HUMANISTIČKE STUDIJE

3|2017

Univerzitet
Donja Gorica

ČASOPIS
HUMANISTIČKE STUDIJE

Glavni i odgovorni urednik:
Dragan K. Vukčević

Urednica broja „O Evropi”:
Ljubinka Trgovčević Mitrović

Redakcija:
1. Đorđije Borozan (Podgorica);
2. Radule Knežević (Zagreb);
3. Ilija Vujačić (Beograd);
4. Dragica Vujadinović (Beograd);
5. Milan Podunavac (Podgorica);
6. Cirila Toplak (Ljubljana);
7. Mirjana Maleska (Skoplje);
8. Asim Mujkić (Sarajevo).

Savjet:
1. John Keane (Sidney);
2. Nenad Dimitrijević (Beograd);
3. Čedomir Čupić (Beograd);
4. Olga Breskaja (Vilnius);
5. Ana Krasteva (Sofija, Lyon);
6. Panos Ljoveras (Solun);
7. Đuro Šušnjić (Beograd);
8. Radovan Vukadinović (Zagreb);
9. Tonko Maroević (Zagreb);
10. Viljam Smirnov (Moskva);
11. Rudi Rizman (Ljubljana);
12. Alpar Lošanc (Novi Sad);
13. Vesna Kilibarda (Podgorica);
14. Stefano Bianchini (Bologna);
15. Lidija Basta Fleiner (Freiburg);
16. Hans-Georg Ziebertz (Würzburg);
17. Ratko Božović (Beograd).

Sekretar: Nikola Zečević

Dizajn: Mile Grozdanić

Priprema za štampu: Bojan R. Popović
Medeon, Podgorica

Lektura i korektura: Valentina Knežević

Izdavač: HS, UDG

Podgorica,
2017.

3|2017

SADRŽAJ

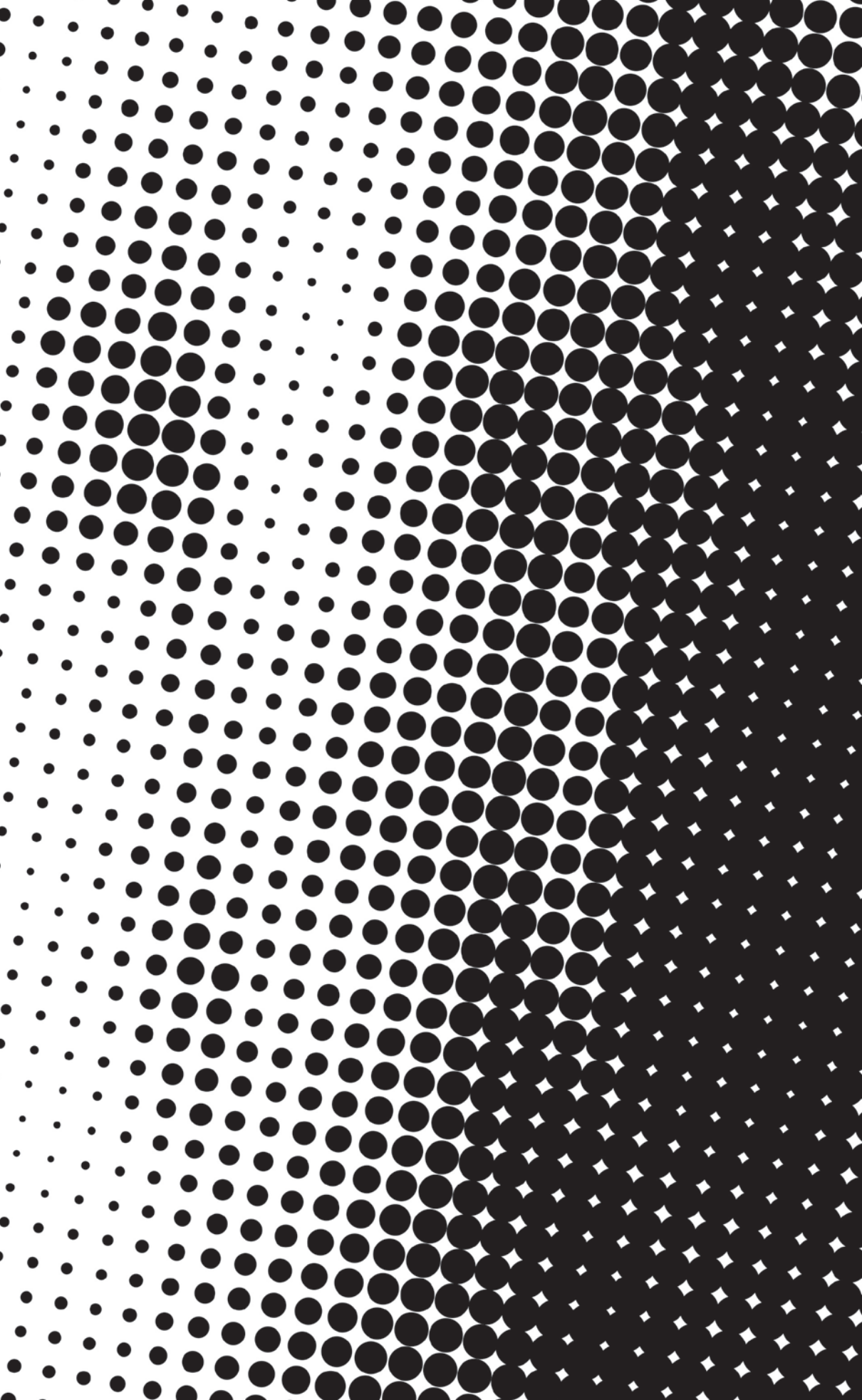
DRAGAN VUKČEVIĆ Uvodna riječ
glavnog i odgovornog urednika /5/

DIO I TEMA BROJA: O EVROPI
MILAN PODUNAVAC Politička ideja Evrope /9/
GORAN GRETIĆ Kriza ideje ujedinjenja Europe /27/
ASIM MUJKIĆ Europa i Zapadni Balkan u populističkom ruhu /45/
TIHOMIR CIPEK Rusija i Europska unija. Što je ostalo od partnerstva? /61/
ILIJA VUJAČIĆ Kontekstualnost ustavnog patriotizma
— crnogorska perspektiva /77/
NATAŠA JOVANOVIĆ Šta je novo u savremenom evropskom
orijentalizmu? Jedan teorijski ekskurs o (pre)naglašavanju
nasleđa Ibn Halduna u savremenoj socijalnoj misli /97/
RADOSLAV RASPOPOVIĆ Promjene u definisanju
spoljnopolitičkih zadataka crnogorske diplomatije u drugoj
polovini XIX i na početku XX vijeka /115/
BORO VUČINIĆ Balkanski aspekt migracione krize u Evropi /139/

DIO II STUDIJE
LIDIJA ČEHULIĆ VUKADINOVIĆ Međunarodne
organizacije u suvremenim međunarodnim odnosima /163/
FILIP IVANOVIĆ Nevidljiva ljepota i njene vidljive
predstave: Estetika Dionisija Areopagita /177/
PREDRAG ZENOVIĆ The Normative Flaws of Liberal Culturalism /191/

DIO III RECENZIJE
RADULE KNEŽEVIĆ *Suvremena politička teorija*, Crnogorska
akademija nauka i umjetnosti, Podgorica, 2017. (Milan Podunavac) /221/
ĐORĐIJE BOROZAN *Crnogorske dinastije: Vojislavljevići, Balšići,
Crnojevići*, CID, Podgorica, 2017. (Ilija Vujačić) /225/
O identitetu, Crnogorska akademija nauka i
umjetnosti, 2015. (Nikola Zečević) /233/
ILIJA VUJAČIĆ *Saznanje i* politika, Nacionalna zajednica Crnogoraca
Hrvatske / Disput, Zagreb, 2014. (Predrag Zenović) /239/

DIO IV IN MEMORIAM
Prof. dr Lidija Čehulić Vukadinović (1966–2017) (Nikoleta Đukanović) /245/



Nataša Jovanović*

UDK 141.1:28(4:5)

Šta je novo u savremenom evropskom orijentalizmu? Jedan teorijski ekskurs o (pre)naglašavanju nasleđa Ibn Halduna u savremenoj socijalnoj misli

Definicija orijentalizma koju je dao Edvard Said je široko postavljena i podrazumeva stereotipie o Orijentu i sa afimativnom i sa pežorativnom konotacijom. Da bi ovaj teorijski okvir bio aplikabilniji neohpodno je najpre analitički razdvojiti stanovišta koja na Orijent gledaju sa pozitivnim, odnosno sa negativnim predznakom. Said je svoju teoriju oblikovao sedamdesetih godina XX veka u trenutku u kome islamski *Drugi* nije bio prvenstvena negativna *drugost* za Zapad. U post 9/11 svetu situacija je drugačija i mi u ovom radu ispitujemo koji su novi elementi neoorijentalizma. Poseban akcenat stavljen je na savremenu tendenciju ka islamologizaciji znanja tj. ka preuveličavanju značaja teorijske zaostavštine iz pera muslimanskih autora. Kao ilustracija apologetskog orijentalizma poslužiće nam analiza stvaralaštva srednjovekovnog tunišanskog mislioca Ibn Halduna.

