

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XV, № 29/2018

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XV, № 29/2018

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

ARHE
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)
IZDAVAČ/PUBLISHER:
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy
Novi Sad

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman
Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief
Željko Kaluđerović

Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief
Dragan Prole

Izvršne urednice/Executive Editors
Mina Đikanović i Nevena Jevtić

Mlađi urednik/Junior Editor
Stanko Vlaški

Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:
**Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven),
Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo),
Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva),
Ferid Muhić (Skopje), Enver Halilović (Tuzla), Galina Kirilenko (Moskva),
Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana)**

Redakcija časopisa/Editorial Board
**Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad),
Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad),
Ana Miljević (Novi Sad)**

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.
Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad/
Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Novi
Sad, Serbia , Tel/Fax +381(0)21 459-279
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Finansije i distribucija/Finance and distribution: **Milena Stefanović**
Prelom/Layout: **Futura, Petrovaradin**
Korice/Cover Design: **Petar Perović**
Štampa/Print by: **Futura, Petrovaradin**

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

AVGUSTINOVA FILOZOFIJA

- 7 / Milenko A. Perović, *Avgustinovo shvatanje politike*
15 / Una Popović, *Esse i identitet: sveti Avgustin o bivstvovanju*
29 / Nevena Jevtić, *Stvaranje čoveka: Avgustin vs Hegel*
43 / Stanko Vlaški, *Avgustinovo učenje o milosti*

STUDIJE I OGLEDI

- 59 / Željko Kaluđerović, „Generička“ i „partikularna“ *Δικαιοσύνη*
79 / Marica Rajković, *O značaju Hajdegerovog učenja za estetiku i filozofiju umetnosti (I deo). Šeling, Hegel i Hajdeger*
93 / Samir Beglerović, *Filozofijsko-teologijsko nasljeđe Emanuela Swedenborga: Početak sistematizacije moderne evropske ezoterijske tradicije*
111 / Lazar Atanasković, *Kantov pojam kulture: između prirode i slobode*
133 / Luka Perušić, *Princip integrativnost*
159 / Mirela Karahasanović, *Uloga umjetnosti u vaspitanju prema Aristotelu*
177 / Tanja Todorović, *Subjekt-objekt priznanja*
197 / Luka Janeš, *Semantički vakuum pojmovlja: duh, duša, psiha, um*
223 / Esko Muratović, *Poslovna etika i Di Džordžovi podsticaji*
247 / Srđan Đurđević, *Objekat Kantovog kategoričkog imperativa*

POVOD

KARL MARKS

- 255 / Miloš Perović, *Istorija recepcije Marksovog mišljenja (I deo)*

PRILOZI

- 279 / Miloš Miladinov, *Filozofska aporetika*

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

AUGUSTINE'S PHILOSOPHY

7 / Milenko A. Perović, *Augustine's Understanding of Politics*

15 / Una Popović, *Esse and Identity: St. Augustine on Being*

29 / Nevena Jevtić, *Creation of Man: Augustine vs Hegel*

43 / Stanko Vlaški, *Augustine's Doctrine of Grace*

STUDIES AND INQUIRIES

59 / Željko Kaluđerović, "Universal" and "Particular" Δικαιοσύνη

79 / Marica Rajković, *On Relevance of Heidegger's Thought for Aesthetics and Philosophy of Art (Part I). Schelling, Hegel and Heidegger*

93 / Samir Beglerović, *Philosophico-theological Heritage of Emanuel Swedenborg: The Beginning of Systematisation of the Modern European Esoteric Tradition*

111 / Lazar Atanasković, *Kant's Notion of Culture: Between Nature and Freedom*

133 / Luka Perušić, *The Integrativity Principle*

159 / Mirela Karahasanović, *The Role of Art in Education According to Aristotle*

177 / Tanja Todorović, *Subject-object of Recognition*

197 / Luka Janeš, *Semantic Vacuum of Notions – Spirit, Soul, Psyche, Mind*

223 / Esko Muratović, *Business Ethics and Di George's Incentives in Relation to Moral Responsibility, Virtue and Moral Reasoning*

247 / Srđan Đurđević, *The Object of Kant's Categorical Imperative*

OCCASION

KARL MARX

255 / Miloš Perović, *History of the Reception of Marx's Thought (Part I)*

BOOK REVIEWS

279 / Miloš Miladinov, *Philosophical Aporetics*

UVODNIK

U radovima koji su tokom prethodnih godina objavljivani u časopisu *Arhe*, na neposredan ili posredan način je iskazivana spremnost za filozofski dijalog s misaonim pozicijama srednjovekovlja, ali na koncepcije mislilaca koji su tu epohu utemeljili do ovog trenutka nije usmeravana i tematska pažnja Časopisa. Odluka Uredništva da se temat 29. broja *Arhea* posveti najznačajnijem misliocu hrišćanske patristike, Aureliju Avgustinu, predstavlja podstrek istraživačima da preispitaju smisao duhovnih osnova ovog razdoblja. Ta odluka nije samo vođena namerom da se razmotre filozofski temelji religijskog učenja mislioca koji je stajao na raskršću epoha, nego i željom da se osvetli šta je Avgustinovo učenje značilo za razvoj filozofskog mišljenja samog. Avgustinovo shvatanje politike, kao jedan od najznačajnijih aspekata čitave njegove koncepcije, razmatra se u radu Milenka A. Perovića koji otvara tematski blok. Autor ukazuje na ambivalentnost koja karakteriše Avgustinov stav prema politici, ali i na izvorni, trans-politički smisao ključnog Avgustinovog razlikovanja *civitas dei* i *civitas terenna*. Una Popović tematizuje višeznačnost Avgustinovog poimanja bitka i zastupa tezu po kojoj je ta višeznačnost moguća na osnovu identiteta božanskog bitka. Tekst Nevene Jevtić osvetljava odnos Avgustinovog i Hegelovog poimanja čoveka i duše kao odnos dve koncepcije koje su od paradigmatičnog značaja za povest ljudske duhovnosti uopšte. U radu Stanka Vlaškog ispituje se etički, antropološki i ontološki smisao Avgustinovog shvatanja milosti.

Rubriku *Studije i ogleđi* otvara tekst Željka Kaluđerovića. Autor sprovodi sveobuhvatnu tematizaciju Aristotelovog poimanja pravednosti. Marica Rajković problematizuje Hajdegerove temeljne stavove o umetnosti postavljajući ih u odnos prema načinu na koji je umetnost pojmljena u Šelingovoj i u Hegelovoj filozofiji. U tekstu Samira Beglerovića raspravlja se o recepciji učenja Emanuela Svedenborga. Lazar Atanasković pristupa Kantovom pojmu kulture iz ugla pitanja o odnosu pojma prirode i pojma slobode u Kantovoj filozofiji. U radu Luke Perušića princip integrativnost razmatran je kao metafizički princip. Pitanje o Aristotelovom sagledavanju značaja umetnosti za vaspitanje u centru je pažnje rada Mirele Karahasanović. Tanja Todorović tematizuje Hegelovo poimanje priznanja. Tekst Luke Janeša problematizuje odnos pojmova duha, duše, psihe i uma. Istraživanje Eska Muratovića posvećeno je shvatanju poslovne etike koje je razvio Ričard Di Džordž. Rubriku zaključuje rad Srđana Đurđevića u kojem se raspravlja o Lakanovoj kritici Kantovog poimanja morala.

U rubrici *Povod* objavljujemo prvi deo rada Miloša Perovića o istoriji recepcije Marksove misli. Nakon obeležavanja sto pedesete godišnjice objavljivanja *Kapitala*, *Arhe* ovim radom obeležava dva veka od rođenja pisca ovog voluminoznog dela i jedne od najznačajnijih duhovnih figura savremenosti, Karla Marksa.

Svesku zatvara rubrika *Prilozi* u kojoj Miloš Miladinov prikazuje knjigu *Apo-
retika. Nacrt filozofske metodologije* Damira Smiljanica.

UREDNIŠTVO

AVGUSTINOVA FILOZOFIJA

Arhe XV, 29/2018
UDK 1 Augustinus : 32
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MILENKO A. PEROVIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

AVGUSTINOVO SHVATANJE POLITIKE

Sažetak: Autor razmatra pitanje o Avgustinovom poimanju politike razumijevanjem rascjepa političke refleksije u cjelini njegovog filozofskog i teološkog učenja na teorijske generalizacije real-političkog iskustva te teologiziranje toga iskustva prema uzusima, s jedne strane, izvorne paulinske hrišćanske doktrine te, s druge strane, prema zahtjevima za etabliranjem hrišćanske crkve u svijetu postojećih političkih i povijesnih činilaca.

Ključne riječi: Aurelije Avgustin, politika, država, povijest

Vertikalna stratifikacija svijeta života svoju je prvu hrišćansku teološko-filozofsku refleksiju zadobila u patrističkoj literaturi, osobito u djelu *O državi božjoj* Aurelija Avgustina (354-430). Ovo je djelo nastalo na razmeđu epoha, u vremenu etabliranja hrišćanstva u rimski duhovni i povijesni korpus te propadanja rimskog društva pod udarima unutrašnjih sukoba i nasrtaja varvarskih plemena. Avgustin je sebi postavio zadatak da sistematizira i odbrani hrišćansku vjersku doktrinu racionalnim sredstvima. Na tom je misaonom putu rješavao nekoliko konkretnih zadataka. Nastojao je dokazati supremaciju nastajuće hrišćanske nad paganskom civilizacijom. Htio je doktrinarno razviti epohalno važni biblijski nagovještaj ideje otvaranja vremena i pokazati ga kao temelj judeohrišćanskog principa. Dramu povijesti pokušao je pokazati u njenoj temporalnoj trodimenzionalnosti. U osnovi joj je shvatanje da vrijeme nije beskonačni kružni proces, nego da teče kao progresirajuća vremenitost svijeta i čovjekove egzistencije u njemu. Avgustin je razvio ideju o dva plana konkretne povijesne egzistencije čovjeka. Vodila ga je u tome svrha odbrane društvene vrijednosti hrišćanstva.²

¹ E-mail adresa autora: perovic@ff.uns.ac.rs

² Vidi: Volker Henning Drecoll (Hrsg.), *Augustin-Handbuch*; Mohr Siebeck, Tübingen

(1) Misaoni zadatak dokazivanja superiornosti hrišćanske nad paganskom civilizacijom Avgustina je vodio prema postulaciji odbrane ideje o vertikalnom rascjepu transcendentnog i svjetovnog. Ova je ideja trebalo da bude podržana analizom fakticiteta praktičko-povijesnog života hristijaniziranog Rima.³ Budući da se u ideji o ovom rascjepu implicira obezvrjeđivanje svjetovnog u odnosu na transcendentni svijet, Avgustin je htio preduprijeti zaključke kojima bi se hrišćanstvu pripisala krivica zbog toga što se u ovom vremenu događa razaranje duhovnih i političkih temelja Rimske imperije i samih osnova rimske egzistencije. On nalazi niz argumenata u odbranu hrišćanstva. Zla sudbina koja je zadesila Imperiju nije zavisila od hrišćanstva, jer sva je povijest ispunjena zlom. Kult paganskih bogova nije mogao obezbijediti blagostanje društva, jer rimskoj *virtus* je nedostajala „prava pobožnost prema pravom bogu“. *Virtus* je omogućila veličinu i slavu zemaljske države, ali nije mogla dati moralnu snagu koja prevazilazi ovostranost.

(2) Ontološko-teološki okvir ovoga zadatka određen je kod Avgustina pitanjem o pojmovima boga i čovjeka te njihovom uzajamnom odnosu. Slijedeći izvornu hrišćansku doktrinu, boga smatra transcendentnim, supranaturalnim. Čovjek i priroda njegovo su djelo te zavise od svoga tvorca. Avgustin boga ne shvata kao jedinstvo svega bića ni kao bezlično biće (Apsolut) – kao u neoplatonizmu – nego kao ličnost koja je sve stvorila te u stvorenom postavlja poredak zakona prirode. Čovjeka bog stvara kao slobodno biće. Grešnim padom Adama i Eve čovjek bira zlo. Izvorna grešnost čovjeka koja se proteže nasljedno na ljudski rod implicira da su sve njegove političke, socijalne, državne i pravne institucije sredstva te grešnosti. Ljudska priroda izvorno je korumpirana te u sebi nosi nasljedni grijeh i neizbježnost smrti. Njegova se sloboda tako preokreće u neslobodu i potpunu zavisnost od milosti božje u pogledu spasenja od zla, grijeha i strašnog suda. Iskupljujuća žrtva Hristova otvara ljudima perspektivu spasenja.⁴

(3) U vremenu povijesnog sutona Rima u paganskim, ali i u nekim hrišćanskim duhovnim krugovima otvoreno je pitanje o krivici hrišćanstva za potkopavanje temelja na kojima je Rim počivao hiljadu godina. Alarihova vizigotska pohara (410. godine)⁵ pokazala je neminovnost propasti Rima. Pomenuto pitanja bilo je „probni kamen“ za univerzalističke projekcije nove religije. Prema njemu je mjerena socijalna, moralna i duhovna vrijednost hri-

2007; Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1 ff., Schwabe, Basel 1994.

³ Майоров Г. Г. *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*, Москва, Мысль, 1979. — С. 181—340.

⁴ Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, F. Reclam, Stuttgart 2003.

⁵ Alarih (got. Alareiks), vizigotski kralj (395-410) kao prvi germanski vođa osvojio je Rim i ubrzao propast Zapadnog rimskog carstva (Imperium Romanum Occidentale).

šćanstva uopšte, posebno, mogućnost da društvo bude uređeno na hrišćanskim principima. Kritika s paganskih pozicija – iz kulturnih krugova koji su baštini- li helensku ili rimsku politeističku religiju⁶ – bile su usmjerene prema hrišćan- skom vjerovanju u budući život, dogmi o trinitetu, dogmi o inkarnaciji, do- gmi o Hristosovom božanstvu, kao i prema uvjerenjima hrišćanskih apolo- geta u društvenu vrijednost hrišćanstva. Avgustin je postavio odbranu od ovih kritika kao svojevrsnu *teologiju povijesti*. Ona je bazirana na pet osnovnih pi- tanja o povijesnom vremenu: pitanje o bogu kao tvorcu prirode i dariocu mi- losti, pitanje o porijeklu zla i zloupotrebi slobode, pitanje o borbi dobra i zla, pitanje o pobjedi dobra nad zlom i Hristosovom posredništvu te pitanje o ko- načnoj sudbini (eshatologija).

(4) Ideja otvaranja vremena u *dramu povijesti* kod Avgustina iznova osnažuje izvorni biblijski (etički, psihološki i eshatološki) dualizam dobra i zla, tijela i duha te dualizam pravednih i nepravednih u ideji o dvije drža- ve. Pod njim se ne misli na manihejski metafizički dualizam, nego na „profil kosmičke, svevremenske, putničke, eshatološke, duhovne vizije povijesti“.⁷ Avgustin promišlja jednu „kosmičku vizija spasenja“. Ona se oslanja na nje- govo učenje o milosti, predestinaciji i eshatologiji, kao i učenje o božjoj *civi- tas* koja ima svevremensku egzistenciju. Ovu teološku konstrukciju Avgustin koristi da bi odbranio postavku da Rim ne propada zbog hrišćanstva, nego je njegov pad izraz volje Božje zbog toga što je Rim bio utemeljen na nepravdi. Njegov je pad zakonomjeran kao ispunjenje Božje volje, jer on nije bio božja država, nego država zasnovana na ljudskom grijehu.⁸

(5) Stanovište apologije hrišćansta navodi Avgustina da se u poimanju države, politike, prava, pravednosti etc. misaono kreće tako što mijenja strate- gijske planove mišljenja. S jedne strane, ovi pojmovi se promišljaju real-po- litički, s druge strane daje im se religijsko supra-političko značenje. Njegova ideja o dvije države izvorno potiče od Platonove ideje da u svakom polisu u biti postoje dva polisa (polis bogatih i polis siromašnih), stoičke ideje o dva polisa (zbijski polis i svjetski polis) te manihejske ideje o sukobu božanskog i đavolskog načela. Ove podsticaje Avgustin stavlja o okvir hrišćanske doktrine i dolazi do stava da se ljudski rod oduvijek dijelio na one koji žive „po čovje-

⁶ Paganstvo (lat. *paganus, pagani*; od *pagus*, selo, mjesto) je termin, nastao u IV stoljeću, kojim su hrišćani i Jevreji imenovali pripadnike politeističkih religija. Dok se u to vrijeme hri- šćanstvo širilo najprije po gradovima, u selima (*pagi*) održavale su se još stare politeističke re- ligije.

⁷ Avgustin, *O državi božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982; Uvodni tekst: Agostino Trape, *Teologija*, str. XXV;

⁸ Wilhelm Geerlings, *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Pa- norama, Paderborn 2002.

ku“ i „po Bogu“. Simbolički ih imenuje kao dva grada ili dvije države, tj. dvije zajednice ljudi. Jednoj je predodređeno vječno carevanje s Bogom, drugoj vječna kazna s đavolom. U svoj raznolikosti naroda koji su živjeli i žive „po posebnim uređenjima i običajima“ uvijek je postojalo „ne više od dva roda ljudske zajednice“, dva grada sačinjena od ljudi koji su živjeli po tijelu ili po duhu. Dvije „države“ razdijelile su se u Kainu i Avelju i prolaze kroz vrijeme do svog svršetka. Njihovu borbu on tumači kao borbu dvije neprijateljske države – one koju čine privrženici zemnoga, neprijatelji Božji (*civitas terrena*, *civitas diaboli*) i države božje (*Civitas Dei*). Zemaljska država počiva na ljudskom samoljublju i predstavlja apsolutno zlo. Božja država počiva na ljubavi Božjoj te je apsolutno dobro. Prvu čine nevjernici, drugu vjernici. Avgustinova vodeća ideja o dvije države izvorno je trans-politička, pa je nije moguće tumačiti ni kao ideju o odnosu crkve i svjetovne države. U njezinoj je osnovi eshatološka nada koja je prisutna u sadašnjem čovječanstvu, nada u carstvo božje na svom putu. Smisao i ozbiljenje ove nade nalazi u onostranosti vječnosti, a ne u vremenitosti. Država božja nije u apokatastazi (*ἀποκατάστασις*, povratak u prvobitno stanje).⁹ Nije u vječnom vraćanju niti se može milenaristički zasnovati.¹⁰ Država božja je u sadašnjosti i u budućnosti, u provizornosti i definitivnosti. Odnos *civitas Dei* i *civitas terrena* (zemne države) odnos je dvije sile koje djeluju u povijesti, odnos dobra i zla.

(6) Na temelju prvobitnog grijeha se i grešnost zemaljske države objektivira kao vlast „čovjeka nad čovjekom“, postojanju odnosa vladanja i potčinjavanja, gospodstva i ropstva. To čini „prirodni poredak“ ljudskog života. U njega spada i ropstvo. Ono ne nastaje po Božjoj pravdi, nego zbog izvornog ljudskog grijeha. Takav će poredak trajati do drugog dolaska Hristovog kada će biti uspostavljeno „carstvo nebesko“. Do ispunjenja vremena, Avgustin razvija instrumentaliziranu apologiju postojećeg političkog poretka. Njegov je kriterijum krajnje pragmatički, jer politički poredak prosuđuje po tome da li je pozitivno ili negativno nastrojen prema hrišćanskoj religiji i crkvi. Svoj pragmatički stav diže do nivoa doktrinarne pozicije prema kojoj se tumači da u zemaljskoj državi postoje dva oblika. Jedan predstavlja njenu stvarnost, a dru-

⁹ Apokatastasis je teološki pojam u značenju ponovnog uspostavljanja svega, s čim se izjednačava ideja o opštem spasenju. Prvi se put spominje u jevanđeljima: „Ilija će doći najprije i urediti sve (*ἀποκαταστήσει*)“ (Mt. 17.11). Na njoj Origen gradi ideju „kosmičkog optimizma“ o kraju povijesti kada se ponovo uspostavlja prvobitno stanje s opštim spasenjem.

¹⁰ Milenarizam (lat. mille, hiljada, millennium, era) ili hilijizam (grč. χιλιάς, hiljada) je teološki pojam hrišćanske eshatologije o „periodu pobjede Božje pravde na Zemlji“, u kojoj će Hristos i hrišćani vladati svijetom tokom 1000 godina. Poslije toga će nastati Strašni sud, kraj povijesti i uspostavljanje budućeg vječnog stanja, pod novim nebom na novoj Zemlji“ (Otkr. 21.1). U osnovi ovoga shvatanja je „maštanje naroda o zemaljskoj pravednosti i otklanjanju društvenog zla“. Kroz povijest hrišćanstva, milenarizam je često korišćen u političke svrhe.

gi uz pomoć te stvarnosti služi za nagovještavanje nebeske države. Samo vrлина koja se uliva u ljubav prema bogu može dati osnovu hrišćanske dobre države. Hrišćanska je vrлина usmjerena eshatološki. No, ona nije protiv ovozemaljske države, posebice ako smjera da se u njoj etablira. Iako je Rim njegovog vremena postao hristijaniziranom državom, Avgustin ne izjednačava hrišćansku zajednicu i državu niti crkvu s državom Božjom. On slijedi svoga učitelja Ambrozija Milanskog u ideji o supremaciji Crkve nad državom. Na njegov stav dijelom utiče politička realnost vremena u kome je Crkva još uvijek svojevrsna zarobljenica države. U tom vremenu, Crkva još mora trpjeti vlast zakona, a u isto vrijeme priznaje pravo države da podržava Crkvu i poziva je da joj pomogne u borbi protiv jeretika i suparničkih religija. Hrišćani su obavezni na lojalnost hrišćanskim vladarima, a Crkva na propovijedanje vrline i „bratstva“.

Naznačene postavke ne sugeriraju da je kod Avgustina na djelu „političko učenje“ ili „učenje o državi“. Ne postulira on ni pojam politike u emfatičkom smislu. Avgustin nastoji filozofsko-teološkim argumentima razviti duh nove hrišćanske običajnosti, ali na posve novoj svjetonazornoj i religijskoj osi.¹¹ Umjesto antičke *horizontale* optimističko-umskog gledanja na mogućnost umnog vođenja djelanja, društva i države, postavlja *vertikalnu* koja je sačinjena od trostruke potrebe svakog čovjeka: *biti, spoznavati, ljubiti*. Ona vrhuni u ideji boga. Avgustin boga shvata kao tvorca univerzuma (*causa constitute universitatis*), izvora spoznaje (*lux percipiendae veritatis*) i izvora blaženstva (*fons vivende felicitatis*) te poretka življenja (*ordo vivendi*). Ove ideje Avgustinu omogućavaju pristup korišćenju baštine platoničke podjele filozofije. Za razliku od platoničara, Avgustin koncipira etiku tako da ona uvlači u sebe cjelinu praktičke filozofije. Po njemu, istina svakog djelanja je moralno djelanje. Istaknutost moralnog djelanja izvire iz ljudske potrebe za blaženstvom, ali i iz određenja boga kao „darovatelja blaženstva“ (*beatitudinis largitorem*) i životnog poretka (*ordo vivendi*). Element blaženstva je savršeni mir građana nebeske države, moguć u određenoj mjeri i u ovom životu. Bog je cilj življenja i put prema tom cilju, ali time čovjek nije oslobođen brige za dobro uređeni moralni život u ovom svijetu.

Na temelju ovih ideja postaje razumljivim Avgustinovo poimanje *politike* kao umijeća vezanog za zajednicu (*ars circa corpus*). Ona je umijeće svojstveno čovjeku i odnosi se na zemaljska dobra. Zbog toga politika mora imati nisku vrijednost. Sagledana iz ugla mudrosti (*sapientia*), politika je neznanje (*ignorantia*). Takvoga se neznanja duša u vlastitoj vrlini (virtus) mora

¹¹ Franz Offergelt, *Die Staatslehre des Hl. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken*, Hanstein, 1914; Bruno Wendorff, *Die Staatslehre des Aurelius Augustinus nach „De civitate Dei.“* Noske, 1926.

moći osloboditi. Avgustin, dakako, ne postavlja neku „satanološku“ teoriju o politici, jer o njoj ne sudi kao o djelu „kneza tame“. Naprotiv, pokazuje smisao za realije politike te se u izvjesnom smislu može smatrati dalekim pretečom Makijavelija. Istina, njegove analize konkretne politike ne počivaju na tematskom tomističkom *modus tractandi*. Avgustin smatra da osnovni sadržaj politike čine čast (*honor*), pohvale (*laudes*) i slava u narodu (*gloria popularis*), ali i ono što je uzvišenije – *sloboda* i *osećaj za domovinu*. Sva su ova dobra zemna i izvanjska pa je i politika nešto vremensko i prolazno. Zato je ona određena da nestane. Dok ne nestane, ona će pripadati „starom čovjeku, izvanjskom i zemnom“, što je čini potrebnom na zemlji. Ova postavka ipak ne daje za pravo istraživačima – V. Jeger je najznačajniji među njima¹² – koji glavno Avgustinovo djelo smatraju samo „hrišćanski preoblikovanom“ Platonovom *Državom*. Platonova politeja („idealna država“) ne počiva na utopističkoj projekciji, nego na dokučivanju same biti klasičnog helenskog polisa. Njegovo dokučivanje poduprto je kompleksnom strukturom metafizičkih postavki. Kod Avgustina „*civitas terenna*“ – ovozemaljska državna i politička zajednica – potpuno je u svom značaju delegitimirana idejom *civitas Dei*. *Država Božja* (*civitas Dei*) kod Avgustina nije nikakav čisti utopistički obrazac političke *civitas*. Isto tako, Avgustin ne misli na bilo koji način nastaviti antičku diskusiju o najboljem uređenju (*bene ordinata civitas*). Ljudskost čovjeka ne može se ostvariti u političkoj *civitas*, nego samo u „nebeskom Jerusalimu“. Politika za Avgustina nikako ne može biti – kao što je bila za Helene – najviša ljudska svrha. Ona je jedno provizorno stanje zemnoga života. „Zar je važno pod čijom upravom živi čovjek koji će umrijeti, ako ga oni koji vladaju ne prisiljavaju na bezbožna i opaka djela“. ¹³ Najviša ljudska svrha usmjerena je na trans-političko građanstvo, na onaj „grad u kome je nama obećano vladati, (koji je) toliko daleko od ovoga (zemnog građanstva) koliko nebo od zemlje“. ¹⁴

Avgustin nije otvorio diskusiju o pitanju teokratije. Tu diskusiju će podstaći tek kasnije „politički avgustinizam“ mnogo kasnije.¹⁵ Avgustinov opis hrišćanskih vladara¹⁶ ne zasniva nikakvu teoriju teokratije. On promišlja vrijeme imperije koja je hristijanizovana, dok potonji avgustinizam promišlja vrijeme etabliranih srednjovjekovnih hrišćanskih carstava, kada su teokratske ambicije već mogle biti posve legitimne. U ovoj stvari im je zajednička samo

¹² Verner Vilhelm Jeger (W. W. Jaeger, 1888-1961) je bio jedan od vodećih klasičnih filologa 20. vijeka. Vidi djelo: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.

¹³ Avgustin, *O državi božjoj*, isto, 5, 17;

¹⁴ Isto.

¹⁵ Марты А. И., *Св. Августин и августинизм*, Москва, 1998.

¹⁶ Avgustin, isto, 5, 24;

stara paulinska postavka *Omnis potestas a Deo!* (Sva je vlast od boga!). Imperijalni Rim svoju je legitimnost izvodio iz političko-socijalne tradicije. Tumačena je ta legitimnost autonomno od religijskih činjenica, ali na specifično rimski providencijalni način, čak i u uslovima hristijanizacije u Avgustinovom vremenu.¹⁷ U zreлом Srednjem vijeku porijeklo i legitimnost političke vlasti izvodiće se iz religijskog poslanja, što će posvjedočivati i praksa pomazanja srednjovjekovnih vladara od strane pape i biskupa. Po smislu, ona je bila potpuno drugačija od stare prakse hrišćanskih molitvi za rimskog imperatora. Ta je praksa za Avgustina prihvatljiva te odlučno odbija Tertulijanovu tezu o nespojivosti političke vlasti i ispovijedanja hrišćanstva. Bog po planu svoje providnosti, misli Avgustin, dodjeljuje vlast (*regnum terrenum*) i pobožnim i bezbožnim vladarima. U cjelini, Avgustinov pogled na politiku u osnovi je ambivalentan. Politiku je shvatio da djelatnost koja je smještena u poredak stvaranja, tako da joj legitimnost dolazi od putničkog položaja čovjeka (*status viae*). No, sama po sebi politika ne može biti element čovjekova obraćanja ni puta prema trajnom miru.

LITERATURA

- Avgustin, Aurelije, *O državi božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982; Uvodni tekst: Agostino Trape, *Teologija*, str. VII-XCVI
- Drecoll, Volker Henning (Hrsg.), *Augustin-Handbuch*; Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- Flasch, Kurt *Augustin. Einführung in sein Denken*, F. Reclam, Stuttgart 2003.
- Geerlings, Wilhelm, *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Panorama, Paderborn 2002.
- Horn, Christoph, *Augustinus*, Beck, München 1995.
- Jaeger, W. W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.
- Майоров, Г. Г., *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*, Москва, Мысль, 1979.
- Марты А. И., *Св. Августин и августинизм*, Москва, 1998.
- Mayer, Cornelius u. a. (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1 ff., Schwabe, Basel 1994.
- Offergelt, Franz, *Die Staatslehre des Hl. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken*, Hanstein, 1914.
- Wendorff, Bruno, *Die Staatslehre des Aurelius Augustinus nach „De civitate Dei.“* Noske, 1926.

¹⁷ Christoph Horn, *Augustinus*, Beck, München 1995.

MILENKO A. PEROVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

AUGUSTINE'S UNDERSTANDING OF POLITICS

Abstract: The author considers the question on Augustine's concept of politics by interpreting the split of political reflection in the whole of Augustine's philosophic and theological doctrine into a theoretic generalisation of a real-political experience and theologisation of that experience according to the customs of the genuine Paulin Christian doctrine on the one hand, and, on the other, according to requirements for the establishment of Christian church in the light of existing political and historical factors.

Keywords: Aurelius Augustine, politics, state, history

Primljeno: 25.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

UNA POPOVIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

ESSE I IDENTITET: SVETI AVGUSTIN O BIVSTVOVANJU

Sažetak: Metafizička misao sv. Avgustina orijentisana je oko pojma *esse*, odnosno oko pojma bivstvovanja. Ovaj pojam Avgustin koristi kao filozofsku naznaku za samog Boga, ali ga takođe primenjuje i na stvorenja. Višeznačnost pojma *esse* u centru je razmatranja u radu: ona se analizira kako u pogledu na Boga kao referenta ovog pojma, tako i u pogledu na poreklo njegove konstitucije u ljudskom razumu. U radu zastupamo tezu da je višeznačnost ključna i konstitutivna odlika Avgustinovog pojma *esse*, kao i da je, posledično, identitet božanskog *esse* njen uslov mogućnosti.

Ključne reči: *esse*, identitet, sv. Avgustin, bivstvovanje, višeznačnost

Filozofska misao svetog Avgustina nesumnjivo je jedna od prelomnih tačaka preobražaja antičke filozofije u okvirima novog hrišćanskog svetonazora. Kao retko koji filozof ovog perioda, sveti Avgustin je sopstvenim misaonim naporima temeljno oblikovao novu i preoblikovao staru paradigmu filozofije, otvarajući tako prostor unutar kog će se kretati veći deo srednjovekovnih filozofskih napora. Često su Avgustinovi spisi polemičkog karaktera, pri čemu njegova kritička oštrica nije usmerena samo na „jeretičke” pozicije unutar samog hrišćanstva, već i na uže filozofske pozicije nasleđene iz antike. Na osnovu takve strategije moglo bi se zaključiti da za Avgustina filozofske pozicije, kao i one koje pretenduju na hrišćanski karakter, jednako zaslužuju preispitivanje i problematizaciju od strane hrišćanski opredeljenog mislioca, budući da jednako mogu da usmere dušu ka ispravnom ili pogrešnom razumevanju stvarnosti.

Avgustinova sklonost filozofiji nije tajna – njegov *credo*, razumeti da bi se verovalo i verovati da bi se razumelo² – svedoči da za ovog mislioca pozicija božanskog otkrovenja i pozicija prirodne upotrebe razuma, ovaploćena u filozofiji, ne isključuju jedna drugu, već zapravo tek zajedno omogućavaju

¹ E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

² Up. Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: S. Kušar (ur.), *Srednjovekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, str. 126; Peters, J. R., *Logic of the Heart, The: Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*, Baker Academic, 2009, str. 60-61.

ljudskom biću da istinski zahvati smisao i srž sopstvenog postojanja. Naznačena ravnopravnost dveju pozicija data je tek za čoveka, budući da se po svom poreklu znanje poteklo od božanske objave i ono poteklo od saznajnih sposobnosti čoveka razlikuju kako po svom sadržaju, tako i po svojoj istinitosti i legitimnosti. Ipak, za samog čoveka ove dve pozicije predstavljaju dve jednako otvorene mogućnosti, kojima on može, ali ne mora pokloniti svoje poverenje. Napokon, čak i ukoliko prihvati poziciju božanske objave, za Avgustina čovek time nije odrešen od zahteva da sopstveno biće živi i ispoljava u punoj meri; u konačnom, to podrazumeva i dodatni zahtev da sopstvene saznajne sposobnosti realizuje u novim i neobičnim okolnostima.

Ovaj rad posvećen je jednoj od transformacija filozofije koja svoje poreklo ima u ovakvom Avgustinovom prihvatanju njenog smisla i upotrebe. Reč je o problemu koji istinski okupira sve Avgustinove napore – o pitanju šta (ili ko) je to čovek, te kako se treba odnositi spram njegovog, odnosno sopstvenog bivstvovanja. Budući da je sveti Avgustin hrišćanski mislilac, odgovor na ovo pitanje podrazumeva uvek otvoreni horizont odnosa ljudskog bivstvovanja i suštine prema onom božanskom, prema Bogu od koga su oni i potekli. U tom smislu Avgustinov konačni odgovor na ovo pitanje relativno je jednostavan i poznat: čovek je stvoren od Boga i prema njegovoj slici, te stoga njegovo biće uvek upućuje natrag ka svom poreklu i van tog odnosa ne može se ispravno razumeti. Drugim rečima, način bivstvovanja čoveka bitno je određen njegovim odnosom prema Bogu, kako na ontološkoj ravni – u pogledu činjenice da je njegovo biće u sopstvenom postojanju zavisno od drugog bića višeg ontološkog ranga, tako i na ravni svakodnevnog iskustva sopstvenog *biti*, te niza mogućih perspektiva njegovog zahvatanja, iskušavanja i oblikovanja, od kojih se *ontološki* ispravnom pokazuje samo jedna – svesno i egzistencijalno preuzimanje odnosa prema Bogu kao načina sopstvenog bivstvovanja.

U ovom radu posvetićemo se analizi načina na koji je Avgustin u pojmovnoj i uže filozofskoj artikulaciji pokušao da zahvati ovako razumljen odgovor na pitanje o načinu bivstvovanja čoveka. Naime, nov hrišćanski sadržaj odgovora na ovo tradicionalno filozofsko pitanje u Avgustinovom slučaju podrazumevao je, a upravo zbog pozitivnog stava prema filozofiji, i transformaciju smisla i uloge nekih od najvažnijih metafizičkih pojmova antičke filozofije. U tom pogledu najpre se ističe Avgustinov odabir pojma *esse*, koji postaje centralni pojam njegove metafizike, kao i posledično isticanje identiteta kao osnovne forme iskaza ne samo u uže logičkom, već i u metafizičkom, te šire filozofskom smislu. Navedena Avgustinova rešenja u velikoj meri odredila su potonji razvoj srednjovekovne filozofske misli, te kao takva postala ključni aspekt onoga što savremena filozofija imenuje tradicionalnom metafizikom.

BIVSTVOVANJE KAO *ESSE*: VIŠEZNAČNOST TEMELJNOG POJMA

Kao temeljni pojam Avgustinove filozofije nesumnjivo se izdvaja pojam *esse* – latinska reč koja označava glagol *biti*; u svetlu tog porekla mi ćemo kao prevod Avgustinovog *esse* koristiti pojam bivstvovanje. Avgustinovo *esse*, naime, ne predstavlja prosto neko apstraktno i glagolsko „biti”, niti ono, zapravo, označava bilo šta apstraktno. Naprotiv, ovaj pojam oznaka je za samog Boga, u meri u kojoj se on razumeva kao onaj koji postoji, te kao ono biće koje – za razliku od svih ostalih bića – u svom postojanju ne zavisi ni od čega drugog. Formulacije koje Avgustin koristi kada je reč o *esse* Boga su, između ostalih, sledeće: *vere esse* (istinsko), *proprie esse* (u punom smislu, svojstveno), *primitus esse* (izvorno), *simpliciter esse* (apsolutno, neuslovljeno), *summe esse* (najviše).³

Iako Avgustin ne smatra da je konačni i prolazni ljudski razum⁴ u stanju da potpuno pojmi Boga i način njegovog *biti*,⁵ pojam *esse* odabran je kao onaj koji u okvirima ograničenih ljudskih mogućnosti u najvećoj meri pogađa takav predmet promišljanja. U poređenju sa saznanjem natprirodnog karaktera, koje je za hrišćanskog mislioca otvoreno putem otkrovenja i božanske reči, pojam *esse* predstavlja ljudsku reč o onome što je sam Bog o sebi rekao Mojsiju – „ja sam onaj koji jesam”.⁶ Tako Avgustin kaže: „Što se pak vlastito govori o Bogu i ne nalazi ni u jednom stvorenju, to rijetko izriče božansko Pismo. Takvo je ono što je kazano Mojsiju 'ja jesam koji jesam' kao i ovo: 'Onaj koji jest, poslao me k vama' (Izl 3, 14)”.⁷

Razumevanje pojma *esse* kod Avgustina, stoga, mora uvažiti svojevrsnu ontološku diferenciju – ili svojevrsnu nivelaciju iste. Naime, ovim pojmom ukazuje se na jedno biće – Boga, ali je za ljudsko poimanje takvo biće otvoreno najpre preko činjenice da ono *jeste*, da ono ima svoje *biti*. Ova specifična dualnost načina na koji se Bog pojavljuje kao predmet ljudskog razuma istovremeno otvara i prikriva ontološku diferenciju: iako je reč o *jednom* biću, ono se kao specifično biće ističe u pogledu na ono što je za sva pojed-

³ Up. Anderson, J. F., *St. Augustine and Being: A Metaphysical Essay*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965, str. 16. Avgustin Boga filozofski imenuje kao *ipsum esse*, *ipsum proprie esse*, te kao *Idipsum*. Up. Marion, J.-L., „*Idipsum*: The Name of God According to Augustine”, u: G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds.), *Orthodox Readings of Augustine*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2008, str. 173-174.

⁴ Up. Avgustin, A., „O slobodnoj volji”, str. 144, 148.

⁵ Up. Gilson, E., *Christian Philosophy: an Introduction*, PIMS, Toronto, 1993, str. 43.

⁶ Up. Teske, R. J., *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, CUA Press, 2008, str. 123; Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, str. 20.

⁷ Avgustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split, 2009, str. 248.

načna bića zajedničko – u pogledu na to da ono *jeste*. U tom smislu pojam *esse*, primenjen na Boga, figurira i kao filozofski ekvivalent biblijskom imenovanju – skoro kao vlastito ime, i kao pojam kojim se naznačava način bivstvovanja određenog bića.

Drugim rečima, ovaj pojam u svojoj filozofskoj upotrebi kod svetog Avgustina izvorno je postavljen ne kao jednoznačan, već kao višeznačan. Smerovi njegovog značenja se, međutim, ne razvijaju u pogledu na ono što je ovim pojmom označeno (u pogledu na samog Boga), već spram *načina označavanja* jednog i istog referenta. I kao filozofsko ime za Boga, i kao pojmovna naznaka načina božanskog *biti*, pojam *esse* upućuje na isto, budući da se iz perspektive konačnog ljudskog razuma sam Bog zahvata kao neraskidivi preplet jednog bića i načina njegovog bivstvovanja, bez mogućnosti njihove dalje pojmovne diferencije. Do sličnog suda, iako na drugačiji način, kasnije će doći i Toma Akvinski (Thomas Aquinas) u svom čuvenom stavu da je odgovor na pitanje o *essentia*, o suštini Boga, upravo njegovo *esse* – njegovo bivstvovanje.

Ipak, iako svoje razrešenje ne može dobiti u pogledu na svoje označeno, Boga, činjenica višeznačnosti pojma *esse* ovde ima značajnu funkciju. Naime, polazeći od nerazlučivosti dva smera značenja pojma u pogledu na referenta, razrešenje višeznačnosti moramo tražiti vraćanjem na samu konstituciju ovog pojma, koja pripada ljudskom razumu. Drugim rečima, pojam *esse* nije doktrinarno legitimisano ime za Boga, već je on posledica upotrebe ljudskog razuma i sasvim konkretnog ljudskog čina odluke u tom pogledu – u ovom slučaju Avgustinovog. U tom smislu, kako smo videli, i sve manjkavosti upotrebe ovog pojma moramo u krajnjem pripisati njegovom ljudskom i razumskom poreklu.⁸ Sa druge strane, uprkos tim manjkavostima, način na koji ovaj pojam *de facto* funkcioniše u upotrebi za koju je namenjen povratno svedoči nešto o samom razumu i njemu pripadnim okvirima saznanja.

Višeznačnost pojma *esse*, tako, treba razumeti u dva osnovna smisla. Sa jedne strane, višeznačnost je pripadna ovom pojmu čak i u pogledu njegove osnovne upotrebe, vezane za filozofsko oslovljavanje Boga. Imajući to u vidu, možemo zaključiti ne samo da Bog suštinski prevazilazi moći razumskog saznanja, već i da je, u pogledu na temeljne pojmove kojima se rukovodi, naše saznanje uvek u poziciji raspolućenosti, razmaka – a ne čvrsto postavljenog identiteta i jednoznačnosti.⁹ Mogućnost da se takav razmak prevaziđe i da se uspostavi razumu shodna pojmovnost jasnih definicija i precizne semantike, stoga, ne vodi u smeru samih temeljnih pojmova – u ovom slučaju pojma *esse*

⁸ Up. Peters, J. R., *Logic of the Heart*, str. 71-72.

⁹ Up. Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Stanford, 2012, str. 128-129.

– već u smeru onoga što se na osnovu tih pojmova razume i pokazuje kao spoznato. U prvom smislu, to bi značilo da pitanje o višeznačnosti može zadobiti svoj jednoznačni odgovor samo vraćanjem na poziciju ljudskog razuma, koji i konstituiše višeznačni pojam; ovaj korak unazad, međutim, podrazumeva iskorak od bića koje je ontološki nezavisno ka biću koje je ontološki uslovljeno. U drugom smislu, pak, to znači da se i poreklo ove temeljne višeznačnosti pojma *esse* može razrešiti tek s obzirom na rasplitanje samih višeznačnosti, koje, sa svoje strane, ne počivaju na ontološkom karakteru samog čoveka – već na njegovoj svesti o razlikama načina postojanja svih drugih bića o kojima zna da jesu, uključujući tu i Boga.

Jednostavnije rečeno, iako je u pitanju temeljni pojam, koji prevashodno označava samog Boga, pojam *esse* se u Avgustinovoj misli koristi i kao naznaka za bivstvovanje stvorenih bića – kako čoveka, tako i svih ostalih. Na taj način njegova izvorna višeznačnost pokazuje se u dodatnom svetlu: on je višeznačan 1) s obzirom na označavanje samog Boga – kao filozofsko ime za jedno biće i kao pojmovna naznaka za njegovo bivstvovanje; zatim, 2) s obzirom na označavanje fundamentalno različitih načina bivstvovanja poznatih bića (Bog – stvorenje, večno – vremenito, nematerijalno – materijalno);¹⁰ te, konačno, 3) s obzirom na označavanje različitih načina bivstvovanja bića koja su vremenita i stvorena (čovek/ovca/kamen).¹¹ Za sva navedena bića, uprkos njihovim razlikama, važi da ona jesu, da imaju svoje *biti* – u tom pogledu pojam *esse* predstavlja pokušaj da se ova množina načina „biti” eksplicira s obzirom na ono što je uopšte čini razumljivom.

S obzirom na prethodno rečeno i imajući u vidu doktrinarna uverenja samog Avgustina, moramo zaključiti da primarni smisao, upotreba i značenje pojma *esse* nesumnjivo pripadaju filozofskom označavanju Boga. Naime, kao što samo postojanje Boga predstavlja uzrok postojanja stvorenih bića, tako i njihovi načini onog *biti* ukazuju na neki dublji temelj s obzirom na koji se to značenje uspostavlja – na izvorno značenje koje pojam *esse* ima u slučaju Boga. Ili, drugačije rečeno, istinski razumeti način na koji postoji bilo koje pojedinačno biće, uključujući tu i čoveka, uvek podrazumeva uvid u to da takvo biće ne postoji po sebi, već kao stvoreno – u neposrednoj ontološkoj zavisnosti od svog tvorca.

Činjenica da se ta poslednja tačka značenja pojma *esse* i sama nalazi u svojevrsnoj neidentičnosti ne menja na stvari, jer ono što ovde uspostavlja jedan i jedinstveni fokus smisla nije poslednja tačka referencije, Bog, već sama organizacija celine odnosa u kojima stvorena bića *jesu*, odnosa koji su uvek jednodimenzionalno usmereni na Boga. Drugim rečima, ovde je reč o tome da

¹⁰ Up. Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, str. 17-18.

¹¹ Up. Augustin, A., „O slobodnoj volji”, str. 135-136.

se, uprkos razlikama u načinima na koje se pojedinačna stvorena bića pokazuju u svom *biti*, sva ona razumskom uvidu raskrivaju kao bića koja su fundamentalno i ontološki upućena na Boga – u tom pogledu, sva ona se ontološki raskrivaju u jednoznačnom smislu ontološke zavisnosti. Upravo ovaj jednoznačni smisao zavisnosti, stoga, predstavlja i mesto legitimacije „jedinstva u mnoštvu” upotrebe pojma *esse*.

Konačno, jedinstveni smisao upotrebe pojma *esse* u Avgustinovoj misli određen je i prethodno pomenutom konstatacijom da sva ova bića, bez obzira na svoje razlike, fundamentalno *jesu* – imaju svoje *biti*. U tom pogledu pojam koji je komplementaran pojmu *esse*, a koji jasno ocrta domen njegove upotrebe, predstavlja pojam *nihil* – ništa. Budući da Bog stvara *ex nihilo*, pojam *nihil* je doslovna suprotnost pojmu *esse*, i to u pogledu na njegovo osnovno značenje – u odnosu na *esse* Boga.¹² *Nihil*, međutim, ne ograničava *esse* Boga, već ukazuje na horizont *esse* njegovih stvorenja: *esse* Boga, kao puno *biti*, posve je razdvojeno od potpunog ništa, s njim nespojivo jer je njegova suprotnost. Sa druge strane, međutim, ono što Bog stvara stvoreno je *ex nihilo* – dakle, ne pukim izlivanjem božanskog *esse*, već putem konstituisanja razlike između Boga i stvorenja.¹³ Pojam *nihil*, stoga, predstavlja označavanje onog jaza koji postoji između stvoritelja i stvorenog, te je kao takav uključen u značenje *esse* stvorenja – ali ne i u značenje *esse* Boga. Stvorena bića mogu biti i ne biti, njihovo *esse* nije po sebi potpuno, već zavisno od božanskog čina stvaranja; utoliko njegovo biće uključuje i naznaku onog *nihil*.

Višeznačnost pojma *esse* se, tako, pokazuje u svojoj pravoj konstituciji: iako se isti pojam može koristiti i za stvorena bića i za Boga, on nema isto značenje u te dve upotrebe. U slučaju stvorenja možemo govoriti o fundamentalnoj razlici upisanoj u ovakvu upotrebu pojma *esse*: ona se očituje u raspolućenosti na *biti* (*esse*) i *ništa* (*nihil*), pri čemu ništa (*nihil*) predstavlja uslov mogućnosti te razlike. Sa druge strane, u slučaju Boga nema takvog uslova mogućnosti, te smo, zajedno sa Avgustinom, prinuđeni da govorimo o *identitetu* božanskog *esse*.

VIŠEZNAČNOST POJMA *ESSE* I IDENTITET

Opozicija koju smo uspostavili u prethodnom poglavlju rada između razlike i identiteta, *esse* stvorenih bića i *esse* Boga, ukazuje na domen otvoreniji za razumsko istraživanje od domena same božanske prirode. Reč je, naravno, o domenu stvorenih bića, kojima pripada i sam čovek, zajedno sa svojim ko-

¹² Up. Vaught, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions, Books X-XIII, Books 10-13*, SUNY Press, New York, 2012, str. 114-115.

¹³ Up. Marion, J.-L., *In the Self's Place*, str. 246.

načnim i promenljivim razumom. Upravo činjenica da je ljudski razum i sam promenljiv i konačan uslovljava sve probleme u vezi sa razumevanjem nepromenljive i večne prirode Boga, njegovog *esse*.¹⁴ Otuda se sva Avgustinova rešenja moraju razumeti ne kao fiksirana i potpuna, već kao pokušaji koji nužno promašuju svoj referent – ali koji istovremeno pogađaju svoje poreklo, ljudski razum. Avgustinov napor bi se, dakle, sastojao ne u pronalaženju konačne metafizičke istine o *esse* Boga,¹⁵ već o pronalaženju ispravne, a čoveku dostupne upotrebe onog najvišeg u njemu, razuma, kada je reč o Bogu kao nužnom predmetu njegovih promišljanja.

Kako smo videli, stvorena bića imaju *esse* različito od božanskog, ali identično u pogledu njegovog osnovnog smisla, koji deli svako od njih. Ovaj zajednički smisao *esse* stvorenja Avgustin označava pojmovima vremenitosti, prolaznosti, konačnosti, te ga suprotstavlja *esse* Boga, koje je večno i nepromenljivo. Komplementarno opoziciji *esse* Boga i *nihil*, Avgustin u pogledu stvorenja govori i o opoziciji *esse* i *non esse*: pojam *non esse* upravo je vezan za vremenitost i prolaznost stvorenja, za činjenicu da ona nastaju i nestaju u vremenu.¹⁶ Pojam *non esse*, stoga, ima ograničenu upotrebu: on se ne može primeniti na Boga, niti direktno povezati sa njim, budući da – za razliku od apsolutne ništavnosti, pojma *nihil* – u svom smislu i upotrebi zavisi od *esse* stvorenja i ukazuje na njega.

Drugim rečima, stvorena bića i jesu (*esse*) i nisu (*non esse*) već prema svojoj prirodi; ona nastaju, menjaju se i nestaju u vremenu. Pojam *non esse*, tako, ima temporalni smisao jednako kao i upotreba pojma *esse* u slučaju stvorenja – budući da Bog nije u vremenu, ovaj pojam se ne može se dovesti u vezu sa *esse* Boga. Konačno, analogija odnosa *esse* Boga/*nihil* i *esse* stvorenja/*non esse* utvrđena je Avgustinovim uverenjem da zlo, nepostojanje i slično treba razumeti kao lišenost (*privatio*) bivstvovanja,¹⁷ odnosno *esse*: u prvom slučaju *nihil* je onda apsolutna lišenost apsolutnog bivstvovanja Boga, dok je *non esse* relativna lišenost relativnog bivstvovanja stvorenja.

Ipak, ova analogija je samo formalno ispravna – u konkretnom konstituciji navedenih pojmova kod Avgustina funkcioniše sa nešto izmenjenim značenjem. Naime, kako smo već videli, *nihil* ni u kom pogledu ne uslovljava i ne ograničava *esse* Boga; otuda je njemu samo formalno suprotstavljen – iz perspektive ljudskog razuma. Naprotiv, pojam *nihil* upućuje na način bivstvo-

¹⁴ Up. Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, str. 204-205; Marion, J.-L., „*Idipsum*: The Name of God According to Augustine”, str. 183-184.

¹⁵ Up. Marion, J.-L., „*Idipsum*: The Name of God According to Augustine”, str. 179-180.

¹⁶ Up. Vaught, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions*, str. 159; Августин, А., *Исповести*, прев. Т. Ђурин, ИКЗС, Сремски Карловци – Нови Сад, 2018, str. 168.

¹⁷ Up. Августин, А., *Исповести*, str. 173-174.

vanja stvorenja, koja nastaju *ex nihilo*, te je on upisan u smisao njihovog *esse*. Kako onda treba razumeti odnos između pojmova *nihil* i *non esse*, a s obzirom na *esse* stvorenja? Tretirati *non esse* kao partikularnu implikaciju univerzalnog *nihil* bilo bi pogrešno, jer u području lišenosti razum ne može da uspostavi sopstveni poredak. Podjednako, tretirati *non esse* kao ontološku posledicu onog *nihil* kao uzroka bilo bi još pogrešnije,¹⁸ jer bi se time ništa uspostavilo kao zaseban i naporedni metafizički princip pored božanskog *esse* – mogućnost koja otvorena u manihejskim učenjima, čijim je napuštanjem Avgustin načinio prvi korak ka hrišćanstvu.

Odnos *nihil* i *non esse* pre treba razumeti kao posledice već prihvaćene višeznačnosti pojma *esse*, odnosno kao formalne rezultate nesavršenih pokušaja ljudskog razuma da se izbori sa njom. U svom osnovnom smislu, oba pojma su, kako smo videli, vezana za *esse* stvorenja; u svojim razlikama, oni ukazuju na činjenicu da stvorena bića kao takva nemaju u sebi osnov svog *biti* (*nihil*), odnosno na činjenicu da, čak i u meri u kojoj postoje, ona nisu oslobođena nepostojanja, da se menjaju i uvek ostaju neidentična sebi (*non esse*) – da su vremenita.¹⁹ Svakako, jedino biće koje je u stanju da pojmi ovakav karakter bivstvovanja stvorenih bića je čovek, i to polazeći od ispitivanja samog sebe – kako to Avgustin pokazuje u *Ispovestima*. Ipak, navedeno ne menja na stvari: stvorena bića su vremenita, ona suštinski i jesu i nisu, te se značenje njihovog *esse* od božanskog razlikuje upravo po tome što podrazumeva nužnu ontološku vezu *esse* i *non esse*. Nešto slobodnije mogli bismo reći da je značenje pojma *esse* kod stvorenja konstituisano kao *esse-i-non esse*.

Na osnovu prethodnih analiza čini se jasnim naše prethodno tvrđenje da je pojam *esse* u upotrebi vezanoj za stvorenja postavljen kao ukazivanje na princip razlike. Drugačije u Avgustinovoj filozofiji ne bi ni moglo biti, budući da bi suprotno – postavljanje principa razlike u *esse* Boga – podrazumevalo ili poricanje apsolutnog karaktera njegovog bivstvovanja, ili, ukoliko bi bilo vezano uže za čin stvaranja, uspostavljanje problematičnog kontinuiteta između *esse* Boga i *esse* stvorenja. Princip razlike, nesumnjivo, uspostavljen je činom božanskog stvaranja, budući da je tim činom ostvaren domen bivstvovanja unutar kog razlika ima svoje mesto, te koji se kao različit pokazuje povratno, spram Boga. Ipak, iako čin stvaranja uspostavlja princip razlike, on sam nije njim prožet, niti njim konstituisan: pre stvaranja postoji samo večnost.²⁰

¹⁸ Up. Isto, str. 163.

¹⁹ Up. Marion, J.-L., „*Idipsum: The Name of God According to Augustine*”, str. 181; Drever, M., *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford University Press, Oxford, 2013, str. 32.

²⁰ Up. Августин, А., *Исповесту*, str. 290.

Shodno navedenom, za božansko *esse* sada možemo s pravom vezati samo princip identiteta, oličen i u prethodno pomenutom biblijskom „ja sam onaj koji jesam”. Bog se, tako, razumom može zahvatiti samo kao biće koje je sebi identično, neslično bilo kom drugom biću i pojmljivo isključivo s obzirom na sebe samo (stoga, čovekovom poimanju nedostupno).²¹ Međutim, ovu razumu zatvorenu perspektivu veze božanskog *esse* i principa identiteta Avgustin ipak vešto koristi kako bi objasnio posve grčki problem jedinstva u mnoštvu kada je reč o stvorenom svetu. Naime, za stvoreni svet prethodno smo utvrdili da je određen principom razlike; nasuprot tome, jedinstvo dato u tim razlikama, a oličeno u razumskoj mogućnosti stvaranja pojmova i određenja suštine (*essentia*) stvorenih bića, Avgustin će opravdati upravo pozivanjem na višeznačnost pojma *esse* u njegovoj dvostrukoj upotrebi.

Reći da stvorena bića imaju sopstveno *esse*, ma kakvog karaktera ono bilo, za Avgustina znači reći da njihovo *esse* stoji u nužnom odnosu sa *esse* Boga, osnovnim i primarnim smislom tog pojma. Nužna veza se ovde, naravno, odnosi na ontološku zavisnost, na činjenicu da stvorenja svoje *biti* imaju zbog božanskog čina stvaranja, a ne po sebi. Ipak, uprkos svim razlikama, to za Avgustina znači da se nešto od smisla i upotrebe pojma *esse* u pogledu na Boga održava i u slučaju njegove upotrebe u vezi sa stvorenjima: u suprotnom ne bi bilo osnova za odabir istog pojma.²²

U konkretnom, radi se upravo o principu identiteta: na primer, uprkos mnoštvu sećanja na sopstveno biće u svim periodima njegovog života, sećanjima koja nude različite verzije Avgustinove ličnosti, Avgustin je ipak u poziciji da uspostavi jedinstveni smisao kako sopstvene ličnosti, tako i svog postojanja; napor takvog ujedinjenja sopstva pokazan je i u svojim osnovama obrazložen u *Ispovestima*. Slično se može reći i za druga bića, različita od samog Avgustina, jer je i njihovo jedinstvo – uprkos svim razlikama putem kojih se pokazuju za pojedinačna čula i unutrašnje čulo – dato razumu preko uspostavljanja jasnih pojmovnih diferencija.²³ Konačno, tek svest o identitetu nekog bića sa samim sobom, uprkos svim razlikama kroz koje ono u svom postojanju prolazi, omogućava da uopšte pojмимо vremeniti i prolazni karakter stvorenja, odnosno njihovu osnovnu razliku spram Božanskog *biti*.

Navedeno nas ostavlja u donekle paradoksalnom položaju: sa jedne strane, tvrdili smo da su stvorena bića vremenita, prolazna i promenljiva, te samim tim uvek neidentična sebi. Sa druge strane, prethodne analize dovele su

²¹ Up. Teske, R. J., *To Know God and the Soul*, str. 39-40.

²² Odabir je, naravno, lično Avgustinov – on nije njemu unapred zadat, ni nametnut. Utoliko višeznačnost pojma *esse* treba razumeti kao specifično Avgustinovu strategiju rešavanja navedenih problema.

²³ Up. Drever, M., *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, str. 23-24.

nas do zaključka da ona moraju biti sebi identična u promenama, odnosno da se upravo kao takva i poimaju. Navedeni paradoks Avgustin rešava upravo putem višeznačnosti pojma *esse*: iako prolazna i promenljiva, stvorena bića ipak *jesu*, te upravo stoga što jesu mogu biti razumljena kao individualna i jedinstvena, pojedinačna vremenita bića.

Razrešenje paradoksa počiva na transformaciji tradicionalnog filozofskog gesta koji princip identiteta smešta u suštinu (uglavnom formu) nekog bića, a koji podrazumeva da se njegovo jedinstvo u razlikama može obrazložiti s obzirom na njega samog, pozivanjem na to *šta* takvo biće jeste. Avgustin će, međutim, ovaj temelj identiteta pomeriti sa onoga *šta* dato biće jeste na to *šta* dato biće *jeste*. Drugim rečima, posmatrano samo po sebi, stvoreno biće ne može biti temelj sopstvenog identiteta, baš kao što ne može biti ni osnov sopstvenog postojanja. U meri u kojoj ono ima svoj identitet, ono samo nije uzrok tome – njegov identitet počiva na apsolutnom idenitetu, odnosno na *esse* Boga, koji je sebi identičan.

Dakle, tek s obzirom na činjenicu da je sebi neidentično, odnosno da je u svom *esse* upućeno na *esse* Boga, stvoreno biće može da bude ono samo, odnosno da ima sebe i svoju suštinu – svoje *šta*. Avgustin kaže: „Ono što se mijenja, ne zadržava samo *esse*. I ono što se može promijeniti, mada se ne mijenja, može ne biti što je bilo. Zato samo ono što se ne samo ne mijenja, nego se uistinu uopće ne može mijenjati bez straha zavrjeđuje da se najistinitije nazove *esse*”.²⁴ U tom pogledu možemo parafrazirati Sartra (J.-P. Sartre): kada je reč o stvorenim bićima, *esse* prethodi *essentia* (ne u poretku vremena, već u ontološkom poretku).

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Pitanje odnosa *esse* i identiteta u Avgustinovoj metafizici – ukoliko ova Avgustinova promišljanja uopšte s pravom mogu biti tako označena – u prethodnim analizama postavili smo s obzirom na veze i razlike između Boga i stvorenja. Za ovu strategiju odlučili smo se sa ciljem da pojasnimo smisao višeznačne upotrebe i konstitucije centralnog Avgustinovog pojma *esse*: u tom pogledu fokus našeg istraživanja usmeren je ka stvorenju, budući da je osnovna nit našeg tumačenja pojma *esse* usmerena na činjenicu da je ovaj pojam posledica rada ljudskog razuma.

Istovremeno, međutim, moramo pomenuti da navedeni pojmovni odnos, *esse* i identitet, ima odlučujući značaj i u više teološkim Avgustinovim raspravama, posebno u *De Trinitate*. Naime, hrišćanski Bog kao takav nije samo jedan, već i trojičan – otuda se pitanje božanskog *esse* i identiteta može posta-

²⁴ Augustin, A., *Trojstvo*, str. 383.

viti i kao pitanje identiteta – i *esse* – tri božanske ličnosti. U ovom radu mi se nismo bavili navedenom perspektivom, ne samo zbog toga što bi njena razrada zahtevala zasebnu studiju, već i zbog toga što bi takva studija morala biti vođena sasvim drugačijim tumačenjem.

Naime, kada je reč o trojičnosti Boga, takva „višeznačnost” pojma predstavlja problem koji se za Avgustinovo filozofsko razmatranje ne pojavljuje iz same upotrebe razuma, već posredovano otkrovenjem. Drugim rečima, ova natprirodna „višeznačnost” prevazilazi razum i uvek ostaje izvan njegovog domašaja. Čak i kada pokušava da ponudi njeno valjano tumačenje, kao što je to slučaj sa spisom *De Trinitate*, Avgustin sam – odnosno njegov razum – nije izvor višeznačnosti, te otuda i ne može u punoj meri da prodre u njen smisao. „Višeznačnost” trojstva i višeznačnost *esse* dva su različita poligona problema višeznačnosti: prvi nas upućuje ka onome o čemu se ne može do kraja ni misliti ni govoriti, ali se prema njemu moramo odnositi; drugi je, bar u meri svoje konstitucije i porekla, otvoren za razum i filozofiju.

Pojam *esse* je, dakle, filozofski pojam koji Avgustin koristi kako bi filozofski eksplicirao fundamentalno hrišćansko učenje o tome da je celina stvarnosti konstituisana odnosom darivanja bivstvovanja, činom stvaranja: ovaj čin uspostavlja nepremostivu razliku između stvoritelja i stvorenja, te istovremeno predstavlja jedini most preko tako uspostavljene provalije. Otuda, po našem mišljenju, pojam *esse* treba razumeti kao pojam koji zapravo referira na odnos između Boga i stvorenja, odnosno koji eksplicira ono što stoji između njih. U tom smislu višeznačnost ovog pojma, koju smo u radu pokušali predstaviti, centralna je njegova odlika: on, dakle, ne referira primarno ni na jedan od relata ovog odnosa – ni na Boga, ni na stvorenja – već na samu relaciju, te utoliko nužno mora biti višeznačan.

Preciznije rečeno, izvesno je da je od dve osnovne varijante pojma *esse* njegov božanski smisao za Avgustina primaran i u pogledu upotrebe i u pogledu značenja. Ipak, takav njegov primat ljudskom razumu vidljiv je tek s obzirom na relaciju darivanja bivstvovanja/božanskog stvaranja, te je stoga i sekundaran u odnosu na nju. Navedeno treba razumeti isključivo s obzirom na to da o pojmu *esse* ovde govorimo kao o pojmu ljudskog razuma, filozofskom pojmu, kojim se paradoksalno pokušava zahvatiti ono što je razumu na razmatranje dato iz izvora koji ga prevazilaze.

Imajući prethodno u vidu, možemo zaključiti da je ovako shvaćen pojam *esse* zaista centralni pojam Avgustinove metafizike, u smislu da su sva druga pojmovna rešenja pripadna ovom registru izvedena s obzirom na njega, uključujući tu i mnogobrojna pretumačenja tradicionalnih pojmova Aristotelove prve filozofije. U tom smislu, na primer, u spisu *De Trinitate* Avgustin jasno razlikuje pojmove *substantia* i *essentia*, dajući primat pojmu *essentia*: pre-

ma njihovom etimološkom poreklu, smatra Avgustin, *substantia* se izvodi od *subsistere*, dok se *essentia* izvodi od dominantnog *esse*.²⁵ Štaviše, u istom spisu Avgustin je izričit u pogledu toga da *substantia* ne može biti pojam relacije: „besmisleno je kazati da je supstancija odnosni pojam jer svaka zbilja subzistira u odnosu na sebe. Koliko više Bog?"; odmah zatim, međutim, on nastavlja: „u pravome se smislu supstancijama zovu zbilje koje su promjenljive i nisu jednostavne”.²⁶

Rasprava o mogućoj upotrebi pojma supstancije i Aristotelovih kategorija pri oslovljavanju Boga jedna je od najinteresantnijih i najkompleksnijih u Avgustinovoj misli;²⁷ u punom smislu to po Avgustinu nije moguće. Stoga, kada to činimo, kao što je to slučaj čak i u *Bibliji*, a i kod Avgustina, reč je o metaforičnoj – dakle, ne pravoj – upotrebi reči.²⁸ Reč je, dakle, o upotrebi jezika koja je primerena čoveku, stvorenju, a ne samom Bogu kao referentu takvog govora. Shodno tome, Avgustin zaključuje: „Ipak, bilo da Boga nazovemo esencija, što se u pravome smislu rekne, ili supstancija, što je netočan govor, jedno se i drugo kaže u posvemašnjemu smislu, a ne kao odnos prema nečemu”.²⁹

Pojmove esencije i supstancije, kao i pripadnih kategorija, tako moramo posmatrati iz perspektive pojma *esse*. Svi ovi pojmovi se u Avgustinovoj misli jednako upotrebljavaju i za oslovljavanje Boga (sa više ili manje legitimnosti) i za oslovljavanje stvorenja; mogućnost takve njihove upotrebe, prema našem sudu, počiva na već pomenutom oslanjanju na konstitutivni čin stvaranja, koji pojam *esse* prvenstveno i naznačava svojom višeznačnošću. Kako je, onda, moguće pomiriti našu tezu o odnosu Bog/stvorenje kao primarnom referentu pojma *esse* i eksplicitni Avgustinov stav da supstancija – a sledstveno i ostali navedeni pojmovi – nisu relacioni pojmovi? Čini se da rešenje ovde ne možemo tražiti u pukom poricanju odnosa i vezivanju ovih pojmova za Boga kao njihovog primarnog referenta, budući da Bog, kao što smo više puta naglasili, prevazilazi okvire našeg razuma i saznanja, a posebno okvire našeg jezika.

U tom smislu rešenje pre treba tražiti u preciznom tumačenju Avgustinovog iskaza: prema našem sudu, on cilja na samo jedan od smerova značenja pojmova *substantia*, *essentia*, te konačno i *esse* – u smeru Boga kao jednog od njima zahvaćenih referenata. Ukoliko, naime, govorimo samo o Bogu, jasno je da smisao takve upotrebe jezika ne zavisi ni od čega drugog, te ne za-

²⁵ Up. Augustin, A., *Trojstvo*, str. 425; Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, str. 201-202.

²⁶ Augustin, A., *Trojstvo*, str. 425, 426.

²⁷ Više o tome videti u: Ђурин, Т., Поповић, У., „Тринаест књига Августинових Исповести”, у: Августин, А., *Исповести*, str. 21-22, 28-29.

²⁸ Up. Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, str. 216.

²⁹ Augustin, A., *Trojstvo*, str. 426.

hteva „odnos prema nečemu”. Ukoliko, međutim, pažnju obratimo na uslove mogućnosti bilo kakvog govora o Bogu i stvorenju, možemo smatrati da su centralni metafizički pojmovi tek otvoreni u horizontu odnosa stvorenja prema Bogu – horizontu koji je, povratno, i sam otvoren od strane Boga činom stvaranja. Krug koji se ovde nazire posledica je ne samo prolazne i nesavršene prirode ljudskog razuma, već i ontološke upućenosti čoveka na Boga – upućenosti koju, Avgustinovim rečima, vremenito biće može ostvarivati samo u postojanom „iznova i iznova”.³⁰

LITERATURA

- Anderson, J. F., *St. Augustine and being: A Metaphysical Essay*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965.
- Августин, А., *Исповести*, прев. Т. Ђурин, ИКЗС, Сремски Карловци – Нови Сад, 2017.
- Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: S. Kušar (ur.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Augustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split, 2009.
- Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Drever, M., *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Ђурин, Т., Поповић, У., „Тринаест књига Августинових Исповести”, у: Августин, А., *Исповести*, прев. Т. Ђурин, ИКЗС, Сремски Карловци – Нови Сад, 2017.
- Gilson, E., *Christian Philosophy: an Introduction*, PIMS, Toronto, 1993.
- Marion, J.-L., „*Idipsum*: The Name of God According to Augustine”, у: G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds.), *Orthodox Readings of Augustine*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2008.
- Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Stanford, 2012.
- Peters, J. R., *Logic of the Heart, The: Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*, Baker Academic, 2009.
- Teske, R. J., *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, CUA Press, 2008.
- Vaught, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions, Books X-XIII, Books 10-13*, SUNY Press, New York, 2012.

³⁰ Августин, А., *Исповести*, str.160.

UNA POPOVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

ESSE AND IDENTITY: ST. AUGUSTINE ON BEING

Abstract: St. Augustine's metaphysical thought is oriented around the concept of *esse*, i.e. around the concept of being. St. Augustine used this term as a philosophical indication of the God, but he also applies it to the creatures. The equivocality of the concept of *esse* is in the center of the analysis in this paper: it is analyzed the view of God as the referent of the term, and in terms of the origin of its constitution in human reason. I argue that the equivocality is the critical and constitutive feature of Augustine's notion of *esse*, and that, consequently, the identity of the divine *esse* is its condition of possibility.

Keywords: *esse*, identity, St. Augustine, being, equivocality

Primljeno: 24.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

Arhe XV, 29/2018

UDK 141.319.8

1 Augustin : 1 Hegel

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

STVARANJE ČOVEKA: AVGUSTIN VS HEGEL

Sažetak: Poređenje Avgustinove i Hegelove vizije o stvaranju čoveka, kao i njihovog razumevanja duše, pokazuje hegelijanski doprinos demontiranju dugotrajne esencijalističke predrasude filozofije o čovekoj prirodi. Avgustinovo shvatanje duše čini srž najuticajnije struje zapadno-evropske teološke tradicije. U onoj meri u kojoj se ta tradicija prepliće s povesti filozofije, ovo učenje bilo je veoma uticajno tokom potonjih vekova njenog razvoja. Analiza Hegelovog shvatanja duše u znaku naročite *auto-poesis* daje netradicionalni, čak radikalno drugačiji, odgovor na pitanje o onome što je čoveku najsojstvenije.

Ključne reči: spekulativna antropologija, duša, čovek, Avgustin, Hegel, druga priroda, humanizam

Hegelovo učenje o duši (Seele) poseduje višedimenzionalno konceptualno bogatstvo. Ono je sadržano u paragrafima koji tematski pripadaju antropologiji. Spekulativna antropologija predstavlja prvi deo Hegelove filozofije subjektivnog duha. Onako kako je ovo učenje izloženo u njegovoj *Enciklopediji filozofskih nauka*, antropologiju prate fenomenologija duha (kao nauka o svesti) i psihologija (kao nauka o duhu u strogom smislu te reči). Posmatrano uopšteno, predmet Hegelove antropologije je duša, odnosno prelaz s carstva prirode ka carstvu duha. Duša se neposredno misli kao „prirodni duh“, što samo po sebi predstavlja veoma zanimljivu formulaciju. Međutim, priroda ovog prelaza je nešto što je od ogromne važnosti za Hegelovu filozofiju. Može se bez preterivanja reći da od toga kako da se filozofski artikuliše ovaj prelaz, za filozofe nemačkog idealizma nakon Fihtea, zavisi sve. Hegelova artikulacija ovog prelaza prevazilazi sva očekivanja u pogledu svoje sposobnosti da zaintrigira čitaoca. Prema prikazu iz *Enciklopedije*, filozofija prirode završava s razmatranjem životinjskog organizma, a poslednjih par paragrafa unutar ove tematike nosi naslov *Smrt individue iz same sebe* (§375-376). Sa smrću individuum „dobija“ se to da je objektivitet subjektiviteta (čoveka kao) prirodnog individuum ukinuta neposrednost njegove pojedinačnosti. Ono prirodno čovekove egzistencije umire i biva ponovo rođeno u carstvu duha, odnosno

¹ E-mail adresa autorke: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

kao duh. Duša jeste ono što „preživljava smrt“ i izrasta iz redukcije prirodnosti i otupljivanja života do navike. Prelaz sa prirode na duh podrazumeva instancu u kojoj individua „usmrćuje sebe iz samog sebe“².

Hegelovo shvatanje duše odstupa od većeg dela tradicije filozofije. Ono, takođe, ima veoma malo dodirnih tačaka s onim što bismo pripisali teološkom sadržaju ovog pojma. Radi ilustracije, dakako samo provizorne, toga koliko je Hegelovo shvatanje duše udaljeno od tradicionalno-filozofskog, nije potrebno ići dalje od pitanja kako ta tradicija tretira odnos tela i duše. Tradicionalno filozofsko razumevanje odnosa duše i tela, bez obzira kako se priroda njihove relacije de facto tumači, ima jedan manje ili više konstantan motiv. Ako nije reč o takvom konceptu kao što je na primer duša sveta, već posmatrano sa stanovišta individuuma, odnosno čoveka, duša počiva u čovekovom telu. Ukoliko se baci pogled na odgovarajuće pasaje Hegelove spekulativne antropologije, neposredno je uočljiva obrnuta perspektiva. Za Hegela telo je *u* duši u onom smislu da je telo momenat duše i njen strukturni činilac. Njegovo razvijanje ovog pojma ne podrazumeva odgovore na pitanje o (racionalnoj) biti duše, njenih moći ili njene besmrtnosti. Kako je Hegel sam vrednovao tradiciju filozofskih učenja o duši može se razabrati i iz njegovog stava da je jedino Aristotelov spis o duši merodavno i „najodličnije delo od spekulativnog interesa“³.

Hegel se kritički pozicionira spram konstante dualizma duše i tela u racionalnoj psihologiji, prilazeći problemu na drugačiji način. Kako bi se specifičnost njegovog pristupa ukratko i uočljivo dočarala, dovoljno je postaviti naporedno ono učenje koje je snažno uticalo na oblikovanje zapadnoevropske filozofsko-teološke tradicije shvatanja duše nasuprot Hegelovom. Međutim, iz ovog sučeljavanja proizaći će kompleks motiva koji svedoči o mogućnosti da ta tradicija ostaje u izvesnoj meri delatna unutar Hegelovog učenja. Stoga će u ovom radu biti prikazana razlika između Avgustinovog i Hegelovog poimanja duše, kako bi se što uočljivije istakao i jedan momenat njihove međusobne sličnosti, što će zapravo samo produbiti njihovu međusobnu razliku. Hegel baštini judejsko-hrišćansku viziju o čoveku kao duhovnom a ne prirodnom biću, tumačeći biblijski narativ o stvaranju i padu čoveka kao mitološku predstavu o čovekovom postajanju čovekom. Prema Hegelovom stanovištu, hrišćanima pripada ogromna zasluga u tome što su dalje razvijali judejsku teološku predstavu o čoveku kao modifikabilnom odnosno povesnom biću. Za Hegela će ostati merodavnim to shvatanje čoveka koje ističe da je on biće koje stvara samo sebe stvarajući vlastitu povest. Ova povest, koja sa svo-

² Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 322.

³ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 11.

je strane jeste čovekovo delo, i sama povratno učestvuje u stvaranju i oblikovanju čoveka.

I DEO: O AVGUSTINU

Avgustinova vizija stvaranja čoveka, naravno, deo je šireg narativa o božijem stvaranju sveta. Bog stvara duhovni svet, koji je nastanjen anđelima, vidljivi svet i otelotvorene duše *ex nihilo*, odnosno nezavisno od prethodno date materije ili bilo kojeg prethodno datog faktora koji bi ontološki postojao mimo boga. Rezultat stvaranja je novum u ontološkom smislu, sva kompleksnost sveta kao nečega ontološki novog i do tada nepostojećeg stupa u egzistenciju zahvaljujući samo božijoj volji. Stvaranje se, dakle, zasniva na večnom slobodnom činu božije savršeno dobre volje, ono je stvaranje koje ne podrazumeva napor, trud ili bilo kakvo poduzeće. Bog je jedini stvaralac u ovom smislu. Njegova dela, tvorevine koje su konačne i zavisne po prirodi mogu stvarati unutar definitivnog poretka, što znači pod određenim uslovima i to s mukom i uz napor. Bog, u svojoj omnipotentnosti, stvara stvari koje su neposredno postale u vlastitoj *actualitas*, ali je on posredno stvorio *in potentio* sve što će se ikada aktualizovati. Njegovo stvaranje je savršeno kao i njegovo znanje o tvorevinama⁴. Bog je stvorio vreme sa stvaranjem sveta, stvorivši povesni proces sveta i svega unutar njega. Ovaj stvaralački čin kojim je odjednom stvoreno sve, totalitet, razlikuje se od božijeg potonjeg providencijalnog i konzervativnog bdenja nad vlastitim delom. Svoju viziju stvaranja i stvaralačkog boga Avgustin suprotstavlja manihejskom i kaže: „[N]e treba se mnogo čuditi što oni koji misle kako postoji neka zla narav (koja je nastala i rasprostrla se po stanovitu svojem oprečnom načelu) ne žele prihvatiti dotični uzrok stvaranja stvari, da dobar Bog stvara dobra, vjerujući radije da je Bog krajnjom nužnošću bio nagnan stvoriti ovaj golemi ustroj svijeta, kako bi odbio zlo pobunjeno protiv njega, te da obuzda i nadvlada zlo, pomiješao je s njime svoju dobru narav, koju je onda takvu najgnusnije ukaljano, najokrutnije zatočenu i potlačenu tek uz veliki napor jedva očistio i izbavio, pa ipak ne cijelu; nego, onaj njezin dio koji nije mogao očistiti od toga kaljanja, posluzio mu je kao ovoj i lanac kojim će sputati i zatočiti neprijatelja. Manihejci ne bi tako besmisleno ili, bolje rečeno, ludo govorili, kad bi verovali da je Božja narav nepromjenjiva, kao što jest, i posve nepropadljiva te joj ništa ne može nauditi; i kad bi mnili, prema zdravom kršćanskom nauku, da duša (koja se po svojoj volji može nagore izmijeniti te s grijeha propasti, pa tako lišiti svjetla nepromjenjive istine) nije dio Boga, niti je iste naravi kao Bog, nego, stvore-

⁴ Avgustin, A., *O državni božijoj II*, str. 47.

na od njega, ona je daleko ispod svojeg tvorca⁵. Ono što se može navesti kao ontološka karakteristika božanskog bića, prema ovom pasusu i mnogim drugim mestima unutar Avgustinovog opusa, jeste nepromenljivost. Božije *esse* jedino je takvo, nasuprot celine onoga stvorenog, koje je *esse ipsum*. Čovekova duša je, budući *promenljiva u vremenu*⁶, smatra Avgustin, dakako ontološki ispod vlastitog tvorca. S toga je ona negde između carstva onoga telesnog i stvorenog, koje je promenljivo u prostoru i vremenu, s jedne strane, i carstva onoga što je nepromenljivo, večno, sebi jednako, odnosno (anđela i) božije egzistencije⁷. Duša je stvorena i stoga joj se ne može pripisati večnost ili besmrtnost u smislu u kome bi to podrazumevalo njeno ostajanje istom i nepromenljivost. A opet, ona jeste ta koja preživljava smrt onoga telesnog.

Biblijski narativ o stvaranju sveta tokom šest dana ima metaforični smisao pre nego doslovni. Sedmog dana, kaže Avgustin, imaćemo nas same (Dies septimus nos ipsi erimus). Sedmi dan, metaforički kraj i cilj svega predstavlja živo izвориšte hrišćanske nade. Budućnosni horizont, otvoren eshatološkim hodom svetske povesti, nosi sav emancipacijski momentum hrišćanstva, pa tako i Avgustinove filozofije⁸. On kaže: „Mi i u sebi prepoznamo sliku Božju (to jest: njegova Svevišnjega Trojstva), iako ne jednaku, dapače veoma odmaknutu i ne suvječnu s njim, i – da sve to ukratko sažmem – ne ni istog bivstva, kojega je Bog; ipak po naravi nije Bogu od svih stvorenina ništa bliže,

⁵ Avgustin, A., *O državi božijoj* II, str. 51.

⁶ Sama ideja *convertere*, radikalnog preokretanja pojedinčeve orijentacije i nastrojenosti, koja je temeljna za Avgustinovo ljudsko i literarno iskustvo, moguća je pod ovom pretpostavkom. Videti: Drever, M., *Image, Identity and the Forming of Augustinian Soul*, p. 150.

⁷ Čuven je Avgustinov stav da se za boga može reći kako „ono što ima to sam i jest, i to sve jest – jedan“ (Op. cit., str. 33). Takođe, o ovoj problematici videti: Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, p. 30. Vredi istaći da se ovaj autor poziva na Žilsonovu interpretaciju kategorije samo-identiteta, kome priznaje ispravan uvid da je kod Avgustina reč o „energiji nepromenljivosti“, da se nepromenljivost ovde ne može misliti kao stanje, već kao akt (Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 313): „On [bog] je taj samo-identični čin koji se ne može menjati... Bog je sam taj čin nepromenljivog bivanja njim samim, jer on jeste na najviši način, a ne obrnuto“ (Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, p. 30). Božija nepromenljivost je posledica ili „atribut“ njegovog *esse* i u formalnom smislu ne konstituiše ono što bog jeste.

