi o njezinoj sakralizaciji. Zaključno, rad potvrđuje Izetbegovića kao mislioca koji nudi duhovno utemeljen pluralizam vrijednosti i mogućnost etičke obnove modernog društva.

Ključne riječi: Alija Izetbegović; antropologija; kultura i civilizacija; kolektivism; socijalizam; nacionalizam; tradicionalizam; pluralizam vrijednosti; religija i politika

UVOD

Svako promišljanje o historiji, kulturi, ljudskom društvu, i državi, kao najvišem obliku organizacije društva, trebalo bi započeti jednim pitanjem: šta je to čovjek? Na ovo pitanje moderna¹ misao nudila je počesto funkcionalističke teorije koje su nastojale dati odgovore. U tim teorijama čovjek je uglavnom predstavljan kao biološki sistem potčinjen zakonima prirode ili kao biće formirano pod pritiscima svoga radnog i životnog okruženja. Upravo takvu sliku svijeta i čovjeka kritizirao je i Alija Izetbegović u svojim razmišljanjima o društvu i religiji. Njegova promišljanja o ljudskom društvu ne sadržavaju samo kritiku modernih teorija i ideologija, nego i upućuju na obnovu našeg razumijevanja temeljnih značajki ljudskosti: razumijevanja, naime, šta je sloboda čovjekove volje i umnosti, šta društvo jeste za čovjeka i šta bi čovjek trebao biti za društvo.

Iako se Izetbegovića najčešće tumači kroz prizmu dnevne politike, čovjek u susretu s njegovim pisanim djelima odmah shvata da je njega bilo vrlo nepotpuno razumijevati samo kao političara, budući da je, iznad svega, bio filozof koji je nastojao promišljati utjecaj društva na ljudsku duhovnost i dati odgovor na pitanje kakvo bi uređenje društva bilo kongenijalno sa krajnjom svrhom čovjekovog postojanja.

U akademskoj literaturi o Aliji Izetbegoviću preovladava tendencija da se njegovo djelo tumači u okvirima političke biografije ili apologetskog diskursa kroz radove koji elaboriraju život i djelo Alije Izetbegovića kao državnika i ratnog lidera (Mulaosmanović 2013). Timothy D. Sisk (1999) u kontekstu svoje analize poveznica između etničke pripadnosti i moći u Bosni i Hercegovini Izetbegovića oslikava kao „heroja muslimanskog otpora“ i ključnog aktera u pregovorima u Dejtonu. Također, svjetski poznati autori poput John L. Espositoa (1998) primarno analiziraju politički islam u okruženju globalne propasti komunizma i u tom kontekstu Izetbegovića motre kao filozofa političkog islama; dok studije poput one Johna R. Schindlera (2007) predstavljaju ga u izrazito negativnom svjetlu, oslikavajući ga kao dizajnera jedne etno-nacionalne ideologije u kojoj se usidrio politički islam sa narativom globalnog džihada. U ovakvim radovima prioritet je dat ulogama državnika i nacionalnog lidera

¹ Pojmovi “modernost” i “modernitet” ne označavaju samo “historijski period” koji je započeo renesansom i prosvjetiteljstvom, već jednu duboku promjenu koja je označila kretanje od teocentrične slike svijeta prema antropocentričnoj. Ono što karakterizira modernost jeste racionalizam, empiricizam i historicizam. Posebnije, moderni svjetopogled označava dezintegraciju vertikalne veze između čovjeka i Transcendentnog, te uspostavljanje jednog posve “horizontalnog” pogleda na svijet koji donosi apoteozu napretka, proizvodnje i ljudske autonomije. Nasuprot tome, “Tradicija” i “tradicionalno” označavaju poredak utemeljen na sakralnom znanju (*scientia sacra*), koje stvara specifičan posvetni vidik u kojem sve teži Božanskom Središtu svijeta.

te političkim i strateškim dimenzijama nad njegovom filozofskom mislju, čime je predodžba o Izetbegoviću svedena na format bilo pacifistične, neutralne, ili agresivne političke doktrine, previđajući duboke misaone dimenzije njegovog djela. Drugi korpus literature, kritički promatra njegovu filozofiju islama kao nedostatno izveden prijelaz između religije i političkog uređenja društva (Karić 2013). Na sličan način za Enesa Šahina (2023) njegovo je djelo utemeljeno na metafizičkoj ideji čovjeka kao bića dvojstva (duhovnog i materijalnog), prepoznajući u njemu jedan *intelektualni model rješavanja* krize savremenog islamskog svijeta, raspetog između mračnjaštva tradicionalizma kao slijepog slijeđenja (*taqlid*) i modernističkog liberalizma koji prezire religiju.

Po svemu sudeći, društveno-politička misao Alije Izetbegovića predstavlja jedan kompleksan fenomen čije objektivno razumijevanje zahtijeva sistematski pristup koji bi morao krenuti od samih korijena njegove filozofije. Svrha ovog rada upravo i jeste pokušaj da se pruži jedna takva analiza, sa središnjom tezom da je cjelokupna Izetbegovićeva društvena i politička misao utemeljena na specifičnoj koncepciji čovjeka, odnosno specifičnoj filozofskoj antropologiji. Preciznije, nastojali smo pokazati kako je Izetbegovićovo razumijevanje čovjeka utjecalo na njegovo shvatanje ljudskog društva i dubinski odredilo njegov stav spram materijalističkih i kolektivističkih ideologija modernog svijeta. U skladu s ovim ciljem, pokušali smo dati odgovor na pitanja: (a) šta čini ontološki temelj Izetbegovićeve političke teorije i kako se njegova antropologija razlikuje od modernih teorija o čovjeku; (b) kako Izetbegović vidi ljudsko društvo: šta je to rascjep između “kulture” i “civilizacije” i šta je uloga islama u ovom rascjepu; (c) kakvo je mjesto kolektivističkih ideologija u njegovoj teoriji društva; i (d) da li Izetbegovićeva predominantno konzervativna politička filozofija ostavlja prostor za pluralizam u multietničkom društvu.

Metodološki pristup zasnovali smo na analizi sadržaja i komparativnoj metodi. Centralno mjesto u metodologiji ovog rada, stoga, zauzima tekstualna analiza ključnih spisa Alije Izetbegovića, s posebnim naglaskom na djelo *Islam između Istoka i Zapada*. Nastojali smo uspoređivati njegove početne ideje sa različitim filozofskim i političkim teorijama i dovesti Izetbegovićevu misao, komparativnom analizom, u dijalog sa školama mišljenja koje stoje u vezi s njegovom konzervativnom orijentacijom.

Najprije ćemo se baviti Izetbegovićevom antropologijom, elaborirajući njegovu kritiku materijalističkih pristupa čovjeku i njegovo razumijevanje duboke svrhe ljudskog postojanja. Nakon razrade antropologije, bavit ćemo se pitanjem društva, to jeste analizom distinkcije između kulture i civilizacije, odnosno razlike između

organskih kultura i industrijske civilizacije. Na kraju ćemo se posvetiti njegovom stavu prema dva oblika kolektivism – socijalizmu i etno-nacionalizmu, te mogućnosti pluralnog društva u njegovoj političkoj teoriji.