Ključne reči: orijentalizam, post 9/11 svet, Ibn Haldun, islam, istorija političkih teorija

Uvod: Da li nam je potreban novi orijentalizam?

Orijentalizam je teorijski koncept nastao sedamdesetih godina prošlog veka kao rezultat istraživanja Evdarda Saida (Edward Said) o tome kako kolonizatorski diskurs i imperijalistička svest opstaju, iako je konkretan odnos političke, ekonomske i vojne kolonijalne zavisnosti prestao. Said je konstruisao model interaktivnog dijadnog odnosa dugog trajanja između Orijenta i Okcidenta koji čini okosnicu, ne samo orijentalistike kao nauke o jeziku i književnosti, već i gotovo celokupne međunarodne politike. On je uočio kontinuitet stereotipa koji nemuslimani imaju o Orijentu, i koji umnogome determinišu nauku da bi se potom kroz nju nanovo reprodukovali i dobijali (akademski) legitimitet. Iako raznoliki, ti stereotipi se uglavnom svode na to da je Orijent primitivan, zaostao, varvarski, tradicionalan, patrijarhalan, mizogin i nadasve ratoboran. Sa druge strane, Orijent može biti senzualan, zavodljiv,

* Asistentkinja na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. natasa.jovanovic@f.bg.ac.rs

autentičan, blizak prirodi itd. Koje god da je vrednosno određenje, Orijent je svakako stagnantan, nepromenljiv i nepomirljivo oponiran Okcidentu. Na tu izrazitu nedinamičnost binarnog odnosa Orijent-Okcident je Said pokušao da ukaže. Kakva god da je sadržajna arhitektonika orijentalizma, „igru moći" Orijent uvek gubi.

Said početak orijentalističkog diskursa pronalazi u prosvetiteljstvu i on prati orijentalističku nit u kolonijalnim silama, u Francuskoj i Velikoj Britaniji (nemački orijentalizam poprilično zanemaruje) dok u novije vreme govori o „preuzimanju olimpijske baklje orijentalizma" od strane Sjedinjenih Američkih Država. Obimna istorijska građa prikupljena je za Francusku i Veliku Britaniju i njihove multilateralne odnose sa orijentalnim državama, neposredno pre, za vreme, i posle perioda kolonizacije, dok su primeri iz SAD-a novijeg datuma. Logično je da je Said veliku pažnju posvetio situaciji u SAD-u zbog toga što je svojim javnim istupanjima upravo u toj zemlji pokušao da skrene pažnju na nužnost promene odnosa Zapada prema Orijentu, odnosno prema islamu i muslimanima.

Pomenuti stereotipi opstaju i u decenijima koje su usledile nakon objavljivanja Saidovog „Orijentalizma" i stoga se može postaviti pitanje zašto bismo govorili o *novom orijentalizmu* (ili o neoorijentalizmu) a ne o kontinuitetu orijentalizma? Da li se išta fundamentalno promenilo u tom civlizacijskom odnosu, ili je ipak reč o nastavku jednog te istog viševekovnog redukcionističkog odnosa Zapada prema islamu koji svoju teorijsku početnu tačku ima u evropskom prosvetiteljstvu?

Mi smatramo da postoje argumenti u prilog tome da možemo govoriti o *novom orijentalizmu*. Možemo navesti barem dva razloga — jedan je konkretno politički a drugi je saznajne prirode. Mi ćemo u ovom tekstu analizirati oba razloga. Najpre ćemo agrumentovati naše stanoviše o tome zašto treba redefinisati i reaktuelizovati Saidov koncept, a potom ćemo detaljnije razmotriti apologetski deo novog orijentalizma kroz prizmu tumačenja stvaralaštva tunišanskog srednjovekovnog filozofa, istoričara i ekonomiste Abdurahmana ibn Halduna (Abdul Rahman Ibn Khladun, 1332–1406). Dakle, prvi deo rada biće posvećen političkom a drugi deo saznajnom aspektu. Primer (pre)naglašavanja značaja Ibn Haldunovih dela koristiće nam kao ilustracija nove tendencije islamologizacije znanja u društvenim naukama. Pokušaćemo da odvojimo realan značaj i domete Ibn Haldunovog nasleđa za istoriju društvenih nauka od diskursa koji *a priori* ističu njegova istraživanja kao svojevrsni saznajni *arche c*elokupne socijalne misli i humanistike.

Post 9/11 svet i kulturna relativizacija okcidentalnog naučnog diskursa

Kao što smo u uvodnom delu istakli, dva su osnovna razloga zbog kojih smatramo da treba govoriti o neoorijentalizmu, odnosno o *novom orijentalizmu*. Prvi je kontekstualno-političke prirode a drugi

je epistemološkog karaktera. Najpre, treba podsetiti da je Said plasirao svoj koncept orijentalizma u bipolarnom hladnoratovskom globalnom poretku kada je za Sjedinjene Američke Države antagonistički *Drugi* bio Sovjetski Savez. Talasu društvenih pokreta koji su se zalagali za prava „manjina" (žena, afroamerikanaca i LGBT osoba), za podizanje ekološke svesti, pacifizam itd. pridružio se i Said nastojeći da u zapadnoj javnosti demistifikuje Orijent i njegove stanovnike učini politički relevantnim i ravnopravnim.[1] Takođe, u skladu sa postmodernističkom i poststrukturalističkom teorijskom orijentacijom u to vreme aktivnih društvenih pokreta, i Said je analizirao radove Fukoa (Michel Foucault) i Deride (Jacques Derrida) i trudio se da uspostavi kontinuitet sa njihovim teorijskim postulatima. U Saidovom slučaju poststrukturalistički prinicpi primenjeni su na primeru orijentalističkog *diskursa* koji definiše, učvršćuje, reprodukuje i normalizuje stereotipan i degradirajući odnos Zapada prema Orijentu. „Napuštanje esencijalističkih shvatanja o nepromenljivosti kategorija poput pola, etniciteta ili seksualnog opredeljenja, umnogome je značilo okretanje ka konstruktivizmu kao teorijskom usmerenju i naglašavanju značaja različitih diskursa za formiranje (stereotipno uslovljenih) identiteta. Prema ovim tumačenjima, pol i rod su, kao i orijentalizam, ludilo i seksualnost prvenstveno tekstualni konstrukti koji su posledica različitih socijalnih, političkih i kulturnih istorijskih procesa. Baš kao što su zagovornici feminizma govorili da se niko ne rađa kao žena, već da žena postaje, Fuko (Michel Foucault, 1926–1984) tvrdio da su homoseksualne prakse uvek postojale, ali da homoseksualizam van psihijatrijske literature nije, tako je i Said (Edward Said, 1935–2003), tvorac orijentalizma, naglašavao da Orijent ne postoji kao notorna činjenica van značenja koje mu je pridao Zapad".[2]

U skladu sa tim teorijskim osnovama, pre svega u skladu sa Fukoovom idejom o uslovljenosti znanja i moći, Said orijentalizam definiše kao diskurs koji oblikuje svest Zapada o Orijentu a orijentalistiku vidi kao nauku koja je akademski poligon za legitimaciju i normalizaciju orijentalizma kao ideologije.[3] „Orijentalizam je, prema Saidovoj definiciji: „diskurs koji ne stoji ni u kakvoj direktnoj, korespodentnoj

---

[1] Said se takođe zalagao za prava Palestinaca i vodio je izrazito anticionističku propagandu. Za naš rad ovo nije naročito relevantan podatak, međutim, treba imati u vidu da aktivna politička participacija Edvarda Saida umnogome zamagljuje teorijsku oštrinu argumentacije o neophodnosti uvođenja koncepta orijentalizma u savremenu društvenu nauku. Ovaj podatak treba imati na umu i zbog toga što je neophodnost ideološkog plasiranja orijentalizma značajno uticala na njegovu inkluzivnost i sveobuhvatnost što je, prema našem mišljenju, oslabilo Saidovu teorijsku poziciju.