⁸ Ovaj Avgustinov stav je Bloh uzeo za moto svoje knjige *Ateizam u hrišćanstvu*, za koji kaže da izražava ukratko ono što se može uzeti kao progresivni element hrišćanske vizije sveta i čovekovog položaja u njemu. Na primer, taj sedmi dan (samo) kao „idealni horizont“ čovekovog života, donosi sa sobom poruku oslobađanja čoveka od postojećeg stanja stvari. Bloh kaže: „Hrišćanstvo je donelo sa sobom ponovno javljanje onog držanja koje ne očekuje više ništa od sveta, i činilo je to uprkos svom shvatanju da je čovek ubogaljen grehom i da stoga ne može više ni da stoji uspravno. Ono je donelo u *transcendere* ono što je bilo više od samo unutrašnjeg, razbijajući čuvenu stoičku konzistentnost života i smrti, stvarajući prolaz za uzletela krila slave, koja, iako je bila još uvek unutar nas, beše potpuno neuništiva prema intencionalnom poretku“, Bloch, E., *Atheism in Christianity*, p. 236.

ali toj slici treba još preobrazbe da bi se usavršila, kako bi mu bila najbliža po sličnosti⁹. Usavršavanje ima svoj smisao u sedmom danu, a ne u individualnom ljudskom nastojanju niti na nivou celokupne ljudske civilizacije: „U celini, u potpunom savršenstvu, nalazi se počinak“¹⁰. Celina je svetskog povesnog procesa, iz perspektive čoveka samo put ka počinku u savršenstvu. Mora se uvek imati na umu da je Avgustinovo vrednovanje čovekovih sopstvenih zasluga na tom putu negativno. Ono je sasvim u duhu jednog mesta iz Pavlovih poslanica: „[N]iti stoji do onoga koji hoće, ni do onoga koji trči. Nego do boga koji pomiluje“ [Rim. 9:16].

Posebna povest čoveka počinje stvaranjem Adama: „Jer, od jednoga je čovjeka, kojega je Bog prvog stvorio, potekao cijeli ljudski rod, po svjedočanstvu Svetog pisma“¹¹. Čovekova prošlost je obeležena padom i izvornim grehom. Narativ o prošlosti ljudskog roda zapravo je narativ o superiornijoj *conditio humana*, do jednog odlučujućeg prelomnog momenta. Bog je stvorio prvog čoveka superiornijeg stanja od današnjice. Pre greha, pre zla, čovekova priroda je bila bez korupcije i besmrtna: „Tu bijaše nepomućena ljubav prema Bogu, te između prvih supružnika, što življahu u vjernu i iskrenu zajedništvu; a iz te je ljubavi potjecala golema radost, jer ono što se voljelo neprestance bijaše radi naslade nazočno. Postojaše spokojno izbjegavanje grijeha, i dok je ono trajalo, ni od kuda nije prodiralo nikakvo zlo koje bi ih žalostilo“¹². U raju, nije postojao raskorak između onoga što je čovek hteo i onoga šta je učinio. Pre pada postojala je savršena adekvatnost namere i posledice. Nije bilo nemoći niti njegovih intelektualnih sposobnosti ni volje. Prvi čovek nije poznavao vlastito telo i svet, odnosno objektivnost uopšte, kao otuđenu i neprijateljsku. Telo je bilo u savršenom skladu s njegovom dušom, zdravo i lepo kao što je i njegov duševni mir bio nepomućen. Ovo se iskustvo radikalno menja s Adamovim padom – neznanje i slabost volje kazne su za praroditeljski greh: „I ne treba se čuditi da čovjek nema slobodnog odlučivanja volje da izabere što da pravo čini; to je ili zbog neznanja ili zbog otpora što ga pruža putena navika koja se na neki način prirodno razvila silovitošću ljudskog rađanja pa on vidi i hoće ono što treba pravo činiti, ali ne može to izvršiti. Jer posve pravedna kazna za grijeh jest ta, da čovjek gubi ono čime se nije htio dobro služiti kad je bez ikakve poteškoće mogao da je htio; to jest, onaj koji premda zna ipak ne radi pravo, gubi znanje o tome što je pravo, a koji nije htio pravo raditi kad je mogao, gubi tu moć onda kad je hoće imati. Svaka naime duša koja griješi ima te dvije kaznene posljedice: neznanje i muku. Iz neznanja je nagrđu-

⁹ Augustin, A., *O državci božijoj* II, str. 61.

¹⁰ Op. cit., str. 75.

¹¹ Op. cit., str. 111.

¹² Op. cit., str. 261.

je zabluda, iz muke je pogađa trpljenje. Ali odobriti ono što je lažno umjesto istinitog da bi se griješilo protiv volje i ne moći se suspregnuti od razbludnih djela jer putena veza pruža otpor i nanosi bol, to nije svojstvo čovjekove naravi kakav je bio stvoren već je to kazna osuđenog čovjeka. A kad govorimo o volji slobodnoj za pravo djelovanje, očito govorimo o onoj u kojoj je čovjek bio stvoren¹³. Rad koji se podrazumeva na putu sticanja znanja, borba sa vlastitim neznanjem i slabošću, sklonost ka greškama ali i obaveza učenja iz njih, ne tiče se izvorne ljudske prirode¹⁴. Ovaj proces čovekovog traganja za sobom i učenja kroz iskustvo i na osnovu iskustva, posebno iskustva poraza, karakteriše njegovu sadašnju *conditio*. Primarno čovek nije biće prirode, već je biće kulture i njegova je bit povesna¹⁵. Sedmog dana, metaforički označenog dana božijeg počinka, odnosno počinka unutar savršenstva, imaćemo sebe! „[B] udući da volju ništa drugo ne privlači da nešto napravi doli neka predodžba, a ono što svaki prihvaća ili odbija u moći mu je, ali nije mu u moći da izabere koja će ga predodžba pogoditi, treba priznati da je duša pogođena višim i nižim predodžbama tako da razumno biće iz obojeg uzima ono što hoće pa iz zaslužnosti izabiranja slijedi nesreća ili blaženstvo. Kao na primjer u raj, od viših bila je predodžbom Božja zapovijed, a od nižih predodžbom je bilo zmi-jino nagovaraje. U čovjekovoj naime moći nije bilo ni to što mu je Gospodin zapovijedio niti to na što ga je zmiya nagovarala. A koliko je čovjek, stvoren u punom zdravlju mudrosti, bio slobodan i od svih mučnih uza odriješen da ne podlegne zavodljivosti nižim predodžbama može se razumjeti baš odatle što ih čak i lude prevladavaju kad namjeravaju prijeći k mudrosti pa i uz nelagodu što si uskraćuju zadovoljenje otrovnom slatkoćom zatrovanih pogubnih navika¹⁶. Ono što se tiče izvorne ljudske prirode, ne zahvaljuje u smislu svog uzroka čoveku, ali može biti predmetom njegove volje, odnosno ona bi trebalo da uvek iznova afirmiše čovekovu izvornu prirodu. Voljno, namerno afirmisanje čovekove prve prirode trebalo bi da postane njegova druga priroda.

Zapravo, Avgustinovo shvatanje duše oslanja se na predstave platoničke i aristotelovske psihologije. Ono najvrednije što se čovekove psihološke strukture tiče jeste njegova umnost. U skladu s opštevažećim hrišćanskim elementom Avgustinovih učenja, um je sebe svestan u formi individualne duše. Stoga je određujući osnov za umnost i prirodu mišljenja uopšte sama priroda duše. Za ljudsku egzistenciju je karakterističan spoj duše i tela i ova postavka predstavlja opštu, objedinjujuću crtu mnogih hrišćanskih filozofskih učenja. Avgustin analizira mogućnosti pri definisanju čoveka koje su otvorene ovim:

¹³ Augustin, A., *O slobodnoj volji*, str. 312.

¹⁴ Uporedi: Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 142.

¹⁵ Perović, M., *Filozofija morala*, str. 94.

¹⁶ Augustin, A., *O slobodnoj volji*, str. 346.

„[B]udući da se u filozofiji ne traga za najvišim dobrom ni drveta, ni životinje, ni Boga, nego čovjeka, misli kako treba pitati šta je sam čovjek. On mni-je kako se u čovjekovoj naravi nalazi dvoje, tijelo i duša, i od toga dvoga uopće ne dvoji da je duša bolja i mnogo izvrsnija; nego, je li sama duša čovjek, tako da joj tijelo bude kao konj konjaniku (naime, konjanik nije čovek i konj, nego samo čovjek; a konjanikom se naziva zbog toga što je u nekakvu odnošaju prema konju); ili je samo tijelo čovjek, odnoseći se nekako prema duši kao čaša prema piću (naime, čaša i piće koje sadržava ne zovu se zajedno čašom, nego samo čaša; a ona se zove tako što je načinjena da sadrži piće); ili pak ni sama duša, ni samo tijelo nije čovjek, nego ujedno oboje od čega je jedan dio duša a drugi dio tijelo, dok se cio čovjek sastoji od obojog“¹⁷.

Usled naročitog instrumentalizovanja platoničarske filozofije, Avgustinovo se određenje čoveka razlikuje od ostalih predstavnika hrišćanske filozofije¹⁸. Ontološki značaj oba dela ove relacije, duše i tela, toliki je da ne bismo mogli govoriti o ljudskom biću ukoliko bi ijedan deo nedostajao. U tom smislu, čovekovo biće predstavlja supstancijalno jedinstvo. Međutim, za Avgustina, duša mora imati poseban status. Pored toga što se čovekovo biće mora posmatrati kao supstancija, njegova duša takođe ima karakter supstancije. Ukoliko je čovek supstancijalno jedinstvo duše i tela, kakav status samo ovo jedinstvo ima u odnosu na supstancijalni karakter njegovih delova i samim tim, kakav značaj ima ovo jedinstvo u definisanju čoveka u odnosu na značaj pojedinih delova? Staro je to pitanje da li se i jednom i drugom delu priznaje isti ontološki status, ili je duša ta kojoj pripada prominentna uloga u definisanju čoveka. Ovaj supstancijalni karakter duše Avgustin nastoji da obrazloži ne pozivajući se na čovekovo stanje ili ontološku strukturu njegove egzistencije. Žilson smatra da je u ovome evidentno Avgustinovo nastojanje da platonovskim formulama upiše hrišćanski smisao. Prema njemu, tendencija definisanja čoveka kao duše potekla je od Platona, te je nošena dalje potonjim novoplatoničarskim učenjima¹⁹. U skladu s tom tendencijom, koja, prema Žilsonovom mišljenju, ide u prilog osnovnim namerama Avgustinovog učenja o čovekovo-voj prirodi, grehu i božijoj milosti, on zaključuje da je čovek racionalna duša koja upravlja telom²⁰.

¹⁷ Augustin, A., *O državi božijoj* III, str. 19.

¹⁸ Videti: Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 44.

¹⁹ Videti: Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 44 – 46. Takođe: Teske, R., „Augustine’s theory of soul“, p. 116.

²⁰ Augustine, *De moribus ecclesiae catholicae* 1.27.52. Engleski prevod (Of the Morals of the Catholic Church) je dostupan na linku: <http://www.newadvent.org/fathers/1401.htm> (26.2.2018.) i glasi: „Man, then, as viewed by his fellow-man, is a rational soul with a mortal and earthly body in its service“.

Ovaj momenat insistiranja na transcendenciji duše u odnosu na telo ima pre moralni smisao za Avgustina nego metafizički. Avgustin premešta čovekovo moralno delanje u njegov odnos s bogom. Iz moralnog fenomena uopšte Avgustin istiskuje prirodne i ovozemaljske ljudske svrhe²¹. Ukoliko bi se ova superiornost duše nad telom negirala, za Avgustina bi se pokazalo skoro nemogućim održati čovekov odnos s transcendencijom i njegovu usmerenost na ono duhovno. Ako se, međutim, prizna ova superiornost, kao i to da postoji odgovarajuća hijerarhija čovekovih moralnih svrha, problem morala je rešen prema hrišćanskim merilima, kao što je obezbeđen na višem nivou i značaj čovekove slobodne volje za moralni fenomen. Avgustinova antropološka i psihološka rasprava zavisi od osnovnih postavki njegove koncepcije hrišćanske etike. Svrhovitost koju podrazumeva ljudsko delanje, prema Avgustinu, podrazumeva otklon od ovog sveta²². U svim psihološkim fenomenima, koje Avgustin čini predmetom svog ispitivanja, on polazi od zajedničke im noseće energije koja bi se mogla nazvati *intentio*. Dakle, psihološki fenomeni, bili voljni ili saznajni, podrazumevaju ovu nesumnjivu prisutnost i fokusiranost čovekove subjektivnosti i njene odgovornosti za vlastite čine. Ovo važi i za Adama pre pada i za čoveka u njegovom sadašnjem stanju.

Međutim, prema nekim autorima, upravo je *specificum* Avgustinovog shvatanja čoveka kao bića koje ostaje bez striktno metafizičke ili ontološke definicije. Validnost one definicije čoveka, kao racionalne duše koja upravlja telom, uslovljena je stanovištem sa koga je ona moguća i sa koga je ona artikulirana. Za čoveka, za drugog čoveka koji posmatra ljudsko biće, ono se pokazuje tako. Baš ovaj uslov pod kojim se o čoveku može govoriti na taj način, svedoči da se kod Avgustina ne nalazi striktna esencijalistička definicija ljudskog bića. Što se, na primer, Mariona tiče, Avgustin razvija jednu decentralizovanu koncepciju ljudskog ego, koji se ne zasniva na izvesnosti o vlastitom identitetu. Marion kaže o samom Avgustinovom pristupu u *Ispovestima*: „Pošto *Ispovesti* kao celina ne čine ništa drugo do što operišu sa i čine manifestnim ovo decentralizovanje ega u bogu, koje bi veće nerazumevanje bilo moguće od pretpostavke naratora koji bi tvrdio da zna suštinu i identitet karaktera koji je predmet naracije, dok se *confessio* upravo sastoji iz priznanja tome suprotnog“²³. To što čovekovo sopstvo otkriva u ovom odnosu jeste ono kako je on, ne za sebe, već za entitet koji ga u potpunosti premašuje odnosno za boga. Marion insistira: „Ono što se neopravdano naziva ‘avgustinovskim co-

²¹ Perović, M., *Filozofija morala*, str. 29.

²² Interesantno je uporediti ovde Blohov stav o jednoj od osnovnih tendencija hrišćanstva: „Samo je s *hrišćanstvom* subjekt postao stvar misterije – a onda je vanjski svet postao stvar tame“, Bloch, E., *Atheism in Christianity*, p. 236.

²³ Marion, J. L., *In the self's place. The approach of Saint Augustine*, p. 44.

gito’ stoga napušta ego u izgnanstvu između njegove egzistencije (ono što je sigurno) i njegove suštine (ono što je nepoznato)²⁴.

II DEO: O HEGELU

Hegelova antropologija je učenje koje istražuje konstituisanje subjektivnosti pre svesti. Ono govori o subjektivnosti unutar tamnog, mutnog, somnambulističkog, hipnotičkog života, pre nego što možemo govoriti o subjektivnosti upotrebljavajući kategorijalitet svesti. Hronološki, antropologija dolazi nakon *Fenomenologije duha*, budući da je po prvi put izložena unutar Hegelove *Enciklopedije filozofskih nauka* iz 1830. U sistemskom smislu, onako kako su antropologija i fenomenologija duha statuirane unutar filozofije duha, antropologija prethodi i predstavlja osnov potonje fenomenologije. Sadržaj antropologije, u ovom širem kontekstu filozofije duha, jeste filozofska refleksija na filogenetski i ontogenetski proces samo-stvaranja „čoveka“. Čovekov lik i njegovo prepoznatljivo držanje, ono što zaista konfigurise „čoveka“ kao antropološku datost, jeste „umetničko delo duše“²⁵. Filozofija duha predstavlja, prema odredbi koju Hegel iznosi na samom početku prvog paragrafa uvida u ovu nauku, najkonkretniju, najvišu i najtežu nauku. Ona je merodavna da svedoči o onome što je „istinito u čoveku“²⁶. Antropologija kao deo nauke o duhu daje svoj doprinos razumevanju onoga što je čoveku najsvojstvenije.

Već sam Hegelov izbor rečnika na osnovu koga govori o duši koja proizvodi i manifestuje se u liku koji razumevamo kao ljudski, poput „umetničkog“ dela, sugerise snažno da Hegel ne barata nekakvom ontološki fiksiranom predstavom o „suštini“ čoveka. Dakako, ideja o procesualnom formiranju, povesnom obrazovanju čovekove „prirode“, odnosno duše u ovom kontekstu, nije isključivo hegelijanska. U predavanjima o *Filozofiji povesti*, Hegel hrišćansku predstavu o istočnom grehu naziva večnim mitom o postajanju čoveka čovekom²⁷. Dajući mu na taj način civilizacijski i filozofski značaj, Hegel ovu biblijsku predstavu tumači u naročitom svetlu. Stanje prirodnosti, ukoliko se na taj način razume čovekov boravak u raj, za Hegela nije tragično izgubljeno stanje čovekove neiskvarenosti i neposredne dobrote. Izgnanstvo iz raja predstava je o nužnom čovekovom napuštanju neposrednog prirodnog elementa ka povesnom svetu koji je njegov proizvod na osnovu čovekovog rada i reprodukcije. Stoga on i smatra da čoveku nije mesto u raj, jer je rajski

²⁴ Op. cit., p. 66.

²⁵ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 192.

²⁶ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 9.

²⁷ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 389.

vrt svet po meri životinje²⁸. Reinterpretiran na ovaj način, hrišćanski mit dobija smisao s onu stranu moralne poruke o izvornoj iskvarenosti ljudskog bića, te predstavlja narativ o čovekovom obrazovanju (Bildung) na putu ka zrelosti.

Jedan od ključnih mislioca koji su doprineli ustoličenju ovog večnog mita o stvaranju čoveka kao stožera zapadnoevropske misli o čoveku, svakako jeste Avgustin. Među kasnijim misliocima koji su kritikovali razne oblike naturalističkog razumevanja čovekovog društva, kulture ili političkih institucija, upravo s obzirom na esencijalističku i statičku predstavu o čovekovoj prirodi odnosno duši koju podrazumevaju, bio je Viko²⁹. Kao i kasnije, nakon Hegela, ova je ideja o neprihvatljivosti „apstraktuma ljudske suštine koji je svojstven pojedinačnoj individui“, nazivao se on dušom ili nekako drugačije, bila veoma važna za Marksa. Ljudska suština, priroda ili duša, kako god da je filozofski tretirana i imenovana, za Marksa predstavlja „sveukupnost društvenih odnosa“³⁰, čime insistira na legitimnosti predstave o čoveku kao biću povesti odnosno kulture³¹.

Međutim, ukoliko se kao jedan poučan motiv ovog „arhi-mita“ uzme to da se čovek sam prvo mora „izbaviti i spasiti“ od sebe samog, mi možemo naći u tome proces koji ima izvesnu sličnost s Hegelovim, pa i Avgustinovim shvatanjem duše. Za Hegela, kao i za Avgustina, duša u ontološkom smislu nadilazi prirodu. Ovo je očigledno već iz načina na koji Hegel, pre svega principijelno razvija pojam duše u tematskoj celini filozofije duha, kao i što svoju tezu da to tako i mora potvrđuje pregledom načina na koji je dušu tretirala ranije filozofska tradicija. Na primer, u antropologiji će Hegel referisati na mnogo puta ponavljano pitanje o odnosu duše i tela, duše i prirode odnosno sveta, kao „pitanju o imaterijalitetu duše“ (§389). „Večno vraćanje“ tog pitanja uslovljeno je pogrešnom pretpostavkom iz koje izrasta, a to je vizija duše poput stvari (Ding)³². U kontekstu ove rasprave, Hegel će reći kako je duša sam

²⁸ Op. cit.

²⁹ Uporedi: Berlin, I. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*; p. 58.

³⁰ Marx, K./Engels, F., *Rani radovi*, str. 338.

³¹ Ono što je, međutim, najvažnije u čitavoj ovoj diskusiji o izvornom karakteru ljudske prirode, jeste pouka da, bez obzira da li je ona izvorno korumpirana i osuđena da bude svedok propasti svih svojih poslova i institucija, kolektivna politička organizacija može fundamentalno promeniti čovekov svet. Za autore poput Hegela i Marksa, ova izgradnja ili promena povesnog sveta čoveka sasvim je u njegovoj moći.

³² I u *Nauci Logike* Hegel pripisuje i Kantovom razmatranju duše u njegovim paralogizmima iz *Kritike čistog uma* razumevanje duše ne kao duha, već „duše-stvari“ ili „duševne stvari“ (kako Nikola Popović na ovom mestu prevodi Hegelov izraz *Seelending*. Doduše, u drugom tomu, odnosno u prevodu učenja o suštini, Popović upotrebljava i izraz „duša-stvar“). Utoliko je Kantovo shvatanje duše, po njegovom sudu, na liniji racionalne psihologije. Videti: Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, S. 258 (prevod: Hegel, G. V. F., *Nauka Logike I*, str. 219, kao

„imaterijalitet prirode, njen jednostavni idealni život“³³. Nepravilno je primenjivati na dušu kategorijalitet koji se odnosi na fizikalni svet odnosno svet stvari. Duša, kao ono što je potrebno tumačiti s obzirom na oblast duha, predstavlja pre proces nego nekakvu stvar ili statičko *ens*.

Duša označava prelaz između prirode i duha, ona svedoči o slamanju i preoblikovanju prirodnog elementa čovekove egzistencije u njegovu „drugu“ prirodu. Utoliko njegovo razvijanje pojma duše prolazi kroz sledeće momente: od prirodne duše (gde strukturni delovi prirodni kvaliteti, prirodne promene i osećaj), preko duše koja oseća (gde se izdvajaju njen neposredni element, zatim samoosećaj i navika), te konačno zbiljska duša. Od prirodne duše kao usnulog duha, do zbiljske duše koja stvara čoveka poput umetničkog dela, ključna je uloga pojmova poput navike i druge prirode. Tačnije, Hegel će drugu prirodu koja izrasta iz preoblikovanja i udvajanja čovekove neposredne prirodnosti, precizno nazvati navikom³⁴. Navika kao obrazujuć i oblikujuć proces čovekove duše stvara ono što bismo nazvali prepoznatljivim ljudskim likom. Navika je s jedne strane ono što je Hegel, u odnosu na život, označio već kao samu klicu njegove smrti. S jedne strane, navika, odnosno proces navikavanja, podrazumeva svojevrsnu mehaničku repetitivnost, koja otupljuje život, odnosno raznolikost i „agresivnost“ uticaja prirodnog elementa čovekovog života. Navika je način na koji se subjektivnosti pripisuje stvaralačka uloga (u formi naročitog *auto-poiesisa*) i voljni, namerni faktor iza onoga što neposredno pripada ljudskosti – čovekovog uspravnog hoda, razvijenost ruku kao apsolutnog oruđa, izražajnosti u vidu njegovog smeha ili plača (primedba §411). Nasuprot uobičajenom razumevanju čoveka, kao i većini filozofske tradicije, ove karakteristike čoveka ne predstavljaju njegove prirodne osobine, već nešto što Hegel smatra i te kako proizvodom čovekovog vlastitog obrazovanja i navikavanja na bivanje čovekom. Iza svake naizgled „prirodne karakteristike“ čovekovog držanja, prema Hegelovom shvatanju, mora da stoji naročiti *intentio*, prisutnost i pribranost njegove subjektivnosti, iako je ona u ovom slučaju mehanička i još uvek ne svesna.

Na primer, Hegel će eksplicitno istaći paralelizam između navike i sećanja, situirajući prvo kao *mehanizam* samoosećaja individuuma, a drugo kao *mehanizam* inteligencije³⁵. Upotreba ovog termina nije slučajna i svakako ima posebnu težinu kada se dovede u vezu s onim što Hegel naziva „formalnom

i *Nauka Logike* II, str. 110).

³³ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 43.

³⁴ Op. cit., S. 184. Celoviti pregled strateškog značaja Hegelove antropologije, učenja o duši i navici, za celinu njegove filozofije duha dat je: Perović, M. „Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje“, u *Pet studija o Hegelu*, str. 149 – 260.

³⁵ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 184.

biti duha³⁶, a to je sloboda³⁶. Bilo da su u pitanju voljne ili saznavne radnje i operacije, ali svakako one koje bismo nazvali višim radnjama duha, jedan primarni sloj, sloj mehaničkih „radnji“, jeste strukturno potreban. Prema formalnom određenju duha kao slobode, kako smatra Hegel, pokazuje se da on može da apstrahuje od svoje spoljašnjosti, ali i od svoje unutrašnjosti: „on može da podnosi negaciju vlastite individualne neposrednosti, beskonačnu *bol*“³⁷. Navika je upravo onaj mehanizam koji omogućava takvo ovladavanje bazičnim radnjama i operacijama koje su u osnovi naših viših duhovnih sposobnosti, a koji nas otvara ka višim područjima slobode. Navika je, još jednom, takvo učvršćivanje određenih operacija našeg svakodnevnog praxisa slobode, da se na njima gubi kao neposredno vidljiv pečat subjektivne slobodne *intentio*. Odatle je i filozofska zabluda o meritumu čovekovih „prirodnih odlika“ za antropologiju uopšte i moguća. Hegelovo izuzetno kompleksno razumevanje slobode uopšte, uključuje u sebe i ovaj momenat mehanizacije i navikavanja na slobodu, kojim se otvara područje njenih viših likova, preinačavanjem prirodnog kauzaliteta u „ljudski“ mehanizam. Voljni mehanizam, naziv koji dakako da izražava svu paradoksalnost i napetost ovih Hegelovih ideja, izražava „slobodu od“ (prirodnog determinizma) ljudske individue, ali predstavlja i uslov mogućnosti „slobode za“.

Nadalje, nikakav dualizam duše i tela se ne može više održati u ovoj naročito formuliranoj operacionalističkoj shemi njihovog međusobnog odnosa. Duša je oblast ovog navikavanja čoveka na bivanje čovekom, kako je već rečeno, koje se manifestuje i kroz sami ljudski lik i držanje. Telo se, dakako, instrumentalizuje u određenoj meri, ali je jednako mišljeno kao nešto fleksibilno, prijemčivo za vlastito obrazovanje i nikako nije puka fizikalna stvar. Fleksibilnost čovekovog tela ogleda se u njegovoj prijemčivosti da izražava na sebi naviku života i čovekove unutrašnje misaone procese, paradoksalno, pre svesti i bez svesti.

Međutim, iz ovoga se može izvesti još jedan značajan motiv. Duša ima karakter opštosti u onoj meri u kojoj pretpostavlja univerzalni, ili makar poopšteni obrazac mehaničkog ponavljanja i habituacije, koji je svojstven svakoj ljudskoj individui. Ona je „osećajna“ osnova čovekovog sopstva, te u određenom smislu ona čini poseban svet na osnovu koga svaki čovek gradi vlastiti identitet. Ona nije ono „moje“ u smislu onoga najautentičnijeg, nesvodljivo individualnog i samo za mene karakterističnog. Ona govori o meni na jedan način na koji ja formiram vlastiti individualni identitet unutar onoga opšteg ili na onome opštem, što je još jedan od pokazatelja da je pravi način filozofskog razumevanja duše taj preko i iz oblasti onoga duhovnog. U jednom smislu po-

³⁶ Op. cit., S. 25.

³⁷ Op. cit., S. 26.

stoji sličnost između Hegelovog i Avgustinovog shvatanje duše – ukoliko je za oba ova autora ona ništa drugo do „mesto“ traganja za onim što je čovek uopšte. Ovde je moguće skrenuti pažnju na jedno mesto iz propovedi Majstera Ekharta, koji može poslužiti kao povesna spona između Avgustina i Hege-la. Relevantnost ovog njegovog stava za ovu diskusiju možda nije toliko uočljiva na prvi pogled, ali ju je moguće odbraniti na osnovu teze da je egoistička premisa u čovekovom samorazumevanju, kao i njegovo identifikovanje s vlastitom besmrtnom dušom, koja postaje sinonimna s njegovom autentičnom i neponovljivom egzistencijom, pogubna za hrišćanina. Eckhart tumači mesto iz jevandolja koje govori o Hristovom nauku da treba mrzeti (na) vlastitu dušu (Jov, 12, 25)³⁸. On smatra da je moguće navesti tri razloga za mržnju (odium) spram duše u ovom svetu. Čini se kako je prvi navedeni razlog najvažniji, pa se naredna dva mogu posmatrati kao da zavise od njega i da su izvodiva iz prvog. Taj prvi razlog je, prema Ekhartu, sledeći: „trebam je mrziti ukoliko jeste *moja*, jer ukoliko je moja, utoliko nije Božja“³⁹. Motiv koji objedinjuje ove autore može se formulisati i tako da čovek, životom duše, živi jedan opšti obrazac koji premašuje perspektivu pojedinačnog čoveka. Hegel će u brojnim prilikama insistirati na tome da je ono najsvojtvenije u pogledu na čoveka njegovo mišljenje, opšti duhovni element unutar koga se odvija čovekovo stvaralaštvo i obrazovanje, a gde se jedino uspostavljaju novi horizonti i mogućnosti njegovog samo-stvaranja.

LITERATURA

- Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
 Augustin, A., *O državi božijoj I – III*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982-1996.
 Augustin, A., *O slobodi volje*, Zagreb: Demetra, 1998.
 Berlin, I. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, London: Pimlico, 2000.
Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga Zaveta, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo, 1991.
 Bloch, E., *Atheism in Christianity*, London / New York: Verso, 2009.
 Drever, M., *Image, Identity and the Forming of the Augustinian Soul*, New York: Oxford University Press, 2013.
 Eckhart, M., *Knjiga božanske utjehe*, Zagreb: Naprijed, 1991.
 Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, New York: Vintage Books, 1960.
 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Werke, Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

³⁸ Mesto iz jevandolja glasi: „Koji ljubi dušu svoju izgubiće je, a ko mrzi na dušu svoju na ovom svijetu, sačuvaće je za život večni“ (Jov, 12, 25).

³⁹ Eckhart, M., *Knjiga božanske utjehe*, str. 153.

- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: „Veselin Masleša“ / „Svjetlost“, 1987.
- Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, Werke, Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Band 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Malabou, C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectic*, London / New York: Routledge, 2006.
- Marion, J. L., *In the self's place. The approach of Saint Augustine*, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Marx, K./Engels, F., *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1985.
- Perović, M., *Filozofija morala*, Novi Sad: Cenzura, 2013.
- Perović, M., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- prevod Avgustinovog opusa na engleski jezik: <http://www.newadvent.org/fathers/1401.htm> (26.2.2018.)
- Teske, R., „Augustine's theory of soul“, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2001, p. 116 – 123.
- Žižek, S., *Madness and habit in German idealism: Discipline between the two freedoms*, na linku: <http://www.lacan.com/zizdazedandconfused.html> (26.2.2018.)

NEVENA JEVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

CREATION OF MAN: AUGUSTINE VS HEGEL

Abstract: Comparison of Augustine's to Hegel's vision of creation of man, as well as their understanding of soul, could show Hegelian contribution to deconstruction of long-lasting essentialist philosophical prejudice regarding the nature of man. Augustine's understanding of soul is in the very core of the most influential current of western European theological tradition. To the extent that this tradition was intertwined with history of philosophy, his doctrine was very influential in the subsequent development of philosophy. Analysis of Hegel's understanding of soul, as a auto-poiesis of sorts, gives nontraditional, even radically different, answer to the question of that which is the most defining trait of man.

Keywords: Speculative anthropology, Soul, Man, Augustine, Hegel, Second nature, humanism

Primljeno: 27.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

STANKO VLAŠKI¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
AVGUSTINOVO UČENJE O MILOSTI

Sažetak: Avgustinov stav da iskupljenje čoveka nije moguće bez pomoći božje milosti može se interpretirati ne samo kao temelj koncepcije koja se formira *uprkos* slobodarskom potencijalu ranog hrišćanstva, nego i kao temelj učenja koje je unutar hrišćanskih duhovnih krugova moglo biti prihvaćeno *zahvaljujući* sopstvenom emancipatorskom smislu. Autor emancipatorski potencijal Avgustinovog shvatanja milosti pokušava da propita s obzirom na Avgustinovu kritiku delanja koje se zasniva na poštovanju zakona, da bi potom osvetlio način na koji učenje o milosti postaje značajno kako za novo, hrišćansko razumevanje vlastitosti, tako i za ontološko utemeljenje hrišćanske religije.

Ključne reči: Avgustin, milost, kauzalitet, zakon, sloboda, vlastitost

Avgustinovo (Augustinus) uverenje da je ljudska priroda do te mere iskvarena prvobitnim grehom Adama i Eve da čovek nije u stanju da sebe samim popravi, te da samo zahvaljujući daru koji se ničim ne može zaslužiti, božjoj *milosti* (gr. *charis*, lat. *gratia*, nem. *Gnade*, eng. *grace*²), može biti isku-

¹ E-mail adresa autora: stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

² Iz rečničkih odrednica saznajemo da se u grčkom jeziku terminom *charis*, koji se na naš jezik prevodi i kao „blagodat“, označavalo sve čemu se čovek mogao radovati: ljubav, usluga, milost, naklonost, usrde, dobročinstvo, korist, ali i ljubav naroda, poštovanje, blagodarnost, zahvalnost, nagrada i sl. (prema *Grčko-hrvatski rječnik za škole. Po Benseler-Kaegijevu Grčko-njemačkom rječniku*, prir. Stjepan Senc, Kr. zemaljska tiskara, Zagreb 1910., str. 999-1000). U grčkoj mitologiji *Charis* je bila žena boga Hefesta, a *Charites* (lat. *Gratiae*, „Gracije“) bio je zajednički naziv za niže boginje (najčešće tri: Eufrozina, Aglaja, Talijsa) koje su simbolizovale „miline društvenog života“ (prema *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*, prir. Mirko Divković, Naprijed, Zagreb 1980. (reprint izdanja iz 1900.), str. 456). Etimološka bliskost načina na koji se u grčkom jeziku govori o *charis* kao o usluzi, milosti i dobročinstvu i načina na koji se iskazuje zahvalnost (*eucharistia*) ne samo što se reflektuje u njenom latinskom ekvivalentu „*gratia*“, nego i osvetljava specifični religijski smisao koji je u helenskom svetu imao pojam *charis*. Kod Starih Grka, naime, *charis* je u svom religijskom značenju izražavao pre svega oblik *odnosa* čoveka i bogova koji je bio okarakterisan uzajamnošću. *Charis* se uspostavljao tamo gde čovek kroz radnje kulta iskazuje *zahvalnost* bogovima za njihovu *milost* (o tome detaljnije u Mikalson, J. D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010, naročito str. 14-15, 178-180). Pitanje o tome kako bi se Avgustinov, hrišćanski pojam milosti mogao posmatrati s obzirom na predhrišćansku povest ovog pojma ostaće jedna

pljen, već u očima Avgustinovih savremenika oblikovalo je sliku o hiponskom biskupu kao *hrišćanskom defetistu*³. Da takva slika nije izbledela svedoči činjenica da i danas kod nemalog broja istraživača hrišćanske patristike preovlađuje stav o Avgustinovom učenju o milosti kao izrazu „pesimističkog fatalizma“⁴. Ukoliko jedna koncepcija počiva na stavu da čovek može biti spasen samo božjom milošću, a da pri tom ništa ne može učiniti da se u milosti transcendensa nađe, niti može imati ikakvog saznanja o tome zašto će neko biti pomilovan, a neko drugi ne, čini se da konsekvencija takvog učenja ni ne može biti bilo šta drugo osim sumornog prizora potpuno pasiviziranog čoveka, čoveka lišenog slobode. Premda bi takav prizor lako mogao pronaći utočište u perspektivama savremene skepse prema religijskom fenomenu kao takvom, početno podozrenje prema ishodima Avgustinovog shvatanja milosti svoj plodotvorni smisao imaće tek ukoliko istraživača na koncu primora da se suoči sa stanovitim paradoksom koji po ovom pitanju karakteriše proces oblikovanja hrišćanske doktrine. Rano hrišćanstvo, kao religija čiji je sveopšti slobodarski potencijal bio vrelo njene povesne snage, *jeste* prihvatilo Avgustinovo učenje o milosti kao element crkvene doktrine.⁵ Kako to shvatiti? Protivno uvreženim interpretativnim obrascima, pri tematizovanju Avgustinovog učenja o milosti mora se biti obazriv i prema mogućnosti da su hrišćani prvih vekova tu koncepciju naposljetku ipak prihvatili upravo *zbog* njenog emancipatorskog potencijala. U čemu se krio taj potencijal? Da bi se odgovorilo na to pitanje, neophodno je problematizovati samu srž Avgustinove etičke misli. No,

od implicitnih vodilja našeg izlaganja.

³ Up. Simonis, W., „Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins“, in *Münchener theologische Zeitschrift*, 34. Jahrgang, Heft 1/1983, str. 1-21, str. 17. U tom svetlu Avgustina su videli britanski monah Pelagije (Pelagius) i njegovi sledbenici. Oni su, za razliku od Avgustina, bili uvereni da grešni pad prvog para nije ostavio posledice po ljudsku prirodu. Ljudi se, prema pelagijancima, rađaju bezgrešni. Božja milost za pelagijance jeste *zasluga*, a ne dar. Kao takva, milost može pomoći čoveku da savlada iskušenja u koja zapada, ali se ta iskušenja, po uverenju pelagijanaca, mogu savladati i bez pomoći milosti. Docniji tzv. semipelagijanski pokret karakterisalo je uverenje da grešni pad jeste, doduše, oslabio moći čoveka, ali da su te moći i dalje dovoljne da bi zaslužio milost (prema Döllinger, J. J. Ig., *A History of the Church II*, C. Dolman and T. Jones, London 1840, transl. by E. Cox, str. 135-148).

⁴ Up. Majorov, G. G., *Formiranje srednjovekovne filozofije: latinska patristika*, Grafos, Beograd 1982., prev. P. Vujičić, str. 322.

⁵ Kratki pontifikat pape Bonifacija II (Bonifatius II) ostao je upamćen po njegovoj odluci iz 530. godine kojom su potvrđeni zaključci Sabora u Oranžu od 529. godine. Na taj način su „Dvadeset pet kanona“, posredstvom kojih je ovaj lokalni crkveni sabor izrazio pristajanje uz Avgustinovo stanovište u shvatanju milosti, postali deo zvaničnog učenja o veri jedinstvene hrišćanske crkve (prema Döllinger, J. J. Ig., *A History of the Church II*, str. 147-148). Tekst „Dvadeset pet kanona“ u prevodu na engleski jezik može se pronaći na <http://www.monergism.com/threshold/articles/onsite/councilorange.html> (poslednji put posećeno 10.2.2018.)

potraga za takvim odgovorom osvetlice i specifičnost shvatanja vlastitosti čoveka koje se rađa sa hrišćanstvom, kao i pitanje o prirodi ontološkog utemeljenja hrišćanske religije.

ZAKON I MILOST

Emancipatorski smisao Avgustinovog učenja o milosti može se osvetliti upoređivanjem prirode delanja koje bi se zasnivalo na uverenju da ništa istinski dobro nije moguće učiniti ako delatnik nije u božjoj milosti i dominantnog načina na koji se o prirodi delanja mislilo u trenucima kada je hrišćanska religija još uvek utemeljivala sopstvenu doktrinu. Sâmo hrišćanstvo stasava u duhovnom ambijentu u kojem se poštovanje i nepoštovanje odredbi mojsijevskog zakona smatralo merilom s obzirom na koje će pojedinac biti nagrađen ili kažnjen od ruke boga. Avgustinovo učenje o milosti u tom pogledu treba tumačiti kao *radikalizaciju* paulinske kritike postupanja čija je mera zakon. Ta je kritika kod apostola Pavla najpregnantnije izražena stavom „slovo ubija, a Duh oživljuje“ (2 Kor 3, 6)⁶. Avgustinova misao na istom je tragu time što pretpostavku istinskog oslobođenja ljudske volje vidi u relativizaciji značaja razumske pretpostavke o uzročno-posledičnoj vezi kao obrascu na osnovu kojeg se može shvatiti suština ljudskog delanja. Sprovođenje takve relativizacije jedan je od ciljeva kojima se Avgustin vodio osmišljavajući svoje učenje o milosti. Na koji način se ta zamisao ostvaruje?

Hiponski mislilac je uveren da se za određenog čoveka ne može tvrditi da živi valjanim životom samo na osnovu toga što je jasno da on poštuje mojsijevski, ili bilo koji drugi zakon.⁷ Poštovati ono što zapoveda zakon još uvek nije istinsko oslobođenje volje od njenih poriva ka sebičnim, čulnim zadovoljstvima. Vrlina se ne može poistovetiti s poštovanjem zakona. Zbog toga Avgustin može da naglasi: „Pravednim se ne postaje zahvaljujući zako-

⁶ Odlomke iz Biblije navodimo prema izdanju *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014.

⁷ Filip Keri (Cary) s pravom napominje da Avgustinov rad na razvijanju paulinskog učenja o milosti treba biti sagledan iz povesne perspektive hrišćanstva kao religije koja brani svoju specifičnost u odnosu na religiju iz koje je potekla – u odnosu na judaizam. Isti interpretator ističe i da je snaga Avgustinovog autoriteta kroz povest hrišćanstva bila tolika da se neretko smatralo da ne postoji bitna razlika između oštrog kritičkog stava koji je, interpretirajući, pored ostalog, Pavlove poslanice, prema judaizmu zauzimao Avgustin, od stava koji je zastupao sam apostol Pavle. Naglašavajući da kritika judaizma kod Avgustina nije bila zasnovana na temeljnjem poznavanju prirode ove religije, Keri zaključuje da Pavle, za razliku od Avgustina, nije bio primarno zainteresovan za spor između hrišćanstva i judaizma, pa tako ni za „opštu psihološku istinu o razlici između življenja pod legalističkom moralnošću i uživanja u milosti-punoj religiji“, već za pitanje o preobraćenju pagana (prema Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, Oxford – New York 2008, str. 21).

nu“.⁸ U čemu se ogleda nemogućnost zakona da čoveka koji ga poštuje učini dobrim? Kod Avgustina se granica zakonomernog postupanja osvetljava uvidom u to da je takvo postupanje utemeljeno na razumski shvaćenoj uzročno-posledičnoj vezi. Snaga zakona, prema Avgustinu, leži pre svega u *strahu od kazne* koja se iščekuje ako zakon bude prekršen. Strah, pak, za Avgustina ne može koegzistirati sa istinskom slobodom čoveka. Zakon ne ispunjava ni svoju primarnu svrhu: umesto da slabi sklonost ka rđavom postupanju, on je, naprotiv, podstiče. Razmatrajući značenja Pavlovog stava da „kroz zakon dolazi poznanje greha“ (Rim 3, 20)⁹, Avgustin zaključuje da sâmo „slovo zakona“ uzrokuje „da greh bude znan pre nego da bude izbegnut i stoga da poraste pre nego da se smanji“¹⁰. Kako to tumačiti? Paulinski stav po kojem bez zakona nema greha u Avgustinovom učenju poprima sveobuhvatno ontološko značenje. Ono se oblikuje pre svega kroz Avgustinovo sporenje sa *manihejskom* koncepcijom o dobru i zlu kao principima po kojima jeste sve što jeste. Nasuprot dualističkom uverenju pristalica persijskog mislioca Manija, ali i protivno sopstvenim mladalačkim pogledima, za Avgustina Pavlova tvrdnja po kojoj greha nema bez zakona potvrđuje da greh, odnosno čovekova rđava dela, nisu ništa supstancijalno. Ogrešenje, ali i zlo kao takvo, postoji *samo u odnosu* na ono o šta se čovek grešeći ogrešuje. O zlu samom po sebi pogrešno je misliti kao o onome što bi moglo biti apsolutno počelo bitka. S druge strane, iz Avgustinovih razmatranja sledi da ni zakon – kao, prema paulinskom izrazu, zakon dela [lege operum]¹¹ – nije ono supstancijalno, nego da i sam ima smisao jedino ukoliko postoji ono što može da mu se opire i da se ogreši o njega. Kao što sa zakonom nastaje greh, tako i zakon kroz mogućnost nečega da se o zakon ogreši čuva sopstvenu životnost! Neophodno je na ovom mestu, međutim, obratiti pažnju na to da uzajamnost koja karakteriše odnos rđavosti i zakona kod Avgustina ne slovi karakteristikom odnosa onoga što je dobro i zakona. Ogrešenje *kao ogrešenje* jeste moguće samo time što smo već spoznali ono o šta se ogrešujemo. Kao takvo, ogrešenje jeste *po nečemu drugom*, a ne po sebi samom, ali dobro delanje *nije po zakonu* kao po onome što bi pred-

⁸ Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, u St. Augustine, *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis, str. 322.

⁹ Za Avgustinovu tematizaciju odnosa milosti i zakona iz ogleda *O duhu i slovu* važni su i drugi odlomci iz iste poslanice, a naročito Pavlove reči da za želju ne bi saznao „da zakon ne kaza: Ne poželi“ (Rim 7,7), da greh „uzima povod“ kroz zapoved i da je „bez zakona mrtav“ (Rim 7, 8).

¹⁰ Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 311.

¹¹ Prema Augustine, A., *De Spiritu et Littera*, Oxford at the Clarendon Press 1914, str. 45.

stavljalo njegov pretpostavljeni osnov.¹² Stav da dobro delamo *po božjoj milosti*, a ne po tome što poštujemo zakon, u Avgustinovom učenju ima programski značaj. Vrlim se, prema njegovom stavu, ne postaje zahvaljujući „zakonu dela“, već zahvaljujući veri da vrlina nije moguća bez pomoći milosti.¹³

Tvrđnja da dobro jeste po milosti vredna je dodatne pažnje. Taj stav kod Avgustina ima i smisao odbacivanja obratne tvrdnje: milost *nije po dobru*, odnosno milost nije nešto što se može zaslužiti dobrim delima. U protivnom, ona ne bi bila milost.¹⁴ *Gratia* se dodeljuje isključivo – *gratis!*¹⁵ Premda se takva misaona pozicija inicijalnom tumačenju otkriva kao samo jedan među delićima fatalističkog mozaika Avgustinovog učenja o milosti, njen je smisao ipak delikatniji nego što bi se to isprva dalo naslutiti. Ističući da bog ne daje milost „jer smo je bili dostojni, nego jer je htio“¹⁶ i da o milosti ne treba razmišljati kao o ovozemaljskoj nagradi za uzoran život, Avgustin se upušta u polemiku sa elementima judaističkog nasleđa, ali i sa značajnim duhovnim strujanjima unutar hrišćanstva samog, poput pelagijanizma i tzv. *milenarističkog* pokreta.¹⁷ Nije neopravdano tvrditi ni da Avgustin time na specifičan način polemizuje s tradicijom etičkog konsekvencijalizma kao takvog. *Primarni zadatak* poricanja mogućnosti da se o milosti boga misli kao o onome što jeste *po ljud-*

¹² Otud u *Ispovestima* Avgustin zaključuje: „Dakle, šta god da postoji, dobro je, a ono zlo, čije sam poreklo tražio, nije supstancija, jer, kad bi bilo supstancija, bilo bi dobro“ (Avgustin, A., *Ispovesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2017., prev. T. Đurin, knjiga VII, glava 12, str. 173).

¹³ Up. Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 322.

¹⁴ Up. Augustine, A., „A Treatise on Grace and Free Will“, u St. Augustine, *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis, str. 1280.

¹⁵ Up. Mandac, M., „Uvod“, u Avgustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., str. 140.

¹⁶ Avgustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., prev. M. Mandac, Knjiga IV 2, str. 347.

¹⁷ *Milenarizmom* se naziva učenje koje nastaje u okvirima ranog hrišćanstva i za koje je osobena vera u nastupanje „zlatnog milenijuma“, tj. hiljadugodišnjeg Hristovog kraljevstva u kojem će hrišćani biti nagrađeni za svoj mučenički život. Kolin Mek Danel (Mc Dannel) i Bernhard Lang (Lang) umesno ukazuju na meru u kojoj je Avgustinovo učenje formiralo samorefleksiju docnijeg hrišćanstva, i to naročito na hrišćanskom zapadu. Prezrenje dobara ovozemaljskog života, kako primećuju ovi istraživači, postaje elementom hrišćanskog svetonazora u bitnom zahvaljujući Avgustinovom autoritetu, to jest zahvaljujući njegovim nastojanjima da život hrišćana – u duhu platonističke i neoplatonističke tradicije – udalji od puteva na kojima se traga za telesnom nagradom: „Do četvrtog veka, milenaristički pogledi će biti prognani, ali u drugom veku nije bilo ničeg neobičnog u zamišljanju budućeg Hristovog kraljevstva u kome će ljudsko telo dobiti ono što mu sleđuje“ (Mek Danel, K./Lang, B., *Raj: jedna istorija*, Svetovi, Novi Sad 1997., prev. Lj. Petrović, str. 76). Da je dimenzija telesnosti i zemaljske, temporalne nagrade bila veoma važna za rano hrišćanstvo, a da je na margine zapadnog hrišćanstva potom dospela i zahvaljujući Avgustinovom platonističkom okretu ka unutrašnjosti, tvrdi i Filip Keru u spomenutoj monografiji *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul* (str. 21-22).

skom dobru jeste da se još jednom opozove mogućnost da se o procesu oslobađanja volje misli u okvirima razumski shvaćenog kauzalnog odnosa. Milost, za Avgustina, ne sledi za dobrim delom kao njegova spoljašnja posledica. Ona ne sledi čak ni za verom u boga, nego jeste ono što i valjanom postupanju i veri *prethodi* i što se manifestuje *kao* dobro postupanje i vera! Za razliku od koncepcije koju pripisuje pelagijancima, Avgustin ne tvrdi da čovek biva pomilovan *zbog* svoje vere, nego da veruje *jer je pomilovan*.¹⁸

Očekivanje bilo kakve drugačije „nagrade“ koja bi se dovela u vezu s pojmom milosti, za Avgustina predstavlja simptom toga da pojedinac *već nije* u milosti transcendensa. Iz Avgustinove perspektive ni obećanje večnog života hrišćanima koji su vodili valjan život ne može se adekvatno shvatiti ukoliko se pokuša posmatrati u okvirima relacije postupak-spoljašnja posledica. Milost onostranog spasenja tu se daje za sebe samu („milost za milost“), jer valjano vođenje života i samo jeste milost.¹⁹ Vođen predstavama o poželjnim i nepoželjnim spoljašnjim posledicama svojih postupaka, čovek sebe svodi na mehanizam čiji je jedini zadatak dospevanje do što preciznijeg računa o odnosu uloženog truda i ostvarene dobiti ili izbegnute štete. Avgustin je razvijao svoje učenje o milosti s namerom da čoveka oslobodi takvog kalkulantskog životnog stava. Ta je namera bila jedan od presudnih faktora zbog kojih je ova koncepcija predstavljala inspiraciju za zapadno hrišćanstvo i vekovima nakon što ju je hiponski biskup obelodanio.²⁰ Avgustin na taj način anticipira Kantov (Kant) stav o primatu podsticaja u odnosu na posledice kada je o našim postupcima reč.²¹ S druge strane, način na koji Avgustin promišlja prirodu podsticaja za valjan postupak istovremeno ga čini pretečom mislilaca poput Fridriha Šilera (Schiller), G. V. F. Hegela (Hegel) i predstavnika ranog nemačkog romantizma koji su se među prvima kritički postavljali prema kantovskoj ideji apsolutizacije etike autonomije. Kod Kanta je uvid u to da dobro postupanje

¹⁸ Up. Augustine, A., „A Treatise on Grace and Free Will“, str. 1243.

¹⁹ Isto, str. 1248.

²⁰ Primer takvog životnog stava predstavljala je i praksa plaćanja otkupa za praštanje onoga što je u očima zapadnog hrišćanstva poznog srednjeg veka sagledavano kao greh. Praksa prodaje tzv. indulgencija motivisala je Martina Lutera (Luther) da revitalizuje Avgustinovu tezu prema kojoj ništa osim milosti same (*sola gratiae*) ne može zaista iskupiti čoveka za njegove grehe. To uverenje avgustinovske provenijencije postalo je jedan od temelja čitavog reformatorskog pokreta u hrišćanstvu.

²¹ Prema Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 168. Perović na istom mestu napominje da i navedenu tezu kod Avgustina „treba posmatrati u kontekstu njegovog pobijanja manihejstva“. Povodom pitanja o odnosu Kantove filozofije i Avgustinove misli videti i Fischer, N., „Augustinsche Motive in der Philosophie Immanuel Kants“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009., str. 89-110.

nije dobro već time što je u saglasju s onim što nalaže moralni zakon razvijan u pravcu ključnog stava da se određen čin može smatrati valjanim samo ako nastupa iz čiste dužnosti, zarad moralnog zakona samog. Avgustinovo stanoviše, pak, otvara misaoni pogled ka stavu da dobro delanje svojim principom suštinski transcendirira sferu zakonomernosti čak i ako se o zakonu misli kao o unutrašnjem regulativu našeg delanja. Istinsko oslobađanje čoveka od tere-ta onoga čulnog kod Avgustina nastupa iz *ljubavi* [charitas] same. Ta se ljubav ospoljava kao ljubav prema dobrom i pravednom.

Važno je napomenuti da u Avgustinovom učenju postupanje iz ljubavi prema dobrom i pravednom ne implicira potpunu delegitimizaciju mojsijevskog zakona. Avgustin u tome ostaje pri jednom od temeljnih stanovišta novo-zavetne „Besede na gori“. Hrist tu govori: „Ne mislite da sam došao da ukinem Zakon ili Proroke; nisam došao da ukinem nego da ispunim. Jer zaista vam kažem: Dok ne prođe nebo i zemlja, neće nestati ni najmanjega slova ili jedne crte iz Zakona dok se sve ne zbude“ (Mat 5, 17-19). Za Avgustina, time što nastupa ljubav prema zapovestima zakona, zakon biva ispunjen po svom sadržaju. No, po svojoj zapovednoj formi – ako se hoće: po svom „slovu“ – on istovremeno *kao zakon* postaje izlišan.²² Na taj način Avgustin reflektuje suštinsku paradoksalnost Hristovog poslanja po kojoj on jeste „i *nomomah* i *nomofilakes*, dakle, i *rušitelj* i *branitelj* ’zakona i proroka“.²³ Rušenje i potpuno ispunjenje zakona jedinstven su proces! Čovek čini najviše što može time što nešto čini iz ljubavi, ali mu ne može biti zapovedeno da postupa iz ljubavi, kao što ne postoji ni strah koji bi proizveo takvu ljubav. Ljubav prema valjanom delanju ne može biti pitanje izbora i odluke pojedinca, niti je nešto što se može zaslužiti. Takva je ljubav za Avgustina naprosto *dar*, božja milost: „Jer ko god da je čak i radio ono što zakon zapoveda, bez pomoći duha milosti, postupao je na osnovu straha od kazne, a ne iz ljubavi prema pravednosti [amore justitiae]“.²⁴ U duhu paulinskog poistovećenja božjeg zakona s ljubavlju

²² Up. Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Stanford, California 2012, transl. by J. L. Kosky, str. 153.

²³ Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 163.

²⁴ Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 316; prema originalu: St. Augustine, *De Spiritu et Littera*, str. 34. Međusobni odnos termina uz pomoć kojih govori o istinskoj, duhovnoj ljubavi – *caritas*, *amor*, *dilectio* – Avgustin eksplicitno objašnjava u četrnaestoj knjizi svog voluminoznog dela *O državi božjoj*. Umesto da se misli „da je jedno *dilectio* (privrženost), ili *caritas* (dobrohotnost) a drugo *amor* (ljubav)“, hiponski mislilac napominje da je njegova namera da pokaže kako Biblija takvu razliku ne pravi. Nasuprot ljubavi koja se izražava ovim terminima ostaju reči „*cupiditas* (želja, žudnja) i *concupiscentia* (hlepnja, želja)“, koje se mogu shvatiti „samo u smislu zla“, odnosno čulne požude (Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., prev. T. Ladan, knjiga XIV 7,2, str. 247). U svojoj studiji o povesti pojma ljubavi Karter Lindberg (Lindberg) ističe da način na koji Avgustin govori o ljubavi svedoči o tome da najznačajniji predstavnik hrišćanske patristike

(Rim 8, 7), Avgustin o takvoj ljubavi prema pravednosti govori kao o *izlivu* ljubavi boga prema ljudima. Protivno starohelenskim pozicijama, po kojima se pravednost poimala u svojoj zasnovanosti na principima mere i ekvivalencije, hrišćanski „zakon ljubavi“ kod Avgustina se ustanovljuje kao veličanje *rasipnosti, suviška*.²⁵

Da bi posvedočio o koherentnosti vlastitog učenja, ali i da bi još jednom potvrdio doslednost paulinske doktrine, Avgustin se na karakterističan način suočava s jednim stavom iz Pavlove „Poslanice Rimljanima“ koji, na prvi pogled, dovodi u pitanje programski stav prema kojem iskupljenje nije pitanje zasluga za dobro delanje, već sâmo dobro delanje jeste *po* iskupljenju i da kao takvo *jeste* čovekov bitak u milosti transcendensa. Pavle, naime, piše da „nisu pravedni pred Bogom oni koji slušaju zakon“, nego da će opravdani biti „oni koji ispunjavaju zakon“ (Rim 2,13). Srodno aristotelovskom razlikovanju suštinske i akcidentalne predikacije²⁶, Avgustin u svom ogledu *O duhu i slovu* sprovodi delikatnu analizu logičke strukture nekolicine različitih stavova. Razmatrajući stav „Oni koji ispunjavaju zakon biće opravdani“, Avgustin pokazuje da ispunjavanje zakona *jeste* samo iskupljivanje, opravdanje. Iskupljenje, u tom smislu, zapravo prethodi, a ne sledi za pravednim delima! Pravednik jeste pravednik upravo time što je već našao božje opravdanje: „Možemo znati da oni nisu drugačije oni koji ispunjavaju zakon sem ako su opravdani, pa se opravdanje ne gomila kod njih naknadno kao kod onih koji ispunjavaju zakon, nego opravdanje prethodi njima kao onima koji ispunjavaju zakon“.²⁷

i po ovom pitanju stoji na raskršću hrišćanskog i paganskog sveta. Dok pojmom *amor* jeste na tragu platonovskog pojma *eros* kao ljudskog traganja za ispunjenjem, pojmovi *caritas* i *dilectio* po svom smislu odgovaraju hrišćanskom pojmu *agape*. O hrišćanskom pojmu *agape* Lindberg piše kao o ljubavi „koja ne zavisi od rezultata“ i kao o „bezuslovnoj ljubavi boga prema smrtnicima“ koja „poziva smrtnike da odgovore bezuslovnom ljubavlju prema drugima“. *Agape* kao takvo jeste dar, *milost* (prema Lindberg, C., *Love. A Brief History Through Western Christianity*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton 2008, str. 31 i dalje).

²⁵ Up. Ratzinger, J., *Uvod u kršćanstvo: predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., prev. I. Stipičić, str. 235-236.

²⁶ Up. Aristotel, „Kategorije“, u *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. U. Blagojević, str. 5-9. Avgustin je, prema sopstvenom svedočenju, Aristotelov spis o kategorijama – u kojem je distingviranje suštinske i akcidentalne predikacije od presudnog značaja – upoznao oko dvadesete godine života. Proučavanje ovog spisa Avgustina je podstaklo da i boga pokuša da pojmi uz pomoć aristotelovskog kategorijalnog sistema: „... Jer sam i tebe, Bože moj, čudesno jednostavnog i nepromenljivog, kroz tih deset kategorija, misleći da one sve obuhvataju, pokušavao da shvatim, kao da si ti potčinjen svojoj veličini i lepoti, kao da su one u tebi, kao u nekom subjektu, kao u nekom telu, a ti si upravo sam svoja veličina i sam svoja lepota“ (Avgustin, A., *Ispovesti*, knjiga IV, glava 16, str. 109). Iako rezultat ovih svojih nastojanja ocenjuje kao negativan, jasno je da je upravo takav ishod bio od ključne važnosti za Avgustinovo promišljanje ontoloških temelja hrišćanstva.

²⁷ Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 361.

Avgustin tako ponovo ističe da ne osporava važnost poštovanja zapovesti na kojima se gradi judeo-hrišćanska civilizacija, već da poriče da to poštovanje jeste ono čemu se, pri radu na doktrinarnom utemeljenju hrišćanske vere, treba pridavati ontološki prioritet. Osporavanje ontološkog prioriteta poštovanja zakona ponovo se pokazuje i kao naličje procesa *razvlašćenja* čoveka u pitanjima koja bi se ticala njegove *vlasti* nad sopstvenim porivima ka onome rđavom. Smisao tog razvlašćenja, međutim, ne može se adekvatno interpretirati ukoliko se ne postavi pitanje *šta za Avgustina uopšte jeste vlastitost čoveka* i u kakvom je odnosu Avgustinovo shvatanje milosti s njegovim shvatanjem vlastitosti.

RAZVLASTITI VLASTITOST?

Premda je naše izlaganje svoj početni oslonac pronašlo u opštoj predstavi o Avgustinu kao o misliocu koji svojim shvatanjem milosti programski odbacuje mogućnost da se čovek vlastitim sredstvima oslobodi tereta prvobitnog greha, ta opšta predstava svoj pojmovni smisao može obelodaniti samo ako se povede pitanjem o tome šta za Avgustina jesu „vlastita čovekova sredstva“, ali i šta za ovog mislioca jeste sama vlastitost. To pitanje u tesnoj je vezi s pitanjem o načinu na koji Avgustin tumači starozavetnu pripovest o grešnom padu Adama i Eve. S obzirom na značenje koje pridaje prvobitnom grehu, moguće je kod Avgustina razlikovati *dva* načina razmišljanja o vlastitosti čoveka.

O kojim načinima tu može biti reči?

Za Avgustina nema mesta sumnji da je ljudska priroda toliko korumpirana grehom da čovek sâm ne može pronaći izbavljenje. Šta je za Avgustina predstavljao pad prvih ljudi kada su mu posledice tog događaja izgledale tako dramatično? Za Avgustina je, rečju, odluka Adama i Eve da okuse plod zabranjenog drveta značila ospoljenje čovekove želje da pokaže da *može sam*, da ima snage da bude nezavisan u odnosu na svog tvorca. Utoliko, prema Avgustinu, prokletstvo ljudskog roda *nije* prosta naknadna kazna, tj. spoljašnja posledica izbora prvih ljudi da slede *svoju* volju umesto božje, već sam takav sebičan izbor *jeste* prokletstvo.²⁸ Taj je izbor počinjen „iz oholosti“, iz žudnje za „izopačenim uzdignućem“.²⁹ Saglasno pridavanju primata podsticajima u od-

²⁸ Značenja u kojima se u našem jeziku pojavljuje pridev „proklet“ mogu dobro izraziti ono što je po pitanju prokletstva čoveka zapravo bila Avgustinova namera. U našem jeziku, naime, neko se može nazvati prokletim zbog toga što trpi posledice spoljašnjeg faktora koji se naziva „kletvom“ ili „prokletstvom“, ali isto tako se prokletim naziva i onaj koga karakteriše sebičnost, škrtost. U potonjem smislu pojedinac nije „proklet“ *zbog toga* što je škrt i sebičan, nego upravo *time* što jeste takav. U tom kontekstu treba promišljati Avgustinovu interpretaciju prokletstva koje je na pleća ljudskog roda palo grehom prvog para.

²⁹ Avgustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XIV 13,1, str. 269.

nosu na posledice čina na koje smo već ukazali, ni povodom greha Avgustin ne tvrdi da je sam predmet koji se grehom stiče ono zbog čega se čovek zaišta odlučuje na greh. Umesto posledica sagrešenja, samo sagrešenje jeste ono što je zapravo privlačno. Ono što je zabranjeno čoveku se sviđa baš zbog toga što je zabranjeno, a kršenjem zabrane – ma kako ona znatna ili neznatna bila – čovek oponaša boga i stvara „mračnu sliku“ sopstvene svemogućnosti.³⁰ Takva svemoć u stanju je da ruši, ali ne i da istinski stvara. Prvobitni greh, stoga, kod Avgustina jeste čovekovo *napuštanje* počela „uz koje duša treba prionuti“ dok čovek istovremeno postaje „na neki način, sâm sebi počelom“.³¹

Prevladavanje individualističkog shvatanja vlastitosti za Avgustina ne predstavlja nagradu za veru u boga. Sama vera tu, ponovo, već jeste iskupljenje, i to kao vera da dobra dela čoveka jesu *dela boga u čoveku* i božja milost. Zla dela pak jesu dela čoveka samog, ali takva čovekova „samost“ ujedno je, prema Avgustinu, božji sud.³² Spoznaja božje milosti kod Avgustina, dakle, nema karakter saznanja nečega puko predmetnog. *Ona je uvek istovremeno i samospoznaja čoveka kao onog ko svojim dobrim delima u toj milosti uživa i na taj način prihvata dar milosti kao dar*. Spoznaja božje milosti pitanje je unutrašnjeg stava vlastitosti, kao što je i sam takav stav istovremeno dar. Takvo stanovište dopušta da se jasno odgovori na pitanje da li čovek kod Avgustina bilo šta može učiniti sam. Čovek može da postupa sam, ali sve što može učiniti iz uverenja da su mu vlastite moći dovoljne zapravo je samo potvrđivanje toga da nije uspeo da se oslobodi svojih sebičnih potreba i da nije *istin-ski* slobodan.³³ Kao što je istinska *libertas* za Avgustina na delu onda kada slobodna volja (*liberum arbitrium*), koja može birati i ono zlo, bira ono što je dobro³⁴, tako za Avgustina i o vlastitosti čoveka može biti reči kao o onome što se shvata individualistički, ali i kao o onome što s pozicija individualistički shvaćene vlastitosti jeste njena potpuna deindividualizacija i razvlašće-

³⁰ Prema Avgustin, A., *Ispovesti*, knjiga II, glava 6, str. 70.

³¹ Avgustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XIV 13,1, str. 269.

³² Prema Avgustin, A., *Ispovesti*, knjiga X, glava 4, str. 236.

³³ Kada je reč o odnosu milosti prema neposrednoj prirodosti i tzv. prirodnim sposobnostima čoveka kojima pripada i razum, Avgustin naglašava da se delovanjem milosti ljudska priroda popravlja umesto da se poriče. Zahvaljujući milosti, sasvim precizno, čoveku postaje moguće da ponovo živi na način *imago Dei*, a to, prema Avgustinu, jeste istinska ljudska priroda (prema Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 365). Stav da milost oslobađa i kontroliše ljudske prirodne sposobnosti tematsko je uporište Avgustinovog ogleada *O prirodni i milosti* (videti St. Augustine, „A Treatise on Nature and Grace“, u Augustine, A., *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis, str. 396-490).

³⁴ Prema Žilson, E., *Filozofija u srednjem veku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1997., prev. D. Janić, str. 112.

nje. Ako se o želji za porokom govorilo kao o želji za „izopačenim uzdignućem“, kod Avgustina se istinskim uzdignućem čoveka smatra njegova dragovoljna pokornost, poniznost i poslušnost prema volji transcendensa kao volji koja ga jedino može osloboditi poroka. Istinska vlastitost čoveka za Avgustina jeste negacija onoga što se razumskim znanjem shvata kao vlastitost. Istinsku vlastitost Avgustin – u duhu platonizma, ali i Hristovih reči „ko hoće život svoj da sačuva, izgubiće ga; a ako ko izgubi život svoj mene radi, naći će ga“ (Mt 16, 25) – ontološki utemeljuje kao *proces prijanjanja uz ono što istinski, najviše jeste*, odnosno uz boga kao onoga „qui summe est“.³⁵ Individualističko oblikovanje vlastitosti, naprotiv, jeste približavanje ništavilu iz kojeg je čovek stvoren: „Žudeći više biva manjim onaj tko izabire da sâm sebi dostaje, i tako otpada od Onoga koji mu istinski dostaje“.³⁶

Vlastitost, kao proces sopstvenog uspostavljanja koji je na delu kroz odnos čoveka prema bogu, aktualizuje se i posredno – kroz odnos čoveka prema drugim ljudima. Ako se uzima u obzir da Avgustin vlastitost suštinski misli *iz odnosa*³⁷, postaje lakše pronaći odgovore na najčešće primedbe koje se upućuju Avgustinovom učenju o milosti. Te se primedbe obično iskazuju kao varijeteti pitanja „zašto je neko u milosti, a neko drugi ne?“ ili „zašto bih na bilo koji način bio odgovaran za prestup koji su svojom voljom počinili drugi?“

Avgustinova razmatranja dopuštaju da se osmisle dve strategije odgovora. S jedne strane – rečeno terminologijom jednog od modernih filozofa koji su se pohvalno izražavali o Avgustinovom učenju o milosti, Artura Šopenhauera (Schopenhauer) – milost ne pripada sferi važenja „načela razloga“³⁸. U tom bi pogledu i samo pitanje o spoljašnjem razlogu zbog kojeg je neko u milosti – poput pitanja o tome zašto je neko slobodan – izražavalo unutrašnju protivrečnost. Vredi ipak napomenuti i da činjenica da delatnost milosti transcendiraju granice razložnosti kod Avgustina ne znači da se milost proglašava nečim naprosto iracionalnim. Svest o delatnosti milosti kao o onome što je s onu stranu razumskosti kao razložnosti za Avgustina jeste *istinska mudrost*. Takva svest jeste najviša kontemplacija, obelodanjenje boga čoveku.³⁹ S druge stra-

³⁵ Avgustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, knjiga XIV 13,1, str. 270 i 271.

³⁶ Isto, knjiga XIV 13,2, str. 273.

³⁷ Prema Popović, U./Đurin, T., „Trinaest knjiga Avgustinovih *Ispovesti*“, u Avgustin, A., *Ispovesti*, Isto, str. 18.

³⁸ O Šopenhauerovoj recepciji Avgustinovog učenja o milosti detaljnije u Kosler, M., „Eine höchst überraschende Uebereinstimmung“. Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, str. 111-125, o shvatanju milosti str. 113-114.

³⁹ Up. Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 351. Ne čudi, stoga, što

ne, odgovor može krenuti u pravcu problematizacije zajedničkog korena oba navedena pitanja. Taj koren krije se u pretpostavci da Avgustin pri koncipiranju učenja o milosti u vidu ima samo individualističku predstavu o čovekovoj vlastitosti. Sa Avgustinovog stanovišta pak drugi čovek ne bi smeo slovi-
ti *apsolutno tuđim*. I sama hrišćanska religija zasnovana je na tvrdnji da u očima transcendensa razlike među pojedincima, porodicama, narodima i sl. ostaju lišene bezuslovnog prava. Greh se tu hoće posmatrati kao sveljudski, a ne kao privatni, kao što i činjenica da neko nalazi milost, a ne neko drugi, ne bi morala da znači da se onome ko se našao u milosti to dogodilo umesto drugog, nego radije baš *zarad njega*⁴⁰. Iz Avgustinove perspektive, isto tako, onaj ko jeste u božjoj milosti – samim tim što jeste *u milosti* – neće želeti da milost sebično zadrži za sebe. Zbog toga Avgustin može da o jednoj od ličnosti koje starozavetno predanje zna kao praoce jevrejskog naroda, Isaku, zabeleži da on „ispravno označuje djecu milosti, građane slobodnoga grada, dionike vječnoga mira, *gdje nema ljubavi osobne i nekako zasebičke volje*, nego ljubav što se raduje zajedničkome i nepromjenjivome dobru, te tako tvori *jedno srce* od mnogih“.⁴¹

Ostaje da se postavi pitanje da li to *apsolutno tuđe* jeste bog.

Učenje o milosti kod Avgustina je osmišljeno kao ključni momenat u procesu ontološkog utemeljenja hrišćanske religije, a ne samo kao prilog etičkoj i antropološkoj hrišćanskoj doktrini. Kako shvatiti tu tvrdnju? Za hipon-skog mislioca pojam milosti ima presudan značaj kao način da se misaono artikuliše delatnost apsoluta. Ta delatnost transcendirna način na koji se razum-skoj refleksiji otkriva priroda odnosa između uzroka i posledice ili između sredstva i cilja. Bivajući razrešena mogućnosti da bude posledica bilo kog uzroka koji bi bio nešto drugo u odnosu na nju samu, ali i bivajući razrešena mogućnosti da bude sredstvom za bilo kakvu svrhu povrh sebe same, mi-

Avgustin u istom ogledu (str. 331) značajno mesto dodeljuje rečima iz starozavetnih „Premudrosti Solomonovih“ „... a od razuma [lat. sapientia, gr. phronesis] je to znanje čija je blagodan [lat. donum, gr. charis]“ (PremS 8, 21). Navod upoređen s tekstom Septuaginte i Vulgate uz pomoć veb-stranice <https://www.sacred-texts.com/bib/poly/wis008.htm> (poslednji put posećena 8.2.2018. godine).

⁴⁰ Prema Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, str. XI.

⁴¹ Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XV 3, str. 319 (podvukao S. V.). Agostino Trape i zbog toga može da istakne da u temelju Avgustinove zamisli božje države jeste „društvena ljubav“, dok je zemaljska država „utemeljena na privatnoj ljubavi“ (Trape, A., „Uvod u knjige XI-XIV“, u Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Isto, str. LII).

lost jeste način na koji se religijskoj svesti obelodanjuje ono što jeste apsolutni uzrok svega što jeste. Za Avgustina, kao i za hrišćansku religiju uopšte, takav uzrok jeste bog-tvorac. Tvorac koji stvara po milosti, s onim stvorenim nije u uzajamnom odnosu. Kao apsolutni uzrok, on nije uzrok po tome što uzrokuje posledicu, i to zbog toga što posledica – tj. ono stvoreno – pre čina stvaranja naprosto *nije*. Tvorac, prema Avgustinu, naprosto *jeste*. On nije u mogućnosti da ono stvoreno stvara zbog svoje bolećivosti, koristoljublja, nedostatnosti itd., zbog toga što *nije u mogućnosti*, već jeste *jeste sâmo*. Sve stvoreno, uključujući i ljudsku volju, jeste *po onome koji istinski jeste*.⁴² U tom smislu potpuno se opravdanim pokazuje zaključak da se Avgustinovo učenje o milosti temelji na transpoziciji zamisli o asimetričnom kauzalitetu božanskog stvaranja *ex nihilo* na pitanje o prirodi odnosa ljudske delatnosti prema delatnosti onoga apsolutnog.⁴³

Za Avgustina, postupanja ljudi kao stvorenih bića jesu život apsolutne delatnosti same. Preciznije, čovek jeste na način apsolutne delatnosti time što sopstvena dela zna kao manifestacije onoga što apsolutno nadmašuje svaku individualnost. Time ih – kao ono što jeste po milosti, a ne po zasluži – čini kao dela čistog *milosrđa*: bez spoljašnjeg uzroka i bez bilo kakve spoljašnje svrhe. Zla, sebična dela varljivo su sjedinjenje bitka i nebitka: ona *jesu* utoliko što je, prema Avgustinu, bog učinio da delatnik jeste, ali *nisu* zbog toga što otpadaju od onoga što *apsolutno najviše* jeste.⁴⁴

Iako u svojim predavanjima o povesti filozofije nije posvetio značajniji prostor pitanju o karakteru Avgustinove filozofske misli, Hegelov načelni stav o hrišćanskoj teologiji milosti iz njegovih *Predavanja o filozofiji religije* instruktivan je i kada se nastoji osvetliti ono po čemu Avgustinovo shvatanje milosti jeste predstavljalo progresivan korak u hodu ljudske duhovnosti. Protivno predstavama po kojima teza o neophodnosti božje milosti obesmišljava ljudski aktivitet, Hegel pokazuje da je tom tezom, s obzirom na ono što ona jeste za pojmovno mišljenje, ljudskom aktivitetu zapravo priznato najviše moguće dostojanstvo. Učenjem o milosti savladava se jaz između onoga ljudskog i onoga božanskog, jer se otkriva mogućnost da se misli *identitet* ljudske i božanske delatnosti: „Trebam se dovesti u sklad s time da u meni prebiva duh, da sam duhovan (...) Ono što se pojavljuje kao moje djelovanje tada je božje de-

⁴² Marion i zbog toga može da primeti da kod Avgustina nije moguće misliti o konfliktu između milosti i volje kao o suštinskom konfliktu, jer bez milosti ni volja kao volja *nije* (Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, str. 173).

⁴³ Prema Hanby, M., *Augustine and Modernity*, Routledge, New York 2003, str. 82.

⁴⁴ „... da postoji kao narav, to je po tome što ju je Bog stvorio; a da otpadne od onoga što jest, to je po tome što je stvorena iz ničega“ (Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XIV 13,1, str. 271).

lovanje, a također je i obratno⁴⁵. Da je reč o učenju koje je od supstancijalnog značaja za ljudsku duhovnost, Hegel pokazuje i time što napominje da je reč o stanovištu kojim se prekoračuju granice modernog (kantovskog!) moralnog stanovišta svesti. Za moralnu svest dobro, kao ono božansko, u ljudskom svetu tek *treba* da bude uspostavljeno i kao takvo ostaje u većitoj opreci naspram onoga što *jeste*. Hegel jednako precizno sagledava i ono što predstavlja glavnu teškoću s učenjem o milosti: premda se učenjem o milosti *po pojmu* obelodanjuje identitet onoga ljudskog i onoga božanskog, religijska svest, koja to učenje prihvata kao svoje, istovremeno se vraća predstavi o njihovoj razdvojenosti i o delovanju božje milosti misli kao o nečem tuđem, u odnosu na koje je apsolutno inferiorna.⁴⁶

Nije, međutim, pre nagljeno reći da takva teškoća nije u osnovama samo Avgustinovog učenja o milosti, već religijske svesti kao takve.

LITERATURA

- Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. U. Blagojević.
- Augustine, A., *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis.
- Augustine, A., *De Spiritu et Littera*, Oxford at the Clarendon Press 1914.
- Augustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., prevod i uvod (str. 9-243) M. Mandac.
- Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., prev. T. Ladan, predgovor Trape, A., „Uvod u knjige XI-XIV“, str. VII-LIV.
- Avgustin, A., *Ispovesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2017., prev. T. Đurin, predgovor Đurin, T./Popović, U., „Trinaest knjiga Avgustinovih *Ispovesti*“, str. 5-38.
- Augustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., prevod i uvod (str. 9-243) M. Mandac.
- Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, Oxford – New York 2008.
- Döllinger, J. J. Ig., *A History of the Church II*, C. Dolman and T. Jones, London 1840, transl. by E. Cox.
- Fischer, N., „Augustinsche Motive in der Philosophie Immanuel Kants“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von*

⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov, str. 178.

⁴⁶ Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije II*, str. 146.

-
- Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009., str. 89-110.
- Hanby, M., *Augustine and Modernity*, Routledge, New York 2003.
- Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I-II*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov.
- Kosler, M., „Eine höchst überraschende Uebereinstimmung‘. Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, str. 111-125.
- Lindberg, C., *Love. A Brief History Through Western Christianity*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton 2008.
- Majorov, G. G., *Formiranje srednjovekovne filozofije: latinska patristika*, Grafos, Beograd 1982., prev. P. Vujičić.
- Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Stanford, California 2012, transl. by J. L. Kosky.
- Mek Danel, K./Lang, B., *Raj: jedna istorija*, Svetovi, Novi Sad 1997., prev. Lj. Petrović.
- Mikalson, J. D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Ratzinger, J., *Uvod u kršćanstvo: predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., prev. I. Stipičić.
- Simonis, W., „Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins“, in *Münchener theologische Zeitschrift*, 34. Jahrgang, Heft 1/1983, str. 1-21.
- Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014.
- Žilson, E., *Filozofija u srednjem veku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1997., prev. D. Janić.

Veb-stranice:

<http://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/councilorange.html>

<https://www.sacred-texts.com/bib/poly/wis008.htm>

STANKO VLAŠKI
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

AUGUSTINE'S DOCTRINE OF GRACE

Abstract: Augustine's thesis that redemption of man is not possible without the assistance of God's grace could be interpreted not only as the basis of a doctrine which is formed *in spite of* libertarian potential of early Christianity, but also as the basis of the doctrine which could have been accepted within the Christian spiritual circles *thanks to* its emancipatory sense. The author tries to examine the emancipatory potential of Augustine's understanding of grace considering Augustine's critique of action which is based on the respect for the law, and then he shows the way the doctrine of grace becomes significant for the new, christian understanding of the self and for the ontological foundation of Christian religion, too.

Keywords: Augustine, grace, causality, law, freedom, self

Primljeno: 27.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

Arhe XV, 29/2018
UDK 1 Aristoteles : 340.114
Pregledni rad
Overview article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

„GENERIČKA” I „PARTIKULARNA” ΔΙΚΑΙΟΣΎΝΗ

Sažetak: Autor u radu analizira delikatno raspravljanje o pravednosti koje je Aristotel preduzeo u E knjizi *Nikomahove etike*. Stagiranin *δικαιοσύνη* smatra višeznačnom reči i razumeva je najmanje dvojako. Pravednost se, najpre, praktično izjednačava sa poštovanjem zakona i u izvesnoj meri se podudara sa vrlinom. Ova vrsta pravednosti naziva se „generičkom” pravednošću. Druga je tzv. „partikularna” pravednost, koja se manifestuje u pridržavanju pravila jednakosti i razmatra se kao deo vrline. Ovaj drugi, uži pojam pravednosti, koji se dodatno deli na distributivnu i komutativnu pravednost, zanimljiv je i zbog toga što razotkriva Stagiranina kao mislioca koji je prvi sistematski i na filozofski način uobličio, već u mitološkoj svesti etabliranu, relaciju ideje pravde i ideje ekvivalencije. Aristotel je, zaključak je autora, delujući na zalasku klasične epohe, unutrašnju diferencijaciju i slojevitost helenskog *polisa* pokušao održati na okupu segmentiranim i spekulativnim istraživanjem vrlina, među njima osobito pravednosti, kako bi došao do kohezivnog faktora partikularnih, posebnih i opštih interesa i kompatibilnosti svih elemenata „etičke”, „ekonomske” i „političke” sfere življenja.

Ključne reči: Aristotel, *δικαιοσύνη*, „generička”, „partikularna”, distributivna, komutativna, ekvivalencija, korelativnost

¹ E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

Čitava epsilon knjiga *Nikomahove etike* posvećena je pravednosti² odnosno *δικαιοσύνη*.³ Aristotel je na Platonovom tragu shvatanja pravednosti⁴ kao jedinstva svih vrлина, poimajući je kao potpunu vrlinu i najveću od vrлина. On je, imajući u vidu realna sporenja dva koncepta pravde, aristokratskog i demokratskog, ipak učinio da se ideja pravde iz transcendentnog statusa vrati u konkretnost ljudskih i socijalnih odnosa. U toj mreži odnosa pravda i dalje ostaje jedinstvena i sveobuhvatna, ali poprima i obeležja disperzivnosti, da bi mogla biti razumljena kao pojedinačna tj. etička vrlina, kao i da bi se mogla primenjivati u jurističkom području. Aristotel smatra da je pravednost *ἔξις*, koji priprema ljude da čine pravedna dela, da se ponašaju pravedno i da žele stvari koje su pravedne. Postuliranje pravednosti kao *hexisa* praćeno je distinkcijom između ove odrednice sa jedne strane, i „znanosti” (*ἐπιστήμη*) i „mogućnosti” (*δύναμις*), sa druge strane. Mogućnost ili znanost bave se oprekama, a *hexis*, koja jeste jedna od opreka, ne proizvodi daljne opreke.