KONCEPCIJA ČOVJEKA

U svom razmatranju ljudskog stanja Izetbegović kritički pristupa naučnoj slici svijeta, oblikovanoj evolucionizmom, pozitivizmom i redukcionističkom antropologijom, u kojima se slika čovjeka nastoji svesti na biološki organicizam ili funkcionalizam društvenih struktura. Takva slika dominira mnogim modernim teorijama: kod Friedrich Engelsa čovjek se javlja kao “proizvod rada i vanjske sredine”; kod Ivana Pavlova kao “sistem potčinjen zakonima prirode”; kod B. F. Skinnera kao bihevioralni stroj kojeg oblikuju nagrade i kazne i kojem u dobroj mjeri manjka istinske unutrašnje svijesti ili slobodne volje. U polju sociologije Émile Durkheim naglašava kolektivnu svijest kojoj su izravni produkti moralne i intelektualne sposobnosti čovjeka; s druge strane, Michel Foucault naglašava efekt diskursa koji oblikuje čovjeka kao proizvod historijskih formacija znanja i moći (Ritzrer, Stepnisky 2017; Zalta 2020). Slične, suštinski materijalističke koncepcije, nalazimo i u savremenoj psihijatriji, gdje različiti teoretski modeli uobziruju čovjeka kao mrežu neuro-hemijskih procesa, psiholoških obrazaca i društvenih utjecaja.

Istini za volju, nephodno je napomenuti da Izetbegović ne odbija u cijelosti ideju evolucije iz koje se izvijaju sve navedene teorije čovjeka i njegovog razvoja. Po njemu, evoluciju je moguće priznati kao biološki proces, ali je on vidi samo kao “vanjsku, smrtnu istoriju” čovjeka. Ono što odbacuje jesu materijalističke i socijaldarvinističke implikacije, jer čovjek nije samo produžetak prirode i instinkta, nego biće koje je u jednom trenutku na “neobjašnjiv način postalo svjesno ne samo da nije životinja, nego je našlo smisao života u negaciji životinjskog u sebi” (Izetbegović 1996: 32). Ovo neobjašnjivo uzdizanje čovjekovo Izetbegović, po svemu sudeći, vidi u otkrovenju, bilo unutrašnjem, u smislu duhovne intuicije, ili vanjskom, u smislu objavljene religije. Reklo bi se da je ovdje Izetbegović podlegao logičnosti i racionalizmu evolucije. Evolucija kao hipoteza o jednom trajućem biološkom procesu ne samo da nije nelogična, naprotiv ona se jasno nadaje čovjekovoj logici, čak toliko da se možemo zapitati kako to da čovječanstvo do nje nije došlo prije Darwina. Međutim, njezina inicijalna pogreška je upravo u predrasudi koja odbija postojanje svega što se stere izvan osjetilnog poretka, ili, bolje rečeno, u tome što odbija postojanje natprirodnog kao takvog (Schuon 2008a). Njezine devastirajuće im-

plikacije po religiju nije moguće zaobići: prema njoj, čovjek je u stalnom napretku, i budućnost može biti jedino svjetlija u svakom smislu; sve što je bilo prije na neki način mora biti gore od onog što dolazi; pred čovjekom se, sveukupno, uvijek nalazi samo svijetla budućnost, a iza njega samo mračna prošlost; jer u mjeri u kojoj on napreduje, napreduje i njegova dobra sudbina. To je upravo suprotno eshatologiji svake religije, jer nijedna od njih ne govori o sretnom kraju čovječanstva i duhovnom procvatu pred Dan Suda (Lings 1997). Profanizirajući materijalizam teorije evolucije nemoguće je izbjeći, ali moralno devastirajuće implikacije socijalnog darvinizma, kao posebne teorije koja se nakalemila na Darwinovu teoriju, uvijek je moguće odbaciti, što su nesumnjivo učinili mnogi religijski i metafizički mislioci koji prihvataju evolucionističku hipotezu.

Ono što povezuje naizgled divergentne modernističke teorije čovjeka – od kojih svaka naglašava zasebni aspekt materijalne stvarnosti – jeste njihova sklonost da čovjeka definiraju kroz vanjske faktore, bez prepoznavanja njegove ontološke posebnosti, unutrašnje savjesti ili duhovne dimenzije. Umjesto univerzalne ljudske suštine, pojavljuje se konkretna, historijski konstruirana figura, definirana ekonomskim, proizvodnim i ideološkim odnosima. Nasuprot tome, Izetbegović insistira na čovjeku kao moralnom biću koje iznutra nadilazi granice iskustvenog. Njegova misao ukazuje na unutrašnji svijet savjesti, slobode i odgovornosti, na jedan prostor u kojem se ne oblikuje samo društvo, već i razlog postojanja te u tom smislu nije samo kritika različitih aspekata modernog redukcionizma, već nastojanje ponovnog uspostavljanja jedne integralne antropologije iz koje sakralizirana moralnost neće biti eliminisana.

Ljudsko stanje. Izetbegovićevo odbacivanje raznolikih materijalističkih koncepcija čovjeka ne počiva samo na teološkom uvidu, već i u dobroj mjeri na jednom fenomenološkom razmatranju. To se jasno očituje u njegovom razjašnjenju stava da razlika između najrazvijenije životinje i najprimitivnijeg čovjeka nije tek razlika u stepenu vanjskog biološkog razvoja, već jedan suštinski i unutarnji diskontinuitet: dok je životinja u potpunosti prirodna i neizdvojiva iz horizontalnog poretka svijeta, dotle je čovjek natprirodan, iracionalan, nerazumljiv, čak i racionalno nemoguć (Izetbegović 1996), jer ukoliko ne bi bio takav, onda on ne bi ni postojao, barem ne kao čovjek sa slobodom volje i objektivnošću inteligencije.

Sada, ukoliko bi čovjek bio puka kontinuirana horizontalnog poretka, onda bi to podrazumijevalo princip prema kojem se “više izvodi iz nižeg” što bi bila metafizička nemogućnost i inverzija ontološke hijerarhije Bitka (Cf. Guénon 2001). U

tradicionalističkoj antropologiji – s kojom Izetbegovićeva misao u izvjesnim obzirima snažno korespondira – čovjek je biće kroz koje prolazi “vertikalna osa svijeta”, koja se u njemu odražava kao sposobnost spoznaje istine i usmjerenosti volje prema Vrhovnom Dobru; u skladu s tim, čovjek nikad ne može biti samo *animal rationale*, već prije i iznad svega *imago Dei*, u kojoj se osvjeđuje *misterium* subjektivnosti kao ljudski odraz samog Božanskog Jastva (Cf. Schuon 2008).

Nasuprot modernim antropološkim pristupima koji čovjeka definiraju počesto kroz njegovu autonomiju i sposobnost samoodređenja, Izetbegović, dakle, razvija jednu viziju čovjeka ukorijenjenu u jednom transcendirajućem ontološkom poretku i polazi od pretpostavke da čovjek nije samo biće koje bira, već i biće koje je odabrano. Njegova sloboda nije tek puka neovisnost, već sposobnost da odgovori na poziv koji dolazi onkraj prirodnog poretka. U tom smislu, čovjek je nosilac svrhe, ali ne svrhe koju je on sam odredio i koja je usmjerena ka čovjeku kao zatvorenom subjektu, nego svrhe koja nadilazi obzorje individualnog i spuštene otkrovenjem. Odatle proizlazi i duhovna odgovornost čovjeka, koja je dug primarno prema Istini, a zatim i prema zajednici, barem onda kada potonja djeluje kao prijenosnik Tradicije i Objave: *vox populi, vox Dei*.