[2] Nataša Jovanović, „Paradoksi slobode govora: suspenzija 'političke korektnosti' u savremenim diskursima kao katalizator jačanja rasističke orijentalističke retorike" u: Zorica Kuburić, Ljiljana Ćumura, Ana Zotova (ur.), *Lica i naličja društvene i lične slobode*, CEIR, Novi Sad, 2017, str. 114.

[3] Edvard Said, *Orijentalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2008.

vezi s političkom moći u sirovom obliku, nego se pre stvara i postoji u nejednakoj razmeni s različitim vidovima moći i do izvesne mere se oblikuje u razmeni s političkom moći (kao u slučaju kolonijalnog ili imperijalnog establišmenta), moći intelekta (kao u slučaju dominantnih nauka poput komparativne lingvistike ili anatomije ili bilo koje od modernih političkih nauka), moći kulture (kao u slučaju dogmi ili kanona ukusa, tekstova, vrednosti), moralne moći (kakve su ideje o tome šta „mi" možemo, a „oni" ne mogu da čine ili da razumeju kao što „mi" možemo)".[4]

No, kao što smo rekli, sedamdesetih godina prošlog veka je Sovjetski Savez predstavljao pretnju po političku i vojnu bezbednost i kulturnu dominaciju Zapada (pre svega SAD-a). Priroda odnosa prema Orijentu (odnosno još specifičnije prema državama u kojima većinski živi muslimanska populacija)[5] bila je bitno drugačija i sadržala je ofanzivnost kao glavni element hereditivnog materijala te relacije. O tome govori sam Said kada upozorava na pežorativan i degradirajući stav savremenih političkih aktera prema islamu. Said na primeru svojih savremenika uočava opstanak orijentalističkih narativa. On na više mesta kritikuje jednog od najpoznatijih američkih političara toga doba, diplomatu i teoretičara Henrija Kisindžera (Heinz Alfred Kissinger), tvrdeći da Kisindžer svojim stavovima doprinosi opstanku binarne podele između Zapada i „nerazvijenog sveta" i da održava orijentalizam kao ideologiju živom. „I tradicionalni orijentalista i Kisindžer misle o razlikama između kultura pre svega kao o nečemu što stvara bojno polje koje ih razdvaja, a zatim kao o nečemu što poziva Zapad da kontroliše, ograničava Drugog i na druge načine vlada njime (posredstvom nadmoćnog znanja i odgovarajuće sile)".[6]

Međutim, nakon 11. septembra 2001. godine situacija se menja i usled sve intenzivnijeg straha od terorizma jača defanzivnost Okcidenta u odnosu na islam. Cvetan Todorov (Tzvetan Todorov) i Dominik Mojsi (Dominique Moisi) govore o novoj *kulturi straha*[7] u odnosu na zemlje *ozlojeđenosti* tj. u odnosu na bliskoistočne i severnoafričke zemlje koje su gubitnici raspodele svetskog ekonomskog i političkog kolača.[8] Strah od terorizma sa verskim predznakom i strah od sve većeg priliva muslimanskog stanovništva u evropske gradove (a to podrazumeva strah od porasta stope kriminaliteta, strah od gubika socijalne pomoći i radnih mesta, strah od islamizacije zapadne

---

4 Isto, str. 23.

5 Said pod Orijentom podrazumeva kulturni i religijski prostor širi od islama i muslimanskih teritorija. Međutim, uprkos tome, jasno je da okosnicu orijentalizma čini upravo odnos Zapada prema islamu.

6 Isto, str. 67.

7 Cvetan Todorov, *Strah od varvara: S one strane sudara civilizacij*a, Karpos, Loznica, 2014; Dominik, Mojsi, *Geopolitika emocija*, CLIO, Beograd, 2012.

8 Oni se umnogome oslanjaju na Hantingtonovu (Samuel Huntington) tezu o sukobu civilizacija, međutim, oni ne smatraju da je religija povod ili katalizator sukoba već da je religijski identitetski sukob posledica neravnopravne raspodele svetskog bogatstva i neuspeha u procesima političke i kulturne globalizacije.

kulture itd.) porađa novi oblik orijentalizma: nije reč o promenama stereotipa, već o transformaciji pravca i sadržaja društvenog i civilizacijskog odnosa. Zbog toga smatramo da se radi o *novom orijentalizmu:* promena konteksta nužno menja i formu i sadržaj koncepta. Iako se neometano nastavljaju zapadne vojne intervencije u muslimanskim zemljama, širi društveni slojevi u Evropi i u SAD-u osećaju defanzivnost u odnosu na sve varijetete muslimanskog *Drugog* o kojima smo govorili i to na domicilnom području.[9]

Drugi razlog za formulisanje koncepta novog orijentalizma (odnosno reaktuelizaciju Saidovog orijentalizma) je, kao što smo rekli, epistemološke prirode. Jedna od glavnih odlika Saidovog orijentalizma je inkluzivnost konstitutivnih elemenata, i to ne samo na disciplinarnom ili ideološkom, već i na vrednosnom nivou. „Said je, s obzirom na to da je orijentalizam definisao kao veoma širok (krovni) pojam za sveopšti odnos Zapada prema Orijentu, među orijentaliste svrstao i one koji su o Orijentu govorili pežorativno, ali i neke afirmativne koncepcije koje su podrazumevale egzotizaciju Orijenta sa pozitivnom konotacijom. Uprkos razlikama, orijentalizam je koncept koji podrazumeva redukcionističko i stereotipno viđenje Orijenta i nepremostive razlike između orijentalne i okcidentalne kulture".[10]

Smatramo da je ovo jedna od najvećih mana Saidovog dela. Jasno je da je zarad sveobuhvatnosti (a samim tim i upečatljivosti i društvenog uticaja) koncepta on morao uključiti i pozitivna i negativna predstavljanja Orijenta u zapadnoj naučnoj, stručnoj, književnoj i političkoj literaturi, pa ipak, smatramo da su posledice jednako stereotipnog, ali ideološki i akseološki drugčije uslovljenog pogleda na islam, fundamentalno drugačije. Said insistira na tome da je nuklus i pozitivne i negativne diskriminacije isti — simplifikacija Orijenta i determinacija njegovog civilizacijski manje vrednog položaja. Međutim, Said ne razmatra različitost posledica afirmativne ili pežorativne pozicije a mi smatramo da je to veoma bitna zavisna varijabla u orijentalističkoj jednačini. Zbog svega navedenog zalažemo se za to da element novog orijentalizma bude razlikovanje dva pola orijentalizma (*negativno uslovljenog i apologetskog).*[11]

---

[9] Nataša Jovanović, "Contemporary Orientalistic discourse as the framework for the analysis of Islamophobia in Western societies" in: Svetlana Stanarević, Ivica Đorđević, Vanja Rokvić (eds.), *3rd International Conference on Human Security, Belgrade*, *May 2017,* University of Belgrade — Faculty of Security Studies, Human Security Research Center, 2017, p. 272–273.

[10] Nataša Jovanović, „Paradoksi slobode govora: suspenzija 'političke korektnosti' u savremenim diskursima kao katalizator jačanja rasističke orijentalističke retorike" u: Zorica Kuburić, Ljiljana Ćumura, Ana Zotova (ur.), *Lica i naličja društvene i lične slobode*, CEIR, Novi Sad, 2017, str. 115.

[11] Nataša Jovanović, "Contemporary Orientalistic discourse as the framework for the analysis of Islamophobia in Western societies" in: Svetlana Stanarević, Ivica Đorđević, Vanja Rokvić (eds.), *3rd International Conference on Human Security, Belgrade*, *May 2017,* University of Belgrade — Faculty of Security Studies, Human Security Research Center, 2017, p. 271.