Pravednost i nepravednost se „govore višeznačno” (*πλεοναχῶς λέγεσθαι*), ali njihova istoimenost, po Stagiraninu, nije onako jasna kao kod reči čija su značenja udaljenija. Eksplikacija ovih misli, u formi jedinstva etičkog i jurističkog određenja pravednosti, pokazuje se u tvrdnji da je pravedno ono što je zakonito i jednako⁵ (*τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον*), kao i u negativnom određenju da je nepravedno suprotno od ovoga. Poistovećivanje zakonitosti i pravednosti dalje se izlaže navođenjem da su pravedne stvari one koje čuvaju blaženstvo u državnom zajedništvu, kao i pominjanjem obaveza koje zakon nalaže hrabrim, umerenim i dobroćudnim ljudima.

² Tekst koji sledi autor je u proteklih desetak godina objavio u nekoliko različitih verzija. Još jedno promišljanje Stagiraninog poimanja *δικαιοσύνη* uzrokovalo je određene izmene, sadržinskog i stilskeg karaktera, koje su provedene u redigovanoj verziji rada koja je pred čitaocima. Izmene su vršene radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih autorovim naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i, ovoga puta, sopstvenih prevodilačkih rešenja bitnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

³ Alan (D. J. Allan) smatra da Stagiraninov esej o pravednosti većim delom nije posvećen emocionalnim dispozicijama prihvatanja ili odbijanja sredine, već različitim kvazimatematičkim operacijama kako se pravedna sredina može utvrditi. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1979, p. 137. Hefe (O. Höffe) misli da peta knjiga *Nikomahove etike* predstavlja prvu pravu raspravu o pravdi u kojoj Aristotel nastavlja Platonovu sekularizaciju pravde: „Jer, on razvija svoju koncepciju ne samo bez svake religije, odnosno teologije, već i bez metafizike”. O. Hefe, *Pravda*, Akademska knjiga, Novi Sad 2008, str. 22.

⁴ Detaljnije videti u: Ž. Kaluderović, „Platonovo poimanje pravednosti”, u: *ARHE*, god. VII, br. 13, Novi Sad 2010, str. 49-71.

⁵ U *Pol.* 1282b18 Aristotel kaže: „Naime, svima se čini kako je ono pravedno neka vrsta jednakosti” (*δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι*). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988, str. 98, 1282b18.

Takva pravednost je savršena vrlina, ali ne uopšte (*οὐχ ἀπλῶς*), već u odnosu spram nekog drugog (*ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*), čime se ističe jedna od ključnih karakteristika pravednosti, njena korelativnost. Osim što je pravednost savršena vrlina (*ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία*), ona je, ili se barem često čini, i najveća vrlina (*κρατίστη*). Hvaleći relaciju pravednosti spram drugoga, Aristotel smatra da je ona i jedina od vrlina koja je usmerena na dobrobit i korist drugoga. Kako sve mogu da se razmatraju pravednost⁶ i vrlina⁷ vidi se iz *Nikomahove etike* 1130a8-13:

*Pravednost, dakle, nije deo vrline nego je cela vrlina, dok oprečna nepravda nije deo poroka nego je celi porok. Iz onoga što je kazano, evidentno je u čemu je razlika između vrline i pravednosti: one su, naime, isto ali njihovo 'biti' nije isto; već ono što je pravednost spram drugoga to je vrlina naprosto kao nekakvo stanje.*⁸

αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἐστίν, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία. τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἐστὶ μὲν γὰρ ἡ αὕτη, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἥ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἥ δὲ τοιάδε ἔξις ἀπλῶς, ἀρετή.

Pravednost se u svom opštem smislu poštovanja zakona podudara sa vrlinom, i u tom kontekstu može se govoriti „one su isto”. Ali one nisu isto po svojoj biti, jer je vrlina kao takva nekakvo stanje, dok se pravednost manifestuje na relacionistički način.⁹

Pored opšte ili generičke pravednosti, postoji i pravednost koja je samo deo vrline, za koju se Stagiranin prevashodno i naglašeno zanima.¹⁰ O tzv.

⁶ U V knjizi *Nikomahove etike* (1129b29-30) citira se drevna izreka, koja se pripisuje i Teognidu i Fokilidu, da: „*Su u pravednosti skupljene sve vrline*” (*ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ ἐν*). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 91, 1129b29-30.

⁷ O Stagiraninovoj definiciji vrline i uopšte o njegovom razmatranju *arete* konsultovati: Ž. Kaluderović, „Aristotelova aretologija”, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XXXIX-1, Novi Sad 2014, str. 225-234. Videti i: W. W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, Brill, Leiden · Boston 2006, pp. 107-238; M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁸ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 91, 1130a8-13.

⁹ Hardi (W. F. R. Hardie) nema mnogo razloga da ovakvo stanovište proglašava nejasnim na temelju tvrdnje da se većina vrlina ispoljava u dejstvu koje aficira druge. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 185.

¹⁰ Bambruh (R. Bambrough) piše da Aristotelova diskusija o dva razumevanja reči *δικαιοσύνη* (ova imenica ženskog roda prevodi se, inače, kao „pravednost”, „pravičnost”, „pravda”, „stanje neudžnosti”; potom kao „pravi kvalitet”, „pravo stanje”; i konačno kao „pravosuđe”) nije samo važna i interesantna, nego takođe predstavlja i karakterističnu filozofsku raspravu. R. Bambrough, “Aristotle on Justice: A Paradigm of Philosophy”, p. 162, u: *New Essays on PLATO and*

partikularnoj pravednosti¹¹ i onome što je pravedno u korespondirajućem smislu, kaže se sledeće (EN1130b30-1131a1):

Od pravednosti prema delu, i od onoga što je pravedno u istom [smislu], jedan je oblik ono što jeste u deobama časti ili novaca ili drugih stvari koje su deljive među onima koji imaju udela u politici (jer u njima jedan prema drugome može biti nejednak ili jednak), a drugi [oblik] je ono što popravlja u međusobnim ugovorima.¹²

τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἔστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.

Grčka imenica ženskog roda *διανομή* znači „deljenje”, „deoba”, te se ova pravednost može preneti sa „deobena pravednost”, kako je neki i prevode, čiji je odomaćeni naziv i „distributivna pravednost” prema njenom latinskom predlošku *iustitia distributiva*.¹³ Ovaj oblik (*εἶδος*) pravednosti odnosi se na raspodelu časti (*τιμῆς*), novaca (*χρημάτων*) i ostalih stvari koje podležu deljenju među „onima koji imaju udela u politici” (*κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας*).¹⁴ U navedenim stvarima moguće je, dakle, da neko ima jednakog ili nejednakog udela u odnosu na druge svoje sugrađane. Nejednakost nečijeg udela, dakako, ne upućuje na njegovu nepravednost, nego na moguću srazmerno veću ili manju zaslugu za celinu tj. *polis*. Drugi oblik pravednosti je onaj „što popravlja u međusobnim ugovorima”

ARISTOTLE, ed. by R. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979.

¹¹ Konsultovati i: D. G. Ritchie, “Aristotle’s Subdivisions of ‘Particular Justice’”, pp. 185-192, u: *The Classical Review*, Vol. 8, No. 5, (May, 1894).

¹² Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 93, 1130b30-1131a1. Barker (E. Barker) navodi određene sličnosti i razlike između Platona i Aristotela, a u vezi pravednosti. Dok je Atinjaninova formula da svako treba da radi svoje, Stagirininova je da svako treba da ima svoje. Platon, zatim, misli o pojedincima koji su kao deo države određeni za odgovarajuće dužnosti u njoj, Aristotel, pak, smatra da pojedinac zaslužuje prava koja treba da uživa u zajednici na bazi (proporcionalne) jednakosti. Razmišljajući o gradiranju dužnosti, Platon, dalje, razmatra pravednost kao da ona rezultira u hijerarhiji staleža i da svako zaslužuje svoja prava, nasuprot tome, Aristotel naglašava jednakost između različitih članova države. Aristotel, na koncu, pravi distinkciju između opšte i partikularne pravednosti, dok Platon to ne čini, premda njegov pojam pravednosti podrazumeva i generalni i partikularni aspekt Aristotelove pravednosti. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc., New York 1959, p. 340.

¹³ Kejtov (D. Keyt) stav je da u svojoj teoriji distributivne pravednosti Aristotel pokušava da zauzme srednji kurs između protagorovskog relativizma i platonovskog apsolutizma sa svojim pozivanjem na transcendentne standarde. D. Keyt, “Aristotle’s Theory of Distributive Justice”, pp. 238-239, u: *A Companion to Aristotle’s Politics*, ed. by D. Keyt, F. D. Miller, jr., Basil Blackwell, Oxford 1991. Videti i: W. Mathie, “Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle”, pp. 59-84, u: *The Review of Politics*, Vol. 49, No. 1, (Winter, 1987).

¹⁴ Grčka reč *κοινωνέω* znači „nešto zajedničko imati”, „deo imati”, „imati deliti”, „učestvovati”, „uzimati”, „zajednicu činiti ili imati”.

(*συναλλάγμασι διορθωτικόν*). Grčka reč *διόρθωσις* znači „popravak”, „popravljanje”, „kazna”, „uprava”, „popravljenno uređenje”, a imenica *διορθωτής* označava „onoga ko nešto popravlja tj. popravljajuća”. Stoga je ova druga pravednost prikladno nazivana „poravnavajuća”, „popravljavajuća”, „razdeljujuća”, „izjednačujuća” ili „komutativna” (*iustitia commutativa*).¹⁵

Letimičnim uvidom moglo bi se učiniti da distributivna pravednost osigurava korektnu i nepristrasnu raspodelu u određenoj ravni, a da je funkcija komutativne pravednosti ponovno uspostavljanje ekvilibrijuma, ako je bio narušen, u istoj toj sferi međuljudskog saobraćanja. Stvari, ipak, stoje drugačije, jer se distributivna pravednost, kao što je napomenuto, odnosi na raspodelu časti, novaca i drugih stvari koje mogu biti predmetom raspodele. U to može biti eventualno uključeno i plaćanje za sudsku ili porotničku službu,¹⁶ ili kompenzovanje na druge načine, poput dodele zemlje u nov(oosvojen)im područjima, ili dodeljivanjem odgovarajućih javnih dužnosti. Komutativna pravednost, sa druge strane, ima drugačije polje primene, pošto se bavi transakcijama koje uključuju kupovinu i prodaju, i razlaže se i pojašnjava u nastavku maločas navedenog pasusa (EN1131a1-9):

*Ona, pak, ima dva dela, jer od ugovora jedni su voljni a drugi protivvoljni; voljni su, na primer, prodaja, kupovina, pozajmljivanje uz kamatu, kaucija, pozajmljivanje bez kamate, zalog, najamnina (nazivaju se voljnim zbog toga što je začetak takvih ugovora voljan); protivvoljni su, po tome, ili tajnoviti, kao kradja, preljuba, trovanje, podvođenje, mamljenje robova, ubistvo iz zasede, lažno svedočenje, ili su nasilni, kao zlostavljanje, bacanje u tamnicu, ubistvo, otimanje, sakrćenje, klevetanje, ponižavanje.*¹⁷

τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἐκούσιά ἐστι τὰ δ' ἀκούσια, ἐκούσια μὲν τὰ τοιάδε οἷον πρᾶσις ἄνῃ δανεισμός ἐγγύη χρηῖσις παρακαταθήκη μίσθωσις (ἐκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἐκούσιος), τῶν δ' ἀκούσιων τὰ μὲν λαθραία, οἷον κλοπὴ μοιχεία φαρμακεία προαγωγεία δουλαπατία δολοφονία ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία δεσμός θάνατος ἀρπαγὴ πήρωσις κακηγορία προπηλακισμός.

„Transakcije” o kojima se govori kod komutativne pravednosti izložene su detaljno i sa neobično širokim poljem aplikacije, tako da uključe protivvoljne i

¹⁵ Druga važna reč u vezi komutativne pravednosti je *συναλλάγμασι*, čije značenje se može dovesti u vezu sa imenicom *συνάλλαγμα* („saobraćaj”, „opštenje”, „promet”, „nagodba”) i reči *συναλλάσσω*, koja se prevodi kao „u uzajamnu vezu dovesti tj. pomiriti”, „opštiti”, „pomiriti se”, „sklopiti nagodbu”.

¹⁶ Hamond (N. G. L. Hammond) smatra da su u Atini sredinom V veka pre n.e. državne nadležnosti za javnu službu bile dostupne za, aproksimativno rečeno, 20.000 građana. N. G. L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford University Press, Oxford 1959, p. 326.

¹⁷ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 93-94, 1131a1-9.

voljne ugovore.¹⁸ Kada piše o voljnim ugovorima Aristotel kao da izlaže elemente ekonomskih i bankarskih odnosa iz nekih mnogo kasnijih vremena, indirektno kazujući koliko je ta sfera bila razgranata i diferencirana i u njegovo doba. Protivvoljni ugovori mogu se podeliti na tajne i na nasilne, predstavljajući, današnjim jezikom rečeno, pedantan katalog nekih moralnih nepodopština i teških krivičnih dela.

Pominjanje načela dodele prema zaslugi (*κατ' ἀξίαν*),¹⁹ jasno ukazuje da se misli na distributivnu pravednost. Problem koji se pojavljuje je kako se saglasiti o kojoj vrsti zasluge je reč kao o jedinstvenom i pravednom kriterijumu za raspodelu pomenutih dobara. Demokrate, naime, zaslugu identifikuju sa statusom slobodnog čoveka, oni koji podržavaju oligarhiju sa bogatstvom ili sa plemenitim poreklom, a aristokrate sa vrlinom tj. izvrsnošću.²⁰ U stvari, po Aristotelu „ono što je pravedno nekakva je proporcija” (*ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι*).²¹ Nešto dalje, takva srazmera u kome se dobra raspodeljuju prema veličini nečijih zasluga naziva se geometrijskom.

Komutativna pravednost, iako drugačija od distributivne pravednosti, takođe je vrsta jednakosti, ali ne prema geometrijskoj, već prema aritmetičkoj srazmeri. U komutativnoj pravednosti se ne gleda na karakter učesnika u sporu, stranke se uzimaju kao jednake i sudija se trudi da se napravi kompenzacija koja je ekvivalentna učinjenoj šteti ili nepravdi. Zato ljudi sudiju traže kao nekakvu sredinu (*μέσον*), pa se sudije u Larisi ili Abidosu i nazivaju posredovatelji (*μεσιδίους*), jer su stranke uverene da će ako dobiju sredinu u stvari dobiti ono što je pravedno. Etimologizovanje se primenjuje i na drugim mestima, npr. u *EN1132a30-32*, gde se dovode u vezu pravedno (*δίκαιον*) i prepolovljeno (*δίχα*), koje se naziva *δίχαιον*, tako da sudija (*δικαστής*)²² jeste zapravo onaj koji prepolovljuje, odnosno on je prepolovitelj

¹⁸ O voljnom (*ἐκούσιος*) i protivvoljnom (*ἀκούσιος*) videti i: Ž. Kaluderović, „Aristotelovo razmatranje *logosa*, „volje” i odgovornosti kod životinja”, u: *Filozofska istraživanja*, 122, god. 31, sv. 2, Zagreb 2011, str. 311-321.

¹⁹ Grčka imenica ženskog roda *ἀξία* može se prevesti kao „vrednost”, „procena”, „časť”, „plata”, „kazna”. Sintagma *κατ' ἀξίαν* znači „po vrednosti”, ili „po zaslugi”.

²⁰ Lojd (G. E. R. Lloyd) piše da Aristotel u *Politici* kritikuje i demokratsko i oligarhijsko poimanje pravednosti, pošto ni sloboda ni bogatstvo sami po sebi ne mogu biti uzeti kao kriterijum za utvrđivanje jednakosti ljudi. Moraju se uzeti u obzir, dodaje on, svi njihovi kvaliteti i takođe, još i više, sve njihove vrline. G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth & Structure of his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 260-261.

²¹ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 94, 1131a29. Grčka imenica ženskog roda *ἀναλογία* znači „primerena razmera”, „sklad”, „odnos”, „proporcija”, „geometrijska vrsta”, „pravilnost”, „analogija”.

²² Osim što je obeležavala „sudiju”, reč *δικαστής* je označavala i „porotnika” tj. „onoga koji samo izriče presudu”. Grci su imali još jedan termin za „sudiju”, *δικασπóλος*, koji je bio i „zakonodavac”, „pravosudac”, na koncu „onaj ko vrši pravo i/ili pravdu”. Detaljnije videti u: Ž. Kaluderović, *Dike i dikaiosyne*, Магнаскен, Скопје (Македонија) 2015, str. 31-32.

(δικαστής). Može se reći da se komutativna pravednost odnosi na ono što će kasnije biti polje građanskog, privatnog i krivičnog prava.

Dikaiosyne se u *Retorici* definiše nešto drugačijom pojmovnom aparaturom, ali čini se sa sličnom intencijom korespondencije dva modela pravednosti (1366b9-10):

<p><i>Pravednost je, naime, vršina kroz koju svako ima ono što mu pripada i u skladu sa zakonom.</i>²³</p>	<p>ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι’ ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος.</p>
---	---

Ukoliko se istražuje pravednost u kontekstu prodaje i razmene, ona je na određeni način korespondentna distributivnoj pravednosti, u smislu da zahteva proporcionalnu, pre nego aritmetičku jednakost. Namera je ove pravednosti da se osigura korektna i primerena razmena dobara, poput one koja se pominje u primerima da bi se, recimo, odredilo koliko kreveta treba razmeniti za jednu kuću, i slično.²⁴ To je regulisano potrebama ili zahtevima, a internacionalizacijom rudimentarnog oblika razmene nastao je viši i složeniji oblik, koji je bio praćen otkrićem novca, čije poreklo Aristotel vidi u pojednostavljivanju trampe.²⁵ Stagiranin otkriva i razliku između upotrebne i razmenske vrednosti, želeći da jasnije istakne razliku između dva načina sticanja, *χρηματιστική* i *κτητική*.²⁶ Razliku između dve moguće upotrebe neke stvari postavlja samo umeće razmene, a ovaj uvid potom će postati priznat od strane gotovo celokupne ekonomske nauke. Poreklo novca i uopšte potrebu za njim Aristotel razume iz same prirode pojma razmene, odnosno mogućnosti uporedivosti vrednosti. Novac kao dovoljno apstraktna i dovoljno konkretna mera, tj. sredina kao mera, predstavlja izraz te uporedivosti jer može sve meriti, pa i paritete vrednosti u razmeni. U novcu su koncentrisani ne samo odnosi između stvari, nego i odnosi između onih koji su proizveli određene stvari. Novac u sve te relacije unosi ili izražava njihovu ekvivalenciju, dovodeći ih u vezu, jer svi oni postaju izmerljivi prema njemu kao apstraktnoj vrednosti. Novac je, drugačije rečeno, svojevrsno zajedničko merilo, prema kome se sve odnosi i kojim se sve meri.

²³ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 40, 1366b9-10.

²⁴ Marks (K. Marx) hvali Stagiranina na sledeći način: „*Genije Aristotelov pokazuje svoj sjaj baš u tome što je otkrio odnos jednakosti u izrazu vrednosti roba. Jedino ga je istorijski okvir društva u kom je živio sprečio da iznađe u čemu se taj odnos jednakosti „doista” sastoji*”. K. Marks, *Kapital I*, Kultura, Beograd 1964, str. 68. Konsultovati i: Ž. Škuljević, *Marks i grci*, Hljatus, Novi Sad 2014.

²⁵ O novcu Aristotel piše u *EN1133a19-20*, *EN1133a28-31*, *EN1134b10-28*. Odgovarajuće informacije mogu se pronaći i kod Finlija (M. I. Finley). M. I. Finley, “Aristotle and Economic Analysis”, pp. 3-25, u: *Past and Present* 47, 1970.

²⁶ Primat se uz svu složenost ovih pojmova daje *ktetici*, čija svrha je u samom dobrom življenju, dok je *hrematistička* svrha u bezmernom uvećavanju imovine i bogatstva. Videti: M. A. Perović, *Praktička filozofija*, Grafomedia, Novi Sad 2004, str. 125-136.

Može se postaviti pitanje kako čitav ovaj koncept različite raspodele dobara može da se dovede u vezu sa poznatom tabelom vrlina,²⁷ i idejom sredine između prekomernosti i nedostatka? Neki²⁸ bi rekli da je to nemoguće, i da čitav pokušaj da se pravednost predoči kao sredina jednostavno pada u vodu. Sam Aristotel kaže da je pravedno delanje sredina između nanošenja nepravde i podnošenja nepravde, tj. imanja previše ili premalo. Pravednost je odgovarajuća sredina (*ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστίν*), ali ne na onaj način na koji su to druge vrline, nego zbog toga što se odnosi prema sredini, dok se nepravednost odnosi prema krajnostima. Ono što zvuči neobično u ovom određenju karakterisanje je nekog čoveka koji jednostavno podnosi nepravdu tako da ima veze sa nekakvom krajnošću ili porokom. Kada se tome doda da nedostaje objašnjenje veze pravednog delanja i srazmere, ne predstavlja iznenađenje što Stagiranin u rečenicama koje slede svoje stavove dodatno razjašnjava (*EN1134a1-13*):

I pravednost je ono po čemu se o pravednom kaže da po izboru može da čini ono što je pravedno, i deli, ili između sebe i drugoga ili između drugog spram [nekog] drugog, ne tako da od željenog sebi daje više a susedu manje, i obrnuto sa škodljivim, već svakome jednako prema srazmery, i isto tako [postupa] pri [deobi] između drugih. Nepravda se, međutim, tako odnosi prema nepravednom; a ono je suvišeak i nedostatak onoga što je korisno ili škodljivo, mimo srazmere. Zbog toga je nepravda suvišeak i nedostatak, tako što dovodi do suvišeak i nedostatak, u sopstvenom slučaju do suvišeak onoga što je naprosto korisno a do nedostatak onoga što je škodljivo; a što se tiče drugih to je u celini isto, ali je mimo srazmere, u bilo kom slučaju. Kod nepravednog delanja imati manje znači trpeti nepravdu, a imati više [znači] nanositi nepravdu.²⁹

καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ ἢν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλέον αὐτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. ἡ δ' ἀδικία τοῦναντίον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. διὸ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἢ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἔλλείψεως ἐστίν, ἐφ' αὐτοῦ μὲν ὑπερβολῆς μὲν τοῦ ἀπλῶς ὠφελίμου, ἔλλείψεως δὲ τοῦ βλαβεροῦ· ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων τὸ μὲν ὅλον ὁμοίως, τὸ δὲ παρὰ τὸ ἀνάλογον, ὁποτέρως ἔτυχεν. τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ μὲν ἔλαττον ἀδικεῖσθαι ἐστὶ, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν.

²⁷ Konsultovati već pominjani autorov rad: Ž. Kaluderović, „Aristotelova aretologija”, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XXXIX-1, Novi Sad 2014, str. 225-234.

²⁸ W. D. Ross, *Aristotle*, METHUEN & CO LTD, BARNES & NOBLE INC, London, New York 1966, p. 214.

²⁹ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 101, 1134a1-13.

Aristotel najpre naglašava neophodnost izbora (*προαίρεσιν*) pravednog čoveka (*δίκαιος*), jer se vrlina kao slobodnost, odnosno ono što je u ljudskoj praktičkoj moći, udejtstvuje kao izbor. Samo pravedno delanje, zatim, ne sme biti rukovođeno nekim parcijalnim interesima ili sklonostima, bez obzira da li je reč o relaciji pravednog čoveka sa drugim ljudima ili on naprosto arbitri- ra u odnosima između drugih ljudi. Rešenje koje Stagiranin nudi deluje kraj- nje jednostavno i uverljivo: „Svakome jednako prema srazmeri” (*τοῦ ἴσου τοῦ κατ’ ἀναλογίαν*). Ovim stavom on ukazuje ne samo na korelativnost pravedno- sti, nego još više ističe njenu karakteristiku ekvivalentnosti. Nevolja se pojav- ljuje kada se treba precizirati šta je sadržina srazmere, odnosno Aristotel ne govori koji kriterijum je ključan kod utvrđivanja na osnovu čega će se obavi- ti jednakost raspodele. Pošto sam ne želi da arbitriira u ovom slučaju, kao ni u nekim drugim slučajevima, njegova analiza pojma pravednosti završava se formalnom tvrdnjom da je pravedno ono što je jednako prema srazmeri, a da je nepravedno ono što je mimo srazmere (*παρὰ τὸ ἀνάλογον*).

Osim što traga za onim što je uopšte pravedno (*ἀπλῶς δίκαιον*), Stagira- nin ispituje i tzv. političku pravednost (*πολιτικὸν δίκαιον*).³⁰ Ona se može pro- naći tamo gde ljudi koji su slobodni i jednaki, bilo prema geometrijskoj bilo prema aritmetičkoj srazmeri, zajednički žive zbog samodovoljnosti. Praved- nost, u stvari, postoji samo tamo gde egzistira zakon među ljudima. Zakon po- stoji tamo i gde je nepravda među ljudima, pošto je pravda odlučivanje šta je pravedno i nepravedno. Kada Aristotel doda: „Zato ne dozvoljavamo čovek da vlada, nego *logos*, jer on to radi zbog sebe i postaje tiranin” (*διὸ οὐκ ἔωμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος*),³¹ na delu je indirektna kritika Platonovog stava da se u svojoj aktivnosti kralje- vi-državnici ne moraju pridržavati ni zakona.³² Eksplikacija i razrada pome-

³⁰ U *Politici* (1253a37-38) je pravednost kao takva okarakterisana kao politička vrlina: „*Pravednost je, dakle, politička. Jer pravda je poredak političkog imanja udela u zajednici, a pravda je i odlučivanje [šta] [je] pravedno*” (*ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἢ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἢ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις*). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988, str. 6, 1253a37-38.

³¹ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 102, 1134a35-1134b1. Umesto reči *λόγον* koja stoji u originalu, komentatori sve češće smatra- ju da po smislu više odgovara da stoji *νόμον*. Ako se to usvoji onda je prikladnije *νόμον* prevesti kao „zakon”. Grčka imenica *τύραννος*, koja može biti i muškog i ženskog roda, osim što označa- va „tiranina”, „silnika”, ono na čega se na ovom mestu i aludira, obeležava i „gospodara”, „vla- daoca”, „kralja”.

³² Platon je tvrdio da kralj-državnik jedini zna štastvo države kao i kakav treba da bude njen život, ali je i dodavao da mu je jasno da su državnici bliži podanicima nego „liku božanskog pastira”, pa je u *Državniku* i upućivao na drugu najbolju vladavinu – vladavinu zakona. Zako- ni, po Atinjaninu, ne treba da slede prolazne interese i raspoloženja pojedinaca ili trenutnih ve- ćina, već treba da budu onaj viši objektivni element koji vlada i dominira nad celokupnim par-

nute kritike pronalazi se u *Politici* 1286a7 i dalje, gde se i formuliše početno pitanje, da li je bolje da vlada najbolji čovek ili da vladaju najbolji zakoni. Uz različite primere, utvrđuje se da je bolje izabrati da vlada zakon nego jedan od građana i zaključuje da zahtevati da vlada zakon znači zahtevati da vladaju bog i um. Onaj ko i pored svega zahteva da vlada čovek kao da dodaje i da zver treba da vlada, jer strast izopačuje vladare čak i kada su najbolji ljudi. Vladar (*ἄρχων*) je čuvar onoga što je pravedno i nema više nego što mu pripada, a treba mu dati nagradu u vidu časti i dostojanstva. Tamo gde građani ne dele ciljeve poput samostalnosti, slobode i korektne raspodele nema pravednosti, nego samo njene sličnosti tj. naličja.

Aristotel ne sledi Platona i Ksenofonta kada ovi ne prave suštinsku razliku između načina vladanja u domaćinstvu i u *polisu*.³³ Ključna razlika između ovih modusa življenja manifestuje se, po Stagiraninu, upravo u različiti načina vladanja u njima. *Polis* je zajednica jednakih ljudi, a odnose u njemu stvaraju slobodni građani, i to ne naprosto kao pojedinci, nego tako što se na „skupštini” pojavljuju i kao predstavnici domaćinstava i rodova, odnosno teritorijalnih jedinica. Sve to čini državu zajednicom domaćinstava i rodova, tj. zajednicom građana vezanih jednim državnim uređenjem. Domaćinstvo, naprotiv, nije zajednica jednakih već kompleksno i slojevito strukturirana celina, u kojoj se mogu uočiti različiti odnosi nejednakosti. Unutrašnji odnosi u domaćinstvu strukturirani su na sledeći način: a.) muž-žena, b.) otac-deca, i c.) gospodar-rob. Odnos između muža i žene može da se okarakteriše kao analogan političkom odnosu između onih koji su slobodni i jednaki, odnosno zajedništvo „muža i žene nalikuje na vladavinu najboljih” (*ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικῆ φαίνεται*). Brak počiva na vrlini i pravednosti, koja se u skladu sa aristokratskim modusom odnosa manifestuje tako, da srazmerno više pripadne onome ko je bolji, a to je, po Aristotelu, muškarac.³⁴ Odnos između oca i dece, takođe, je odnos slobodnih, ali nejednakih, pošto vlast oca nad decom „ima (ob)lik kraljevstva” (*βασιλείας ἔχει σχῆμα*). Prirodno je, zato, da otac vla-

tikularnim bivstvovanjem.

³³ Ksenofont, na primer, kaže: „*Ne preziri, Nikomahide, dobre domaćine! Jer briga za ono svoje samo se mnoštvom razlikuje od [brige] [za] ono zajedničko, dok su u ostalom slični*” (*μὴ καταφρόνει, ἔφη, ὦ Νικομαχίδη, τῶν οἰκονομικῶν ἀνδρῶν: ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνονδιαφέρει τῆς τῶν κοινῶν, τὰ δὲ ἄλλα παραπλήσια ἔχει*). Prev. Ž. Kaluđerović. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980, str. 68, 3.4.12. Original *Uspomena o Sokratu* preuzet je sa Internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3ABook%3D3%3Achapter%3D4%3Asection%3D12>.

³⁴ U *Politici* 1259a40-1259b3 Stagiranin kaže da muž nad ženom vlada „politički” (*πολιτικῶς*), i dodaje da je muškarac po prirodi sposobniji da zapoveda nego žena, osim kada je protivno prirodi uspostavljen obrnut odnos.

da nad decom, pošto je on uzrok i uslov njihovog opstanka i *paideie*. Pravednost se među njima iskazuje prema veličini zasluge, odnosno i u ovom odnosu geometrijski oblik jednakosti će biti zastupljen, podrazumevajući da će ocu pripasti više časti. Odnos gospodara prema slugama i robovima zasniva se na despotskoj vladavini nad onima koji su po prirodi neslobodni.³⁵ Prigovor da je odnos gospodara i roba nepravedan obesnažuje se poređenjem sa odnosom duše i tela u živom biću, pošto i duša vlada nad telom kao svojevrсни gospodar. Prirodna razlika između gospodara i roba određena je kao razlika onoga koji poseduje „razum” i onoga kome je gotovo sve u „telesnosti”. Stoga je njihova uzajamna upućenost nešto što je od obostrane koristi, i s obzirom da su jedni po prirodi slobodni a drugi robovi, za robove je, smatra Stagiranin, i korisno i pravedno da robuju.

Politička pravednost se deli na „prirodnu”³⁶ (φυσικόν) i „zakonsku” (νομικόν). Prirodno u ovom kontekstu nije identično sa prirodnim kod vrlina, u smislu nečega što nije razvijeno ili je u potencijalnosti, već (EN1134b19-20):

<p><i>Prirodno je, dakle, ono što svuda ima istu valjanost (δύναμιν), i ne [zavisi] od toga šta se nekome čini.</i>³⁷</p>	<table border="0"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;"> <p>φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ.</p> </td> <td style="padding-left: 5px;"> <p>φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ.</p> </td> </tr> </table>	<p>φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ.</p>	<p>φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ.</p>
<p>φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ.</p>	<p>φυσικόν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ.</p>		

³⁵ Konsultovati i navodeni autorov članak: Ž. Kaluderović, „Aristotelovo razmatranje *logosa*, „volje” i odgovornosti kod životinja”, u: *Filozofska istraživanja*, 122, god. 31, sv. 2, Zagreb 2011, str. 311-321.

³⁶ Miler (F. D. Miller) u svom članku o Aristotelovom poimanju prirodnog prava i pravednosti, komparira i smatra komplementarnim najmanje šest mesta iz *Magna Moralie* i *Nikomahove etike*, a u vezi prirodne pravednosti. Zanimljivo je da kasnije u svom radu on traži i uspostavlja analogiju između prirodne pravednosti i nekih elemenata Stagiraninove biologije. F. D. Miller, “Aristotle on Natural Law and Justice”, p. 285, 289 i dalje, u: *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt, F. D. Miller, jr., Basil Blackwell, Oxford 1991. Videti i: J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge and London 1977; D. Winthrop, “Aristotle and Theories of Justice”, pp. 1201-1216, u: *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 4, (Dec., 1978).

³⁷ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 103, 1134b19-20.

Zakonska pravednost³⁸ ima drugačiji areal rasprostiranja, odnosno kako Aristotel precizira (EN1134b20-24):

Zakonsko je, pak, ono kod koga u zakonima nije bilo razlike da li je [nešto] ovako ili je drugačije, ali kada je jednom postavljeno, tada ima razlike, kao: hoće li se zarobljenik otkupljivati za minu, ili, hoće li se žrtvovati jedna koza a ne dve ovce, pored toga, i odredbe za [druge] pojedinosti, poput žrtvovanja u čast Braside, i posebne narodne odluke.³⁹

νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μὴ λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη.

Ovom podelom političke pravednosti Aristotel odgovara na sofističke tvrdnje da ne postoji prirodna pravednost, već da je sve stvar *nomosa*. I kada se govori o *politei*, kaže se da „državni ustavi” nisu isti, ali da na svakom mestu postoji jedan koji je najbolji prema prirodi. Stagiranin smatra da samo delanje pokazuje dogovornu različitost *nomosa*, koja se, ipak, ne može relativizovati pretpostavljenom konstrukcijom prirodnog prava, jer bi se time osporilo određenje *praxisa* kao onoga što „može biti i drugačije”. Sa druge strane, ne može se prihvatiti ni teza o konvencionalnom karakteru delanja, pa zato njegovo merilo mora biti *physis*, ali shvaćena u sokratskom smislu kao pojam i priroda same stvari. Mora se pretpostaviti umnost delanja, odnosno moć da diferenciranost konvencionalnih odredbi u delanju ipak izvire iz „prirode” tj. svrhovitog karaktera samog delanja. Bez ovog određenja ne bi bilo moguće zasnovati praktičku filozofiju, jer ona kao znanje o onome što se može znati ima u sebi zakonomernu strukturu. Na spekulativan način Aristotel ukazuje na relaciju onog prirodnog i onog zakonskog,⁴⁰ pišući da *φυσικόν* nije nešto transcendentno, nego nešto pojmovno što izvire iz delanja i što ga usmerava.

Na sličan način se izloženo tumačenje pominje i u *Retorici*, na mestu 1373b1 i dalje, gde Stagiranin govori o podeli zakona na posebne i opšte. Posebni zakoni su oni koje su pojedini narodi doneli prema sebi i zbog sebe, i oni mogu biti pisani i nepisani, dok su opšti zakoni prirodni zakoni. Utemeljenost opštih zakona obrazlaže se stavom da postoji generalno poimanje pravednog i nepravednog koje je u skladu sa prirodom i kojeg prihvataju svi narodi, bez obzira na to da li su ikada čuli jedni za druge ili su eventualno sklopili neki

³⁸ Ili, kako naši prevodioci Ladan i Šalabalić alternativno predlažu, pozitivna pravednost.

³⁹ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 103, 1134b20-24.

⁴⁰ Platon u *Državi* sledi Sokrata u otklanjanju opreke *physis-nomos*, premda u *Zakonima* dopušta mogućnost da *nomos* postoji po samoj prirodi, ili: „Po [nečemu] ne manje vrednom od prirode” (ὡς ἐστὸν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἥττον), naime po umu (*νοῦ*). Prev. Ž. Kaluderović. Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004, str. 243-244, 890D.

međusobni sporazum. To je verovatno bio razlog zašto se Antigonu, po Aristotelu, opredelila da sledi pravednost prema prirodnom zakonu kada je želela da pokopa brata, svesno kršeći postojeće zabrane.⁴¹ Naravno da ova dva oblika zakona ne moraju da budu u sukobu, štaviše, prirodni zakoni mogu da potpomazu pozitivne zakone, imajući u vidu čvrstu ukorenjenost vrednosnih predstava u njima, koje potom zakonodavci pokušavaju da slede. Običaji⁴² zbog svoje blizine prirodnim zakonima često imaju veću snagu nego pozitivni zakoni, jer prevazilaze konvencionalnost pozitivnih zakonskih odredbi i teže da obuhvate „prirodu samog pravednog”. Najbolja kombinacija je zato kada su zakoni utemeljeni na običajima, jer tada najduže mogu pretendovati na važnije, i time se postiže jedinstvo onog posebnog i onog opšteg.

Deseto poglavlje V knjige *Nikomahove etike* bavi se nepristrasnošću⁴³ i onim što je nepristrasno, te relacijom između nepristrasnosti i pravednosti i nepristrasnog i pravednog. Da između ovih pojmova postoji uzajamna bliskost, nagoveštava se odmah na početku poglavlja. Nakon kratkog obrazlaganja i razlika koje postoje između dva pojma, preciznije rečeno jedinstva i razlika, nepristrasnost se definiše na sledeći način (EN1137b26-27):

*Α το je i priroda onog nepristrasnog, | και εστιν αυτη η φυσικη η του
popravljanje zakona tamo gde je nešto | επιεικους, επανόρθωμα νόμου, η ελλείπει
propušteno zbog njegove (u)opšt(en)osti.⁴⁴ | δια τὸ καθόλου.*

Svaki zakon je opšteg tipa a o nekim stvarima se ne može govoriti tim i takvim jezikom, jer postoje pojedinačni slučajevi koji zbog svoje brojnosti i

⁴¹ Konsultovati: M. A. Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 217.

⁴² Običaj je, sažeto rečeno, način regulacije ponašanja ljudi, svojevrsna socijalna navika. Mogao bi se misaono „ocrtati” kao čovekovo razborito odnošenje prema drugima i privikavanje na život u zajednici sa drugima, pomoću zajedničkog posrednika, najčešće (ne)pisanog zakona, što u konačnom rezultira da čovek postane biće zajednice. Helenska običajnost, čiji je konkretni sadržaj sloboda duha, može se odrediti kao relativno razlikovano jedinstvo suštinskih formi življenja, gde se deo mogao posmatrati samo kao organski deo celine, a pojedinac, sa svojim svrhama, samo u skladu i harmoniji sa svrhama zajednice. Videti i: Ž. Kaluderović, „Pretpostavke nastanka morala“, u: *Bošnjačka pismohrana* (Zbornik radova Simpozija „Gdje je nestao – moral”), Svezak 15, broj 42-43, Zagreb 2016, str. 135-147.

⁴³ U originalu stoji grčka imenica ženskog roda *ἐπιείκεια* koja je prevedena kao „nepristrasnost”, iako ima i druga srodna značenja: „pristojnost”, „pravednost”, „blagost”, „čestitost”, „doličnost”, „čovečnost”. Služeći se rečju *ἐπιείκεια* Aristotel podrazumeva i ova dodatno izložena značenja. Stagiranin takođe kaže da se *ἐπιείκεια* koristi u smislu „dobrote”, i njoj srodnog prideva „dobar” (EN1102b10, EN1132a2, EN1167b5). Konsultovati i: S. Kozlić, „Značaj Aristotelovog pojma pravičnosti za savremeno razumijevanje prava”, str. 43-67, u: *Aristotelovanje* Zbornik radova (gl. i odg. ur. S. Kozlić), Fil. fak. Univ. u Zenici, Cent. za druš. i interrel. istr. Univ. u Zenici, Zenica 2017.

⁴⁴ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992, str. 111, 1137b26-27.

divergentnosti, kao i zbog prirode praktičkog kao takvog, ne mogu biti obuhvaćeni nečim generalnim kao što je zakon. Zbog toga se sugerije da se takvi aspekti regulišu posebnim odlukama i uredbama. Stagiranin uviđa da greška nije ni do zakona ni do zakonodavca, nego je ona inkorporirana u prirodi same stvari. Nepristrasnost jeste oblik pravednosti koji je bolji od jedne vrste pravednosti, naime od one koja je imenovana kao zakonska pravednost. Nepristrasnost nije bolja od prirodne pravednosti, nego samo od one pogreške nastale zbog uopštenosti (EN1137b25). Možda je ponajbolji prikaz nepristrasnosti dat u *Retorici*, gde se uočava Aristotelovo duboko zahvatanje ovog pojma, koje pokazuje snažan smisao za sintetičnost i pravljenje komparacija između onoga što se danas prepoznaje kao napetost odnosa prava i pravde (*Rhet.* 1374b4-10):

Ono, naime, što treba da se proteže na opraštanje jeste nepristrasnost; osim toga, pogreške, nepravde i nesrećni slučajevi ne [zaslužuju] istovetne sankcije. Nesrećni slučajevi se događaju neočekivano i bez zle namere; pogreške nisu neočekivane ali nisu [nastale] ni iz nevaljalstva, dok nepravedna dela nisu neočekivana niti su bez nevaljalstva, jer ono što se [čini] iz strasti proizilazi iz nevaljalstva.⁴⁵

ἐφ' οἷς τε γὰρ δεῖ συγγνώμην ἔχειν, ἐπιεικῆ ταῦτα, καὶ τὸ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀδικήματα μὴ τοῦ ἴσου ἀξιοῦν, μηδὲ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀτυχήματα· ἔστι δ' ἀτυχήματα μὲν ὅσα παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ μοχθηρίας, ἀμαρτήματα δὲ ὅσα μὴ παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ πονηρίας, ἀδικήματα δὲ ὅσα μήτε παράλογα ἀπὸ πονηρίας τ' ἐστίν· τὰ γὰρ δι' ἐπιθυμίαν ἀπὸ πονηρίας.

Nepristrasnost podrazumeva i blagost prema slabostima ljudske prirode, kao i obraćanje više pažnje na onoga ko je kreirao zakone nego na njih same, odnosno fokusiranje na ono što je zakonodavac mislio a ne na ono što je doslovno rekao (*Rhet.* 1374b13-19):

Ne spram delanja nego spram namere, ne spram dela nego spram celine, i ne kakav je neko sada već kakav je bio uvek ili u većem delu [vremena]. Radije se seća dobrih nego loših događaja; i više dobara koje je primio od onih koje je učinio. Takođe, podnosi nepravdu; i pre hoće da se spor reši sporazumom a ne parnicom.⁴⁶

καὶ μὴ πρὸς τὴν προᾶξιν ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν, καὶ μὴ πρὸς τὸ μέρος ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅλον, μηδὲ ποῖος τις νῦν, ἀλλὰ ποῖος τις ἦν αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. καὶ τὸ μνημονεύειν μᾶλλον ὧν ἔπαθεν ἀγαθῶν ἢ κακῶν, καὶ ἀγαθῶν ὧν ἔπαθε μᾶλλον ἢ ἐποίησεν. καὶ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικουμένων. καὶ τὸ μᾶλλον λόγῳ ἐθέλειν κρίνεσθαι ἢ ἔργῳ.

⁴⁵ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 67, 1374b4-10.

⁴⁶ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 67, 1374b13-19.

Zaključak iz ovog podužeg Stagiraninovog ekskursa o nepristrasnosti glasi (*Rhet.* 1347b19-22):

*Stoga, radije bira da se spor izglati pred izabranim sudijom nego da se na sudu reši parnicom; jer izabrani sudija motri na nepristrasnost, a sudija, dakako, na zakon. I zbog toga je izabrani sudija i pronađen kakvo bi nepristrasnost mogla da dođe do izražaja.*⁴⁷

καὶ τὸ εἰς δίκαιον⁴⁸ μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἔναι· ὁ γὰρ δίκαιος τὸ ἐπεικὲς ὄρεται, ὁ δὲ δίκαιος τὸν νόμον· καὶ τούτου ἕνεκα δίκαιος εὐρέθης, ὅπως τὸ ἐπεικὲς ἰσχύη.

Veliki deo *Politike* posvećen je raspravi o odgovarajućem uređenju *polisa* i to primarno o državnom uređenju u *polisu*. Aristotelova namera je identična kao Platonova, naime Stagiranin hoće da uvidi koji je državni poredak najbolji. Razlika u odnosu na Atinjanina fundirana je na temeljnom istraživanju stavova vlastitih preteča, na analizi bogate empirijske građe *politeia* postojećih *polisa*,⁴⁹ na ispitivanju uslova opstanka i propadanja *polisa* i na razmatranju onih faktora u postojećim *polisima* koji omogućavaju njihovo delanje. Govoreći o kriterijumu imenovanja i razvrstavanja oblika vladavine Aristotel u *Politici* 1279a17-21 kaže:

*Očevidno je, prema tome, da su one politeie koje imaju u vidu zajedničku korist ispravne, shodno onome što je naprosto pravedno; one, pak, koje vode računa samo [o] [koristi] vladavice, pogrešne su sasvim i odstupaju od ispravnih politeia; one su, naime, despotske, dok je polis zajednica slobodnih ljudi.*⁵⁰

φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαί τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἢ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.

Metodologija je jasna: ona državna uređenja koja imaju u vidu opšti interes (*κοινῇ συμφέρον*), smatraće se ispravnim, pošto im je ustrojstvo u saglasju prema onome što je „naprosto pravedno” (*ἀπλῶς δίκαιον*). Nasuprot njih stoje ona uređenja koja se obaziru isključivo na korist *arhonata* (*σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων*), koja su potpuno pogrešna i odstupaju od ispravnih oblika državnih uređenja. Pervertirani oblici vladavine su despotski, u smislu predominiranja

⁴⁷ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 67-68, 1374b19-22.

⁴⁸ Konsultovati: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 396.

⁴⁹ Videti: Dž. Drino, „Aristotelov ustav atenski”, str. 69-81, u: *Aristotelovanje* Zbornik radova (gl. i odg. ur. S. Kozličić), Fil. fak. Univ. u Zenici, Cent. za druš. i interrel. istr. Univ. u Zenici, Zenica 2017.

⁵⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988, str. 87, 1279a17-21.

odnosa koji su karakteristični za gospodara i roba, dok je istinski *polis* „zajednica slobodnih ljudi” (*κοινωνία τῶν ἐλευθέρων*).

Obe osnovne vrste uređenja dalje se dele na po tri podvrste, tako da se, na kraju, dobijaju tri dobra ili ispravna oblika vladavine i tri loša ili izopačena oblika vladavine. Dodatni kriterijum za razvrstavanje unutar svake grupe je broj onih koji vrše vlast. Kada jedan vlada a obazire se na zajednički interes, to je onda kraljevstvo (*βασιλεία*). Gde vlada više od jednog, ali ne mnogo, kaže se da je tamo aristokratija (*ἀριστοκρατία*). Razlog zašto se tako imenuje ovaj oblik vladavine je ili zbog toga što doista vladaju najbolji, ili zbog toga što im na srcu leže najbolji interesi, kako države tako i njenih građana. Konačno, tamo gde mnoštvo ili većina upravljaju državom sledeći opšte interese, Aristotel beleži da je tamo *politeia* (*πολιτεία*).⁵¹ Izopačenih oblika vladavine takođe je tri, i oni su kao svojevrsni lik u ogledalu ispravnih oblika vladavine. Tamo gde vlada jedan u korist jednoga reč je o tiraniji (*τυραννίς*). Oligarhija (*ὀλιγαρχία*) ima u vidu prevashodno interes bogataša, a demokratija (*δημοκρατία*) siromaha.⁵²

S obzirom na dilemu koji od principa *politeie* uzeti za ključni (slobodu, bogatstvo, plemenito poreklo ili vrlinu tj. izvrsnost), Stagiranin će sam postulirati kompromisni pojam zasluge, kao nekakav balans postojećih predstava o zaslugama, ne bi li na taj način smanjio ili eliminisao konflikte oko njenog najboljeg sadržaja. Na ovako postuliranom pojmu zasluge, Aristotel će zatim utemeljiti i sopstvenu ideju o mešovitom obliku vladavine kao najboljem obliku.⁵³

⁵¹ Stagiranin upotrebljava istu reč da označi oblike vladavine uopšte (*πολιτεία*), i jedan specifični oblik vladavine (*πολιτεία*). Tome treba dodati da u *Pol.* 1279a25-26 Aristotel poistovećuje reči *πολιτεία* i *πολίτευμα* („državna uprava”, „državni sistem”, „državna vlast”, „vlada”), što samo pokazuje koliko se delikatno mora razmatrati mnogoznačnost termina koje on upotrebljava. U *EE*1241b13-15 Stagiranin kaže da su sve *politeie* neki oblici pravednosti, dodajući da su one zajednice, a da sve zajednično počiva na pravednosti.

⁵² Poređenja je moguće vršiti i sa srodnim mestima u *EN*, pre svega sa 10. poglavljem VIII knjige *Nikomahove etike*. U *Retorici* 1365b29-30 Aristotel iznosi nešto drugačiju klasifikaciju oblika vladavine: demokratija (*δημοκρατία*), oligarhija (*ὀλιγαρχία*), aristokratija (*ἀριστοκρατία*) i monarhija (*μοναρχία*). Demokratiji je svrha sloboda (*ἐλευθερία*), oligarhiji bogatstvo (*πλοῦτος*), aristokratiji *paideia* (*παιδείαν*) i „održavanje običajnih normi” (*τὰ νόμιμα*) i tiraniji (samo)zaštita (*φυλακή*).

⁵³ Aristotel u *Politici* 1295b34-39 piše: „Jasno je, dakle, da je najbolja politička zajednica sastavljena od [građana] srednjeg staleža, i da se dobro može upravljati onim polisima u kojima je srednji stalež mnogobrojan i moćniji od oba ostala [staleža] u najvećoj meri, ili barem više od svakog pojedinačno; jer [ako] [je] dodat, on [srednji stalež, prim. Ž. Kaluđerović] uspostavlja ravnotežu i sprečava prevagu bilo koje [od] oprečnih prekomernosti” (*δῆλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολλὴ τὸ μέσον καὶ κρείττον, μάλιστα μὲν ἁμοιβῶν, εἰ δὲ μὴ, θατέρου μέρους: προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ἕσπην καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Politi-*

Bilo koji od dobrih oblika vladavine da je u pitanju, Stagiranin je smatrao da u njemu treba da se primenjuje distributivni model pravednosti. Tek na drugom mestu on pominje tzv. komutativni model pravednosti. Kada je reč o rdavim oblicima vladavine, u tiraniji nema uopšte pravednosti, ili je ima veoma malo, zbog toga što nema ničeg zajedničkog između onoga koji vlada i onoga nad kojim se vlada. Slično stoji stvar i u oligarhiji, jer se i u njoj vlada protivno pravednosti, i to od strane malobrojnih i „opakih”. U demokratiji se na pravednost najčešće nailazi, a argumentacija u prilog ovoj tezi zasnovana je na stanovištu da su građani u njoj bivstveno jednaki i da su im, stoga, „mnoge stvari zajedničke”.

Aristotel je, konačno, unutrašnju diferencijaciju i slojevitost klasičnog helenskog *polisa* pokušao održati na okupu segmentiranim i spekulativnim istraživanjem vrlina, među njima osobito pravednosti, kako bi došao do kohezivnog faktora partikularnih, posebnih i opštih interesa, i kompatibilnosti svih elemenata „etičke”, „ekonomske” i „političke” sfere življenja.⁵⁴

LITERATURA

- Ackrill, J. L. (ed.), *Aristotle's Ethics*, Faber & Faber, London 1973.
 Allan, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1979.
Arhe, časopis za filozofiju, god I, br.2, Novi Sad 2004.
 Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992.
 Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
 Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.
Aristotelis Opera, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
 Bambrough, R., “Aristotle on Justice: A Paradigm of Philosophy”, u: *New Essays on PLATO and ARISTOTLE*, ed. by R. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979.
 Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc., New York 1959.

tika, Liber, Zagreb 1988, str. 138, 1295b34-39. Detaljnije o pravednosti u *Politici* piše Miler u knjizi *Priroda, pravda i prava u Aristotelovoj Politici* (posebno, str. 67-86). F. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford 1997.

⁵⁴ Stagiranin je čvrsto bio ubeden da najbolje rešenje za državu ne može počivati na platonovskom konceptu uniformnosti zajednice, već da se ono mora tražiti na drugoj strani, u jedinstvenosti njenih različitosti. Bejts (C. Bates) iznosi zanimljiva zapažanja o nužnosti pravednosti u ljudskom životu, upoređujući Aristotelove i Eshilove beleške o nastanku *polisa*. C. Bates, “Aristotle and Aeschylus on the Rise of the Polis: The Necessity of Justice in Human Life”, pp. 43-61, u: *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, Volume 20, Numbers 1-2, 2003.

- Bates, C., "Aristotle and Aeschylus on the Rise of the Polis: The Necessity of Justice in Human Life", u: *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, Volume 20, Numbers 1-2, 2003.
- Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1973.
- Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge and London 1977.
- Drino, Dž., „Aristotelov Ustav atenski”, u: *Aristotelovanje Zbornik radova* (gl. i odg. ur. S. Kozlić), Fil. fak. Univ. u Zenici, Cent. za druš. i interrel. istr. Univ. U Zenici, Zenica 2017.
- Finley, M. I., "Aristotle and Economic Analysis", u: *Past and Present* 47, 1970.
- Fortenbaugh, W. W., *Aristotle's Practical Side*, Brill, Leiden · Boston 2006.
- Hammond, N. G. L., *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford University Press, Oxford 1959.
- Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Hefe, O., *Pravda*, Akademaska knjiga, Novi Sad 2008.
- Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1985.
- Kaluderović, Ž., „Aristotelova aretologija”, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XXXIX-1, Novi Sad 2014.
- Kaluderović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Магнаскен, Скопје (Македонија) 2015.
- Kaluderović, Ž., „Platonovo poimanje pravednosti”, u: *ARHE*, god. VII, br. 13, Novi Sad 2010.
- Kaluderović, Ž., „Pretpostavke nastanka morala“, u: *Bošnjačka pismohrana* (Zbornik radova Simpozija „Gdje je nestao - moral“), Svezak 15, broj 42-43, Zagreb 2016.
- Keyt, D., "Aristotle's Theory of Distributive Justice", u: *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt, F. D. Miller, jr., Basil Blackwell, Oxford 1991.
- Kozlić, S., „Značaj Aristotelovog pojma pravičnosti za savremeno razumijevanje prava”, u: *Aristotelovanje Zbornik radova* (gl. i odg. ur. S. Kozlić), Fil. fak. Univ. u Zenici, Cent. za druš. i interrel. istr. Univ. U Zenici, Zenica 2017.
- Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Carl Winter . Universitätsverlag, Heidelberg 1959.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980. Original *Uspomena o Sokratu* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D3%3Achapter%3D4%3Asection%3D12>
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Lloyd, G. E. R., *Aristotle: the Growth & Structure of his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Marks, K., *Kapital I*, Kultura, Beograd 1964.
- Mathie, W., "Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle", u: *The Review of Politics*, Vol. 49, No. 1, (Winter, 1987).
- Miller, F. D., "Aristotle on Natural Law and Justice", u: *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt, F. D. Miller, jr., Basil Blackwell, Oxford 1991.
- Miller, F. D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*, Clarendon Press, Oxford 1997.

- Mulgan, R. G., *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- Pakaluk, M., *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Grafomedia, Novi Sad 2004.
- Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993.
- Platon, *Državnik*, Liber, Zagreb 1977.
- Ritchie, D. G., “Aristotle's Subdivisions of ‘Particular Justice’”, u: *The Classical Review*, Vol. 8, No. 5, (May, 1894).
- Ross, W. D., *Aristotle*, METHUEN & CO LTD, BARNES & NOBLE INC, London, New York 1966.
- Salkever, S. G., *Finding the Mean*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Škuljević, Ž., *Marks i Grci*, Hijatus, Novi Sad 2014.
- Winthrop, D., “Aristotle and Theories of Justice”, u: *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 4, (Dec., 1978).

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

“UNIVERSAL” AND “PARTICULAR” ΔΙΚΑΙΟΣΎΝΗ

Abstract: The author in this paper analyses the delicate discussion on justice that Aristotle undertook in the *E* book of *Nicomachean Ethics*. The Stagirite retains that *δικαιοσύνη* is a multiple meaning word and understands it as a double meaning word, at least. The justice is, first of all, equalized with the obedience of the law and to a certain extent it is equalized with virtue. This type of justice is called “universal” justice. The second is so called “particular” justice, which is manifested in the observance of the rules of equality and is being considered as a part of virtue. The latter, more specific notion of justice, which is additionally divided into distributive and commutative justice, is also interesting because it presents the Stagirites as a thinker who was first to systematically and philosophically formulates, in mythological consciousness already established relation between the ideas of justice and equivalence. Aristotle, the author concludes, at the end of the classical era, tried to embrace the internal differentiation and different strata of Hellenic *polis* by segmented and speculative investigation of virtues, particularly justice, in order to find the cohesive factor of particular, specific and general interests and compatibility of all elements of “ethical”, “economic” and “political” spheres of living.

Keywords: Aristotle, *δικαιοσύνη*, “universal”, “particular”, distributive, commutative, equivalence, correlation

Primljeno: 21.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

MARICA RAJKOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

O ZNAČAJU HAJDEGEROVOG UČENJA ZA ESTETIKU I FILOZOFIJU UMETNOSTI (I DEO) ŠELING, HEGEL I HAJDEGER

Sažetak: Autor ispituje značaj ključnih Hajdegerovih teza o umetnosti i uticaj koji one imaju na estetiku, filozofiju umetnosti i njihov razvoj. Ispituje se stvarni doprinos i originalnost Hajdegerovih teza na osnovu kojih se on smatra epohalno važnim i nezaobilaznim autorom kada je u pitanju korpus estetičkih i poietičkih filozofskih disciplina. Teza o *umetnosti kao izvornoj formi mišljenja* je Šelingova teza. Teza o *umetnosti kao otkrivanju istine* je teza koju je pre Hajdegera postavio i sistematizovao Hegel. Za razliku od isticanja pomenutih stavova, autor smatra da stvarni Hajdegerov doprinos i značaj za filozofiju umetnosti treba tražiti u ideji prema kojoj je umetnost ta koja „prirodno pušta“, dok je tehnika ona koja „veštački izaziva“. Problem sa tom idejom, međutim, odnosi se na činjenicu da Hajdeger ne pokazuje dovoljno smelosti da tezu o *poietičkom kao prirodnom* formuliše sâm, nego je učitava u antičku filozofiju. Antički Grci, međutim, *ποίησις* nisu razumeli kao *φύσις*, što znači da je na delu Hajdegerovo naknadno menjanje smisla starogrčkih pojmova i izazivanje tih pojmova da označe nešto što u svoje vreme zapravo nisu označavali. Tim izazivanjem i učitavanjem novog smisla, Hajdeger se, ako se dosledno razume njegova vlastita misao, prema starogrčkim pojmovima odnosi tehnički, odnosno – metafizički.

Ključne reči: estetika, Hajdeger, Hegel, Šeling, umetnost

UMETNOST KAO IZVORNA FORMA MIŠLJENJA

..., „natrag upravo onamo kamo je instinkt već vodio poeziju u njezinu prvom početku“².

Hajdegerovo razumevanje umetnosti predstavlja važno i nezaobilazno područje u savremenoj estetici i filozofiji umetnosti, a teze koje iznosi u različitim delima i periodima stvaranja imaju kako neposredni, tako i posredni

¹ E-mail adresa autora: marica.rajkovic@ff.uns.ac.rs

² Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2008. str. 27.

značaj ne samo na estetiku i filozofiju umetnosti, nego i na druga područja i discipline. Sa druge strane, osobenost Hajdegerove filozofije se, između ostalog, stvara i kroz insistiranje da je za tu filozofiju potrebno napustiti tradicionalne, klasične i „uhodane“ metode kojima se filozofskim tezama pristupa od Antike do danas, što dovodi do intepretacija koje pod prevaziđenim i zastarelim postupcima podrazumevaju i fundamentalne principe filozofskog mišljenja kao što su doslednost, argumentovanost i mogućnost da se održivost određenih stavova ispita i rasvetli.

Teze koje Hajdeger iznosi, međutim, predstavljaju deo istorije filozofije umetnosti i kao takve moraju biti dostupne za suočavanje, ispitivanje i filozofsko promišljanje, upravo i ako to podrazumeva da se i sâmi principi tog promišljanja dovode u pitanje. Zbog toga je jedan od najvažnijih zadataka svakog interpretatora Hajdegerove filozofije istovetan sa najvažnijim zadacima interpretatora bilo čije filozofije: da se utvrdi stvaran značaj i proveriti potkrepljenost najvažnijih teza te filozofije. To utvrđivanje i proveravanje podrazumeva i ispitivanje originalnosti i samostalnog konstituisanja određenih koncepcija, koje ne bi trebalo da se zaustavlja na prvu naznaku novog imena ili drugačijeg saopštavanja već poznate ideje. Hajdegerove teze o umetnosti, dakle, potrebno je podvrgnuti fundamentalnim filozofskim proverama i kritičkim ispitivanjima, kako bi se utvrdila njihova autentičnost, njihov doprinos i njihov stvarni značaj za razumevanje pojma umetnosti.

Hajdeger smatra da je zasnivanje, utemeljenje i konstituisanje uvek vezano za plan i projekat onoga što još nije započeto, što znači da u zasnivanju ne može biti reči o učvršćivanju i ojačavanju već dovršene građevine³. U tom smislu svako zasnivanje predstavlja novi početak i nastanak – jer je vezano uvek za mogućnost, a ne za ostvarenost ili baratiranje gotovim ili polugotovim celinama i strukturama. Zasnivanje *filozofske građevine* u kojoj će se njenim konstitutivnim elementima dozvoliti i nikad ranije ostvaren redosled i drugačija struktura, stoga, ne bi trebalo da se shvati kao odstupanje ili neuoobičajen put, nego naprotiv – kao jedini zaista prirodan i slobodan način da se nešto konstituiše. Tek kada se umetnosti (ali i svakoj drugoj formi ljudskog stvaranja, mišljenja ili delanja) dozvoljava mogućnost da sledi vlastitu unutrašnju snagu i stigne na svako područje koje na tom putu može da dosegne, može se govoriti o misaonoj koncepciji koja se gradi na adekvatnim temeljima. Zbog toga se Hajdeger oštro protivi svakoj vrsti tradicionalnog, zatvorenog filozofskog sistema, smatrajući da takva „građevina“ tek naknadno ugrađuje temelje⁴ i ojačava već izgrađenu celinu. U okviru *Filozofskih pisama o dogmatizmu i kriticismu* i Šeling je nešto više od jednog veka ranije napome-

³ Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979., str. 12.

⁴ Ibidem, str. 11.

nuo da „filozofsku glavu“ ništa ne zbunjuje toliko koliko saznanje da sva filozofija treba da leži zarobljena u okvirima jednog sistema⁵, dodajući da ipak uviđa neophodnost strukturiranja filozofije s obzirom na staru razliku između teorijske i praktičke sfere.

Kada je reč o estetičko-poietičkoj sferi, Šeling se odupire pojmu i terminu estetike, smatrajući da takav naziv asocira na knjigu recepata za tragediju, te da „katedarski estetičari“ zapravo napamet uče *Kritiku moći suđenja* da bi mogli da je predaju kao univerzitetsku estetiku⁶. Prema njegovom mišljenju, međutim, ni estetiku ni teoriju lepih umetnosti ne bi trebalo brkati sa naukom ili filozofijom umetnosti⁷, kako se često čini. Filozofija umetnosti predstavlja Šelingov pokušaj da ideje i metod vlastite filozofije primeni na nauku o umetnosti⁸. A jedina nauka koja, prema njegovom mišljenju, može da obuhvati i razume pojam umetnosti, proizvođenja i njihovog odnosa prema prirodi jeste filozofija, pa je zbog toga jedini ispravan i moguć naziv za njeno područje – filozofija umetnosti⁹. Hajdeger podseća da se od trenutka kada počinje posebno razmatranje umetnosti i umetnikâ to razmatranje naziva *estetičkim*¹⁰, jer estetika uzima umetničko delo kao predmet *αἰσθησις*-a – čulnog razabiranja u najširem smislu. Estetika, međutim, prema Hajdegerovom mišljenju, nailazi na teškoću da pristupi vlastitom predmetu već na samom početku, jer nije u stanju da utvrdi *stvarski aspekt umetničkog dela*, premda ne može ni da ga zaobiđe¹¹. Svakako, već sada treba istaći da bi – uprkos određenim sličnostima u zaključcima o neadekvatnom pristupu umetnosti koje čine različite nauke, teorije i discipline – bilo pogrešno postavljati Hajdegerovo učenje na istu liniju sa Šelingovim učenjem, pre svega zbog činjenice da je Šelingovo učenje u svojoj suštini idealističko, dok se Hajdeger upravo na idealističku filozofiju obrušava gotovo u svim fazama svog filozofskog života.

Uprkos činjenici da se Hajdegerovo razumevanje umetnosti ne može relativizovati i svoditi na bilo koje učenje sa kojim deli pojedine stavove, potrebno je utvrditi u kojoj su meri ta učenja ipak zastupljena u njegovoj filozofiji, odnosno u kojoj meri je Hajdegerovo razumevanje umetnosti autentično,

⁵ Šeling, F. V. J., „Filozofska pisma o dogmatizmu i kriticizmu“, u: *Forma i princip filozofije*, Nolit, Beograd, 1988., str. 198.

⁶ Više u: Rajković, M., „Šelingova filozofija umetnosti“, u: *Arhe*, 27, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 2017., str. 53.

⁷ Schelling, F. W. J., „Philosophie der Kunst“, Werke, Dritter Hauptband, str. 381. (V 361).

⁸ Schelling, K. F. A., Iz Predgovora prvog izdavača, u: Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, str. 7.

⁹ Schelling, F. W. J., „Philosophie der Kunst“, str. 381

¹⁰ Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, u: *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000., str. 57.

¹¹ Ibidem, str. 9.

a u kojoj meri se oslanja na pojedinačne stavove iz onih filozofskih koncepcija koje u celovitom obliku odbacuje.

Kao što je ranije već napomenuto, Šeling smatra da filozofija zapravo treba da nas vrati na isto ono izvoriste na koje je *instinkt već vodio poeziju*¹² prilikom njenog nastanka, te da su bogovi za umetnosti isto ono što su ideje za filozofiju. Potrebu za vraćanjem na izvor Šeling eksplicira u tekstu „O izvoru večnih istina“, navodeći da – ako bismo se danas morali nečemu čuditi, „onda bismo se morali čuditi tome što čujemo kako Platona, kako Aristotela, navode na onoj strani gde se mišljenje stavlja *iznad* bivstva. Platona? Pa, dobro, ako se previdi ono jedino mesto u šestoj knjizi Države“, gde Platon tvrdi „da ono najviše nije više *oúsía*, suština, *šta* jeste, nego ono što još jeste s one strane suštine ono što njoj po dostojanstvu i moći prethodi“¹³. Taj Šelingov stav sa jedne strane otvara mogućnost da je celokupna filozofska tradicija previdela da se ono što će autori poput Ničea i Hajdegera kasnije uočiti kod predsokratovaca, zapravo postoji i u Platonovoj filozofiji: teza koja ne dozvoljava da se njegovo učenje svrsta na liniju onih filozofija koje mišljenje jednoznačno postavljaju iznad bivstva. Osim toga, Šeling smatra da i Aristotelu „svet prvenstveno može da zahvali za to što je uvideo da egzistira samo ono što je individualno, da je ono što je opšte, bivstvjuće, samo atribut“¹⁴.

Hajdeger će se kasnije posvetiti onome što Šeling tek započinje: uočavanjem da se tim činom zapravo otvara viševekovni proces *zaborava bitka*¹⁵ i kretanje putem metafizike a ne ontologije, proces koji nije pasivan ni slučajan, jer se i kod Šelunga vidi da „prevaga koja se pridaje mišljenju nad bivstvom, onom *šta* nad onim *da*, nije neka posebna, nego je opšta slabost“, koja će „pokušati da se, u pogledu ovog bivstva, više udovolji mišljenju i umu. Ali ako se počne sa sadržajem, koji, za sebe i odvojen od svih egzistencijalnih uslova, može biti samo opšti, onda će se s tim nekom vreme moći nastaviti, ali će se najzad, užasnuto primetiti da nedostaje okvir u koji će se staviti taj sadržaj“¹⁶. Šeling, naime, uviđa da najveća opasnost nije u tome da će se slabljenjem značaja egzistencije naspram esencije ostati bez sadržaja, već naprotiv: da će se razgraditi sama forma! I Hajdeger će zaključiti da „forma

¹² Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, str. 27.

¹³ Šeling, F. V. J. „O izvoru večnih istina“, u: *Uvod u filozofiju mitologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2010., str. 663.

¹⁴ Ibidem, str. 664.

¹⁵ Hajdegerovim rečima: „bivstvovanje ostaje nešto o čemu ne pitamo, nešto što se samo po sebi razume i o čemu se, stoga, ne razmišlja. Ono počiva u odavno zaboravljenoj i osnova lišenoj istini“ – Hajdeger, M. „Prevladavanje metafizike“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd, 1999., str. 64.

¹⁶ Šeling, F. V. J. „O izvoru večnih istina“, str. 665.

kao obris nije tek posledica podele materije“, „nije ni nešto što kao svrha lebdi negde iznad tog bivstvujućeg“, već da forma, „naprotiv, određuje raspored materije“¹⁷. Ni sâm odnos između materije i forme, kao metafizičkih pojmova, dakle, nije jednoznačan, smatra Hajdeger, premda u celini odbacuje takvu vrstu metafizičkog pristupa koji je na snazi u celokupnoj tradiciji filozofije nakon Aristotela.

Kada je reč o poziciji umetnosti u učenjima Šelinga i Hajdegera, potrebno je, dakle, ukazati na srodne teze i zaključke, vodeći pri tom računa da se time ne upućuje ni na kakvo banalizovano izjednačavanje njihovih filozofskih koncepcija, ali da se ujedno ne treba isključiti ni mogućnost da Hajdeger namerno izbegava da pomene Šelinga u kontekstu u kojem bi se to moglo očekivati¹⁸. Jedna od tih srodnih teza tiče se razumevanja odnosa između umetnosti i poezije, pa čak i budućnosti koje taj odnos ima. Šeling smatra da, kao što se um neposredno objektivira kroz organizam, a večne umske ideje kao duše organskih tela postaju objektivnim u prirodi, tako se i filozofija neposredno objektivira kroz umetnost¹⁹, a filozofske ideje putem umetnosti postaju objektivne kao duše zbiljskih stvari. Uz to, on naglašava da filozof mora posedovati isto toliko estetske snage koliko i pesnik, odnosno da filozofija duha jeste estetska filozofija²⁰! Poezija, naime, zauzima poziciju iznad svih drugih umetnosti i znanosti, što je vidljivo i u povesnom procesu – naime, Šeling smatra izvesnim da će pesništvo ponovo postati „učiteljicom čovečanstva“²¹, kao što je evidentno bilo „na početku“, pa ne treba da iznenadi stav da čak i filozofija treba pred njim da odstupi. Hajdeger takođe upućuje na mogućnost da se pozicija poetskog i umetničkog (razumljenog u smislu u kojem ih Hajdeger dovodi u vezu, ali ipak ne izjednačava) u budućnosti iz-

¹⁷ Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, str. 16.

¹⁸ Hajdeger nije izbegao da se bavi Šelingovom filozofijom, međutim indikativno je što jeste izbegao da se bavi onim njenim područjem sa kojim ima najviše sličnosti. Za promišljanje Šelingove koncepcije Hajdeger bira područje slobode i posvećuje mu predavanje u letnjem semestru 1936. na Univerzitetu u Frajburgu, koje je kasnije oblikovano u tekst pod naslovom „Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)“. U tom predavanju on navodi da je Šelingova rasprava o slobodi jedno „od onih sasvim retkih dela u kojima počinje da se oblikuje jedan takav oblak“, misleći na oblak iz reči „Ko jednom ima da raspali munju, Mora dugo – oblak biti.“, koje je Niče napisao u posveti svog dela Zora. – Hajdeger, M., „Šelingova rasprava o bivstvu čovekove slobode (1809)“ u: *Rasprave o slobodi*, Dereta, Beograd, 2016., str. 100. O Šelingovom razumevanju apsolutnog znanja, koje nije produkt razuma, već intelektualnog opažaja, Hajdeger će se izjasniti samo u poglavlju „Korak izvan i preko Kanta“ u istom spisu. Ibidem, str. 161-169.

¹⁹ Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, str. 21.

²⁰ Cipra, M., Predgovor hrvatskom izdanju u: Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, str. I

²¹ Loc. cit.

meniti: „Da li će se, i kada, u našem nepesničkom stanovanju dogoditi obrt, to je nešto što možemo da očekujemo jedino ako imamo u vidu ono pesničko“²². Sâma postavka i struktura *Mišljenja i pevanja* ukazuje na Hajdegerovu ideju da je bitku potrebno pristupiti kroz njemu adekvatan put, koji nije logički i metafizički, nego umetnički u svom izvornom smislu. Šeling smatra da je refleksija onog apsolutno nesvesnog i neobjektivnog moguća samo pomoću estetskog akta uobrazilje i da se filozofija „isto tako kao i umjetnost osniva na produktivnoj moći, a razlika obiju samo na različnom pravcu produktivne snage“²³. U filozofiji je ta snaga usmerena „ka unutra“, prema refleksiji u unutrašnjem opažaju, a u umetnosti „ka spolja“, kako bi se uz pomoć produkata reflektovalo ono nesvesno, smatra Šeling.

Isticanje mogućnosti da vrhunac čovekovog izraza ne treba tražiti u sferi racionalnog, pojmovnog u logičkom smislu ili metafizičkog, već da treba dozvoliti mogućnost da se umetničko i poetsko stvaralaštvo sâmo izdigne na visinu do koje može da dosegne, jeste neporecivo značajna kopča i veza između Šelingove i Hajdegerove filozofije. Ta zajednička tačka nadilazi estetičku tematiku i predstavlja važnu sponu između dve filozofije koje se time neće redukovati na najmanji zajednički sadržalac, niti uprostiti na dve slične tematike, ali će predstavljati primer da se mogućnost umetničkog i poetskog izraza kao vrhunca čovekovog stvaranja može na sličan način dozvoliti i otvoriti unutar dva međusobno veoma različita filozofska učenja.

Još jedno preklapanje i interesantna sličnost između Šelingove i Hajdegerove filozofske koncepcije jeste i činjenica da je kod oba autora na delu veliki zaokret unutar vlastitog učenja, nakon kojeg je u Šelingovom slučaju svaki stav neophodno pozicionirati u „ranog“ i „poznog“ Šelinga, a u Hajdegerovom slučaju u Hajdegera „pre“ i „posle“ čuvenog okreta (*die Kehre*²⁴). Simplifikovanje suštine tih zaokreta često je vodilo i simplifikaciji njihovih posledica, pa se u tom stilu i za jednog i za drugog autora govorilo da je na delu napuštanje filozofskog i pojmovnog tla i prelaz na mitološko/iracionalno, odnosno umetničko/pesničko područje. Treba, međutim, imati u vidu da ni kod jednog, ni kod drugog autora nije reč o tome da umetničko/pesnički izraz tre-

²² Hajdeger, M., *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982., str. 168.

²³ Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentnog idealizma*, str. 23.

²⁴ Kada je reč o odnosu prema *okretu*, odnosno o recepciji „faza“ njegove filozofije i njihovom pozicioniranju u istorijama filozofije, Hajdeger tvrdi da „se već u „Bitku i vremenu“ povijesnost tu-bitka može razumjeti samo iz fundamentalno-ontološke namjere, a ne kao prilog postojećoj filozofiji povijesti“ – Hajdeger, M., *Prilozi filozofiji (o događaju)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., str. 41., te da se njegovo pomenuto delo, *Bitak i vreme*, smatralo samorazumljivim, jer to nije delo metafizike, koja se s jedne strane postavlja kao nezavisna od vremena, a sa druge kao vremenita. Ipak, on *Bitak i vreme* smatra za prelaz ka „skoku“, koji će ostati nepojmljen sve dok se bude razumeo kao filozofija egzistencije! – ibidem, str. 198.

ba naprosto da „zameni“ filozofiju kao nešto što je u suprotnosti sa tim izrazom, nego naprotiv: da se fundus i ontološki temelj obe ove sfere mora preispitati, razgraditi i ponovo sagraditi upravo imajući u vidu njihov zajednički izvor, koji je zaboravljen.

UMETNOST KAO OTKRIVANJE ISTINE

...,umetnost ima dužnost da otkrije istinu u formi čulnog umetničkog uobličavanja, da u njoj prikaže onu izmirenu suprotnost, i da, prema tome, ima u sebi svoju krajnju svrhu, u samom tom prikazivanju i otkrivanju.²⁵

U prethodnom poglavlju naglašeno je kako Hajdegerova namera nije da se „prevaziđeno“ filozofsko mišljenje *zameni* izvornim, poetskim načinom: pevanjem, nego da pokaže da je metafizička tradicija dugo sakrivala činjenicu da filozofsko mišljenje i poezija *imaju isti izvor*, te da filozofija nije, niti se može, niti se sme svesti na metafizičko-logičko-racionalno-naučni princip, na koji se dugo svodila. To svodenje bilo je sprovedeno kroz niz jasnih, ali i kroz naizgled slučajne procese: jedan od takvih procesa je prevođenje starogrčkih termina na latinske. Posledice tog prevođenja se, prema Hajdegerovom mišljenju, ne mogu svesti na redukciju značenja starogrčkih pojmova na nešto manje od onoga što su označavali, nego i na izmenu tog značenja na nešto *drugo* u odnosu na ono što su označavali.

Jedan od takvih pojmova je i pojam istine, koji za Hajdegera ne samo da ne znači ono što joj „preostaje“ redukcijom koja nastaje prevođenjem sa grčkog *ἀλήθεια* na latinsko *veritas*, nego znači nešto potpuno drugačije, ako ne i suprotno. On razume istinu kao *neskrivenost bitka*, zbog čega treba pristupiti oprezno svakom pokušaju da se *istina* o kojoj on govori poistoveti sa logičkim, metafizičkim ili naučnim razumevanjem *istine*. Istina o kojoj Hajdeger govori „ne poklapa se s istinom koja je poznata pod tim imenom“²⁶.

Kada bi se kroz tradiciju tražio dokaz da su i autori pre Hajdegera razumeli umetnost kao istinu ili put do istine, stiglo bi se prvo do Aristotela i razumevanja pesništva kao onog što je *više filozofsko od istoriografije*²⁷. Takav postupak bi, međutim, pokazao potpuno nerazumevanje fundamentalnih postavki Hajdegerove filozofije, jer ono što Hajdeger razume kao *istinu* nije ono što je Aristotel razumeo pod tim pojmom, premda je kod Aristotela još uvek reč o

²⁵ Hegel, G. V. F., *Estetika*, I, str. 57.

²⁶ Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, str. 58.

²⁷ Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955., str. 21.

ἀλήθεια-i pre njenog prevođenja i svodenja na *veritas*. Ipak, sadržina ovog poglavlja ukazuje na traženje jedne takve povezanosti ili sličnosti između Hegele i Hajdegerove filozofije, pa se s pravom može postaviti pitanje: smatra li se onda da ta dva autora pod pojmom istine misle na isto? Odgovor je: ne, ali postoje dva ključna razloga zbog kojih se može pristupiti *suočavanju* njihove dve koncepcije. Prvi razlog je činjenica da i Hegel istinu razume kao prikazivanje i otkrivanje²⁸, a drugi je činjenica da i Hegel smatra da tradicionalna razumevanja istine koja su je svodila na adekvaciju, poklapanje i logičko-formalnu opštost ne pogađaju njenu suštinu, te da „sve što je istinito kako u duhu tako i u prirodi jeste konkretno“²⁹. Premda je Hajdeger „i Aristotela i Hegela posmatrao kao zastupnike vulgarnog pojma vremena“³⁰ i drugih pojmova, svrstavajući ih na liniju koju u filozofiji treba napustiti, zbog pomenuta dva razloga moguće je preispitati odnos između Hegelovog i Hajdegerovog razumevanja odnosa između umetnosti i istine, imajući sve vreme u vidu da te dve koncepcije nisu istovetne, niti svodive jedna na drugu.

Hegel na jednom mestu tvrdi da je uveren da je najviši akt uma – estetski akt, da je filozofija duha zapravo estetska filozofije, te da se istina i dobro mogu ujediniti jedino u lepoti, zbog čega filozof mora posedovati jednaku estetsku snagu kao pesnik, jer su oni koji nemaju estetski osećaj tek suvo-parni „filozofi bukvalisti“³¹. Prema odnosu između umetnosti i istine Hegel, međutim, nije imao jednako mišljenje u svim fazama svog učenja, niti u svim momentima vlastitog sistema. Razlog za to leži u suštini Hegelovog učenja – da pojam kojim se „započinje“ nije isti kao pojam koji je reflektovan i konkretizovan. Budući, naime, da predavanja iz estetike nastaju tek na kraju njegovog života i karijere, stav o istini kao sadržaju umetnosti nije isti kao stavovi o umetnosti iz *Fenomenologije duha*. *Fenomenologija duha* je delo u kojem se za istinu i njeno oblikovanje nije na taj način tražila čulna forma kao nužan momenat njenog pojavljivanja. U *Estetici* je istini već potrebno da dosegne i prevlada fazu čulnog pojavljivanja. U delu *Filozofija religije* Hegel smatra da se proces kojim se poništava i prevladava (*aufhebt*) ono spoljašnje – u kojem se istina pojavljuje u umetničkom delu – tiče i mrtve neposrednosti, kao i opa-

²⁸ Hegel, G. V. F., *Estetika*, I, str. 57.

²⁹ Ibidem, str. 71.

³⁰ Gadamer, H-G., *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd, 2003., str. 227.

³¹ „Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.“ – „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ – u: Hegel, G. W. F. Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd. 1, 1979 (Theorie Werkausgabe); „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, u: Hegel, G. W. F., Werke I – Frühe Schriften, str. 236.

žajnog subjekta³². Zakon i sadržaj umetnosti je istina³³, tvrdi Hegel, dodajući da je to ujedno i duhovna istina, ali da je istovremeno za neposredni opažaj ona i čulno prijemčiva. Budući da je sadržaj umetnosti istina, a da „sve što je istinito kako u duhu tako i u prirodi jeste konkretno“³⁴, potrebno je imati u vidu da ta konkretnost, čak i kada je opšta, jeste subjektivna i posebna, te da sadržina umetnosti mora biti sposobna za umetničko predstavljanje³⁵.