Moralne skrupule. Izetbegovićeva razumijevanje čovjeka ne ostaje bez posljedica za društvenu teoriju: ako je čovjek biće sa svrhom, društvo nije neutralna arena atomističkih interesa koji se sudaraju; ono je, također, biće koje mora težiti saobraženju s Transcendentnim. Da ljudsko društvo nije bez svog ontološkog temelja kazuju nam i moralne skrupule čovjekove, koje se ponekada doimaju kao da stoje u samoj suprotnosti sa životom. Ne bez nadahnutosti Darwinom i idejom “borbe za opstanak,” kao i Tolstojem koji je naglašavao da je savjest uzrok čovjekove patnje, Izetbegović (1996) piše da moralne skrupule u velikoj mjeri umanjuju opću čovjekovu prilagodljivost u areni života. Moralne predrasude, koje se doimaju neracionalnim i suprotstavljenim životu, u ljudskoj vrsti su nad-individualni dug prema društvu, opterećenost koju svaki pojedinačni čovjek nastoji kompenzirati svojom inteligencijom. Ovaj kapacitet čovjekov je ono što ga temeljno razlikuje od životinje koja ne izlazi iz svoga solipsizma.

Nadilazeći horizontalni poredak iznutra, čovječanstvo opstaje temeljeći se na milosrdnom idealizmu, a ne na surovosti prirode. Svakako, Izetbegović bi ovdje mogao biti kritikovan – sa sekularno-evolucionističke tačke gledišta – da ne uzima u obzir činjenicu da je moral adaptivna prednost čovjeka koja jača koheziju vrste shvaćene kao zajednice i omogućuje joj opstanak. Međutim, Izetbegovića bi se teško

moglo kritikovati u njegovom zaključnom razmatranju da u modernom vremenu naučni čovjek postaje moralno neosjetljiv i da poziva na uništenje moralnog idealizma u ime progresa. To se posebice očituje u međunarodnim odnosima, gdje u kontekstu zločina genocida, etničkog čišćenja ili prikrivenih čina kolektivnog kažnjavanja nekog naroda, ova njegova misao poprima zasljepljujuću jasnost: zločin se racionalno osvještava kao efikasno sredstvo za postizanje kolektivnog cilja, a moralni idealizam se tretira kao nepotrební kamen spoticanja u ovom procesu inter-grupnog natjecanja. Moderna industrijska istrebljenja – kojima je obilovalo XX stoljeće, ali kojima obiluje i XXI stoljeće – postaju jasan dokaz ove logike koja prijeti da eliminira svu ljudskost iz modernog čovječanstva.

Zanimljiva je činjenica da, u okviru svojih razmišljanja o moralnoj psihologiji, Izetbegović posebno mjesto pridaje fenomenu straha, koji sagledava kao znak čovjekove izdvojenosti iz horizontalnog prirodnog poretka. U interpretaciji religijskih i moralnih zabrana, svojstvenih pre-modernom i praiskonskom čovjeku, Izetbegović ne motri samo "fazu neznanja," kako to čini evolutivna ili racionalistička perspektiva, već izraz čovjekovog izdvojenog položaja, njegov karakter *berzakha* koji se ogleda u istodobnom bivanju i u zemaljskoj i u nebeskoj dimenziji. U tom kontekstu, on koristi pojam "divljakov kompleks" s ciljem ukazivanja na jednu paradoksalnost ljudskog stanja prema kojoj čovjek, iako se doima čisto kao "superiorna životinja," u sebi nosi i nešto duboko neanimalno ili onostrano: umjesto da slobodno djeluje sa maksimumom svojih kapaciteta, on sebe sputava "tabuima" koji ograničavaju njegove nagone, ostavljajući dojam bića koje se boji onoga što mu je prirodno dostupno. Stoga, čovjek, prema Izetbegoviću, posjeduje osjećanje praiskonskog straha povezanog sa misterijima zemaljskog postojanja, koji, protivno onome što bi se moglo pomisliti, nije slabost čovjekova, nego vrelo iz kojeg kuljaju umjetnost, filozofija, magijska vjerovanja i druga očitovanja njegovog duha, svjedočeći tako o svjesnosti vlastitog transcendentnog korijena.

S obzirom na ovaj praiskonski strah i tabu, Izetbegović zauzima polemički stav prema dominantnoj liberalnoj interpretaciji – zasnovanoj na frejdovskom psihološkom redukcionizmu – koja fenomen tabua i religijske zabrane uobziruje kao neurotične ostatke potisnutih nagona i kao mehanizam upravljanja anksioznošću. Za Izetbegovića tabu nije simptom psihološkog potiskivanja, već znak da je čovjek prekoračio granicu prirodnog i stupio u sferu koja mora biti regulirana moralom. Ovim Izetbegović ne odbacuje samo Frojdovu ideju religije kao "univerzalne neuroze", već i jedan humanistički redukcionizam sklon da objašnjava čovjeka isključivo preko psiholoških kategorija. Nasuprot tome, Izetbegović promatra du-

hovnost kao vrhovno očitovanje ljudske slobode, čovjekove svijesti o višem smislu i njegove sposobnosti da se uzdigne iznad animalne skučenosti svoje prirode. Religija, prema Izetbegoviću, ističe sposobnost čovjeka da nadilazi tu prirodu.

Ova ljudska sposobnost činjenja protiv vlastitih apetita i nagona, ili sposobnost transcendiranja svojih psiholoških i fizioloških prisilnosti, za Izetbegovića je, u jednakoj mjeri, i osporavanje ideje o isključivoj pripadnosti horizontalnom poretku kao i dokaz čovjekova pripadanja jednom vertikalnom i nadnaravnom poretku. To bi se, u tradicionalističkim terminima, moglo protumačiti i kao prisustvo Apsoluta u čovjeku, koje mu omogućava da se uspravi prema Istini kako bi se vratio svom metafizičkom izvoru (Schuon 1982). Čak i Edmund Burke (2003), sa stajališta političke filozofije tradicionalističkog konzervativizma, naglašava da civilizacija opstaje samo ako postoje “predrasude” i moralna ograničenja koja sputavaju čistu volju – jer bez tih ograničenja sloboda se pretvara u destrukciju. Čovjek je, prema Izetbegoviću, od momenta kada je “pušten na slobodu” postao odgovoran i više se ne može vratiti u svoju životinjsku nedužnost, što znači da umjesto prirodne nevinosti životinja njemu ostaje izbor između bivanja sotonskim čovjekom naopako ili čovjekom u punom smislu, čija ljudskost je u isti mah i vrlo priznanje Boga (Izetbegović 1996).

Stoga u Izetbegovićevoj filozofskoj perspektivi pitanje antropologije nikada ne izlazi izvan pitanje teologije: sloboda nikada ne biva samo etičkom ili političkom kategorijom, smještenom u podneblje profanog, već ontološkim dokazom Stvaranja, koji je po samoj definiciji smješten u podneblje sakralnog.