Jedan kraj orijentalizma je najčešće zastupljeno negativno viđenje Orijenta kao primitivnog, zaostalog, tradicionalnog, patrijarhalnog i ratobornog. U središtu ovakvog shvatanja Orijenta nalazi se islam. Logična posledica retrogradne drugosti Orijenta je njegova inherentna submisivnost. U narednom koraku, kolonijalizam ili bilo koja druga vrsta vojne i političke intervencije u tom delu sveta ne predstavlja nasilje već civilizacijsku potrebu i svojevrsni spas: i Zapada od islama, ali i islama od samog sebe. Said smatra da je diskurs o primitivnim Arapima uspešno pronašao mesto i u savremenim narativima. „O Arapima se, recimo, misli da jašu kamile, da su teroristi, da imaju orlovski nos, da su bludnici i razvratnici čije nezasluženo bogatstvo predstavlja uvredu za stvarnu civilizaciju. Uvek negde vreba pretpostavka da zapadni potrošač, mada spada u numeričku manjinu, ima pravo da poseduje, bilo da troši (ili i jedno i drugo) većinu svetskih resursa. Zašto? Zato što je on, za razliku od Orijentalaca, istinsko ljudsko biće".[12] Ovom vrstom orijentalizma se sam Said najviše bavio. Njegova studija je prožeta različitim primerima *negativno uslovljenog orijentalizma* — od pežorativnog prikazivanja Poslanika Muhameda i muslimana u Danteovim (Dante Alighieri) koncentričnim krugovima *Pakla* pa sve do Kisindžerovog predstavljanja bliskoistočnih država kao perfektne binarne opozitnosti Zapadu.[13]

Drugi (ekstremni) kraj orijentalizma je apologija orijentalne kulture. Said se nije mnogo zanimao za ovaj oblik orijentalističkog diskursa pa je samo na nekoliko mesta naveo radove Dizraelija (Benjamin Disraeli), Mark Tvena (Mark Twain), Kinglejka (Alexander William Kinglake) i drugih autora koji o Orijentu govore na stereotipan, ali izrazito afirmišući način. Reč je, uglavnom, o romantičarskim romanima i putopisima koji nastoje da istočne delove sveta predstave kao senzualni i autentični korektiv hladnog i tehnicističkog Zapada. Neretko su takvi stavovi zasnovani na ličnim iskustvima boravka na Orijentu uz sve blagodeti imperijalne pozicije u tom delu sveta.[14] U tu kategoriju uglavnom spadaju književnost, putopisi, pesništvo itd. Said, međutim, nije „uhvatio" tendenciju u savremenoj društvenoj nauci (ne i u lingvistici!) da glorifikuje stvaralaštvo muslimanskih autora, naročito radove Ibn Halduna. Taj pravac se tek razvijao u drugoj polovini XX veka pa je moguće da zbog toga Said nije posvetio pažnju toj pojavi. Drugi razlog bi bio daleko manje povoljan po njegov naučni integritet; tendencija da se „izbegne" trend apologije Ibn Haldunovih dela mogla bi biti i rezultat neuklapanja u njegovu teoriju koja postulira da čak i pozitivna diskiriminacija ima za svrhu pojednostavljivanje i esencijalizaciju Orijenta. Kako ovde nije reč o romantizovanju orijentalnih spacijalnih i kulturnih pejzaža, već o isticanju u prvi plan naučnog stvaralaštva uz kritičko promatranje istog, teško da bi se to moglo svrstati u Saidovu teoriju orijentalizma.

---

[12] Edvard Said, *Orijentalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2008, str. 147.

[13] Isto.

[14] Isto, str. 215.

No, u svakom slučaju, mi smatramo da je veoma važno razlučiti *negativno uslovljeni orijentalizam* od *apologetskog orijentalizma*. U okviru apologetskog orijentalizma možemo identifikovati različite varijetete: od romantičarskih deskripcija vrelih noći u haremima do afirmacije muslimanskog naučnog stvaralaštva.[15] Prvi varijetet bio je prisutan i u prošlosti (i Said to veoma detaljno dokumentuje), međutim, revitalizacija muslimanskih mislilaca je novijeg datuma. Zbog toga ga svrstavamo u *novi orijentalizam* sa apologetskom provinijencijom. U kontekstu imperativa kulturnog relativizma u društvenoj nauci, *apologetski orijentalizam* postaje derivat savremene misli a ne deo istorijata orijentalizma u celini. U nastavku rada detaljnije ćemo se pozabaviti upravo ovim fenomenom.

(Pre)naglašavanje teorijskog nasleđa Ibn Halduna: islamologizacija znanja kao deo apologetskog neoorijentalizma

Značaj nasleđa srednjovekovnog muslimanskog mislioca Ibn Halduna možemo (isključivo u analitičke svrhe) razmatrati na dva nivoa. Prvi nivo obuhvata njegov konkretno politički doprinos razvoju unikatne vibrantne političke tolerancije u Severnoj Africi (u Tunisu) a drugi nivo obuhvata uticaj njegovog poprilično širokog teorijskog horizonta na savremenu društvenu misao. U kontekstu analize *novog orijentalizma,* drugi nivo je značajniji za razumevanje apologetskih elemenata neoorijentalizma.

Kao pripadnik ugledne tunišanske porodice Ibn Haldun je imao priliku da se upozna, ne samo sa muslimanskim svetom u Africi i na Bliskom istoku, već je participirao u političkom životu raznih evropskih gradova. Za razumevanje doprinosa razvoju specifične i unikatne tolerantne političke klime u Tunisu značajno je njegovo andaluzijsko poreklo. Dobar deo života proveo je u Španiji a neke od političkih ideja i praksi tadašnje muslimanske vlasti preneo je na afrički kontinent. Naučni i umetnički procvat islamske Španije danas je gotovo neupitna konstanta u istorijskim analizama tog perioda, međutim, za nas je interesantnije pitanje političke kulture koja se razvijala u Korodvi i drugim većim gradovima islamske Španije. „I dok su današnje evropske metropole, poput Pariza i Londona, tada bile samo mali, nerazvijeni gradovi, Kordova je imala oko sto hiljada stanovnika i biblioteku s oko pola miliona knjiga, kao i na stotine trgovina, džamija i javnih kupatila. Podignuti su bili i palata i most nad rekom Gvadalkivir. Sam grad bio je čist, popločan, dobro

[15] Nataša Jovanović, "Contemporary Orientalistic discourse as the framework for the analysis of Islamophobia in Western societies" in: Svetlana Stanarević, Ivica Đorđević, Vanja Rokvić (eds.), *3rd International Conference on Human Security, Belgrade*, *May 2017,* University of Belgrade — Faculty of Security Studies, Human Security Research Center, 2017, p. 271.

osvetljen, obilato snabdeven tekućom vodom. Omajadske halife su razmenjivale ambasadore s Vizantijom, Bagdadom, Kairom i Saksoncima. Osnivaju se univerziteti u Toledu, Kordovi, Sevilji i Granadi, a književnost, filozofija i algebra doživljavaju procvat, naročito kada je reč o očuvanju helenskog nasleđa. Sama Granada (Garnata) je, prema nekim izvorima, u to vreme imala oko 195 biblioteka. Na ulazima spomenutih univerziteta stajali su sledeći natpisi: „Svet počiva na četiri stuba: mudrosti učenih, pravdi moćnih, molitvi pravednih i hrabrosti odvažnih".[16]

Položaj neislamskog stanovništva bio je daleko od povoljnog — bili su u obavezi da plaćaju poreze, vizuelno su obeležavani i bilo im je zabranjeno da stupaju u brak sa muslimanima i muslimankama. No, položaj građana drugog reda koji su imali nemuslimani imao je i drugu stranu novčića. Ukoliko bi se poštovala gore navedena pravila, *narodi knjige* (hrišćani i Jevreji) nisu trpeli fizičke sankcije ili bilo koje druge oblike diksriminacije i mogli su aktivno učestvovati u kulturnom i političkom životu španskih gradova. „Ne zaboravimo, međutim, da je reč o srednjem veku, i da tolerancija koju su Jevreji i hrišćani uživali u muslimanskoj Španiji nije, u Evropi, ni približno važila za muslimane i Jevreje pod španskim kraljevima nakon rekonkiste, ili za religijske manjine u Zapadnoj Evropi nakon reformacije, u doba verskih ratova, u periodu između Augsburškog i Vestfalskog mira (1555–1648)".[17]