Pojam *konkretne opštosti* za Hegela nije ni nemoguća ni pogrešna konstrukcija, već naprotiv predstavlja smisao ideje: naime, suprotnost *konkretnom* nije ono *opšte*, nego ono *apstraktno* i lišeno svakog sadržaja³⁶. Ideja je istina samo ako i sa gledišta subjektivnog, i sa gledišta objektivnog pojma, predstavlja celinu koja istovremeno izražava i njihovu razliku i njihovo isposredovano jedinstvo, pa u tom smislu i treba razumeti Hegelove reči da „sve što egzistira ima samo utoliko istine ukoliko predstavlja neku egzistenciju ideje. Jer stvarno u pravom smislu jeste jedino ideja“³⁷. Takvo shvatanje prožimanja suprotnosti u živom jedinstvu predstavlja udaljavanje od svih postupaka logičke apstrakcije koje su pojam istine pokušavale da svedu na prazne okvire i formu bez sadržaja. Hajdeger će se takođe suprotstaviti logičkom apstrahovanju i svodenju istine na formalno prikazanu misaonu opštost, premda njegov pojam istine neće biti određen na način na koji je to učinjeno u Hege-lovoj koncepciji. Hajdeger, naime, tvrdi sledeće „Istina je pra-sukob u kojem se, uvek na poseban način, osvaja ono-otvoreno u koje ulazi i iz kojeg izlazi sve što se pokazuje i sastavlja kao bivstvujuće“³⁸. Određujući dalje umetnost kao poeziju, Hajdeger će istaći: „Suština umetnosti jeste poezija. A suština poezije jeste zasnivanje istine“³⁹. Zbog činjenice da ne samo da istinu razumeju kao otkrivanje, već i da je shvataju kao nosioca nečega što je sukobljeno ili protivrečno, ali ipak međusobno prožeto, moguće je uspostaviti vezu i rasvetliti suštinu odnosa između Hegela i Hajdegera. Imajući u vidu Hegelove reči

³² Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969., str. 137.

³³ Ibidem, str. 135. O odnosu opažaja, saznanja, istine i umetnosti više u: ibidem, str. 132-138

³⁴ Hegel, G. V. F., *Estetika*, I, str. 71.

³⁵ Ibidem, str. 70.

³⁶ „Istu opštost koja pripada toj sadržini nužno poseduje takođe forma svesti u kojoj se ona javlja“; smatra Hegel već u *Fenomenologiji duha*, dodajući da određeno „biće ove predstave, jezik, jeste prvi jezik, *ep* kao takav koji sadrži opštu sadržinu, bar kao *potpunost sveta*, premda ne kao opštost misli“ – Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, 1986., str. 419. Ovo mesto bi trebalo uporediti sa Hajdegerovim pojmovima jezika i sveta.

³⁷ Hegel, G. V. F., *Estetika*, I, str. 111.

³⁸ Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, str. 43.

³⁹ Loc. cit.

o umetnosti koja za nas kao apsolutna forma duha postaje prošlost, Hajdeger će zaključiti da odluka o tom stavu još nije donesena: odluka o tom stavu „doneće se, ako se donese, na osnovu te istine bivstvujućeg, a to će biti odluka i o istini bivstvujućeg. Dotad Hegelov stav ostaje da važi“⁴⁰. U tom duhu i Foht povezuje ova dva učenja: „Hegel kaže da je 'ljepota samo određeni način ispoljavanja i prikazivanja istinitog', a Heidegger da je 'ljepota jedan od načina na koji istina bivstvuje“⁴¹, ukazujući na evidentno sličan način na koji Hegel i Hajdeger formulišu sadržaj, odnosno, smisao umetnosti.

Bubner takođe smatra da Hajdeger stoji na liniji onih filozofskih učenja koja ne smatraju da je istina ekskluzivno područje filozofije, već da ona pripada i području umetnosti, iako su sâma ta učenja međusobno različita⁴². U tom smislu i on tvrdi da se Hajdeger, bez obzira na svoju osobenu koncepciju, može uvrstiti u okvire istorije estetike, jer su sve „estetike od Hegela i Šelinga do Adorna i Gadamera tretirale umetnost kao povlašćeno mesto istine“⁴³, pa tako i Hajdegerova *hermeneutika umetnosti*⁴⁴. Potrebno je, ipak, naglasiti da Hajdegerova koncepcija ne pripada toliko području estetike, kako tvrdi Bubner, koliko pripada filozofiji umetnosti, pa se u tom kontekstu i treba rasvetljavati i u odnosu prema drugim predstavnicima te discipline.

UMESTO ZAKLJUČKA: ZNAČAJ HAJDEGEROVOG UČENJA ZA ESTETIKU I FILOZOFIJU UMETNOSTI

U okviru ovog teksta, koji predstavlja prvi deo istraživanja značaja Hajdegerovog učenja za estetiku i filozofiju umetnosti⁴⁵, centralna tema predstavljala je rasvetljavanje odnosa između poznatih Hajdegerovih teza o umetnosti i onih učenja koja bi sa njima u vezi morala biti preispitana, kako bi se utvrdilo u kojoj meri je Hajdegerovo učenje zaista originalno i relevantno. Utvrđeno je da bar dve čuvene teze koje on koncipira ne predstavljaju apsolutni novum i potpuno originalan doprinos filozofiji umetnosti u celini. To, međutim, ne znači da je zaključak ovog teksta da je Hajdegerov značaj za estetiku i filozofiju umetnosti zanemarljiv ili neosnovan.

⁴⁰ Ibidem, str. 59.

⁴¹ Foht, I., *Mogućnost, nužnost, slučajnost, stvarnost. Hegelovo učenje o odumiranju umetnosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1961., str. 165.

⁴² Bubner, R., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt, 1989., str. 9-12.

⁴³ Ibidem, str. 49-52.

⁴⁴ Ibidem, str. 31.

⁴⁵ Drugi deo ovog istraživanja tematizuje odnos Hajdegera prema Ničeovom i Marksovom učenju.

Za razliku od istorije savremene estetike i filozofije umetnosti, koje su isticale upravo pomenute stavove, autor smatra da stvarni Hajdegerov doprinos i značaj za filozofiju umetnosti treba tražiti u ideji prema kojoj je umetnost ta koja „prirodno pušta“, dok je tehnika ona koja „veštački izaziva“. Ta ideja predstavlja misao koja se manje ili više eksplicitno javlja u gotovo svim njegovim tekstovima koji za temu imaju pojam (izvora) umetničkog dela, istinu i pojam (suštine) tehnike. U tekstu „Izvor umetničkog dela“ Hajdeger tvrdi da je umetnik „τεχνίτης ne zato što je on i zanatlija, već zato što se kako sa-stavljanje delâ tako i sa-stavljanje tvorevine dešavaju u onom pro-iz-vođenju koje pušta bivstvujuće da se pojavi i da bude prisutno dobijajući izgled. Ali sve se to dešava usred bivstvujućeg koje spontano izrasta, usred φύσις-a“⁴⁶, dok u „Pitanju o tehnici“ govori takođe o razotkrivanju „koje u smislu ποιήσις-a pušta da se pojavi ono što je prisutno“⁴⁷. Ideja po kojoj je umetnički i poietički način⁴⁸ predstavljaju način „puštanja“, toliko suprotan veštačkom izazivanju koje sprovodi moderna tehnika, jeste veoma značajan doprinos koji Hajdeger stvara na polju estetičke i poietičke filozofije.

Problem sa tom idejom, međutim, odnosi se na činjenicu da Hajdeger ne pokazuje dovoljno smelosti da tezu o *poietičkom kao prirodnom* formuliše sâm, nego njen koren učitava u antičku filozofiju. On naime koristi citat 205 b iz Platonove „Gozbe“ da bi vlastitu formulaciju učinio *antičkom*: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτρωϋν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις („svačemu što iz nebića prelazi u biće uvek je uzrok stvaranje“)⁴⁹ on prilično „slobodno“ prevodi rečima „Svako pobuđivanje, za ono što uvek iz ne-prisutnog prelazi i nadire u prisustvovanje, jeste ποιήσις, jeste pro-iz-vođenje“⁵⁰. Ta sloboda u prevode-nju ima i cilj: „Sve je u tome da pro-iz-vođenje mislimo u svoj njegovoj širini i istovremeno onako kako su ga mislili Grci“⁵¹, a ta širina za Hajdegera do-vodi do teze: „I φύσις, samonicanje, jeste pro-iz-vođenje“, jeste ποιήσις“⁵². Problem sa takvom „širinom“ u shvatanju starogrčkih pojmova leži, međutim, u tome što takva širina prelazi pojmovne i terminološke okvire upravo staro-grčke epohe. Stari Grci, naime ποιήσις nisu razumeli kao φύσις. Ključni argu-ment za to je Aristotelova podela filozofije, odnosno razlikovanje tri načina ži-vota: teorijskog, praktičkog i poietičkog. Θεωριᾶ je posmatranje onoga što ne

⁴⁶ Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, str. 42.

⁴⁷ Hajdeger, M., „Pitanje o tehnici“, u: *Predavanja i rasprave*, str. 26.

⁴⁸ Jer „Suština umetnosti jeste poezija. A suština poezije jeste zasnivanje istine.“ – Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, str. 54.

⁴⁹ Platon, *Gozba*, Rad, Beograd, 1964., 205 b - c.

⁵⁰ Hajdeger, M., „Pitanje o tehnici“, str. 13.

⁵¹ Loc. cit.

⁵² Loc. cit.

može biti drugačije (i ono je u najvećoj meri upravljeno ili na φύσις ili na εἶδος), a πορᾶξις i ποιήσις se tiču onoga što može biti i ne biti: praktičko se tiče delanja i međuljudskih odnosa, a poietičko (koje u pogledu dolaska do istine koristi posebnu vrstu znanja: τέχνη⁵³) na stvaranje u najširem smislu. Starogrčko, a pre svega Aristotelovo, određenje ποιήσις-a i τέχνη-a je upravo suprotno onom Hajdegerovom – zato što označava stvaranje svega onoga što *nije* prirodno izniklo!

Tumačenje koje je toliko „široko“ i „slobodno“ da se pretvara u suprotnost originalnom pojmu znači da je na delu Hajdegerovo naknadno menjanje smisla starogrčkih pojmova i izazivanje tih pojmova da označe nešto što u svoje vreme zapravo nisu označavali. Tim *izazivanjem* i učitavanjem novog smisla, Hajdeger se, ako se dosledno razume njegova vlastita misao, prema starogrčkim pojmovima odnosi tehnički, odnosno – metafizički!

LITERATURA

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988.
 Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955.
 Bubner, R., *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
 Focht, I., *Mogućnost, nužnost, slučajnost, stvarnost. Hegelovo učenje o odumiranju umetnosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1961.
 Gadamer, H-G., *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd, 2003.
 Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.
 Hajdeger, M., *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982.
 Hajdeger, M., *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd, 1999.
 Hajdeger, M., *Prilozi filozofiji (o događaju)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.
 Hajdeger, M., *Rasprave o slobodi*, Dereta, Beograd, 2016.
 Hajdeger, M., *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000.
 Hegel, G. V. F., *Estetika*, BIGZ, 1986.
 Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, 1986.
 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.
 Hegel, G. W. F. Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
 Platon, *Gozba*, Rad, Beograd, 1964.
 Schelling, F. W. J., *Filozofija umjetnosti*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2008.
 Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1965.
 Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije*, Nolit, Beograd, 1988.
 Šeling, F. V. J., *Uvod u filozofiju mitologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2010.

⁵³ Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988., 1094a1-18 i dr. mesta.

MARICA RAJKOVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

ON RELEVANCE OF HEIDEGGER'S THOUGHT FOR
AESTHETICS AND PHILOSOPHY OF ART (PART I)
SCHELLING, HEGEL AND HEIDEGGER

Abstract: The author examines the relevance of key Heidegger's theses on art and influence they have on development of aesthetics and philosophy of art. The main task of this paper is to examine the real contribution and originality of his theses, as well as the basis of interpretations according to which he is considered to be an epochal and unavoidable author, when it comes to aesthetical and poetical corpus of philosophy. Firstly, the thesis on *art as the highest form of thinking*, usually perceived as Heidegger's own contribution, is originally Schelling's thesis. Furthermore, the concept of *art as the truth* is a thesis set up and systematized by Hegel. Unlike the above mentioned perception of Heidegger's contribution, the author considers that his real importance for the philosophy of art should be sought in his idea that art is a process of „naturally letting be“, while the technology is process of „artificially instigating“. The problem with this idea, however, relates to the fact that Heidegger does not show enough boldness to formulate the thesis of *poietical as natural* himself, but instead he is inserting this thesis into ancient Greek philosophy. Ancient Greek philosophers, however, did not understand *ποίησις* as *φύσις*, which exposes Heidegger's subsequent changing of meaning of ancient Greek notions and “instigating” these notions to signify something that they did not in their time. By instigating and inserting new meanings, Heidegger is, if his own thought is consistently understood, referring to the ancient Greek concepts technically, i.e. – metaphysically.

Keywords: aesthetics, art, Hegel, Heidegger, Schelling

Primljeno: 25.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

SAMIR BEGLEROVIĆ¹

Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu, BiH

FILOZOFIJSKO-TEOLOGIJSKO NASLJEĐE EMANUELA SWEDENBORGA: POČETAK SISTEMATIZACIJE MODERNE EVROPSKE EZOTERIJSKE TRADICIJE

Sažetak: Rad, u formi pregleda, tretira pitanje intelektualnoga nasljeđa Emanuela Swedenborga, u oblastima filozofije i teologije. Imajući u vidu taj problem, izložene su samo one teorije autora koje se mogu dovesti u izravnu ili neizravnu vezu sa učenjem Swedenborga, a pri tome nije razmatran njihov ukupni znanstveni opus.

Ključne riječi: teorija potpisa, imaginativni svijet, mistika, moderna evropska ezoterijska tradicija, Swedenborg, Böhme, Kant, Suzuki, Corbin

1. UVOD

Uraditi samo punu bibliografiju djela **Emanuela Swedenborga (Stockholm, 1688. – London, 1772.)** značilo bi izraditi veoma opširnu studiju, dočim je potpuna analiza geneze i razvoja njegovih ideja zadatak koji je moguće realizirati isključivo kroz timski rad, unutar specijaliziranih instituta. Naime, Swedenborgovo djelo, barem kada je moderna evropska ezoterijska tradicija u pitanju, predstavlja svojevrsnu prelomnu tačku nakon koje je ezoterijska tradicija Evrope poprimila sasvim konkretnu formu, drugim riječima, u periodu neposredno nakon Swedenborgove smrti, moderna evropska ezoterijska tradicija dosegla je fazu sistematizacije. Na neki način, Emanuel Swedenborg suskusirao je sve značajnije teorije razvijene do njegovoga vremena, a potom ponudio brojne, originalne interpretacije nasljeđenoga ali i vlastite teorije.

No, jednako je važno naglasiti da je Swedenborg doživljavan i kao spoj duha moderne znanosti, s jedne strane, te ezoterijskog odnosno, uslovno rečeno, „religijskog“ iskustva, zbog čega će se za njegov rad zainteresirati znatan broj filozofa, teologa, i religiologa, ali i sljedbenika *New Agea*, teozofskih dru-

¹ E-mail adresa autora: samir.beglerovic@fin.unsa.ba

štava te visoko obrazovanih intelektualaca koji su tragali za postizanjem iskustva sučeljenja sa duhovnim realitetima ali ostvarenog kroz različite obrasce moderne znanosti.

Imajući rečeno u vidu, smatramo da je važno izložiti, i to u formi jednog kritičkog pregleda, teologijsko i filozofijsko nasljeđe Emanuela Swedenborga, odnosno skrenuti pažnju na neke najznačajnije autore i njihove teorije, koje svoj temelj pronalaze u djelima Swedenborga, a koji su svojim intelektualnim utjecajem prisutni i u današnjem svijetu.²

Nekoliko godina nakon Swedenborgove smrti, naglo je proširen krug ezoterika zainteresiranih za djela koja je napisao. Tako je već 1787. godine u Londonu osnovana Nova Crkva (*the New Church*), poznata još kao: „Svedenborška” (*Swedenborgian*), „Novi kršćani” (*New Christians*), „Neokršćani” (*Neo-Christian*), „Crkva novoga Jerusalema” (*Church of the New Jerusalem*) i „Gospodova Nova Crkva” (*The Lord's New Church*). Na osnovu Swedenborgovih radova, veliki broj novih religijskih pokreta koji djeluju pod ovim imenom, ispovijedaju vjerovanje u Isusa Krista, te istražuju Swedenborgove studije Novoga Zavjeta, vjerujući da mu je uzvišeni Bog podario inspiraciju koja mu je omogućila autentično razumijevanje događaja Drugoga Kristovog dolaska. Ubrzo je Nova Crkva registrirana na većini kontinenata.³

Ipak, za nas je mnogo važnije njegovo indirektno nasljeđe s obzirom da je rjeđe tretirano a ima izuzetan utjecaj i danas. Središnja tema u Swedenborgovome učenju odnosi se na međusobnu snažnu, ontološku povezanost prirodnoga sa svijetom duhovnosti. Štaviše, za razliku od **Jakoba Böhmea (u. 1624. godine)** koji je izrazio teoriju međusobne *korespondentnosti* između, s jedne strane, *kvalitetâ* shvaćenih kao „principa rafiniranja“, odnosno formi kroz koje se uzvišeni Bog manifestira u svijetu a preko nestvorene božanske supstance (*salitter*), te, s druge strane, između tri temeljne dimenzije svijeta (*tamni, svijetli* i ovozemaljski), Swedenborg je insistirao na korespondentnosti doslovno *svega* sa vlastitim arhetipom koji se nalazi u duhovnome svijetu. Riječ je o znanju, kako objašnjava Swedenborg, koje su imali „rani ljudi”, no, vremenom, uslijed samoljublja te pretjeranoga vezanja za materijalno, čovječanstvo je to znanje u cijelosti izgubilo.⁴ Drugim riječima, ukupno postojanje

² Ovom prilikom nećemo obrađivati sâm život niti djelo Swedenborga. Najosnovnije podatke moguće je pronaći kod: Samuel Willard Crompton, *Emanuel Swedenborg*, Chelsea House Publishers, 2005.; Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven: Jacobites, Jews, and Freemasons in Early Modern Sweden*, Leiden – Boston, Brill, 2012.; *On the True Philosopher and the True Philosophy – Essays on Swedenborg*, ur. Stephen McNeilly, Journal of the Swedenborg Society – Swedenborg house, London, 2003.

³ V.: Jane Williams-Hogan, „Emanuel Swedenborg”, u knjizi: *The Occult World*, ur. Christopher Partridge, New York, Routledge, 2015., str. 154.

⁴ Usp.: Emanuel Swedenborg, *Heaven and Hell*, West Chester, Swedenborg Foundation,

realizira se u dva svijeta: duhovni svijet i svijet materije, a svijet materije odgovara (*respond*) višem svijetu. Iz toga razloga, sve na ovome svijetu zapravo je sjenka duhovnoga entiteta, kao što se sudbina egzistenata nakon ovozemaljskoga života realizira snagom njihove unutarnje sklonosti iskazane u temporalnoj dimenziji. Naglasit ćemo, Swedenborg o ovome nije pisao na način artikuliranja ideja koje je mnio već u formi tumačenja vlastitih iskustava koja je doživio u Raju odnosno duhovnome svijetu uopće.

2. KANTOVA PERCEPCIJA SWEDENBROGA

Godine 1760., **Johann Ernesti (u. 1781. godine)**, profesor teologije u Leipzigu, u svome časopisu „Nova teološka biblioteka” (*Neue Theologische Bibliothek*), iznio je cijeli niz kritika usmjerenih na Swedenborgovo učenje, oslovivši ga pri tome „ludim entuzijastom”. Upravo ta kritika, ali i zanimljivi sadržaji koje je Swedenborg konstantno objavljivao, motivirali su **Immanuel Kanta** za studiranje teozofije ali i lično upoznavanje sa Swedenborgom.⁵ U vrijeme Swedenbergovoga putovanja Evropom, kao agenta kojeg je angažirala švedska politička frakcija „Kape” (šved. *Hattarna*), Kant mu se 1763. godine obratio pismom ali i preko dvojice izaslanika, moleći ga za susret i razgovor o teorijama koje je Swedenborg promovirao. Swedenborg je pristao susresti se, no, nakon dobivanja daljnjih naređenja od „Kapa”, morao je iznenada oputovati ne obavijestivši Kanta o novim okolnostima. Iste godine u Amsterdamu Swedenborg je objavio cijeli niz djela u kojima je nastojao, na neki način, znanstveno opravdati svoje teorije. Između ostaloga, usporedio je stanja *transa*, s jedne strane, sa stanjem „bliske smrti” odnosno *sâmom smrti*, s druge strane. U središte problema, uobičajeno, postavio je vezu između ovoga i drugoga svijeta, poentirajući da puls i disanje čovjeka izravno zavise od pulsa i disanja njegovoga duhovnoga tijela, s tim da kada pulsiranje i disanje fizičkoga tijela prestane, duhovno tijelo nastavlja i dalje živjeti ali se više ne pokazuje u svojoj fizičkoj pojavnosti. Tumačenja su u velikoj mjeri fascinirala Kanta, te je Ernesti napisao u pismu kako Swedenborg, bez ikakve sumnje, jeste neobičan čovjek ali da je to posljedica njegovih duhovnih sposobnosti koje su mnogo veće negoli kod većine ljudi. U svakome slučaju, kako god njegove teorije percipirali, ne može se reći da je riječ o ludaku ili prevarantu.⁶ Ipak, tri godine nakon toga (1766.) Kant objavljuje svoje poznato djelo: „Snovi jednoga vidjelice duha” (*Träume eines Geistersehers*) u kojima posebno opovrgava

2000., digitalno izdanje, paragraf 87-94, str. 134.-136.

⁵ Marsha Keith Schuhard, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven: Jacobites, Jews, and Freemasons in Early Modern Sweden*, Leiden, Brill, 2012., str. 578.-579.

⁶ Ibid., str. 580.-582.

učenje Swedenborga. Kako su istraživači zaključili već nepuno stoljeće kasnije, Kant je događaje u kojima je središnje mjesto zauzimao Swedenborg izvršavao poruzi i podsmjehu⁷, s ciljem, između ostaloga, zaštite vlastite reputacije, „kao filozofa”⁸ (kako smo vidjeli, ranije je uputio pismo Ernesti, koje je napisao u formi odbrane Swedenborgovoga znanstvenog kredibiliteta), te, jednako tako, akcentiranja da i ukoliko se prihvati mogućnost egzistencije entiteta koji ne može biti zamijećen čulima, ipak se o njemu može samo mnijeti (*denken*) ali nikada ništa pouzdano *znati* (*wissen*).⁹ U ovome se jasno prepoznaju obrisi njegove tzv. kritičke faze mišljenja, ali, jednako tako, i indirektnoga transponiranja učenja sâmoga Swedenborga.¹⁰ To je u znatnoj mjeri prepoznatljivo u Kantovoj inauguralnoj disertaciji, koju je objavio 1770. godine. U njoj je izrazio stav kojim je prihvatio realnost kako svijeta inteligibilija tako i senzornoga svijeta. Štaviše, za razliku od svoje postkritičke faze, „svijet“, kao realitet, čak je i afirmirao. Iako nije govorio direktno o međusobnoj povezanosti ta dva svijeta, ipak ih je oslovio, koncentrirajući se mahom na načine artikuliranja sâmihih ideja. Drugim riječima, način, uslovno rečeno – „premoštavanja” toga rascjepa Kant u ovoj fazi nije otvoreno tretirao¹¹, za razliku od sâmoga Swedenborga u čijim je djelima proces imaginacije, kao spoja dva svijeta, imao važno mjesto¹², te će kasnije biti razumijevan upravo kao jedina moć odnosno sposobnost koja omogućava prelazak iz nižega u više svjetove. Učenje o imaginaciji Swedenborg je u svoj sistem unio prenoseći Filona koji je, opet, spajajući: Platona, judaizam i neoplatonizam, stvaralačku imaginaciju vezao za biblijski događaj, o kojem govori i muslimanska sveta knjiga Kur’an, fascinantne posjete koju su primili blagoslovljeni poslanik Ibrahim/

⁷ V. npr.: Immanuel Kant, *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by Dreams of Metaphysics*, London, Swan Sonnenschein & co., New York, The Macmillan co., 1900., str. 91.-97.

⁸ V.: Wouter J. Hanegraaff, „Swedenborg aus der Sicht von Kant und der akademischen Kantforschung”, u knjizi: *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008., str. 160.

⁹ O ovome Kant govori u sadržaju trećega poglavlja, kojega je naslovio sa: „Antikabala” (Immanuel Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, str. 74.-84.).

¹⁰ Usp.: Marsha Keith Schuhard, *Emanuel Swedenborg*, str. 748.

¹¹ Vidi npr. poglavlje II, paragraf 3-12, str. 50.-57. Sâm naziv disertacije glasi: „Forma i principi osjetilnoga i inteligibilnoga svijeta” (*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*). No, zanimljivo da je prevodilac na engleski jezik William J. Eckoff, koji je djelo objavio 1894. godine (New York, Columbia College) a kojega smo i mi koristili, u svome uvodu za Kanta vezao pojmove „imaginacija” i „produktivna imaginacija” (str. 22.), vjerovatno pod utjecajem autora iz svoga vremena o čemu ćemo uskoro govoriti.

¹² Emanuel Swedenborg, *Arcana Coelestia (The Heavenly Arcana) which are contained in the Holy Scripture or Word of the Lord Disclosed*, London, Swedenborg Society, 1934., str. 359.-362.

Abraham i njegova supruga Sara. Po Filonu, Abraham i Sara bili su izloženi trima manifestiranjima uzvišenoga Boga: Theosu, kao izvoru svake moći, Kuriosu, kao upravljačkoj moći, moći upravljanja svim stvorenim (odatle i božija titula „Gospod”), te Logosu, kao vezi između prethodne dvije moći. Logos sa Kuriosom povezuje svijet inteligibilija sa Theosom. Upravo je zato bilo važno da Abram i Sara promijene ime u Abraham i Sarah budući da se preko Logosa (doslovno – „imena”) i realizira stvaralačka imaginacija, odnosno dolazi do promjene kojom se ono prolazno veže za ono vječno.¹³ Slijedeći Swedenborga, Kant će u svojim kasnijim djelima implicitno slijediti teozofske ideje, te će, tako, govoriti o fenomenu *transcendentalne imaginacije* (*Transzendentaler Einbildungskraft*), kao vezi između „ideja“ i „iskustva“, između dva svijeta, razumijevajući je na način čovjekove sposobnosti (*Kraft*) da sintetizira iskustvene podatke sa intelektualnim konceptima. Otuda i njegova poznata misao da su ideje bez sadržine prazne, dočim su koncepti bez ideja slijepi.¹⁴ Ipak, Kantovo istovremeno prihvatanje mogućnosti egzistencije duhovnoga svijeta (odatle i pojam ideala) ali i negiranje izvjesnosti bilo koje spoznaje koja izlazi iz okvira „Newtonovoga mehanicizma”, po sebi njegovu cjelokupnu filozofiju kvalificira kao svojevrsni misticizam, dakako, ne u punome značenju te riječi. Preciznije, osporavanjem metafizike autonomnoga razumijevanja, koju je u djelu „Snovi jednoga vidjelice duha” vezao ne samo za Swedenborga već i za sve filozofe-metafizičare, a afirmiranjem razumijevanja koje po sebi nikada ne može biti do kraja objektivno, Kant je taj, „čisti um“, u određenome smislu, već kvalificirao kao vrstu mističnoga iskustva. Stoga, u našem kontekstu možemo reći – s punim pravom, neki istraživači zaključuju da je upravo prethodno naglašeno i razlog zbog kojega su brojni kantovci bili ili su barem naginjali misticizmu.¹⁵ Dodatna potvrda ovome je njegovo prvobitno već spomenuto prihvatanje realnosti dva „svijeta”, no, koju kasnije u kritičkoj fazi osporava, smatrajući da je rasprava o razlici između njih bespredmetna, budući da je i sâm pojam „svijet“ antinoman: jer je u svojoj objektivizaciji nemoguć već je konstantno prisutan u našem iskustvu, i zato što sâm pojam „svijet“ ne može biti u cijelosti upotrebljen za ono što je cilj teorijskoga uma a to

¹³ V.: Marie Antonios Sassine, „The Phenomenology of the Creative Imagination: Philo of Alexandria and Ibn ‘Arabi”, u knjizi: Anna-Teresa Tymieniecka, Patricia Trutty-Coohill, *The Cosmos and the Creative Imagination*, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London, Springer, 2016., str. 86.-88.

¹⁴ Usp.: Guelfo Carbone, „Kant’s Antinomies Concerning the World Problem Starting from Cassirer-Heidegger’s Debate in Davos (1929)“, u knjizi: Anna-Teresa Tymieniecka, Patricia Trutty-Coohill, *The Cosmos and the Creative Imagination*, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London, Springer, 2016., str. 266.-267.

¹⁵ Usp.: Antoine Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, New York, State University of New York Press, 2000., str. 194.

je pronalaženje apsolutnoga i bezuslovnog jedinstva za niz događaja – svijet je, naprosto, objekt svih mogućih iskustava.¹⁶

2.1. Izvori morala: Swedenborg u teorijama Cassirera i Heideggera

Tendencija istovremenoga i potvrđivanja i osporavanja egzistencije svjetova, uz problematiziranje fenomena imaginacije koji je, sasvim sigurno, aktualizirao Swedenborg, bit će zastupljena i u djelima kasnijih filozofa, u XIX i XX v. Tako će na forumu u Davosu 1929. godine o tome govoriti **Ernst Cassirer (u. 1945. godine)** i **Martin Heidegger (u. 1976. godine)**. Dok su obojica podržala Kantovo osporavanja sâmoga pojma „svijet”, u smislu izvjesnosti i savršenosti znanja o nečemu takvome, Cassirer je iznio stav da je moguće „nadići“ svijet pojavnosti, te, snagom imaginativne moći, otvoriti se prema „mundusu intelligibilisu“, te derivirati etičke smjernice koje nadilaze ljudsku ograničenost. Heidegger, suprotno tome, iako vjeruje da postoje neka ontološka ishodišta morala koja nadilaze iskustveno, ipak je naglasio da je čovjek koji egzistira u trenu i na konkretnome prostoru (odatle njegovo *Da-sein*), prinuđen uvijek *činiti*, stoga je moral uvijek *ontičko* pitanje, te je upravo ta beskonačnost koja vrhuni u djelu imaginacije najjači dokaz ljudske ograničenosti, eksponent ili pokazatelj odnosno lista (*index*) konačnosti.

Na tragu Kanta, i Cassirer i Heidegger u Davosu su oslovljavali pitanje dvostrukoga ljudskog subjektiviteta: onoga koji egzistira u entitetu *mundus sensibilis* i onoga koji biva u dimenziji *mundus intelligibilis*, a koje spaja funkcija imaginacije. Ipak, tek ćemo naglasiti, razumijevanje im je različito. Za Cassirera je riječ o prodoru prema *mundus intelligibilisu*, a za Heideggera to je sposobnost transcendiranja, koje predstavlja čovjekovo nadilaženje svijeta fenomena prema svijetu ideja ali i *povratak natrag*, odnosno taj prelazak: tamo i natrag, predstavlja ljudsko bivanje u svijetu (*In-der-Welt-sein*). Stoga će Heidegger insistirati da ideje ne dolaze „iz drugoga svijeta“, već se prvenstveno pojavljuju kao iskustvo, drugim riječima, javljaju se unutar svijeta, odnosno istodobno sa svijetom.¹⁷

No, postoji i drugi, također uočljiv, primjer Kantovoga prihvatanja Swedenborgovoga učenja ali koji je do nedavno izmicao pažnji velikoga broja istraživača.¹⁸ U svome djelu „Zasnivanje metafizike morala” (*Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), napisanome 1785. godine, Kant, izme-

¹⁶ Guelfo Carbone, *Kant's Antinomies Concerning the World Problem*, str. 269.

¹⁷ Ibid., str. 266.-267.

¹⁸ Ovdje ćemo se posebno služiti studijom Gregory R. Johnsona, naslovljenom: „From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends”, objavljenom u: *ARIES*, 9.1, Leiden, Brill, 2009., str. 83.-99.

đu ostaloga, u fokus rasprave postavlja razlog ili svrhu ljudske egzistencije. Ukratko, ona sposobnost po kojoj se čovjek odlučuje na činjenje jeste *volja*, a to činjenje realizira se temeljem konkretnih zakona. No, to što služi *volji* kao objektivan razlog njenoga samoopredijeljenja oslovljava se pojmom *svrha*, koja, opet, uslijed činjenice da je autentična isključivo ukoliko je posljedica aktivnosti čistoga uma, važi jednako za sva umna bića. Od nje se razlikuje ono što je tek osnov mogućnosti neke radnje, a čime se dolazi do *svrhe*, a taj osnov oslovljava se kao sredstvo. Kant iz ovoga zaključuje da čovjek, ali i „svako umno biće”, egzistira kao *svrha-po-sebi*, a ne tek kao sredstvo bilo koje *volje*.¹⁹ Time dolazi do *praktičnoga imperativa* koji podrazumijeva da svaka osoba ljudskost, svoju ali i drugih osoba, vazda doživljava kao *svrhu* a nikada kao *sredstvo*. U svakodnevnome činjenju to podrazumijeva: nužnu dužnost prema sebi, nužnu dužnost prema drugima, slučajnu dužnost prema sebi (svaka radnja *mora* se podudarati sa *svrhom*), i zaslužnu dužnost prema drugima (*svrhe* drugoga moraju biti istovremeno i moje *svrhe*).²⁰ Upravo ta „jedinственost *svrhâ*”, koja se temelji na čistome umu, zapravo je „sistematski spoj” različitih umnih bića koje djeluju po zajedničkim zakonima. Primijetno je da i u ovome Kant slijedi pristup Swedenborga, potencirajući, s jedne strane, autonomiju svakoga (umnog) egzistenta, ali i dovodeći, s druge strane, njihovo bîvanje u jedinstven odnos. Štaviše, taj „jedinствен odnos” oslovljava pojmom „carstvo *svrhâ*” (*Reich der Zwecke*).²¹ Ovaj termin koristili su mnogi, od Platona, preko Augustina, do Luthera, Leibniza i Rousseaua. Međutim, latinski prijevod toga izraza, koji glasi „regnum finium”, nalazi se u ranije spomenutome djelu Emanuela Swedenborga „Nebeske tajne” (*Arcana Coelestia*)²², i to na pet mjesta.²³ Dok Kant predstavlja moralna bića, kako smo vidjeli, kao *svrhe-po-sebi*, Swedenborg to ne čini. No, obojica naglašavaju da moralne osobe ne samo mogu već *moraju* koristiti (u smislu *okoristiti se od*) jedni druge. A jedini način kako rečeno realizirati a ne zloupotrijebiti podrazumijeva, kod Kanta, da se drugi vazda doživljava kao *svrha*, o čemu smo govorili. Swedenborg, istina, nije koristio ovu formulaciju ali je zasigurno ponudio osnovu za ovakvo Kantovo rješenje i to neskrivenom brigom za očuva-

¹⁹ V.: Imanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Dereta, 2008., str. 71.-72.

²⁰ Ibid., str. 74.-76.

²¹ Ibid., str. 80.; 86., fusnota označena zvjezdicom; 89.; i 90.; Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin, Verlag von L. Heimann, 1870., str. 59.; str. 62., fusnota označena zvjezdicom; i 64.-65.;

²² Vidi npr. skraćeno izdanje koje smo koristili: Emanuel Swedenborg, *Arcana Coelestia*, str. 442.

²³ Gregory R. Johnson, *From Swedenborg's Spiritual World to Kant's Kingdom of Ends*, str. 87.-88.

njem punine ljudske slobode i razuma, i to kako u svim odnosima prema drugima, tako i u odnosu sa uzvišenim Bogom.²⁴

3. SWEDENBORGOVO UČENJE O SNAZI IMAGINACIJE: KNJIŽEVNOST I MISTICIZAM

Vraćajući se Swedenbergovome naglašavanju važnosti sposobnosti imaginacije, moguće je uočiti, uslovno rečeno, i „drugi pravac” kojim je to učenje promovirano do naših dana. Prvi u tome nizu je već poznati pjesnik **William Blake (u. 1827. godine)**, član Društva Swedenborgovoga pravila. Iako je nemoguće sa sigurnošću zaključiti da je imao priliku susresti se sa Swedenborgom, Blakeov književni opus dostatno potvrđuje oduševljenost Swedenborgovim učenjem. Optuživan kao ranije Swedenborg, Blake za svoga života nije doživio istinsku slavu, štaviše, zainteresiranost za magiju, teozofiju i alkemiju utjecali su na formiranje negativne predodžbe u društvu o njemu, što je on sâm dodatno osnaživao otvoreno slijedeći neke kontroverzne teorije Swedenborga (poput insistiranja na otvorenome govorenju o intimnim odnosima što je dovelo do razvoja kulta nagosti, tako prisutnoga u Blakeovim djelima i životu). Ipak, njegova vlastita percepcija teozofskoga učenja u nekim segmentima odvela ga je bliže **Paracelsusovome** i Böhmeovom naslijeđu negoli Swedenborg²⁵, no, utjecaj Swedenborga bio je presudan.²⁶

Interes za magiju i alkemiju ujedno je Blakea do kraja otvorio za vrijednosti gotske te romantičarske književnosti, čiji je bio predvodnik, a njegov literarni opus omogućit će prijenos Swedenbergovih ideja književnome žanru te ezotericima naredne generacije. Prvi, u tome smislu, svakako je **Novalis, Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (u. 1801. godine)**, koji će tragični gubitak svoje ljubavi, tinejdžerice znatno mlade od njega, pokušati otkloniti prakticiranjem „aktivne imaginacije”, na tragu Blakeove interpretacije Swedenborgovoga učenja. Kod Novalisa, imaginacija dobila je oblik neograničenoga prakticiranja najskrivnijih seksualnih fantazija, sa brojnim partnerima, uz konstantno fokusiranje na voljenu osobu. Za njega je to predstavljalo borbu između „senzitivne imaginacije”, koja ga je konstantno vukla prema „nižim svjetovima”, i želje za uspinjanjem u viši svijet, svijet duhovnosti u kojem su prebivala prefinjena, nematerijalna tijela svakoga fenomena.²⁷ Swe-

²⁴ Ibid., str. 89.

²⁵ V. više: Gary Lachman, *A Dark Muse: A History of the Occult*, New York, Thunder's Mouth Press, 2005., izdanje za Kindle, lokacija 726.-774.

²⁶ V.: Kathleen Raine, *William Blake*, New York-Washington, 1970., str. 111.-112.; i 176.-177.

²⁷ Gary Lachman, *A Dark Muse*, lokacija 998.

denborgova teorija realnosti egzistencije „viših svjetova” koji stoje u izravnoj vezi sa „nižim svjetovima” po načelu međusobne korespondentnosti, nadalje će se prenijeti i postati važan dio jednoga od najznačajnijih književnih žanrova – nadrealizma, a kao primjer, izdvojiti ćemo književnika **Jeana Nicolasa Arthura Rimbauda (u. 1891.)**. Mogućnost motrenja „viših svjetova”, Rimbaud je izrazio u vlastitoj magičnoj teoriji koja je poeziju definirala zapravo kao *viziju (Theorie du Voyant)*. Pjesnik je, tako, prvenstveno vizionar, a do *vizije* se dolazi nakon trpljenja velike muke i boli, koji će prouzročiti znatnu transformaciju čovjekovoga bića, dovodeći ga na stepen posjedovanja „nadjudske snage”. Put vizionara koji Rimbaud izlaže predstavlja „uvođenje svih čulâ u stanje nereda” (*disordering of the senses*), praksu koju je preuzeo od dvojice ključnih okultista naredne faze razvoja moderne ezoterijske tradicije.²⁸

4. SWEDENBORGOVE TEORIJA U INTERPRETACIJI NARAVI RELIGIJA BUDIZMA I ISLAMA

U XX v. Swedenborgovo nasljeđe nastaviti će privlačiti pažnju brojnih istraživača ali će tek neki od njih kompletno duhovno iskustvo koje je zabilježio u svojim djelima shvatiti do kraja kao autentično kazivanje, te dalje nastaviti promovirati ali i dalje razvijati njegovu teozofsku misao. Jedan od najznačajnijih svakako je **Daisetsu Teitaro Suzuki (u. 1966.)**, japanski religiolog, posebno zainteresiran za tradiciju budizma te njegovih brojnih ogranaka. No, ono što je za nas posebno zanimljivo, njegov interes za Swedenborga moguće je promatrati kao dvije odvojene, čak međusobno nasuprotne faze.

U prvoj, Suzuki je Swedenborga ne samo predstavio već i snažno, rekli bismo nekritički promovirao na Dalekome Istoku. Oduševljenje sadržajem Swedenborgovih djela Suzuki nije bio u stanju sakriti, iskreno vjerujući npr. da je Swedenborg zaista za svoga života na ovome svijetu ušao u Raj te iskusio da Raj, kako je napisao: „dotiče od Boga”.²⁹ Slično tome, govoreći o svijetu čiste duhovnosti, Suzuki je apodiktički ustvrdio da je Swedenborg izravno svjedočio svijet sâmoga Duha.³⁰ Konačno, oduševljenje Swedenborgom bilo je tako snažno da ga je Suzuki oslovio „tvojim Budom sa sjevera”³¹,

²⁸ V. više: Ibid., lokacija 1902.-1909.

²⁹ D. T. Suzuki, *Swedenborg: Buddha of the North*, West Chester, Swedenborg Foundation, 1996., str. 79.

³⁰ Ibid., str. 85.

³¹ Ovu kvalifikaciju iznio je u razgovoru sa dvojicom poznatih svjetskih istraživača i ezoterika, Henry Corbinom i Mircea Eliadeom, u ljeto 1954. godine, a tu predaju prenio je lično Corbin. V.: Andrew Bernstein, „Introduction”, u knjizi: D. T. Suzuki, *Swedenborg: Buddha of the North*, str. xv.

što je i naslov djela u kojemu su zadržana njegova tematiziranja Swedenborgovog života i učenja.

Druga faza započinje sadržajem izloženim na završetku jedne od Suzukijevih studija u kojoj zaključuje da ima: „Još mnogo toga... napisati o Swedenborgu, ali to će ostati za neki drugi put”, međutim više nikada nije ništa napisao o Swedenborgu iako je nastavio svoj znanstveni rad još skoro pet decenija. Postavlja se pitanje zašto?³² Dio odgovora moguće je pronaći odgonetanjem uzroka Suzukijevoga interesiranja za Swedenborga. Iako je, sasvim sigurno, Suzuki čuo za Swedenborga za vrijeme svoga boravka u Sjedinjenim Američkim Državama te prilikom učestvovanja na međunarodnim konferencijama na kojima je tematizirano pitanje međureligijskoga dijaloga, presudan utjecaj koji će prouzročiti njegov kratkoročan ali ipak intenzivan interes za Swedenborgovo učenje izvršio je **Albert J. Edmunds (u. 1941. godine)**, istraživač budizma te bibliotekar na Haverford College i, kasnije, u Društvu za historiju (*Historical Society*) u Pennsylvaniji. Iako je bio vezan za kvekere, Edmundsa je privlačila ezoterijska tradicija i okultno učenje, između koje posebno nasljeđe Swedenborga.³³ Nakon upoznavanja sa Suzukijem, često su razmijenjivali mišljenja, prilikom druženja i preko pisama, u kojima je Edmunds potencirao značaj Swedenborgove misli a Suzuki je sugovornika upoznao sa budističkom tradicijom.³⁴ Sâm Suzuki je naveo četiri razloga svoga interesa za Swedenborga, a za nas je posebno važan četvrti u kojemu je naglasio Swedenborgovu „povijesnu unikatnost” uslijed sposobnosti uvezivanja moderne znanosti i religijskih vrijednosti. No, i ostala tri: hrabrost otvorenoga promoviranja zagrobnoga života, ukazivanje na postojanje čisto duhovnoga entiteta, te sličnosti Swedenborgovoga „teološkoga sistema” sa tradicijom budizma, zapravo nas dovode do jedinstvenoga uzroka a to je da je Suzuki u Swedenborgovoj interpretaciji svijeta duhovnosti, dakle učenju koje je artikulirao, ne treba zaboraviti – moderni prirodoslovni znanstvenik, prepoznao realnu mogućnost izlaganja i promoviranja jedne moderne interpretacije budističke tradicije koja bi bila odgovor na tadašnju po naravi također modernu i beživotnu kulturu industrijskoga Japana.³⁵ Stoga, nakon detaljnoga upoznavanja sa Swedenborgovim djelima, kroz koja je, dakle, prvenstveno nastojao

³² Zanimljivo je da David Loy, autor pogovora ove Suzukijeve knjige, naslovljenog kao: „The Dharma of Emanuel Swedenborg: A Buddhist Perspective”, zaključak koji smo iznijeli primjećuje (str. 90.-91.) ali se na njemu posebno ne zadržava.

³³ V. više: Thomas A. Tweed, „American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History”, u: *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, br. 32/2, 2005., str. 259.-261.

³⁴ Ibid., str. 258.-259.

³⁵ Ibid., str. 266.-267.

promatrati *ličnost* Swedenborga, kao realiziranu mogućnost tradicionalnoga življenja moderne civilizacije, pa tek onda i njegova djela, Suzuki se „vratio” budističkome nasljeđu, ne pokazujući više interes za Swedenborga. Barem ne eksplicitno u svojim djelima, a sasvim sigurno ne onim identičnim intenzitetom i prenaplašenim entuzijazmom.

Ipak, moguće je uočiti i posebno izdvojiti posljednje godine Suzukijevo-ga znanstvenog rada u kojima je njegovao ono što bi se moglo osloviti *okul-tnim budizmom*. Još uvijek radovi iz ove oblasti nisu iscrpili cjelovit problem, no, sasvim dostatno su ga detektirali. Izvor ovoga Suzukijevo-g pristupa nalazi se ne samo u njegovome interesiranju za Swedenborga već i u aktivnome učestvovanju u radu japanske lože, u Tokiju i Kjotu, Teozofskoga društva Hele-ne Blavatsky. I Daisetsu i njegova supruga **Beatrice Lane Suzuki (u. 1939. godine)** bili su aktivni članovi japanskih teozofskih loža, a, pored toga, zavisno od njihove trenutne zainteresiranosti, prenosili su jedno na drugo interes za pojedine segmente teozofije. Na ovaj način ne samo da je Swedenborg uveden u moderno i savremeno budističko učenje, već je i budizam osigurao još snažniju poziciju u modernoj evropskoj ezoterijskoj tradiciji, postavši kasnije posebno privlačan, rekli bismo – neizbježan, za učitelje *New Agea* i brojne savremene religijske pokrete.³⁶

No, vjerovatno najснаžnije insistiranje na Swedenborgovome učenju i otvoreno promoviranje ezoterijske tradicije kao „srca” svakoga religijskog učenja, posebno islama, vidljivo je u djelima **Henry Corbina (u. 1978. godine)**, francuskoga filozofa i teologa, profesora islamskih studija na poznatoj pariškoj javnoj ustanovi, Institutu „Ecole pratique des hautes Etudes”. Svoju sklonost prema Swedenborgu te ezoterijskome nasljeđu, Corbin je gradio na kritici onoga što bismo mogli osloviti „službenom teologijom”, uvedenoj u evropsku rimokatoličku tradiciju u XIII st., sa Tomom Akvinskim, te modernom filozofijom. Do vremena Akvinskog, odnosno do njegove pogrešne percepcije **Ibn Rušda (u. 1198. godine)**³⁷, **aktivna inteligencija** (*nous poietkos*, odnosno kreativna imaginacija) smatrala se kao nešto kvazi-kosmološko, preciznije, ono što predstavlja nešto najviše, najmoćnije i najvrednije u biti, kako čovjeka tako i prirode. Međutim, nakon toga vremena, duša u filozofsko-teološkim raspravama zadobiva svoj individualitet i jedinstvenost temeljem sje-dinjenja s fizičkim tijelom, te se, od tada, raniji stav odnosno potenciranje nje-ne sposobnosti kreativne imaginacije kojom se veže za više svjetove doživlja-

³⁶ Adele S. Algeo, „Beatrice Lane Suzuki: An American Theosophist in Japan”, u: *Quest Magazine*, br. 1, januar-februar, 2007., str. 13.-17.

³⁷ O ovome smo ranije govorili, v.: Adnan Silajdžić, *Kriza religijskoga identiteta u savremeno-mu svijetu – nastupno predavanje*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2004., str. 134.-135.

va kao heretičko učenje.³⁸ S druge strane, moderna filozofija ne samo da nije pronašla snagu vratiti značaj ovoj osnovnoj sposobnosti ljudske duše pomoću koje je svaka osoba potencijalno bila u stanju izravno se odnositi prema svijetu čiste duhovnosti, već je dovela i do čovjekove otuđenosti od njegovoga prirodnoga okruženja. Tako je, npr., Hegel ustanovljenjem fenomenologije historijske svijesti, naglasio suprotstavljenost između historije i prirode, time još snažnije odvojivši čovjeka od duhovnoga svijeta.³⁹

Po Corbinovom shvatanju, stvaralačka imaginacija ima funkciju *mediatrix*, posredništva između dva svijeta.⁴⁰ Uslijed tolike važnosti, Corbin će ovoj sposobnosti posvetiti toliko pažnje da je moguće govoriti o njegovome filozofiranju odnosno teologiziranju realiteta *imaginalnoga*, pojam koji je lično on uveo⁴¹, karakteriziranome sa dvije specifičnosti. Prvoj, po kojoj je Corbin izdvaja kao realitet sâm za sebe, te, drugoj, zakonitosti koja djeluje po principu odnosa naličnosti mikrokosmosa i makrokosmosa, u čemu se prepoznaje već nekoliko puta spomenuta Swedenborgova *teorija potpisa*, kao i odnosa po kojemu „slično prepoznaje slično“, ranome Swedenborgovome učenju koje je preuzeo izravno od Jakoba Böhmea.⁴²

Opravdano je ovdje naglasiti i značaj Corbina za daljnji razvoj ezoterijskoga mišljenja, posebno promoviranja i razrade učenja o važnosti imaginativne sposobnosti duše. Možemo izdvojiti tri karakteristike. Prva se odnosi na odricanje od prakse aktiviranja moći imaginalnoga putem nesputanih i neuslovljenih seksualnih aktivnosti te „uvođenja svih čulâ u stanje nereda“. Razlog ovoga treba tražiti u Corbinovom protestantskom odgoju, ali i katoličkoj kulturi koju je dobro upoznao za vrijeme svojih studija. Drugo, Corbin, kako smo rekli, uvodi odnosno snažno naglašava pojam imaginalnoga, odnosno *mundusa imaginalibilisa*, kojega će u svojim radovima prezentirati kao sinonim pojma *‘ālam al-miṭāl* (*svijet naličnosti*), često korištenog u djelima muslimanskih *mutesavvifa* (*sufija*) i učitelja *‘irfāna*. U izjednačavanju rečenih pojmova, često i nedovoljno kritičkom, po kojima će dodatno, i, rekli bismo – prenaplašeno, biti reaktualizirana praksa „otkrivanja“ značenja zajedničkih svim vjerujućim tradicijama koja su „sakrivena“ u različitim izrazima, Henry Corbin je

³⁸ Roberts Avens, „The Subtle Realm: Corbin, Sufism and Swedenborg“, u djelu: *Emanuel Swedenborg: A Continuing Vision: a Pictorial Biography & Anthology of Essays & Poetry*, ur. Robin Larsen, New York, Swedenborg Foundation, 1988., str. 386.-387.

³⁹ V.: Henry Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, bez mjesta izd., vlastita naklada prevođioca Leonarda Foxa, drugo izdanje, 1999., str. 36.-37.

⁴⁰ Usp.: Henry Corbin, *Creative Imagination*, ??? str. 256.

⁴¹ Marie Angelo, „Imaginal Inquiry: Meetings with the Imaginative Intelligence“, u djelu: *Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence*, str. 358.

⁴² Roberts Avens, *The Subtle Realm*, str. 383.-384.

u potpunosti na tragu perenijalista, a većina njegovih djela, što je slučaj i kod brojnih perenijalista, uslijed čestih poređenja i korištenja pojmova kojim operiraju filozofi i teolozi različitih tradicija, bit će krajnje složenoga sadržaja i izuzetno teška za čitanje.⁴³ No, važno je naglasiti da otvaranje muslimansko-teološkom i tesavvufsko-*irfānskom* iskustvu predstavlja treću karakteristiku njegovoga razumijevanja fenomena imaginacije, a za tu sklonost vjerovatno treba zahvaliti svome učitelju **Louisu Massignonu (u. 1962. godine)**, koji je religiju islama izučavao iz katoličke perspektive ali krajnje otvoreno i u želji međusobnoga upoznavanja i približavanja, zbog čega je opravdano u njegovome, i radu još nekih rimokatoličkih teologa, prepoznati temelje na kojima će nastati novi odnos Rimo-katoličke crkve prema drugim vjerujućim tradicijama, a naročito prema islamu, definiran na Drugom vatikanskom saboru.⁴⁴

Zahvaljujući ovome pristupu Henryja Corbina, i danas brojni filozofi i teolozi mnoge učitelje muslimanske tradicije čitaju i razumijevaju prvenstveno iz perspektive Corbinove percepcije njihovih djela, što zapravo predstavlja, kako smo vidjeli, Swedenborgov pristup odnosno moderni evropski ezoterijski nauk. Od brojnih primjera tek ćemo spomenuti interpretiranje učenja poznatog **Šihāb ad-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardija** poznatoga kao „**Ubi-jeni**” – „**al-Maqtūl**” (u. 1191. godine), koje je fokusirano na čovjekovo putovanje kroz različite duhovne stepene koje ga dovode do „nematerijalnoga svjetla”, manifestacije kur’anskoga kazivanja o *Svjetlosti nad svjetlosti* (*nūr ‘alā nūr*)⁴⁵. Ovaj put oslovljen je pojmom *mudrost* (*ḥikma al-iṣrāq*), koji će Corbin, i veliki broj kasnijih autora, poistovijetiti sa „iluminativnom filozofijom”, odnosno *teozofijom*, identičnoj onoj o kojoj govori Swedenborg. Upravo je as-Suhrawardī posebno problematizirao dimeziju *svijeta naličnosti*, koju je, kako smo već rekli, Corbin izjednačio sa *mundusom imaginalibilsom*. As-Suhrawardī je snažno utjecao na kasnije generacije muslimanskih teologa, poput slavnoga **Šadr ad-Dīn Muḥammada Širāzija**, poznatoga kao **Mullā Šadrā (u. 1640. godine)**, te nije nimalo čudno da će se istraživači ezoterijske tradicije u svojim radovima posebno zanimati za ovaj tok musliman-

⁴³ Zahvaljujući neumornome radu prof. Rešida Hafizovića, u mogućnosti smo čitati Corbinova temeljna djela na našem jeziku, prevedena izravno sa francuskoga: „Islam u Iranu”, u četiri sveska (Sarajevo, Bemust, 2000.), „Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu” (Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”, 2003.), te „Ibn Sina i vizionarsko kazivanje” (Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”, 2009.). Ranije na naš jezik prevedeno je Corbinovo djelo: „Historija islamske filozofije“, u dva toma (Sarajevo, „Veselin Masleša”, I tom: „Od početka do Averroesove smrti (1198.)” 1977., II tom: „Od Averroesove smrti do danas” 1980.; prijevod Nerkez Smailagić i Tarik Haverić).

⁴⁴ V.: Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2003., str. 264.-267.

⁴⁵ V.: Kur’an, 24:35.

skoga mišljenja: *irfān*. Štaviše, uslijed snažne popularizacije ezoterijske tradicije i unutar akademskih zajednica širom svijeta, znatan broj istraživača koji krajnje kritički pristupaju ezoterijskome nasljeđu, ličnost i djelo as-Suhrawardija razumijevat će, unatoč rečenome, tek kao dio ezoterijske tradicije razvijane među muslimanima, prenebrejavajući kako različite uzroke tako i sve specifičnosti ta dva fenomena: moderne ezoterije te klasične muslimanske teologije i filozofije.⁴⁶ Identičan je slučaj i sa brojnim muslimanskim istraživačima koji će skoro u cijelosti zapostaviti filozofiju odnosno filozofsko mišljenje razvijano među muslimanima nearapima.⁴⁷ No, ono što je za nas posebno važno, autori poput Fazlur Rahmana i Hossein Ziaija, govorili su o sličnostima teorija Jakoba Böhmea i Mulla Sadre⁴⁸, ali su se i suprotstavili prevode-nju njegovoga učenja oslovljavanog kao „najuzvišenija mudrost“ (*ḥikma muta‘āliyya*), u formi: „transcendentna teozofija“. Međutim, razlog protivljenja izjednačavanju ova dva termina nije bio posljedica razumijevanja da je riječ o dvama u suštini različitim učenjima, već, čini se, naprosto bojazan da bi upotreba pojma „teozofija“ kod zapadnoevropskih te uopće modernih autora odmah na početku diskvalificirao Mulla Sadru, njegovo djelo i školu, kao neodovoljno „ozbiljne filozofe“.⁴⁹

ZAKLJUČAK

I pored brojne literature napisane o fenomenu moderne evropske ezoterijske tradicije, te, posljedično, o utjecaju Swedenborga i njegovoga učenja na kasniji razvoj filozofsko-teološke misli, ipak se može zaključiti da dominantan, naročito akademski, pristup evropskom te azijskom nasljeđu, ne pokazuje dostatnu zainteresiranost za to pitanje. Štaviše, unutar evropskog, strogo akademskog, kruga, fenomen moderne evropske ezoterije istražuje se kroz nekoliko usko stručnih instituta i rad specijaliziranih udruženja, poput Evropskoga društva za studij zapadnoga ezoterizma (*The European Society for the Study of Western Esotericism – ESSWE*) u Danskoj, no, čini se da, vjerovatno imajući u vidu specifičnost njihovoga pristupa nasljeđu evropske ezoterije, koji je moguće shvatiti i kao vrstu promocije ezoterijske tradicije, još uvijek veći-

⁴⁶ Usp. npr.: Gary Lachman, *The Secret Teachers of the Western World*, New York, Tarcher Perigee, 2015., str. 171.-173.

⁴⁷ V.: Adnan Silajdžić, „Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju evropskoga kulturnog identiteta“, u: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2011., br. 15, str. 212.-213.

⁴⁸ Ibid., str. 213.

⁴⁹ Usp.: *History of Islamic Philosophy*, ur. Seyyed Hossein Nasr i Oliver Leaman, London i New York, Routledge, 2008. (digitalno izdanje), str. 1143., i fusnota 4 na str. 1167.

na filozofsko-teoloških studija, na neki način, izbjegava dovesti u isti kontekst neke teološke teorije sa brojnim ezoterijskim učenjima. Kao posljedica toga, što predstavlja zaseban problem koji bi trebalo detaljno istražiti, i teorije i jezik savremene teologije često su naglašeno „ezoterični“, bilo da je riječ o korištenim metodama ili, pak, o pojmovima kojima se operira.

Pored toga, imajući u vidu da se savremeni evropski kulturni izraz, naročito uz njegovo globaliziranje, prepoznaje u onome što se oslovljava okultnom kulturom (neki autori koriste pojam *okultura*), važnost ozbiljnog ali ujedno i kritičkog studija modernog evropskog ezoterizma nameće se samo po sebi.

LITERATURA

- Algeo, Adele S., „Beatrice Lane Suzuki: An American Theosophist in Japan“, u: *Quest Magazine*, br. 1, januar-februar, 2007., str. 13-17.
- Angelo, Marie, „Imaginal Inquiry: Meetings with the Imaginative Intelligence“, u: Voss, Angela/Rowlandson, William (ur.), *Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence*, Cambridge Scholars Publishing 2013., str. 357-373.
- Avens, Roberts, „The Subtle Realm: Corbin, Sufism and Swedenborg“, u: Larsen, Robin (ur.), *Emanuel Swedenborg: A Continuing Vision: a Pictorial Biography & Anthology of Essays & Poetry*, New York, Swedenborg Foundation, 1988., str. 382-391.
- Carbone, Guelfo, „Kant’s Antinomies Concerning the World Problem Starting from Cassirer-Heidegger’s Debate in Davos (1929)“, u: Tymieniecka, Anna-Teresa/Trutty-Coohill, Patricia, *The Cosmos and the Creative Imagination*, Cham-Helidelberg-New York-Dordrecht-London, Springer, 2016., str. 265-274.
- Corbin, Henry, *Swedenborg and Esoteric Islam*, bez mjesta izd., vlastita naklada prevodioca Leonarda Foxa, drugo izdanje, 1999.
- Corbin, Henry, „Islam u Iranu“, Sarajevo, Bemust, 2000.
- Corbin, Henry, „Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu“, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, 2003.
- Corbin, Henry, „Ibn Sina i vizionarsko kazivanje“, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, 2009.
- Corbin, Henry, „Historija islamske filozofije I-II“, Sarajevo, Veselin Masleša 1977. i 1980.
- Crompton, Samuel Willard, *Emanuel Swedenborg*, Chelsea House Publishers, 2005.
- Faivre, Antoine, *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, New York, State University of New York Press, 2000.
- Hanegraaff, Wouter J., „Swedenborg aus der Sicht von Kant und der akademischen Kantforschung“, u: Stengel, Friedemann (ur.), *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008., str. 157-172.
- Johnson, Gregory R., „From Swedenborg’s Spiritual World to Kant’s Kingdom of Ends“, *ARIES*, 9.1, Leiden, Brill, 2009., str. 83.-99.

- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Dereta, 2008.
- Kant, Immanuel, *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by Dreams of Metaphysics*, London, Swan Sonnenschein & co., New York, The Macmillan co., 1900.
- Kant, Immanuel, *Inaugural Dissertation of 1770*, Columbia College, New York 1894.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin, Verlag von L. Heimann, 1870.
- Lachman, Gary, *A Dark Muse: A History of the Occult*, New York, Thunder's Mouth Press, 2005.
- Lachman, Gary, *The Secret Teachers of the Western World*, New York, Tarcher Perigee, 2015.
- McNeilly, Stephen (ur.), *On the True Philosopher and the True Philosophy – Essays on Swedenborg*, Journal of the Swedenborg Society – Swedenborg house, London, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein/Leaman, Oliver (ur.), *History of Islamic Philosophy*, London i New York, Routledge, 2008.
- Raine, Kathleen, *William Blake*, New York-Washington, 1970.
- Sassine, Marie Antonios, „The Phenomenology of the Creative Imagination: Philo of Alexandria and Ibn ‘Arabi”, u: Tymieniecka, Anna-Teresa/Trutty-Coohill, Patricia, *The Cosmos and the Creative Imagination*, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London, Springer, 2016., str. 83-92.
- Schuchard, Marsha Keith, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven: Jacobites, Jews, and Freemasons in Early Modern Sweden*, Leiden – Boston, Brill, 2012.
- Silajdžić, Adnan, *Kriza religijskoga identiteta u savremenome svijetu – nastupno predavanje*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2004.
- Silajdžić, Adnan, *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2003.
- Silajdžić, Adnan, „Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju europskoga kulturnog identiteta“, u: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2011., br. 15, str. 195-219.
- Suzuki, Daisetz Teitaro, *Swedenborg: Buddha of the North*, West Chester, Swedenborg Foundation, 1996.
- Swedenborg, Emanuel, *Heaven and Hell*, West Chester, Swedenborg Foundation, 2000.
- Swedenborg, Emanuel, *Arcana Coelestia (The Heavenly Arcana) which are contained in the Holy Scripture or Word of the Lord Disclosed*, London, Swedenborg Society, 1934.
- Tweed, Thomas A., „American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History”, u: *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, br. 32/2, 2005., str. 249-281.
- Williams-Hogan, Jane, „Emanuel Swedenborg”, u: Partridge, Christopher (ur.), *The Occult World*, New York, Routledge, 2015., str. 145-156.

SAMIR BEGLEROVIĆ

Faculty of Islamic Sciences, University of Sarajevo, BiH

PHILOSOPHICO-THEOLOGICAL HERITAGE OF
EMANUEL SWEDENBORG: THE BEGINNING OF
SYSTEMATISATION OF THE MODERN EUROPEAN
ESOTERIC TRADITION

Abstract: This Essay, written as a scientific preview, issues the question of the intellectual heritage of Emanuel Swedenborg, being present in the fields of philosophy and theology. Having that in mind, only those theories have been displayed which can be brought into connection with the thought of Swedenborg, being it directly or circuitously. Due to that, a full oeuvre of mentioned authors hasn't been treated.

Keywords: theory of signatures, imaginative world, mysticism, modern European esoteric tradition, Swedenborg, Böhme, Kant, Suzuki, Corbin

Primljeno: 11.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

LAZAR ATANASKOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

KANTOV POJAM KULTURE: IZMEĐU PRIRODE I SLOBODE

Sažetak: Ovaj rad tematizuje pojam kulture kod Kanta u periodu nastajanja njegovih *Kritika*, sa hipotezom da kultura igra odlučujuću ulogu pri rešavanju problema složenog odnosa između kauzaliteta prirode i spontaniteta slobode u okvirima Kantove kritičke misli. Kroz komparativnu analizu određenja i uloge pojma *kulture* u *Kritici moći suđenja* i tekstu *Ideja jedne opšte povesti usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka* iz 1784. godine, pokazuje se na koji način centralna određenja pojma kulture kod Kanta mogu biti shvaćena s obzirom na njegovo mišljenje povesti. Rezultat istraživanja ogleda se u tome što se *kultura*, kao *spособnost za svrhe*, pokazuje kao osnova povesne dinamike mišljene Kantovom *filozofskom povešću*, a koja podrazumeva premošćavanje jaza između *pojmov* o *slobodi volje* i njenih *pojava u prirodi*.

Кljučne reči: Kant, kultura, teleologija, povest, kritika, priroda, filozofija povesti

1. KADA JE KANT GOVORIO O KULTURI?

Kant je pisao o kulturi (*die Cultur*). Primera radi, frekventnost upotrebe ove reči u delima koja je objavio, gotovo da je jednaka sa učestalošću spominjanja termina kao što su to moral (*die Moral*), moralnost (*die Moralität*) i običajnost (*die Sittlichkeit*). Ipak, pojam kulture izgleda da nije naišao na značajnije interesovanje kod interpretatora, i teško da mu se ikad pristupalo kao jednom od centralnih pojmova Kantove filozofije. Kant naprosto nije ostao upamćen kao mislilac *kulture*. Premda, česta upotreba ovog pojma, kao i vrlo pažljiva nijansiranja u različitim značenjima koja mu Kant pridaje, sugerišu na specifičan značaj koji je *kultura* imala u njegovoj misli. Ipak, upravo česta upotreba i višeznačnost ovog pojma kod Kanta, same po sebi otežavaju zadatak polaganja nedvosmislenog računa o *pojmu kulture uopšte* u njegovoj filozofiji. Umesto toga, za početak, možda bi vredelo skrenuti pažnju na interesantan način na koji je Rudolf Ajzler [Rudolf Eisler] još dvadesetih godina prošlog veka zabeležio najznačajnija mesta na kojima Kant govori o kul-

¹ E-mail adresa autora: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

turi. Prema njegovom *Leksikonu*,² ova mesta koncentrisana su u Kantovim spisima pisanim tokom i posle osamdesetih godina osamnaestog veka. Zanimljivo, to je i vreme kada su se pojavile sve tri kritike. Ipak, *Leksikon* nije toliko fokusiran na kritike. Istina, *kultura* se u kritikama pojavljuje samo sporadično, sve do izlaska treće po redu. Tačnije, u prvom izdanju prve kritike reč *kultura* se ne može naći, u drugom izdanju (1787.) se pojavljuje samo nekoliko puta³, dok se u *Kritici praktičkog uma* (1788.) spominje na oko devet mesta⁴ i ne može se reći da ima status tehničkog termina. U *Kritici moći suđenja*, pak, Kant posvećuje nešto više pažnje *kulturi* i sistematično pozicionira i određuje ovaj pojam.⁵ Van kritika, u periodu iz osamdesetih godina, me-

² Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Weidemanische Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015. str. 322-325.

³ U drugom izdanju prve kritike Kant govori o *kulturi uma* i *kulturi dokaza* (str. 19, 20, 530; str. 47, 48), o razlici između *kulture* i *discipline* čistog uma (str. 467; str. 360), o *metafiziци kao dovršenju kulture ljudskog uma* (str. 549; str. 417.), takođe o *kultivisanju uma* (str. 487; str. 374.) Posebno su interesantna dva mesta na kojima Kant sugerise na posrednu vezu između uma i kulture. Prvo, odbacujući kritiku *plana prirode*: „Rulja pametnjakovića (*der Vernünftler*) dere se po svome običaju zbog nedoslednosti i protivrečnosti i huli na upravljanje (*Regierung*) u čije unutrašnje planove nije kadra da pronikne, a čijim blagotvornim uticajima ona ima da zahvali ne samo za svoj opstanak, već štaviše i za onu kulturu koja je dovodi u poziciju da ih grdi i prosuđuje.“ (str. 442; str. 342.) Drugo mesto skreće pažnju na nužnost *postavljanja svrha*, i na *moralnost* kao najvišu svrhu, tu se primećuje još i da: „...mi od poznavanja same prirode ne možemo činiti svrhovitu upotrebu u odnosu prema saznanju, gde priroda nije sama unela svrhovito jedinstvo; jer zaista, bez toga mi sami ne bismo imali nikakvog uma, pošto za nje ga ne bismo imali nikakve škole, i nikakve kulture kroz predmete, koja bi pružala građu za takve pojmove.“ (str. 530; 404.) Upravo će problem odnosa između *uma* kao *prirodne moći* i *uma* kao *moći transcendentalnog subjekta*, biti jedan od centralnih problem *treće kritike*, čijem rešavanju će doprineti dalja razrada pojma *kulture*. Stranice u zagradama ovde su navedene prema Kant, I., *Akademieausgabe, Band 3. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787.)*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. i Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003. prev. dr Nikola Popović

⁴ U *Kritici praktičkog uma* Kant govori o kulturi duhovnih talenata (str. 24; str. 46.), kulturi kao plodu vlastite marljivosti nasuprot urođenim talentima (str. 78; str. 97.) o kulturi pravih moralnih nastojanja (str. 153; str. 167.) o vežbi u kulturi našeg uma u smislu njegovog vežbanja u poštovanju moralnog zakona kao takvog (str. 159; str. 173), o kulturi najplemenitijeg svojstva ljudske prirode u moralnom pogledu (str. 162; str. 175.). Iako *kultura* u *Kritici praktičkog uma* jasno označava čovekovu sposobnost da dela nezavisno od prirode, takođe podrazumevajući i mogućnost kultivisanja sklonosti, ona ipak u okvirima druge kritike nije tehnički termin, kao što će to postati u *Kritici moći suđenja*. Takođe, Kant u *Kritici praktičkog uma*, na nekoliko mesta govori o kultivisanju kao delatnosti subjekta na samom sebi (str. 46, 62, 134.; str. 24, 38, 117.) Stranice navedene prema Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft* u Kant, I., *Akademieausgabe, Band 5. Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. i Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. prev. Danilo N. Basta.

⁵ U *Kritici moći suđenja*, Kant najodređenije govori o *kulturi* u drugom glavnom delu: *Kritici teleološke moći suđenja*, gde nailazimo na prva *određenja* kulture u okvirima kritika. Iako ovaj termin Kant koristi ekstenzivno i u prvom delu treće kritike: *Kritici esteske moći suđenja*,

sta na kojima nailazimo na nešto opširnije bavljenje *kulturom*, kako konstatuje i *Leksikon*, nalazimo u Kantovim *Kleine Schriften* i to prvi put u tekstu *Ideja za jednu opštu povest usmerenu ka ostvarenju svetskog građanskog poretka* štampanom za *Berlinische Monatsschrift* 1784. godine, dakle celih pet godina pre treće kritike u kojoj će *kultura* igrati nezaobilaznu ulogu.

Doduše, neosporno je da Kantovi *Kleine Schriften* iz osamdesetih, samim tematskim okvirom na prvi pogled značajno odudaraju od tema koje su tipične za kritike. Naime, teme povesti i politike gotovo da uopšte nisu značajno naglašene u okvirima triju kritika.⁶ Utoliko i nešto šire bavljenje pojmom kulture koje kod Kanta stoji u bliskoj vezi sa problemom mišljenja povesti, može da izgleda kao odstupanje ili kao potreba za bavljenjem popularnim temama neuklopivim u okviru sistema.⁷ Nasuprot tome, činjenica da Kant vrlo opširno govori o kulturi u trećoj kritici sugerise na jasno sistemsko mesto ovog pojma i otvara mogućnost da se kroz integralno čitanje *malih spisa* i treće kritike sagledaju: a) Mesto pojma kulture u okvirima Kantovog sistema, b) veza između *popularne* spisateljske delatnosti i kritičkog projekta, kao i c) povezanost specifičnih i naizgled zapostavljenih tema (povesti i politike) i širih problemskih okvira Kantove kritičke filozofije.

tek u drugom delu ga sistemski određuje i koristi kao pojam od nezaobilaznog značaja, stoga će i naš fokus ovde biti usmeren pre svega na odeljak *Kritike teleološke moći suđenja* u kome Kant jasno određuje kulturu: *O krajnjoj svrsi prirode kao jednog teleološkog sistema* (str. 429 – 434; str. 234 – 237.) u odeljku *Učenju o metodi teleološke moći suđenja*. Stranice su navedene prema Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* u Kant, I., *Akademieausgabe, Band 5. Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. i Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Dereta, Beograd, 2005. prev. dr Nikola Popović.

⁶ Apropos mesta filozofije politike kod Kanta, Wolfgang Kersting [Wolfgang Kersting] primećuje: „Ukoliko se traži politička filozofija unutar strukture Kantove praktičke filozofije, ona se nalazi u područjima filozofije prava i filozofije povesti.“ Kersting, W., „Politics, freedom and order: Kant’s political philosophy“ u *The Cambridge Companion to Kant* (ed. Guyer P.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 342 – 366. str. 342. Ipak, interesantno je da ukoliko je mesto filozofije prava unutar Kantovog sistema jasno, mesto *filozofije povesti* je u značajnoj meri teže odrediti – samim tim, zbog svoje neosporne veze sa povešću, politička dimenzija Kantove filozofije dobija na složenosti.

⁷ O karakteru Kantove *popularne filozofije* i njenim korenima u osamnaestovekovnom okretanju ka *praktičnoj filozofiji*, videti John H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002. str. 17. Spisi *popularnog* karaktera, svakako da nisu spisi koji se bave *popularnim temama* na *popularan način*, već su to spisi koji podrazumevaju otvoren i pristupačan pristup prema čitalačkoj publici, a samim tim ciljaju na javnost kao neophodnu sferu legitimacije pogleda koje iznose – u tom smislu, ni same kritike nisu manje *popularne*, tako Kant u predgovoru za drugo izdanje *Kritike čistog uma* piše: „Ja pitam najokorelijeg dogmatičara da li je ikad sa dokazom...[sledi iznošenje tradicionalnih metafizičkih dokaza besmrtnosti duše, slobode volje i božanske egzistencije, prim. aut.]...pošto je napustio škole, ikad izašao pred publiku, i imao i najmanji uticaj na njena uverenja...“ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 20. i Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 47.

Pre predložene komparacije neophodno je izneti okvire u kojima Kant shvata kulturu u *Kritici moći suđenja*, da bi potom kroz komparativnu analizu bilo moguće jasnije izložiti vezu između određenja kulture iz treće kritike i mesta na kojima se govori o kulturi u tekstu o *Ideji jedne opšte povesti*. Sa tim u vezi moglo bi se pokazati i kako je pojam *kulture* imao već jasno određeno mesto unutar Kantovog sistema, koje je uveliko bilo ocrtano u tekstu iz 1784. godine. Ovakav pristup, trebalo bi da povuče konture sistemskog mesta kulture u okvirima Kantove kritičke filozofije iz osamdesetih. Samim tim, postala bi očiglednija i eventualna povezanost Kantovog shvatanja *kulture* sa pojmovima povesti i politike, što bi povratno moglo da osvetli mesto ovih tema unutar Kantovog kritičkog projekta. Prema tome, pre svega, neophodno je odgovoriti na pitanje: Zbog čega Kant uopšte govori o kulturi u *Kritici moći suđenja*? U tom pogledu, ne sme se izgubiti iz vida odnos između treće i njoj prethodećih *kritika*.

2. 1790.

2.1. Treća perspektiva: Teleologija

Kritika čistog uma postavila je granice u kojima se um može kretati u pogledu čistog apriornog saznanja, dok je kritika praktičkog uma iznela pojmove prema kojima je spoznaja slobode uopšte moguća. Treća kritika, pak, omogućavala je usklađivanje između dva nepomirljiva područja: *slobode i nužnosti*, odnosno morala i prirode. U tom smislu, pitanje o prirodi kao svrhovito uređenoj celini, u trećoj kritici izašlo je u prvi plan, a teleologija prirode je nudila rešenje koje bi bilo sposobno ako ne da pomiri, a onda barem da sinhronizuje temeljni jaz treće antinomije iz prve kritike: S jedne strane, iz prizme proučavanja prirode, pojavio se čovek kao prirodni fenomen, i naravno, podlegao je zakonima nužnosti, dok je s druge strane slobodna subjektivnost ukazivala na čoveka kao na biće koje je sposobno da samo od sebe proizvodi niz posledica⁸ – ipak, postojala je i treća strana, koja se ticala načina na koji je ovo

⁸ Rešenje u okvirima prve kritike, bazira se na tome što nije protivrečno pretpostaviti *fenomenalni kauzalitet* zajedno sa *noumenalnim spontanitetom*, Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 366 – 368. i Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 290 – 291. Kako Milenko Perović primećuje, Kant se na taj način nalazi „...na putu „spašavanja“ slobode (kao „noumenalne moći“) od nužnosti...“ Milenko Perović, „Kantov i Hegelov pojam slobode“, u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011. str. 145. Interesantno je da jedan od prvih rezultata Kantove kritike, implicira antinomičnost uma u teorijskom pristupu slobodi, zbog toga *sloboda biva spašena* u sferi moralne subjektivnosti, koja ne podleže nužnosti – ipak rešenje iz prve kritike teško da eksplicira na koji način *sloboda* biva dovedena u sklad sa prirodnom nužnošću.

biće rasepljenog subjektiviteta reflektovalo o sebi tako kao da je ono ipak: „...poslednja svrha stvaranja ovde na zemlji...jer je jedino stvorenje na istoj, koje sebi stvara pojam o svrhama i koje iz agregata svrhovito ustrojenih stvari, kroz svoj um stvara sistem svrha.“⁹

Taj *treći čovek*, ili treća perspektiva transcendentalnog subjekta izneta u trećoj kritici, dozvoljavao je pogled koji nije više bio obavezan striktno teorijskom ili praktičkom stanovištu. Takođe, s obzirom na transcendentarno legitimisan pogled na čoveka kao *svrhu prirode*, pojavila se mogućnost da fizička i moralna egzistencija budu sagledane kao objedinjene u pojmu svrhe koju one komplementarno ostvaruju. Naravno, Kant nikako nije želeo da tvrdi kako teleološko stanovište na bilo koji način doprinosi proširenju znanja o prirodi ili ohrabrenju za vršenje moralne dužnosti – na taj način tlo zadobijeno prvom kritikom bi bilo razgrađeno. Kantove *teleološke* ambicije bile su umerenije i usmerene ka utemeljenju okvira koji bi dozvoljavao da priroda i sloboda budu *zajedno* sagledane. Drugim rečima, teleologija za Kanta nije ni na koji način predstavljala model po kome treba da se objasni moralno delanje ili spoznaja prirode, ali je ona ipak sačinjavala neizbežan uslov pod kojim je bilo moguće da umski subjekt posmatra prirodu uzimajući u obzir vlastite ideje.

Pored vrlo specifične transcendentalne argumentacije u prilog legitimnosti refleksivnog¹⁰ suda o čoveku kao o svrsi prirode, Kant dalje insistira i na tačnom određenju specifične *svrhe* tog bića koje reflektuje o sebi kao o *svrsi*:

Ako sada u samom čoveku mora da bude nađeno to što treba da bude provedeno kao svrha kroz njegovu povezanost sa prirodom: onda svrha mora biti takva da ona može biti zadovoljena ili kroz prirodu u njenom dobročinstvu; ili je ona sposobnost i veština za najrazličitije svrhe, za koje priroda (spoljašnja i unutrašnja) može biti od njega [čoveka prim. aut.] upotrebljena. Prva svrha prirode bila bi blaženstvo [*Glückseligkeit*], a druga je ljudska kultura.¹¹

Tako, Kant postavlja pitanje o određenoj svrsi čoveka kao bića koje postavlja svrhe uopšte – i time je ujedno markirano mesto pojma *kulture* u trećoj kritici, kao *sposobnosti* postavljanja i dosezanja *najrazličitijih* svrha. Nasuprot *kulturi* Kant odbacuje *blaženstvo*, shvaćeno u smislu spoljašnje *dobrobiti* ili *sreće* pojedinca, kao eventualnu poslednju svrhu prirode. Insistiranje na odbacivanju blaženstva kao poslednje svrhe prirode, u isto vreme je značilo i deapsolutizaciju pojedinačne empirijske subjektivnosti kao krajnje instance prosuđivanja svrhovitosti. Zbog toga Kantovo obrazloženje da *čovek* reflektu-

⁹ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, str. 426-427; Kant, I., *Kritika moći suđenja*, str. 232.

¹⁰ Isto. str. 429; 234.

¹¹ Isto. str. 429-430; 234.

je o sebi kao o *svrsi prirode*, ne treba shvatiti kao transcendentalno utemeljenje prirodnog egoizma. Transcendentalno stanovište *Kritike moći suđenja* ne govori o konkretnim empirijskim pojedincima, niti uopšte o čoveku kao konkretnom empirijskom biću i njegovoj navodnoj slobodi da prirodi postavlja bilo kakve arbitrarne svrhe, već je usredsređeno na izlaganje apriornih uslova pod kojima transcendentalni subjekt neizbežno poima posledice vlastitog slobodnog spontaniteta kao usklađene sa prirodnim kauzalitetom. S druge strane, ukoliko bi čovek kao pojedinačno prirodno biće bio pozvan da položi računa o vlastitoj svrsi, neosporno je da bi ta svrha morala da bude njegovo blaženstvo, njegova sreća i dobrobit. Ipak, takva svrha bi bila nepodobna za konačnu svrhu ljudskog roda uopšte, pošto bi se ticala samo subjektivne ideje jednog *prirodnog bića*:

Pojam blaženstva nije od takvih pojmova koje čovek apstrahuje iz svojih instinkata i tako u sebi pronalazi životinjsku prirodu; već je to prosta ideja jednog stanja, koje on poslednjoj [ideji prim.aut.] želi da učini odgovarajućom pod prostim empirijskim uslovima (što je nemoguće).¹²

Takođe, iako je *blaženstvo* opšti pojam, ostvarivost *partikularnog blaženstva* zavisi od spoljašnjih prirodnih okolnosti, pa tako *sreća i dobrobit* mogu da predstavljaju samo poslednju svrhu *pojedince* kao prirodnog bića, ali se na njih nikako ne može gledati kao na poslednju svrhu ljudske vrste. Prema tome, *blaženstvo* je *poslednja svrha*:

...pod kojom se razumeva ovaploćenje svih mogućih svrha kroz spoljašnju prirodu i kroz prirodu u čoveku; to je materija svih njegovih svrha na zemlji, koja, kada je on učini sveukupnošću svojih svrha, njega čini nesposobnim da sopstvenoj egzistenciji postavi konačnu svrhu....¹³

Dakle, Kant ovde ne samo da isključuje blaženstvo pošto se ono tiče isključivo najdirektnije fizičke dobrobiti pojedinca, već insistira još i na tome da ukoliko se ono postavi kao poslednja svrha ljudske vrste, upravo to onesposobljava pojedinca da svojoj egzistenciji postavi bilo kakvu *višu svrhu*. Prema tome, ostaje moguće još jedino da biće koje je sposobno da *samo sebi postavlja svrhe*, vlastitu *najvišu* svrhu pronalazi ni manje ni više do li u samoj delatnosti postavljanja i ostvarivanja svrha:¹⁴

¹² Isto. str. 430; 235.