KONCEPCIJA DRUŠTVA: KULTURA I CIVILIZACIJA

Izetbegovićevo definiranje ljudskog društva podrazumijeva dvojnost, podjelu koju on naziva “kulturom” i “civilizacijom”. “Kultura” predstavlja “organsku zajednicu” u kojoj se društveni život čovjekov zasnova na neposrednim odnosima i međusobnom poznavanju svih članova zajednice. Porodica, selo i dolina u kojoj se živi u takvom društvu činili su bazu društvene kohezije, a rituali sjetve i žetve, rođenja i smrti, imali su beskrajno važnu ulogu u prenošenju simboličkog smisla života. U takvom društvu zajedništvo se nije zasnivalo na ideologiji promoviranoj od strane državnog aparata, već je bilo organskog tipa i proizlazilo je iz osjećanja uzajamne zavisnosti. S druge strane, “civilizacija” jeste ono što bi se precizno nazvalo “industrijskim društvom”. U civilizaciji izvorne “organske zajednice” su zamijenjene multimilionskim anonimnim i impersonalnim nacijama-državama, fragmentiranim u jednako anomične gradove okupljene oko industrijskih središta. Takvo društvo, ili

takva civilizacija, zahtijeva vrlo visok nivo standardizacije kulture, koja tu više ne stoji u cilju podržavanja životnog smisla, nego radne mobilnosti, državne lojalnosti i medija univerzalne komunikacije. (Cf. Gellner 1983). Porodični sistemi obrazovanja i treninga u njoj se zamjenjuju homogenim obrazovnim sistemom podržanim od strane državnih institucija. Nekadašnji zajednički rituali i vjerovanja gube svoj prvobitni smisao. Koheziju društva, u civilizaciji, baš naprotiv, ne održava ništa organskog karaktera, nego “nacionalna kultura”, kao izumljeni ideološki konstrukt koji dijele milioni međusobno neznanih individua. Zajednica, dakle, tu prestaje biti utemeljena na zajedničkim svecima, turbetima i lokalnim ritualima sjetve i žetve, nego na nacionalnom identitetu, historiji i industriji.

Periodizaciju ljudske historije na “kulturu” i “civilizaciju” Izetbegović izvorno izvodi od Oswalda Špenglera (2018) koji kulturu promatra kao organski i duhovni period naroda, dok civilizaciju vidi kao petrificiranje kulture koje dolazi kroz tehnološki progres i očituje se u racionalizaciji, materijalizaciji i mehanizaciji čovjeka i društva. Špenglerijanska perspektiva će u njoj vidjeti znak propadanja vrijednosti, dok Izetbegović, iako ne odbacuje ovaj njezin aspekt, više je sklon da civilizaciju vidi kao fazu čovječanstva koja, iako *ipso facto* nosi klice vlastite propasti, ipak, zbog svoje same nužnosti, ima potencijal da bude oduhovljena u smislu izgradnje *Civitas Dei*, jer budući da ne može a da ne bude, i ona mora biti uključena u duhovni život. Ona predstavlja nezaobilazni razvoj ljudskih mogućnosti vezanih za zemlju i materijalno, i zato treba religiju koja će njezin razvoj da kontrolira i kultivira. (Iako bi se ovdje svakako moglo postaviti pitanje razine: da li postoji granica u materijalizmu koju kada civilizacija pređe više ne može biti uključena u duhovno, ili nakon koje postaje dijabolična i suprotstavljena svemu svetom?)

Civilizacija i priroda. Nadalje, u civilizaciji Izetbegović vidi kapitalizam, kao neprestano povećavanje čovjekove ovisnosti o materiji, koja se manifestira u potrošačkom društvu koje nastoji maksimizirati postojeće i izmisliti nove ljudske potrebe, podstičući razvijanje vanjskog nauštrb unutrašnjeg. Religijski karakter kulture, s druge strane, teži ograničavanju ljudskih potreba ili nivoa njihovog zadovoljavanja i na taj način doprinosi razvoju unutrašnje ljudske slobode. Nesreća se javlja u “velikoj inverziji”: cilj čovjeka civilizacije više nije ovladavanje svojom dušom, već ovladavanje okruženjem, prirodom, kroz tehnološki razvoj, koji se nadaže kao nužno sredstvo potpore za stalno rastuće i umnažajuće appetite (Izetbegović 1996). Posljedica ovog prelaska od unutrašnjeg ka vanjskom ne dolazi besplatno: njezini direktni odrazi se ne primijete samo u posvjetovljenju i gubitku smisla života, nego

i u mijenjanju prirode i iscrpljivanju zemaljskog okruženja, koje vodi u ekološku kataklizmu.

Na ovom mjestu Izetbegovićev poziv na povratak civilizacije sakralnom poretku – koji on općenito naziva islamom kao trećim putem – u dosluhu je sa tradicionalističkim filozofom S. H. Nasrom koji u svojim djelima korijen krize modernog čovjeka vidi u desakralizaciji znanja i prirodnog okruženja, koja se desila usljed prelaska s teocentričnog na antropocentrički pogled na stvarnost. Ni prema Nasru civilizacija nije izgubljena, protuotrov za ovo stanje trajnog pada bio bi povratak sakralnom poretku i obnova davnašnjeg metafizičkog pogleda na prirodu, u čemu islamska tradicija može igrati važnu ulogu (Nasr 1989). Obje ove perspektive – i Izetbegovićeva i Nasrova – duboko se razlikuju od scijentističkog pogleda na svijet, koji čovjeka vidi prvenstveno kao biološko i društveno biće kojeg kroz civilizacijski napredak čeka svijetla budućnost zbog razvoja znanja, tehnologije i društvenih reformi za koje se tvrdi da bi u konačnici trebale iskorijeniti neznanje, bolesti i siromaštvo kao relikte nestajućeg svijeta kulture. Problem ekološke kataklizme, u ovoj perspektivi, jeste samo još jedan u nizu problema koje će čovječanstvo riješiti u svom nezaustavljivom znanstvenom i tehnološkom progresu.

Civilizacija i islam. Prema Izetbegoviću, islam kao “treći put” ne može ostati isključivo na “unutrašnjoj zemlji” (religiji, pobožnosti i duhovnosti), on je velika svjetska religija koja mora završiti semitski ciklus objava, objedinivši sve ono što je bilo prije njega: u njemu se, pretežno vanjska i jevrejska, i pretežno unutrašnja i kršćanska, perspektiva susreću. Islam je stoga predisponiran da izgradi vlastito društvo i da svakom religijskom obredu doda jasan društveni karakter, uključujući na taj način društvo u religiju i religiju u društvo, u cilju stvaranja nerazorivog civilizacijsko-kulturalnog sveza. Otuda i njegovo zamjećivanje da je poruka islama bila “dovršena” ili da je “došla do svoje pune svijesti” tek sa stvaranjem islamske države u Medini, a ne naprosto sa propovijedanjem vjere u jednom posve bezvjerskom društvu u Mekki. Ovaj socijalni aspekt islama, prema Izetbegoviću (1996), odražen je i u brojnim vjerskim obredima: svoj jasan društveni aspekt imaju i zekat (milostinja za siromašne koja je nemetnuta kao porez) i hodočašće i post svetog mjeseca i zajednička molitva u džamiji, čak i samo svjedočenje vjere (*šehada*), koje predstavlja ne samo inicijaciju u religiju islama (jer bi ono moglo biti doneseno u tajnosti i bez da je znao iko) već i u zajednicu muslimana, pošto se donosi javno i pred svjedocima. Istina je da islam po ovome nije specifičan: u svim i religijskim i plemenskim društvima, mistički i religijski obredi imaju jasnu društvenu stranu;

štaviše, inicijatički obredi u šamanističkim zajednicama i plemenima, sa svim krutim kušnjama za uvedenike koje sa sobom nose, ne samo da su obred ulaska u duhovni život, već i neuspjeh u njima znači i neuspjeh stupanja u zajednicu (Eliade 2004).