Ibn Haldun je bio jedan od svedoka ovakve političke kulture. Kao što smo rekli, pripadao je imućnoj porodici koja je iz južne Arabije prešla u Španiju i nastanila se u Sevilji. Kada je počelo širenje hrišćanske kraljevine ka jugu, njegova porodica bila je primorana da se iseli. Vratili su se u Tunis i Ibn Haldun je na sever Afrike doneo duh za ono vreme poprilično napredne političke kulture (Hurani, 2016: 33). „Opisana politička i društvena kultura kroz radove Ibn Halduna (i drugih autora) ali i putem svakodnevne prakse i običaja španskog hrišćanskog stanovništva, stigla je u Tunis i na taj način postala važan deo tuniskog načina života. Na ovaj period pozivaju se i savremeni političari aludirajući na to da je verska tolerancija imanentni oblik komunikacije u Tunisu. Statua Ibn Halduna u centru grada ima zadatak da podseća nove generacije Tunišana na to".[18]

Ibn Haldun je bio veoma politički aktivan još od ranog uzrasta. Odlično obrazovanje iz oblasti ne samo islamske teologije, već i matematike, logike i filozofije odvelo ga je u službu vladara Tunisa, najpre u funkciji sekretara a potom i na višim pozicijama. Kada je napustio Tunis bio je savetnik i drugim vladarima Magreba, vraćao se

---

[16] Milan Vukomanović, „Verska tolerancija u islamskoj Španiji", *Religija i tolerancija*. Vol. 4, str. 35.

[17] Isto, str. 35.

[18] Nataša Jovanović, „Značaj izborne političke kulture za održavanje i razvoj minimalnog nivoa demokratije — primer Republike Tunis", *Kultura*. God. 2015. No. 148, str. 210.

u Španiju pa potom opet u Alžir — uvek je bio na visokim državničkim pozicijama, ali uz neizvestan opstanak. Učestvovao je u pregovorima između vladara i berberskih vođa iz stepa i planina i stekao je veliki ugled kod većine političkih lidera. Participiranje u političkoj kulturi islamske Španije i iskustvo u verskom dijalogu pomogli su mu da veštije posreduje između sukobljenih strana.[19]

Značaj političkog nasleđa Ibn Halduna za specifičan političko-istorijski razvoj Tunisa često se isticao u kontekstu analiza o tzv. Jasmin revoluciji tj. o početku Arapskog proleća. Stepan (Alfred Stepan) je smatrao da je Tunis, između ostalog i zbog Ibn Haldunovog nasleđa, dobar primer uklapanja u njegovu teoriju o dvostrukim tolerancijama (*Twin Tolerations*) koje podrazumevaju kompatibilnost političkog i religijskog[20] No, kao što smo rekli, za razumevanje apologetskog aspekta neoorijentalizma važniji je element apostrofiranja i reaktuelizacije njegovih filozofskih zaključaka. U nastavku ćemo videti kako pojedini nemuslimanski autori smatraju da nije reč samo o fundamentalnom doprinosu istoriji društvenih teorija (što je gotovo neupitno), već se radi o važnijem teorijskom nasleđu u odnosu na neke druge (zapadne) mislioce. Upravo taj aspekt (isticanje značajnijeg doprinosa u odnosu na nemuslimanske autore) čini okosnicu neoorijentalizma apologetske provinijencije.

Intelektualna zaostavština Ibn Halduna neosporno je višestruko značajna. Pre svega, ovaj tunišanski filozof je napravio otklon od islamske dogme i svoja istraživanja je usmerio u skladu sa principima naučne objektivnosti. On se zalagao za holističko i procesualno proučavanje istorije bez zalaženja u versko-doktrinarne imaginarne mitološke stranputice. Njegova filozofija izrazito je racionalističkog karaktera i odbacuje teološka i nadnaravna objašnjenja društvene realnosti.[21] Dakle, Ibn Haldunova filozofska shvatanja transcedentnog i ovozemaljskog ne razlikuju se bitno od njegovih evropskih (hrišćanskih) savremenika, naprotiv! On iziričito zagovara poziciju univerzalnosti nauke i negira determinaciju znanja verskom pripadnošću.[22] Ibn Haldunovo zalaganje za racionalističku folozofiju bilo je, doduše, u nesaglasju sa njegovim intimnim opredeljenjem za misticizam i za praktikovanje sufizma, za koje je smatrao da su jedini ispravni put za postizanje sreće i mira. Međutim, treba imati na umu da je on odvajao naučni metod i nauku od ličnog opredeljenja za mističnu stranu islamske dogme, a to ga je udaljavalo od neoplatonizma prisutnog u to doba u socijalnoj misli.[23] U skladu sa zalaganjem za naučnu objektivnost, Ibn Haldun smatra da je istoričar dužan da:

---

[19] Albert Hurani, *Istorija arapskih naroda*, CLIO, Beograd, 2016, str. 34.

[20] Alfred Stepan, "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations", *Journal of Democracy*, Vol. 23. No. 2, pp. 89–103.

[21] Isto, pp. 97.

[22] Ahmed Dalal, „Nauka, medicina i tehnologija" u: Džon Espozito (ur.), *Oksfordska istorija islama*, CLIO, Beograd, 2002, str. 176.

[23] Madžid Fahri, „Filozofija i teologija" u: Džon Espozito (ur.), *Oksfordska istorija islama, CLIO,* Beograd, 2002, str. 304.

„nastavi da istražuje dok ne sazna sve o uzrocima svakog događaja, a onda treba da preispita podatke do kojih je došao, shodno svom načinu objašnjavanja. Ako su usklađeni, ti podaci su pouzdani, u protivnom — netačni su".[24]

Intelektualno nasleđe Ibn Halduna prevazilazi domen sholastičkog; eksplanacijom smenjivanja formi i vrsta društvenih zajednica u berberskim plemenima udario je kamen temeljac modernom ciklizmu. Teorija bazirana na cikličnom kruženju državnih uređenja svakako nije nepoznata istoriji političke i socijalne misli, međutim, Ibn Haldun svoju teoriju čini značajnije širom (i ambicioznijom) od Platonove ili Polibijeve.[25] On je smatrao da je neophodno društva proučavati u svom totalitetu a ne samo kroz prizmu političkih režima. Srednjovekovni tunišanski istoričar, ekonomista i filozof je u rudimentalnoj formi anticipirao ono što će gotovo četiri veka kasnije Monteskje nazvati *duhom zakona*.[26] „Onaj ko se bavi ovom naukom (istorijom — N. J.) treba da poznaje pravila državništva, prirodu postojećih stvari i razliku između naroda, regiona i plemena kad je reč o načinu života, karakternim osobinama, običajima, sektama, školama mišljenja, i tako dalje. On mora da razluči sličnosti i razlike između sadašnjosti i prošlosti, i da bude upućen u različita porekla dinastija i zajednica, razloge za njihovo pojavljivanje, pojedinosti o ličnostima, i njihovu istoriju".[27] U svom monumentalnom delu, u Mukadimi (al-Mukadima), Ibn Haldun iznosi neke epistemološke, a potom i metodološke postulate istorijske nauke i objašnjava zašto smatra da se ni povest ni savremenost ne mogu i ne smeju posmatrati iz samo jednog (ekonomskog, političkog ili akseološkog) ugla.[28] On zapravo pravi poprilično revolucionarnu disciplinarnu trangulaciju; društvene fenomene proučava iz političkog, ekonomskog, teološkog,

---

[24] Ibn Haldun, navedeno prema: Albert Hurani, *Istorija Arapa*, CLIO, Beograd, 2016, str. 255.

[25] Za više videti: Aleksandar Molnar, *Rasprava o demokratskog ustavnoj državi I. Pravo na otpor tiraniji,* Samizdat B 92, Beograd, 2001.