¹³ Isto. str. 431; 235-236.

¹⁴ Kako Fridrih Kulbah [Friedrich Kaulbach] primećuje: „Um ne poznaje granice u svojim projektima. Darujući čoveku ovu moć, priroda mu nudi stepenik kojim on može da ide preko prirode i postane nezavisan....“ Kaulbach, F., „Die Zusammenhang zwischen die Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant“, *Kant-Studien*, 56, 3-4/1965, pp. 430-451. str. 448. Što će reći da sklonost uma da *prelazi vlastite granice*, koju je zauzdavala prva kritika, sa

Tako, od svih njegovih svrha u prirodi, ostaje samo formalni, subjektivni uslov, naime, sposobnost: da samom sebi uopšte postavlja svrhe i da (nezavisno od prirode u svom određivanju svrhe) koristi prirodu saobrazno maksimama njegovih slobodnih svrha uopšte, kao sredstvo za ono što priroda u pogledu krajnje svrhe, koja leži izvan nje, postavlja, i što se takođe može posmatrati kao njena poslednja svrha. Proizvođenje sposobnosti jednog umskog bića za svrhe koje mu se uopšte dopadaju (stoga, koje su u njegovoj slobodi) je kultura.¹⁵

2.2. Posredovanje kulture i prirode

Naravno, ovde je neophodna obazrivost. Kant nikako nije želeo da zaključiti kako je čovek svrha prirode po sebi, niti da svrha prirode *realiter* postoji u prirodi ili van nje, sve što je Kant na gore citiranom mestu izneo, pretpostavljajući refleksivnu prirodu suda o čoveku kao svrsi prirode, jeste stav da ljudska subjektivnost nužno posmatra prirodu kao teleološki sklop, čija najviša svrha može biti mišljena jedino kroz biće koje je jedino sposobno da postavlja svrhe i zahvaljujući tome ima uopšte bilo kakav pojam o svrsi. Pošto u prirodi *realiter* ne postoji svrhovitost, ideja po kojoj priroda ima svoju svrhu mora da dolazi van prirode, od strane transcendentalnog subjekta. Na taj način, Kant je na transcendentalne osnove postavio problematičnu razliku između prirode i kulture koja je još od teorija prirodnog prava, pa sve do Rusoa [Jean Jacques Rousseau], predstavljala opšte mesto varirano na različite načine, a u osnovi antinomičnog karaktera: Kako čovek kao prirodno biće u isto vreme može biti i kulturno biće?¹⁶

stanovišta treće kritike biva posmatrana kao uslov za postavljanje *bilo koje svrhe*.

¹⁵ Isto. str. 431; 236.

¹⁶ U tekstu *O nejasnim nagađanjima o početku povesti čovečanstva* [Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte], napisanom u vidu odgovora, ili prigovora, na izdanje Herderovih [Johann Gottfried Herder] *Ideja za filozofiju povesti čovečanstva* [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit], Kant je čak vrlo eksplicitan apropo tematizacije problema odnosa kulture i prirode, kako se on kristalisao u Rusoovoj misli. Tako, on primećuje: „U njegovim spisima o *Uticaju nauka* [kurziv, prim. aut.] i o *Nejednakosti među ljudima* [kurziv, prim. aut.] on sasvim ispravno ukazuje na neizbežni sukob kulture sa prirodom ljudske rase kao fizičkog roda, u kojoj bi svaki individuum trebalo da potpuno dosegne svoje određenje; u njegovom *Emilu* pak, kao i u njegovom *Društvenom ugovoru* [kurziv i veliko početno slovo, prim. aut.] i drugim spisima, on opet traga dalje za rešenjem teškog problema: kako da dalje napreduje kultura, pa da se razviju sklonosti čovečanstva koje pripadaju njegovom određenju kao moralnom [Sittlichen] rodu, tako da ono kao prirodni rod sa njima više ne bude u sukobu.“ Kant, I., *Mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte* u Kant, I., *Abhandlungen nach 1781*. str. 116. i Kant, I., *Nagađanja o početku istorije čovečanstva* u Kant, I., *Um i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984. prev. Danilo Basta str. 76 – 77.

Osnove Kantovog odgovora na spomenuto pitanje bile su postavljene već prvom kritikom, koja je širenje spoznaje o prirodi rezervisala za empiriju, stavljajući ideje uma *van prirode*, ipak i dalje ostavljajući slobodan prostor za pogled subjekta koji reflektuje o sebi kao o *svrsi* prirode, pa onda i o prirodi kao o sistemu svrha. Takav subjekat nalazi se izvan prirode, i to samo zbog toga što reflektuje o sebi kao o biću koje postavlja svrhe koje ne potpadaju pod uzročnost prirode. Na taj način Kant ostaje vrlo obazriv:

Kao jedino biće na zemlji, koje ima razum, i prema tome sposobnost da samo sebi samovoljno postavlja svrhe, on je, naravno, proglašen gospodarem prirode i kada se ona posmatra kao teleološki sistem, njegovo određenje je poslednja svrha prirode; ali samo uslovno, naime, pošto on to razume i ima volju, da njoj i sebi da takvu vezu usvrhovljenosti koja, nezavisno od prirode, može biti samodovoljna i prema tome poslednja svrha, ali koja se ne sme tražiti u prirodi.¹⁷

2.2.1. Dvostrukost kulture: Umešnost i disciplina

Apsolutna svrha koja se u prirodi *ne sme tražiti*, posredovana je kulturom kao sposobnošću postavljanja i ostvarivanja svrha. Ipak, za ostvarenje krajnje svrhe prirode, potrebna je vrlo specifična *kultura*, pa tako: „...nije svaka kultura odgovarajuća za ovu poslednju svrhu prirode.“¹⁸ Zbog toga, Kant pravi razliku između kulture umešnosti (*Kultur der Geschichlichkeit*) i kulture discipline (*Kultur der Zucht; Kultur der Disziplin*), prvu određujući kao „...glavni subjektivni uslov sposobnosti za ostvarivanje svrha uopšte...“¹⁹ ali napominjući da „...ona nije dovoljna da vodi volju u odabiranju njenih svrha, što ipak suštinski spada u celokupan obim sposobnosti za svrhe.“²⁰ Taj *dovoljni uslov*, koji je pri tom negativan, Kant pronalazi u *kulturi discipline* ili *odabiranja*, i on se ogleda u „...oslobađanju volje od despotizma prohteva, kroz koje mi, privezani za određene stvari prirode, postajemo nesposobni sami da biramo...“²¹ Dakle, *kultura* kao sposobnost za svrhe uopšte, za Kanta ne predstavlja pozitivno stanje čije bi se karakteristike mogle izložiti, ona se čak ne može izjednačiti ni sa stanjem *svetskog građanskog poretka* ili *večnog mira*,²² već pre svega predstavlja stalnu aktualizaciju mogućnosti subjekta da

¹⁷ Isto. str. 431; 235.

¹⁸ Isto. str. 431; 236.

¹⁹ Isto. str. 431; 236.

²⁰ Isto. str. 432; 236.

²¹ Isto. str. 432; 236.

²² Apropos regulativnog karaktera ideja kao što su to ideje *svetskog građanskog poretka*, *čovečanstva*, *noumenalne republike* etc. Rudolf Langthaler [Rudolf Langthaler] primećuje: „Ta-

sam sebi postavlja svrhe nezavisno od prirode. Naravno, sve to pod neophodnim transcendentalnim uslovom, koji se sastoji u tome što je sud o čoveku kao o svrsi prirode moguć samo na osnovu refleksije subjekta o njegovoj vlastitoj sposobnosti postavljanja svrha.

Prema tome, *ostvarenje poslednje svrhe prirode* moguće je samo posredstvom bića koje je uopšte sposobno da postavlja *svrhe*, dakle, bića *kulture*. U tom pogledu dvostrukost kulture kao umešnosti i kao discipline ima svoju posrednu teleološku ulogu, pa se tako: „Umešnost...u ljudskom rodu ne može dobro razviti, bez posredovanja nejednakosti među ljudima....“²³ Takođe, disciplinovanje nije manje posredno, pa prema tome:

Ne može se poricati preveliki teret zala, kojima nas obasipaju profinjavanje ukusa koje ide do njegovog idealizovanja, pa čak i luksuz u naukama kao hrana za sujetu...ali se zbog toga svrha prirode neće pogrešno proceniti, sirovost i naglost onih sklonosti koje više pripadaju životinjstvu i koje se najviše suprotstavljaju obrazovanju za naše više određenje...uvek i sve više biva pobeđivana i pravi se mesto za razvoj čovečanstva.²⁴

2.2.2. Kultura i istorijsko iskustvo nejednakosti

Kada Kant govori o *nejednakosti* kao o onome što vodi razvoju *umešnosti*,²⁵ kao zaobilaznom putu ka *ostvarenju svetskog građanskog poretka*, kao i kada govori o suvišnom *luksuzu u znanjima kao hrani za sujetu*²⁶ koja opet zaobilazno vodi disciplinovanju životinjskog elementa u čoveku – teško je ne pomisliti na njegovu svest o predrevolucionarnoj i ubrzo revolucionarnoj kli-

kve umske ideje ostaju pretpostavljene baš zbog toga što bez takvog polariteta [između sadašnjeg stanja i stanja bliskog ostvarenju tih ideja, prim. Aut.] se ne bi mogla odrediti ni jedna kritička ideja napretka. Samo regulativna funkcija tih ideja kao graničnih pojmova dozvoljava – ona je takoreći uslov mogućnosti određene negacije koja je za taj kontekst praktičkog uma nužna – univerzalističko autoritativno proširenje područja uma u središte iskustva.“ Langthaler, R., „Benjamin und Kant oder: Über den Versuch Geschichte philosophisch zu denken“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 50. 22/2002. 203 – 225. str. 204.

²³ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, str. 432; *Kritika moći suđenja*, str. 235.

²⁴ Isto. str. 433; 237.

²⁵ Isto. str. 432; 236.

²⁶ Isto. str. 433; 237.

mi u Francuskoj,²⁷ u kojoj je već tradirana društvena nejednakost²⁸ za svoju posledicu imala to da samo oni malobrojni koji su mogli da se posvete razvijanju *nauke i umetnosti* „...najveći broj ljudi drže u stanju pritiska, mučnoga rada i malo uživanja...“²⁹, gde napredak *kulture umešnosti* na strani aristokratije, nagomilava nevolje kako za nju u vidu „unutrašnje nezasitosti“³⁰, tako u mnogo većoj meri i za *neobrazovane i neslobodne slojeve* u vidu direktnog *nasilja*. Takvo stanje *blistave bede*,³¹ kako ga Kant naziva, ipak je povezano „...sa razvojem prirodnih predispozicija u ljudskom rodu, te se svrha same prirode ipak postiže, iako to nije jednako i naša svrha.“³² Blistava beda, koja kroz nejednakost i nasilje vodi *građanskom poretku* i ratovima u nedostatku *svetskog građanskog poretka*,³³ kao da anticipira povesni fakticitet francuske revolucije i evropskih revolucionarnih ratova koji su potom usledili. Samim tim, moglo bi se primetiti kako se Kant ne libi da svoju apriornu teleologiju misli s obzirom na empirijske događaje – u krajnjem, to ne rezultira *empirijskim mišljenjem* kao podlogom eventualne filozofije povesti, već samo potvrđuje pogled koji je slobodan da neke *pojave* posmatra kao *pojave slobodne volje*, koje posredstvom pojmova *povesti i kulture* bivaju mišljene kao da su usmerene ka *ostvarenju svrhe prirode*.

2.3. Najviša svrha prirode kao predmet nadanja

Uzevši sve navedeno u obzir, može se zaključiti kako kultura, onako kako je Kant razumeva u *Kritici moći suđenja*, jeste sposobnost slobodnog po-

²⁷ Ukoliko mesto iz *Kritike moći suđenja* o *kulturi i nejednakosti*, izgleda samo kao lako uklopivo u kontekst revolucionarne Francuske, *Spor među fakultetima*, koji je štampan četiri godine kasnije (1794). ne ostavlja prostora za sumnju o Kantovoj svesti o povesnom značaju: „...događaja našeg vremena, koji dokazuje tu moralnu tendenciju ljudskog roda.“ Kant, I., *Streit der Fakultäten* u *Akademie Ausgabe, Band 7. Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. str. 85.

²⁸ Takođe, moguće je da je Kant kada je pisao o *kulturi i nejednakosti* imao na umu i antagonizam između novonastajuće nemačke srednjostaleške inteligencije i aristokratije. Norbert Elias [Norbert Elias] čak primećuje kako je Kant po svemu sudeći „...prvi izrazio izvesno iskustvo i antitezu svoga društva u srodnim pojmovima...“ kada je 1784. u tekstu o *Ideji za jednu opštu povest*, suprotstavio *civilizaciju* kao stvar spoljašnje pristojnosti, *moralu*, kao onome što se tiče kulture. Elias, N., *Proces Civilizacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2001. str. 59. prev. Dušan Janić.

²⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 432; *Kritika moći suđenja*, str. 236.

³⁰ Isto.

³¹ Isto.

³² Isto.

³³ Isto. str. 432-433; 236-237.

stavljanja svrha, i njihovog ostvarivanja, koja nudi sponu između čoveka kao prirodnog fenomena i čoveka kao umske suštine. Tako, sa stanovišta teleologije prirode čovek kao biće koje je od prirode određeno da stalno prevladava prirodu, u sebi miri protivrečnosti između nužnosti i slobode.³⁴ Teleološki pogled, jedina je perspektiva iz koje Kant čoveka vidi kao biće koje ukoliko već ne predstavlja harmoničnu celinu, onda barem može da se nada budućem pomirenju jaza u vlastitom biću. Na taj način, ostvarenje harmonije između prirode i slobode za Kanta je bilo moguće samo kroz kulturu i povest – *najviša svrha prirode*, kao predmet najviše nade koju može da neguje ljudski rod, nije ništa drugo do li uspostavljanje izgubljenog jedinstva između čoveka kao životinje i čoveka kao umom obdarenog bića. U tom smislu, Kantov pojam *kulture* kao ljudske sposobnosti promene i autonomnog postavljanja svrha – kao sposobnosti da posmatra sebe ujedno i kao životinju koju je neophodno disciplinovati i kao umskog gospodara te životinje – u izrazitoj je bliskosti sa tradicijom koja kulturu misli uvek kao pojam naspraman prirodi.³⁵ U tom smi-

³⁴ Zanimljivo je kako je pojam *kulture*, u okvirima Fihteove [Johann Gottlieb Fichte] filozofije, igrao jednako posrednu ulogu premošćavajući jaz između *subjekta i spoljašnjeg sveta*, tako Stanko Vlaški primećuje: „Ovaj aspekt Fihteovog poimanja kulture referenca je i na Kantovo...određenje kulture....Kultura jeste [za Fihtea prim. aut.] *obrazovana sposobnost uravnoteženja odnosa između čoveka/subjekta i spoljašnjeg sveta/objekta....*“ Vlaški, S., „Oslobađanje kulture u Fihteovoj filozofiji“, *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, XI, 22/2014, 71-87. str. 75-76.

³⁵ S jedne strane, kod Kanta imamo mesta koja govore o *kultivaciji znanja, uma, prirodnih sklonosti*, koja nisu ni na koji način specifična za Kantovu filozofiju, ona predstavljaju novovekovno nasleđe. Još kod Frensisia Bejkona [Francis Bacon] u *Novom Organonu* nailazimo na mesta na kojima se govori o *kultivaciji nauka* (str. 7, 30, 75, 76, 98) Bacon, F., *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Takođe u *O napretku znanja* Bejkon piše o *kulturi duha (Culture of the Mind)* (str. 151, 154, 168, 175, 178) Bacon, F., *Of the Advancement of Learning*, J. M. Dent and Sons, London, 1915. S druge strane, Kantovo određenje *kulture* kao sposobnosti za postavljanje slobodnih svrha, pa time i prevladavanje neposredne prirode, implicira razliku i složenu dinamiku između kulture i prirode na kakvu nailazimo u teorijama društvenog ugovora i prirodnog prava – gde stanje kulture stoji *nasuprot* stanju prirode, na primer, kod Samjuela Pufendorfa [Samuel Puffendorf] nailazimo na sledeće određenje prirodnog stanja: „...ono koje stoji nasuprot stanju kulture, koja je došla u ljudski život zahvaljujući pomoći, industriji i otkrićima ljudi, ili zahvaljujući njihovim refleksijama i zaslugi, ili božanskoj milosti.“ iz *Eris Scandica*, ovde je mesto preuzeto iz Palladini, F., “Puffendorf disciple of Hobbes: The nature of man and the state of nature: The doctrine of the *socialitas*, *History of European Ideas*, 34/2008, 26 – 60. str. 33 – 34. Može se reći da su do kraja osamnaestog stoleća, ova dva značenja kulture – 1) kao sposobnosti usavršavanja 2) kao stanja suprotstavljenog prirodnom – formirala dominantni okvir u kome je ovaj pojam mišljen. U skladu sa time, i prve rečenice iz Rusoovog *Emila* iz 1762. godine jasno naglašavaju istu napetost između *prirode i kulture*: „Sve je dobro, što dolazi iz ruku tvorca svih stvari: sve se degeneriše, u rukama čoveka.“ Rousseau, J. J., *Émile ou De l'éducation*, La Haye, J. Néaulme, Paris, 1762. str. 1.

slu, nama savremeni, popularni pojam kulture³⁶ koji podrazumeva *kulturu* u pluralu i koji kulturi pristupa pre svega kroz rešetku *osobina (cultural traits)* i insistira na *kulturnoj* relativnosti, Kantu bi bio potpuno stran. Moguće je da Kantov pojam kulture danas ne budi toliki kuriozitet upravo zbog toga što ne predstavlja začetak ili primer mišljenja kulture u okvirima na koje smo danas navikli. Ipak, utoliko je zanimljivije pogledati na koji način Kantovo usvajanje novovekovne, dakle tradicionalne i danas ne nužno još uvek operative distinkcije između kulture i prirode, kao i njeno postavljanje na transcendentne osnove, igra možda malu ali sistemski nezaobilaznu ulogu unutar Kantovog kritičkog projekta. Ta uloga, kao što smo videli, ogleda se u mogućnosti prevladavanja jaza između čoveka kao prirodnog i čoveka kao umskog bića, a to prevladavanje, kako Kant naglašava u *Kritici moći suđenja*, odvija se uvek postupno i zaobilazno – postupni i zaobilazni put kulture, ujedno ocrtava i moguće mesto povesti u Kantovom sistemu.

3. 1784.

3.1. Treća perspektiva: Povest i kultura

Kantov pokušaj predloga jedne filozofske povesti kako ga on iznosi u tekstu *Ideja jedne opšte povesti usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, na prvi pogled izgleda kao da pada s one strane njegovog sistema.³⁷

³⁶ Savremeni pojam kulture, na kakav se danas najčešće referiše, ima svoj koren u drugoj polovini devetnaestog veka. Često se kao referentna tačka za savremeno razumevanje kulture u pluralu i sa naglašenim *relativističkim nabojem* uzimaju etnološka nastojanja Franca Boasa [Franz Boas]. O tome šire videti Stocking, G. W., „Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective“ *American Anthropologist*, 68, 4/1966. pp. 867 – 882. Kako Dejvid Denbi [David Denby] primećuje, savremeni kulturni relativizam i pluralizam nije lako dovesti u vezu sa idejama osamnaestovekovnog prosvetiteljstva. Denbi skreće pažnju na problematičnost uobičajeno postulirane veze između ideja J. G. Herdera i kasnijih savremenih koncepcija. Denby, D., „Herder: culture, anthropology and the Enlightenment“, *History of the Human Sciences*, 18, 1/2005. pp. 55 – 76. str. 57. Istini za volju, u Herderovom opusu zaista ne nailazimo na *kulturu* u pluralu. Herder govori o kulturi kao o „drugoj genezi čoveka“ i u skladu sa tim o njenom univerzalnom aspektu i o tome da „...lanac kulture i prosvetljenja onda seže do kraja zemlje...“, i da prema tome „Razlika između prosvetčenih i neprosvetčenih, između kultivisanih i nekultivisanih naroda nije, dakle, specifična, nego samo postupna.“ Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Bände, Band 1., Holzinger, Berlin und Weimar, 1965. str. 337. U skladu sa tim, moglo bi se govoriti o Herderovom anti-kolonijalizmu, kao i o njegovoj kritici evropocentrizma, ali se i dalje ne bi moglo govoriti o kulturnom relativizmu i pluralizmu kod Herdera.

³⁷ Otfried Hefe [Otfried Höffe] primećuje da u okvirima Kantove filozofije nije moguće nešto poput *kritike istorijskog uma* – kakva je bila planirana i sprovedena u okviru novokantov-

Čitati Kanta koji posle prve kritike govori o tome kako je *priroda htela*, a kako bi mogao da govori o povesti, svakako da značajno odudara od rasepa između prirode i slobode koji je Kant izneo u svojoj prvoj kritici. Takođe, jednako odudara i od Kantovog načelnog negiranja važnosti *istorijskog znanja* za filozofiju.³⁸ Čak se može učiniti kako Kant kada govori o *filozofskoj povesti* i sa tim u vezi o *skrivenom planu prirode*, o *crvenoj niti uma*, o *svrsi* koju priroda ostvaruje sa čovekom, temeljno ignoriše dihotomije svoje prve kritike. Ipak, moguće je da Kant na tim mestima samo pokušava da misli sa stanovišta koje više nije obavezno da se kreće isključivo u sferi *prirode* ili *slobode*, i koje čak između njih uspostavlja harmoniju. Prva rečenica Kantovog teksta o povesti, svedoči o tome da se tu cilja na jaz između nužnosti i spontaniteta kao na problematično mesto:

Šta god se može u metafizičkom smislu uzeti za pojam o slobodi volje: njene su pojave, ljudske radnje, isto kao i sva druga prirodna zbivanja određene opštim prirodnim zakonima. Povest, koja se bavi pripovedanjem tih pojava, ma kako duboko da su skriveni njihovi uzroci, ipak pruža nadu da će, posmatrajući igru slobodne ljudske volje u velikom, moći da otkrije pravilnost u njenom toku i da će se na taj način ono što kod pojedinih subjekata zapažamo kao zamršeno i neregulisano, kod celog roda ipak moći da prepozna kao trajan mada spor razvoj izvornih sposobnosti.³⁹

Ovde Kant otpočinje sa problemom rasepljenosti subjekta na noumenalno biće slobodne volje i fenomenalno biće prirode – i odmah nudi povesni pogled kao moguće rešenje, *povest pruža nadu*.⁴⁰ Ta nada da će *igra slobodne ljudske volje* moći u svojim fenomenalnim ispoljavanjima da se posmatra kao celoviti tok sa svojim pravilnostima, nije ništa drugo do li osigurava-

stva. Okviri Kantovog kritičkog projekta su jasni: „...postoje samo tri osnovne ljudske moći: razum, odgovoran za saznanje, odnosno znanje, (praktički) um odgovoran za moć htenja („kao jednu višu moć prema pojmu slobode“) i kao njihova „središnja veza“ moć suđenja (refleksivna) povezana sa osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva. ...Stoga, može biti samo tri kritička projekta, po jedna kritika za saznajnu moć, za praktički um, i za reflektujuću moć suđenja. Stoga, ne može se računati sa kritikom istorijskog uma, u najboljem, može se očekivati uz rezervaciju restriktivno profilisana kvazi-kritika.“ Höffe, O., „Einführung“ u *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2011. 1-28, str. 11-12.

³⁸ Ipak pored načelnog negiranja značaja istorijskih znanja za filozofiju u okvirima Kantove prve kritike, Dragan Prole primećuje da se ona „...ipak ne proglašavaju nefilozofskim.“ Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“ *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, I, 2/2004, 197-214. str. 199. Time ostaje otvoren prostor za eventualnu filozofsku misao o povesti.

³⁹ Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* u Kant I., *Akademieausgabe, Band 8: Abhandlungen nach 1781*, str. 17. i Kant, I., *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka* u *Um i sloboda*, str. 29.

⁴⁰ Isto.

nje još jedine perspektive iz koje je u okvirima Kantove transcendentalne filozofije moguć pogled na čoveka kao na celovito biće.⁴¹ Taj pogled koji pruža nadu, nije pogled prirodnjaka ili delatnog moralnog subjekta, već je to pogled filozofa povesti koji tvrdoglavo pokušava da napiše jedinstvenu istoriju podvojenog bića.⁴² Čovek, kako Kant ubrzo primećuje, nije samo prirodno biće, i ispričati priču o njemu gotovo je nemoguće upravo zbog toga što je on biće sposobno da iz praktičke perspektive deluje na osnovu uzroka koji nisu *prirodni* – i ne samo to, stvari se dodatno komplikuju upravo time što *spontanitet* ostaje uvek pretpostavljen i na svaki način skriven iza *fenomenalne istorije*, koja nam stalno pruža samo sekvencu *fenomena* kao prirodnih događaja koji podležu vlastitom kauzalitetu.

Polazeći od takvog problemskog okvira, Kant predlaže filozofsku opštu povest, pa samim tim i premošćavanje jaza između *čoveka prirode* i *čoveka slobode* – a taj predlog je već 1784. godine bio jasno teleološki, u onoj meri u kojoj će to biti i 1790. U tekstu za *Ideju opšte povesti*, posle obeshrabrujuće konstatacije o slabim izgledima za mogućnost pisanja istorije bića koje je u isto vreme i *fenomenalno* i *noumenalno*, odmah nailazimo na teleološki stav: „Sve prirodne predispozicije jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i celishodno razvijaju.“⁴³ Zatim dolazi i stav o teleološkom ustrojstvu čoveka: „U čoveku (kao jedinom umskom stvorenju na zemlji) one prirodne obdarenosti koje su usmerene na upotrebu njegovog uma mogu se potpuno razviti samo u rodu, ali ne i u individui.“⁴⁴ Dakle, odmah posle početnog skretanja pažnje na teškoće koje bi imao neko ko bi pokušao da iznese *povest* ljudskog roda, Kant jasno naglašava teleološko stanovište sa koga bi takav poduhvat mogao da otpočne. To u isto vreme znači da je Kant pišući tekst o *Ide-*

⁴¹ Upravo na *posredničkom* mestu između *prirode* i *slobode* treba tražiti dignitet pojma povesti kod Kanta. Kako Otfried Hefe primećuje, uprkos kritici *istorijskog znanja* iz prve kritike: „Ona se ne temelji na nečemu kao što je odbojnost prema predmetnom polju [povesti, prim. aut.]. Suprotno, vrednovanje povesti, pokazuje se time što prema prvim rečenicama *Ideja* nam pripoveda o pojavama slobodne volje. Dodatno, Kant skicira misli koje drži toliko važnim, da će ih kasnije preuzeti u njegovoj *Kritici moći suđenja*...“ Höffe, O., „Einführung“ str. 11.

⁴² Važno je skrenuti pažnju na to da *filozofija povesti* u okvirima Kantove filozofije, ne poseduje apsolutno nikakav saznajni potencijal, tako Dragan Prole primećuje: „Budući da nam u slučaju opšte povesti nedostaje opažaj na koji bismo mogli primeniti kategorije, Kantu preostaje samo mogućnost da o njoj govori samo kao o „ideji“, što znači da nam njome nisu omogućeni spoznajni uvidi u povesni realitet...“ Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“ str. 206. U skladu sa tim *filozofska misao o povesti*, oslobođena čak i pretenzija o *uslovima mogućnosti saznanja*, igra krajnje specifičnu ulogu u okvirima Kantovog mišljenja – ona se pojavljuje kao misao koja treba da *osigura horizont nade*, koji odudara od faktičkog, i čak transcendentalno utemeljenog stanja fenomenalno-noumenalne rascepljenosti subjekta.

⁴³ Isto. str. 18; 30.

⁴⁴ Isto.

ji za jednu opštu povest na umu imao mogućnost stanovišta sa koga *priroda i sloboda* nisu isključive suprotnosti. Takav pogled ne podrazumeva doslovno *mirenje* između prirode i slobode kroz njihovo zasnivanje u jedinstvenom principu, već samo naznačava legitimnost perspektive koja *fenomenalnu povest* posmatra kao *povest slobode*.

Tako, pored toga što čovek *saznaje prirodu*, i pored toga što odvojeno od toga *dela slobodno*, on takođe na svoje slobodne radnje i na njihovo fenomenalno ispoljavanje u prirodi uvek gleda kao na teleološki ustrojene. Iz te perspektive *priroda ima volju*, a *volja se pojavljuje u prirodi*. Zbog toga Kantov četvrti stav iz teksta o *Ideji za opštu povest*, ne stoji u protivrečnosti sa njegovim razdvajanjem između nužnosti i slobode: „Priroda je htela: da čovek sve što izlazi iz okvira mehaničkog uređenja njegovog životinjskog opstanka, izvede potpuno sam iz sebe, i da ne stekne nikakvo drugo blaženstvo niti savršenstvo do ono koje je, oslobođen instinkta, sam sebi dao vlastitim umom.“⁴⁵ Ipak, *to što je priroda htela* ne govori nam toliko o *prirodi*, već nam govori o subjektu koji na prirodu gleda kao na teleološki sklop. Čovek samog sebe posmatra kao svrhu prirode samo zato što *može* da postavlja *svrhe* i nužno to čini, i zbog toga je njegova pozicija u prirodi krajnje jedinstvena, on se u isto vreme pojavljuje i kao fenomenalno prirodno biće i kao noumenalni osnov svrhovitosti prirode. Po tom osnovu, *svrha prirode* je uslovno postavljena *van prirode*, i ona se ne može iscrpiti u bilo kakvom pasivnom stanju, već je usmerena ka prevladavanju prirode kroz postavljanje svrha. Drugim rečima, *priroda hoće* samo zato što je čovek posmatra tako *kao da* ona hoće, a to što *ona hoće u pogledu čoveka*, nalazi se u prevladavanju prirodnosti, prema tome: u *kulturi*.

3.2. Posredovanje kulture: Nedruštvenost i nejednakost

Kultura se u tekstu o opštoj povesti pojavljuje u svojoj posredničkoj ulozi, jednako kao i u *Kritici moći suđenja*. Takođe, Kantova ideja *nedruštvene društvenosti*, kao čovekove dvostruke sklonosti ka *egoizmu* i ka *zajedničkom životu*, koja vodi napetosti i otporu da bi se javljali „...prvi koraci od sirovosti ka kulturi, koja se jednostavno sastoji u čovekovo društvenoj vrednosti...“⁴⁶ bliska je načinu na koji Kant kasnije objašnjava *kulturu umešnosti* u trećoj kritici. Ipak, sam termin *nedruštvena društvenost* Kant nije upotrebio 1790., a društveni antagonizam je tada dobio *političku* dimenziju, koja je u tekstu o opštoj povesti bila drugačije naglašena. 1790. godine, u trećoj kritici, Kant je govorio o *nejednakosti*, a to je pojam koji u kratkom tekstu iz

⁴⁵ Isto. str. 19; 31.

⁴⁶ Isto. str. 21; 32.

1784. nije upotrebio nijednom. U tekstu o *opštoj povesti*, pak, nema govora o momentu u kome *nejednakost* revolucionarno rezultira prelaskom u *građanski poredak*. Naprotiv, kretanje od *divljaštva* ka *kulturi* je za Kanta 1784. potpuno kontinuirano kretanje ka *građanskom poretku*, posredovano *iznuđenim pristankom na društvo*: „Sva kultura i umetnost koja krase čovečanstvo, najlepší društveni poredak, plodovi su nedruštvenosti, koja se samom sobom prisiljava da se disciplinuje i da tako iznuđenom veštinom omogući da se potpuno razviju klice prirode.“⁴⁷ Ipak, i to kretanje koje od *divljaštva* neumitno vodi *građanskom poretku*, ni 1784. Kant ne iznosi kao gvozdeni zakon povesne nužnosti – suprotno, ono je krajnje fragilno i dovedeno je u pitanje stabilnošću pojmova o prirodi političkog odnosa kao odnosa između vladara i onih kojima se vlada – Kantov stav da je „čovek jedna životinja kojoj je, kad živi među ostalima u svom rodu, neophodan gospodar“⁴⁸ i zajedno sa tim da će svaki gospodar ponovo biti „...životinja kojoj je neophodan gospodar“⁴⁹, nikako ne treba razumeti kao pesimizam u pogledu navodno zle ljudske prirode. Ono što Kant tu potcrtava, jeste teškoća promene *političkog odnosa* koji podrazumeva *gospodarenje* i *pokoravanje ljudima* umesto zakonima u zajednici u kojoj se upravlja „prema opštem pravu.“⁵⁰ Valjano postavljen *građanski poredak*, kako ga Kant vidi, trebalo bi da stoji s one strane srednjovekovnog i novovekovnog političkog praksisa kao odnosa vladanja i pokoravanja.⁵¹ Kantov *pesimizam* iz 1784. godine, apropos ostvarenja takvog poretka, zamenjen je u *Kritici moći suđenja* faktički zasnovanim optimizmom posle 1789. godine – gde *blistava beda* izražena u antagonizmu između klase onih *koji vladaju* i onih koji se *pokoravaju* biva zamenjena mogućim ostvarenjem građanskog

⁴⁷ Isto. str. 22; 33.

⁴⁸ Isto. str. 23; 34.

⁴⁹ Isto.

⁵⁰ Isto. str. 22; 33.

⁵¹ U tom duhu Wolfgang Kersting primećuje: „Kant je povukao Makijavelijevo razdvajanje između morala i politike, i kroz integrisanje političke filozofije pod autoritet čistog praktičkog uma ponovo je kreirao staro jedinstvo morala i politike u revolucionarno novom okviru...“ Kersting, W., „Politics, freedom and order“, str. 343. U tom svetlu uputno je čitati i Kantovu raspravu sa Kristijanom Garveom [Christian Garve], protiv razdvajanja političkih od moralnih načela, gde Kantova kritika Garvea ne bi podrazumevala nemogućnost konceptualnog razdvajanja morala od politike, niti bi implicirala grešku koja se Kantu može spočitati na kontu apsolutizacije morala. Naprotiv, Kantova potreba za prevladavanjem jaza između političkog i moralnog praksisa, usmerena je upravo ka prevazilaženju *političke aporije*, između nužne moći i granica moći – kako to primećuje Monik Kastilo [Monique Castillo] u Castillo, M., „Moral und Politik: Mißheligkeit und Einhelligkeit“ u *Kant: Zum ewige Frieden* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2004. 195-221. str. 197.

poretka kao formalnog uslova „...pod kojim je priroda jedino u stanju da ispuniti tu svoju krajnju nameru.“⁵²

Jednako značajan problem koji stoji na putu uopšte *formalnom uslovu* za ostvarenje *najviše svrhe prirode*, spominje se u *Kritici moći suđenja*, kao i u tekstu o *Ideji za jednu opštu povest* – a ogleda se u problemu *nedruštvene društvenosti* među državama, koja rezultira stanjem rata koje se ne bi promenilo čak ni činjenicom uspostavljanja valjanog građanskog poretka. Ipak, Kant i rat posmatra kao *sredstvo* kojim se *ostvaruje kultura*.⁵³ *Sjajna beda* ne podrazumeva samo nepravednu stratifikaciju društva sa *razvojem kulture* kao rezultatom koji za uzvrat poništava takvu stratifikaciju, već se odnosi i na antagonizam koji društvo pod spoljašnjim pritiskom navodno kanališe ka unutrašnjoj kulturi: „Sada su već države u odnosu jednih prema drugima u tako udešenim odnosima, da ni jedna ne može popustiti u unutrašnjoj kulturi, a da ne popusti u moći i uticaju spram drugih; tako je, kroz ambiciozne namere istih, prilično osiguran, ukoliko ne napredak, onda održavanje te same svrhe prirode.“⁵⁴ Ipak, ta unutrašnja *kultura* odgovara samo *subjektivnom uslovu* za ostvarenje *najviše svrhe prirode* iz *Kritike moći suđenja*, i ona se tiče *umešnosti*, s jedne strane, a sa druge *civilizovanosti* u pogledu spoljašnjih manira i op-hođenja, zato Kant primećuje:

Mi smo u velikom stupnju kroz nauku i umetnost kultivisani. Mi smo civilizovani dotle da smo pretovareni raznoraznim društvenim veštinama i pristojnostima. Ali i dalje još mnogo nedostaje, da bismo se držali već moralizovanim. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primena te ideje, svedena samo na moralu nalikujuće častoljublje i spoljašnju pristojnost, sačinjava samo civilizaciju.⁵⁵

Ovo mesto odgovara stavu iz *Kritike moći suđenja* o *malom sloju* ljudi koji sebi mogu da priušte *nauku i umetnost*, ali nauštrb velike većine, koja ostaje podjarmljena direktnom društvenom nepravdom i nasiljem – što samo po sebi stoji u koliziji sa moralnim imperativima. Paziti na manire i ignorisati patnje obespravljenih, uživati u umetnosti i podvoditi je pod kulturu, a pri tom to činiti u vremenu dokolice koje je obezbeđeno iznuđenim radom mase podjarmljenih pojedinaca, svedenih na mehaničko oruđe za zadovoljenje potre-

⁵² Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, str. 432; *Kritika moći suđenja*, str. 236.

⁵³ Važno je naglasiti, kao što to čini Otfrid Hefe, da pravo i svaki pravni poredak, za Kanta, ne podrazumeva stanje koje bi isključilo svaki konflikt, već bi isključilo „...“samo“ nasilje kao sredstvo za rešavanje konflikta.“ Höffe, O., „Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal“ u *Kant: Zum ewigen Frieden*, 5 – 30. str. 19.

⁵⁴ Kant, I., *Idee*, str. 27; *Ideja*, str. 37.

⁵⁵ Isto. str. 26; 36.

be privilegovanih društvenih slojeva – za Kanta stoji s one strane morala, ali interesantno, vodi ostvarenju uslova pod kojima je *moralnost moguća*.⁵⁶ Rat, nasilje, društvena nejednakost, za Kanta, sve su to sredstva kulture. Ipak, *ta sredstva* se tiču kulture, ali ne spadaju *u kulturu*, koja podrazumeva oslobodjenost subjekta za postavljanje svrha koje u krajnjem treba da budu zasnovane na moralnom zakonu. Pretpostavljeno stanje ka kome vodi kultura, za Kanta je ono stanje u kome svako *treba da* ne samo da ne dolazi u koliziju sa fenomenalnom realnošću, već nalazi svoj izraz u njoj. Društvo koje je u stanju *kultivisanja* za Kanta nije društvo nužno zasnovano na moralnim načelima. Samo *kultivisano društvo* je takvo da su njegova načela na osnovu prethodne kulture bliska *moralnosti*. Izobražavanje usled svrha koje nisu moralne prirode, tako gledano, doprinosi dolasku do stanja koje će biti zasnovano na svrhama moralne prirode, zato za Kanta:

Svako dobro, ako nema podlogu u moralnom=dobrom stavu, i samo je puki privid i svetlucaća beda. U tom stanju će ljudski rod verovatno i ostati sve dok se, na način na koji sam rekao, ne bude radom izdigao iz haotičnog stanja svojih državnih odnosa.⁵⁷

3.3. Pravo na hilijazam

Ipak, to stanje u kome bi *priroda konačno mogla da razvije sve svoje zamisli* – ili drugačije rečeno, u kome bi čovek kao biće koje o sebi sudi kao o svrsi prirode, bio u stanju da razvije svoje moralno određenje u skladu sa fenomenalnom stvarnošću – za Kanta je pomeren u *budućnost*, a sve što jedna filozofska istorija treba da pruži jeste „utešan pogled.“⁵⁸ Kant ne tvrdi da je perspektiva sa koje je čoveka moguće posmatrati kao *prirodu obdarenu umom* uopšte moguća drugačije do li posredstvom teleoloških pretpostavki – pošto čovek ima um, i reflektuje o svojoj umnosti kao o svrsi prirode, opravdano je pretpostaviti da će se *ta umnost*, makar u budućnosti ostvariti kao njegova *svr-*

⁵⁶ Teško je u vezi sa ovim Kantovim stavom, o odnosu između *sredstava kulture* i *moralnosti*, ne pomisliti na stav Valtera Benjamina [Walter Benjamin] da „Ne postoji dokument kulture, koji nije u isto vreme i dokument varvarstva.“ Benjamin W. *Über den Begriff der Geschichte* u Benjamin, W., *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 2015. str. 145. kao i na Adornovu čuvenu primedbu: „Pisati poemu posle Aušvica, to je varvarski...“ Adorno, T., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1963. str. 26. Kantu je, s obzirom na specifična povesna iskustva njegovog vremena, još uvek bilo moguće da opravda mračne aspekte kulture dinamikom svrhe i sredstava, ukratko, teleologijom – bez ovog poslednjeg, dvadesetom veku i našoj savremenosti ostaje nesagledivo teže da *oslobodi* kulturu njoj inherentnog *varvarizma*.

⁵⁷ Kant, I., *Idee*, str. 26; str. 36.

⁵⁸ Isto. str. 30; 39.

ha. S druge strane, *fenomenalno* stanje čovečanstva, nikako ne odgovara pretpostavljenoj svrsi. Na kraju, sve što u takvoj situaciji rascepljene subjektivnosti ostaje, jeste nada koja se oslanja na povesni, odnosno, teleološki pogled.

Na kraju, Kantovo traženje *crvene niti uma*, na osnovu koje je moguće misliti povest i njenu svrhu postaviti s one strane *politike* vladanja i pokoravanja, kao i s one strane *van-moralno* zasnovane *civilizacije* sa umetnošću i naukom koje *opterećuju*, jeste traganje za niti koja kroz *izobražavanje* čoveka kao prirodnog bića, vodi ka stanju u kome bi čovek, na nivou roda, odgovarao *umskom određenju* moralnog bića. To podrazumeva traganje za premošćavanjem jaza između *fenomenalnosti* i *noumenalnosti* – i za Kanta je 1784. godine, isto kao i 1790. jedini mogući odgovor povest konstruisana s obzirom na *mogućnost* da se na čoveka gleda kao na nepodeljenu prirodu obdarenu umom. Važno je skrenuti pažnju na to da sa stanovišta *Kritike čistog uma*, i kasnije *Kritike praktičkog uma*, čovek za Kanta nikad nije *priroda obdarena umom* – prva kritika disciplinuje *um* tako da on ostane po strani u pogledu saznanja prirode, dok druga kritika izlaže njegovu upotrebu u praktičkoj sferi, koja je u njenim okvirima sfera subjektivnog morala. *Kritika moći suđenja*, pak, problematizuje činjenicu da čovek uopšte sebe posmatra kao *umom obdarenu prirodu*. Kada u trećoj kritici Kant govori o *čoveku kao svrsi prirode*, on to čini samo pod pretpostavkom refleksivnog suda transcendentalnog subjekta. Ta svrha pak, pomerena je u *budućnosni horizont*, u kome je tek moguć sklad između *uma i prirode*. Zbog toga se povest i kultura, iako nisu pojmovi koji su u samoj žiži Kantovog kritičkog fokusa, mogu razumeti s obzirom na značajnu ulogu koju imaju u okviru sistema, a koja se ogleda u uspostavljanju harmonije između dva naizgled nepomirljiva područja – tako, harmonija za Kanta nije prestabilirana, već je izmeštena u sferu nadanja i iščekivanja. Zbog toga „...filozofija može da ima svoj hilijazam“.⁵⁹ Drugim rečima, kritika se za rešenje svojih dihotomija, na kraju ipak poverava eshatologiji.

LITERATURA

Kantova dela:

- Kant, I., *Akademieausgabe*, De Gruyter, Berlin, ab 1922.
- *Band 3. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787.)*
- *Band 4. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*
- *Band 5. Kritik der Praktischen Vernunft, Kritik der Urteilkraft*
- *Band 7. Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

⁵⁹ Isto. str. 27; 37.

- *Band 8: Abhandlungen nach 1781.*

Prevodi Kantovih dela:

- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003. prev. Dr Nikola Popović
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. prev. Danilo N. Basta
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Dereta, Beograd, 2005. prev. Dr Nikola Popović
- Kant, I., *Um i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984. prev. Danilo Basta

Ostala primarna literatura:

- Adorno, T., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1963.
- Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte* u Benjamin W. *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 2015.
- Bacon, F., *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Bacon, F., *Of the Advancement of Learning*, J.M. Dent and Sons, London, 1915.
- Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 2. Bände, Band 1.*, Holzinger, Berlin und Weimar, 1965.
- Rousseau, J. J., *Émile ou De l'éducation*, La Haye, J. Néaulme, Paris, 1762.

Sekundarna literatura o Kantu:

- Castillo, M., „Moral und Politik: Mißbeligkeit und Einhelligkeit“ u *Kant: Zum Ewigen Frieden* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2004. 195-221
- Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Weidemanische Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015.
- Höffe, O., „Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal“ u *Kant: Zum ewigen Frieden* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2004. 5 – 30.
- Höffe, O., „Einführung“ u *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2011. 1-28.
- Kaulbach, F., „Die Zusammenhang zwischen die Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant“, *Kant-Studien*, 56, 3-4/1965, 430-451.
- Kersting, W., „Politics, freedom and order: Kant's political philosophy“ u *The Cambridge Companion to Kant* (ed. Guyer P.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 342 – 366.
- Langthaler, R., „Benjamin und Kant oder: Über den Versuch Geschichte philosophisch zu denken“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 50. 22/2002. 203 – 225.
- Perović, M., „Kantov i Hegelov pojam slobode“ u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011.
- Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“ *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, I, 2/2004, 197-214.
- Zammito, J., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Ostala sekundarna literatura:

- Elijas, N., *Proces Civilizacije*, Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2001.
- Denby, D., “Herder: culture, anthropology and the Enlightenment”, *History of the Human Sciences*, 18, 1/2005. 55 – 76.
- Palladini, F., “Puffendorf disciple of Hobbes: The nature of man and the state of nature: The doctrine of the *socialitas*”, *History of European Ideas*, 34/2008, 26 – 60.
- Stocking, G.W., „Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective“ *American Anthropologist*, 68, 4/1966. 867 – 882.
- Vlaški, S., „Oslobađanje kulture u Fihteovoj filozofiji“, *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, XI, 22/2014, 71-87.

Web:

<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

LAZAR ATANASKOVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

KANT’S NOTION OF CULTURE: BETWEEN NATURE AND FREEDOM

Abstract: This paper investigates the notion of culture in Kant’s philosophy during the period of the formation of his *Critiques*. It starts with the hypothesis that culture is playing a key role in the solution of the problem of harmony between nature’s causality and spontaneity of freedom. Through comparative analysis of definitions and the role of *culture* in the *Critique of Judgement* and *thinking of history and culture* in Kant’s text *On the idea of an universal history* from 1784 this paper aims to indicate that central determinations of Kant’s notion of culture should be understood regarding his thinking about history. In its result, this investigation offers an understanding of Kant’s notion of culture (as human being’s capability for purposes) as the basis of historical dynamics present in Kant’s *philosophical history*, which implies bridging of the gap between *notions of free will* and it’s *phenomena in nature*.

Keywords: Kant, culture, teleology, history, critique, nature, philosophy of history

Primljeno: 15.02.2018.
Prihvaćeno: 14.05.2018.

LUKA PERUŠIĆ¹

Centar za integrativnu bioetiku, Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska

PRINCIP INTEGRATIVNOST²

Sažetak: Analiza *principa integrativnost* sastoji se od četiri dijela. U prvom dijelu obrazlažem kontekst ispitivanja, utvrđujem razumijevanje pojma *metafizika* i pojma *princip*, nakon čega predlažem da se integrativnost uzme za temeljni princip bivstvovanja, shvaćenoga i kao apstraktan koncept i kao objektivna zbilja. Taj prijedlog zatim se argumentira u drugom poglavlju, podijeljenom na dva dijela. U prvom dijelu objašnjava se potreba za terminima *integrata*, *integrativ* i *integrativnost* te se objašnjava njihov odnos. U drugom dijelu obrazlažu se dubinske strukture i metafizičke, ontološke i fenomenološke implikacije principa integrativnost braneći ga – reprezentativno – filozofijskim argumentima Immanuela Kanta, Arthura Schopenhauera, Emila Laska, Martina Heideggera, Anaksimandra, Parmenida i Heraklita. U završnom poglavlju naznačuje se potreba za daljnjom analizom principa integrativnost u kontekstu socijalne i političke filozofije, odnosno etike i bioetike i potom ističu neki problemi, rješenja te istraživački pravci koje prijedlog otvara.

Ključne riječi: metafizika, princip, svojstvo, integrativnost, sunositost, bioetika, Immanuel Kant, Anaksimandar, Parmenid, Heraklit

1. UVOD

1.1. Kontekst ispitivanja

Iako se krajnji dosezi analize naslovnog problema žele spustiti u područje neposrednog iskustva življenja, ispitivanje mora započeti s metafizikom. Takva orijentacija potrebna je zbog toga što *princip* tradicionalno pripada metafizičkim raspravama. S obzirom na to da u suvremenim raspravama postoji opće neslaganje oko smisla metafizike potrebno je, ukazivanjem na to što pod pojmom *metafizika* podrazumijevam, ponuditi kontekst razumijevanja is-

¹ E-mail adresa autora: lperusic@yahoo.com

² Ovaj rad nastao je u sklopu istraživačkog programa *Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku* (proglašen 10. studenoga 2014. odlukom ministra znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske), koji se ostvaruje pri Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu kao instituciji nositeljici Centra.

pitivanog predmeta. Dobra odskočnica za to upućivanje je na opće mjesto poučavanja o tome što je metafizika. Tako urednici Continuumova vodiča kroz metafiziku opisuju rad metafizike kao postavljanje pitanja o krajnostima prirode stvari,³ dok je urednici Oxfordova priručnika metafizike nazivaju analizom „ontološke sastavnosti zbilje“.⁴ Takav pristup predmetnom istraživanju Le Poidevin, jedan od urednika Routledgeova priručnika, naziva „bavljenje pitanjem čega ima i na koji je način“,⁵ što Richard Taylor razumije kao tražanje za „zaštima života“.⁶ Slično utvrđuje još Josip Stadler na samom početku svoje *Opće metafisike*, gdje naznačuje da je metafizika težnja „radoxnalog duha kakav jest“ da sazna „za uzrok i bistvo stvari“.⁷ Nadalje, uvodeći nas u metafiziku klasične tradicije mišljenja, Eric D. Perl slijedi Heideggerove argumente za „odbacivanje“ uvriježene metafizike i istu materiju jezgrovitopodvrgava nazivu „mišljenje bivstvovanja“.⁸ Sam Heidegger u *Einführung in die Metaphysik* metafiziku razumije kao pitanje bivstvovanja,⁹ odnosno pitanje o tome kako stvar s bivstvovanjem samim stoji.¹⁰ Pri pregledu nekih

³ Usp. Manson, N. A.; Barnard, R. W. (ur.), „Introduction“, *The Continuum Companion to Metaphysics*, Continuum International Publishing Group, London 2012., str. 1–13, str. 1.

⁴ Loux, M. J.; Zimmerman, D. W. (ur.), „Introduction“, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, New York 2005., str. 1–7, str. 1.

⁵ Le Poidevin, R., „General Introduction. What is metaphysics?“ u Le Poidevin, R.; Simons, P.; McGonial, A.; Cameron, R. P. (ur.), *Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, New York 2012., str. xviii–xxii, str. xix.

⁶ Engl. *hows of life*. Vidi Taylor, R., *Metaphysics*, Prentice Hall, New Jersey 1992., str. 1.

⁷ Stadler, J., *Opća metafisika ili ontologija*, Naklada Breza, Zagreb 2004., str. 1.

⁸ Vidi Perl, E. D., *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Brill, Leiden – Boston 2014., str. 1.

⁹ Odabrao sam pojam *bivstvovanje* povrh *bitak* na temelju argumentacije Gaje Petrovića iznesene u članku „»Bitak«, »biće« i »bivstvovanje““. Vidi Petrović, G., *Prolegomena za kritiku Heideggera*. Odabrana djela u četiri knjige – 4, Nolit – Naprijed, Beograd – Zagreb 1986., str. 337–381. Odlučujući argument započinje na str. 360 uvođenjem argumenta iz gramatike, a na str. 371 započinje analiza značenja riječi *bitak*. U tekstovima na hrvatskom jeziku mogu se pronaći varijante *jesuće* i *jestvovanje*, koji se kod Petrovića pojavljuju kao *jestanje*, pri čemu Petrović varijante koje rabe *suće* uzima za zastarjelice, no u hrvatskoj se filozofiji posljednjih godina te varijante vraćaju u upotrebu. Za to vidi npr. Marotti, B., „Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja“, *Prilozi* 69–70 (2009), str. 123–180, te Mikecin, I., *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013.). Petrović pitanje razrješava kroz gramatičko izricanje *svršenosti* i *nesvršenosti*. I u ovom je članku na djelu pokušaj da se sve ono što jest na način na koji jest intuitivno razumije kao pokretljivo, otvoreno i lišeno početka i kraja, a ne kao nepokretno, zatvoreno i određeno, što upotreba pojma *bitak* priziva. Vrijedi istaknuti da je Petrović bio najskloniji varijanti *bivstvovanje bivstvujućeg*, no ne držim se toga jer je krajnja neodređena otvorenost *bivstvovanja* najprirodnija, između ostaloga i zato što je takav oblik usklađen sa suvremenom astrofizikom u kojoj izostaje legitiman model nepokretnog, zatvorenog, dovršenog svemira.

¹⁰ Usp. Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vor-*

drugih vodiča, rječnika i uvoda u metafiziku i ontologiju, Lino Veljak sumira određenja metafizike kao grane filozofije koja se bavi „proučavanjem prirode, strukture, komponenti i temeljnih principa zbiljnosti ili pak temeljnom prirodom bitka i svijeta“. Ovaj opis približava se prethodno navedenim razumijevanjima metafizike, no konačno i svraća pozornost na pitanje principa.¹¹ Takvo shvaćanje prisutno je još od Aristotelove utemeljujuće rasprave u kojoj obrazlaže potrebu za ispitivanjem prvih principa (*archai*) i uzroka (*aitia*)¹² svih bića, rasprave kakva prethodi „drugoj filozofiji“ kao ispitivanju principa kretanja i formacije tvari.¹³ U usporednoj „nezapadnoj“, ali pod okcidentalnim utjecajem postojećoj tradiciji metafizičkih istraživanja, takvo viđenje metafizike Averroes preuzima kroz komentare na Aristotela.¹⁴ Izabrani autori služe uzorku za demonstraciju toga da postoji karakteristično utemeljeno razumijevanje metafizike te da ono konzistentno opstaje kroz povijest kao *philosophia prima*. Ne postoje razlozi za zamučivanje jednog fundamentalnog područja filozofiranja kojega po navlastitoj biti zanimaju upravo prvi principi i prvi uzroci stvari. U tom duhu, Petronijević na početku *Načela metafizike* piše „odvjkada je metafizika definisana kao nauka o prvim načelima Bića“.¹⁵

Imati metafiziku na taj način u vidu ujedno znači čuvati je od suvremenog isključivanja metafizike u korist posebnih ontologija.¹⁶ Metafizika ne ispituje bît, biće i bivstovanje, nego *prvi princip* onog *biti* i onog *ne biti*. Ontologija ni u tradicionalnom smislu pitanja „čega ima“ i „što je“, ni u suvremenom smislu pitanja „kako je“ i „zašto je“, nikad nije u stanju ući u predmet rasprave o tome prema kojim principima su ta bića i koji su njihovi uzroci, a da se još

lesungen 1923–1944. Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983., npr. str. 78 (§ 23). Svjestan sam Heideggerova razumijevanja odnosa ontologije i metafizike, no ovdje zbog usmjerenosti na drugi sklop problema ne smijem ulaziti u detaljniju raspravu. Načela hipoteza je da je Heidegger problematizirao metafiziku iz pragmatičnih razloga te da se ono što on zamjenjuje za metafiziku smije razumjeti kao metafizika kada se izade izvan okvira njegova konteksta, dakle u općoj raspravi o metafizici kako je ovdje opisana.

¹¹ Veljak, L., „Ontologija i metafizika“, *Logos* 1 (2013), br. 2, str. 9–19, str. 10.

¹² Vidi Aristot. *Met.* 6.1025b; u kontekstu iskaza još *An. Post.* 72a15–25.

¹³ Za razlikovanje vidi Aćimović, M., „Ontološke kategorije Aristotelove filozofije prirode. Uvodna rasprava“, *Arhe* 1 2/2004, str. 9–24, str. 9–11.

¹⁴ Usp. Averroes, „Book Called Lām of the Books of the Metaphysics“, u Genequand, C., *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, E. J. Brill, Leiden 1986., str. 59.

¹⁵ Petronijević, B., *Načela metafizike*. Prva sveska. Prvi deo. *Opšta ontologija i formalne kategorije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1986., str. 25.

¹⁶ Za sažeti argument protiv takve prakse vidi poglavlje „5. Is Metaphysics Possible?“, u Sullivan, M., „Metaphysics“, *Stanford Encyclopedia Online*. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/#MetPos> (posljednji pristup: 25. veljače 2017.).

uvijek tretira kao ontologija. Metafizika je, piše Kant na jednom mjestu, „višenje u skrivena svojstva stvari“. ¹⁷ Iako bi se, sasvim uvjetno rečeno, moglo pojmiti da prvim principima i uzročnosti(ma) pripadaju karakteristike bića – jer principi jesu – imaju svoje dastvo – i da bi u tom pogledu ontologija mogla presezati na metafiziku, da bi se uopće moglo doći do utvrđivanja i razumijevanja mogućnosti biti, bića i bivstovanja kao takvih, nama je potrebno jedno temeljnije, originarnije ispitivanje. Prije svega, potreban je uvid u primordijalno imanje mogućnosti (ili nužnosti) da se jest i zanima nas što, na koji način i čemu se to ima biti ili ne biti, a iz čega tek onda proizlazi i „opća metafizika“ kao ontologija u vidu ispitivanja biti, bića i bivstvovanja. ¹⁸ Takvo što uopće ne mora na početku biti jer, sasvim strogo, ontologija kao disciplina već pretpostavlja bit, biće i bivstvovanje kao svoje predmete interesa. Metafizika, suprotno tome, može pretpostaviti da bića nema i njihovu mogućnost kao bića u potpunosti dovesti u pitanje, a iz toga izviđati kako išta uopće jest i je li. Tako metafiziku poštujem kao raspravu o prvom principu i srž se takvog ispitivanja nalazi u razumijevanju kako, s obzirom na prvi princip, stvari moramo misliti. Princip(ijalnost) možemo misliti upravo kao „skriveno svojstvo stvari“. U tom slučaju međutim, ali i u svim suprotstavljenim slučajevima, ostaje otvorenim pitanje što se pod upotrebom pojma *princip* podrazumijeva.

1.2. O značenju pojma *princip*

U kontekstu jezika, *princip* je izveden iz latinskog *prīncipiūm* i odnosi se na ono prvotno, na temelj od kojeg sve potječe, odnosno na ono po čemu sve drugo jest ili kako jest. Zbog toga se često izjednačava s grčkim *arhe*. U slavenskim jezicima pojam *princip* još se koristi za opisivanje određene zakonitosti kakve aktivnosti ili za opisivanje razložbe strukture (ustroja), a to vrijedi i za primjenu u drugim jezicima, npr. engleskom. Biti *u principu* ili *principijelno* ne znači samo biti ono što je prvotno i iz čega što i kako potječe nego znači biti i označitelj „svežnja“ svojstava i znači biti nešto od čega se i po čemu se opstojeće razlaže u zbilji na sveobuhvatan način, odnosno kako što

¹⁷ Kant, I., „Dreams of a spirit-seer elucidated by dreams of metaphysics (1766)“, u Kant, I., *Theoretical Philosophy (1755–1770)*, str. 301–359, Cambridge University Press, New York 1992., str. 354. Usp. prijevod na https://en.wikisource.org/wiki/Dreams_of_a_Spirit-Seer/Part_2/Chapter_2 (posljednji pristup: 25. II 2017.).

¹⁸ Kada se ovdje naznačuje „poredak disciplina“, misli se isključivo na to da nas zanima što prvotno (ako uopće) konstituira bivstvovanje. U tom je smislu npr. fizika „temeljnija“ od biologije jer sve što biologija ispituje ima originarniji sadržaj energije i materije koji je njoj dostupan samo u posebnoj manifestaciji (živo). Te su klasifikacije, međutim, potpuno provizorne s obzirom na to što nam je potrebno i ne postoji realna hijerarhija među njima.

opstojećim „vlada“.¹⁹ Na primjer, ako tvrdimo da je neka kuća izgrađena prema Le Corbusierovim principima, onda to znači da taj princip vlada ustrojstvom zgrade i kroz to ustrojstvo ono samo jest principom. Kada bi princip prestao vladati zgradom, ona bi prestala biti takvom zgradom. Princip se javlja kao počelo po kojem se zgrada oblikuje, ali ujedno je i samo ustrojstvo zgrade, naime konkretizacija principa koji se ostvaruje bivajući ispunjen različitim sadržajem.

Kada govorimo o metafizičkom principu u ovome kontekstu, misli se na iz sebe po sebi²⁰ utvrđenom izvornom ustrojstvu bivstvovanja koje sebe kroz sebe sama po svom ustrojstvu ujedno ima kao svoj princip. Sagledavajući takvo imanje sebe samog u apsolutu samotvoreće principijelnosti, ono nam se ukazuje kao nerazlučivost ustrojstva i principa. No u mogućnosti smo misliti taj kompleks na takav način da nam se princip ukazuje kroz naše uočavanje ustrojstva, da je ono što to ustrojstvo takvim drži ustrojavanje samosvojestvenog principa, te obratno, da se ustrojstvo ukazuje principu, da ono što ima biti principom jest principijelnost imajućeg ustrojstva. Odnos ustrojstva i njegove aktivnosti može se razumijevati kao prvi uzrok koji proizlazi iz principa, a kakav po svojem principu (samo)uzročnosti potom oblikuje krajnje učinke i posljedice.

Za (jedan takav) princip bivstvovanja predlažem da se razmotri *integrativnost*. Budući da razmatranje integrativnosti nanovo otvara pitanja razumijevanja toga što je „svojestvo“, a što „princip“, i postavlja raspravu o činjeničnosti zbilje između predmetnog interesa „prve“ i „druge“ filozofije, sasvim kratkom planskom skicom pokušat ću ukazati na to zašto bismo „integrativnost“ uopće uzimali u obzir i na koji bi način, svojim utjecajem na razumijevanje neposrednog života, mogao postati relevantan princip.

¹⁹ Razumijevanje principa (počela, izvora) kao onoga što čime drugim od sebe po sebi vlada vjerojatno je začeto s Pindarom. Vidi odličnu argumentaciju povezanosti *arhe* i Pindara u Sandywell, B., *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600–450 BC. Logological Investigations Volume 3*, Routledge, London 1996., str. 142–146.

²⁰ Ovaj je fenomen detaljnije obrazložen niže u analizi, pri raspravi o temeljnim obilježjima bivstvovanja.

2. INTEGRATIVNOST

2.1. Raščlamba cjelovitosti: integrativnost – integrativ – integrata

Termin *integrativnost* u tradiciji je razvoja od lat. *integer* (*in* + *tangere*)²¹ do 21. stoljeća ostao bez posebnog osvrtu, a rijetka je i sama upotreba. Najranije sustavno pojavljivanje izvorne riječi *integer* javlja se na engleskom, njemačkom i francuskom govornom području u matematičkim raspravama o cijelim brojevima, koje se na engleskom naziva *integers*. Izvedenice se iz *integer* danas pojavljuju najviše u ekonomiji, kemiji, elektromehanici, inženjerstvu i medicini. Važna poveznica među njima ta je što se upotreba uvijek javlja u duhu alarmiranja na potrebno usustavljenje ili objedinjavanje čega. U tom kontekstu može se pronaći u recentnim bioetičkim istraživanjima na području srednje i jugo-istočne Europe te je u hrvatskom nazivlju interdisciplinarnog znanstvenog polja i međunarodnog istraživačkog projekta „integrativna bioetika“.²² Uz *integrativnost* rabi se i termin *integralnost* koji se, za razliku od *integrativno* ili *integrativitet*, koristi puno češće.²³ Nadalje, termini

²¹ Lat. *in* (ne) + *tangere* (dodirivati, dirati) razvilo se u stanje *integer* (nedodirnuto, potpuno, čisto), iz kojeg se razlovo zbivanje *integrare*, odnosno *integratus* (učiniti cjelovitim, objediniti, upotpuniti).

²² Vidi npr. Čović, A., Hoffmann, T. S. (ur.), *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007.; Nacionalno vijeće za znanost, „Pravilnik o znanstvenim i umjetničkim područjima, poljima i granama“, Narodne novine 118/2009, br. dokumenta 2929. Dostupno na http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2009_09_118_2929.html (posljednji pristup 25. II 2017.); Čović, A. (ur.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011.; Muzur, A., Sass, H. (ur.). *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, LIT, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London 2012. Integrativnost je prethodno utvrđena u radovima njemačkog etičara Hansa Krämera. Vidi npr. Krämer, H., „Integrative Ethik“, u Joachim Schummer (ur.), *Glück und Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998., str. 93–107. Na str. 93 autor ističe da se njegova *integrativna etika* razlikuje od *integrirane etike* te da je smisao nazivlja gotovo pedagoški: doseći cjelovitost etike kao etike, u čijoj se praksi neke dimenzije i etički pravci zanemaruju bez pravih razloga, naime kao da se etika kao disciplina sastoji npr. isključivo od konzekvencijalizma i deontologije.

²³ *Integrativitet* ima blisku varijantu u engl. jeziku kao *integrativity*. Sufiks „-ity“ označava konkretno postojanje toga što opisuje ili svojstvo bivanja time što je opisano. Engl. sufiks „-ity“ dolazi od lat. sufiksa „-itas“, kao u slučaju *integritas* što, međutim, ima drugačije značenje od *integratus*, iako obje riječi dolaze od *integer* i međusobno dijele značenja. U ovom slučaju, *integrativity* se odnosi na „svojstvo bivanja integrativnim“. Sufiks „-ity“ u engl. pridodaje se riječima tvorenim iz latinske tradicije te općenito upućuje na internacionalne izraze. U hrv. jeziku, pandan sufiksa „-ity“, koji se najčešće u internacionalizmima nalazi kao „-itet“, zapravo je „-ost“. Iako „-ost“ striktno ne znači uvijek sve ono što znači „-ity“ u stranim jezicima, u smislu koji nam je potreban za razumijevanje ovog istraživanja „-ost“ uz sebe ne treba i „-itet“. Rabi-

integralnost i *integralno* sve se češće koriste u suvremenim obradama starijih filozofskih djela, ali ih se neće pronaći u izvornim zapisima.²⁴ U engl. jeziku stvorena je razlika između pridjeva *integral* i *integrative* na razini *kinetike bića* kojima se pripisuju – često se *integral* odnosi na statičnu, već predodređenu objedinjenost čega (npr. *integral theory*),²⁵ dok se *integrative* odnosi na dinamiku sabiranja u cjelinu (npr. *integrative (bio)ethics*; *integrative economy*), što se upotrebom pojavljuje i u slavenskim i toskijskim jezicima. U odnosu spram iznimno uvriježenog termina *holistički*, postoji bliska veza, no isto tako i razlika. Svako „holističko“ zahtijeva da se objekt djelovanja ili promatranja uzima kao cjelovit. U pripisu „integrativnosti“ istim djelovanjima ili promatranjima ide se korak dalje, naime gleda se i kao cjelovit i kao ne-cjelovit istovremeno.

Može se uočiti da se „integrativno“ pojavljuje čas u funkciji principa, a čas u funkciji svojstva što bi se, s obzirom na raznovrsnost upotrebe termina „integrativnost“ moglo uzeti pod isto, naime zato što pridjevom istaknuto svojstvo „integrativnosti“ sugerira i jednu karakterističnu principijelnost. Mogli bismo reći da je obilježje integrativnosti toliko snažno da utječe na princip (tj. prokazuje njegovu zbiljsku prirodu), slično kao što bismo mogli reći da odlika „čovječnosti“ zbori nešto ključno o principijelnom ustrojstvu *homo sapiensa*.

Ako mislimo o integrativnosti kao o metafizičkom principu, onda se misli na sebetvorno izvorno ustrojstvo integrativnosti koje kroz sebe sama po svom ustrojstvu sebe ujedno ima kao svoj princip te se kao takav nalazi supstancijalnim obilježjem bivstvovanja.²⁶ Integrativnost kao takav princip označava istovremeno dinamičko „cjelovljenje“ („upotpunjavanje“; „ujedinjavanje“) i statičku „cjelovitost“ („potpunost“; „ujedinjenost“).²⁷ Nadalje,

ti „-itet“ i „-ost“ različito nepotrebna je proizvoljnost.

²⁴ Dobar primjer interpretativna je studija Armanda Mauera o tomističkoj estetici. Vidi Mauer, A., *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston 1983., str. 54. Na navedenoj stranici Mauer pokazuje da je termin *integral* njegov pokušaj prevođenja Akvinčevog termina *perfectio totalitatis*.

²⁵ Vidi npr. Borš, V., *Integralna teorija Kena Wilbera*, FF press, Zagreb 2012.

²⁶ Ovdje je *ustrojstvo* mišljeno kao raspored sastavnih dijelova cjeline i načina njihova (među)djelovanja.

²⁷ Ovdje je potrebno istaknuti da se princip mora misliti mimo tradicionalne logike odnosa jednog i dijelova. „Integralni dijelovi“ nisu pretpostavka „integrativnosti“, a „integrativnost“ nije pretpostavka „integralnim dijelovima“. Oni su su-postojeći, o čemu je detaljnije raspravljano dalje u analizi. „Integrativnost“ postaje apsolutna samo u odnosu spram naše umske fikcije na nju kao apsolut putem njene principijelnosti, a „integralni dijelovi“ joj prethode opet isključivo zbog naše perceptivne nemogućnosti poimanja usporedne ko-egzistencije principa i onoga po čemu princip jest. To „jedno“ koje daju jest bivstvovanje samo, o čemu se također po-

potrebno je integrativnost razumijevati kao svojstvo,²⁸ zatim kao temeljnog nepromjenjivog nositelja načina biti,²⁹ te njemu pripadno ustrojstvo integrativnosti kao rasporeda načina djelovanja svojstva koje se po sebi kao takvo iz svojstva po principu razvija i može se razumjeti kao ono „svako integrativno“. Reći za nešto da je „integrativno“ upućuje na to da se u svojstvu integrativnosti to svojstvo po njemu samom ostvaruje, naime da je „otvoreno za“ integriranje i da istovremeno već integrira. To „svako integrativno“ stoga je biće ili kompleks bića čije je obilježje to da je(su) integrativno/a (da je(su) „cjelovito/a“ i da „cjelovljuje/u“). Stoga bismo za komplekse integrativnih bića mogli govoriti da su *integrativ* („cjelovnica“, „potpunina“, „ujednina“), dok bismo za individuacije (partikularije) integrativnosti, odnosno elemente integrativa, govorili da su *integrate*. U slučaju npr. spomenute „integrativne bioetike“, tako bismo rekli npr. da je „integrativna bioetika“ jedinstvena integrata koja se raspoznaje po ozbiljenju svojstva integrativnosti, a po sebi je kao „integrativna bioetika“ u svezi s drugim integratama već jedan integrativ te je ujedno kao „super-integrata“ (u odnosu spram subordiniranih integrata, npr. medicine) dio „super-integrativa“ (u odnosu spram superordiniranih integrata), npr. znanosti i kulture, i utoliko integrativna po karakteru svojeg integriranja i „ustupnosti“ za integriranje, naime djeluje prema utemeljujućem principu kojeg odražava. Na temelju svog ustrojstva, integrativ tako ima integrativnost kao svoj princip, a po svojoj krajnjoj gradivnosti sastavnih dijelova cjeline prisutnjuje se kao sabranost krajnjih, konkretnih bića – integrata („cjelovnica“, „potpunica“, „ujedinica“) – kroz koja se integrativnost neposredno konkretizira i po sebi jest. Integrativnost daje formu „izručenja“ svih mogućnosti očitovanja integrativnog, a svako je integrativno ustrojbeno aktualizacija forme kroz zbiljski prisutnjen sadržaj kao integrativ. Ono po čemu je svako in-

drobnije razlaže dalje u analizi.

²⁸ Obrazloženja za termine „svojstvo“ („odlika“, „obilježje“, „karakteristika“) često su cirkularna i referiraju se na nerazjašnjene sinonime jednih te istih fenomena. Opisuje se što ih posjeduje i kako se raspodjeljuju, ali ne i što su točno. Za razumijevanje svojstva kao „načina opstojanja“, verzije kako ih ja razumijem, vidi Koons, R. C., Pickavance, T. H., *Metaphysics: The Fundamentals*, Blackwell, Chichester 2015., str. 76–79. Dalje na tom mjestu Koons i Pickavance raspravljaju o metafizičkim varijantama argumenata za i protiv različitih načina poimanja svojstava, naročito u odnosu spram problema univerzalija i nominalija. Taj problem razumijevam krajnje banalno: čim o nekom objektu štogod mogu primijetiti, naišao sam na svojstvo. Je li ono subjektivno ili objektivno, opće ili posebno, apstraktno ili konkretno manje je važan detalj u odnosu na to da na neki način jest i da zbog toga što jest njime mogu operirati. Za problem apstraktnosti, dakle objektivne legitimnosti, vidi npr. Inwagen, P. W., „A Theory of Properties“, u Zimmerman, D. W. (ur.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 2004., str. 107–138, naročito str. 110–113.

²⁹ Nije relevantno postoji li u materijalnom smislu ili je rezultat umskog pripisa poimanju odnosa.

tegrativno na taj način takvo jest integrativnost odražena kroz krajnje već integrirane integrate, sabrano raspoznatljive kao integrativ.³⁰

Prema obrazloženju iz 1.1., predlažem da se princip misli kao spremnik svojstava, to jest kao „forma izručenja“ („spremnica“, „oblikovnica“). U primjeru navedenog Le Corbusierova principa taj je izraz označitelj za specifičan skup svojstava koji predmetu principa daje oblik održivosti sadržaja. U svakom slučaju imenovanja nečega principom taj će se princip prepoznati prema prisutnosti i odnosima svojstava s kojima dolazi. Paradigmatski primjer za to iznimno je čest odabir „boga“ za prvi princip, koji nikada nije isključivo jednoznačan, nego uz taj naziv ili ime uvijek dolazi popis svojstava.³¹ Isto vrijedi za bivstvovanje. U slučajevima u kojima se između bivstvovanja i boga povlači, ako već ne istost, onda makar jednakost, u neobjektivističkoj tradiciji metafizike kao „rada pojmova“ dobivamo jedinstven vrhovni princip koji pod sebe podvlači cjelokupni korpus koncepata kojima operiramo. U objektivističkoj tradiciji metafizike, koje sam osobno privrženik, dobivamo zbiljski, „opipljivi“ fundamentalni princip realiteta koji u materijalnom smislu jest (biva) temeljna jezgra opstojanja svega što djeluje (jest) ili je u potencijalu djelovanja (može biti ili bit će).

U slučaju metafizike integrativnosti, ovdje se radi o pokušaju da se razumije da je integrativnost istovremeno fundamentalni princip bivstvovanja, dakle da uvjetuje sva bića, ali i da je ujedno svojstvo svih bića, e da bi po svojoj logici stvari uopće integrativnošću bilo. U užem smislu, ono se nameće tamo gdje bi mjesto trebalo pripadati „skrivenim svojstvima stvari“, u širem smislu, ono se nameće namjesto bivstvovanja.³² Utoliko se ova tvrdnja mora pobliže ispitati.

Moguće beskonačni skup svih *in actu* ili *de potentia* svojstava po svojem je bivanju moguć na temelju integrativnosti kao fundamentalnog svojstva bivstvovanja, iako ne nužno i jedinog fundamentalnog svojstva bivstvovanja. Integrativnost kao svojstvo tako ne pripada tom beskonačnom skupu *in actu*

³⁰ Temeljna mehanika i odredbenost ovih fenomena opisuje se u poglavlju 2.2.

³¹ Npr. Bog je apsolutan i bezgraničan, bog je dobar i milostiv, bog je neodrediv i nespoznatljiv, bog je kaos i red, bog je priroda i nadpriroda, bog pokreće i nije pokrenut, itd.

³² Rasprava o dezintegrativnosti zahtijeva posebnu analizu, predstavlja problem fenomenologije energije i materije. Za potrebe razumijevanja ove analize, vrijedi istaknuti načelnu hipotezu: Ono što doživljavamo kao „dezintegracije“, „diskontinuitete“, „raspadanja“ itd. također se odvijaju podložni principu i svojstvu integrativnosti. Sve što se razdvaja supstancijalno nikada ne nestaje, nego mijenja konfiguraciju. To uvjetuju temeljni fizikalni zakoni energije i materije, odnosno temeljni metafizikalni zakoni bivstvovanja i nebivstvovanja. Zbiljski čin „dezintegracije“, „promjena“ je u integriranom. „Dezintegracijom“ kao konceptom služimo se isključivo iz pragmatičnih razloga jednako kao što se služimo i konceptom „ništa“, poradi korisnosti i naše perceptivne ograničenosti.

i *de potentia* svojstava, nego ga uvjetuje. Tako je navedeni beskonačni skup razumljiv kao beskonačni skup ako već ne „izvedenih svojstava“, a onda naprosto „svojstava drugog reda“. Međutim, zato jer je nešto nečemu uvjet ne znači nužno da je to nešto iz uvjeta izvedeno. Gledajući taj odnos u kontekstu fundamentalne nužnosti, integrativnost kao svojstvo i skup „svojstava drugog reda“ odvajkada nužno supostoje. Da se razlikuju otkrivamo tek po tome što svako svojstvo drugog reda može nestati,³³ što ne bi smio biti slučaj s integrativnošću ukoliko se, s obzirom na svoje karakteristike, ima razumjeti kao prvi princip. Kada bi integrativnost nestala, kada bi na fundamentalnoj razini nestalo „cjelovljenje“ i „cjelovitost“, nestalo bi i samog bivstvovanja. Budući da je to nužno nemoguće, integrativnost se raskriva kao fundamentalno svojstvo bivstvovanja. Svojstva drugog reda tako imaju sebe u mogućnosti i zbilji po integrativnosti, mada ne nužno i samo po integrativnosti. U slučaju integrativnosti, intuitivno se ne može sasvim jasno utvrditi kako bi to „cjelovljenje“ i „cjelovitost“ bile uzroci svojstava, iako bi svakako mogli biti njihovi uvjeti. Međutim, upravo po tome što nije jasno kako bi se svojstva drugog reda izvodila iz „svojstva prvog reda“, daje nam se na znanje da su „svojstva prvog reda“ drugačije naravi od svojstava drugog reda. Tako se za svojstva prvog reda može tvrditi da su konstitutivna za mogućnost svojstava drugog reda – ona su njihova „mater“.³⁴ Prema prethodno navedenom, predlažem da se integrativnost za sada razumije kao svojstvo prvog reda, odnosno da se razumije kao fundamentalno svojstvo bivstvovanja. Međutim, rasprava je krenula odatle što je postavljena hipoteza da je integrativnost ujedno fundamentalni princip bivstvovanja. Budući da sam za princip predložio da ga se najbolje može razumjeti kao spremnik svojstava, onda se otvaraju sljedeće mogućnosti: a) da je integrativnost kao princip određiva jednim svojstvom; b) da integrativnost uopće nije princip; c) da integrativnost uopće nije svojstvo. Kako to razumjeti?

Pokušajmo raščistiti kretanjem od prvog aksioma. Bivstvovanje je prvi i jedini neoborivi princip svega što uopće jest na način na koji jest. Arheton,

³³ Svojstva npr. „životnosti“, kao i daljne „niže“ manifestacije unutar sfere životnosti, npr. „srditosti“, mogu nestati i ponovno postati. Prema bilješci 29, morali bismo reći ne da nestaju, nego da dolazi do promjene prema originarnijoj konfiguraciji.

³⁴ O nekim sličnosti kauzalne strukture može se pronaći kod Dunska Škota u *Raspravi o prvom principu*, 2.10–2.16. Prilikom kompariranja sa Škotom, bitno je imati na umu da ovdje ne može raditi o „efektima“ ili „posljedicama“ jer je sav odnos i sve opstojanje principa i svojstva prvog reda ovdje prikazano kao usporedno. Bez obzira što se ovdje naizgled radi o vremenskoj hijerarhiji (nulto, prvo, drugo ...), to je tek pragmatična ispomoc za razumijevanje kompleksa koji se ispituje. Stvar je samo u tome što imamo stvari koje se ponašaju prema „naravi“ kakvu smo nazvali „principom“ i druge koje se ponašaju prema „naravi“ kakvu smo nazvali „svojstvom“.

ako bismo tako mogli reći – prvoprotezanje, prvoimanje – koje se od svega narednog razlikuje po tome što samom sebi odgovara kao princip i kao svojstvo. Bivstvovanje je jedino što se samim sobom potvrđuje te svemu što u sebi sadrži potvrđuje to da se jest, a ne da se nije. Ono je „nultog reda“. Kao takvo, bivstvovanje ima jedno temeljno svojstvo, naime to da bivstvuje.³⁵ To da bivstvuje, međutim, ima „pod sobom“ karakterističnu ustrojbenost i zbog toga je ujedno „spremnik“ posebnih svojstava, nositelja koji unatoč svojoj općosti uvijek sužavaju bivstvovanje opisujući specifične karakterističnosti toga „da se jest“, dakle izručitelj oblika i sadržaja onoga što sam, u pokušaju razumijevanja ovog problema, nazvao „svojstvima prvog reda“. Svojstva prvog reda stoga nisu prvi princip *kao takav* (to je bivstvovanje), nego su prvi principi bivstvovanja. Utoliko su konstitutivna za „svojstva drugog reda“, naime za sva ona svojstva koja mogu dolaziti i odlaziti iz opstojanja kroz „rad“ bivstvovanja.³⁶ U slučaju svojstava prvog reda, to naprosto nije moguće – ona su uvijek tkivo bivstvovanja samog. Upravo za takvo svojstvo prvog reda sugeriram integrativnost, koja bivstvovanje opisuje „cjelovitošću“ („potpunošću“, „ujedinjenošću“), odnosno „cjelovljenjem“ („potpunjenjem“, „ujednjavanjem“). No baš po tome što je integrativnost konstitutivna za svojstva drugog reda, ona je stoga u odnosu spram bivstvovanja svojstvo, ali u odnosu spram svojstava drugog reda ona je princip. Budući da smo mi kao živa bića u svezi sa svojstvima drugog reda, integrativnost je tako i naš prvi princip. Utoliko se smijemo misliti kao integrate i razumijevati kao dio integrativa, a kroz naše djelovanje ozbiljujemo svojstvo integrativnosti koje potom možemo u užem smislu pridodavati proizvedenim bićima (npr. „integrativne znanosti“), to jest opredmetiti ih za rad i na taj način upućivati na svojstvenost i principijelnost integrativnosti.