Nije potrebno ni reći da svaka religija koja je tokom svoje historije postala i civilizacija – tipičan primjer je kršćanstvo koje je dugo bilo u izgnanju da bi na kraju završilo kao civilizacija – posjeduje obredne i liturgijske aspekte koji su ujedno i društveni aspekti. Perspektiva koja razlog postojanja obreda vidi u društveno-političkoj zbilji – što je jedan od Karićevih (2014) prigovora Izetbegoviću – može biti izrazito redukcionistička, i ona to zacijelo jeste, ali kazati – kao što čini Izetbegović (1996: 188) – da je islam kao semitska religija dosegnuo svoje “dovršenje” ili svoju “punu svijest” uvođenjem u društveni okvir ne znači reći da su ovi obredi nevažni bez ovog društvenog aspekta: na primjer, kada bi se musliman kao brodolomac našao na pustom otoku za njega bi još uvijek postajao namaz, baš kao i post, baš kao i bilo koja druga značajka duhovnog puta u odsustvu zajednice.

Naprotiv, ono što Izetbegović ima na umu kada kaže da “strogo gledajući, ni mistik ni racionalist nisu muslimani” (1996: 20) jeste zapravo kritika ekstremnih shvatanja koja su redukcionistička. Perspektiva misticizma nastoji svesti islam samo na unutrašnju dimenziju, zanemarujući njegovu društvenu normativnost i djelotvornost; racionalizam, s druge strane, nastoji ga svesti na kruti funkcionalizam, koji svakom obrednom i simboličkom djelu obesmišljava njegov posvetni temelj. Oba pristupa, kada se integralno primjenjuju na religiju, predstavljaju parcijalnu perspektivu koja je tipično zastranjivanje u modernistički subjektivizam. Realnost religije, i islama napose, pri tome, ostaje posve strana ovim shvatanjima, jer njezin je glavni zadatak – govoreći u simboličkim terminima Frithjofa Schuona – “interiorizacija vanjskog” i “eskteriorizacija unutrašnjeg”, to jeste, uspostavljanje ambijenta u kojem se duhovne zbiljnosti čine mogućim i, korelativno, stvaranje minimalnog modela puta spasenja koji bi bio u stanju slijediti svaki pripadnik društva. Svaka religija, a time i islam, spuštена je u namjeri da odgovori na potrebe i najzadnjeg čovjeka, makar to bio i *hylic* lišen sposobnosti za ikakvo nadilaženje materijalnog (Cf. Schuon 2022).

Iako Izetbegović naglašava činjenicu, koja se odražava kroz tu čitavu religiju i njezinu povijest, da je islam gotovo od samog početka bio i država, i da je Poslanik završio svoj zemaljski put kao vladar, to još uvijek ne znači da je smatrao kako je islam lišen aspekta osobne duhovnosti. Prije bi se moglo reći, da Izetbegović želi naglasiti, kao i mnogi drugi autori u tom polju, da osjećaj inferiornosti, i sve ono što on uključuje, pomalo izostaje iz islama u usporedbi sa drugim semitskim religijama: činjenica da ne “ostavlja caru carevo” i da nigdje ne ukazuje da bi musliman trebao

“okrenuti i drugi obraz” nalazi se u samoj definiciji islamske religije (Cf. Lewis 2003). Nadalje, na osnovu njegovih spisa ne može se bez sumnje tvrditi da je Izetbegović obrede vidio kao značajne isključivo ukoliko imaju vanjsku (tj. društvenu) dimenziju. Naprotiv, ono što bi se sa sigurnošću moglo ustvrditi jeste da je u svojim djelima posebno elaborirao društveno-politički aspekt religije islama. Pa ipak, kakva god naglašavanja koristio za potrebe dokazivanja partikularne teorije, to ne znači da nije bio svjestan da je u ovoj dimenziji islam veoma fleksibilan, čak daleko fleksibilniji od kršćanstva i judaizma, jer ne postoji nijedan nezaobilazni vjerski obred koji se ne može obaviti van zajednice, iako islam jasno naglašava – ne sporeći njihovu neobaveznost – uvjetnu vrijednost obreda izvršenih u zajednici nad onima izvršenim individualno. Tamo gdje islam potencira komunitarne aspekte, to čini iz jasno interesnih razloga, da bi učvrstio osjećaj zajedništva među svojim sljedbenicima, dok je svakom pojedinačnom muslimanu sasvim jasno da se djela vrednuju po njihovim individualnim nakanama i da džemat ne može doprinijeti vrijednosti onoga iza čega ne stoji potpunost namjere i čistota srca. Koliko god imao naglašene narative zajedništva, islam ima i nepotresiv “individualizam” u njihovom zaleđu (Cf. Schuon 2008).

Rezimirajmo, tačno je da Izetbegović u svojim djelima naglašava društveni i politički aspekt islama i da za njega ono što naziva “metamorfozom religije u islam” označava institucionalizaciju sakralnog u sferi društvenog. Tačno je, također, da je isticao kako je to preobličenje nešto na čemu, u po svojoj definiciji, islam insistira. Međutim, iako je političko uređenje društva vidio kao nužnu dimenziju te religije, ne možemo zaključiti da je politiku vidio i kao samu svrhu islama ili da je vjerovao da se religija u islamu svodi na politiku (Cf. Karić 2014). Naprotiv, njegovo shvatanje jeste da islam nastoji sretno objediniti i animalne i anđeoske dimenzije čovjeka, ili da potonjim oduhovi prvotne, ili iznova da materijalnu stranu društva uokviri i obuzda sakralnim. Ovo potonje je nemoguće izvesti bez politike. Štaviše, tu se Izetbegović ni po čemu ne razlikuje od brojnih historičara i sociologa koji su razmatrali islamsku civilizaciju. Sasvim drugo pitanje je da li postoji ikakav dokaz da je Izetbegović imao nakanu, ili politički operativan plan, da slomi “društveni ugovor” prema kojem se narod na izvjesnom prostoru odlučio živjeti u sekularnoj i demokratskoj državi u kojoj će religija biti kako dio osobne duhovnosti tako i neskriveni dio etničke kulture. Za njegovo navodno nastojanje stvaranja džamahirije na evropskom tlu teško da se može naći valjan dokaz, kako u onome što je pisao tako i u njegovom političkom djelovanju.

KOLEKTIVIZAM

U svojim djelima Izetbegović razlikuje dva ljudska poretka: “vanjski svijet” društvenog oblikovanja i “unutrašnji svijet” moralne savjesti. Kolektivism, u svojim različitim oblicima, preuveličava vanjski red, tražeći spasenje čovječanstva u znanstvenom materijalističkom napretku. To je svjetonazor koji čovjeka svodi na impersonalni dio jednog anonimnog i ideološki homogenog kolektiva, u kojem je pojedinac lišen istinske unutrašnje slobode i počesto oslobođen istinske obaveze prosudbe. Sveukupno, kolektivism stvara iluziju da se smisao čovjekovog života nalazi u identifikaciji sa grupom i služenju njezinim kolektivnim strukturama, što, u duhovnom smislu, podrazumijeva izmještanje čovjekovog središta u vanjskost i apoteozu kolektivnog identiteta (Cf. Stoddart 2009).