[26] Monteskje je uvođenjem koncepta duha zakona nastojao da obuhvati sveukupnost odnosa koji postoje između različitih zakona u društvu (prirodnih i pozitivnih), tipova vlasti, običaja, klimatskih faktora, religije itd. Drugim rečima, pokušao je da ode korak ispred normativne ili politikološke analize i holistički obuhvati i objasni funkcionisanje i dinamiku određenog društva. U tome se najčešće prepoznaje sociološka dimenzija Monteskjeovog stvaralaštva. Republika, monarhija i despotija se u Monteskjeovoj klasifikaciji ne razlikuju samo po tipu državnog uređenja „...nego i po društvenoj strukturi i organizaciji društvenog života. Obrazovanje, religijska verovanja, porodični život, način privređivanja, prioda vladajućih vrednosti i normi, oštrina moralnih i krivičnih sankcija, pa i socijalni karakter razlikuju se u pojedinim *državnim uređenjima*, to jest *društvima*" (Aljoša Mimica, Veljko Vujačić, „Monteskjeov Duh zakona" u: Monteskje. O *duhu zakona*. *Tom I.* Filip Višnjić, Beograd, 1989, XXX).

[27] Ibn Haldun, navedeno prema: Albert Hurani, *Istorija Arapa*, CLIO, Beograd, 2016, str. 255.

[28] Abdurahman Ibn Haldun, *al-Muqaddima: izbor iz djela,* IRO „Veselin Masleša", OOUR Izdavačka djelatnost, Sarajevo, 1982.

istorijskog, a možda čak i iz inherentno sociološkog ugla. O disciplinarnom razgraničenju biće više reči u nastavku rada.

Ibn Haldun je smatrao da se tipovi društvenih zajednica ciklično smenjuju i da se na zgarištu jednog oblika uređenja uzdiže drugi. Razvio je i teoriju socijalnih konflikata na primeru dihotomije između nomada i trajno stacioniranih Berbera.[29] Različiti su mehanizmi kontrole konflikata. U gradovima ulogu sprečavanja konflikata ima državni aparat, vojska i bedemi grada, dok u nomadskim plemenima harizmatske vođe moraju da preduprede konfliktna stanja.[30] U skladu sa metodološkim postulatima za koje se zalagao, Ibn Haldun je verovao da je moguće utvrditi *zakone* društvenih tokova koji će biti univerzalno primenljivi. Jedan od tih zakona upravo je bila neupitnost ciklične smene dva osnovna društvena uređenja (nomadsko i stacionarno) uz prelazne varijetete koji su svojevrsno predvorje novog društvenog poretka. On, takođe, uočava i smenu dva osnovna psihološka mehanizma uz pomoć kojih se odvija društvena dinamika u zajednici. U pitanju su solidarnost i civilizacijski razvoj. Kada počne da slabi osećaj solidarnosti na pomolu je rastakanje društvene i političke civilizacije i transformacija u novi sistem. Centralni koncept njegove teorije — *asabija* (društvena veza koju karakteriše intenzivan osećaj solidarnosti) upravo je teorijska emanacija dijalektičke forme njegovog shvatanja procesualne dinamike društvenog i političkog istorijskog razvoja. Asabija je vododelnica društvenih uloga i njihovih međusobnih odnosa, kao i predispozicija objašnjenja nosilaca vlasti u različitim društvima.[31] Jasno je da su dinamični istorijski period i burna lična biografija autora bila dva osnovna vektora koji su oblikovali ovako konfliktnu i ciklično ustrojenu društvenu teoriju, pa ipak to ne umanjuje njenu unikatnost i saznajnu vrednost.

Analiza teorijskog nasleđa Ibn Halduna zahteva zasebnu studiju i svakako nadilazi obime jednog segmenta našeg rada. Mi smo samo ukratko izneli osnovne postulate Ibn Haldunove teorije, ali i njegovog političkog angažmana, kako bismo, u narednom koraku, prešli na analizu tumačenja Ibn Haldunovog nasleđa kroz prizmu *novog orijentalizma*.

Ibn Haldunova dela su „otkrivena" u drugoj polovini XX veka (što korespondira sa plasiranjem Saidovog koncepta orijentalizma u širu javnost). Od tada pa sve do danas traje permanentno (pre)naglašavanje njegovog značaja za istoriju društvene teorije. Francuski geopolitičar Iv Lakost (Yves Lacoste) rekao je da se Tukidid smatra

[29] Nataša Jovanović, „Značaj izborne političke kulture za održavanje i razvoj minimalnog nivoa demokratije — primer Republike Tunis", *Kultura*. God. 2015. No. 148, str. 209.

[30] Abdurahman Ibn Haldun, *al-Muqaddima: izbor iz djela,* IRO „Veselin Masleša", OOUR Izdavačka djelatnost, Sarajevo, 1982.

[31] Isto.

osnivačem istorije a Ibn Haldun je otac čitave istorijske nauke.[32] Jedan od najpoznatijih istoričara koji se bavio arapskim nasleđem, Bernard Luis (Bernard Lewis), ide čak dotle da smatra da je Ibn Haldun najveći istorijski genije islama i takođe ga, kao i Iv Lakost, označava kao osnivača istorije kao nauke.[33] Drugi najpoznatiji istoričar arapske civilizacije, Albert Hurani, svoju izuzetno obimnu „Istoriju arapskih naroda" počinje upravo pričom o Ibn Haldunu kao najvažnijem predstavniku, ne samo arapske srednjovekovne misli, nego i celokupnog teorijskog izraza toga doba.[34] Za antropologa Ernesta Gelnera (Ernest Gellner) Ibn Haldunova definicija vlasti najbolja je u istoriji političke filozofije.[35]

Ibn Halduna smatraju i osnivačem sociologije. Neki autori[36] argumentuju stav da je reč o inherentno sociološkom razumevanju društvenih sklopova, kako zbog konfliktnog potencijala njegove teorije, tako i zbog važnosti proučavanja društvenih struktura i slojeva u istoriji razvoja državnih oblika. Asabija je definicija društvene solidarnosti mnogo pre nego što ju je teorijski uobličio Emil Dirkem (Emile Durkheim), smatraju pomenuti autori. Ovi autori, doduše, ne preciziraju da li je reč o organskoj ili mehaničkoj solidarnosti (verovatnije je da se radi o mehaničkoj jer je reč o manje razvijenim društvima), ali to preciziranje izostaje. U svakom slučaju, cilj ovih autora je da se istakne preimućstvo Ibn Halduna nad drugim „očevima osnivačima" sociologije.

Kulminacija apologije Ibn Haldunovih dela su radovi britanskog istoričara Arnolda Tojnbija (Arnold Toynbee) koji je Ibn Halduna nazvao genijem a Mukadimu „najvećim delom svoje vrste koje je ikad stvoreno, od strane bilo kog uma u bilo kom vremenu ili prostoru".[37] Tojnbi je sopstvenu teoriju cikličnog kretanja društava bazirao na Ibn Haldunovim nalazima. Boreći se protiv nacionalno uslovljenih istorijskih proučavanja i protiv evolucionizma, Tojnbi se zalagao za naučnu poziciju koja bi podrazumevala proučavanje civilizacija (on ih je nabrojao dvadeset i jednu) i poništavanje etnocentričnih povesnih narativa.[38] Interesujući se za dešavanja na Bliskom istoku i za muslimansku viziju istorije civilizacija, Tojnbi je naišao na radove Ibn

---

[32] Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, Verso, London, 1984, pp. 187.

[33] Bernard Lewis, *The Arabs in History,* Oxford University Press, New York, 1993, pp. 176.

[34] Albert Hurani, *Istorija arapskih naroda*, CLIO, Beograd, 2016, str. 33–37.

[35] Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 239.

[36] Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Allen and Unwin, London, 1957; E. A. Myers, "Ibn Khaldun — Fore-runner of New Science", *The Arab World*, Vol. 3. No. 1, pp. 58–80.

[37] Arnold Toynbee, *A Study of History: The Growth of Civilisations. Vol. III*, Oxford University Press, New York, 1935, pp. 322.

[38] Isto.

Halduna i tako je njegovu cikličnu teoriju ugradio u temelje svoje teorijske platforme.