Sasvim suprotno prvoj pretpostavci, obrazloženo iskazuje sljedeće: integrativnost jedino može biti svojstvo bivstvovanja i uopće ne može biti svojstvo bića, nego isključivo princip bića. Kada bismo utvrdili da je netko u svojoj praksi „integrativan“ i kada bismo za neku znanost uvidjeli da je „integrativna“, to bi značilo: djeluje po principu, a ne da ima svojstvo integrativnosti. No to povratno znači i da niti jedno biće nikada nema svojstvo bivstvovanja, nego djeluje po principu bivstvovanja i tek se po posebnim svojstvima utvrđuje u opstojanju.³⁷ Integrativnost, to želim iskazati, nosi sa sobom skup svoj-

³⁵ Tako se Petrovićevo razumijevanje „bitka“ ponešto bolje razumije. Vidi bilješku 7.

³⁶ Prema bilješci 29, rekli bismo da se radi o promjenama u konfiguraciji.

³⁷ Odmah se primijeti da je tu nešto u najmanju ruku začudno. Na primjer, kako nešto može biti, a da istovremeno nije nositelj bitisanja? Pragmatičari to mogu razriješiti na različite načine. Moja je sugestija jednostavna, iako možda sa sobom povlači posebno istraživanje: isključivo je bivstvovanje nositelj svojstva da se bude jer je ono supstancijalno, dok najmanje jedan fe-

stava koja tek onda omogućuju biću da jest i da se opredmećenjem bude integrativnim. Ta ćemo svojstva pokušati razvidjeti usporedno kroz analizu uporišta za princip integrativnost.

2.2. Uporišta za princip integrativnost

Princip integrativnosti otkriven je i obznanjen od samih početaka filozofske misli, međutim, radi se o definicijama sveg onog što na njega ukazuje bez da ga ističe. U kontekstu podastiranja dokaza za to, ne bih se za ove prilike htio poslužiti kronološki intenzivnom sintetičkom metodom kojom sam to radio u drugim povezanim istraživanjima, npr. u članku o agon-kompleksu,³⁸ prvenstveno zato što vjerujem da je upiranje na izvedbe na nekim poznatim kanonskim mjestima dovoljno za poentiranje u ove svrhe te da se na temelju toga dalje može pronaći izobilje argumenata u korist principa integrativnost. Pošao bih od nekih instruktivnih uporišta iz povijesti filozofiranja.

U *Kritici čistog uma*, kada Kant razlaže kategorije, onda logičku funkciju sudova (B95–96)³⁹ operacijom čiste sinteze objedinjenja podređuje čistim razumskim pojmovima, među kojima se u razredu *kvantitete* nalaze nama zanimljivi *unitet (jedinstvo, svejednota)*,⁴⁰ *pluralitet (mnogostrukost, višestrukost, množnost)*⁴¹ i *totalitet (cjelokupnost)*⁴² (B106).⁴³ U jedinstvu svijesti koja apriorno zahvaća i sebi tvori zbilju, Kant ovakvim odabirom kategorija, tražeći povezanost sudova i intuicija, u potpunosti isključuje *nejedinstvo (nesjedinjenost, razdvojenost)*, *jednostrukost (nestrukost)* i *ne cjelokupnost (djelomičnost, nepotpunost)* kao moguće tvorbenike spoznaje (bivstvovanja), odnosno uvjeta za mogućnost iskustva prvenstveno zato što um „kuje veze pro-

nomen, npr. fenomen „biti živim“, ima mogućnost postajanja i nestajanja, te utoliko dokazuje da postoje stvari koje ni na koji način ne mogu biti nositelj bivstvovanja (tj. bitisanja), nego da ga po tom principu zadobivaju u karakterističnom diferenciranju svojstava. Što je to elementarno koje će odvajkada i zavajkada biti ujedno princip i svojstvo bivstvovanja još se ne zna, ali, kao što je još Anaksimandar bio istaknuo, mora biti drugačije od svega što može nestati.

³⁸ Za pristup vidi Perušić, L., „Agon-kompleks“, *Filozofska istraživanja* 139 (3/2015), str. 415–433. Dostupno na http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=234174 (posljednji pristup: 25. rujna 2017.).

³⁹ Mjesta u Kantovom djelu navode se prema sljedećem izdanju: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1956. Na temelju bilješki 30, 31 i 32 može se vidjeti problem prevodenja i razlikovanja dvaju sufiksacija.

⁴⁰ Njem. *Einheit*; engl. *unity, integrity*.

⁴¹ Njem. *Vielheit*, engl. *plurality, multiplicity*.

⁴² Njem. *Allheit*, engl. *totality, allness*.

⁴³ Usp. Gardner, S., *Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, London – New York 1999., str. 85–87; Guyer, P., *Kant*, Routledge, New York 2006., str. 71, 74–75.

nađene u sintetičkom jedinstvu množnosti⁴⁴.⁴⁴ Bez obzira na to na kakav se način spoznaja regulira u svrhe zahvaćanja i tvorbe stvari, nadalje bivstvovanja, um kroz sebe ne može stvar provesti na taj način da pojmi razdvojenu (od sebe same), jednostruku (singltonsku) i nepotpunu (od sebe same nedostajuću, manjkavu) stvar, odnosno razdvojeno, jednostruko i nepotpuno bivstvovanje.⁴⁵ Kroz operaciju transcendentnog shematizma, u zahvaćanju, odnosno iskušavanju bivstvovanja kao apsolutne cjeline, tako ga je moguće kao znanje i predmet suda imati jedino na taj način da um stvari i bivstvovanje raspoznaje već kao po sebi od sebe cjelovite ili ucjelovljene, te stvari daje mjesto ograničenog bitka⁴⁶ određenog prostorom i vremenom koji, kao čisti zorovi ustrojbe, čuvaju „granice“ bivstvovanja kao apsolutne cjeline.⁴⁷

Schopenhauerova kritika Kantovih kategorija, ujedno i sveopća kritika njemačkog idealizma,⁴⁸ nije u nesuglasju s metafizikom integrativnosti. U trenutku kada Schopenhauer ustanovi da je jedanaest kategorija svedivo na kauzalitet u prostoru i vremenu,⁴⁹ on im po sili stvari pridaje odredbene naravi napuštenih kategorija te ih takvima potvrđuje kada ukupnost njihovih manifestacija podređuje zbiljskoj stvari po sebi koja je iz perspektive umskih bića – kroz reprezentaciju – rastrojena individuacijom (*principium individuationis*).⁵⁰ Pišući o objektu, Schopenhauer otkriva osnovnu strukturu bivstvo-

⁴⁴ Arens, P. E., „Kant and the Understanding’s Role in Imaginative Synthesis“, u Heidemann, D. H., Kant Yearbook. 2/2010. *Metaphysics*, Walter de Gruyter, Berlin 2010., str. 33–52, str. 44. doi: <https://doi.org/10.1515/kantyb>.

⁴⁵ Upravo zbog čega imati svojstvo integrativnosti još znači i ne biti dirnut, a na temelju čega se razvio koncept moralnog „integriteta“ i tjelesne „čistoće“.

⁴⁶ Naspram upotrebe pojma *bivstovanje*, *bitak* koristim za svako iz bivstovanja izlučeno opstojanje bića.

⁴⁷ Aćimović objašnjava da je Kantova metafizika „ona filozofija koja izlaže čisto saznanje a priori u njegovom sistematskom jedinstvu“ jer znamo da Kant argumentira da metafizički zahvati završavaju u praznom i nepojmljivom, jer je izvor lišen uvjeta i kao takav neshvatljiv te, prenosi Aćimović, „umu ne preostaje ništa drugo nego da se od predmeta okrene prema samome sebi, pa da umesto poslednjih principa stvari istražuje i određuje poslednje granice svoje vlastite, sebi samoj prepuštene moći.“ Vidi Aćimović, M., „Kant i metafizika prirode“, *Arhe I* (1/2004), str. 22–37, str. 27, str. 34. Ovo spominjem iz dva razloga. Prvi je taj što se ideja nespoznatljivosti neuvjetovanog ne mora uzeti kao konačni zaključak. Drugi je taj što i unatoč ovako ograničenom spoznavanju bivstvovanja, koje se u mjeri kosi s objektivističkim pristupom, metafizika integrativnosti i Kantova metafizika prirode podržavaju se.

⁴⁸ Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*, Volume 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010., str. 464 [517].

⁴⁹ Ili kao istovremeno prostor i vrijeme. Ibid., npr. str. 25–26 [6–7], 29–32 [9–13], 446–447 [497–498].

⁵⁰ Usp. Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, New York 2005., str. 112–113; Vecchiotti, I., *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, 1973., str. 43. Usp. Akvinski, T., »O biću i bitku«, u Akvinski, T., *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 2005., npr. str. 123.

vanja kako se nama kazuje – kao kauzalnu konstrukciju jedinstvene cjelovitosti prostor-vremena, bivstvujuće kroz množnost u odnosu na cjelovitost subjekta koji, prema njegovom argumentu, nema veze s prostorom ili vremenom jer je uvijek prezentan kao po sebi cjelovit, ali koji se, međutim, javlja kao instanca u svakom primjerku živog umskog bića koje je u mogućnosti usporedno postojati.⁵¹ Teorija je tako revidirana, ali Schopenhauer svejedno ukazuje na temeljne integrale koje se, poradi spoznaje, međusobno isključuju, ali koje upravo po svojim naravnostima ukazuju na njima pripadni integrativ, nadalje na to da je bivstvovanje zapravo jedno i ničemu podređeno (volja).

U obrazloženom Kant–Schopenhauer modelu može se uočiti fundamentalniji princip koji im prepirku omogućuje. Zato je posebno zanimljiv često previđeni neokantovac Emil Lask koji je Kantovo uzimanje spoznatljivosti kategorija zdravo za gotovo pokušao obrazložiti fundamentalnijim kategorijama koje veže za prostor irealnog.⁵² Želeći pokazati da Kantova teorija ne može objasniti intencionalnost i značenje, u pokušaju da nađe sintaktičke granice analize i zađe u objektno-orijentiranu semantiku⁵³ Lask uvodi dvostrukost materije (objekti, predmeti – sadržaj) i forme (objektivnost objekata, predmetnost predmeta – valjanost sadržaja) te „bića“, odnosno „entitete“ zamjenjuje za „elemente“ („sastavnice“, „uklopnike“)⁵⁴ istiskujući iz formule subjektivnost kojom Kant objašnjava imanentnu spoznaju kategorija.⁵⁵ Na taj način, Lask ih uklapa kroz područje irealnog, tvrdeći da je *značenje* ono sinergijsko jedinstvo kojim je razriješen kantijanski rascjep. U kontekstu Schopenhauera, Lask je „devijantni put“ između njega i Kanta jer, s jedne strane, poništava potrebu za stvari po sebi, a s druge strane odlazi izvan okvira subjektivnog iskustva,⁵⁶ no za nas je relevantno to što Lask načelni subjektivizam

⁵¹ Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*, str. 26.

⁵² Irealno nije nerearno, odnosno nepostojeće. Irealno je međuprostor subjektivnog i objektivnog, srednji put poimanja područja bivstvovanja u koje se žele smjestiti apstraktni fenomeni, poput „moći“ i „jestvovanja“, koji nemaju opipljivost, ali i postoje neovisno o našoj spoznaji. Za šire obrazloženje vidi Beiser, F. C., *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press Inc., Oxford 2011., str. 456.; Polkinghorne, D. E., *Narrative Knowing and the Human Sciences*, State University of New York Press, New York 1988., str. 40; Staiti, A., *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014., str. 37–38.

⁵³ Vidi Crowell, S. G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Towards Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston Illinois 2001., str. 38.

⁵⁴ Vidi Beiser, F. C., *The German Historicist Tradition*, str. 458; Edmuns, D., „Emil Lask on Judgment and Truth“, *The Philosophical Forum* 39 (2/2008), str. 263–281, str. 265–266. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2007.00295.x>.

⁵⁵ Vidi Crowell, S. G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, str. 39.

⁵⁶ Vidi Schumman, K., Smith, B., „Two Idealisms: Lask and Husserl“, u: *Kant-Studien* 83

(Kant) i načelni objektivizam (Schopenhauer) *aleteiološkim* rudarenjem nastoji razumski povezati da bi bilo uistinu jedinstveno. Tu se kroz njegovu *panarhiju logosa* nanovo otkriva supstancijalna potreba za valjanim obrazloženjem spregnutosti koju interpretiram kao integrativnost.⁵⁷

Nas, međutim, najviše zanima sljedeće: kako je s Kantom, Schopenhauerom i Laskom naznačeno, um sadržaje obrade i/ili tvorbe uvijek „bere“, sabire, razabire i probire,⁵⁸ i to „branje“, sabiranje, razabiranje i probiranje kroz unitet, pluralitet i totalitet implicira *integrabilnost* (ujedinivost, sjedinjivost, spojivost, ocjelovitu cjelovitost) tek po kojoj su sva bića (integrate) uopće moguća, a kao omogućena ujedno to samo omogućavajuće potvrđuju kroz bivstvjuće ustrojstvo (integrativ). Ono što se bez spoznaje ne bi moglo razumjeti kao integrirano, umskom operacijom „branja“, sabiranja, razabiranja i probiranja uočava se kao povezano i održivo, odnosno kao jedinstveno, mnogostruko i cjelovito, koje um operacijom integracije ili operacijom raspoznavanja integrativnosti potvrđuje istovremeno kao integrabilno i kao integrirano, uvijek već „osigurano“ i „uščuvano“ bivstvovanjem kao neotklonjivim temeljnim imanjenjem. To raskrivanje odnosa i funkcije u integrativnosti može se još opisati i na sljedeći način: um otkriva *sunositost*. Su-nositost ustrojbeno se odražava kao učvorena sjedinjenost, još i kao nužni „mereologički“ preduvjet da bi se uopće kao dio i cjelina bilo, trans-integer⁵⁹ kao izraz konačnog integrativa (jedino bivstvovanje) sastavljenog od integrata koje su po svojoj dinamici mnogostrukosti neprebrojive.⁶⁰ Na taj način sunositost ujedno ukazuje i

(1993), str. 448–446, pretisak 1–20, str. 10. Dostupno na: <http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/LASK.PDF> (posljednji pristup 27. ožujka 2017.).

⁵⁷ Za Laska bi „integrativnost“ bila ne fizičko, epistemičko ili metafizičko svojstvo, nego logičko.

⁵⁸ Karakterističan odabir ovih pojmova zasniva se na hipotezi o starogrčkom i užem heraklitskom poimanju *logosa* kao (preskočenom ili prešućenom) temelju modernih modela operacija uma. Vidi značenjska pojašnjenja u Mikecin, I., *Heraklit*, str. 7–10; Zore, F., *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, Demetra, Zagreb 2006., str. 27–30. Potonje je pod utjecajem Heideggerova mišljenja, no iznimno je korisno za razumijevanje problema. Radi se o zbranosti Istoga u sebi, na temelju čega se um i bivstovanje uopće nekako i nalaze u odnosu. Odatle i Schellingov interes za apsolutni identitet uma i bivstvovanja, kao i Hegelovo parmenidijansko nastojanje nadilaženja svijeta smrtnika. Vrijedi tu još razmotriti Heideggerovo razumijevanje metafizike kroz suodnos *fizisa* i *logosa* na način samo-oblikujućeg pretezanja bića kao cjeline iz skrivenosti, što Kant–Schopenhauer modelu ide u prilog. Vidi Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, str. 25–27.

⁵⁹ U hrvatskom jeziku radi se o cijelim brojevima; ovdje primjenu pojma ne valja misliti u strogom matematičkom formalizmu, i bivstovanje ne valja misliti kao identično matematičkom objektivitetu, nego se radi o nastojanju da se i kroz takve pojmove pokuša približiti sadržajem ispunjena cjelovitost zbilje.

⁶⁰ Badiouova promjenjiva višestrukost koja prethodi prebrojivom jednom (jedan-bitu), tu

na apriorno nužnu odnošajnost među integratama koje sebe imaju ne samo po sebi samima nego i po preostalim integratama s kojima su kroz transperspektivu – iz takve „točke“ iz koje vidimo sadržajnost cjeline obuhvaćene po njenom obliku – spazivi i osjetivi kao jedno, kao zajedno-stojeći i očuvani željeznim zakonima sunositosti.⁶¹ Integrativnost kao princip tako u stvari u sebi nosi temeljno svojstvo sunositosti. Sunositost je „skriveno svojstvo stvari“, temelj mogućnosti sprege, recimo, Kantovih kategorija, Leibnizove prestabilirane harmonije, Schopenhauerovih individuacija, Laskovih elemenata, Husserlovih noetičkih i noematskih struktura, Russellovih komprezencija,⁶² Wittgensteinove tvorbe slučajeva itd., redom ponuđenih rješenja za razumijevanje odnosa subjektivno-objektivnih slojevanja ustrojbenog bivstvovanja u kojima, međutim, izostaje analiza temeljne odredbe prema kojoj je sprezanje uopće omogućeno na prvom mjestu.

Budući da je sunositost vrhovno svojstvo principa integrativnosti, odlučio sam, u okviru ovog izvještaja, umjesto traganja za daljnjim svojstvima integrativnosti, pozornost posvetiti svojstvu sunositosti i na temelju njega bih pokušao poentirati smisao prijedloga principa integrativnost. Temelji ove teorije oblikovani su zarana, naime već Anaksimandrovim izriječom apeirona, Parmenidovim mišljenjem bitka⁶³ i Heraklitovim kazivanjem logosa. Htio bih samo skrenuti pozornost na tri glavna uvida koja nam, vjerujem, pokazuju jednu podležeću čvrstinu prijedloga o sunositosti.

U Anaksimandrovom slučaju, od svih tumačenja *apeirona* postoje tri najučestalija tumačenja. Klasično tumačenje značenja te riječi *apeiron* naziva onim bezgraničnim (onim beskrajnim), Kahnovo znamenito tumačenje objašnjava *apeiron* kao „ono kroz što se ne može prijeći s kraja na kraj“,⁶⁴ a Hei-

nam može pomoći kao ukaz na podležeće zbivanje bivstvovanja. Vidi Badiou, A., *L'Être et l'Événement*, Éditions du Seuil, Paris 1988., str. 31–33.

⁶¹ U članku o agon-kompleksu predložio sam model kozmičke arhitektonike koji se zasniva na arhe-kompleksu (sabiruće-jedno-svega) i eris-kompleksu (sebi-usuprot-težeće). Tada sam imao problema s razumijevanjem toga što bi njih uopće na taj način trebalo držati, što te komplekse bića i njihove mehanizme uopće omogućuje. Čini mi se da bi sunositost, odnosno integrativnost, mogla na to dati odgovor. Vidi Perušić, L., „Agon-kompleks“, str. 423. Vrijedi spomenuti da se u tom članku mogu pronaći dodatni izvori u korist ovog istraživanja, poput odličnog djela Karen Barad o kvantnoj petlji. Za to vidi Barad, K., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham (NC) 2007.

⁶² Vidi Maclean, G. K., *Bertrand Russell's Bundle Theory of Particulars*, Bloomsbury Publishing Plc., London – New York, str. 60–62.

⁶³ Ovdje se ne služim varijantom „bivstovanje“ zbog Parmenidova inzistiranja na statici.

⁶⁴ Vidi raspravu u Marić, D., *Anaksimandar*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo 2014., str. 14.

deggerovo znamenito tumačenje opisuje apeiron kao „ono što čuva sve granice“. ⁶⁵ Sva tri tumačenja međusobno se upotpunjuju. Od posebnog je značaja dodatno obrazloženje pojma *to chreón* koje se kod Anaksimandra snažno veže uz apeiron, naime u tom smislu što se namjesto tradicionalnog prijevoda „dug“ ili „dugovanje“ prevodi kao „dužnost“, „potreba“, „usud“, „rukovanje“. Heidegger te značenjske pomake koristi da bi stvar opisao ovako: „nešto izručiti njegovoj vlastitoj biti i kao tako prisutno zadržati ga u čuvajućoj ruci“. ⁶⁶ Opis sjajno uprizoruje mehanizam i učinke principa sunositosti. Ovo „čuvanje“ kao svojstvo i „čuvanje“ kao djelatnost, koji se pojavljuju u Anaksimandrovom diskursu, imaju svoj objektivni temelj u uzdržavajućoj i izdržavajućoj naravi bivstvovanja kao neuništivog (nepropadljivog) i ničim doli samim sobom odredivog, a po čijoj se odreditosti cjelovit sadržaj (cjelovita konkretost) bivstvovanja drži uščuvanom izručenošću. Ta se naravnost autentične moći nepovredive ustrajnosti bivstvovanja uprizoruje kao sunositost jer ono što čuva sve granice do kojih nije moguće doći mora moći biti fundamentalno svojstvo bivstvovanja na temelju kojega se sve drži zajedno, e da bi imalo nedosezive granice. Na tom mjestu u svijest treba nanovo prizvati izvorno značenje integrativnosti kao čiste cjelovitosti lišene okaljanosti. Misliti bivstvovanje po svom granica-lišenom apsolutu tako je spoznatljivo jedino ako razumijemo da „čuvati“ ne znači u tom smislu samo paziti da se ne okalja ili da se prijeđe nego da se omogućuje da se bude, što nam približava logika su-nošenja, te obvezatne učvorenosti.

Slično možemo pronaći u Parmenidovim opisima karakteristika bitka, počevši od prvih stihova šestog fragmenta nadalje. Ponajviše je zanimljivo sljedeće mjesto:

I neprekidno sve je, jer prijanja biće uz biće.
 Uz to je nepokretno u međama golemih veza
 bez početka i kraja: daleko su izgnani jako
 propast i nastanak – otjera (njih) nepobitan dokaz.
 Isto i u istom ostaje, počiva samo po sebi;
 na mjestu stalno ostaje tako, jer moćna ga Nužnost
 drži u vezama međe što ga okružuje (sasvim). ⁶⁷

Najzanimljiviji ukazi na sunositost nalaze se u prvom i pretposljednem citiranom stihu. Prvi stih ⁶⁸ otkriva nam integrativnost kao „prijanjanje“, koje

⁶⁵ Vidi Zore, F., *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str. 13.

⁶⁶ Ibid., str. 20.

⁶⁷ Fr. 7 i 8, stih 30–36. Vidi Parmenid, „Spjev o prirodi“, u Barbarić, D., *Grčka filozofija*, str. 81–89, str. 86–87.

⁶⁸ Grč. *Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἐὼν γὰρ ἑόντι πελάζει.*

iz teksta još može biti iščitano i kao „bliženje“ („blizina“, „bivanje blizu“, „bliskobivanje“). Stih je izrazito zanimljiv u jednom engleskom prijevodu jer počinje s „Wherefore all holds together (...)“, što je prevodivo kao „po kojem razlogu sve drži zajedno“. Dielsova varijanta engl. prijevoda opisuje dinamiku tog držanja: „As being pulls itself to being by forced attraction mutual (...)“, što je prevodivo kao „kako se biće povlači prema biću silom zajedničke privlačnosti“. Jedan njemački prijevod „Darum ist es ganz zusammenhängend“ i francuski prijevod „(...) mais il est tout plein de l'être, et de la sorte il forme un tout continu“ bliži su hrvatskoj varijanti iz Barbarićeva priloga. U slučaju njemačkog, vrijedi razmotriti da je „zusammenhängend“ prevodivo i kao „(sve)(su/sa)viseće“, „(sve)(su/sa)stojeće“ i „(sve)(su/sa)držće“. Navedena razumijevanja u objedinjenom dometu istaknutih značenja mogu biti podvedeni pod pojam „sunositost“. Moment sunositosti u Parmenida značajan je zbog toga što, neovisno od toga misli li se statično ili dinamično bivstvovanje, kroz sliku se „prianjanja“, „držanja zajedno“, „silovitog privlačenja“ i „trajne cjelovitosti“ približava nužni *odnos* kao odnos, štoviše, nužna *interaktivnost* kao interaktivnost, Anaksimandrovog i Heideggerovog „čuvara biti“. Naime, neke od interpretacija Anaksimandrova apeirona bliske su ondašnjem poimanju bezgraničnosti kao nerazlučivosti granica u onom što omeđuju.⁶⁹

Za ovaj predmet tako Heraklit postaje značajan po svom kazivanju logosa.⁷⁰ Prisutnost Heraklitove „teorije“ prethodno sam osjenčao uvođenjem operacija umskog „branja“, sabiranja, razabiranja i probiranja. Heraklit nam je tu ponajviše značajan zbog toga što njegovo kazivanje zbora postavlja temelje za sve kasnije razvoje modela umskog tvorenja ili obrađivanja bivstvovanja kao nutarnjeg i vanjskog objektiviteta čiji se sadržaj može pojaviti sa-
bran:

a zbora toga sućega uvijek
nesvjesni bivaju ljudi
i prije nego čuju

⁶⁹ Vidi Marić, D., Anaksimandar, str. 16–17.

⁷⁰ Stojim iza autora koji Heraklitov *logos* svode na epistemičke i racionalne relacije, što znači da Heraklitov *logos* ne tretiram kao da time misli nešto apsolutno kozmičko, ali držim da *logos* podrazumijeva prisutnost značenja u kozmosu. Usporedi Bremer, D., „Logos, jezik i igra u Heraklita“, *Filozofska istraživanja* 37 (4/1990), str. 923–933, str. 925–926; Robinson, T. M., *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010., str. 24–26. Razmotrio sam mogućnost da se *logos* odnosi i na sasvim običnu, jednostavnu Heraklitovu uputu na svoj vlastiti iskaz riječima, njegov „zbor“, o čemu je Robinson pisao 1987. u uvodu prijevoda i komentara Heraklitova kazivanja, ali uzimajući u obzir cjelokupan stil i značenjske domete drugih ključnih pojmova iz njegovih gnoma, ne bih se za sad usudio ići tom stazom. Vidi Heraclitus, *Fragments*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 1987., str. 4–5. Dakako, usporediti i s Mikecin, I., *Heraklit*, str. 9.

i čuvši to prvo
 jer premda sva bivaju
 po zboru tom,
 neiskusnima sliče okušavajući se
 i u riječima i u djelima takvima
 kakvima ja provodim
 po bivstvu razlučujući svako
 i kazujući kako se drži⁷¹

Taj zakon logosa „svih po kojemu sva bivaju“⁷² u ovom je kontekstu značajan ne po tome što je temeljan i uopće prvi na taj način izložen, nego po tome što se pokazuje po integrativnosti bivstvovanja, a kao manifestacija (čovjekova, živih bića, boga ili svemira) natrag vraća pozornost na praiskonsku sunositost bivstvovanja upravo kroz umsko – razborito – razumsko – psihičko biće kojem za primjer uzeti Kant–Lask model pridaje moć tvorbe i opredmećivanja. Na primjer, već Anaksagora teorijom Uma kao prireditelja bivstvovanja samo do kraja konkretizira tu inherentnu zakonitost moći suodnositosti i tvorbe, naime upravo po tome što je Um u svojstvu integrativnosti kroz koje može primordijalni kaos u cjelovitosti svih pravaca (apeiron: Anaksagora) dovesti u red, naime upravo kao i kroz odnos međudjelovanja (prianjanja, bliskobivstva: Parmenid).

U navedenim primjerima nalazi se neizrečena osnovna gradivost, „element“ u starogrčkom smislu, ili pak usporedni elementi, različiti a konstitutivni poput Muza, koji po sebi moraju imati noseći princip, kakav pak – jer postoji – mora moći biti opisan. Sasvim radikalno: ono što boga čini bogom nije njegovo savršenstvo, potpunost, cjelovitost, bezgraničnost, neuništivost, jedinstvo, ispunjenost itd., nego je to najjednostavnije svojstvo kojim bog samog sebe nosi spram sebe sama, kojim on sebe sunosi i na taj način uopće po bivstvovanju jest bog. Tako se utemeljuje integrativnost kao prvi princip bivstvovanja i kao princip smije se onda misliti i kao silovitost sunositosti, kao upravo takvo da uopće bude i upravo kao takvo da bivstvovanje „čuva“ i „oslobađa“ od „dolaska u nebivstvovanje“, čemu mnogi drugi fenomeni mogu „pristupiti“. Postojnost sunositosti tako otkriva drugo svojstvo principa integrativnost, što je *međudjelovanje (interaktivnost)*. Na koji god način da djelujemo, princip integrativiteta operira u temelju svih naših nastojanja i mi ga prije svega otkrivamo kroz temeljno svojstvo interaktivnosti. Zbog toga henološki orijentirana tradicija razumijevanja totaliteta kao bilo kako vezanih ili

⁷¹ Gnoma 1a, prema Mikecin, I., *Heraklit*, str. 231–232.

⁷² Mikecin, I., *Heraklit*, str. 9.

nevezanih jedinica⁷³ nikada u potpunosti ne razjašnjava mnoštvenost jedinstva i jedinstvo mnoštvenosti, naime zato što uvijek misli „jedinice“, umjesto da misli „ujedinice“. Upravo se na tim temeljima zasniva i razlikovanje između principa društva i principa zajednice, naime po tome što je društvo – kolektiv – *colligere* – sabrano-u-jedno, tek aglomerat jedinica – dok je zajednica – za-jedno – više od zbira svojih jedinica – ono zbiljski ujedinjeno jer je k tome jednome usmjereno. Međutim, imajući integrativnost na umu, ovdje se „zajednica“ i „društvo“ u kontekstu socijalne i političke filozofije, odnosno sociologije, ne smiju misliti klasično, npr. kao *Gemeinschaft* i *Gessellschaft*, zato što integrativnost ne trpi, u slučaju društva, da cjelina nije u svezi s dijelovima, niti trpi, u slučaju zajednice, da cjelina nadilazi dijelove. Cijeli je smisao u tome da svijet funkcionira kao cjelina u dijelovima i dijelovi u cjelini, naime tako, da cjelina nikada nema primat nad dijelovima i sebi ih ne podređuje, niti dijelovi imaju primat nad cjelinom ili operiraju nominalistički. Termini integrata, integrativ i integrativnost imaju heurističku funkciju razbijanja takvog načina mišljenja.

3. ZAKLJUČAK: ČEMU INTEGRATIVNOST?

Ukoliko nas zanima totalitet, dosljedno istraživanje posljedica metafizičke analize odvest će nas k etici. Tek kroz filozofsko istraživanje moralnog i običajnosnog djelovanja u konkretnim povijesnim situacijama možemo zahvatiti krajnji doseg jednog ispitivanja začetog metafizikom. Svaka se metafizika bivstvovanja nužno iz makrostruktura (svemir, svesvijet) sabire u mikrostrukture (živo i neživo biće) i na kraju u mezostrukture (svijetovi), naime po istoj uzročnosti po kojoj se to događa s fizikom bivstvovanja. Stvar je time ozbiljnija, što se u mezostrukturama ideje mogu krajnje pogrešno podvlačiti pod metafizičke principe i na temelju toga konstruirati biotičku zbilju koja inherentnoj metafizici bivstvovanja uopće ne korespondira, stvarajući, između ostalog, ideologiziranu svijest, totalitarne pokrete, monolitne ekonomske modele, politiku apsurdna, devijantne svjetonazore i opresivne države. Max Stirner odlično je zapazio to „fiksiranje ideje“ koja sebi podređuje čovjeka jer se uzima da je metafizička konkretnost (neprirodno, za razliku od metafizike koja bi to morala po prirodnoj usklađenosti, a bez da porobljuje život).⁷⁴ Nimalo nije svejedno što se za prve principe zbilje uzima, što najbolje možemo vidjeti u komparaciji temeljne metafizike kanona filozofije politike i ekonomije.

⁷³ Usp. Layne, D., Butorac, D. D. (ur.), *Proclus and his Legacy*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin – Boston 2017.; Helmig, C., Steel, C., „Proclus“, u *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/proclus/> (posljednji pristup 27. ožujka 2017.).

⁷⁴ Stirner, M., *Jedini i njegovo vlasništvo*, Izvori i tokovi, Zagreb 1976., str. 37.

je. Metafizika korporativnog kapitalizma, dominantnog ekonomskog modela postdoba koordiniranog eksploatacijskim kompetitizmom i individualizmom, nosi sa sobom izravne životne posljedice koje se drastično razlikuju od jednog, primjerice, egzistencijalističko-pluriperspektivističkog socijalizma.

O punoći učinka integrativiteta u kontekstu etike, odnosno morala i moralnog djelovanja u neposrednim životnim situacijama tek je potrebno pisati. Ostavimo li po strani krajnji doseg, o osnovama se svakako može govoriti. Princip integrativnost za svoju posljedicu ima osvjetljavanje elementarne egzistencijske činjenice sunositosti života. Ustrojstvo metafizike sunositosti, primjerice, otvara prostor za smislenu rasvjetljavanje evolucijskog procesa koji je, između ostalog, doveo do karakteristično ljudske vrste posebnih težnji i organizacijskih ciljeva u okviru biotičkog sustava podređenog Gaia- i Medea-principima. Razumijevanje metafizike sunositosti otkriva temelje za kategoričko isključivanje pretpostavke radikalnog individualizma kao oblika funkcionalnog društvenog življenja. Princip otvara prostor za očvršćivanje shvaćanja uloge Drugog i Stranog, daje nove poticaje konceptima kozmopolitizma, komunitarizma, socijalizma i anarhizma, kao i mogućnost reinvenije kritike oponirajućih pristupa te otvara nove prostore za analizu smisla narodnosti, migracija, kulturnih konstrukcija i njihovih bioloških temelja; kao i za analize sociologijskih i psihologijskih problema poput kognitivne pristranosti i kulturnog otiska. Nudi odgovore na razloge i potrebu stvaranja interdisciplinarnih i transdisciplinarnih znanosti i projekata kroz umrežavanje i stapanje znanja i znanosti *via* filozofije, može pomoći u osvještavanju nužnosti redefiniranja pristupa integracije i rehabilitacije osoba s duševnim i tjelesnim smetnjama, reinterpretiranju edukacije djece i mladih kroz modele konstruktivne pedagogije, dekonstrukcije pristupa starijima, umrlima i još nerođenima, te općem preobražaju poimanja osnovnih ljudskih fenomena opstojanja poput života, smrti, prostora, vremena, rada, igre, uma, tijela i dr.

Snaga principa kao principa, koji uvijek ima metafizičke zasade i u svojoj je ustrojbenosti apsolutan i sveprožimajući, nalazi se upravo u korespondenciji između objektiviteta bivstovanja i subjektiviteta bića, u čijoj se interakciji metafizički princip može kroz bivstovanje u biću putem spoznaje i znanja odraziti kao konkretni čin promjene kroz događaj. Osoba koja u svojoj svijesti na prvoj crti spoznaje uvijek nosi ideju integrativnosti i sunositosti – što kao njih same, a što kao njihove krajnje manifestacije poput empatije – postupat će prema drugim bićima radikalno drugačije od osobe koja pred očima ima sliku aglomerata privatnih interesa. Tu je na djelu velika razlika između poimanja bića kao jedinica i bića kao „ujedinica“; među njima se nalazi jedan svijet razlike i odražava se u osviještenosti o vezi između vlastite i tuđe sunositosti – naime jedno te istog stajanja-zajedno. Ta svijest o inherentnoj vrijed-

nosti karakterističnog metafizičkog principa raskriva mogućnosti napretka i primjerene načine njegova ostvarenja, i zbog toga sam odlučio predložiti jednu analizu jednog principa za koji mi se čini da bi nam daljnjim promišljanjem mogao rasvijetliti put prema drugačijem ophođenju sa životom.

LITERATURA

- Aćimović, M., „Kant i metafizika prirode“, *Arhe* I (1/2004), str. 22–37.
- Aćimović, M., „Ontološke kategorije Aristotelove filozofije prirode. Uvodna rasprava“, *Arhe* I 2/2004, str. 9–24.
- Akvinski, T., *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 2005.
- Arens, P. E., „Kant and the Understanding’s Role in Imaginative Synthesis“, u Heide-
mann, D. H., *Kant Yearbook. 2/2010. Metaphysics*, Walter de Gruyter, Berlin
2010., str. 33–52.
- Badiou, A., *L’Être et l’Événement*, Éditions du Seuil, Paris 1988.
- Barad, K., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of
Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham (NC) 2007.
- Beiser, F. C., *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press Inc., Oxford
2011.
- Borš, V., *Integralna teorija Kena Wilbera*, FF press, Zagreb 2012.
- Bremer, D., „Logos, jezik i igra u Heraklita“, *Filozofska istraživanja* 37 (4/1990), str.
923–933.
- Crowell, S. G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Towards Tran-
scendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston Illinois
2001.
- Čović, A., Hoffmann, T. S. (ur.), *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, Acade-
mia Verlag, Sankt Augustin 2007.
- Čović, A. (ur.), *Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus / Integrative Bioethics
and Pluri-Perspectivism*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011.
- Edmunds, D., „Emil Lask on Judgment and Truth“, *The Philosophical Forum* 39
(2/2008), str. 263–281.
- Gardner, S., *Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, London – New York
1999.
- Genequand, C., *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Ru-
shd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām*, E. J. Brill, Leiden
1986.
- Guyer, P., *Kant*, Routledge, New York 2006.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorle-
sungen 1923–1944. Band 40*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Helmig, C., Steel, C., „Proclus“, u *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostup-
no na: <https://plato.stanford.edu/entries/proclus/> (posljednji pristup 27. ožuj-
ka 2017.).

- Heraclitus, *Fragments*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 1987.
- Inwagen, P. W., „A Theory of Properties“, u Zimmerman, D. W. (ur.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 2004., str. 107–138.
- Le Poidevin, R., „General Introduction. What is metaphysics?“ u Le Poidevin, R.; Simons, P.; McGonial, A.; Cameron, R. P. (ur.), *Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, New York 2012., str. xviii–xxii
- Kant, I., „Dreams of a spirit-seer elucidated by dreams of metaphysics (1766)“, u Kant, I., *Theoretical Philosophy (1755–1770)*, Cambridge University Press, New York 1992., str. 301–359.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1956.
- Koons, R. C., Pickavance, T. H., *Metaphysics: The Fundamentals*, Blackwell, Chichester 2015.
- Krämer, H., „Integrative Ethik“, u Joachim Schummer (ur.), *Glück und Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998., str. 93–107.
- Layne, D., Butorac, D. D. (ur.), *Proclus and his Legacy*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin – Boston 2017.
- Loux, M. J.; Zimmerman, D. W. (ur.), „Introduction“, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, New York 2005., str. 1–7.
- Maclean, G. K., *Bertrand Russell's Bundle Theory of Particulars*, Bloomsbury Publishing Plc., London – New York.
- Manson, N. A.; Barnard, R. W. (ur.), „Introduction“, *The Continuum Companion to Metaphysics*, Continuum International Publishing Group, London 2012., str. 1–13.
- Marić, D., *Anaksimandar*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo 2014.
- Marotti, B., „Rječnik hrvatskoga filozofskoga nazivlja“, *Prilozi* 69–70 (2009), str. 123–180.
- Mauer, A., *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston 1983.
- Mikecin, I., *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013.
- Muzur, A., Sass, H. (ur.), *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, LIT, Berlin – Münster – Wien – Zürich – London 2012.
- Nacionalno vijeće za znanost, „Pravilnik o znanstvenim i umjetničkim područjima, poljima i granama“, Narodne novine 118/2009, br. dokumenta 2929. Dostupno na http://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2009_09_118_2929.html (posljednji pristup 25. II 2017.).
- Parmenid, „Spjev o prirodi“, u Barbarić, D., *Grčka filozofija*, str. 81–89.
- Perl, E. D., *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Brill, Leiden – Boston 2014.
- Perušić, L., „Agon-kompleks“, *Filozofska istraživanja* 139 (3/2015), str. 415–433. Dostupno na http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=234174 (posljednji pristup: 25. rujna 2017.).

-
- Petronijević, B., *Načela metafizike*. Prva sveska. Prvi deo. *Opšta ontologija i formalne kategorije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1986.
- Petrović, G., *Prolegomena za kritiku Heideggera*. Odabrana djela u četiri knjige – 4, Nolit – Naprijed, Beograd – Zagreb 1986.
- Polkinghorne, D. E., *Narrative Knowing and the Human Sciences*, State University of New York Press, New York 1988.
- Robinson, T. M., *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010.
- Sandywell, B., *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600–450 BC. Logological Investigations Volume 3*, Routledge, London 1996.
- Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*, Volume 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Schumman, K., Smith, B., „Two Idealisms: Lask and Husserl“, u: *Kant-Studien* 83 (1993), str. 448–446, pretisak 1–20, str. 10. Dostupno na: <http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/LASK.PDF> (posljednji pristup 27. ožujka 2017.).
- Stadler, J., *Opća metafizika ili ontologija*, Naklada Breza, Zagreb 2004.
- Staiti, A., *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Stirner, M., *Jedini i njegovo vlasništvo*, Izvori i tokovi, Zagreb 1976.
- Sullivan, M., „Metaphysics“, *Stanford Encyclopedia Online*. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/#MetPos> (posljednji pristup: 25. veljače 2017.).
- Taylor, R., *Metaphysics*, Prentice Hall, New Jersey 1992.
- Vecchiotti, I., *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, 1973.
- Veljak, L., „Ontologija i metafizika“, *Logos* 1 (2013), br. 2, str. 9–19.
- Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, New York 2005.
- Zore, F., *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, Demetra, Zagreb 2006.

LUKA PERUŠIĆ

Centre for Integrative Bioethics, University of Zagreb, Croatia

THE INTEGRATIVITY PRINCIPLE

Abstract: Analysis of the *integrativity principle* consists of four sections. In the first section, I explain the context of the analysis, define the notion of metaphysics and the notion of principle, after which I propose that integrativity is the fundamental principle of being, understood both as an abstract concept and the objective reality. I argue this proposal in the second section, divided on two parts. In the first part I elaborate the need for the terms *integrata*, *integrativ*, and *integrativity*, as well as their interconnection. In the second part I elaborate on deeper, more complex structures, and metaphysical, ontological, and phenomenological implications of the use of integrativity. I defend the concept by using arguments devised by Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Emil Lask, Martin Heidegger, Anaximander, Parmenides, and Heraclitus. In the final section, I shortly express the need to continue with the research in the field of social and political philosophy, moreover ethics and bioethics, and I outline some problems, solutions and research pathways opened by the initial proposal.

Keywords: metaphysics, principle, property, integrativity, co-bearing, bioethics, Immanuel Kant, Anaximander, Parmenides, Heraclitus

Primljeno: 12.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

MIRELA KARAHASANOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli, BiH

ULOGA UMJETNOSTI U VASPITANJU PREMA ARISTOTELU

Sažetak: Aristotelova razmatranja o umjetnosti nisu isključivo usmjerena na *razračunavanje* sa Platonovim stanovištem o *destruktivnoj* ulozi umjetničkog, kako u domenu epistemološkog, tako i u domenu praktičkog odnosa prema svijetu. U nastojanju da pozicionira umjetnost kao specifično područje u kojem *idealno* i *realno*, bitak i bivstvujuće mogu biti potvrđeni i posredovani vrsnoćom umjeća, Aristotel će za razliku od Platona tvrditi da jedna od ontoloških pretpostavki umjetnosti jeste prikazivanje ideje u njezinom realitetu. Pored toga, umjetnost je i antropološka potreba, koja ne zahtjeva zadovoljenje isključivo kroz afekte, već i kroz intelekt, jer je čovjek biće koje prirodno teži ka saznanju. Takva težnja uočiva je još od najranijeg doba čovjekovog života, kada kroz oponašanje nastoji da situira vlastitu poziciju u svijetu odraslih. Ta borba čovjeka za samoutemeljenjem i situiranjem sebe u odnosu sa drugim ljudima zahtjeva njegovu cjelovitost kao racionalnog, senzibilnog, političkog bića, bića koje jedino ima mogućnost govora i mogućnost da razlikuje dobro i zlo. U tom kontekstu, Aristotelova teorija vaspitanja ne može se promatrati isključivo iz pozicije politike, određenja šta jeste građanin, i kakva je njegova uloga u polisu, već treba biti propitivana i iz pitanja koja se odnose na cjelokupno određenje čovjeka kao racionalnog, senzibilnog i političkog bića. Svrha odgoja jeste upotpunjavanje nedostataka prirode, jer se čovjek rađa kao biće koje tek treba zadobiti sebe, razviti se u svim dimenzijama svoga bića, ukratko postati cjelovit. Jedan od pogona razvoja cjelovitosti čovjeka, njegovog bića, jeste i umjetnost, koja bitno učestvuje ne samo u postizanju adekvatne upotrebe slobodnog vremena, ili moralnog odgoja, već i u obrazovanju čula za prepoznavanje i doživljaj ljepote čime umjetnost dolazi u dodir sa kulturom u širem smislu.

Ključne riječi: Aristotel, duša, umjetnost, vaspitanje, duša, ljepota, mimezis, priroda, muzika

IZVORNO UKLJUČENJE UMJETNOSTI U ODGOJ

Važnost umjetnosti za Grke uočljiva je u samom njenom predmetu, a to je čovjek, koji je predstavljao trajnu okupaciju antičkih umjetnika, čak i tada, kada je umjetnik stvarao u apstraktnim geometrijskim formama, pa i onda, kada je usavršavanjem umjetničke vještine mogao da podražava i uljepšava prirodu.² Međutim, antička umjetnost se zanimala pored čovjeka i prirode, i

¹ E-mail adresa autorke: mirela.2205@hotmail.com

² *Oksfordska istorija Grčke i helenističkog svijeta*, Ur. J. Bordman, J.Griffin, O. Mori, Clio,

za njegov život u zajednici, zbog čega je ostala jedan od važnih izvora načina života antičkog čovjeka. Antički umjetnici su bili prvi pedagozi, zbog čega se može reći da umjetničko vaspitanje spada među prve oblike vaspitanja. To ne znači da su Grci posjedovali organizovani obrazovni sistem, kojeg su predvodili umjetnici. Naprotiv, umjetnici su svojim stvaralaštvom utjecali na način mišljenja i djelovanja kod građanstva, na njihovo poimanje čovjeka i vrijednosti kojima je upravljn život. *Idealna slika* čovjeka koju je nudila umjetnost rezultat je *moći* prirode koja je imala sjedinjujuću ulogu duhovnih snaga³, iz čijeg nenarušenog jedinstva proizilazi jedinstvo prirode i duha, izraženo u svijesti ljepote, u ljepoti kao idealu.⁴ Tako je i sam život podlijegao određenim pravilima koja propisuje priroda, te zahvaljujući otkriću takvih pravila, Grci su otkrili i čovjekovu prirodu⁵, čime je stečen osnovni uslov za formiranje teorije obrazovanja, čiji specifičan izraz nastupa sa sofistima. U svojoj teoriji vaspitanja Aristotel upravo polazi upravo od prirode i njenih pravila iz kojih proizilazi osnova diferencijacije života u zajednici, kako rodova, djece i robova, tako i njihovih uloga u domaćinstvu i polisu (*Pol.* 1254b-25-30). Krećući se između čovjekove prirode, običaja, zakona, Aristotel uviđa da prirodni stupanj života nije najsavršeniji i ne vodi ka sreći, jer ne omogućava postizanje onih dobara koja tome doprinose.⁶ Čovjek ne živi samo po prirodi, on živi i po običajima i razboritosti. Stoga najbolji odgoj jeste onaj u kojem su priroda, običaji i razboritost usklađeni. Običaji imaju korektivnu ulogu čovjekove prirode, jer kako kaže Aristotel (*Pol.* 1332b-1): „*Neka svojstva nije korisno imati naravljju, jer se ona običajima mijenjaju. Postoje, naime, svojstva koja su od naravi dvojaka, koja se običajima mijenjaju nabolje i nagore*“.⁷ Međutim, ni običaji za sebe nisu dostatni za adekvatno vaspitanje. Ukoliko se poduka ograniči na vaspitanje u duhu običaja, utoliko neumjerenost postaje osnovna ka-

Beograd 1999, str. 345.

³ F. Šiler, *O lepom*, BOOK&MARSO, Beograd 2007, str. 128.

⁴ G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 128.

⁵ V. Jeger, *Paideia, Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, str. 159.

⁶ Prema Aristotelu, postoje tri vrste dobra koja vode ka sreći (*EN.* 1098b13): duševna dobra, tjelesna dobra, spoljna dobra, od kojih nijedno samo za sebe ne vodi sreći, koja podrazumijeva njihovu harmoniju kao vlastito ispunjenje. Prev. T. Ladan, Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988. str. 12, 1098b13. Aristotel u podjeli dobara slijedi Platonovu hijerarhiju tri vrste dobra o kojima raspravlja u *Eythd.* 279a-b i u *Nom.* 743e. U *Zakonima*, na prvom su mjestu duševna dobra, zatim tjelesna dobra i briga o bogatstvu, tj. materijalna dobra. Dobar zakonodavac je onaj koji posvećuje pažnju svakom od dobara prema njihovoj prirodi. Prev. A. Vilhar, *Platon, Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 158, 743e-744a.

⁷ Prev. T. Ladan, Aristotel, *Politika*, Globus-SVN Liber, Zagreb 1988, str. 245, 133b.

rakteristika mladih (*Reth.* 1389a), jer nisu upoznati i sa drugim dobrima.⁸ Tek razboritošću čovjek uočava ono što je za njega najbolje, nadilazeći kako prirodu tako i navike, uočavajući i diferencirajući dobre i loše, korisne i nekorisne stvari (*EN.* 1141b8-15, 114b30, 1142a). Razboritost je kako znanje tako i činjenje (*EN.* 11529). Kako se djeci po prirodi razvija najprije neracionalni elemenat tj. tijelo, ona još uvijek nisu u stanju razlikovati dobro i loše. Zbog toga gimnastičke vježbe dolaze prije umjetničkog vaspitanja, jer se istovremeno ne smiju naprezati um i tijelo, jer po prirodi svaki od njih ima oprečan uredak, tjelesni napor sputava um, a umni tijelo (*Pol.* 1339a10). Bavljenje umjetnošću karakteriše sloboda od bilo kakvih oblika fizičkog sputavanja, kako bi se kao duševna, racionalna aktivnost mogla nesmetano razvijati. Umni i tjelesni razvoj za Aristotela su predstavljali osnovu utvrđivanja *nastavnih predmeta* oko kojih se koncentriše odgoj. To su: pisanje i čitanje; gimnastika; muzika i risanje⁹ (umjetnost uopće). Međutim, takva podjela nije inovacija, s obzirom da je tradicija prije Platona i Aristotela poznavala podjelu na muzičko i tjelesno vaspitanje. Za razliku od čitanja i pisanja kao samorazumljive edukativne potrebe¹⁰ (*Pol.* 1338b-35), zbog čega o njima Aristotel šire i ne raspravlja, muzički odgoj zauzima središnju ulogu rasprave o ulozi umjetnosti u vaspitanju. To je pobudilo interes nekih od Aristotelovih interpretatora za pitanjem (R. Stalley) zbog čega kod Aristotela nema ništa o poeziji?¹¹ Kao mogući odgovor Stalley zaključuje, da je poezija možda podvedena pod čitanje ili pisanje, ili da se pod muzičkim vaspitanjem uopće, misli i na poeziju.¹² Takvo promišljanje je rezultat činjenice da je muzičko vaspitanje kod Grka podrazumijevalo umjetničko vaspitanje u širem smislu, gdje je bitno uključena i poezija.¹³ Ono što muziku i poeziju povezuje jeste, kako Hegel ističe, isti čulni

⁸ Prev. M. Višić, Aristotel, *Retorika*, Unireks, Podgorica 2008, str. 114, 1389a.

⁹ Ibid. str. 257, 1337b-25.

¹⁰ Za razliku od Spartanaca, od kojih većina nije znala pisati i čitati, jer su važnijim držali gimnastičko vaspitanje, većina Grka je poznavala alfabet, zbog toga čitanje i pisanje za Aristotela predstavljaju tehnički element vaspitanja. Više u: E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc. New York. 1946. p. 121 i 435.

¹¹ R. Stalley, *Education and State*, u: G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford, 2009. p. 572.

¹² Ibid. str. 572-573.

¹³ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publicationc, Inc, New York, 1947, p. 128.

materijal, ton¹⁴, međutim bitna razlika je u obradi tona i načinu izražavanja.¹⁵ Aristotel je vjerovatno odvojenim razmatranjem muzike i poezije, prije svega muzike u odgojnom smislu, nastojao ukazati na njihovo različito dejstvo s jedne strane, a sa druge strane povezujući ih katarzom (*Pol.* 1342b35-40) ukazao je na njihov zajednički izvor. Pored toga, pod muzičkim vaspitanjem u antici se podrazumijevalo umjetničko vaspitanje uopšte. Određujući svrhu odgoja kao višestrani razvoj čovjeka (*Pol.* 1338a35), koji obuhvata njegovanje ne jedne vrline, već vrline u cjelini, kao i njegovanje čitanja, pisanja, umjetničkih vještina, kao načina naobrazbe koji pridonosi svestranijoj integraciji individue u zajednici i njeno učešće u kulturi, Aristotel je svakako imao u vidu i druge oblike umjetnosti. Njegov interes bio je pored ukazivanja na prirodu i teleološki karakter umjetnosti i na razliku umjetničkog područja od područja manufakturnih djelatnosti, od zanata i profesije u cjelini. Stoga, Aristotel umjetničko vaspitanje strogo odvaja od profesije, zanata, pa čak i mogućnosti da ono postane strukovni odgoj (*Pol.* 1341b15). Strukovni odgoj za svrhu ima natjecanje, a ne samu vrlinu. Izvoditelj nastoji zadovoljiti recipijenta kojeg Aristotel naziva *prostakom* (*Pol.* 1341b11), odnosno onoga koji nije umjetnički edukovan i koji svojim ponašanjem bitno utječe na izvoditelja, ali i na muziku koju izvodi, čime izvoditelj i sam postaje *prostak*, a svrha njegovog djela postaje neslobodna i najamnička (*Pol.* 1341b13-15). To kao da je u suprotnosti sa stavom iz III knjige *Politike* (1281b-5-10) gdje kaže. „*Stoga i prosuđuju bolje mnogi i glazbena djela i ona pjesnička; jer jedni (prosude) jedan, drugi drugi dio, a svi sve. A iz mnoštva kako kažu da se razlikuju lijepi od nelijepih, i umjetnine od zbiljnosti*“.¹⁶ Međutim, Aristotel kada kaže mnogi, pod time ne podrazumijeva običnu masu u cjelini, već one koji su u stanju da adekvatno prosude o valjanosti umjetničkog djela, odnosno obrazovani slobodni ljudi (*Pol.* 1340b25). To je jedan od razloga zbog čega djecu treba podučavati da i sama izvode umjetnička djela,¹⁷ da bi kasnije u starosti mogli adekvatno prosuđivati i uživati (opuštati se) u umjetničkom stvaralaštvu (*Pol.* 1340b35-40). Pored izvođenja i prosuđivanja muzičkih djela, domete umjetničkog vaspitanja, prije svega prosuđivanja, Aristotel proširuje i na prikazi-

¹⁴ Poticaj tvrdnji da Aristotel pod muzikom podrazumijeva i poeziju, moguće je tražiti i u nekim interpretacijama u kojima se na podjednak način posmatra odnos muzike i poezije kod Platona. Tako na primjer Myles F. Burnyeat, tvrdi da pojam *μουσική* ne podrazumijeva isključivo muziku kod Platona, već obuhvata i poeziju, jer su se u antičko vrijeme muzika i poezija čule zajedno kao pjesma. M. F. Burnyeat, *Culture and Society in Plato's Republic*, Harvard University, 1997, p. 222.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Estetika III*, Kultura, Beograd, 1970, str. 300.

¹⁶ Prev. T. Ladan, Aristotel, *Politika*, Globus-SVN Liber Zagreb 1988, str. 94, 1281b-10.

¹⁷ Ibid. str. 265, 1340b-25.

vačke umjetnosti o čemu u *Pol.* 1338b35-40 kaže: „*Djecu treba odgajati ne samo zbog toga što je nešto korisno, kao pisanje i čitanje, nego i zbog toga što se time mogu steći i mnoga druga znanja, a slično je i sa risanjem: (ne uči se ono) kako ne bi u zasebničkim kupovinama pogriješili, i da se ne prevare pri kupnji i prodaji odjeće i pokuća, nego da postanu prosuditelji ljepote u tijelima*“.¹⁸ Prosuđivanje ljepote u tijelima ne odnosi se na puko posmatranje vanjštine određene skulpture, kipa, ili neke druge *figure*, tako, što bi takvo posmatranje kao rezultat imalo nasumične, proizvoljne i inividualne interpretacije posmatranog objekta. Antika je postavila čak kanone za određivanje ljepote, kao što je to bio poznati Poliktetov o proporcijama ljudskog tijela¹⁹, zatim skladnost, ljupkoću i kolorit.²⁰ Estetskim vaspitanjem dijete treba biti osposobljeno da prepozna ljepotu putem obrazovanja čula. Tako se stiče dojam da umjetnost na neki način obrazuje, odgaja afektivni „dio“ duše. *Disciplinska* uloga umjetnosti nije isključivo u sputavanju prekomjernosti, žudnje i ugone, već i u razvijanju onih intencija koje su prirodene ljudskom biću, a to su: spoznavanje, afekti i doživljavanje. Prepoznavanje i doživljavanje ljepote pobuđuje i čovjekovu težnju ka otkrivanju biti i izvora umjetnosti. Kako čovjekova priroda nije savršena, osnovni cilj odgoja u cjelini je težnja ka upotpunjenju nedostataka prirode (*Pol.* 1333a2),²¹ jer: „*Umijeće dijelom dovršava ono što narav ne uzmaže završiti a dijelom oponaša*“ (*Phy.* 199a-15).²²

MIMEZIS – PRVI KORAK KA SAZNANJU

Mimezis (*μιμESIS*) je oduvijek bila shvaćena u okružju znanja i spoznavanja.²³ Takva tvrdnja svoje opravdanje pronalazi i u Aristotelovom uvidu da mimezis može imati pozitivnu ulogu u procesu spoznaje. Sa druge strane, Platon mimezisu pristupa sa suprotnog stanovišta. Platonovo razumijevanje odnosa spoznajnog i mimetičkog, išlo je u pravcu odricanja mimezisu bilo ka-

¹⁸ Ibid. str. 259, 1338b-35-40.

¹⁹ Poliktet, vajar iz 5. vijeka, na originalan način ilustrirao je svoje stavove o proporcionalnosti, ne samo na teorijski način, već crtežom kipa idealnog muškarca ljudske figure poznatog kao Doriforis, čime je nastojao pokazati šta podrazumijeva pod simetrijom i srazmjerom djelova tijela. Vidi više u: *Oksfordska istorija Grčke i helenističkog svijeta*, Ur. J. Bordman, J. Griffin, O. Mori, Clio, Beograd 1999, str. 348-349.

²⁰ B. Kroce, *Estetika*, Naprijed, Zagreb, 1960, str. 157.

²¹ Na kraju VII knjige *Politike* Aristotel kaže: „*Sve umijeće i sav odgoj teže upotpunjavanju nedostataka naravi*“. Prev. T. Ladan, Aristotel, *Politika*, Globus-SVN Liber Zagreb 1988, str. 254, 1333a2.

²² Prev. T. Ladan, Aristotel, *Fizika*, SNL-Globus, Zagreb, 1988. str. 51, 199a-15.

²³ O. Žunec, *Mimezis, Grčko isustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, Latina et Graeca, VPA, Zagreb 1988. str. 68.

kve intelektualističke funkcije. Mimezis, prema Platonu²⁴, nije samo oponašanje ili kopija. Ona je još niže od toga, sjena sjene, čime dolazi tek na treće mjesto u *hijerarhiji* bitka. Aristotel slijedi Platonovo stanovište prema kojem je umjetnost podražavalačka aktivnost, ali za razliku od Platona, smatra da područje umjetničkog ima zasebnu *regiju*, te da je u mogućnosti da prikaže ideju u njezinom realitetu. S obzirom da mimezis kod Aristotela ima široku primjenu, ipak se većina teoretičara slaže (D. Ross, P. Woodruff, C. Shiedel) da Aristotel nije dao odgovor na pitanje šta je mimezis²⁵, iako je pošao od mimezisa kao osnovnog kriterija diferencijacije umjetnosti.²⁶ U pojmovnom određenju mimezisa Aristotel polazi od već ustaljenog značenja grčke riječi *mimesois* kao oponašanje, zatim gluma kao i glumac.²⁷ Međutim, shvatiti mimezis kao puko podražavanje, bilo bi pogrešno. Umjetnost nema za cilj da ukazuje isključivo na ono što jeste, već i na ono što je moguće i vjerovatno, čime se značenje mimezisa produbljuje. Tako J. E. Harrison navodi da, ukoliko se želi shvatiti Aristotelov stav, da umjetnost oponaša prirodu, treba najprije razumjeti šta pod prirodom Aristotel podrazumijeva. Priroda nešto tvori, proizvodi, konkretnije ona je tvoračka snaga. Tako i priroda i umjetnost proizvode stvari, s tim da su stvari koje umjetnost proizvodi, ljudske stvari.²⁸ Ako se podražavanje u umjetnostima shvati kao stvaralački proces, utoliko je mjerodavno još jedno određenje *mimezisa kao procesa*. Umjetnost je, prema Aristotelu, realna činjenica ljudskog duha. Ona posjeduje bitno antropološku dimenziju iz koje izrasta, što potvrđuje stavom iz *Poetike*: da su dva uzroka²⁹ koja su zasnovana na ljudskoj prirodi, donijela pjesničku umjetnost, a to su podražavanje i težnja ka saznanju. Analogno čovjekovoj prirodnoj težnji koja je sklo-

²⁴ Žunec navodi da se sa Platonom završava mimezis kao grčka bit grčke umjetnosti, ali i njeno izvanumjetničko i ontologijsko značenje, te da se sva novovjekovna refleksija o umjetnosti temelji na Aristotelu, bilo u prihvatanju njegovog shvatanja mimezisa, bilo u suprotstavljanju tome „stvaralaštvom“. Kao posljedica toga je ostavljanje po strani značenja mimezisa od Homera do Platona. Ibid. str. 159.

²⁵ Hartman navodi da se mimezis najprije odnosila na podražavanje stvari, realnih osoba i njihovih pobuda, a kasnije kao podražavanje ideja po kojima je trebalo modelovati stvari. N. Hartman, *Estetika*, Beograd, Dereta 2004. str. 73.

²⁶ Diferencijaciju umjetnosti Aristotel vrši na osnovu tri razlike podražavanja: po sredstvima; po predmetima i po načinu podražavanja. Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umjetnosti*, Kultura, Beograd 1955, str. 6-7.

²⁷ Kod Helena se, kako prof. Kaluđerović podsjeća, odnos glumca i njegove uloge nije svodio na puko oponašanje. Glumac se uživljavao u vlastitu ulogu koja je progovarala kroz njega, tako da nije postojala oštra granica između glumca i njegove uloge. Ž. Kaluđerović, „*Pitagorejska recepcija bivstva pravde*“, u: *ARHE*, god. III, br. 5-6, Novi Sad 2006, str. 193-207, str. 197.

²⁸ J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual*, Williams&Norgate, London 1913, p. 198.

²⁹ Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umjetnosti*, Kultura, Beograd, 1955. str. 8.

na životu u zajednici, isto tako se i mimezis pojavljuje kao prirodna čovjekova sklonost, već u najranijem dobu.³⁰ Pored oponašanja uobičajenih radnji, djeca oponašaju i karaktere, kao i komunikacije i uloge odraslih. Oponašanje je prvi korak ka saznanju, kojim se ispoljava prirodna čovjekova težnja. Prirodna težnja čovjeka ka saznanju, postulirana kao početna misao *Metafizike* (980a),³¹ misao koja otvara raspravu o spoznaji bitka i krajnjih uzroka zbiljnosti, potvrdu je pronašla i u sferi umjetničkog, u *pretresanju* pitanja spoznajne dimenzije umjetničkog i uloge mimezisa u epistemološkim pretpostavkama umjetnosti. Tezu o prirodnoj čovjekovoj težnji ka znanju Aristotel najprije izvodi iz percepcije koja se izdvaja u odnosu na druga čula jer omogućava više spoznaju,³² a ukazuje i na više razlika u odnosu na druge. Iako se i životinje rađaju sa senzibilnim sposobnostima, ipak se bitno razlikuju u odnosu na ljude, time što veoma malo sudjeluju u iskustvu, a pored toga ne žive poput ljudi umijećem i promišljanjima (*Met.* 981a-25). Iskustvo se može shvatiti i kao polazna tačka dosezanja saznanja, koja izranja iz pamćenja kao vlastite osnove. Štaviše, iskustvo ne samo da dovodi do saznanja, iskustvo je načinilo i umijeće (*Met.* 981a-5). Umjetnost je nastala postepenim usavršavanjem, pokušajima i improvizacijom.³³ Shodno tome, podražavanje bi se moglo razumjeti i kao momenat iskustva, iskušavanja neiskusnog. Upoznavanje djece sa umjetnošću počinje posmatranjem putem kojeg stiču određena iskustva zasnovana na percepciji i vizuelnosti, kako bi kasnije i sami putem praktičnih vježbi stekli vještine da sami izvede određena muzička djela. Percepcija je stoga tek početni stadij u pobuđivanju racionalnih težnji kod djeteta da se na jedan praktički način pristupi i iskusi umjetnost i osjećanje koje ona u čovjeku pobuđuje. Prvi korak ka tome jeste percipiranje, a zatim i oponašanje, čime mimezis bitno dobiva i odgojnu funkciju. Međutim, da li svaki umjetnički izraz može poslužiti u svrhu odgoja? Prema P. Woodruffu, kada je u pitanju mimezis koji se odnosi na tragediju, velika je mogućnost za sumnju, da bi tragični mimezis mogao poslužiti u svrhu *primitivne* odgojne funkcije, koju Aristotel podcrtava u IV poglavlju *Poetike*, tvrdeći da djeca osjećaju zadovoljstvo u prepozna-

³⁰ Ibid. str. 9.

³¹ U *Metafizici* 980a Aristotel kaže: „Svi ljudi teže znanju po naravi. Znak je toga ljubav prema sjetilima; jer i mimo koristi ona se vole sama za sebe, a najviše od svih osjetilo vida“. Prev. T. Ladan, Aristotel, *Metafizika*, Signum-medicinska naklada, Zagreb, 2001. str. 1, 980a.

³² Aristotel ne drži da bi čula mogla omogućavati saznanje najviših i najopštijih stvari, konkretno uzroka. Čula nam omogućavaju znanja o pojedinačnim stvarima, ona nam, kako Aristotel tvrdi: (*Met.* 981b10-15) „Ne govore zašto, ni o čemu, kao zašto je oganj vruć, nego samo da jest vruć“. Zbog toga tvrdi da nijedno od čula nije mudrost. Prev. T. Ladan, Aristotel, *Metafizika*, Signum-medicinska naklada, Zagreb, 2001. str. 4, 981b 10-15.

³³ Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umjetnosti*, Kultura, Beograd 1955. str. 9.

vanju objekta slike.³⁴ Takvo stanovište moguće je opravdati tvrdnjom: da je cilj tragičnog mimezisa, ono što je vjerovatno i uvjerljivo, a ono što je uvjerljivo nije uvijek i istinito³⁵, zbog čega je tragični mimezis sposoban za prevaru.³⁶ Woodruffova tvrdnja je djelimično tačna, ukoliko se pod mimezismom podrazumijeva vjerovatnost i mogućnost, što je samo jedno od mogućih Aristotelovih određenja mimezisa. Očigledno je da Woodruff pod mimezismom podrazumijeva jedan mogući ishod podražavanja, a to je osjećaj zadovoljstva, koji je proniknuo iz racionalnog *područja*, a kako djeca još uvijek nisu sposobna racionalno rasuđivati, nisu u stanju da jasno raspoznaju i razlikuju ono što vide. Ono bitno što izostavlja Woodruff, jeste da mimezis obuhvata, koliko realni toliko i mogući svijet,³⁷ pa bi stoga za cjelovito i potpuno odgojno dejstvo bilo pogrešno razdvajati takva *dva svijeta* umjetničkog produkta. Podražavanje nije reducirano na vjernu kopiju, odslikavanje ili sjenu. Ono se odnosi, kako na podražavanje objekata, tako i na emocije, maštu, karaktere, komunikaciju, što proširuje horizont njezina značenja i primjene. U IV poglavlju *Poetike*, na koje se poziva Woodruff, Aristotel ne tvrdi da djeca posmatranjem tvorevina podražavanja dolaze do istinskog saznanja, onog saznanja kojeg naziva mudrošću.³⁸ To ne znači da podražavanje ne nudi saznanje uopće, niti da se djeci u cjelosti oduzima mogućnost osjećaja zadovoljstva koje izaziva saznanje, iako se njihovo saznanje odnosi na spoljašnje prepoznavanje objekta. Zbog toga djeca, kako navodi Aristotel: „*Učestvuju u tome zadovoljstvu samo u nezatnoj mjeri*“.³⁹ P. Woodruff smatra da se ovdje može govoriti i o svijesti da se mimezis događa, te da u tom slučaju ne možemo biti prevareni.⁴⁰ Tako bi mimezis na neki način mogla predstavljati i činjenicu svijesti. Dvije su stvari koje mimezis može proizvesti u isto vrijeme, a to su: pouka i zadovoljstvo. Mimezis je prirodno usađena ljudskim bićima, te je izrazito ljudska praksa⁴¹, koja odvaja čovjeka od životinje. Čovjeku je više, nego li ži-

³⁴ P. Woodruff, *The Aim of Tragedy*, u: G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford 2009, p. 617.

³⁵ Ibid. p. 617.

³⁶ Ibid. p. 617.

³⁷ B. Croce, *Estetika*, Naprijed, Zagreb 1960, str. 162.

³⁸ Prev. T. Ladan, Aristotel, *Metafizika*, Signum-Medicinska naklada, Zagreb, 2001, str. 5.

³⁹ Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955, str. 9.

⁴⁰ P. Woodruff proširuje domašaj mimezisa i na one koji nisu svjesni, na primjer pacijenti bez svijesti, koji mogu primiti medicinski tretman – mimetički, kao prirodno iscjeljenje (Takvoj osobi je uskraćeno zadovoljstvo koje, na primjer, postižu djeca kada imitiraju odrasle, djeluju kao odrasli, prepoznaju slike). P. Woodruff, *The Aim of Tragedy*, u: G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford 2009, p. 615.

⁴¹ Ibid. p. 615.

votinji svojstvenije oponašanje, jer za razliku od životinje posjeduje impuls ka učenju, saznanju. Zbog toga bi bilo pogrešno mimezis smatrati *primitivnom* i neobjašnjivom praksom. Zadovoljstvo koje producira saznanje ne izvire isključivo iz upoznavanja prirode i svijeta oko sebe, već i iz toga, da smo u mogućnosti svijet koji upoznajemo oponašati i na neki način *reproducirati* i reprezentirati. Tako se, kao izvor umjetničkog stvaralaštva može smatrati ljudska priroda, jer su čovjekove težnje ka saznanju primarno esencijalističke prirode, te, stoga, i umjetnost je bitno intelektualistička. To ujedno dovodi do odgovora na pitanje: da li se podražavanje može svesti na puko imitiranje? Odgovor je: ne može. Tako, na primjer, stav iz *Pjesničke umjetnosti* ukazuje da podražavanje prirode nije puko imitiranje, te da cilj umjetnosti prevazilazi statično podražavanje. O tome Aristotel kaže:

„I oni (slikari), naime, mada unose u sliku individualne crte i na taj način postižu sličnost, ipak polepšavaju ono lice koje crtaju“.⁴²

Slikareva vještina nije u vjernom podražavanju originala, već u isticanju duhovne ljepote onoga što je svojstveno čovjeku, koji samo u tom smislu i može biti mjerilo, uzor ljepote.⁴³ Duhovna ljepota, posredovana umjetničkom tehne poljepšava i one stvari u prirodi koje nam se, kako Aristotel ističe, doimaju odvratnim ili ružnim, kao što su oblici najodvratnijih životinja i mrtvaca.⁴⁴ Stoga estetsko zadovoljstvo ne proizilazi iz vjernog podražavanja originala, lica, radnji, već iz duhovne ljepote,⁴⁵ kao mjerila umjetničkog stvaralaštva.

Umjetnost, na neki način uljepšava prirodu; ona je dvostruko oživljava: prvi put kroz dušu umjetnika, a drugi put kroz dušu recipijenta. Umjetnost, tvrdi Aristotel: „Ostavlja na nas bitan utisak. Zbog toga svi ljudi osećaju zadovoljstvo kada posmatraju tvorevine podražavanja“.⁴⁶ Ukoliko umjetnost ima snagu da aficira, kako ovdje Aristotel generalizuje *sve ljude*, utoliko je umjetnost antropološka potreba. To potvrđuje i pitanje *porijekla* i pokretačke snage umjetnosti, koja svoje izvorište pronalazi u umjetnikovoj duši. Kako

⁴² Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd 1955, str. 31.

⁴³ D. Grlić, *Estetika I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 53.

⁴⁴ Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd 1955, str. 9.

⁴⁵ Aristotel će u *Poetici* (IX knjiga) potvrditi da estetsko uživanje ne zavisi isključivo od podražavanja, npr. realnih radnji i lica, već da se u nekim tragedijama pojavljuju izmišljena imena i događaji, što ne umanjuje estetsko uživanje; stoga Aristotel kaže: „Zato i ne treba da pesnik po svaku cenu teži da se vezuje za utvrđene priče koje se u tragedijama redovno obdelavaju. Ta to bi bilo i smešno: i poznate priče samo su nekima poznate, pa ipak se svima sviđaju“. Ibid. str. 22.

⁴⁶ Ibid. str. 9.

se sve stvari koje nastaju dijele na one koje nastaju po prirodi⁴⁷, umijeću i bez povoda⁴⁸ (*Met.* 1032a12), slijedi da umijeće i priroda imaju različite načine nastajanja. Umjetnost, za razliku od prirode, ne posjeduje vlastito načelo kretanja. Načelo kretanja umjetnosti izvire (*Met.* 1032b) iz duše⁴⁹. Analogan stav nalazimo i u XII knjizi *Metafizike* (1070a-5) gdje Aristotel navodi da: „Umijeće je pak počelo u čemu drugome, dok je narav počelo u sebi samome“.⁵⁰ Umjetnost pripada razumskom „dijelu“ duše i taj „dio“ duše karakterišu one stvari koje mogu biti drugačije nego što jesu. Za razliku od *znanosti* koju karakteriše nužnost, umjetnost se bavi onim što može, ali i ne mora nužno biti drugačije (*EN.* 1140A-10). To ipak ne znači da umjetnost ne posjeduje određene zakonitosti i znanja koja je odvajaju od drugih umijeća. U *Nikomahovoj etici* 1141a, Aristotel potvrđuje da je umjetničko umijeće mudrost, koja pripada njihovim najistaknutijim vičnicima kao što su klesar Fidija i kipotvorac Poliktet.⁵¹ Tako ni umjetnik ne može biti bilo ko, već samo onaj koji je obdaren ili onaj koji je temperamentan.⁵² Međutim, kakva je to umjetnička mudrost tj. umijeće, i da li se i po čemu razlikuje od ostalih oblika umijeća⁵³? Pojam *τεχνή*⁵⁴ kod Aristotela nije jednoznačan i ne podrazumijeva tek puklo umijeće,

⁴⁷ Aristotelovo određivanje prirode nije bilo jednoznačno, što se može vidjeti u *Metafizici* 1014b15-20-25, 1015a6, i *Fizici* 193a29-30, 193b5-10-20, gdje daje nekoliko određenja prirode, od kojih su neka iznesena u dva navedena djela kompatibilna. Možda i najvažnije određenje prirode sastoji se u stavu da je prva „podmetnuta“ tvar svake pojedine stvari, koje u sebi imaju načelo kretanja i promjene.

⁴⁸ Profesor Kaluderović navodi da navedena Aristotelova tvrdnja ima prije svega za cilj da, osim razlika između ova tri načina nastajanja, ukaže i na sličnosti. Prirodno nastajanje je takvo ako su u njemu i ono „posredstvom čega“ (eficijentni uzrok) i ono što je rezultanta (formalni uzrok) prirodna bića, kao npr. čovek, biljka ili nešto slično. Ono iz čega se nastaje (materijalni uzrok) takođe je prirodno i u pitanju je tvar. Željko Kaluderović, „*Stagiratinova aitiologija*“, u: *Znakovi vremena, god. XVI, br. 59*, Sarajevo 2013, str. 79-92.

⁴⁹ Prev. T. Ladan, Aristotel, *Metafizika*, Signum-Medicinska naklada, Zagreb, 2001, str. 186.

⁵⁰ Ibid. str. 322.

⁵¹ Ibid. str. 124.

⁵² Prev. M. Đurić, Aristotel, *O pesničkoj umjetnosti*, Kultura, Beograd 1955, str. 34.

⁵³ G. Whalley smatra da je adekvatnije kod Aristotela govoriti o *Peri poietikes (technes)* nego li o poeziji kao umjetnosti. Pobude za ovakav Whallyjev pristup djelimično se nalaze, kako i sam tvrdi, da s jedne strane naglasi smisao stvaralaštva, a djelimično kao podsjećanje da Aristotel nije prepoznao distinkciju između umjetnosti i zanata. G. Whalley, *Aristotle's Poetics*, McGill-Queen's University Press, 1997, p. 16.

⁵⁴ V. Jeger smatra da naš pojam umjetnosti ne prenosi adekvatno smisao grčke riječi, jer je za tehne kao i za umjetnost karakteristično usmjerenje na primjenu, na praktično, stoga tehne u grčkom ima dosta širu primjenu od naše riječi umjetnost, odnoseći se na na svaki praktični poziv, koji ne počiva na rutini već na pravilima, čime je bliska po značenju pojmu *theoria*. Jeger. V. Paideia, *Oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada 1991, str. 299.

određenu čovjekovu sposobnost da proizvodi artefakte. Naprotiv, u VI knjizi *EN* 1139b15, Aristotel navodi *τεχνή* kao jedan od pet načina kojima duša doseže istinu. Svako umijeće je tvorbena sposobnost, a takva sposobnost jeste ona koja je istinski prema razumu. Pod umijećem u širem smislu Aristotel podrazumijeva svaku sposobnost, jer ne postoji nikakva sposobnost koja nije umijeće (*EN* 1140a6). Međutim, u *Met.* 981a30, 981b1-5, on će naglasiti prirodu sposobnosti koja pripada *umjetničkom umijeću*, tako što ukazuje na supstancialnu razliku između onoga koji nešto gradi, tvori, u odnosu na onoga koji rukotvori, tj. nešto čini rukama. Tvorcima su za razliku od rukotvoraca mudriji jer poznaju uzroke, dok rukotvorci, sve što čine, čine po navici, čime su po neznanju bliski određenim neživim bićima, s tim da neživa bića djeluju po prirodi, a rukotvorci po navici. Heidegger je vjerovatno imao u vidu i ovu razliku tvorca i rukotvorca, kada je odbacio mogućnost da bi *τεχνή* kod Aristotela imala instrumentalno značenje, upotrebu sredstava, pravljenje, izgrađivanje. Tehne je prije svega imenovano otkrivanje, pro-iz-vođe-nje, jer je tehnika način otkrivanja koji bivstvuje u području u kojemu se stječe otkrivanje i neskrivenost, *ἀλεθεια*, istina.⁵⁵ To otkrivanje, kaže Heidegger, unaprijed sabire izgled i gradnju broda i kuće na svršeno vidljivu gotovu stvar, te polazeći od toga određuje način izgradnje.⁵⁶ Način otkrivanja, iznalaženja, ne proizilazi iz tvorevine već iz tvorca, jer se svako umijeće (*EN*. 1140a10) bavi nastankom i razmišljanjem kako da postane što god od onih stvari koje mogu biti i ne biti, i kojima je počelo u tvorcima, a ne u tvorevini.⁵⁷ U *Met.* 981a15-30, 981b1-15, Aristotel će kao i u *Nikomahovoj etici* razmatrati umijeće s obzirom na znanje, polazeći od distingviranja iskustva i umijeća. Iako je i umijeće nastalo zahvaljujući iskustvu (*Met.* 981a5), te da se čini kako iskustvo ne zaostaje za umijećem, jer onaj koji posjeduje načelo bez iskustva, i koji prepoznaje općenito, ali ne i pojedinačno, on će prije svega, često griješiti u liječenju, jer pojedinačno je ono što treba liječiti (*Met.* 981a22). Iako Aristotel ukazuje na značaj iskustva za umijeće, ipak, ključna razlika se sastoji u tome, na koja pitanja mogu da odgovore. Tako umijeće odgovara na pitanje *zašto*, dok iskustvo odgovara na pitanje *šta*, odnosno, umijeće poznaje uzrok, a iskustvo ne poznaje. Time se umijeće i umiješnost, od iskustva razlikuju s obzirom na znanje uzroka. Tako se za umijeće može reći da je mudrost, jer se mudrost svima pridaje prema znanju (*Met.* 981a27). Može se zaključiti da *τεχνή* prema Aristotelu ne može biti identifikovana sa zanatskom tvorevinom ili tvorevinom koja je rezultat iskustvene djelatnosti. Naprotiv, *umjetnička tehne* kao izraz čovjekovog stvaralaštva, njegovog unutarnjeg nagona, s obzirom na mogućnost proizvođenja, *pro-*

⁵⁵ M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996, str. 228.

⁵⁶ Ibid. str. 228.

⁵⁷ Prev. T. Ladan, Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988. str. 120, 1140a10.

izvodi, obistinjava na neki način ideju u njezinom realitetu. Umjetnička tehnika se razlikuje od ostalih umijeća time što podrazumijeva viši stupanj refleksivnosti, svijest o vlastitoj aktivnosti, dok na primjer zanat ne potrebuje promišljanje o izvoru i krajnjoj svrsi svog produkta. Mnoge dileme koje se pojavljuju s obzirom na pitanje šta Aristotel podrazumijeva pod pojmom *τεχνή*, posljedica su višeznačnosti ovog pojma, a neka od značenja su: umijeće, vještina, obrt, umjetnost.