Socijalizam. Jedan od najpoznatijih oblika kolektivism jeste socijalizam. Počiva na dubokom vjerovanju u intelektualnu moć čovjekovu za koju se smiono pretpostavlja da bi čak trebala biti tolika da je u stanju upravljati samim životom, to jeste mirijadama razmjena na tržištu, i da je u stanju u svoj plan uzeti sve ono što bezbrojne ljude potiče da djeluju na jedan ili drugi način u skladu sa svojim interesima (Cf. Huerta de Soto 2017). Ova “fatalna oholost” čovjeka, kako je naziva Hayek (1988; 1994), iako je začeta kao predivna ideja obuzdavanja nepravde eksploatatorskog industrijskog društva – i to je ona moralna valjanost koja se socijalizmu ne može odricati – na kraju je generirala tešku nesreću za sve narode koji su njome bili zahvaćeni u njenom čistom komunističkom obliku. Nešto je očigledno pošlo krivo ili od samog osnutka bilo takvo, a to je po svemu sudeći bila ideja da moderna znanost i racionalno planiranje mogu graditi svijet blagostanja od nule, zanemarujući neke od bitnih poriva čovjeka ili pravila operiranja unutar ljudskog društva. Za razliku od socijalizma, koji svijet promatra kroz prizmu ekonomskih odnosa i nastoji sve društvene aspekte podrediti racionalnom planiranju i materijalnoj proizvodnji, religija – zajedno s tradicionalnim društvom koje iz nje proizlazi – ne nudi protuotrov u obliku još jedne racionalističke formule, već daruje model življenja ukorijenjen u Objavi i prirodnom poretku, odnosno nebeskoj normi kojoj i čovjek i zajednica moraju težiti: *Regnum meum non est de hoc mundo*.

Iako religija i socijalizam naizgled dijele mnogo toga zajedničkog, suština im je drugačija. Religija je, prema Izetbegoviću, primarno usmjerena na preobličenje čovjeka kao takvog, na njegovu unutrašnjost – to jeste na moralno i duhovno pregnuće koje tu unutrašnjost podrazumijeva – i, tek sekundarno, na preobličenje čovjeka kao

bića kolektiva, putem usavršavanja društvene sfere u kojoj svakoj stvari nastoji dati njezino pravo (Izetbegović 1996). Međutim, činjenica da je religija primarno upućena čovjeku, kao pojedincu i duhovnom putniku, a ne društvu, znači da ona nikad ne bi smjela postati nekim oblikom profanog kolektivism: insistiranje na milosrđu, u semistkim religijama, ne može se uspoređivati sa jednom egalitarističkom ideologijom – poput socijalizma – koja, iako može biti hvalevrijedno nastojanje, još uvijek predstavlja jedan vještački pokušaj da se napravi vanjsko savršenstvo bez unutrašnje preobrazbe. Ako se sličnosti i javljaju, one mogu biti samo površne, jer dok je revolucionarni poriv razvlašćivanja i oduzimanja ukorijenjen u čisto materijalističkoj i “horizontalnoj” ekonomiji interesa, dotle je duhovni čin “darivanja” izraz ljudskog saobražavanja sa Božanskim Milosrđem, a time i duhovne, odnosno “vertikalne,” usmjerenosti prema Transcendentnom (Cf. Scruton 2017).

Kada se materijalizam u krajnjem obliku primijeni na društvo dobija se socijalizam ili komunizam, to će reći jedan krajnji poredak kvantiteta koji nastoji da čovjekovu osobnost promatra isključivo kao dio ljudske zajednice (Cf. Stoddart 2009). Prema Izetbegoviću, proces stvaranja socijalističke utopije, utemeljene na uniformnosti, vodi uspostavi jednog nečovječnog svijeta: nečovječnog primarno s razloga što vjerovanje da se ljudski život može urediti isključivo pomoću nauke i da je on izričito vanjska pojava u kojoj glavni smisao imaju proizvodnja, potrošnja i distribucija, već smjeha stvaranju nečeg neprirodnog i nečovječnog (Izetbegović 1996). Kao što je tradicionalistički filozof F. Schuon rekao, pojmovi kao što su “masa”, “blok” i “šok”, koji određuju radni dan industrijaliziranog čovjeka, više su karakteristični za svijet termita nego ljudi, i stoga nije nimalo iznenađujuće što je socijalističko društvo, sa svojom mehaničko-naučnom i materijalističkom psihologijom, u ambijentu ružnoće i banalnosti koji je stvaralo, nastojalo zabraniti svaku ideju religije i onostranog (Schuon 1999).

Nacionalizam. Nalik Izetbegovićevom odbijanju socijalizma, jeste i njegovo odbijanje jedne druge strane kolektivism: naime, nacionalizma, ili još bolje etno-religijskog nacionalizma. U knjizi *Islam između istoka i zapada* Izetbegović piše o degradiranju religije na „političku parolu okupljanja ljudi” i „na stvaranje jednog novog nacionalizma” lišenog bilo kakve „religiozno-etičke sadržine, ispraznog i jednakog u tom pogledu svim drugim nacionalizmima”, te naglašava da biti vjernik u duhu takve pseudo-religije „ne znači nikakav poziv ili obavezu, nikakvu moralnu ili religioznu težnju, nikakav odnos prema univerzalnoj istini”, nego tek „pripadnost jednoj skupini, različitoj od drugih skupina” (Izetbegović 1996: 21).

U svom razumijevanju nacionalizma Izetbegovićeva misao duboko korespondira sa tradicionalističkom školom, čiji mislioci ističu da kada “društveno” postane pseudo-sakralni apsolut, kolektivističke ideologije zauzimaju mjesto religije i zahtijevaju cjelovit pristanak duše, ali uz lišenost ikakve stvarne metafizičke opravdanosti (Cf. Schuon 2012). Ovo promicanje kolektivnog identiteta u neki surogat religijskog sentimenta ne pobuđuje u zajednicama nikakva plemenita osjećanja; naprotiv, ono što nastupa, kao direktna posljedica, jeste suparništvo spram drugog nacionalizma. Kao što je tradicionalistički autor William Stoddart rekao, tu se svaka od suprotstavljenih grupa veže za svoj etno-religijski kulturalni lojalitet na jedan ostrasćen, ali ništa manje površan i formalističan, način, koji na smrt izaziva susjedni, jednako površan i jednako formalističan, kulturalni lojalitet. Posljednje što bi se moglo očekivati od takvih grupa, utemeljenih na ovakvom ideološkom falsifikatu religije, jeste duhovnost i pobožnost, jer ono što, u krajnjem razmatranju, jeste istinski interes ovih kolektivizama nije Unutrašnje nego vanjsko, i to u njegovom najbrutalnijem i najpovršnijem obliku (Stoddart 2009).