Brajan Tarner (Bryan Turner) ovakva grandiozna priznanja i teorijsko-statusne glorifikacije Ibn Halduna naziva generičkim konceptom *islamologizacije znanja*. Islamologizacija znanja je saznajno reakcionarno stanovište koje je svojevrsni protivotrov zapadnocentričnim naučnim tumačenjima i opozitna je *negativno uslovljenom orijentalizmu*. Jedan od najilustrativnijih primera islamologizacije znanja je tvrdnja da je Ibn Haldun daleko važniji za razvoj sociologije od bilo kog evropskog „oca osnivača" te nauke — Marksa (Karl Marx), Dirkema ili Vebera (Max Weber).[39] Prema Tarnerovim rečima, taj stav zauzima nemali broj modernih istraživača. Uostalom, jedan od poznatijih modernih istoričara, Maksim Rodinson (Maxime Rodinson), rekao je da ukoliko želimo da proučavamo razvoj kapitalizma ne treba da čitamo Veberovu „Protestantsku etiku i duh kapitalizma"[40] već Ibn Haldunova dela. Rodinson je izrazito kritikovao Veberovu hipotezu o endemskom karakteru kohabitacije između kalvinističkog asketskog protestantizma i modernog kapitalizma, smatrajući da se pojedina muslimanska društva savršeno uklapaju u kategoriju kapitalističkih. Ibn Haldunove studije poslužile su mu da navodno opovrgne[41] Veberovu hipotezu.[42]

Ibn Haldunov doprinos istoriji političke misli neosporno je veliki. Takođe je notorna činjenica da je skoro sve do kraja XX veka njegov rad ostao nepravedno zanemaren i nedovoljno vidljiv naučnoj i široj (zapadnoj) zajednici.[43] Njegov politički doprinos je bolje očuvan nego što je to slučaj sa filozofijom; svi koji su se ikada upustili u proučavanje političke i kulturne istorije Tunisa, ili pak u istraživanje savremenih previranja u toj zemlji, susreli su se sa imenom ovog tunišanskog mislioca, međutim, za sve one koji nisu dublje zašli u različite teorijske kutke orijentalistike ime Ibn Halduna predstavlja nepoznanicu. Radovi Bernarda Luisa, Alberta Huranija, Maksima Rodinsona i, pre svih, Arnolda Tojnbija, ispravili su tu nepravdu. Zahvaljujući

---

[39] Bryan Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Routledge, London and New York, 1994, pp. 8.

[40] Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2011.

[41] Mi se ne slažemo sa Rodinsonom i smatramo da je Veberova hipoteza neispravno aplikovana, kao i da postoje dogmatske prepreke u islamu koje sprečavaju simbiozu sa industrijskim kapitalizmom.

[42] Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, Pantheon Books, New York, 1973, pp. 31.

[43] Još jedan dobar primer „nevidljivosti" nezapadnih srednjovekovnih autora koji su ostavili značajan pečat na socijalnu misao je etnologija Ibn Batutina. Tek se od skora počinju otkrivati njegovi etnološki istraživački doprinosi pa je teško govoriti o islamologizaciji znanja, ali je svakako veoma značajno što sve više muslimanskih autora dobija na relevantnosti u istrživanju istorije političkih i socijalnih ideja (za više videti: Marko Pišev, „Izvori za praistoriju islamskog sveta: Ibn Batutina putovanja kroz Aziju i Afriku (1325–1354)", *Etnoantropološki problemi*, Vol. 8. No. 4: 1025–1046).

njihovim studijama analiza zastupljenosti ciklizma u istoriji političke i socijalne misli dobija i neevropski kontinuitet a najznačajniji Ibn Haldunovi koncepti dobijaju kritičku elaboraciju. Mnoge od Ibn Haldunovih ideja dobiće nastavak u evropskoj i američkoj sociologiji i politikologiji. Prevod Ibn Haldunovih dela, stručno tumačenje i predstavljanje istih akademskoj zajednici svakako ne spadaju u orijentalizam (već u osnovne postulate naučne strasti za proširivanjem saznajnih vidika), međutim, glorofikacija njegovog stanovišta, koja pritom najčešće podrazumeva degradaciju zapadnih autora, može se nazvati *apologetskim orijentalizmom*.

Za razliku od (daleko učestalijih) stereotipa i predrasuda o muslimanima kao ratobornoj, patrijarhalnoj, tradicionalnoj i nazadnoj verskoj grupaciji, *apologetski orijentalizam p*redstavlja afirmaciju svega što je muslimansko kao *a priori* više vredno od zapadnog. To je, kao što smo rekli, svojevrsno reakcionarno stanovište koje usled sveprožimajućeg politički korektnog diskursa i neupitnosti kulturnog relativizma neretko usvajaju evropski i američki autori. Da li to čine zbog toga što zaista veruju u suprematiju muslimanskog intelektualnog i kultunog nasleđa ili zbog toga što ne žele da potpadnu pod zapadnocentričnu intelektualnu matricu orijentalizma — ne možemo sa sigurnošću znati i svakako se u ta pitanja nećemo upuštati u ovom radu. U svakom slučaju, *apologetski orijentalizam* prisutan je u savremenoj javnosti i to pre svega, ali ne i isključivo, u akademskoj sferi. Islamologizacija znanja o kojoj Tarner govori zaista je dobar primer *apologetskog orijentalizma*. Apologetski orijentalizam je širi koncept i obuhvata i neke druge elemente a ne samo islamologizaciju znanja, ali je gnoseološka emanacija jedna od najčešćih u savremenoj društvenoj nauci.

Diskusija

Na kraju prethodnog poglavlja rekli smo da *apologetski orijentalizam* nije rezervisan isključivo za akademski domen. Islamologizcija znanja o kojoj je ovde bilo reči jeste karakteristika univerzitetskih narativa, ali *apologetski orijentalizam* (kao deo *novog orijentalizma)* prožima i druge javne diskurse. Nedavno je jedan poznati glumac rekao da su muslimanski migranti jedina šansa za kulturni preporod Evrope.[44] On je obrazložio svoj stav naglašavajući da su konzumerizam i potrošački mentalitet uništili duhovni potencijal zapadnog čoveka i da je islam poslednji bastion konzervacije nematerijalnog i spiritualnog. Njegova izjava uzburkala je javnost, ali ovaj stav nije usamljen. Slavoj Žižek primećuje da je ovakva retorika sve češća, naročito u evropskim umetničkim i intelektualnim krugovima, i da

[44] http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/461/svet-poznatih/2912026/depardje-migranti-su-jedina-sansa-za-kulturni-preporod.html pregledano 21. 10. 2017.

je to svojevrsna protivteža islamofobičnom narativu,[45] uglavnom desno orijentisanih političkih aktera.[46]

Post 9/11 svet doneo je značajne promene u odnosu Zapada prema islamu. Paralelno teče više procesa koji definišu taj odnos: islamofobija je sve prisutnija, osećaj defanzivnosti (ili straha) je jedan od glavnih emotivnih odgovora na terorizam sa islamskim predznakom, retorika negativno uslovljenog orijentalizma je sve češća „dobitna karta" u izbornim utakmicama a, sa druge strane, odgovor na ovakve stavove je sve zastupljenije stanovište o tome da je islam korektiv materijalistički utrnulom Zapadu i da su muslimanski autori dali značajniji doprinos društvenoj nauci (od zapadnih mislilaca), ali su zbog kolonijalizma bili zaboravljeni i nipodaštavani. U ovom radu akcenat je bio stavljen na *apologetski orijentalizam* (kroz prizmu islamologizacije znanja), ali tu se istraživanje nipošto ne sme zaustaviti. Kao što smo videli, *novi orijentalizam* zaista otvara mnogo mogućnosti za proučavanje konstituisanja novog civilizacijskog odnosa. Sve pomenute diverzitete orijentalizma Said nije mogao uhvatiti pre skoro pedeset godina. XXI vek zahteva redefinisanje koncepta i to i na saznajno-analitičkom i na ideološkom nivou.