MUZIČKO VASPITANJE

Aristotelova rasprava oko *umjetničkog vaspitanja* uglavnom je bila koncentrisana na muzičko vaspitanje, što ograničava i sam odgovor na pitanje vaspitne uloge umjetnosti. Pogrešno bi bilo zaključiti da Aristotel od svih ostalih oblika umjetnosti muziku smatra najpoželjnijom u pravednom polis, kao i da bi poezija ili neki drugi umjetnički izraz mogli biti podvedeni pod muziku. Zahvaljujući Aristotelovoj *Poetici* imamo uvid i u druge umjetničke izraze i forme. Iako se u *Poetici* ne bavi umjetničkim vaspitanjem mladih, to ne znači da je ono uopšte izostavljeno. Naprotiv, ukoliko uporedimo Aristotelovu raspravu o tragediji koja zauzima znatan prostor u *Poetici* i raspravu o muzici koja dominira u *Politici*, uočavamo da i tragedija kao i muzika imaju za cilj pročišćenje emocija,⁵⁸ s tim da pročišćenje koje se odnosi na tragediju vjerovatno podrazumijeva već odraslog formiranog čovjeka, pa bi tako edukacija koja se odnosi na tragediju pripadala trećoj fazi vaspitanja, pored gimnastičkog i muzičkog vaspitanja. Za razliku od Platona koji je smatrao da tragedija ima negativan utjecaj⁵⁹ na naša osjećanja, tako što će strahom i sažaljenjem stvarati neobuzdane, kukavice i plačljivce, katarza za Aristotela znači oplemenjivanje, čišćenje svih naših osjećanja, pa čak vodi i ka sretnom životu, životu mjere. Za razliku od poimanja tragedije, u pogledu muzičkog vaspitanja Aristotelov i Platonov nazor pokazuju se komplementarnijim. Platon u III knjizi *Države* (401e) navodi da je muzika osnova vaspitanja, zato što ritam i harmonija najdublje prodiru u unutrašnjost duše i najviše je obuzimaju, unoseći u nju

⁵⁸ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc. New York. 1946. p. 441.

⁵⁹ Cilj tragedije, pored negativnog utjecaja na emocije i karakter, prije svega je, kako Platon iznosi u *Gorgiji* 502b-c, da se dopadne publici, a ne da ukaže na stvari koje bi im bile korisne za život, zbog čega je sadržaj tragedije dopadljivog karaktera. Analogan cilj imaju i kitarodska i ditirampska poezija. Njihov cilj je ulagivanje, a ne činjenje ljudi boljima. Prev. A. Vilhar, Platon, *Protagora-Gorgija*, Kultura, Beograd 1968, str. 157-158, 502a-c.

plemenitost i otmenost, ali samo kada je muzičko obrazovanje dobro vođeno, jer u protivnom neće imati takve efekte.⁶⁰ Na drugom mjestu (400e) kaže:

„Dobra pesma, dobra melodija, dobro ponašanje, i dobar ritam su posljedica dobrog duševnog raspoloženja, a da nam pri tom ta reč ne znači isto što i ograničenost, nego nešto što je stvarno lepo i dobro“.⁶¹

Analogan stav pronalazimo i kod Aristotela u *Politici* 1340b-17, gdje kaže:

„I čini se kako postoji nekakva srodnost (u ljudima) sa glazbenim suglasjima i razmjerjima. Stoga govore mnogi među mudracima ili da je duša suglasje ili da ima u sebi suglasje“⁶²

Platonov i Aristotelov motiv da muzici daju znatan prostor u formiranju čovjekovog karaktera i kulture je vjerovanje da je muzika u odnosu na druge oblike umjetnosti najrodnija sa dušom, jer se muzičke izvedbe ne obraćaju isključivo čulu sluha, već prvenstveno duši.⁶³ Nije bila inovacija da muzika predstavlja specifičnu moć koja može da oblikuje duševna stanja i utječe na raspoloženje. Još sa Pitagorom, pojavilo se vjerovanje da ono što može medicina da postigne za tijelo, toliko može i muzika da postigne za dušu.⁶⁴ Melodije i ritmovi, ne samo da služe svrsi užitka, već i svrsi moralnog djelovanja. Način na koji muzika može da izazove promjene stanja duše, jeste oponašanje moralnih stanja (*Pol.* 1340a-20-25-35, 1340b-10-15). Tako muzika ima za cilj ne samo da poduči i navikava lijepom raspoloženju, već i ispravnom suđenju, lijepim činima, u čemu se ogleda njen moralno-estetski karakter. Za razliku od Platonovog vjerovanja da umjetnost može biti izvor anomalija koje su destruktivne do te mjere da bi mogle ugrožavati čak i državni poredak,⁶⁵ Aristotel takvo stanovište ne slijedi. Ono što Aristotel prihvata jeste da umjet-

⁶⁰ Prev. Albin Vilhar, Branko Pavlović, Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993, str. 84, 401e.

⁶¹ Ibid. str. 83, *Rep.* 400e.

⁶² Prev. T. Ladan, Aristotel, *Politika*, Globus-SVN Liber Zagreb 1988, str. 265. 1340b-17.

⁶³ U *Timeju* Platon ukazuje da harmonija u sebi sadrži srodne pokrete kružnim kretanjima naše duše. Harmonija ima za cilj da kružno kretanje duše dovede u stanje uređenosti i saglasnosti sa samim sobom. Prev. M. Pakiž, Platon, *Timej*, Eidos, Vrnjačka Banja 1995, str. 100, 47d.

⁶⁴ P. Woodruff, *The Aim of Tragedy*, u: G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford 2009, p. 616.

⁶⁵ U X knjizi *Države*, Platon pokušavajući da opravda negativan stav prema Homeru i pjesništvu uopšte, dopuštajući u *Državi* samo one pjesme koje su himne bogovima, kao i pohvalne govore dobrima, ukazuje na posljedice koje pjesništvo može izazvati u državi. Stoga kaže: „Jer ako u lirskim i epskim pesmama primiš slatkorečivu Muzu, onda će ti zadovoljstvo i bol u državi kraljevati, umesto zakona i logosa“. Prev. A. Vilhar-B. Pavlović, Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993. str. 309-310, 607 e.

nost može utjecati na moralna stanja mladih. Zbog toga se neophodnim nameće odbacivanje onih instrumenata, kao i muzičkih melodija koje ne pridoneće čudorednosti⁶⁶ (*Pol.* 1342a-5) i umnom razvoju, već više zanosnom uzbuđenju,⁶⁷ zbog čega su frula, lidijska harfa i stara lira sa pedagoškog aspekta neprihvatljive jer imaju za svrhu užitke, ali ne i moralni odgoj. Svrha muzičkog vaspitanja koje zavrijeđuje slobodan čovjek, pored moralnog odgoja je i uživanje u dokolici. Muzika je izvorno uključena u odgoj, ne zbog toga što je takva djelatnost poželjna, već je to zahtjev same prirode (*Pol.* 1337b30), a samim tim je i svim uzrastima ugodna njezina primjena (*Pol.* 1340a5). Život slobodnog čovjeka je nepotpun bez muzičkog vaspitanja, zbog toga je muzičko vaspitanje nužan nastavni predmet jer podrazumijeva više koristi za čovjeka. Tako se mogu izdvojiti tri koristi bavljenja muzikom, i to: 1. poradi odgoja; 2. pročišćenja i 3. radi dostojna življenja, radi opuštanja.⁶⁸ Slušajući muziku mi se u duši mijenjamo (*Pol.* 1340a23), te na taj način ona utječe i na naše moralno raspoloženje, pa i na sam način života. Polazeći od raznovrsnosti muzičkih melodija i tonova, kao i njihovog različitog učinka na čovjeka, Aristotel nastoji odrediti u kojoj mjeri doprinose odgojnoj svrsi. Stoga se melodije dijele na čudoredne, djelatne i ushidbene.⁶⁹ Analogno podjeli melodija, Aristotel izvodi i prethodno iznesene tri koristi bavljenja muzikom, gdje je moguće svaku od navedenih korisnosti dovesti u vezu sa tri vrste melodija, u zavisnosti od toga na koji način djeluju na vaspitanje karaktera. Čudoredne melodije imaju za svrhu odgoj, pročišćenje se odnosi na djelatne melodije, a ushidbene melodije za opuštanje. Od tri navedena oblika melodija, samo se čudoredni mogu odnositi na odgoj, dok se ostala dva odnose i na ugodu. Polazeći od toga da su afektivna stanja duše različita kod različitih ljudi, gdje kod nekih mogu biti jača ili slabija, Aristotel nastoji odrediti prirodu užitka. Užitek ne podrazumijeva isključivo negativnu emotivnu razuzdanost. Naprotiv, užitek je i strah, milosrđe, božanski zanos. U božanski zanos duša dospjeva zanesenošću sve tim pjesmama, te zahvaljujući istom zanosu, oni koji su ushićeni ponovo se vraćaju sebi kao nakon liječenja i očišćenja.⁷⁰ Takvim uzbuđenjima izloženi su i oni koji osjećaju strah i milosrđe, a posljedica tog ushićenja duše jeste olakšanje i *pročišćenje* koje prati užitek. Katarza u navedenom smislu dobija i religijski karakter. Iako Aristotel navodi pročišćenje kao jednu od koristi bavljenja muzikom, o prirodi pročišćenja, kao i svrsi u *Politici*, tim se pitanjem šire

⁶⁶ Prev. T. Ladan, Aristotel, *Politika*, Globus-SVN Liber Zagreb 1988, str. 269, 1342a-5.

⁶⁷ Ibid. str. 266, 1341a-20.

⁶⁸ Ibid. str. 1342b-35-40.

⁶⁹ Ibid. str. 268, 1341b32.

⁷⁰ Ibid. str. 269, 1342a10-12.

ne bavi i ostavlja ga za *Poetiku*. Da li se značenje katarze koje se odnosi na tragediju, može primijeniti i na muziku, ili na neki drugi *umjetnički žanr*, ostalo je nejasno. Pored toga, još uvijek su prisutna sporenja oko svrhe i značenja katarze. Jedan takav spor Nietzsche uviđa među filozofima koji nisu *načisto* sa pitanjem: da li katarzu uvrstiti među medicinske, ili među moralne fenomene? Stoga, Nietzsche zaključuje da nakon Aristotela nikada nije dato objašnjenje tragičkog dejstva iz kojeg bi se mogao izvesti zaključak o umjetničkim stanjima, o estetskoj delatnosti slušalaca.⁷¹ Hegel će, poput Nietzschea, ukazati na pogrešna razumijevanja katarze, koja su značenja straha, sažaljenja i pročišćenja tumačili osjećajem saglašavanja i nesaglašavanja sa mojom subjektivnošću, što je prema Hegelu najpovršnija odredba. Suština tragedije, prema Hegelu, može se sagledati tek iz jednog višeg principa, a to je princip pravednosti. Tragedija ima za cilj da pruži prizor vječite pravde koja stoji iznad straha i sažaljenja.⁷² Ako je suština katarze da *opravda* viši princip, princip pravednosti, utoliko je i dejstvo muzike na moralna stanja duše moguće shvatiti kao opravdanje istog principa. Muzika je, za razliku od tragedije koja izaziva konkretne afekte poput straha i sažaljenja, u mogućnosti da izazove i druge afekte i stanja duše poput: radosti, zadovoljstva, razuzdanosti, ali i opuštanja. Stoga je opseg muzike širi od opsega tragedije.⁷³ Ono što im je zajedničko je *moralizovanje* emocija i izgradnja karaktera. Tako će Aristotel umjetnost pozicionirati kao jedan od bitnih kulturnih *elemenata* zajednice, sa jasno definisanom svrhom i dejstvom. Jedna od dodirnih tačaka Aristotelovog i Platonovog razumijevanja odgoja, jeste da se odgoj ne može reducirati na ono što može činiti njegovu spoljašnju stranu, a to je socijalizacija ili enkulturacija. Odgoj prema Platonu i Aristotelu ima za cilj postajanje čovjeka onim što on u svojoj biti jeste, njegovo samoostvarenje, u kojem slijedeći Aristotela, bitno učestvuje i onaj *dio* ljudske biti koji pripada području umjetničkog.

⁷¹ F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd 2012, str. 114.

⁷² G. W. F. Hegel, *Estetika III*, Kultura, Beograd, 1970. str. 604.

⁷³ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc. New York, 1947, p. 441.

LITERATURA

- Aristotel, *Fizika*, Globus-SNL, Zagreb, 1988.
- Aristotel, *Metafizika*, *Signum-Medicinska naklada*, Zagreb 2001.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988.
- Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955.
- Aristotel, *Politika*, Globus-SVN Liber Zagreb, 1988.
- B. Croce, *Estetika*, Naprijed, Zagreb, 1960.
- C. Shield, *Aristotle*, Routledge, Taylor&Francis Group, London and New York, 2007.
- D. Grlić, *Estetika II, Povijest filozofskih problema*, Naprijed, Zagreb, 1983.
- E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Inc. New York, 1947.
- F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2012.
- F. Šiler, *O lepom*, BOOK&MARSO, Beograd, 2007
- G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell Publishing, Oxford 2009.
- G. Walley, *Aristotle's Poetics*, McGill-Queen's University Press, 1997.
- G. W. F. Hegel, *Estetika I, III*, Kultura, Beograd, 1970.
- G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I i II*, Kultura, Beograd, 1970.
- J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual*, Williams&Norgate, London, 1913.
- Jeger. V, Paideia, *Oblikovanje Grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, 1991.
- M. F. Burneyat, *Culture and Society in Plato's Republic*, Press Harvard University, 1997.
- M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed Zagreb, 1996.
- N. Hartman, *Estetika*, Dereta, Beograd 2004.
- O. Žunec, *Mimezis, Grčko isustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, Latina et Graeca, VPA, Zagreb 1988.
- Oksfordska istorija Grčke i helenističkog svijeta*, Ur. J. Bordman, J.Griffin, O. Mori, Clio, Beograd 1999.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993.
- Platon, *Protagora-Gorgija*, Kultura, Beograd 1968.
- Platon, *Timej*, Eidos, Vrnjačka Banja 1995.
- Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1990.
- Ž. Kaluđerović , „*Pitagorejska recepcija bivstva pravde*“, u: *ARHE*, god III, br.5-6, Novi Sad 2006, str. 193-207.
- Ž. Kaluđerović, „*Stagiraninova aitiologija*“, u : *Znakovi vremena*, god. XVI, br.59, Sarajevo 2013, str. 79-92.

MIRELA KARAHASANOVIĆ
 Faculty of Philosophy, University of Tuzla, BiH

THE ROLE OF ART IN EDUCATION ACCORDING TO ARISTOTLE

Abstract: Aristotle's reflections on art are not exclusively focused on *settlements* and statements with Plato's notion of the destructive role of the art, both in terms of epistemological, and in the domain of practical relationship to the world. In an effort to position art as a specific area in which *the ideal* and *the real*, and *being a being* and a *Being* can be confirmed and communicated to excellence skills, Aristotle will unlike Plato argue that one of the ontological assumptions of art is showing its ideas in reality. In addition, art and anthropological need, which does not require satisfaction exclusively through affects, but also the intellect, because man is a being who naturally tends to knowledge. Such a tendency is noticeable since the earliest times of human life, when the imitation is trying to situate its own position in the world of adults. The fight for human and Basics of situating the self in relation to others claims his integrity as a rational, sensible, political beings, beings that only has the ability to speak and the ability to distinguish between good and evil. In this context, Aristotle's theory of education can not be viewed solely from the perspective of policy, the definition of what is a citizen, and what is actually his role in the policy, but should also be interrogated and referred to issues relating to the overall definition of man as a rational, sensible and political being. The purpose of education is complement to the shortcomings of nature, because man is born as a being who has yet to get himself to develop in all dimensions of our being, in short, to become complete. One of the drives development integrity of man, of his being, is the art, which essentially involved not only in the adequate use of free time, or moral education, but also in education senses to recognize and experience the beauty of art which comes in touch with the culture in the broader sense.

Keywords: Aristotle, soul, art, education, soul, beauty, mimesis, nature, music

Primljeno: 11.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

TANJA TODOROVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

SUBJEKT-OBJEKT PRIZNANJA

Sažetak: Problem priznanja (*Anerkennung*) u povesno-istorijskom kontekstu jedinstva saznanja i delanja je prvi sistemski i eksplicitno tematizovao Hegel. Pokazuje se da je ovom problemu najbolje prići posredstvom fenomenološke metode. U izlaganju struktura svesti se pokazuje da je ona živa sila koja se nalazi u kretanju u odnosu na prirodu. Subjekt je na samom početku priznanja čista samosvest, samovolja, ali se ubrzo pokazuje da ona ne može kao takva da opstane jer se u susretu sa drugom samosvešću menja. Kada dve samosvesti zahtevaju ne samo predmet nego da im se prizna *pravo na raspolaganje predmetom* onda počinje borba. Pokazuje se da se u borbi događa jedna *asimetrija priznanja* koja se u istorijskom procesu zadobijanja slobode *obrće*. Na samom kraju rada se eksplicira značaj fenomenološke metode u kontekstu savremenih razmatranja o priznanju koja slobodu ispituju u celini jer pored refleksije prošlosti i sadašnjosti razmatraju i mogućnosti subjekta da sebe projektuje u svetu.

Ključne reči: asimetrija, fenomenologija, priznanje, objekt, subjekt, svest, samosvest

UVOD

Postoji nekoliko puteva da se pristupi Hegelovom *problemu priznanja* (*Anerkennung*). Moguće je pokušati naći koren ove ideje u njegovim ranim *Jenskim spisima* koji se bave problemom ne-društvene društvenosti. U njima se problem priznanja preispituje na tragu Hobsove ideje o „zloj ljudskoj prirodi“ koja se širi na račun drugih i teži da bude priznata.² Ipak, ovaj put se ne čini najbolji iz razloga što Hegel u raspravama o prirodnom pravu zaključuje da ove teorije ne mogu biti zasnovane jer se temelje na pretpostavci prirode, a ne na *pojmu*. Priznanje se ostvaruje u društvu u kome se proizvoljnost ličnih težnji mora žrtvovati.³ Tu žrtvu subjekat vrši svesno kao član zajednice u korist druge subjektivnosti, ali ipak sa težnjom da i njegova ličnost bude potvrđena. Hegel je prvi autor koji pokazuje kako je samosvesna subjektivnost

¹ E-mail adresa autorke: tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

² Videti: Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. transl. Joel Anderson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995., p. 18.

³ Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Sarajevo, Veselin Masleša, 1965., str. 410.

slobodna ukoliko je sposobna da postavi principe i granice vlastitom delanju. Samo tako može da zadovolji društvenu svrhu imajući u vidu i druga društvena bića. Priznanje je u tom smislu potpuno jedino ako je obostrano, ako svaka slobodna subjektivnost teži da prizna druge kao i sebe kao slobodna bića. Savremene interpretacije se ne oslanjaju sve u potpunosti na Hegela. Mogu da se razlikuju tri ključne škole koje razmatraju problem priznanja:⁴ 1. Istorijska škola – francuska recepcija Hegela (Kožev, Ipolit) 2. Savremena fenomenologija koja problem priznanja razmatra u kontekstu odnosa bića i imaginacije (Sartre) 3. Savremena francuska teorija (Derida, Fuko, Lakan, Delez). Ne postoji interpretacija koja bi bila u potpunosti čisto prezentovanje Hegela. Savremena francuska teorija, svaki autor ponaosob, predstavlja vrlo složenu recepciju Hegela. Fuko možemo čitati kroz kitiku dijalektičke metode, Derida stavlja akcenat na semiotički pristup, Lakan o priznanju govori kroz psihoanalitičku teoriju i raspravu o žudnji kao i Delez koji žudnju stavlja u centar svojih razmatranja.⁵ Koliko god bile različite njihove teorije, zajedničko je to da oni subjekat koji žudi za priznanjem interpretiraju kao jednu nekoherentnu subjektivnost koja traži priznanje iz sopstvene konačnosti, sopstvene ne-moći, sopstvenog nedostatka. Tako se priznanje tumači na temelju Ničeove ideje o volji za (ne)moć. U radu se ipak ne ide ovim putem. Fenomenološki se pokazuje da žudnja za priznanjem nije nikakav nedostatak, nije čist nagon. Žudnja je, kao što će se u nastavku pokazati, rezultanta dve sile, ali opet ne shvaćena kao sirovi nagon, nego kao potreba slobodne svesti da sebe nekako projektuje u svetu. Samosvest osim reakcije na spoljašnje događanje ima mogućnost i da aktivno postavlja granice vlastitim nastojanjima. Konačnost je tako ne mana svesti, nego vrlina, koja se ogleda u tome što je bilo kakva interakcija i kretanje u istorijskom smislu moguće na temelju ove različitosti i nastojanja subjektivnosti da se nekako pojavi za drugoga i da drugoga nekako predstavi sebi.

Naslov rada „Subjekt-objekt priznanja“ nagoveštava da problem priznanja mora biti tumačen ne samo kao čisto teorijski problem, ali ni kao čisto praktički problem, već u pokušaju rekonstrukcije strukture same svesti u kojoj se teorijsko i praktičko prepliću, te se pokazuje da razmatranje jednog nije moguće bez razmatranja drugog. Hegel u uvodu u *Fenomenologiju duha* pokazuje da nijedna teorija ne može da ima svoju vrednost ako se ne obrazloži metoda kojom je pristupljeno istoj. Priznanje nije slučajni sporazum dve volje, ono nije dogovor. Priznanje ima svoju imanentnu logiku koja Hegelovu teoriju čini naučnom a ne empirijskom aproksimacijom. Paus o *Gospodarstvu i robu* nije mitska priča o tome kako se priznanje događa, već je on na-

⁴ Uporedi: Judith Butler, *Subject of desire*, Columbia University Press, New York, 1987.

⁵ Uporedi: Isto, p. ,177., 186., 205.

stavak Hegelovih opsežnih razmatranja o svesti i fenomenologiji volje. Odlika volje je da je ona usmerena na preobražavanje nečega što se njoj pokazuje kao spoljašnje. Ipak, nisu isti svi načini na koji se određena volja objektivira u spoljašnjosti. Postoje različiti načini na koje se subjekt odnosi prema prirodi (objektu) i prema drugoj subjektivnosti (subjekt-objektu). Različiti slojevi svesti se formiraju u zavisnosti od toga kako se predmet pojavljuje za-*svest*.⁶

Priroda se u svom početku za svest pojavljuje još ne-izdiferencirana, apstraktna, u svom „neposrednom“ jedinstvu, a na svom „kraju“ kao mnogoliko jedinstvo različitosti. Objekt postoji za-subjekat koji ga podvodi pod ideju. Ipak, subjekat ili svest nije pasivni primalac sadržaja. Svi stupnjevi svesti ukazuju na njenu aktivnost. Onako kako je put od objekta ka subjektu mnogostruk, tako je i put od subjekta ka objektu i njegovo ispoljavanje takođe mnogostruk. Za svest koja je uvek već i živo organsko jedinstvo ostaje neutralno „kako“ će se u prirodi pojaviti, ali za samosvest je ovo pitanje od presudnog značaja. Suština samosvesti je sloboda, to da subjekat može *sebe da postavi* za drugi subjekat. Nije reč, dakle, samo o formalnom postavljanju već i o tome da subjekat sebe *nekako* postavlja za drugi subjekat, da teži da se u nekom obliku pojavi za drugi subjekat i da u tom pojavljivanju istraje. Svest koja sebe postavlja, samosvest, nije apsolutno slobodna, iako to želi da bude. Ona je ograničena imanentnom logikom odnosa prema objektu i drugom subjektu. Ona je uslovljena objektivnošću, iako se u svom naknadnom odnosu prema objektivnosti može sama postaviti. Ova mogućnost dolazi iz slobode koja je takođe shvaćena kao *mogućnost* da se nešto bude ili ne bude. Zbog toga će u radu problem priznanja pokušati da se razmatra na tri nivoa:

1. U kontekstu problema razumevanja strukture same svesti
2. U kontekstu odnosa dve volje, dakle, problema samosvesti

⁶ Već u čulnoj izvesnosti se pokazuje da postoji razlika između onoga što je dato neposredno i onoga što se posreduje. U opažanju je prisutno istovremeno raznoliko bogatstvo objekata i predmeta sa svim njihovim sadržajem, ali i jedinstvo koje tu raznolikost drži na okupu. To je jedan put od objekta ka subjektu koji se fenomenološkim razmatranjem može razložiti. Odlika svesti je da je reflektivna i da svoje momente može izložiti i izraziti, ali ona to čini samo pod obiljem sadržaja, a ne tako što „navlači rukavice“ pred objektivnošću. Svest sebe ne iscrpljuje u predstavljenoj objektivnosti. Razum koji je usmeren na objekat misli da ima posla samo sa materijom i njegova je uloga da *apstrahuje*. U procesu apstrakcije razum zatečeno jedinstvo razlaže, drobi, upoedinjuje i sve se za njega pojavljuje izdiferencirano. Jedinstvo mnoštva nije postignuto jer on razdvaja formu od sadržaja. Postoji samo uslovno jedinstvo koje svest drži na okupu. Sa druge strane odlika uma je da pored jedinstva sadržaja obezbedi i jedinstvo same svesti. Ukratko, um je jedinstvo svesti i samosvesti. Um sve različitosti može da podvede pod pojam, pod *ideju*. Bez ideje, um bi ostao na nivou razuma – rasplinut. Vidi: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, prev. Nikola M. Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1986., str. 60-80.

3. U kontekstu razmatranja pitanja o slobodi kao mogućnosti samo-projekcije

Prva dva razmatranja bivaju obrazložena na temeljima klasičnih interpretacija, na pokušaju jednog izvornog čitanja *Fenomenologije duha* i Koževljeve interpretacije ovog problema. On je autor koji iako čita Hegela posredstvom Ničea, Marksa i dr.⁷ uspeva da sačuva u svojoj interpretaciji srž Hegelove dijalektike. U ovom kontekstu je važna ne samo logičko-fenomenološka osnova priznanja, već i njen povjesno-istorijski karakter. Treće izlaganje je utemeljeno na Sartrovoj recepciji francuskih autora i jednoj fenomenološkoj recepciji Hegela. Fenomenološka recepcija Hegela otkriva ključnu stvar u razmatranju problema priznanja: priznanje je *ostvareno* samo ako je *obostrano*. Jedino ako slobodan subjekt prizna drugi subjekt kao slobodan, i obrnuto, onda govorimo da je priznanje ostvarilo vlastitu entelehiju. Svaki drugi oblik priznanja vodi u jednu *asimetriju priznanja* u kojoj ono ostaje mogućnost da se još napreduje u procesu priznanja. Ovo je već Hegel u svojoj fenomenološkoj metodi pokazao, te će tu ideju savremeni mislioci otkriti i razraditi. Zbog toga je važno pokazati da o priznanju ne može da se govori samo predstavno, niti samo logički, nego da je važan i istorijski momenat ovog procesa. U njemu se pokazuje kako se subjekt razvija u svojoj slobodi, ali i zaključuje kako ovaj razvoj ne može imati kraja. Borba za priznanje je nešto što se uvek iznava sprovodi. Na delu je jedan proces u kome se pokazuje da priznanje nije samo doći do „priznanja“ već i „istrajati u priznanju“ kao i „promeniti oblik u kojima se biva priznat“.⁸ Da li to znači da je priznanje onda uvek već osuđeno na asimetriju? U nastavku rada ćemo videti da to nije uvek slučaj, da postoje različiti oblici priznanja, jer priznanje nije uslovljeno samo subjektom već i objektivnošću na koju se svet odnosi, a koja je mnogostrukog karaktera.

O DVOSTRUKOSTI SVESTI

Hegel kritikuje teorije prirodnog prava i društvenog ugovora jer pokazuje da one nemaju svoje utemeljenje, da problem početka u njima nije razrešen. Zbog toga ovaj put nije najbolji da se problem priznanja pokuša njime objasniti. Zaista, ako se želi misliti sa Hegelom mora se biti veoma oprezan sa primerima koji se daju, a ne objašnjava se njihov povjesno-istorijski kontekst.

⁷ Judith Butler, *Subject of desire*, p. 176.

⁸ Hegel pokazuje da svest može da menja oblike priznanja. Baš zato što je subjekat član zajednice, on može da se „povuče“, da se „odrekne od sebe“ i „žrtvuje“ u korist druge subjektivnosti, pa se tako priznanje pokazuje kao jedna igra u kojoj subjektivnost ustupa mesto drugoj subjektivnosti radi opšteg interesa, jer sloboda postoji samo u postavljenim zajedničkim granicama. Videti: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 136.

Ipak u propedeutičke svrhe ovog rada pokušaćemo prvo logički da obrazložimo koji je način na koji svest funkcioniše, da bi se onda ta logika dokazala na temelju istorijskog kretanja. Nije, dakle, reč o učitavanju, reč je o tome da se do onoga do čega je duh došao na određenom stupnju kretanja pokaže na temelju jedne logike koja je imanentna samom kretanju, koja je samo to kretanje. Razmatranja o priznanju koja se detaljno sprovode u pasusu o *Gospodaru i robu* su utemeljena na Hegelovoj analizi svesti, a onda i samosvesti koja je u jedinstvu sa istom.

Svest je spinozistički rečeno „konačna“. Zbog toga je „na samom početku“⁹ uronjena u prirodu koja je za nju u tom stanju još ne-izdiferencirana. Ipak, baš zbog te konačnosti predmeti za nju se daju samo u svojoj određenosti, ali i u istovremenom jedinstvu koje se u odnosu na sadržaj preobražava. Subjektat se tako u dodiru sa objektom menja i preobražava, ali to preobražavanje ne ide u korist objektivnosti. Svest je aktivnost, život, kretanje. Svest je *sila*. Međutim, ova sila, kako Hegel pokazuje, manifestuje se kao *dve sile* koje se dinamički odnose jedna prema drugoj, a koje sama svest ipak drži u jedinstvu. Te dve sile svesti nisu ekstremi već su u interakciji: „Iz svega ovoga sledi da se pojam sile *ostvaruje* udvajanjem u dve sile, kao i način na koji to biva. Te dve sile egzistiraju kao suštastva koja samostalno postoje; ali njihova je egzistencija takvo kretanje jedne sile nasuprot drugoj da njihovo postojanje predstavlja, naprotiv čistu predstavljenost od strane drugoga, to jest da njihovo postojanje poseduje, naprotiv samo značenje iščezavanja. Te dve sile nisu kao oni ekstremi koji bi za se sadržavali nešto što je stalno i koji bi jedan protiv drugoga slali samo neku spoljašnju osobinu i u svoju vezu; već ono što jesu one su to samo u toj sredini i toj vezi.“¹⁰ Svest već na nivou čulne izvesnosti otkriva ovaj vlastiti dvostruki karakter. Pokazuje se da se svest konstituiše u vezi sa *tom sredinom* koja se za nju pojavljuje. Ona ne postoji bez ove veze, ona sebe reflektuje samo zahvaljujući sadržaju koji zadobiva u toj vezi. Svest u tom svom udvostručenju sebi onemogućava da dođe do pojma. Perović možda najbolje opisuje kako se događa ovaj proces: „To opiranje i onemogućavanje pripada samoj biti svesti, njezinoj tamnoj, ‘htoničkoj’, ‘centripetalnoj sili’, kojom se svest opire vlastitoj biti.“¹¹ Ovom silom svest negira svoju suštinu, svaki lik i oblik se za nju pojavljuje iako konačni kao apsolutni, i ona nastoji da se u tom stanju očuva. Ipak, sam sadržaj joj to onemogućava, sa jedne strane, dok sa druge sama njena suština koja je otvorenost za novi predmet

⁹ „Sam početak“ je ovde stavljen u navodnike jer za Hegela ne postoji nešto tako kao što je čist početak, nulta tačka kojoj pozitivna nauka teži da bi objasnila sve ostalo. Početak je tako ovde samo uslovno shvaćen, kao početak procesa saznanja.

¹⁰ Podv. autor. Videti: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 85.

¹¹ Milenko Perović, *Pet studija o Hegelu*, Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 19.

pojavljivanja, u kojoj svest žudi da dođe do sebe da ostvari svoju bit. Tako postoji druga „centrifugalna“ sila u kojoj svest nastoji da dođe do sebe, da ostvari svoju suštinu. Kako profesor pokazuje, ovo dvostruko dejstvo svesti je prisutno na svim njenim stupnjevima razvoja. Svest je saznajući subjekt ne samo zato što želi to da bude, već zato što ona ne može da izađe iz veze u kojoj je zatečena s objektom, koja joj je potrebna da bi sebe održala i da bi došla do svoje suštine. Predmet tako od onoga što je „po sebi“ postaje „za sebe“, za svest.

Zašto je ovaj proces fenomenološki, i zašto nije dovoljna samo saznajna teorija empirizma? Zato što ono što se pojavljuje za svest predstavlja jednu *natčulnu pojavu*.¹² Predmet i predstava predmeta nisu isto. Predstava predmeta je nešto što je već posredovano, što se ne pojavljuje odmah za svest u svojoj punoj isitini. Odlika svesti je da je *dijalektička*. Ona u svom razdvajanju sa jedne strane, odnosi se na sam predmet, dok ga sa druge nastoji podvesti pod kategorije, ideje same svesti. Tako se svet u kome se svest zatiče pojavljuje kao *izokrenuti svet*. Refleksivni karakter svesti, odlika da pored predmeta reflektuje vlastiti način funkcionisanja, obezbeđuje da joj se predmet pokaže kao lik u ogledalu, *izokrenut*.¹³ Ipak, za svest predmet ne ostaje na nivou pojedinačnog jer je odlika uma da pokuša pojedinačne predstave svrstati u jednu celinu, a um to nikada ne bi mogao da čini da ideje same svesti ne obezbeđuju to jedinstvo. Razum koji apstrahuje, razdvaja i upojedinačuje sve što se pojavljuje, misli da ima posla samo sa materijom. Međutim, u refleksiji se otkriva uloga svesti u procesu saznanja. Ako se neka pojava pojavljuje pod sličnim uslovima u procesu diferencijacije, onda svest može da formira *ustaljeni zakon* na osnovu koga se stvari pojavljuju. Ipak, zakon stvari je samo konačan, naučni zakon. Put zakona svesti i samog procesa u kome se svi posebni zakoni formiraju mora biti apsolutan da bi obezbedio istinitost svim svojim partikularnim regijama. Svaki zakon kao svest ima dva momenta: jedan koji je ono što je apstrahovano očuvano, isto, princip nekog kretanja, i drugi koji predstavlja ono što je različito i što čak nagoveštava mogućnost drugačije pojave.¹⁴ Prirodna svest tako još nije realno znanje jer se partikularnost različitosti za nju ne može pojaviti u apsolutnom jedinstvu. Prirodna svest ne može da obezbedi apsolutno jedinstvo. Ona može samo na temelju prve, centripetalne sile da pokuša da ga konstruiše da bi se očuvala, međutim svi ovi pokušaji se u nastavku reflektovanja pokazuju nedovoljni. Prirodna svest ima *razmak* između sopstvenih intencija i onoga što je učinjeno. Svest ne ostaje na nivou prirodne svesti. Refleksija, ako je potpuna, ukida sve razlike. Svest i samosvest su u jedinstvu zahvaljujući *slobodi koja ukida sve razlike*. Refleksija može biti

¹² Videti: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 86.

¹³ Isto, str. 88.

¹⁴ Ibid., str. 91.

potpuna jedino ako subjekt prepozna drugi subjekt ne na nivou prirodne svesti već na nivou samosvesti – slobode. Međutim, ovo priznanje čak i ako je formalno nikada nije zbiljski potpuno ostvareno, jer u činjenju samosvest otkriva takođe razmak između intencije i efekata. Zbog toga asimetrija koja nastoji da bude prevaziđena u određenom smislu u tome uspeva, međutim, u određenom smislu ne, jer osim što se svest nastoji nekako pojaviti za-drugog i drugi ima svoja nastojanja koja održavaju dinamiku odnosa u stalnom kretanju. Tako napetost koja postoji već na nivou prirodne svesti ne predstavlja nešto negativno, već predstavlja motor na koji se samosvest oslanja u nastojanjima da se ostvari.

Hegel u korist ovoga pokazuje da je priznanje „saglasnost mnogih svesti“ i da predstavlja istinsku odliku *humanosti*.¹⁵ U priznanju drugi se pokazuje za subjekat kao subjekat, a ne kao predmet u svom prirodnom pojavljivanju. U ostvarenom obostranom priznanju subjekti priznaju jedan drugog kao subjekte, kao slobodna bića. Na samom početku kretanja ovo priznanje nije dato. Analogno svesti, samosvest u početku želi samo sebe da prizna i opire se priznanju bilo čega što joj se pojavljuje da može biti jednako vredno kao ona sama naspram-objekta. Subjekat u početku želi da polaže sve pravo na objekat. Međutim, ako se pojavi tako nešto što pruža otpor polaganju tog prava, samosvest subjektivnosti biva uzdrmana i ona čini jednu od dve svoje mogućnosti: sa jedne strane, ona može da stupa u borbu ne da bi naprosto zadobila objekat već da bi joj se priznalo pravo da zadobije objekat, dok sa druge strane, ona može da se povuče jer se zadovoljava da ostane na stanovištu „prirodne svesti“ držeći se u uljuljkanosti već vlastite ostvarenosti u opiranju da se otvori za promenu i mogućnosti vlastitog projektovanja. Samosvest je druga sila koja vuče točkove istorije napred i ne dozvoljava svesti da ostane u krutim šemama ni u sazajnom ni u praktičkom obliku, tačnije jedan je uvek isprepleten sa drugim. Samosvest je isto kao svest dvostruka, ona se sa jedne strane može ne ostvariti, ostati u potenciji, dok sa druge može da polaže zahtev na svoje ostvarenje u kom će postići ne samo svoje ciljeve već i postaviti principe na kojima će se proces samog priznanja naknadno regulisati.

GOSPODAR ILI ROB, SUBJEKT ILI OBJEKT PRIZNANJA?

Sila koja se nalazi u svesti je, kao što smo nastojali pokazati, dvostruka. Sila koja drži celu strukturu svesti u jedinstvu nije teorijskog – aperceptivnog karaktera, kako je to kod Kanta postavljeno. Jedinstvo svesti je postignuto samosvešću – *slobodom*. Međutim, u početku postoji najveća *napetost* između onoga što svest jeste i onoga što tek treba da postane da bi se ta sloboda ostva-

¹⁵ Ibid., str. 40.

mila. Sila svesti nije pojava, ali je ona uslov mogućnosti svake pojave. To znači da saznanje koje se događa i delanje ne dolazi od objekta, nego da je struktura same svesti uslov mogućnosti pojave. Pokušali smo da pokažemo u prvom delu rada kako se taj proces odvija na odnosu subjekt-objekt. Međutim, subjekt u svetu uvek već nekako ispoljava sebe u odnosu na ono što je sebi predstavio. On je uvek već nekako svestan predmetnosti sveta, iako potpuno apstraktno, „uronjeno u prirodu“ na samom svom početku. Ta uronjenost biva prekinuta kada volji subjektivnosti da se apsolutno postavi spram prirode pruži otpor *druga svest*. Subjekat nikada, ni u samom početku, ne vlada prirodom. Nije o tome reč, ali mu se ona daje na jedan način dostupnosti i on stiže utisak apsolutnog polaganja prava nju, apsolutnog *postavljanja svrhe* onome što zatiče. Ipak, za samosvest se vrlo brzo pokazuje da postoji suprotnost između onoga što ona jeste u svojoj biti, što će reći onoga što tek treba da postane i onoga što joj se pojavljuje.¹⁶

Samosvest želi da ostvari slobodu kao svoju istinu, međutim kao što je predmet za svest u početku potpuno apstraktan, tako i samosvest u početku sebe saznaje potpuno apstraktno, podvojeno i izdiferencirano jer njene težnje da sebe apsolutno postavi pokazuju se kao nemoguće. Samovolja se pokazuje kao ne-sloboda. Žudnja (*Begierde*) je stanje subjekta koje se zatiče u *raskoraku* između istine samosvesti i onoga što joj se pojavljuje. Dok požuda na životinjskom nivou teži da ukine konkretan predmet i zadovolji sopstveni nedostatak, žudnja predstavlja jednu *težnju uopšte*.¹⁷ Ona biva konstituisana na samom početku kao *apstraktna sloboda, samovolja*, koja još nije ostvarena, pošto iznalazi svoje priznanje na nivou ropske svesti koja još nije subjekat priznanja već samo objekt. U žudnji za priznanjem nije reč o požudi da se drugi ukine, negira, ubije, već je reč o žudnji da se drugi održi da bi se bilo priznato od strane tog drugog. Nije, dakle, reč o prirodnom procesu koji se dešava na temelju hipotetičkog prirodnog stanja. Reč je o jednom *trans-naturalnom* procesu. Ono društveno nikada ne može da se svede na prirodu, iako je priroda osnov na kome se carstvo duhovnog gradi. Borba za priznanje počinje ne kada jedan subjekat želi ili negira nešto prirodno, već kada uslovno dva subjekta, dve volje, žele priznanje jedan od drugog, priznanje da polažu pravo na istu stvar.¹⁸ Ljubav je tako prvi oblik u kome dve žudnje polažu i ostvaruju

¹⁶ Videti: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 106.

¹⁷ Aleksandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svijetlost, Sarajevo, str. 50.

¹⁸ Kožev pokazuje upravo na ovom temelju razliku između ljubavi i silovanja. Dok u silovanju jedan subjekat nastoji da zadovolji samo svoju nagonsku potrebu, on ne priznaje onog koga siluje kao subjekat, jer ne priznaje njegovu volju. Ipak on sebi naknadno mora da se pojavi kao ne-slobodan ako nije priznat u činjenju onoga što je učinio. Njemu se paradoksalno uzimanje slobode vraća u drugom obliku. Za razliku od toga, u ljubavi oba subjekta priznaju jedan dru-

pravo jedna na drugu i na njoj bi trebalo da se zasniva porodica.¹⁹ To naravno nije uvek slučaj, dešava se da priznanje u okviru porodice bude i čisto formalno, ali s obzirom na naš neposredni zadatak sada nije prilika da u te razlike detaljno da ulazimo.²⁰ Pošto žudnja nije životinjska požuda, valja se ograditi od interpretacija koje žudnju za priznanjem shvataju kao *nedostatak subjektivnosti*.²¹ Požuda može da se shvati kao praznina, jedno stanje ne-ekvilibrijuma koju subjekat kao empirijsko biće nastoji da zadovolji da bi opstao. Žudnja sa druge strane nije nedostatak. Ona je pre višak, jedan samo-odnos koji nastoji da konstituiše za drugog u obliku „slobode“. Subjektat može da opstane i bez priznanja, ali ne i samosvestan subjekat.

Postavlja se pitanje po čemu jedan subjekat misli da ima veće pravo nad prirodom od drugog? Da li on to pravo stiče nakon borbe, sartrovskim rečnikom „u pogledu drugog“, ili je to pravo već u njemu zagarantovano njegovim samo-odnosom? Naša interpretacija će izazovno pokušati da ide u prilog drugom predlogu. Samo-odnos prethodi svakom drugom odnosu. Subjektat koji je u sebi već spreman sve da izgubi, kako Hegel pokazuje „sve da stavi na kocku“, on se već pre borbe konstituiše kao „gospodar“. Pre borbe sledi *strepnja*, i ako strepnja pred smrću ustupi mesto žudnji za priznanjem, subjekat je već odneo pobedu. U borbi se za obe subjektivnosti dešava isti proces u početku. Obe kao bića bivaju zagledane u „ništa“, u smrt. Međutim ropska svest ne vidi smrt samo kao mogućnost. Pred strahom od smrti ona se povlači. Njena potreba da preživi kao biološko biće biva utemeljena na strahu i povlači se pred drugim subjektom. Sa druge strane, svest subjekta koji biva zagledan u smrt, ali se ne povlači pred njom, već je shvata kao samo jedan mogući scenario, već se konstituiše kao „gospodar“. Za „gospodara“ su moguća samo dva scenarija: **ili smrt ili sloboda**. Za roba isto postoje samo dva scenarija: **ili smrt ili preživljavanje**. Rob u strahu *ne vidi slobodu kao mogućnost*. Sa druge strane, „gospodaru“ je stalo do slobode. Zagledan u ništa, on se pred tim ništa ne povlači već želi da postane slobodni stvaralac sveta, ali to može samo ako ovog drugog porobi. Iako je samo-odnos pretpostavka da se odnese pobeda u borbi, on nije dovoljan. Važno je potvrditi taj svoj samoodnos, a to je moguće samo ako subjekat biva priznat kao subjekat od strane drugog bića. „Gospodaru“ je stalo i do sveta i do priznanja, toliko mu je stalo da mu uopšte nije stalo do ži-

gog kao slobodne subjekte koji u polju mogućeg biraju ipak jedan-drugog. Videti: Aleksandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, str. 86.

¹⁹ Više o dvostrukoj funkciji braka koja ima svoju prirodnu, ali i društvenu svrhu: Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti*, prev. Jelić B., Prosveta, Beograd, 1988., str. 168.

²⁰ Uopredi Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, p. 50.

²¹ Judith Butler, *Subject of desire*, p. 67.

vota, stoga je spreman sve da izgubi da bi to svoje priznanje ostvario. Ako postoje dve sile koje održavaju svest u jedinstvu, analogno postoje i dve sile u odnosima između samosvesti, u kojima se ove dve zagledaju, *odmeravaju*. U borbi za priznanje je reč o jednoj igri, u kojoj se dve refleksivne svesti stavljaju jedna pred drugu, i već dvostruki odnos se multiplicira. Dve svesti, dva ogledala jedan naspram drugog stoje sve dok jedan subjekat ne odnese pobjedu nad drugim. Onaj ko je odneo pobjedu odlučuje šta će se pojaviti kao važno i kao istinito, i dok god istrajava u svojoj pobjedi, on je taj koji diktira svrhe i postavlja pravila. „Gospodaru“ tako nije stalo samo do sveta već do toga da on postavlja *svrhe*, odnosno kako će se svet uređivati.

Priznanje je u početku obostrano, ali *asimetrično*. „Gospodar“ priznaje roba, ali ne kao slobodno biće, kao subjekat koji postavlja svrhe, već samo kao objekat, kao sredstvo koje mu je potrebno da ostvari svoje svrhe. Njemu nije bilo u cilju da ubije roba, jer pored rada koji mu rob pruža, on mu pruža i priznanje. Sa druge strane, rob priznaje „gospodara“, ali iz vlastite pozicije u kojoj on ne može da postavlja svrhe, već neko drugi to treba da čini za njega. On se u samoodnosu konstituisao kao ne-slobodan, i posle se naknadno u pogledu „gospodara“ konstituiše kao nedovoljan. Rob u potpunosti priznaje „gospodara“, priznaje njegovu umnu prirodu, dok „gospodar“ od roba priznaje samo preživljavanje i potenciju za rad: „Ali zapravo priznanju nedostaje taj momenat, da ono što gospodar čini protiv drugoga, on to učini takođe protiv sama sebe, i da ono što rob čini protiv sebe, i da ono što rob čini protiv sebe, on to čini takođe protiv drugoga. Time je nastalo jedno priznanje koje je jednostrano i nepravedno.“²² Ovo bi bila, uslovno rečeno fenomenološko-logička strana Hegelovog razmatranja odnosa dve subjektivnosti. Međutim, brzo se pokazuje da se asimetrija priznanja obrće, jer nikada nije reč o jednom „gospodaru“ i jednom robu, već o mnogostруким svestima gde se borba za priznanje multiplicira i odvija na duhovnom polju istorije. Reč je o jednom *istorijskom procesu*. Samosvest kao svest teži da bude priznata od strane svih, ili makar većine. Ona se ne zadovoljava u samo „jednom pogledu“. Pokazuje se paradoksalno da je na samom početku, iako priznat, „gospodar“ u potpunosti ne-slobodan jer je priznat od strane ne-slobodnog subjekta. Prvi put kad se pojavi drugi sledeći subjekat spreman sve da stavi na kocku kreće borba za priznanje. Samosvest tako na pojedinačnom nivou postoji u različitim oblicima jer je subjekt uvek subjekt više zajednica, ali na generalnom planu istorije reč je o jednom jedinstvenom toku u kome se borba subjektivnosti ne svodi na borbu za „moju slobodu“ već borbu za „slobodu uopšte“, jer se pokazuje da „moja sloboda“ i ne postoji bez „slobode uopšte“ na kojoj treba da je utemeljena.

²² Podv. Autor Videti: Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 117.

PUT PRIZNANJA KAO PUT DO SLOBODE

Pokušali smo da pokažemo da „gospodara“ konstituiše kao „gospodara“ njegova spremnost da sve izgubi da bi ostvario svoje pravo nad uređenjem objekta, posredstvom druge svesti koja je ne-samostalna u odnosu na njega, posredstvom roba. Međutim, na samom kraju smo videli da priča o „gospodaru“ i robu predstavlja samo početak objašnjenja onoga što se na temelju dijalektičke metode događa u procesu borbe za priznanje. Kako kaže Bloh: „Glupan nikad ne primeti da sve ima dve strane“.²³ Glupan se drži jedne predstave i na njoj gradi svoje „znanje“. Međutim u procesu priznanja jako je važno imati u vidu obe strane. Fenomenologija postavlja zahtev da se uvaži ne samo „gospodarska“ strana ove borbe u kojoj on svakako odnosi pobjedu, već i ropska strana priče. Neophodno je pokazati da je u osnovi procesa *dijalektika*, koja svoje kretanje ostvaruje u istorijskom procesu. Priznanje nije samo subjektivnog karaktera, i ono se nikad ne odvija između samo dve individualne svesti, već je jedan proces koji se razvija na konkretnom istorijskom tlu. Nije reč, dakle samo o ontogenetskom procesu, već o njegovom ispoljavanju i variranju u različitim epohama. Postoje različite interpretacije i predlozi kako se treba pristupiti analizi moderne subjektivnosti u kontekstu problema priznanja. Kožev i Bloh različito interpretiraju smisao priznanja u fenomenološkom izlaganju. Za razliku od Koževa koji smatra da je Hegelova *fenomenologija savremena antropologija* čiji je zadatak da pokaže sve varijacije ispoljavanja života subjektivnosti, i sve oblike u kojima se ona objektivirala²⁴, Bloh smatra da je funkcija *fenomenologije* da bude jedna *kritika postojećeg*.²⁵ Sa jedne strane, za Koževa, uloga fenomenološke metode je da bude *deskriptivna*. On Hegelovu fenomenološku metodu poredi sa Huserlovom *deskriptivno-fenomenološkom metodom*. U ovom procesu, on smatra da je ideirajuća apstrakcija čovek, svi načini na koje se čovek ispoljava u svom istorijskom življenju kao konkretan, živ čovek, jedna egzistencija. Fenomenologija nije teorija spoznaje jer je Hegelu stalo do *celog čoveka*. Ona je usmerena protiv razmaka koji postoji između opšteg i pojedinačnog i nastoji razrešiti pitanje ne samo opšte volje, nego i ljudske individualne egzistencije. Sa druge strane, Bloh smatra drugačije. Za njega *fenomenologija* jeste teorija spoznaje.²⁶ Međutim, on pokazuje da je samo *znanje delatnog karaktera* i on teoriju spoznaje re-definiše na temelju sopstvenog čitanja Hegela. Fenomenologija je „kritika postojećeg“. Ta krika je utemeljena na temeljima sadašnjeg sveta sa koga se naknadno poka-

²³ Ernst Bloh, *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb, 1959, str. 92.

²⁴ Aleksandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, str. 37.

²⁵ Upor. Ernst Bloh, *Subjekt-objekt*, str. 59.

²⁶ Ibid., str. 151.

zuje šta se u tom svetu ispoljilo kao odstupanje od slobode. Ako uporedimo ove dve interpretacije, obe imaju svoje važenje, međutim, moramo predložiti i jednu treću koja nastala na odnosu Marksa i Hegela, a koju će raz-otkriti savremeni autori. Fenomenologija je jedna antropologija svakako jer ispituje čoveka. Ali ona nije neutralna deskripcija istorije. Ona mora imati *temelj* sa kog pristupa prošlosti. Taj temelj se zadobija ne samo iz iscrpne refleksije sadašnjosti, već i iz jedne *filozofije mogućnosti*. Mi uopšte ne bismo mogli da govorimo o nedostacima prošlosti bez da imamo sposobnost da predložimo drugačije, moguće rešenje. Ono se samo nameće iz nedostatka prošlog i postojećeg. Međutim i sama mogućnost je *varijacijskog karaktera*. Postoji više pravaca sa kojih je moguće kritikovati prošlost. Ipak, dijalektička metoda u kojoj je akcent na odnosu subjektivnosti prema sebi mora biti uvažena.²⁷

Ako želimo da se držimo Hegelove idealističke interpretacije videćemo da on vrši kritiku na temeljima „sadašnjeg“ društva. Troslojna struktura društva iz koje on pristupa prošlosti koja je i sadašnjem čoveku običajnost je gnezdo kritike. Ako je najviše ostvarenje samosvesti biti član zajednice pre svega kao društveno biće (član države) onda su svi drugi oblici u kojima se samosvest pojavljivala bili samo odstupanje od ostvarenja ove najviše svrhe. Još, za Hegela biti član društva ne znači biti pasivni član neke zajednice već aktivni subjekt koji postavlja zakone. Tako se borba za priznanje odvija na istorijskom tlu na kome subjektivnost aktivno pokušava da postavi svoju slobodu kao svrhu, ali uviđa da to ne može ako ne postavi slobodu uopšte kao svrhu, jer njena sloboda ako je samo njena ostaje *apstraktna*. Zato je u obostranom priznanju reč o tome da ne samo da Ja polaže pravo na nešto, nego da svi polažu pravo pod određenim uslovima.²⁸ Međutim, u istorijskom procesu se pokazuje da nije svakoj svesti *stalo do slobode*. Da bi se svest konstituisala kao slobodna samosvest njoj mora da bude stalo do predmeta, do cilja, do sopstvenog ostvarenja. Tako se pokazuje da se priznanje u konkretnoj običajnosti ostvaruje u određenim oblicima, ali isto tako da ono nikada nije potpuno apsolutno, da ostaje delimično asimetrično, delimično u virtualnoj ravni.

Ako se pogleda konkretno istorijsko carstvo duha na kome se borba odigravala, može da se zaključi da su postojali periodi u kojima opšta volja nije zahtevala simetrično priznanje od strane slobodnih subjektivnosti. Hegelova

²⁷ Upor: Nevena Jevtić, „Iskušenje ironije“, u: *Filozofska istraživanja*, 33 (2013) 2, str. 237.

²⁸ Prema Hegelu, osoba prvo spoljašnje oformljavanje i ograničavanje slobode nalazi u *vlasništvu*. On u vlasništvu uopšte, kao odnosu između osobe i stvari, razlikuje tri stupnja: 1. Posedovanje – Moje; stalni opšti predikat uopšte. 2. Upotreba stvari – proces stvari, time što je ona moja. 3. Otudjenje – udaljavanje stvari. Prvi stupanj tog prava je za Hegela „pravo na svojinu.“ Hegel, G. W. F.,: *Osnovne crte filozofije prava*, Danko Grlić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str. 90.

ideja slobode se temelji na tome da se ona *razvija*. Od prvih civilizacija u kojima je „samo jedan slobodan“, preko Grčke u kojima su neki, dolazi se do modernog društva u kome su svi. Međutim, realni put ozbiljenja ideje se prepliće sa idealnim. Preciznije rečeno, doći do ideje da su svi slobodni ne znači tu ideju ostvariti. Zbog toga je početni period hrišćanstva u kome se pojava ideje da su svi slobodni mora preispitati. Izazovna Vrkićeva teza da se „Aristotelova metafizika povukla pred Jovanovim Jevandeljem“ mora biti dovedena u pitanje.²⁹ Za grčkog čoveka iako nisu svi slobodni postoji supstancijalno jedinstvo između posebnog i opšteg. U helenističko-rimskom dobu to nije slučaj. Postoji *podvojenost* između predstava o slobodi, i onoga što se u realnosti konstituiše kao poredak. Zbog toga filozofije ovog doba Hegel posebno analizira nakon pasusa o *Gospodaru i robu* i razmatra *stoicizam, skepticizam* i *nesrećnu svest*. Vrkić smatra da ova tri pravca izražavaju novozavetni stav o jednakosti svih.³⁰ Međutim, pokazaće se da je ovde ideja slobode, ideja da ona predstavlja međusobno priznanje svih, samo *apstraktna*. Zbog toga je svest u ovom periodu *ropska svest*.³¹ Svesti ne priznaju jedne drugu kao međusobne delatnike vlastitog sveta, već one svoje priznanje traže u predstavama o jednakosti svih. Za stoicizam ostaje problem pitanje o kriterijumu ostvarenja istine o tome da svi misle, da su svi slobodni.³² Svest koja se utapa u prirodne predstave ili bilo kakve predstave o slobodi nije još uvek *samosvest*. Sa skepticizmom stvar stoji slično. On je u kontradikciji sam sa sobom. Sa jedne strane, on ima svest o sebi, dok, sa druge svest o realnosti, i on im ne nalazi zajedničko tle utemeljenja.³³

Hrišćanstvo, ili „pobožni subjektivizam“ opet predstavlja malo složeniji problem. Hrišćanska učenja su svakako predstave, međutim, u njemu se pojavljuje dualizam između toga da li ih treba osvariti ili ne. Hrišćanstvo je u svojoj srži *ambivalentno*.³⁴ Hrišćanskom čoveku je i stalo do sveta, priznanja i zajednice, i nije mu stalo do sveta, priznanja i zajednice. Zbog toga je u interpretaciji hrišćanstva neophodno biti oprezan. Što se tiče realnosti, tu slobod-

²⁹ Lazar Vrkić, „Novozavetni podstoj Hegelove rasprave o Gospodstvu i ropstvu“, u: *Arhe*, 1.2, 2004, str. 73.

³⁰ Isto, str. 80.

³¹ Aleksandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, str. 55.

³² Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 121.

³³ Isto, str. 126.

³⁴ „Ambivalencija odnosa prema političkoj vlasti i državi provlači se kroz cijelu njegovu povijest. Karakteriše je, sa jedne strane, odricanje od zemljinog, nepravednog carstva i protest protiv njega, a sa druge strane, sklonost za pokoravanjem svakoj vlasti, htijenje jedinstva sa državom i htijenje učešća u borbama za političku vlast.“ Videti: Milenko Perović., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004., str. 57.

da svakako nije ostvarena. Međutim, hrišćanska učenja maskiraju ovu istinu i podvajuju se na ona koja smatraju da spasenje može da ostvari putem zajednice i ona koja smatraju da je ono uvek samo lično. Hrišćanin nastoji ipak u oba slučaja da živi vlastiti ideal.³⁵ Međutim, on ga ne ostvaruje posredovanjem. U hrišćanstvu se događa jedno međusobno uzajamno priznanje svih, ali samo na temelju zajedničke predstave. Ono se ne postiže u slobodi svih da postavljaju sebi svrhe. Zato hrišćanstvo i jeste i nije napredak u odnosu na grčko razumevanje slobode. Grci su živeli u supstancijalnosti opšte volje, dok je hrišćanin tu opštost nalazi u onostranosti. Ipak, ideja da su svi slobodni predstavlja jedan napredak u samoj ideji koja tek treba da bude realizovana. Zbog toga Kožev smatra da bi se sloboda ostvarila religiozne predstave moraju biti ukinute.³⁶ Za priznanje je važno da je *subjektu stalo do sveta*, da mu je stalo do privajanja volje drugog subjekta. Religiozni čovek zagledan u ništa stavlja svoje biće pred njega i istrajava u njemu. Za religioznog čoveka ovaj život je ništa. U hrišćanstvu su svi slobodni, ali niko nije realno slobodan. Svi su jednako robovi pred Bogom. Tako da u ovim učenjima ne postoji asimetrija priznanja. Ne postoji dijalektika, ne postoji napetost u kojima svest nastoji sebe da zadovolji. Samosvest se utapa u predstavama da ovaj život ne vredi ništa, da posed i imanje ne vrede ništa.

Sa druge strane, ideja o jednakosti svih mora biti uvažena i prenesena na tlo konkretnog sveta. Postavlja se samo jedno veoma važno pitanje, da li je u modernom građanskom društvu ova ideja zaista ozbiljena i da li se ona ikada ozbiljila? U Hegelovoj interpretaciji se ovde mora biti veoma oprezan. Prvo mora da se postavi pitanje zbog čega je priznanje od samog početka asimetrično i zašto se ta asimetrija obrće. Osim pokazivanja da je sama struktura svesti složenog karaktera, važno je ovde vratiti se na problem priznanja iz ugla samog roba. Rob koji biva priznat kao prirodno biće koje nema pravo da odlučuje u zajednici i postavlja svrhe, opet svojom svrhom doprinosi. Ipak, rob koji se za „gospodara“ pojavljuje kao objekt, u odnosu prema prirodi je *subjekt*. On se u radu „obrazuje“ i obrazujući se on postaje nezamenjivi konstituens zajednice. Pokazuje se da vremenom „gospodar“ počinje ne samo u priznanju da zavisi od roba, već u svojoj realnoj egzistenciji. Tako je borba za priznanje ne samo borba da se bude priznat od strane nekog već i borba za „obrazovanje“, za samodovoljnost i samosvojnost. Rad i jezik jednom kad se odvoje od subjekta oni njemu postaju otuđeni.³⁷ U *Fenomenologiji* je uvek reč o odnosu individualnog i rada, individualnog i jezičkog.³⁸ U dodiru sa prirodom rob

³⁵ Aleksandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, str. 122.

³⁶ Isto, str. 213.

³⁷ Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 121.

³⁸ Upor. Fredric Jameson, *The Hegel variations on the Phenomenology of Spirit*, Verso, Lon-

se menja, obrazuje i osamostaljuje. Ipak u kontekstu cele zajednice je to samo uslovno, jer se pokazuje da kako „gospodar“ zavisi od roba, rob i dalje zavisi od „gospodara“. I ako rob u jednom trenutku bude spreman sve da izgubi, on je dovoljno obrazovan da sam postavlja svrhe nad „gospodarom“ koji se u procesu „gospodarenja“ nije obrazovao, nego je on onaj koji je ostao uljuljkan u sigurnosti priznanja.

Ako se pogleda moderno društvo u kome važi zahtev da svi budu formalno priznati, taj zahtev pored osnovnih prava građana uvek u sebe supsumira niz posebnih prava u kojima se neko prepoznaje za druge kao član „ove“ ili „one“ zajednice. Član modernog građanskog društva je takoreći *multiplicirani građanin*. U svom praktičkom biću moderni čovek je formalno priznat kao član porodice, član građanskog društva i član države.³⁹ Međutim, on se pored ova tri ključna odnosa konstituiše u samosvojnim neformalnim odnosnjima na razne načine. Sfera obrazovanja je usložnjena i biti-priznat ne znači samo biti priznat kao slobodan da se donose odluke. Čini se da se, u savremenom društvu, priznanje izmestilo iz društvenog u političkom smislu, u društveno u socijalno-ekonomskom smislu. U ovom kontekstu subjekat je subjekat mogućnosti koje ne mora da ostvari u okvirima svoje države, već ih ostvaruje na globalnom planu. Subjekat ako nije član određene zajednice u razobručenom sistemu može da traži svoje priznanje u nekoj drugoj. Ako je u priznanju reč ne samo u prepoznavanju nego priznanju drugoga u njegovoj ne-zavisnosti⁴⁰, onda ovakva jedna vrsta samostalnosti mora da se pripiše savremenom čoveku. On je multiplicirani član mnogostrukih zajednica, ipak njemu je stalo kako će se u svetu za-druge pojaviti. Ako je on već generalno priznat kao samostalan, njemu postaje važno da tako bude priznat i u svojim posebnim određenjima.

PRIZNANJE KAO POJAVA ZA-DRUGOG

Na temelju Hegelove *Fenomenologije* pokazalo se da problem priznanja ne može tumačiti samo sazajno, niti samo analizom praktičkog diskursa, nego da on traži jednog celovitog čoveka koji se uvek pita i o svojim *mogućnostima*. On te mogućnosti realno zadobija svojim obrazovanjem, formiranjem i učestvovanjem u nekom obliku u različitim zajednicama. Ono što čovek jeste i što je postigao samo nagoveštava horizont onoga što on tek može biti. Tako je u procesu priznanja važno da subjekat bude priznat kao biće *mo-*

don-New York, p. 44.

³⁹ Milenko Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013., str. 129.

⁴⁰ Zdravko Kobe, “True Sacrifice On Hegel’s Presentation of self-consciousness”, u: *Filozofija i društvo*, 26.4 (2015): 830-851., str. 838.

gućnosti za drugog.⁴¹ Ono što neko jeste ne iscrpljuje se u njegovim pojavama. Samosvest se tako iz jestanja i trebanja izmešta i u samoodmeravanje *vlastitih mogućnosti*. Ništavilo savremenog sveta nije više sirovo shvaćena borba za priznanje, već strah subjekta pred mogućnostima koje mu se pojavljuju i strepnji koju odabrati za svoje ostvarenje. Strepnja ili strah pored straha za preživljavanje predstavljaju i strah pred vlastitim utemeljenjem u kome su različita scenarija toga šta će postati moguća.⁴² Savremenom subjektu je stalo do toga kako će se pojaviti za druge. U tom procesu je njegova vrednost relativizovana jer zavisi od pogleda drugih. Ipak, sloboda se shvata kao moja mogućnost da odlučim kako ću se projektovati za druge. U toj projekciji su uključene različite intencije, ali je glavna da budem priznat od strane drugih. Međutim, u celom procesu priznanja subjekat se uvek mora vratiti na samo-odnos. Dijalektička metoda je pokazala svoj život u borbi samosvesti da se ostvari. Međutim, savremena iskustva iznova otvaraju problem metode pristupa priznanju.⁴³

U samo-odnosu nije više reč o strahu pred smrću u kome se neko Ja konstituiše kao „gospodar“ nad drugim biće, već je reč kako on u tom konstituisanju sebe zahvata. Neko Ja može priznati sebe u potpuno lažnoj predstavi o sebi, koju ono nastoji nametnuti drugima. Kako Sartr pokazuje cilj iskrenosti i laži su isti, subjekt nastoji da se nekako pojavi za drugog.⁴⁴ Međutim, u laganju sebe, u lošoj veri subjekt ne može da istraje i zbog toga njegovo priznanje biva samo fragilno, lomljivo. U lošoj veri ne postoji „ono po sebi“ već samo „ono za mene“ koje nastojim nametnuti drugima. Međutim, ako je čovek biće mogućnosti onda istina mog čina nije čisto teorijskog karaktera, i mogućnost na laž i grešku moraju subjektu biti takođe priznati. Nećemo sad ulaziti ovde kako se to odvija na temeljima pozitivnog prava. Samo će se naglasiti da problem priznanja drugog znači priznati sve mogućnosti da se on pojavi kao slobodan, uključujući i one koje izmeštaju ustanovljene šeme već priznatog. Nešto što se pojavljivalo za nekoga u određenom obliku može više uopšte da se pojavi, ili da se pojavi u promenjenom obliku. Svest je heksijalnog i anticipa-

⁴¹ “Something appears, disappears, reappears. After some hesitation—because its appearance has changed or because a long time has elapsed—one recognizes it. It is indeed the same thing and not another. The risk here is that of making a mistake, of taking one thing for another.” Paul Ricoeur, *The course of recognition*, transl. David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2005., p. 150.

⁴² Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo*, Nolit, Beograd, 1984, str. 56.

⁴³ Sartr smatra da je moguće spojiti klasične interpretacije o priznanju sa psihoanalitičarskom teorijom i time zadobiti celovitu metodu koja se bavi pojedinačnom egzistencijom ali i opštim. Videti: Jean-Paul Sartre, *Conversations with Jean-Paul Sartre*, Seagull Books, London, 2006. p. 24.

⁴⁴ Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo*, Nolit, Beograd, 1984, str. 87.

torskog karaktera. Nekoga prepoznamo u njegovim uobičajenim načinima pojavljivanja i na osnovu toga anticipiramo buduće pojave. Priznanje se izmešta u kontekst identifikacije nečega ili nekoga.⁴⁵

U mojoj intenciji u kojoj već smeram da se nekako pojavim za drugoga može da se otkrije način mog vrednovanja stvari. Ipak, za subjektivnost je paradoksalno to što može da prelomi. Slobodna subjektivnost pošto je građanin sveta mogućnosti može više da neće ono što je uobičajila i da na osnovu predstave prekine lanac aktivnosti koji ju je konstituisao u nekom obliku.⁴⁶ Slobodna subjektivnost može da promeni način na koji se samopercipira i vrednuje i da to zahteva od drugih na temelju čina u kome sebe objektivira. Prepoznati nekoga znači prepoznati njegovu mogućnost da kaže, ili da uradi nešto u određenom diskursu. Ipak, sposobnost subjektivnosti nije još njena ostvarenost i mora se doći do zaključka da se priznanje u očima drugih mora zahtevati samo na temelju činjenja. U obostranom priznanju uvek može doći do nesporazuma⁴⁷, ali istrajavanje u nesporazumu je istrajavanje u lošoj veri, ogledanje u polomljenom ogledalu. Lik koji nastoji da bude priznat i istraje u priznanju mora prvo za-sebe da se pokaže u svojoj istini. Pogledi drugog ne mogu slomiti samosvesnu istinsku subjektivnost koja nastoji nekako da se pojavi u svetu. U dijalektici uzajamnog konstituisanja samovrednost ne može da se redukuje na formalne šeme nego se ona uvek konstituise u činu, u zahtevu za slobodom. Zahtev za priznanjem je zahtev za priznanjem nečijih mogućnosti, ali mogućnost je bez čina ništa, a pošto je svest refleksivnog karaktera ona nikad ne hvata celinu u koju je uključena i mogućnost. Anticipacija je moguća na temelju heksijalnosti. Naviknutost da se neko ili nešto pojavljuje na određen način omogućava da se anticipira ponovno pojavljivanje istog. Ipak, ja ne mogu drugima da nametnem način na koji se meni pojavljuju stvari. Sa pogledom drugog meni situacija izmiče kontroli, moja samovolja mora biti savladana. Same stvari diktiraju horizont u kome će se reflektovati. Sa subjektivnošću stvar stoji drugačije. Ona u promeni samo-odnosa i činu može da promeni heksijalni način sopstvenog pojavljivanja za-druge. Moguće je i promeniti pogled drugog promenivši samo-odnos. Tako asimetrija mora da bude prevladana, iako samo delimično. Priznati drugog kao biće mogućnosti znači priznati sebe kao biće mogućnosti.

⁴⁵ Pael Ricoeur, *The course of recognition*, p. 24.

⁴⁶ Samo na osnovu lanca nečijih aktivnosti u kome se one prepliću sa percipiranjem istih od strane drugih i samog sopstva može da se utvrdi ne samo kako neko objektivno biva priznat, nego kako sam naknadno razumeva to priznanje. Videti: Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1992. p. 57.

⁴⁷ Isto, str. 161.

Može za kraj da se zaključi da je Hegelova dijalektika priznanja jedno neiscrpno tle na kome subjektivnost nastoji nekako da konstituiše sebe. Ipak, čista subjektivnost kako biva razmatrana na samom početku ne postoji. Priznanje se uvek traži iz neke već zatečene situacije.⁴⁸ Savremeni subjekt strepi pred smrću kao i subjekt najranijeg doba. Međutim, on više nema mogućnost utapanja u neposrednost prirodnog sveta. Život u otuđenom tehničkom društvu mu ne dozvoljava istrajavanje u strahu. Zahtev da se bude za-nekoga, da se radi za-nekoga, da se čini za-nekoga, zahtev je koji je postavljen jednom biću zajednice. Međutim, ako svoju celokupnu vrednost redukuje za-nekog on više nije slobodna subjektivnost. Najveće dostignuće Hegelove fenomenologije je otkriće prava na grešku, prava na ne-pravo, priznanje na povredu već konstituisanog „pogleda drugog“. Moći postaviti nove vrednosti, nove obrasce i načine življenja i zahtevati da se oni ispune predstavlja najvišu odliku slobodne subjektivnosti. Mogućnost da se uspostave nove norme već ukazuje da asimetrija mora uvek u nekom obliku da postoji. Iako će savremeni čovek formalno-pravno u najvećem broju zemalja biti priznat kao slobodno biće, ipak ta sloboda ne podrazumeva ni u formalnim ni u neformalnim zajednicama isto, niti je ona na iste načine ostvarena. Pojedinaac svakako ne može da opstane bez zajednice, ali najveće priznanje slobode je priznanje da subjekat može da nešto neće. Sloboda je mogućnost, ma kakve posledice delatni čin u toj mogućnosti u odnosu na relativizovanu zajednicu doneo.

LITERATURA

- Aleksandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svijetlost, Sarajevo, 1990.
 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, transl. Joel Anderson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.
 Fredric Jameson, *The Hegel variations on the Phenomenology of Spirit*, Verso, London-New York, 2010.
 Ernst Bloh, *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb, 1959.
 Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Sarajevo: Veselin Masleša, 1965.
 Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, prev. Nikola M. Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1986.
 Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, prev. Danko Grlić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.
 Jean-Paul Sartre, *Conversations with Jean-Paul Sartre*, Seagull Books, London, 2006.
 Jean-Paul Sartre, "The Existence of Others", in: *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, State University of New York Press, New York, 1953.

⁴⁸ Jean-Paul Sartre, "The Existence of Others", in: *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, State University of New York Press, New York, 1953. p. 91.

- Judith Butler, *Subject of desire*, Columbia University Press, New York, 1987.
- Lazar Vrkatić, „Novozavetni podstoj Hegelove rasprave o Gospodstvu i ropstvu“, u: *Arhe*, 1.2, 2004., str. 73-86.
- Milenko Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
- Milenko Perović, *Pet studija o Hegelu*, Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad.
- Milenko Perović, *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004.
- Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti*, prev. Jelić B., Prosveta, Beograd, 1988.
- Nevena Jevtić, „Iskušenje ironije“, u: *Filozofska istraživanja*, 33 (2013) 2, str. 229-241.
- Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1992.
- Paul Ricoeur, *The course of recognition*, transl. David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2005.
- Zdravko Kobe, “True Sacrifice On Hegel’s Presentation of self-consciousness”, u: *Filozofija i društvo*, 26 (2015) 4, str. 830-851.,
- Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo*, Nolit, Beograd, 1984.

TANJA TODOROVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

SUBJECT-OBJECT OF RECOGNITION

Abstract: Problem of recognition (*Anerkennung*) in historical context of the unity of knowledge and action, was first systematic and explicitly tematized by Hegel. Due to his indication the best way to approach this concept is the phenomenological method. The exposition of the structure of consciousness shows that it is a living force that is in motion in relation to nature. The subject at the very beginning of the process of recognition is pure self-interest, self-will, but soon it turns out that it cannot survive as such, because it changes itself when encountered with other self-consciousness. The struggle for recognition begins when two self-consciousnesses demand not only an object but a right to the object. In such a struggle we witness an asymmetrical recognition which in effect turns within the historical process of acquiring freedom. *In fine*, the significance of the phenomenological method is explored in the context of contemporary considerations of recognition which are examined not only by the past and present considerations, but also by the question of self-projections of the subject in the world.

Keywords: asymmetry, consciousness, object, phenomenology, recognition, self-consciousness, subject

Primljeno: 27.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

Arhe XV, 29/2018

UDK 179

128

130.32

130.121

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LUKA JANEŠ¹

Centar za integrativnu bioetiku, Sveučilište u Zagrebu, Hrvatska

SEMANTIČKI VAKUUM POJMOVLJA: DUH, DUŠA, PSIHA, UM

Sažetak: U doba semantičkog vakuuma, pri kojemu na znanstvenoj i općoj društvenoj sceni pojmovlje biva falsificirano na pregršt razina govorenja i raspravljanja, a kao paradigma iskrsava proizvoljno nasilje nad semantikom izrečenog, nameće se zahtjev za čistkom prouzročene „terminološke kaše“. U ovom radu fokus je na kvartetu pojmova – duh, duša, psiha, um – za koje tvrdim da predstavljaju nosivo stupovlje znanstvenih, filozofijskih i teoloških refleksija, ali i uzrok konfuzije i nepreciznosti, te kojima se, unatoč supstancijalnoj temeljnosti koju semantički nose, manipulira na n-razina. Naglasak će biti na fenomenu psihe za koji tvrdim da nosi tangentnu karakteristiku navedenog pojmovnog kvarteta, odnosno kroz koji se najadekvatnije daje raskinkati veo proizvoljnosti i relativnosti semantičkog komunikativnog odnošenja, te koji po zajednicu bivstvujućih nosi pregršt virulentnih posljedica na mnogim razinama, primjerice znanstvenoj, kulturnoj, političkoj i dr. Kroz spis će se polemizirati s reprezentativnim izborom iz tradicije misaonih usmjerenja, a naglasak je na filozofiji uma, psihijatriji, teologiji te integrativnoj bioetici kao metodološkom mostu, odnosno platformi za pragmatično pročišćenje nametnutog vakuuma.

Cljučne riječi: duh, duša, psiha, um, kognimaton, Svejednota, logosna disleksija, mereologija, integrativna bioetika

UVODNA NOTACIJA

U terminološkom vakuumu koji se manifestira kao posljedica znanstvoslovne semantičke relativnosti i kvazifilozofske nonšalantnosti kroz povijest, te popratne šlampavosti i „kukavičluka“ kakvi priječe bliženje plodnoj svjetlosti aletheie (*ἀλήθεια*),² oteško je isploviti, u-domene-istine-izroniti, bez oštrumno-intencionalnog pogleda k empirijskim (pragmatičnim) ispoljcima što

¹ E-mail adresa autora: ljanes@unizg.hr

² O Alethei kao fenomenu neskrivenosti najiscrpnije promišlja Heidegger, te ću se pod tim pojmom referirati na kontekst koji proizlazi iz njegova djela.

ih navedeni termini projiciraju, i što u pravilnom Logosnom³ odnošenju spram *Svejednote*⁴ ne bi trebali projicirati. Naslovni semantički vakuum dalo bi se sažeto okarakterizirati kao „terminološki vir“, odnosno „centrifugu“ koja isisava, ispuhuje semantiku pojedinačnog zadanog fenomena i odvodi ga u *abis* nesporeduma i semantičkog krivotvorenja, dok na komunikacijskoj sceni kao empirijski proizvod ostaju sebičnosni semantici⁵ nađeni pojedinačnim pragmatičnim interesima „pojedinaca“ i, utoliko, logosnim devijacijama i disleksijama.⁶

Usred znanstvenog i neznanstvenog komunikativnog općenja bivstvjućih nailazimo na pregršt navedenih slučajeva te bi se moglo kazati da je semantičko krivotvorenje pojmovlja i proizvoljno razmetanje „zaštitni znak“, odnosno paradigmataska oznaka epohe, a u ovom ću se spisu zadržati na četiri termina koji bude posebičan vulkan aporetike, a to su – duh, duša, psiha i um⁷ – koje smatram krucijalnim kvartetom filozofske terminologije kroz povijest. Jedna od teza rada je da navedeni terminološki vakuum dovodi do mi-

³ Logos promatram u antićkom „duhu“ kao univerzalni semantik kozmićke *Svejednote* i njezine organizmićke jedinstvenosti. Logos je jedan, vjećan i nepromjenjiv, kao što Heraklit zbori, on je supstanca koja omogućuje poništenje sofistike relativistićke prosudbe, odnosno mogućnost višestinitosti *Svejednote*.

⁴ Pod terminom *Svejednota* podrazumijevam sintezu cjelokupne fizićke i metafizićke, nadalje biotićke i abiotićke zajednice kozmosa. Na slićne refleksije nailazimo diljem historije filozofije, primjerice kod Heraklita, Parmenida, Plotina, Paracelzusa, Junga itd. Da navedena misao ne bi djelovala isuviše mistićno, apstraktno i opskurantski usmjerenom, sugeriram da „promišljajnu loptu“ spustimo na teren ćiste logije, te pri tom zamijetimo bićevnu objedinjenost kategorijom životne energije koja kola cjelokupnom vrtnjom kozmosa. Smatram da se nužno u obzir mora uzeti opću objedinjenost evolucijskom silom i sljubljenost gravitacijskim poljem nužnosti harmonije kretanja i pravedne mjere materije, a bitno je navesti i fizikalistićku teoriju polja kvantnog vakuuma. Dalo bi se pomisliti da pod *Svejednotom* mislim boga, međutim bog je odveć antropocentrićki kovana misaona figura, bog je ćesto pojmljen kao (transcendentno) biće, dok pojmom *Svejednota* opisujem objedinjujući svekoliki odnos fizićkog i umnog, a ujedno i psihu biosa što se prostire kozmosom, te istinu, i to ne kao minervistićki zapis postojećeg, već kao djelotvornu, dinamićku oživotvorivu silu. *Svejednotu* bi se dalo pogrešno interpretirati kao kakav totalitaristićki zov utapanja raznolikosti u jednu bezlićnu državoliku tvorevinu, no, posve suprotno, *Svejednota* oznaćava zajednicu fenomenoloških n-pluriaspekata objedinjenu u kategoriju organizmićke jedinstvenosti života ćiji je Logos komunikacijski zakon. S obzirom na „svejednotnost“ i semantićku sveobuhvatnost termina, koristim se velikim slovima.

⁵ Termin semantik pretpostavlja pojedinaćni atom zajednice cjelokupne semantike.

⁶ Logosna disleksija je sintagma skovana kako bi oznaćila površno, neprecizno i krnje razumijevanje općeg zakona komunikacije, interpretacijski defekt, a koje u neposrednosti zbivora kao kauzalnu ćinjenicu proizvodi „prićanje gluposti“, „blebetanje u prazno“, „lupetanje bedastoća“. Na to je posebnu pozornost skretao i Rudi Supek.

⁷ Kroz rad ću demonstrirati distinkciju između uma kao *nousa* (Anaksagora) i uma kao *kognimatona*, dakle kao zbira kognitivnog instrumentarija pojedinog bivstvjućeg, a koje je pretpostavka za zahvaćanje domene *nousa*.

tologizacije Logosnog diskursa, odnosno do proizvoljne verigizacije semantika te popratnog čvoriranja mereologije⁸ komunikativnog iskaza. Stoga postavljam zahtjev za revalencijom, dakle za prevrednovanjem nepravilno usvajanih termina kako bi se nadišla konfuzija čija posljedica seže mnogo dalje od samog govorenja.

Pa tako, usred opće, svakodnevno-govorne domene nailazimo na tvrdnje kao što su: biti „sam kao duh“, osobe su „duhovite“, metodologije su „u duhu“, „duhovi“ su u osobama ili bestjelesno plove nakolo. Prostori su „s dušom“ ili „bez duše“, nailazimo na „duše od čovjeka“, i na neke koji „nemaju dušu“. Što se tiče psihe, ona je uobičajeno percipirana negativno u kontekstu „psihopata“, „psihaša“, „psihijatrije“, ali postoje i „psihički jaki“, „sve je to psiha“, a često se spominje i „psihosomatska“ karakteristika. Um je, pak, redovito nositelj kvalitete racionaliteta – osobe su ili „umne“ ili „bezumne“, „slaboumne“, „razumljene“, „bezumne“ ili pak „oštroumne“. Navedenih primjera nalazimo pregršt, no misaonu plovidbu usmjeravam ka kategoričkom iskonu navedenih termina, odnosno znanstvenom semantičkom iskonu kako bih preciznije utvrdio podrijetlo terminološke „kašizacije“ prisutne u svakodnevnom govoru.

Napominjem da ovaj spis jamačno neće posvema rasvijetliti tminu zbijenosti dotičnog vakuuma, ali može poslužiti kao početna točka za daljnji progres pronosjenja svjetlosti istine i iznalaženja solucije za napredak znanstvoslovnog i sociomorfološkog telosa.