Ovdje bi se svakako moglo prigovoriti da je i Izetbegović bio kolektivist i da je imao formativan utjecaj na jedan od tri bosanska etno-nacionalizma. Međutim, to bi bilo daleko od istine: u njegovim izjavama i spisima veoma je teško naći išta što bi koincidiralo sa iznad opisanim etno-nacionalističkim sentimentom, niti bilo kakvo sudjelovanje u mržnji prema drugome, čak i kada je narod kojeg je predvodio bio pod udarom genocidne politike susjeda. Formiranje bošnjačke nacije i nastajanje bošnjačkog nacionalizma, u svim njegovim teško prihvatljivim aspektima, nadilazilo je bilo koju historijsku figuru. Ono je bilo plod etno-nacionalnih odnosa na Balkanu, a ne posljedica voljne artikulacije bilo kojeg pojedinca ili grupe pojedinaca. Bošnjaci su morali nastati jer ih nijedna od susjednih grupa nije prepoznala kao dio svoje cjeline, već prije kao njezinu negaciju, ili bolje rečeno kao drugog ogledajući se u kojem spoznajemo ko mi nismo. Bez da je takva grupa i sama željela organizirati se duž etničkih razdjelnica – što je daleko od istine – ona bi ponovno morala ostati ili kao etnički kursor ili kao kultura koja je u asimilacijskom nestajanju. Korelativna ideja da je bošnjački nacionalizam, na neki način, postao zamjena za bosanski nacionalizam, i da je time podrio mogućnost Bosne kao države, također je daleka od istine: grupni identitet koji bi objedinjavao sve tri etničke kulture – sa dugom historijom i suživota i konflikta, duboko poistovjećene sa susjednim nacionalnim državama – bio bi moguć jedino na temelju svijesti o supra-etničkom kulturnom identitetu i na volji da se taj identitet realizira u jednom životu zajedništva. Ni jedno ni drugo nije postojalo u dostatnoj mjeri u jugoslavenskom postkomunističkom

raspadanju i etno-nacionalnom ujedinjavanju, u kojem je mržnja imala ključnu ulogu.

Nadalje, moglo bi se prigovoriti da je Izetbegović postao centralna figura etno-nacionalistima u svjetopogledu kojih mržnja zauzima dominantno mjesto. Međutim, kriviti Izetbegovića zbog toga bilo bi vrlo neodgovorno. Kao historijska ličnost on stoji izvan takvih konflicija koje su sasvim prirodne da se jave. Jedan predmet može imati mnoštvo viđenja i poticati mnoštvo interpretacija i osjećaja. Njegove riječi ponajbolje govore o njemu; ono što je dolazilo kasnije, sentiment kojeg bi se i sam gnušao da ga je kod sebe ikad zatekao, niti doprinosi niti oduzima išta od njegove misli i djela. Iznova, daleko od toga da ga nastojimo oslikati u bojama svjetlijim od realnih, smatramo naivnim takva povezivanja.

Pluralizam vrijednosti. Konačno, neki će zamijetiti da je njegov tradicionalizam i ideja o uređenju društva zasnovanog na konzervativnom moralu sa jasnim religijskim korijenom, otvorila vrata etno-nacionalizmu. Iako su poveznice između religijskog buđenja i etno-nacionalističke mržnje na Balkanu neupitne, takav zaključak bi, ipak, još uvijek bio jedan ekstreman stav koji bi nastojao nametnuti shvatanje da je svako vezivanje za religiju i etničku tradiciju nužno usmjereno protiv drugoga, ili da društvo, u kojem religijska tradicija može imati bitnu ulogu, ne može biti ništa drugo osim rasističko, ili iznova i, implicitno, da u cilju stvaranja inkluzivnog društva svaka se zajednica mora odreći tereta religijskih tradicija koje su s idejom takvog društva neusklađene. Međutim, ovdje se jasno nalazimo u podneblju paradoksa: inkluzivno društvo ne može biti inkluzivno ukoliko dozvoljava samo jednu paradigmu i po automatizmu isključuje alternativnu. Liberalizam, zasnovan na takvim temeljima, morao bi biti slijep i tiraničan. Prije svega, slijep prema činjenici da moral nije nastao ni iz čega i da je neraskidivo vjenčan sa religijskom tradicijom koja je duboko utkana u vjekovnoj strukturi ljudskog društva. Nastojanje da se ideja tradicije proglasi moralno neprihvatljivom, ili sa nužno zločinačkom konotacijom, svelo bi zdanje našeg društva na zgarište (Cf. Devlin 1958). To bi bio svijet koji bi svaki put počinjao iznova i gradió svoj sistem vrijednosti od nule. Nadalje, takav liberalizam bio bi tiraničan, jer bi se razmetao sa osjećanjima naroda, i jer bi nastojao da nekom vrstom društvenog inžinjerinǵa, zasnovanog na osjećanju nadmoćnosti i prisvojenom pravu paternalizacije, promijeni ljude ili, ako ništa, da ih u dobroj namjeri prisili da se odriču svojih vrijednosti promotrenih kao praznovjerja iz davnina.

Iako je Izetbegovićeva misao bila usmjerena na preporod islama kao civilizacije u postkolonijalnom svijetu, ona nije bila neprijateljska i isključujuća prema drugim tradicijama. *Islam između istoka i zapada* nosi više referenci na zapadnu filozofiju,

tradiciju, kulturu i umjetnost, negoli na onu islamsku, i većina ovih napućivanja nisu ni po čemu neprijateljska, već štaviše podržavajuća prema tradiciji i religiji drugoga. Teško da bi se ijedan etno-nacionalista ikad mogao poistovjetiti s takvim stavovima. Ukoliko bi se Izetbegovićovo stajalište s obzirom na multietničko društvo moglo opisati, ono bi onda bilo opisano upravo kao tradicionalizam koji dopušta pluralizam vrijednosti (Cf. Berlin 1969). Njegovo religijsko viđenje svijeta naglašavalo je mogućnost unutrašnje ravnoteže koja bi čovjekovom životu istodobno darivala smisao i omogućila mu da živi u dijalektici između različitih svjetopogleda i zahtjeva ljudskog života. Tolerancija, u njegovom viđenju religije, nije se svodila na isprazni politički oportunizam, nego na prepoznavanje činjenice da se drugi i drugačiji ne mogu ukloniti iz našeg životnog okruženja; odnosno, da mnogolike vrijednosti pojedinačnih ljudskih zajednica, i čovječanstva kao takvog, počesto nisu u potpunosti uskladive i da izbor među njima nikada nije bezbolan, niti da je racionalno moguće – barem ne bez teškog nasilja – izgraditi jednu konačnu utopiju društvenog života koja bi značila jedino i univerzalno rješenje. U tom smislu, kolektivistički projekti, koji nastoje da postave sve pod isti stijeg i da načine neki poredak "konačnog rješenja" stoje na suprotnoj strani od Izetbegovićeve filozofije.

ZAKLJUČAK

Društveno-politička misao Alije Izetbegovića predstavlja konzistentan pokušaj da se savremeni čovjek i njegovo društvo ponovno utemelje na ontološkoj i moralnoj osnovi koja prethodi svim ideološkim i materijalističkim konstrukcijama moderniteta. Polazeći od antropološkog pitanja o suštini čovjeka, Izetbegović razvija filozofsku viziju u kojoj je čovjek prije svega duhovno i moralno biće, a ne proizvod prirodnih ili društvenih okolnosti. Takvo polazište omogućuje mu da uspostavi koherentan okvir za kritiku civilizacije, materijalizma i kolektivism, koje vidi kao manifestacije gubitka sakralne dimenzije ljudskog postojanja.

Distinkcija između kulture i civilizacije u njegovom djelu služi kao temelj za analizu savremenih društvenih procesa. Kultura, shvaćena kao organska i simbolička zajednica, za Izetbegovića je izraz čovjekove povezanosti s prirodom, tradicijom i svetom, dok civilizacija označava fazu mehanizacije, racionalizacije i otuđenja. Ipak, on ne zagovara povratak pre-modernim oblicima života, već poziva na sakralizaciju civilizacije kroz obnovu metafizičkog i moralnog načela u društvenom životu, što simbolički izražava njegov koncept islama kao "trećeg puta" ili "srednjeg puta" između dviju suprotnosti koje nude civilizacije Zapada i Istoka.