Nije na odmet još jednom povući bitnu razliku između važnog naučnog otkrivanja istraživanja muslimanskih mislilaca i prenaglašavanja njihovog značaja. Ibn Haldun je sjajan lakmus papir upavo za identifikovanje te razlike. Nema sumnje da je do Tojnbijevih radova Ibn Haldunovo ime ostalo nepoznato zapadnoj istorijskoj (i uopšte društvenoj) nauci. Ibn Haldun bi se mogao nazvati protocikličarem, odnosno utemeljivačem logike cikličnog smenjivanja društvenih i političkih režima i sistema. Svakako da je kružno smenjivanje političkih uređenja konstanta u političkoj teoriji još od antike, ali prikaz sveobuhvatnog multikauzalnog smenjivanja različitih, ne samo političkih već i kompletno socio-ekonomskih uređenja, prvi je dao tunišanski filozof, ekonomista i istoričar. Ne treba posebno naglašavati kolika je nepravda učinjena time što se njegovo ime tek pre nekoliko decenija pojavilo u panteonu istorije političkih i socijalnih teorija. To je posledica orijentalističkog pogleda na nauku i na njenu istoriju.

Sa druge strane, hiperprodukcija radova o Ibn Haldunu i (što je još važnije) davanje grandioznih zaključaka o inventivnosti i genijalnosti njegovih istraživanja svedoče o jednom novom trendu koji je Tarner nazvao *islamologizacijoma znanja a* mi smo ga nazvali *apologetskim*

[45] Jedan od pionira logike *apologetskog orijentalizma* je kraj romana „Pokoravanje" Mišela Uelbeka (Michel Houellebecq). Autor sa ironijom govori o onome što će kasnije mnogi prihvatiti kao autentičan *apologetski orijentalizam*. Ulebek piše o svim blogodetima poliginije, ali i političkoj stablnosti ujedninjenja pod islamom koji je uspeo da premosti nacionalne, etničke i jezičke razlike, u čemu Evropljani nisu uspeli. Pisac koketira sa tom idejom uz jasan sarkastični otklon od uloge, međutim, stanovište o kulturnom preporodu zahvaljujući islamu postaće deo svakodnevnog javnog narativa.

[46] Slavoj Žižek, *Islam, ateizam i modernost: Neka bogohulna razmišljanja*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, str. 13.

orijentalizmom (jer smatramo da je Tarnerov koncept deo teorijskog rešeta koje smo nazvali ekstremnim polom afirmišućeg odnosa prema Orijentu). Nema sumnje da su Ibn Haldunovi zaključci bili daleko ispred njegovog vremena, da je odsustvo religije iz proučavanja doprinelo objektivnijem svetonazoru, i nema dileme u vezi sa time da on zaslužuje važno mesto u istoriji ideja, međutim, tvrditi da je on bio važniji za utemeljenje sociologije od npr. Emila Dirkema (koji je najviše doprineo institucionalizaciji discipline), ili da je validnije proučavao kapitalizam od Maksa Vebera (pri čemu moderni kapitalizam kako ga Veber definiše u trenutku kada Ibn Haldun stvara ni ne postoji) je zastranjivanje u suprotnom smeru od negativnog orijentalizma. Ergo, uvažavanje nije isto što i prenaglašavanje.

Da bismo objektivnije pristupili proučavanju Ibn Haldunove zaostavštine (ali i nasleđu drugih savremenih muslimanskih autora, kako u istorijskoj, tako i u savremenoj perspektivi), najpre moramo odbaciti i negativne orijentalističke predrasude o tome da je Orijent primitivan i nazadan i da nije iznedrio heuristički plodne mislioce, ali moramo napraviti otklon i od islamologizacije znanja i ne dozvoliti da nam strah od orijentalizma zamagli kritičku oštricu objektivnog proučavanja dometa i doprinosa određene teorije. To nije nimalo lak zadatak, ali se nalazi u samom središtu izazova savremenog interkulturalnog sveta i interdisciplinarno postavljene društvene nauke.

Literatura

Dalal, Ahmed, „Nauka, medicina i tehnologija", u: Espozito, Džon (ur.), *Oksfordska istorija islama*, CLIO, Beograd, 2002, str. 173–234.

Fahri, Madžid. „Filozofija i teologija", u: Espozito, Džon. (ur.), *Oksfordska istorija islama*, CLIO, Beograd, 2002, str. 280–278.

Gellner, Ernest, *Plough, Sword and Book,* University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Hurani, Albert, *Istorija arapskih naroda,* CLIO, Beograd, 2016.

Ibn Haldun, Abdurahman, *al-Muqaddima: izbor iz djela,* IRO „Veselin Masleša" OOUR Izdavačka djelatnost, Sarajevo, 1982.

Jovanović, Nataša, „Značaj izborne političke kulture za održavanje i razvoj minimalnog nivoa demokratije — primer Republike Tunis", *Kultura*, God. 2015. No. 148, str. 202–223.

Jovanović, Nataša, "Contemporary Orientalistic discourse as the framework for the analysis of Islamophobia in Western societies" in: (eds.), Stanarević Svetlana, Đorđević Ivica, Rokvić Vanja, *3rd International Conference on Human Security, Belgrade, May 2017,* University of Belgrade — Faculty of Security Studies, Huma Security Research Center, Belgrade, 2017, pp. 269–276.

Jovanović, Nataša, „Paradoksi slobode govora: suspenzija 'političke korektnosti' u savremenim diskursima kao katalizator jačanja rasističke orijentalističke retorike" u: (ur.), Kuburić, Zorica; Ćumura, Ljiljana, Zotova, Ana, *Lica i naličja društvene i lične slobode,* CEIR, Novi sad, str. 111–134.

Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World,* Verso, London, 1984.

Lewis, Bernard, *The Arabs in History,* Oxford University Press, New York, 1993.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* Allen and Unwin, London, 1957.
Mimica, Aljoša; Vujačić, Veljko, „Montesjkeov Duh zakona" u: Monteskje, *O duhu zakona. Tom I,* Filip Višnjić, Beograd, 1989.
Mojsi, Dominik, *Geopolitika emocija,* CLIO, Beograd, 2012.
Molnar, Aleksandar, *Rasprava o demokratskog ustavnoj državi I. Pravo na otpor tiraniji,* Samizdat B 92, Beograd, 2001.
Myers, E. A, "Ibn Khaldun — Fore-runner of New Science", *The Arab World.* Vol. 3. No. 1, pp. 58–80.
Pišev, Marko, „Izvori za praistoriju islamskog sveta: Ibn Batutina putovanja kroz Aziju i Afriku (1325–1354)", *Etnoantropološki problemi,* Vol. 8. No. 4, pp. 1025–1046.
Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism,* Pantheon Books, New York, 1973.
Said, Edvard, *Orijentalizam,* Biblioteka XX vek, Beograd, 2008.
Stepan, Alfred. "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations", *Journal of Democracy,* Vol. 23. No. 2, pp. 89–103.
Todorov, Cvetan, *Strah od varvara: S one strane sudara civilizacija,* Karpos, Loznicca, 2014.
Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Growth of Civilisations. Vol. III,* Oxford University Press, New York, 1935.
Turner, Bryan. *Orientalism, Postmodernism and Globalism,* Routledge, London and New York, 1994.
Veber, Maks, *Protestantska etika i duh kapitalizma,* Mediterran Publishing, Novi Sad, 2011.
Vukomanović, Milan „Verska tolerancija u islamskoj Španiji", *Religija i tolerancija,* Vol. 4, pp. 33–38.
Zižek, Slavoj, *Islam, ateizam i modernost: Neka bogohulna razmišljanja,* Akademska knjiga, Novi Sad, 2015.
http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/461/svet-poznatih/2912026/depardje-migranti-su-jedina-sansa-za-kulturni-preporod.html

Nataša Jovanović

What's new in modern European Orientalism? One theoretical excursion about overstating — the heritage of Ibn Khaldun in modern social thought

The definition of Orientalism given by Edward Said is widely set and implies stereotypes about the Orient and with an affirmative and pejorative connotation. In order for this theoretical framework to be more applicative, it is necessary to first analyze analytically the views that look at the Orient with a positive or negative perspective. Said shaped his theory in the seventies of the twentieth century at a time when Islamic *Others* was not primarily a negative *otherness* for the West. In the post 9/11 world, the situation is different, and in this paper we examine what the new elements of neo-orientalism are. A special emphasis was put on the contemporary tendency towards the islamology of knowledge, ie, towards overtstating the significance of the theoretical legacy from the pen of Muslim authors. As an illustration of apologetic Orientalism, we will use the analysis of the works of the medieval Tunisian thinker Ibn Khaldun.

Key words: Orientalism, post 9/11 world, Ibn Khaldun, Islam, the history of political theories