Njegovo odbacivanje socijalizma i etno-nacionalizma proizlazi iz iste antropološke pretpostavke: nijedan kolektivni poredak ne može zamijeniti moralnu i duhovnu odgovornost pojedinca. Kolektivističke ideologije, bez obzira na svoju formu, predstavljaju redukciju čovjekove slobode i svođenje njegovog duhovnog središta na vanjskost. Nasuprot tome, Izetbegovićev tradicionalizam zasnovan je na ideji da se društvo može očuvati samo ukoliko prepozna vlastiti sakralni temelj.

Iako je duboko ukorijenjen u islamskoj tradiciji, Izetbegovićev pogled na svijet nije bio isključiv niti dogmatski. Njegovo poimanje religije pretpostavlja mogućnost pluralizma vrijednosti i dijaloga među tradicijama, jer u temelju svake religijske i moralne svijesti on prepoznaje zajedničku težnju ka Istini i Vrhovnom Dobru. U tom smislu, njegova misao prevazilazi lokalni i konfesionalni okvir, nudeći originalan doprinos savremenim raspravama o odnosu religije, politike i kulture.

U konačnici, Izetbegovićevo djelo svjedoči o jednoj intelektualnoj viziji koja nastoji pomiriti duhovno i društveno, vjeru i razum, pojedinca i zajednicu. Time njegova filozofija ne samo da doprinosi razumijevanju islamske političke misli u savremenom svijetu, nego i otvara prostor za univerzalnu refleksiju o mogućnosti očuvanja čovjekove slobode i dostojanstva u uslovima modernog društvenog poretka.

LITERATURA

1. Berlin, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", u: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 118–172.
2. Burke, Edmund (2003), *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, New Heaven / London
3. Devlin, Patrick (1958), *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, London / New York
4. Eliade, Mircea (2004), *Mistična rođenja: inicijacija, obredi, tajna društva: esej o nekoliko tipova inicijacije*, Fabula Nova, Zagreb
5. Esposito, John L. (1998), *Islam and Politics* (4th ed.), Syracuse University Press, New York, NY
6. Gellner, Ernest (1983), *Nations and nationalism*, Basil Blackwell, London
7. Guénon, René (2001), *The reign of quantity and the signs of the times*, Sophia Perennis, Hillsdale, NY
8. Hayek, Friedrich A. (1988), *The fatal conceit: The errors of socialism*, University of Chicago Press, Chicago

9. Hayek, Friedrich A. (1994), *The Road to Serfdom*. University of Chicago Press
10. Huerta de Soto, Jesús (2017), *Socijalizam, ekonomska kalkulacija i poduzetništvo*, Ekonomski fakultet Univerziteta u Zenici i Centar za poslovnu afirmaciju (CPA), Zenica
11. Izetbegović, Alija (1996), *Islam između istoka i zapada*, Svjetlost – El-Kalem, Sarajevo
12. Karić, Enes (2014), "Islam u "Islamu između Istoka i Zapada"", ivanlovrenovic.com. Preuzeto sa: <https://ivanlovrenovic.com/clanci/varia/enes-karic-islam-u-islamu-izmedu-istoka-i-zapada>
13. Lewis, Bernard (2003), *The crisis of Islam: Holy war and unholy terror*, Random House, New York
14. Lings, Martin (1997). *Drevna vjerovanja i moderna sujevjerja*, Bosanska knjiga, Sarajevo
15. Mulaosmanović, Admir (2013), *Iskušenje opstanka: Izetbegovićevih deset godina 1990-2000*, Dobra Knjiga, Sarajevo
16. Nasr, Seyyed Hossein (1989), *Knowledge and the sacred*, State University of New York Press, Albany, NY
17. Nasr, Seyyed Hossein (2001), *Susret čovjeka i prirode (duhovna kriza modernog čovjeka)*, El-Kalem, Sarajevo
18. Ritzer, George, Jeffrey Stepnisky (2017), *Contemporary sociological theory and its classical roots: The basics (5th ed.)*, SAGE Publications
19. Šahin, Enes (2023), *Aliya İzzetbegović ve modernite krizi: İslam düşüncesinde bir denge arayışı*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
20. Schindler, John R. (2007), *Unholy Terror: Bosnia, Al-Qaida, and the Rise of Global Jihad*, Zenith Press, St. Paul, MN
21. Schuon, Frithjof (1982), *From the Divine to the human: A survey of metaphysics and epistemology*, World Wisdom Books, Bloomington
22. Schuon, Frithjof (1999), *Language of the Self*, World Wisdom Books, Bloomington
23. Schuon, Frithjof (2008), *Razumijevanje islama*, El-Kalem, Sarajevo
24. Schuon, Frithjof (2008a), *Christianity / Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism*, World Wisdom Books, Bloomington
25. Schuon, Frithjof (2012), *Preobraženje čovjeka*, Dobra Knjiga, Sarajevo
26. Schuon, Frithjof (2022), *Sufizam: zastor i bit*, Connectum, Sarajevo
27. Scruton, Frithjof (2017), *On Human Nature*, Princeton University Press, Princeton

28. Sisk, Timothy D. (1999), *Islam, Ethnicity, and Power in Bosnia: Nationalist Mobilization and Political Strategies*, Palgrave Macmillan, New York, NY
29. Spengler, Oswald (2018), *Propast Zapada: Obris jedne morfologije svjetske povijesti*, Službeni glasnik, . Beograd
30. Stoddart, William (2009), *Prisjećanje u svijetu zaboravljanja: razmišljanja o Tradiciji i postmodernizmu*, Dobra knjiga, Sarajevo
31. Zalta, Edward N. (Ed.) (2020), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University

FROM THE CONCEPTION OF MAN TO THE CRITIQUE OF COLLECTIVISM: THE STRUCTURE OF ALIJA IZETBEGOVIĆ'S SOCIO-POLITICAL THOUGHT

Summary

The socio-political thought of Alija Izetbegović occupies a distinctive place within contemporary Islamic philosophy, where it bridges theological anthropology and the political theory of modernity. His conception of man, culture, and civilization develops in dialogue with modern ideologies such as socialism, liberalism, and nationalism, seeking to affirm moral and religious principles as the foundations of political order. Although often studied as a political figure, Izetbegović's intellectual system has not been adequately analyzed as a philosophical project offering a theoretical alternative to secular models of society. This study addresses that gap by presenting Izetbegović as a thinker who grounds his social theory in a metaphysical conception of the human being. The central thesis argues that his thought constitutes an original response to the crisis of modern collectivism through a model of a "sacralized civilization," in which the spiritual dimension becomes the measure of social order. The analysis highlights his distinction between culture and civilization and demonstrates that the salvation of civilization depends on its sacralization. In conclusion, the paper establishes Izetbegović as a thinker who proposes a spiritually grounded pluralism of values and the possibility of an ethical renewal of modern society.

Keywords: Alija Izetbegović; anthropology; culture and civilization; collectivism; socialism; nationalism; traditionalism; pluralism of values; religion and politics

Adresa autora

Author's address

Asim Delibašić

Univerzitet u Tuzli

Filozofski fakultet

asim.delibasic@gmail.com