U navedenom fundamentalnom kvartetu, psiha će biti u posebnom promišljajnom fokusu s obzirom na tangentnu ćud (dakle kolosječno-sintetičku), koju kroz vlastiti fenomen raskriva i projicira javom bivstvujuće kozmološke kretnje, a na što ću navoditi kroz članak.

⁸ Mereologija je matematička disciplina koja se bavi dijelovima i cjelinama, a u kontekstu odnošenja u zajednici *Svejednote* posebice je interesantna s obzirom na potenciju zahvaćanja konteksta, odnosno partikularnih konstelacija koje sačinjavaju cjelinu. U fenomenološkom kontekstu, Matjaž Potrč navodi: „Dosada smo tvrdili da je znanost o cjelinama i dijelovima, odnosno mereologija temeljna za rasprave o pojavama. Meros na grčkom znači dio. Mereologija je i temelj za nauk o pojavama ili fenomenologiju. Pojave su za nauk o pojavama cjeline, i to iz jednostavnog razloga što moraju biti u središtu zanimanja nauka o pojavama (na sličan način kao što su kemijski spojevi u središtu zanimanja kemije).“ Vidi: Potrč, M., *Pojave i psihologija*, Lara, Zagreb 2017., str. 42. U kontekstu mereologije *Svejednote* naglašavam da je svaki atom, dakle svaki dio zajednice cjeline bitan za njezin opstanak, te ukazujem na činjenicu da je cjelina odnošenja izračunljiva. Možda će semantiku *Svejednote* pojasniti slika zrcaljenja razina mikro – mezo – makro, prevedene kao pojedinac – društvo – *Svejednota*. Navedeno prstenasto „sveto“ biotičko trojstvo znanstveno metodološki na elegantan načinje polučljiv senzibilitetom integrativne bioetike, i to ponajprije poradi predmetne sinteze usmjerene na cjelokupni život koju teleološki apriorno nosi pri znanstvenom zrenju.

Osim relevantnosti po filozofiju, krucijalitet naslovnog terminološkog kvarteta proteže se i na psihijatrijsku terminološku metodologiju.⁹ Preciznije, tvrdim da bi psiha i um nužno trebali prožimati terminološku i metodološku narav psihijatrije, međutim njezina institucionalna doktrina ipak je svjetlošnim godinama udaljena od Logosa, a čega su rezultati, između ostalog, pohlepa farmaceutske industrije te medicinska oholost i samodopadnost koja ne dopušta zrakama filozofije da prodru u njezine metodološke kule¹⁰: „psihijatrijske“, „mentalne“, „umobolničke“ ili „duševne“ ustanove¹¹, kako se to kroz povijest u našim lokalitetima proizvodno uobičajava nazivati.

Također, termini *duh* i *duša* bivaju nezaobilazni u psihijatrijskoj terminološkoj konstelaciji, ali u kontekstu straha i srdžbe koju transcendentnom religioznom čudi pobuđuju u patnicima psihe i osobama s mentalnim nesigurnostima.

Vrijedno je spomenuti da su se problematikom i fenomenologijom psihe otpočeli baviti upravo filozofi, velebni grčki sinovi antičkog doba, dok je s vremenom navedeni interes preuzela psihološka i psihijatrijska doktrina koja više ne filozofira psihu već je empirijskim seciranjem bez filozofijskog kritičkog promišljanja uglavnom vulgarizira, provodeći logosnu disleksiju *par excellence*. Stoga uvodim imperativ za palingenezom promišljajne jurisdikcije predmeta psihe u ruke filozofije, no uz nužan dijalog s psihologijom i psihijatrijom, kao i ostalim relevantnim disciplinama kao što su, primjerice, kulturna antropologija, sociologija, neuroznanost, kognitivna znanost i razne kulturne, neznanstvene perspektive, a u svrhu uzajamnog progresa sviju navedenih disciplina pri njihovom dijaloškom općenju poradi nadilaženja partikularnih aporija na koje pojedina disciplina u vlastitom aranžmanu ne umije odgovoriti.

Traženi je sintetički, objedinjujući etos prisutan u sklopu metodološkog aparata integrativne bioetike kroz postulate interdisciplinarnosti, transdisci-

⁹ Pod pojmom psihijatrija ne mislim na institucionalnu psihijatrijsku medicinsku „ustavnost“, nego se krećem kategorijalnim korijenjskim značenjem samog termina psihijatrija (*ψυχία* + *ιατρεία*) koji semantički zaposjeda liječenje, odnosno tretiranje psihe. Pri tom tvrdim da bez kritički nabijene filozofske kritičnosti psihijatrija postaje ništavna, nepotpuna i posve logosno disleksična.

¹⁰ Kao prilog navedenom upućujem na spis *Prava istina o psihijatriji: kako spriječiti planetarnu epidemiju psihofarmaka?* zagrebačkog psihijatra Roberta Torrea, u kojemu ukazuje na metodološke aporije psihijatrije, s naglaskom na farmaceutsku industriju koja kontrolira i određuje „znanost psihijatrije“. Vidi u: Torre R., *Prava istina u psihijatriji: kako spriječiti planetarnu epidemiju psihofarmaka?*, Profil, Zagreb, 2014, str. 56.

¹¹ I pri ovdje iskazanom primjećujemo proizvodnost terminološkog vakuuma. Danas je, primjerice, naglasak na terminu „mentalnim“ ustanovama. S obzirom na kartični limit ovog spisa, izbjeci ćemo dubinsku semantičku analizu pojma mentalnosti, te se zadržati na naslovnom kvartetu.

plinarnosti i pluriperspektivnosti, o čemu će više riječi biti iskazano u nastavku članka. Nadalje, tvrdim da je primarna pragmatična funkcija filozofije, uz odgojnu, ona liječeća, dakle terapijska, dok se pri zamršenom fenomenu psihe manifestira svojevrsna dijalektika uma (*νοῦς*) i tijela (*σῶμα*), odnosno slom dualizma duhovnog i materijalnog principa koji nadilazi moment onog fizikalno-medicinskog i uzdiže ga na razinu spoznaje Svejednote, kao i liječenja pojedinih atoma koji je mereološki sačinjavaju, a o čemu će se iscrpnije kazivati pokoji karticu niže.

S obzirom da je psihijatrija etimološki sljubljena s liječenjem (*ιατρεία*) psihe (*ψυχή*), uvodim tezu da, s jedne strane filozofijske kritičke refleksije psihijatrija biva ništavna, nedorečena i neadekvatna, dok s druge strane filozofija koja za telos nema ispravljanje, zacjeljivanje i liječenje bolesnog postojećeg (na sviju razinama) zauzima podjednake teleološke kvalitete.

Također, smatram neodgodivim natuknuti da navedeni pojmovi sačinjavaju sušt filozofijske terminologije ponajprije u kontekstu kategorijalnog iznašanja istine na vidjelo te i ulaženja u domene promišljajnog, ali i bitkovnog zahvaćanja fenomena apsoluta, iliti apsolutnog duha¹², stoga ću se u narednom poglavlju ponajprije pozorno posvetiti odnosu uma i duha.

TERMINOLOŠKA APORIJA UMA I DUHA

Raspravu otpočinem fenomenom uma i razlažem pozivanjem na antičko zrenje o Nousu (*νοῦς*), koje, povijesno posmatrajući, najpreciznije i najuzvišnije misaono izranja Anaksagorinim izriječkom. Anaksagora je um uzimao kao početni princip, koji svemu daje vrtnju, a dotična mi se noetička slika pričinja plauzibilnom, čak i ključnom za orijentaciju s obzirom da semantiku umnosti uzdiže ponad pojedinačnog ljudskog uma (dakle kognimatona). Anaksagora razlikuje psihu i um, a ipak se objema služi kao jednom prirodnom, osim što izričito uzima um kao princip, što ga čini izuzetno interesantnim za ovu raspravu, dok o vezi uma i psihičkih bića zbori:

„Sve ostale stvari imaju udjela u svemu, ali um je nešto neograničeno i nezavisno, i nije pomiješan ni s jednom stvari, nego je sam, samostalan, za sebe. Jer kad ne bi bio sam za sebe, nego pomiješan s nečim drugim, imao bi udjela u svim stvarima ako ne bi bio pomiješan bilo s čim. U svakoj stvari sadržan je naime dio svake stvari, kako sam već prije rekao; i priječili bi ga primiješani dijelovi tako da ne bi mogao vladati ni nad jednom stvari onako kao kad je sam za sebe. On je, naime, najnježnija od svih stvari i najčistija, i posjeduje potpuno znanje o svemu i ima najveću

¹² Aludiram na Hegelovu ideju apsolutnog duha.

moć; i bića koja imaju dušu, i veća i manja, nad svima njima vlada um. I nad cjelokupnom vrtnjom um je preuzeo vlast, tako da je taj vrtnji dao početni udarac¹³.

Također, u prvoj knjizi spisa *O prirodi* Anaksagora tvrdi:

„I budući da su množinom jednaki dijelovi i velikoga i malenog, tako također mogu u svakoj stvari biti sadržane sve stvari. Također ne bilo što postojati odvojeno, nego sve stvari imaju udjela u svemu. A budući da ne može postojati nikakvo najmanje, ne bi se moglo ni odvojiti niti za sebe postojati, nego moraju, kao u početku, i sve stvari biti zajedno. U svim pak stvarima sadržane su mnoge stvari, a od onih koje nastaju odvajanjem jednaka je množina u većim i manjim stvarima.“¹⁴

Navedeni navod istaknuo sam s obzirom da upućuje na nerazdvojitost Svejednote, principa koji spominjem više puta kroz članak, a koji percipiram kao evoluciju, odnosno kao um kozmosa. Ukoliko je navedena slika možebitno odviše aspraktna, nudim misao da ukoliko kozmos misli sebe, tada mora postojati instanca hijerarhijski uzvišenija od pojedinačnih kognimatona, a dotični zaključak izmiče tradiciji filozofije uma, dominantne filozofske doktrine aktualnog doba obilježene antropološkom „umocentričnošću“, odnosno rigoroznom tjelesnošću umovnosti.

Od Anaksagore do danas, percepcija spram uma rasplinje se u pregršt proizvoljnih sekvenci iznjedrenih putem raznih filozofskih refleksija kroz koje se um transformira u partikularne kognimatone bivstvujućih. No, u gotovo svim interpretacijama pod pojmom uma zahvaća se ono intelektualno, kognitivno, epistemičko, intelektualno, ili pak kakvo idejno vrenje, koje često biva brkano s pojmom duha. Očigledno je da se cjelovitost uma refleksijama cjepa na mikro-atome o koje se pogrešno ušavljaju karakteristike apsoluta.

U misaonom skladu s Anaksagorom tvrdim da je um nadinstantan momentu psihe, s obzirom da nije rascjepljiv, bifurkiran u pojedinačne osobe, kako se uobičajeno pogrešno kazuje, dakle u pojedinačne kognimatone. Psiha je, s druge strane, rascjepljiva u pojedinačna bivstvujuća, bivajući sintezom uma i tijela, ali i empirijskim „aktualisom“ neograničene potencije uma. Dakle, po srijedi je cirkularna dijalektika pri kojoj pojedinačni kognimatoni omogućavaju razvoj uma i psihe, jednako kao što i um apriorno omogućava nastanak kognimatona i popratne psihizacije.

¹³ Ibid, Diels H., *Predsokratovci, Fragmenti sv. 2*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 62.

¹⁴ Ibid, str. 40.

Tvrdim da um nipošto nije samo tijelo, kao što tvrde mnogi filozofičari uma¹⁵, s obzirom da se um ispoljava onkraj fizikalnog organa mozga, odnosno tijela.

Um nije kategorija obilježena subjektivnim i pojedinačnim kontekstom pojedinih mislećih bića, nego dotičnom pojedinačnošću kognitivnog i mentalnog aparata, koja se nalazi u svakom bivstvujućem, zahvaćamo um Svejednote. Tvrdim da um nije robotski mehanizam koji opstoji u pojedinim bićima bez obzira na ostala bića.

Pojedinačni um mislećeg, dakle kognimaton, samo je mehanizam i most što služi zahvaćanju mnogo šire i kompleksnije cjeline nousa.¹⁶

Doktrina „filozofije uma“, predvođena „poglavicom“ Dennetom, kreće se u smjeru pozitivističke sigurnosti analitike, no predstavnici navedene doktrine ne spoznaju da „analitičke redukcionističke škar“ ne uspijevaju odagnati sušt shizofrenične, agonalne¹⁷, dijalektične, sukobom napajane fizikalne energetičnosti Svejednote, odnosno njezine evolutivne vrtnje. Odnosno uma kao svojevrstne nadinstancije čiji fenomen ne možemo razotkriti na drugačiji način nego li ga motriti kao pojedinačno vrenje koje se sublimira sa svim razinama fizikalnih izbojbjina.

Predlažem da um promatramo kao meta-ideju, kao oblikovatelja i demijurga spoznajne svjetlosti kojom spoznajemo sve što jeste ali ujedno i kao kozmološkog objedinjavača sviju nas (ne samo ljudi već i ostalih pripadnika atomarne biotičke mereologije).

¹⁵ Dennet primjerice tvrdi: „Jedini razlog zbog kojeg umovi ovise o kemijskom sastavu svojih mehanizama ili medija jest sljedeći: kako bi ti mehanizmi činili stvari koje moraju činiti, oni moraju biti sazdana, kako nas uče biopovijesne činjenice, od stvari koje su kompatibilne s prethodno postojećim tijelima koja kontroliraju. Funkcionalizam je suprotan vitalizmu i drugim oblicima mističizma o „intrinzičnim svojstvima“ različitih stvari. U adrenalinu nema ništa više ljutnje ili straha nego što je gluposti u boci viskija. Ove stvari, same po sebi, jednako su irelevantne za mentalnost kao i benzin ili ugljični monoksid. Njihova tzv. „intrinzična priroda“ važna je tek kada njihova sposobnost da djeluju kao sastavnice većeg funkcionalnog sustava ovisi o njihovom unutarnjem sastavu.“ (Dennet, D.C., *Vrste umova – k razumijevanju svijesti*, In.Tri, Zagreb, 2017, str. 70) Slažem se da kognimaton ovise o kemijskom sastavu svojih sastavnica, ali Dennetu redovito promiče činjenica da je svaki pojedini kognimaton samo atom u organizmu uma evolucije, dakle Svejednote. Dennet u spisima naglašava važnost uzimanja „drugih umova“ u obzir, ali mu uobičajeno promiče refleksija o nadinstanciji uma (*νοῦς*), dakle sintetivnog misaonog organizma evolucije.

¹⁶ Na ovom se mjestu zgodno prisjetiti Platonovog svijeta ideja u kontekstu nadinstancije ideje u odnosu na pojedinačni narcistički kognimaton, Smatram da ideja ne može biti striktno ičija i s obzirom da tvrdim da one cirkuliraju i nakupljaju se u bazenu kolektivnog nesvjesnog (Jung) koje bi valjalo promatrati kao biološku evolucijsku činjenicu.

¹⁷ Vidi u: Perušić, L.. *Agon-kompleks*. Filozofska istraživanja, 35(3), (2015), 415-433.

Um jestvuje, um je bivstvo, no nipošto onkrajno, dualistično, nego ga, smatram, sačinjavamo svi mi, kao što i on sačinjava nas. Um nije antropocentrički verigizirljiv, um nije osoba, um je evolucija sama, i silno začuđuje konfuzija pri brkanju s duhom.

Pa tako, u Srbiji nailazimo na primjer „filozofije uma“ (Philosophy of Mind) koja biva prevedena s „filozofija duha“, a što je posljedica zapadnjačkog trenda struje „filozofije uma“ čiji nosioci mahom odbacuju izvornu grčku terminologiju, smatrajući je zastarjelom, nepotrebnom, pa čak i verigizirajućom u odnosu na dohvaćanje „pravilne“ znanstvene semantike. Stoga, kao odgovor tvrdim je tzv. „filozofija uma“ u zabludi logosne disleksije, te da nipošto neće uspjeti elaborirati toliko željeno pitanje svijesti i uma bez osvrtaanja i kopanja po drevnim grčkim rudnicima sofie (σοφία), čijim utjecajima duguju suvremenu pozitivističku znanstvenost, a putem koje je na poprilično nezdrav i shizofren način, licemjerno i tupo odbacuju iz upotrebe, prebivajući u *abisu ouroborastičke samodopadne znanstvenosti* bez potencije nadilaženja postojećeg.¹⁸

Pećnjak navodi:

„Danas se pod pojmom “um” razumijeva sveukupnost mentalnog odnosno psihičkog života. Također ga razumijevamo i kao uzročnika našeg ponašanja. U vrlo suvremenom žargonu, um možemo promatrati i kao proces obrade informacija.“

A na istoj stranici tvrdi:

„Filozofija uma danas je jedna od najpropulzivnijih grana filozofije. Glavni problem filozofije uma je takozvani problem um-tijelo. Ovaj problem se sastoji u pitanju kako je realiziran naš um odnosno naša mentalnost. Također, značajno je pitanje kako možemo opisati i objasniti rad samog ljudskog uma (ovo pitanje se može razmatrati i bez obzira na ontološku realizaciju uma).¹⁹

Pećnjakova definicija je zgodna, ali očito je da um zahvaća antropocentrički, dakle kao kognimaton, odnosno da anulira opstojnost uma onkraj kate-

¹⁸ Kangrga pri elaboriranju Kantovih misli uobičajeno u prvi plan ističe moment trebanja (Sollen) koji nadilazi moment bitka (Sein), a u kontekstu nadilaženja onog postojećeg i preobličavanju revoltivnom etosu. Pri navedenom se momentu krije misao o impotenciji nadilaženja prisutno pri filozofiji uma (iako bi predstavnici navedene doktrine kao reakciju na izrečeno jamačno kazali da vlastitim djelovanjem nadilaze tminu mita i „metafizičke prtljage“), koja seže iz domena analitičke filozofije, a Kant u prvoj kritici tvrdi da je analitička metoda uvijek isključivo regulativna, dok je sintetička konstitutivna.

¹⁹ Pećnjak, D., *Uvod u filozofiju uma*, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2015, str.7.

gorije antroposa, ostajući slijep za prodornu svjetlost Svejednote, a za što je neophodna upravo ontološka realizacija i spoznaja uma.

Nadalje, iako predstavnici doktrine filozofije uma revno ukazuju na notornost kartezijanske dualizacije uma i tijela, ipak upadaju u zamku redukcionističke disonance, odnosno logosne disleksije koja nas udaljava od fenomena svijesti.²⁰ No, promotrimo li svijest apriorno kao prisutnost čija je najfinija razina kognitivna prisutnost sa Svejednotom, primjećujemo da uskogrudna fizikalistička „robotska“ svijest filozofičara uma predstavlja samo atom u mereologiji Svejednote, i to onaj koji nas ostavlja u zamci antropocentrizma i udaljava od promišljanja organizmičke zajednice kozmosa.²¹ Također, napominjem da filozofičari uma i te kako šepaju pri promišljanju onog nesvjesnog²², za koje tvrdim da je punopravni pripadnik nerazdvojnog dualiteta svjesno-nesvjesno – temeljnog sastava „organizma“ psihe.

Dakako da je organ mozga fizikalistički pokretač i omogućavatelj zahvaćanja uma, te nipošto ne odbacujem relevanciju neuroznanosti i kognitivne znanosti, ali kad se pojedina disciplina upakira u sintagmu „filozofija uma“, a da je pri tom miljama od zadane semantike, tad je to problem i paradoks na koji valja ukazivati, i koji se treba bespoštedno kritizirati

Vrijeme je da se vratimo na dualitet uma i duha, termina koji su u suvremenim refleksijama redovito brkani, te se čini da je nastupio kakav prešutni konsenzus pod kojim su navedeni pojmovi sinonimizirani. Kako god okrenemo, povijest nas je podučila da je, gotovo evolucijski, u promišljajni mehanizam antroposa unišao dualizam duha/uma s tijelom (Descartes)²³, no smatram da se u duhu vazda prebiva, on nije aktivni princip, za razliku od uma.

Tvrdim da je duh zbir pojedinačnih činidaba, odnosno aktova pojedinih psiha te se očituje kao zapis epohe.

Nije čudno da termin duh redovito pričinjava zbrku, bilo kad je percipiran antropocentrički kao meta-sila ili meta-čovjek bestjelesnih svojstava, ali koji je ipak prisutan u vremenu i prostoru empirijski dohvatljive dimenzije, bilo kad je percipiran kao supstancija koja nas ispunjava ethosom kakve, našem biću strane sile. Tvrdim da je duh jedino ispravno percipirati hegelovski

²⁰ Namjerno uvodim fenomen svijesti s obzirom da se filozofičari uma možda i najintenzivnije bave upravo problemom svijesti.

²¹ Naglašavam da je i psihičko nesvjesnog, uzeto u psihoanalitičkom kontekstu, također dionousa, ali ne pojedinačnog kognimatona bivstvajućih. Tvrdim da se svjesnim prokopavanjem u domenu nesvjesnog sjedinjavamo s umom Svejednote. Međutim, razlika između uma i pojedinačnog kognimatona ipak nije toliko dramatična s obzirom da je pojedinačni kognimatona preslika, odnosno magnetski nahod ka kretanju uma Svejednote.

²² Nesvjesno u kontekstu psihoanalitičke terminologije.

²³ Vidi u: Descartes R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, KruZak, Zagreb 2015.

kao epohu, kao zbir činidaba pojedinačnih psiha čije se empiriziranje preljuje u duh epohe. Dakle, duh nikad nema potenciju da bude u nama, već smo isključivo mi u duhu, kao pod krovom kuće bitka koju sami stvaramo bez obzira na intencionalnu svijest. Smatram da krabulje „duha Svetog“ i duhova iz boce predstavljaju samo antropocentrične izbojbine koje kao takve gube sintezu sa Svejednotom kozmosa koja je mnogo širi i prodorniji koncept od antropocentrizma koji nastoji sažeti prodornost organizmičnosti Svejednote i cjelokupne evolutivne igre u antropoidno biće ispravnog hoda, razvijenog jezika i beskrajnog apetita za destrukciju.

Pri elaboriranju fenomena uma nipošto ne smijemo zaobići Kantove refleksije, a pod umne se stavke često neoprezno upliće i ono inteligentno, dovitljivo, neovisno o Kantovom moralnom zakonu. Tvrdim da je jedino kantovski moralno istinski umno, dakle kantovsko u kontekstu izdizanja iz dome na sebičajnosti narcisarije. No, Kantov imperativ valja proširiti na sva bića²⁴, dakle raskriti koprenu antropocentrizma koja je velikom Kantu priječila put do istinskog prisutstva Svejednote do čijih je bisernih dveri i te kako zašao, međutim kroz koje je u ono doba očito bilo nemoguće proći, unatoč činjenici da je postavio fundamente percepcije primata praktičnosti uma u osnovu na teorijskost. Dostižno upućuje na neminovnu vezu psihe i uma kroz nišu djelovanja, dakle kretanja ili *kinematona*, a što automatski pobuđuje (bio)etičke refleksije.

Nadalje, Kant tvrdi da samo racionalno (umno) biće ima sposobnost djelovanja prema predodžbi zakona, tj. prema principima i volji, dok svaka stvar u prirodi djeluje prema zakonima. Sjajnu refleksiju Kantove filozofije nalazimo u spisu Igora Eterovića „Kant i bioetika“ pri kojemu autor kirurški precizno ukazuje na ključne momente Kantovih kritika i povezuje ih s bioetikom.²⁵

²⁴ Primjer nadilaženja Kantova antropocentrizma nalazimo kod Fritza Jahra i njegovog *bioetičkog imperativa* koji glasi: „Poštuj svako biće u načelu kao svrhu u sebi i po mogućnosti postupaj s njima kao takvima.“ Vidi u: Rinčić I., Muzur, A., *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb, 2012., str. 200

²⁵ Eterović u izmu „Kant i bioetika“, na temu diferencije uma i razuma (a koja je semantički bliska razlici između uma i kognimatona u mojoj refleksiji) u Kanta tvrdi: „Ovdje odmah treba uputiti na jedno terminološko razgraničenje. Kant razlikuje um (njem., *die Vernunft*, eng. *reason*), razum (njem. *das Verstand*, eng. *understanding*) i moć suđenja (njem. *die Urteilskraft*, eng. *power of judgement*) kao različite spoznajne, odnosno kognitivne moći. Iako će o tim funkcijama biti mnogo više riječi u daljnjem tekstu (napose u raspravi o metodologiji), ipak je, čak uz rizik banaliziranja, a radi lakšeg praćenja, potrebno barem ukratko ukazati na njihove osnovne funkcije. Razum je vezan uz određenu moć suđenja, koja supsumira pojedinačno pod opće i ima osnovnu funkciju u strukturiranju naše spoznaje (koja je uvijek spoj empirije i razuma), dakle imamo primarno teorijsku važnost pri formiranju konstitutivnih načela naše spoznaje (a to su kategorije razuma). Moć suđenja vezana je uz reflektivnu funkciju naše sposobnosti suđenja, tj. sposobnost izvođenja općega iz pojedinačnog, dakle njena je funkcija proizvodnja re-

Ne treba naglašavati da je Kant poprilično neinteresantan predstavnicima „filozofije uma“ koji se otklanjaju od noetike, dakle traženja apsolutne istine, prebivajući u špilji mikro-dogme koja od atoma nastoji tvoriti apsolut, te koja je, tvrdim, kauzalno, znanstveno i filozofski ništavna.

Ukazujem na činjenicu da je um uvijek potencija, pod njim su obujmljene i obgrljene religijske, filozofske, znanstvene, kriminalne, moralne, mudre ili glupave perspektive i putevi, dok psiha predstavlja moment aktualizacije, odnosno most iz domene n-potencije u domenu empirijske aktualnosti koja se nadalje ispoljava kao duh, dakle kao zbir akata pojedinačnih psiha u određenoj epohi. O duši u ovom trenutku ne možemo posve precizno govoriti s obzirom da je terminološki, putem sakralnih dogmi sazdana na transcendenciji da bi ostala u transcendenciji, međutim precizno možemo reći da duša nije psiha ali da bi mogla, u zadanom tranzitivnom, onkrajnom modusu, biti zbir pojedinačnih činidaba pojedine psihe, dakle svojevrsni zapis, jednako kao što je duh zapis činidaba pojedinih psiha u kontekstu epohe.²⁶

Wittgenstein je u „Tractatusu“ ustvrdio:

„O čemu ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.“²⁷

Mi nećemo šutjeti ali se nećemo ni zaletavati u prosudbene determinante kako se ne bismo poskliznuli i unizili sav intelektualni napor što je uložen u skladanje ovog spisa i oslobađanje semantičkog vakuma od pritiska proizvodnosti.

TERMINOLOŠKA PROSTITUCIJA PRI PRIJELAZU S GRČKIH NA RIMSKE CESTE GOVORENJA NA PRIMJERU *ANIMUS- ANIMA-PSYCHE*

Duh i duša, ovomjesne leksičke verzije latinskih animusa i anime²⁸, „enciklopedijski“ su egzemplar devijacije i „blasfemiziranja“ koje nastupa prili-

gulativnih načela spoznaje. Um je pak nadležan za sintetiziranje cjelokupne spoznaje u jedinstvo, kako unutar teorijske domene, tako i između teorijske i praktične domene naše egzistencije. On nas prije svega opskrbljuje umskim idejama (to su sloboda, duša, bog i jedinstvo svijeta). U kontekstu morala, odnosno etike sve se umske ideje sabiru u jednoj, odnosno iz nje se izvode, a to je ideja slobode koja je za Kanta „fakt uma“, odnosno elementarna pretpostavka slobodnog, a to znači odgovornog (etičkog) djelovanja.“ Eterović I., *Kant i bioetika*, Pergamea, Zagreb, 2017., str. 105.

²⁶ Dalo bi se promišljati da je psiha svojevrsno tijelo duše.

²⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, str. 189.

²⁸ Napominjen da je ovomjesna etimologija duha i duše nastala od duvanja, dahtanja, međutim to nije životni princip integracije, već dualizirana supstanca koja je nadinstančna i utoliko

kom prevođenja, odnosno tranzita s grčkih na rimske „obale“ komunikativnog ophođenja.

Semantički vakuum, ili terminološka kaša, pri zadanom momentu poprma upravo svečano obličje, odnosno biva prineseno na oltar nesporazuma i logosne disleksičnosti. Proizvoljnost izricanja spiritualnog, duhovnog, duševnog, umnog pri tom poprma zastrašujuće razmjere, te dolazimo do nužnosti iznalaženja orijentacije, odnosno integrativno-bioetičkog kompasa (putokaza).

Neminovno je spomenuti da je navedeni prijelaz, kauzalistički gledano, bio blagoslovljen liturgijskom, klerikalnom rukom, te nije čudno da su oba terminološka entiteta nedohvatljivi racionalnom percepcijom, i služe kao imaginarni putokazi što zastrašuju „krdo“ i drže ga podalje od kritičkog promišljanja. Navedenom je nesumnjivo kumovao Aristotel zborom o nepokretnom pokretaču čija psiha jedina nikad ne spava, a što elegantno i lucidno preuzese Toma i ostali „skolastički oci“. O Aristotelu i psihi podrobnije ću kazivati u narednom poglavlju, a na ovom mjestu ponavljam da je duh po sebi pasivni princip koji semantički supsumira zbir činidaba pojedinih psiha bivstvjućih, dakle promatrat ćemo ga hegelijanski kao epohu, a aktivnost mu se očituje u reflektivnom smislu, u odnosu na uzor koji pruža pojedinačnim psihama, a što otvara opasnost potencija neodređenog „se-bivstvjućeg“ (Heidegger).

Duša je interpretativno uobičajeno sljubljjivana s fenomenom duha, također u religijskim interpretacijama duha svetog – onostranog člana trijade otac, sin i duh sveti.²⁹

Dakako da teologija nije oznanstvenila hermeneutiku fenomena duše, nego ju je, naprotiv, posve transcendirala, onostranila i dogmatizirala, ali u ovoj raspravi neću se odveć baviti kritikom teologije, nego nastojati prodrijeti do empiričnog tkiva duše³⁰, koliko je to moguće.

narcistična tjelesnoj, odnosno kauzalno-prirodnoj. Zanimljivo je primijetiti da animus i anima dolaze od grčkog *anemon*, (*άνεμον*) koji označava vjetar, kvalitet sličan raspuhu semantona psihe.

²⁹ Zanimljivo je primijetiti i konfuziju koja vrije terminom animalno, koji s jedne strane semantički ukazuje na slobodu i neobuzdanost životinjske zajednice, dok s druge upućuje na robovanje prirodnom kauzalitetu.

³⁰ Pri religijskosti (dogmatičnosti) znanstvenosti i oznanstvenju religioznosti iskazuje se logosna disleksičnost *par excellence*. Naime, smatram da jedina dogma koja nudi plauzibilje jest dogma mijene, potaknuta Kantovim kategoričnim imperativom koji ne nareduje i određuje, nego putokazno rasvjetljava ponuđene umne potencije nahodeć ih da se preliju u finu moralnu psihu, otvarajuću, prodiruću, po-sebi-zororadalačku. Tvrdim da bi se teologija više trebala baviti psihom i umom, a manje duhom i dušom ukoliko hotije oznanstveniti, dakle sekularizirati vlastitu doktrinu i osloboditi “boga” iz okova crkava i krutih antropocentričnih dogma. Također, tvrdim da bi se „filozofija uma“ više trebala baviti nousom a manje apsolutizirati biologiju mozga i tijela, ukoliko ne želi posve zabrazditi u jamu logosne disleksije i ukoliko želi ute-

Descartes je, unatoč uvođenju mišljenja kao aksioma postojanja, još dublje dogmatizirao teološki dualizam duše i tijela³¹ koji nipošto istinosno ne opstoji reflektiramo li ga logosnim orijentirima. Stoga kategorički odbacujem opstojnost svake vrste ontološkog dualizma, a o dualizmu kroz nišu otuđenja čovjeka od svijeta, toliko svojstvenu aktualnom vremenu, Hrvoje Jurić fino navodi:

„Mijena u *slici prirode*, tj, prirode kao čovjekova kozmička okoliša, počiva na temelju metafizičke situacije, koja je vodila modernom *egzistencijalizmu* i njegovim *nihilističkim* aspektima. Ako je bit egzistencijalizma izvjesni *dualizam*, dualizam kao otuđenje čovjeka od svijeta s gubitkom ideje jednog bliskoga kozmosa (dualizam koji Jonas odmah naziva „antropološkim akozmizmom“) onda nije moderna prirodna znanost jedina koja može stvoriti takav uvjet. *Dualizam* je *antropološki akozmizam*, a to je, pak, *kozmički nihilizam*. Kozmički nihilizam, čije začetke Jonas traži na početku novoga vijeka stvorio je *uvjet* u kojem se mogao razviti moderni egzistencijalizam.“³²

Vrijeme je da diskursno kolo članka okrenem na termin psihe i dokažem njezinu tangentialnu narav, njezinu orijentativnu sušt – u kontekstu naslovnog pojmovnog kvarteta, u kontekstu znanosti, ali i u kontekstu same Svejednote. Dakle, termin psiha ($\psi\chi\eta$) dolazi od grčkog glagola $\psi\chi\omega$ koji je ozna-

ći iz ralja redukcionističkog pozitivizma koji neminovno nahodi u *mythos*. U prilog navedenom iznosim misli vrlo filozofijskog brka Nietzschea koji u spisu *Ljudsko odviše ljudsko* posvećuje pregršt fragmenata problematici kršćanskog kategorijalnog licemjerja, krivokletstva i apsurdna, a u kontekstu dijalektike onog grčkog i kršćanstva izdvajam 114. fragment naslova „Ono negrčko u kršćanstvu“ te ga citiram u cijelosti: „Grci homerske bogove nisu poput Židova vidjeli iznad sebe kao gospodare a sebe ispod njih kao robove. Oni su vidjeli tako reći samo odraz najuspjelijih primjeraka svoje vlastite kaste, dakle ideal, ne suprotnost vlastitog bića. Osjeća se uzajamna srodnost, postoji međusobni interes, neka vrsta *symacchie*. Čovjek o sebi misli otmjeno kada sebi daje takve bogove te se postavlja u odnos kao što je onaj nižeg plemstva spram višega; dok talijanski narodi imaju prilično seljačku religiju s neprestanim trepetom pred zlim i hirovitim moćnicima i napastovateljima. Tamo gdje su olimpski bogovi odstupili, grčki život je također bio mračniji i plahiji. – Kršćanstvo je naprotiv sasvim smlavilo i slomilo i kao da ga je potopilo u duboki glib: a zatim je u osjećaj potpune izopačenosti odjednom unjelo obasjaj božanskog milosrđa, tako da se ispustio prenareženi, pomilovanjem omamljeni klicaj ushićenja te se na tren povjerovalo kako se u sebi ima čitavo nebo. Za to bolesno prekoračenje osjećaja, za u tom pogledu potrebnu duboku korupciju glave i srca zalažu se svi psihološki izumi kršćanstva: ono hoće uništiti, slomiti, ošamutiti, omamiti, ono neće samo jedno: m j e r u, i zato je u najdubljem smislu barbarsko, azijsko, neotmjeno, negrčko.“ (Nietzsche F., *Ljudsko odviše ljudsko*, Sv. I“, Demetra, Zagreb 2012, str. 85.)

Dotičnom izriječju dodajem analogiju s modernom pozitivističkom znanošću (analitičkom), uz filozofiju uma kao njezinim grandioznim teleološkim finalem.

³¹ Vidi u: Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, KruZak, Zagreb, 2015, str.49.

³² Jurić H., *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb, 2010, str. 31.

čavao puhanje, raspuhivanje, hlađenje, u historijskom interpretativnom kauzalitetu uzeta je i kao disanje, uzdisanje, a vlastitom hermeneutičkom linijom dolazim do fenomenološkog momenta puhanja života po kozmosu, odnosno zaposjedanja empirijskog prostora dahom krećuće sebstvujuće usie (οὐσία), ontološke sušti na putanji potencije ka aktualisu ontike, koja je, pak, kategorički bliža zagrijavanju, nego li hlađenju.

Psiha (ψυχή) se etimološki dovodi u vezu i sa sanskrtskim terminom *bhas*, koji također označuje puhanje i hlađenje. Pri tom je simptomatično da u sušti antičke etimologije psiha ponajprije predstavljala nešto krećuće, životno, vanjsko, umno, empirijsko, izlazeće³³, dijametralno suprotno od rimsko-skolastičkog i suvremenog egzaktno-znanstvenog pristupa koji je misaono zahvaćaju kao nešto unutrašnje, zaronjeno, zarobljeno tijelom³⁴ te dualizirano u odnosu na nj. Ponavljam tvrdnju da svako dualiziranje uma i tijela, duha i tijela, duše i tijela, te psihe i tijela logosna disleksija *par excellence*, s obzirom da Svejednota poznaje dualizam isključivo u dijalektičkom smislu unapređivanja vlastite bivstvovnosti, ali vazda telosno usmjereno k jednom mislećem organizmu koji misli sebe, kroz sebe i po sebi.

Grčkosna dinamičnost termina psiha sugerira svojevrsno zaposjedanje životnog, biosnog prostranstva nasuprot tmini nebitka, sugerira općenje, integriranje s fizisom *per se*, a što ukazuje na paradoxalnost 8-bitne, nebioetične i parametrizirane percepcije psihe kakvu zatičemo u suvremeno, pozitivističko doba.

Naglašavam da je kognitivna recepcija fenomena psihe kroz povijest redovito bivala u kontradikciji s *aletheiom* semantičnosti fenomena te se čini da pri općem percipiranju psihe, ona redovito biva isuviše udaljena, transcendirana od fenomena uma posredstvom raznih čimbenika: s jedne strane religijskim konotacijama koje dušu, termin preuzet od latinskog *anima*, već u dobroj mjeri sakraliziranog termina, pojmi u bitnoj mjeri onostrano i umom neuhvatljivo, dok je svijet empirije samo prolazna stanica bezvremenog putovanja svake pojedine duše. Pri tom je empirijski svijet samo iskušenje za puteve duše koji nastupaju nakon smrti tijela. S druge strane tu su konotacije „egzaktnih znanosti“, koji fenomen psihe nastoje trivijalizirati, parametrizirati, u očitoj liniji robotizirati pravocrtnom metodologijom, psihologija ucrtavanjem

³³ Vidi u: Edinger, E. F., *The Psyche in Antiquity: Early Greek Philosophy: From Thales to Plotinus*, Innercity books, Toronto 1999.

³⁴ Tijelo ćemo promatrati kao kauzalnost evolucije, kao ono nesvjesno kozmosa, a spoznaji čega se približavamo snagom kognimatona. Što se tiče zarobljenosti duše u tijelu Pascal u 233. fragmentu tvrdi: „Naša duša je ubačena u telo gde nalazi broj, vreme, razmere. Ona o tome umuje, pa naziva to prirodom, nužnošću, i ne može da veruje u drugo što.“ (Pascal, B., *Misli*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1980, str. 102).

onog psihičkog u statističke tablice. Psihijatrija dotično provodi forsiranjem bioloških uzroka kao temelja psihičkih poremećaja, odnosno navođenjem poremećaja organa mozga kao paradigme, a kojeg tretiramo psihofarmakološkim preparatima, proizvoljnim klasificiranjem normalnosti u odnosu na ekonomsku prihvatljivost i lijepljenjem dijagnoza³⁵ bivstvujućima, pri tom stvarajući stigmatizirajuće etikete.

No, kao kontra-argument tvrdim da je aporičnost psihe i te kako eliptična i fleksibilna, i kud i kamo šira od domena isključivo fizikalističkih principa, a navedeno su primijetili i drevni, ali vazda aktualni Grci, nikad zaboravljeni ali, u kontekstu moderne filozofije ipak odveć zanemareni, velebni sinovi Logosa.

Pa tako, širinu obujma fenomenološke problematike psihe naznačuje Heraklit Efežanin kada piše:

Duši³⁶ granica nećeš naći, pa da svim putevima prođeš: tako je duboko (skrivena) njena mera.³⁷

Za njega je psiha moć razumijevanja, smještena je u kruženju elemenata, te kao bezgranično počelo svega ujedno ima neograničeno dubok smisao, a i može se pročititi do „odsjava svjetla“ božanske vatre. Dodao bih da na granice psihe upućuju upravo psihičke patnje, bolesti, i poremećaji čiju problematiku razmatram tijekom rada.

Mikecin o fenomenu psihe kod Heraklita piše:

„Duša svega je u svojoj nepomiješanoj ognjenosti posve nesputano sebesamokretanje. Kao ono od svega najpokretljivije ona je i počelo kretanja svega ostalog što se kreće. Pojedinačna je duša u razlici prema duši svega već u određenoj mjeri sputano sebesamokretanje. Sama pojedinačnost pojedinačne duše uzrok je tog prvog sputavanja kretanja otjelovljenjem

³⁵ Pri tom ukazujem na doktrinu DSM priručnika, svojevrsne biblije psihijatrijske dijagnostike izrađene u režiji Američke psihijatrijske asocijacije (APA), a čija bi kritika zauzela odveć mjesta već ionako dobrano ispunjenog spisa. Stoga ću samo iskazati da u dotičnom priručniku svatko nađe dijagnozu za sebe, odnosno svatko dobije potvrdu vlastite ludosti. DSM je skraćena za „Diagnostic and statistical manual for psychic disorders“ (hrv. „Dijagnostički i statistički priručnik za psihičke poremećaje“). Američke psihijatrijske asocijacije, a predstavlja svojevrsnu „Bibliju“ psihijatrijske znanosti u kojoj se svako bivstvujće može pronaći u pregršt parametara.

³⁶ Poradi održavanja higijene i čistoće citiranja, ostavljam termin duša, međutim semantički ukazujemo na fenomen psihe, a na paradoksalnost navedenog upućujem tijekom čitavog članka.

³⁷ Heraklit, *Fragmenti*, Grafos, Beograd, 1979, str. 45.

pojavnim tijelom kretanje duše još se više sputava, jer sva pojavna tijela kreću se sputanije od nepojavnih. Duša zastaje premećući se, a tijelo biva kao zastoj kretanja, premda ga ne može nikada posve zaustaviti.³⁸

Demokrit tvrdi da je psiha isto što i um, da je sastavljena od prvih i nedjeljivih tjelesa, te da je pokretač zbog malenih dijelova i oblika. Piše i da „savršenstvo duše popravlja slabost tijela, no tjelesna jakost bez razboritosti nimalo ne popravlja dušu.“³⁹

Anaksagora razlikuje psihi i um, a ipak se objema služi kao jednom prirodnom, osim što izričito uzima um kao princip, što sam naveo u ranijem djelu članka, ali smatram bitnim ponoviti u kontekstu fuzije uma i psihe.

Upravo pri intrinzičnoj vezi psihe i uma⁴⁰ primjećujem krucijalitet i početnu točku znanstvenog razmatranja psihičkih patnji bez koje znanstveni uvid u ono psihičko biva onemogućen.

U ranijem djelu članka naznačio sam vezu uma i psihe, a u kontekstu navedenog ponavljam da svakoj pojedinačnoj psihi prethodi um kao potencija, dok je moment „psihičenosti“ uvijek aktualizacija potencije uma.

Platon u *Timeju* tvori psihi od elemenata, naglašavajući važnost njezina usklađivanja, a ukoliko je psiha neusklađena, pa moći njezinog besmrtnog dijela nisu usklađene s moćima smrtnog dijela, čovjek doživljava psihi i tijelo nezavisnima, zbog čega u svakom trenutku zatumljuje određene moći života te trpi unutarnji razdor.⁴¹ Zanimljiva i pomalo paradoksalna teza „začetnika dualizma“...

Platon smatra da psihi ne može koristiti znanje koje joj se pruža dok učitelj ne postidi učenika i tako ga očisti, a samo čišćenjem mišljenja (*dianoia* - *διάνοια*) dobiva sve veći stupanj kritičnosti te time dobiva bolji uvid u razlikovanje između dobrog i lošeg. Također, zbori i o gramatici psihe koja je jednaka dijalektici psihe. O vezi uma i psihe u Platona, Tokić piše:

„Ali ako je u duši um, sve njezine moći ostvaruju zajednicu u skladu i prijateljstvu, te se međusobno ne isključuju. Prema Platonu to znači da je u duši koja umuje um pomiješan s osjetom i tjelesnom ugodom.“⁴²

Platon pruža finu dijagnozu veze tijela i uma kao elemenata psihe, a moglo bi se ustvrditi i da je svaka psihička patnja dijelom i tjelesna patnja, i obratno. U *Fedonu*, Platon dokazuje besmrtnost psihe, no u ovom radu ne fo-

³⁸ Mikecin I., *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013., str. 116.

³⁹ Diels; H., *Predsokratovci. Fragmenti* Sv. 2, str. 158.

⁴⁰ Ovdje u odnosu na um pojedinca koji teži k nousu, daklena kogniton.

⁴¹ Tokić, M., *Život, zdravlje i liječništvo u Platonovoj filozofiji*, Pergamena, Zagreb, 2013, str. 33.

⁴² Ibid, str. 15.

kusiram se na besmrtnost psihe, nego na one njezine smrtne, propadljive i pateće momente koji se očituje s ovu stranu opipljive, empiričke vječnosti, te naglašavam da je krajnje vrijeme za rudimentarno obrtanje percepcije psihe – iz domena transcencije u domenu pristupačne percepcije. Smatram da je krajnje vrijeme da se psihi učini potencijom boga/obogovljenja, a ne slugom božjeg fatuma na način kakav nam nudi teologija u vidu duše, ili psihofarmakološkog kakav nam nudi psihijatrija, nego naučnom filozofijskom refleksijom integrativno-bioetičkog prosvjetljujućeg karaktera.

Izdvajam sjajan navod o nužnoj vezi filozofije i besmrtnosti psihe što nam je nudi veliki Platon, i filozofijska dužnost (*δέον*) mi ga je navesti:

„– To je dakle razlog, Kebete, zašto su uredni i hrabri oni koji su uistinu željni znanja, a taj razlog ne prihvaća većina ljudi. Ili misliš li drukčije?
– Ja nipošto. Pa tako će prosuditi duša čovjeka filozofa i neće pomisliti da je filozofija mora osloboditi, a kada je ona oslobodi da se smije odavati užitku i boli, pa sebe opet nanovo sapinjati i raditi beskrajni posao, baveći se kao oko nekakva tkanja Penelopina, ali samo obrnuto; nego dok sprema takvu utihu, dok slijedi razbor i uvijek je u njemu, dok gleda ono što je istinito, božansko i nedostupno mnijenju i dok joj je ovo hrana, drži da mora ovako živjeti dokle god živi, a kad umre, doći će k srodnomu i sličnomu i riješiti se nevolje ljudske. Od takva života, Simija i Kebete, neće se, nema straha, ona pobožati, da će je poslije ovakva truda na rastanku s tijelom smjesta vjetrovi raznijeti, te će se raspliniti i neće je više biti.“⁴³

Nadovezao bih se mišlju da se do adekvatne spoznaje fenomena psihe može doprijeti isključivo filozofijskim zrenjem.

Aristotel primjećuje kako svi navedeni filozofi definiraju psihi s tri obilježja: kretanjem, opažanjem i bestjelesnošću te dodaje kako je psiha živih bića određena dvjema sposobnostima – sposobnošću prosuđivanja što je djelovalo uma i osjetilnog opažanja i još sposobnošću kretanja na mjestu, dok na jednom mjestu u spisu *O duši*, stoji:

„Sada pak, sabravši ukratko ono što je rečeno o duši, kažimo da je duša na neki način sve postojeće. Stvari naime su ili predmet osjeta ili predmet spoznaje, znanje je na neki način ono što spada u znanost, a osjetilno opažanje predmeti osjeta. Kako je to, treba ispitati (...).“⁴⁴

⁴³ Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996, str. 82.

⁴⁴ Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb 1987, str. 25.

ZAŠTO PSIHA NIJE DUŠA

Aristotel uvodi sintagmu misaona psiha, a zaključak glasi: Um je od tijela odvojen (horistos – χωριστός), on ne može doći do svojeg ostvarenja prije nego što misli⁴⁵. Aristotel piše o djelatnom i pasivnom umu, a prema njegovoj „psihologiji“ samo ljudskoj psihi pripada um, dok mišljenje čini dio psihe koji je za to sposoban i koji može preuzeti oblik sadržaja, a time se na pravi način odnosi prema predmetu. Aristotel se pita zašto taj um ne misli stalno, te zaključuje da samo bog može stalno misliti jer bog je vječno blažen, dok se ljudski um zamara i ne može imati takvu djelatnost.

Tvrdim da Aristotel na velika vrata uvodi dualizam između boga i čovjeka te tako omogućava potenciju kasnijeg aktualisa rimske percepcije psihe kao anime (duše), koju je, u nastavku povijesnog kauzaliteta, skolastika, posve transcendirala u odnosu na svijet some (σῶμα). Anima se teleološki kauzalno kreće larpurlatistički iz boga nanovo ka bogu, dok svijet empirije predstavlja samo stanicu kušnje na putu ka vječnosti čistilišta, raja i pakla, pri čemu ustrašeni antropos gubi umnu, samosvjesnu kontrolu nad harmonijom psihe, dok epistemološku teleološku kulminaciju navedene verige predstavlja „gospodstvo“ svetog trojstva i crkvenih dogmi porođenih iz navedenog etosa. Ponavljam da latinski termin anima dolazi od grčkog anemos koji znači vjetar, semantički blisko psycheinu te se pitam je li to vjetar koji otpuhuje svetu mjeru, svetu pravdu (δίκη)⁴⁶ grčkog odviše grčkog?

No smatram da starogrčka, pak, psihovnost bitkovnim izdisanjem, sebe-ispuhivanjem kroz praxis krećući ispunjava kategorije prostora i vremena, ona lebdi na ramenima čistog zora rađanja, ona je kretanje predmeta u beskraj, kretanje ka sušti, ka telosu samog Logosa, ona nije, kao u kasnije refleksivno dominantno doba anime (dušbine) determinirana božanskim usudom, već ima mogućnost odabira, mogućnost slobodne volje i samosvijesti, no u mogućnosti navedene potencijalnosti otvara se pandorina kutija psihičkih patnji, pogrešnih moralnih kretanja i narcizma, koji predstavlja causu gotovo sviju psihičkih patnji. Današnji Kršćanin, recimo, pod krinkom altruizma uglavnom pokušava spasiti vlastitu *animu*, dušu da završi u raj, on ne misli na druge, on teleološki penetrira isključivo u sebe⁴⁷. Percepcija psihe kao anime nipošto nije dinamizirala i proširila njezinu semantičku vrijednost, već je onostranila, zarobivši je u kolosijek božanskog usuda i semantičkog vakuuma.

⁴⁵ Ibid, str. 41.

⁴⁶ Na temu pravde u Platona obavezno prostudirati: Kaluderović Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015.

⁴⁷ O navedenom iscrpno iskazuje Nietzsche u spisu *Ljudsko odviše ljudsko* (Nietzsche, F., *Ljudsko odviše ljudsko, knjiga prva*, Demetra, Zagreb 2013.

Tvrdim da je psiha kategoriološki spoj, fuzija, integrativnost i sublimacija osjećaja, spoznavanja, percepcije i kinetičke tjelesnosti. Ona je objedinjivač cjeline, koja, ukoliko postane uravnotežena, te autonomno odmjereni i balansirana – otvara potenciju poremećajnosti i patnje. Psiha je odlika svog živućeg⁴⁸, svog kinetičkog, a ne samo ljudskih životinja, kako se često pogrešno tvrdi. Navedeno upućuje na usku semantičku vezu izučavanja psihe i integrativne bioetike, a u kontekstu predmetnosti navedene discipline, obilježene životom i njegovom zaštitom na svim razinama kao predmetom⁴⁹.

A što se tiče fenomena ljudske psihe, koji je prisutan u znanstveno-filozofskom diskursu, on tisućama godina biva gotovo neuhvatljiv znanstvenim očima s obzirom na neposredno empirijski nevidljivi predmetni karakter, kao i s obzirom na sakralnu ili pak romantičarsku percepciju, s izuzetkom promatranja ljudskog djelovanja i iskaza patnika kao simptomatološkog instrumentarija vezanog uz njen predmet. O predmetnosnim aporijama psihe ingeniozno reflektira Karl Jaspers u *Općoj psihopatologiji*.⁵⁰

⁴⁸ Vidi: Kaluđerović, Ž., *Talesov vitalizam*, Filozofska istraživanja 139, God. 35 (2015) Sv. 3. (471–482).

⁴⁹ Integrativna bioetika je nastala kao filozofijski odgovor na suženost telosa klasične medicinski orijentirane bioetike i moralno sljepilo egzaktnih znanosti (obilježeno neodgovornošću i destrukcijom spram planete), a metodološki je, ponajprije, obilježena pluriperspektivnošću, integrativnošću i interdisciplinarnošću, a u prilog potonjoj Jurić iznosi: „Prije se, dakle, radi o promoviranju bioetičkog pogleda u različitim disciplinama i pristupima, negoli o utjerivanju različitih partikularnih pogleda u jedan, bioetički disciplinarni kalup. Integrativnu bioetiku bi se, u tom smislu, moglo pojmiti kao čvrsto tijelo u određenom prostoru, čija je uloga da permanentno upija energiju, te da je isijava prema drugim tijelima u prostoru, koja su za tu energiju prijemčiva. Također, prije se radi o tome da bi bioetika trebala ponuditi orijentaciju, negoli utvrditi konačne objektivne istine o biosu. Pružanje orijentacije za odgovaranje na neke od ključnih problema čovječanstva i Planete bio bi stoga prvi i najvažniji cilj integrativne bioetike.” Vidi u: Jurić, H., „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera“, u: *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, Vladimir Veljan (ur.), Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007., str. 85. Jurićevoj misli dodajem da integrativna bioetika i te kako može pružiti “konačne” objektivne istine o životu, te ga istinski filozofirati.

⁵⁰ Jaspers u *Općoj psihopatologiji* tvrdi: „Poimati i proučavati možemo samo ono što nam je postalo predmetom. A duša kao takva nije predmet. Predmetom postaje onakvom kakva se pokazuje zamjetljivom u svijetu: u popratnim somatskim pojavama, u razumljivu izrazu, u ponašanju, u radnjama – nadalje, pokazuje se u jezičnim priopćajima, veli što mni i misli, proizvodi djela. U svim tim činima pred nama su učinci duše, pojave u kojima neposredno zamjećujemo dušu, ili na osnovu kojih o duši povratno zaključujemo. Sama duša nam ne biva predmetom. Spoznajemo je, doduše, u nama kao svjestan doživljaj, pa si taj doživljaj nečega drugoga činimo zorno vidljivim, bilo iz objektivnih pojava bilo iz priopćenih izvješća o kakvu svaki put posebnu doživljaju. Ali i taj je doživljaj pojava. Predmetom si dušu možemo učiniti tek pomoću slika i poredaba. Ona pak, zapravo, ostaje ono obuhvatno što ne biva predmetom, nego iz čega nam se nadaju sve pojedinosti koje su postale predmetima.“ (Karl Jaspers, *Opća psihopatologija*, Matica hrvatska, Hrvatsko psihijatrijsko društvo, Klinika za psihijatriju „Vrapče“, Zagreb

Nadalje, unatoč bitno nepredmetnosnom karakteru duše u klasičnom znanstvenom smislu, smatram kako liječenje iste ne može postati efikasno sve dok se direktno i bez „simbolomanskog“ zastajkivanja ne suočimo s njezinom empirijom, dok je ne uprisutimo, i tako svrgnemo s trona mistično-sakralnih interpretacija, dok je ne počnemo promatrati naučnim, Logosnim očima. Vrijeme je da se aporičnost i opskurna recepcija pluriperspektivnih uglova vezanih uz percipiranje psihe preobrnemo u njezin strogi predmet. Zamislimo li liječenje psihe kao moć nad psihičkom patnjom, i uzmemo li znanje kao moć, iz toga proizlazi da hipotetsko liječenje psihe u vlastitom aranžmanu nužno pretpostavlja znanje o predmetu koji biva zatrovan, poremećen ili bolestan.⁵¹ Smatram da do takvog znanja o psihi – po fleksibilnoj odnošajnoj percepciji uvjetovanom predmetu, nužno dolazimo filozofijskim zrenjem, te ponavljam tezu o nužnosti povezivanja umnog kretanja i psihe, odnosno filozofije i psihe s obzirom na to da filozofija jedina podrazumijeva legitimni kognitivni instrumentarij potreban za manevar kroz manifestaciju toliko šarolikog spektra pristupa i mogućnosti koji je prisutan pri fenomenu psihe. Jaspers navodi:

„... jer filozofiranje je bitno u vremenu. Filozofija je međubitak između izvora i cilja. Nešto je u nama što vodi k tomu putu, što nas potiče iz našeg subjekta, što nas privlači iz objekta, a da ono samo nije nešto opipljivo, ono po čemu uistinu filozofski živimo zove se um. Um nije nikada bez razuma, ali je beskonačno više od razuma. Filozofska vjera kao neizostavni moment ima um. Svaki drugi smisao istine postaje čisto očigledan samo ako je pročišćen u kretanju uma. Želimo okarakterizirati um: Um dovodi u međusobni odnos sve načine smisla istine tako što svaki smisao dovodi do važenja. On sprječava da se istina ograniči u sebi. (...) Um sprječava da se fiksiramo u bilo kojemu smislu istine koji u sebi ne uključuje svu istinu. On sprječava da se pomirimo, da dospijemo u slijepe ulice, da budemo zadovoljni u nekoj još toliko zavodljivoj skučenosti, da zaboravimo i mimođemo bilo što, bilo da je to realnost, važenje ili mogućnost. Um tjera da se ne odbaci ništa, da se stupi u odnos sa svime što jest, da se preko svake granice traga za onim što jest i što treba biti, da se obuhvate i suprotnosti te da se shvati cjelina, svaka moguća harmonija.“⁵²

Vodeni citiranom mišlju, pitam se kakvog li je kognitivnog dosega „psihijatrijski um“ koji odbacuje filozofiju kao temelj vlastite znanstvene refleksije? Također, smatram da je filozofijska „intelektualna lopata“ sposobna pro-

2015., str. 29.) Dakako da bi u navedenom umjesto duša trebalo stajati psiha!

⁵¹ Upućujem na spis: Voelke, A. J., *Filozofija kao liječenje duše*, Sandorf & Mizantrop, Zagreb 2017.

⁵² Karl Jaspers, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb, 2011, str. 33.

kopati kroz najsuša, najneprohodnija i najtvrđa polja uma, a samim time i psihe, kao dijalektičke sinteze uma i tijela.

Stoga ću još jednom zazvati palingenezu drevne grčke filozofijske mišljevine te natuknuti da u profilozofljenih drevnih (ali vazda nanovo aktualnih) Grka psiha predstavlja svojevrsne dveri između samosvjesnog sebstva i prirode (*φύσις*), između uma i prirodnog kauzaliteta, njihova psihičnost vodi k sunositosti, integrativnosti, ne k unutrašnjosti i čahurenju, kako je percipirana u novije vrijeme, naime kao unutrašnja ljudska prostornost. Grci su psihiu neminovno zahvaćali u apsolutu, panteistički, dok skolastika nemilosrdno privatizira dušu interpretiravši je kao osobni put k bogu kroz nišu „zatvora“ ovozemaljske tjelesnosti, dok pozitivizam suvremenosti psihiu nanovo apsolutizira, ali kroz nišu veriga parametrizacije – kroz statistički skup nesvjesnih bihevioralnih impulsa koje tubivistvujuća⁵³ odašilju te koji nas objedinjuju kao vrstu, ali koje ne liječe od kobi narcizma. U Grka je psiha na razmeđu some (*σῶμα*) i logosa (*λόγος*), bivstvuje pod paskom svjesnog odabira, na razmeđu uma i tijela, ona je integrativno-bioetički prožeta i svjesna. Psiha je spoj kretanja i omogućavatelj bivstvovanja s jedne strane nousa, a s druge patološkog, kauzalno determiniranog fizisa.

Narcizam je očita posljedica razdvajanja psihe bivstvujućih od cjeline kosmosa, od cjeline Svejednote, pri čemu je kod narcisa na djelu izopačena, iskrivljena mereologija, pri kojoj on sebe doživljava kao cjelinu, a ostale kao svoje podređene dijelove, nasuprot obzervaciji kozmosa kao cjeline svjetlosti, a nas samih kao atomarnih dijelova Svejednote, koji uzajamno integriraju otvarajući se u fichteanskom ethosu vazdašnjeg nadvladavanja postojećeg. Upravo su Grci bivali imuni na takav etos osjećajući bioetičku neraskidivost s prirodom, a Jung u *Dinamici nesvjesnog* tvrdi:

„Ako se postavimo na tle običnog opažanja i uzdržimo od isuviše širokih filozofskih razmatranja, onda ćemo učiniti najbolje moguće ako psihički proces jednostavno shvatimo kao životno zbivanje. Na taj način uski pojam psihičke energije proširujemo do daljeg pojma životne energije, koji takozvanu psihičku energiju supsumira kao specifikaciju. Time stičemo prednost na taj način, što smo u stanju da kvantitativne dosege pratimo i izvan uskih opsega psihičkog, sve do bioloških funkcija uopće, čime se udovoljava neosporno postojećoj i već od davnina diskutiranoj nedjeljivosti duše i tijela.“⁵⁴

⁵³ Heidegger i tu-bitak (Da-sein).

⁵⁴ Jung, K. G., *Dinamika nesvesnog*, Matica srpska, Novi sad, 1990, str. 86.

I pri navedenom se nazire semantika fenomena psihe u odnosu na fenomen života, a kroz dijalektiku uma i tijela.⁵⁵

U zaključku poglavlja usudio bih se metaforički kazati da je psiha svjetski um (nous) nastanjen u pojedinim bićima, evolucijski oformljen i nagonski klesan kroz prizmu tisućljetne društveno-političke lobotomije. Um koji pati, koji pada u neznanje i prostranstva suprotna Aletheji iz koje je Logosno potekao, i koji se pod još uvijek animalnim ethosom (s obzirom na to da još ne prođe dovoljno godina da napreduje do hipotetskog boga kojem stremi) bori s onim nesvjesnim, s ne-znanjem o sebi. Upravo moment nesvjesnog, pa i shizofrenije, ukazuje na prenegli skok iz prirodne kauzalnosti u obogotvorenu destruktivnu neman kakav je današnji antropos, i koji nikako ne uspijeva održavati ravnotežu između onog prirodnog i plastičnog, a što se manifestira raznim psihološkim slomovima čiji broj konstantno raste iz godine u godinu. Čovjekovo razjedinjavanje s prirodom uzima maha sve dalje i dalje, te on postaje potpuno narcistički usmjerena „beštija“ u kojoj je smješten idealan poligon za razvoj apsoluta negativiteta koji se hrani srdžbom i strahom kao paradigama, a koji otvara potenciju razvoja psihičke patnje, te udaljava od empatičnog međubičevnog odnošenja. Upravo pri slijepom egoizmu – narcizmu pronalazim degradaciju, verigizaciju ljudske potencije prostiranja domenama slobode, te on predstavlja meta-laboratorij za razvoj psihičkih patnji koje se nadalje transmudiraju u nemoral (ali koji, s druge strane, u dijalektičkom kopletu često i izvire iz njih) .

ZAKLJUČAK: INTEGRATIVNA BIOETIKA KAO METODOLOŠKI DAH ZA ANULIRANJE SEMANTIČKOG VAKUUMA

Kako posljednji navod ne bi ostao u sferi ezoteričnih pseudoznanstvenih domena, autistično razdijeljenih i nekoherentnih u odnosu na os života samog, uvodim predmetni i metodološki interijer integrativne bioetike, discipline koja putem, ponajprije interdisciplinarnosti i pluriperspektivnosti raskida navedeni moment. Integrativna bioetika, osim što predstavlja idealno „misaono tlo“ za nadilaženje aporija onečišćenja okoliša i ljudske psihe, tehnološke manije, diskriminacije svijtu vrsta itd., analogno predstavlja i dah koji pročišćuje naslovni terminološki i misaoni vakuum. Nauka integrativne bioetike dotičnost dostiže nadilaženjem jurisdikcije discipline u odnosu na pred-

⁵⁵ U kontekstu spoja psihe i života, nanovo se dotičem Kaluderovićeovog članka „Talesov vitalizam“, u kojemu, između ostalog stoji: „Aristotel je npr. vjerovao i da je nebo oduševljeno, tj. da ima život“ Kaluderović, Ž, Filozofska istraživanja 139, God. 35 (2015) Sv. 3 (471–482), str. 477. (Kaluderović)

met kritiziranja i promišljanja, što dovodi do anuliranja moralne i naučne relativnosti prilikom određivanja vrijednosti i uporabe pojedinih pojmova, a što nas, nadalje, približava svjetlosti Svejednote i Logosne čistine, a u kontekstu života i svih njegovih oblika i manifestacija, kao i njegove zaštite i odgovornosti spram nj.

Naglašavam da nepravilno i ovlaš korištenje pojmovlja, osim što stvara posve proizvoljne hijerarhije i kozmičke asimetrije, ukazuje i na moment logosne disleksije koji je toliko svojstven suvremenoj mišljevini. Navedena sintagma upućuje na posvemašnju devijaciju semantičkog prisutstva koje činidbena/govorbena jedinka projicira kroz zajednicu bivstvujućih. Logos je govor evolucije, jezik svejednote, komunikacija kojoj nisu potrebne riječi, slova i rečenice, dvotomni spisi – Logos je govor kozmosa samog, kozmosa koji misli sebe kroz sebe i po sebi, a s čime se kosi aktualna destrukcija koju antroposi projiciraju na n-razinah. Integrativna bioetiku se daje hipotetski promatrati kao instrument Logosa samog, Logosa što raskriva dijalektiku Svejednote i ukazuje na svetu mjeru⁵⁶ života i odgovornost spram nje.

Kao zaključak uvodim i analogiju između nepravilnog baratanja terminima prilikom govorenja i nepravilnog raspoređivanja psihičke energije u kontekstu nastanka aporija psiha, dakle patnji, poremećaja, srdžbi i strahova. Pri tom je na djelu nepravilno prianjanje uz istinu, a što pobuđuje ouroborosa⁵⁷ antialetheie koji onanističkim vazda-sebe-ističkim etosom zakriva zrake svjetlosti Svejednote, odnosno njezine istine i Logosa iste, usput nihilizirajući rad dopaminskih receptora i ravnotežu serotonina, ali i rasudnu moć pojedinog kognimatona. Upravo takvu nepravilnost, u moralnom i terminološkom pogledu sije suvremena znanstvenost koja služi kao potvrda mainstreamštini da opstoji bez kritičkog propitivanja, te da nametne dogmu relativnosti kao jedinu relevantnu.⁵⁸ Jezik je kuća bitka (Heidegger), jezik je prometejska vatra Logosa, a upadanjem u larpurlatizam prenošenja informacija bez oštrokretne semantičke telosnosti, taj plamen se pretvara u pepeo što ispunjava mozaik postojećeg svijeta i kao povijesnu prekretnicu donosi „završenog čovjeka“, potvrđujući paradoks humanizma kao opijuma za kreposne i relativnosti aletheie kao „svete vode“ kojom se blagosljiva mantra nekretanja.

⁵⁶ Vidi u ranije spomenutom spisu Željka Kaluđerovića *Dyke i dikaiosyne*.

⁵⁷ Ouroboros – mitološka zmija koja sama sebi grize rep, a simbolizira vječnost. Koristim je u kontekstu beskonačne vrtnje, beskrajne revolucije koja ne nosi potenciju izmjene već služi prividu kretanja, te koja označava permanentnu pasivnost, krajnju kategoriološku onaničnost i besplodnost.

⁵⁸ Navedenu dogmu nadvladava jedino „bog novac“ – svojevrsna psiha kvarne trgovinske Svejednote kojoj svjedočimo u aktualno doba, doba nemilosrdnog kapitalizma.

Također, smatram da su terminološka i znakovna relativnost nerazdvojive od relativnosti moralne prosudbe antropocentrizma, a koja nadalje dovodi do posvemašnje neodgovornosti spram okoliša, šuma, voda i zraka, manjina i sviju diskriminiranih bića i bivstvujućih, pri čemu se kroz suhoparnu izopačenu Svejednotu antroposu pričinja da je antropocentrizam kozmička svrha, da su milijuni godina evolucije bivali odvijani poradi njegove sebičnosti i narcizma, radi tupe destrukcije. Logosna disleksija ota nagoni da koljemo, gazimo, uništavamo sve pred sobom, da ne mislimo Svejednotu i zombistički odbijamo istinu integrativne bioetike. Ne, to nije problem morala, to je problem spoznaje, to je problem logosne disleksije i popratnih aporija psihe.

Stoga, nalažem da pravilno raščlanjujemo pojmovlje i vjerujemo u svjetlost života kao jedinu smjernicu, a za što nam kao idealni Logosni rječnik i pragmatični kompas može poslužiti nauka integrativne bioetike.

LITERATURA

- American Psychiatric Association, *DSM-V – Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington 2013.
- Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb 1987.
- Čović, A., *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2004.
- Dennet, D.C., *Vrste umova – k razumijevanju svijesti*, In.Tri, Zagreb, 2017.
- Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, KruZak, Zagreb, 2015.
- Edinger, E. F., *The Psyche in Antiquity: Early Greek Philosophy: From Thales to Plotinus*, Innercity books, Toronto 1999.
- Eterović, I., *Kant i bioetika*, Pergamena, Zagreb, 2017.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000.
- Diels, H., *Pred Sokratovci. Fragmenti*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Kaluđerović Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015.
- Kaluđerović, Ž., *Talesov vitalizam*, Filozofska istraživanja 139, God. 35 (2015) Sv. 3. (471–482).
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2012.
- Kant, I., *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Jaspers, K., *Opća psihopatologija*, Matica hrvatska, Hrvatsko psihijatrijsko društvo, Klinika za psihijatriju „Vrapče“, Zagreb 2015.
- Jaspers, K., *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb 2011.
- Jung, K. C., *Dinamika nesvesnog*, Matica srpska, Novi Sad 1990.
- Jurić, H., *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb 2010.
- Jurić, H., „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Rensselaera Pottera“, u: *Integrativna bioetika I izazovi suvremene civilizacije*, Vladimir Veljan (ur.), Bioetičko društvo u BiH, Sarajevo, 2007.
- Kangrga M., *Etika i sloboda*, Naprijed, Zagreb 1966.
- Mikecin I., *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb 2013.

- Nietzsche, F., *Ljudsko odviše ljudsko, knjiga prva*, Demetra, Zagreb 2013.
- Paskal, *Misli*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1980
- Pećnjak, D., *Uvod u filozofiju uma*, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2015
- Perušić, L., *Agon-kompleks*, Filozofska istraživanja, 35(3), (2015)415-433.
- Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb 1996.
- Rinčić, I., Muzur, A., *Fritz Jahr i rođenje europske bioetike*, Pergamena, Zagreb 2012.
- Tokić, M., *Život, zdravlje i liječništvo u Platonovoj filozofiji*, Pergamena, Zagreb 2013.
- Voelke, A. J., *Filozofija kao liječenje duše*, Sandorf& Mizantrop, Zagreb 2017.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.

LUKA JANEŠ

Centre for Integrative Bioethics, University of Zagreb, Croatia

SEMANTIC VACUUM OF NOTIONS – SPIRIT, SOUL, PSYCHE, MIND

Abstract: In the age of semantic vacuum, in which upon the social and scientific scene notions are being falsified on numerous levels of speech and discussion while arbitrarily violation of semantics is emerging as a paradigm, a demand for the purification of caused “terminological mash” imposes itself. In this paper I will focus on the quartet of notions– *spirit, soul, psyche, mind* – which, I claim, represent the carrying pillars of scientific, philosophical, and theological reflections, but also cause confusion and imprecision, and, despite the substantive foundation of their semantics, are being manipulated on n-levels. The emphasis will be on the phenomenon of psyche, for which I claim that it carries the tangential characteristics of the aforementioned quartet, more so, that it is best suited for removing the veil of arbitrariness and relativity of semantic communicative relation. Misunderstanding the psyche carries quite virulent consequences on many levels, such as scientific, cultural, and political, for the community of living beings. Through this paper I argued with a representative selection of thinkers from the tradition of thought orientation, and the emphasis is on the philosophy of mind, psychiatry, theology, and especially integrative bioethics as a methodological bridge (platform) for pragmatic purification of imposed vacuum.

Keywords: spirit, soul, psyche, mind, All-Ones, kognimaton, logos-dyslexia, integrative bioethics

Primljeno: 16.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

ESKO MURATOVIĆ¹
Nikšić, Crna Gora

POSLOVNA ETIKA I DI DŽORDŽOVI PODSTICAJI U ODNOSU NA MORALNU ODGOVORNOST, VRLINU I MORALNO REZONOVANJE

Sažetak: Di Džordžova koncepcija poslovne etike slovi kao uspješan pokušaj da se, u kontekstu savremene primijenjene etike, uoče stepen i suština moralne odgovornosti – spremnosti da se polože računi, da se vrlina prepoznaje kao odličje koje društveno-moralno iskustvo čini smisaonim i da moralno rasuđivanje iznova dokazuje i pokazuje poznavanje relevantnih činjenica na sebi svojstven, neposredan način. Ovaj rad ima za cilj da se, posredstvom kritičko-filozofske refleksije morala, i pored često prisutne sklonosti nemoralne prakse da bude iznad trenda etičkog vrednovanja, prikažu načini preko kojih se poslovni moral može izgraditi i imati važnu ulogu u svijetu poslovanja iz perspektive etičko-normativne ravni.

Cljučne riječi: Di Džordž, poslovna etika, moralna odgovornost, vrlina, moralno rezonovanje

POZICIJA MORALNE ODGOVORNOSTI I NJENA PRIMJENA NA POSLOVNU ETIKU

Zakoračivši u III milenijum, dolazeće generacije nasljeđuju, u okvirima svih dosadašnjih društveno-ekonomskih sistema i načina vrednovanja, mnoga otvorena pitanja. Jedno uvijek otvoreno, nedorečeno i nanovo prisutno je preispitivanje mjesta i uloge tehničko-tehnološke moći raspolaganja djelatnog čovjeka, iz kojeg će proizilaziti dileme *moralne odgovornosti* u svijetu biznisa i radu korporacija. Ako se kao jedan od važnijih etičkih zadataka uzima i to da se opišu dobra kojima treba težiti u životu, onda se kao najveća dobra imenuju sreća, vrlina, ljepota i znanja. Sigurno je da sredina, kao i društvo koje cijeni ova dobra, istovremeno uvažavaju svaku ljudsku individuu, i ne misle samo na sopstvene prioritete već i na interese i težnje svih onih na koje utiču svojim djelanjem. Iako smo odavno naviknuti da tehničko-naučna dostignuća i moći industrijske proizvodnje prihvatamo kao naš prirodni svijet, ipak je, čini se, valjano društvo ono koje ne mora da živi u komforu i izobilju. Najveće dostignuće koje se generacijski predaje jeste mudrost da se na

¹ E-mail adresa autora: esko.muratovic@t-com.me

najbolji mogući način iskoristi ono što stoji na raspolaganju i snaga da se prevaziđu problemi. Međutim, često je tu i nemoć moralno-univerzalnog kodeksa, koji kao da samorazumljivo prihvata balast globalno-etičke samoupitnosti, pred čijim se izazovima i postavlja, nanovo, pitanje kako da se u ovakvom iskustvenom svijetu ostavi u nasljeđe ta mudrost da se dobrobitima raspolaže na najbolji način. Ta vječita i vrhunska težnja za ostvarivanjem dobra i kao dobrobiti ukazuje na to da će svoje postignuće imati samo ukoliko u sebe inkorporira istinske smjernice etičke opstojnosti i moralne odgovornosti. U učenjima nekih istaknutih teoretičara, poput etičara Milenka A. Perovića, posebno mjesto i naglašenu vrijednost u 'razumijevanju opšteg moralnog karaktera' bitnih relacija u čovjekovom djelatnom svijetu, u okvirima primijenjene etike,² ima pojam moralne odgovornosti.³ Prema njegovom shvatanju, pod moralnom odgovornošću se podrazumijeva „preuzetost moralnih obaveza koje sebi postavlja čovjek kao moralna ličnost.“ Pošto je pokrenuta dubljim moralnim osjećanjem odgovornosti za vlastitu ličnost i moralnu zajednicu, ona je odgovornost za djelanje.

Iako su strateški prioriteti biznisa, uz moral: maksimalna dobit, proširenje tržišta i smanjenje troškova – široka javnost je okarakterisala biznis kao sebičan, koristoljubiv i slijep za društvo. Međutim, činjenice su pokazale, uprkos svemu, da je biznis pokazao žilavost i sposobnost da se suoči sa društvenim zahtjevima. Isto tako, biznisu je postalo jasno *da se mora uzimati u obzir dobro svih* (radnika, potrošača, akcionara i široke javnosti), prilikom donošenja odluka. Rješenje za pozitivno reagovanje na ovaj moralni zahtjev je razvijanje mehanizma da bi se, iznad i prije svega, preuzela moralna odgovornost. Zasnovana na normativnoj etici, poslovna etika u središte problematike postavlja pitanje o moralnoj ispravnosti činjenja, sažimajući pravila ponašanja u svim poslovnim aktivnostima usmjerenim ka biznisu kao djelatnosti koju odlikuju uspješnost i profitabilnost. „Same norme se temelje na vrijednostima koje proističu iz etičkih principa čiji se sadržaj iskazuje sudovima o dobrom i lošem, uspješnom i neuspješnom poslovanju.“⁴ Krajnja svrha etičkih

² Perović, Milenko A.: *Područja primijenjene etike*, u: *Etika medija*, KIC „Bijeli Pavle“ Danilovgrad 2007., str. 112.

³ Isto, str. 123. Perović dalje kaže: „Pojam odgovornosti upućuje na praksu »davanja odgovora za nešto«. U korijenu riječi »odgovarati« stoji značenje: »opravdati se« za nešto, prema nekome, zbog nečega, pozivanjem na nešto ili nekoga. Pojam odgovornosti je višeslojni vrijednosni i relacioni pojam. Označava lica, držanja, važenja ili načine djelanja ljudi. U pravilu, odgovornost se izražava u trostrukoj relaciji: neko (subjekt odgovornosti) je za nešto (predmet odgovornosti) pred nekim (adresat, tj. instanca odgovornosti) odgovoran. Neki autori dodaju ovdje i četvrtu relaciju: odgovornost na osnovu određenog normativnog standarda (u tzv. prospektivnoj odgovornosti).“

⁴ Muratović, Esko: *O moralnom normativitetu Di Džordžove etike međunarodnog poslova-*

normi obuhvata obavezu za sve učesnike u ukupnim poslovnim procesima da se etički odlučuje, postupa i djeluje. Međutim, postoje i shvatanja, poput učenja Milenka A. Perovića, da su moralne norme moralni zahtjevi za odgovarajućim postupanjem ljudi u datim situacijama. „Ti se moralni zahtjevi postojano obnavljaju kao zahtjevi za tipiziranim i ponovljivim uređivanjem djelanja ljudi. U načelu, moralne norme su: (1) moralne zapovijesti, zabrane ili dopuštenja, (2) načini djelanja, (3) standardi vrijednosti, (4) praktičke regulativne ideje, (5) univerzalni zahtjevi koji se stavljaju pred čovjeka.“⁵ Prema njegovom zapažanju, slično određenje mogu imati i pravni zahtjevi postavljeni u formi pravnih normi, a to nam kazuje da razlikovanje između pravnih i moralnih normi mora biti jasno, iako je opterećeno različitošću etičkih shvatanja same moralne norme. Govoreći o sličnostima moralnih i pravnih normi Perović kaže da su one srodne u sljedećim elementima: „Prvo, obje su oblici regulacije djelanja, njegovog uređivanja određenim nalogima, pravilima i propisima; Drugo, sadrže u sebi određene tipove trebanja, vrijednosti, svrhe i ciljeve ljudskog djelanja; Treće, počivaju na utvrđivanju i propisivanju određenih društvenih vrijednosti i dužnosti ljudi; Četvrto, imaju opšti karakter, tj. na formalan ili neformalan način se donose na članove društva; Peto, iako pravne norme najčešće imaju pisani oblik, a to znači da su zvanično propisane od strane zakonodavne (legislativne) vlasti, u okviru kompetencija državnog parlamenta, moguće je postojanje i nepisanih pravnih normi u obliku tzv. običajnog prava. Moralne norme imaju karakter nepisanih normi.“⁶ Osim toga, norme se javljaju kao propisi, običaji, maksime, principi, uputi, zakoni, pravila igre, ponašanja, religijske i političke dogme, zapovijedi, naučni zakoni, itd., ali ne obuhvataju moralne motive i ne drže puno do moralnih obzira neophodnih za odmjeravanje moralnosti. Međutim, ako se vratimo odgovornosti i pitanju kome se ona može pripisati, Perović se poziva na Hegelov uvid: „U djelanju nastaju neke objektivne posljedice, zbog kojih počinitelj mora snosi-

nja, Sociološka luča, Godina VI – broj 2 – (2012), Nikšić (82-92), str. 84: „Poslovna etika je i data okvirno da bi ukazala na pravila moralnog postupka i djelovanja ličnosti. Pojedinaac koji djela unutar nekog moralnog sistema i koji se nalazi u određenoj poslovno-moralnoj situaciji (iz)nalazi najpravednija rješenja koja, s jedne strane ne mogu odudarati od ličnih moralnih stavova, a s druge strane mora tražiti druga rješenja, iz prostog razloga, što često mnogi poslovni odnosi nijesu ustanovljeni zakonskom niti drugom pravnom regulativom.“

⁵ Perović, M. A.: *Moralne norme*, u: *Etika medija*, str. 87. O ovom razlikovanju Perović dalje kaže: „U pravnoj nauci postoji visoka saglasnost o tome da pravna norma čini osnovnu supstanciju prava, bilo da je shvaćena kao bitni ili jedini kriterijum pravosti prava ili kriterijum ostvarivanja vrijednosnog i društvenog karaktera prava. U etičkoj nauci takve saglasnosti o pojmu i značenju moralne norme naprosto nema. U literaturi i opštoj obrazovanosti postoje nekritičke predstave o moralnim normama kao svojevrsnim običajima.“

⁶ Isto, str. 87.

ti određenu odgovornost... Za Hegela jedinstvo predumišljaja i posljedica njegovog spoljašnjeg čina je namjera (Absicht). Odgovornost počinioca mora se, preko predumišljaja, dijelom protezati i na namjeru. Obaveza je počinioca, kao svjesnog i uračunljivog bića, da mora znati sve bitne okolnosti u kojima djeluje i pretpostaviti posljedice svog djela. Smanjenje odgovornosti za namjere pripada samo onim licima koja nemaju u potpunosti izgrađen osjećaj odgovornosti i uračunljivosti (djeca i mentalno oštećena lica).⁷

Etička kompatibilnost moralnih normi i moralnih standarda se iznova može potvrđivati, ne samo kroz uvid kako stvaramo i temeljimo svoja uvjerenja na osnovu naših obaveza prema drugima i ostvarivanje dobrobiti i koristi za nas, već i u odnosu na njihovo razgraničenje od drugih praktičnih normi i standarda, poput razboritosti i opšteprihvaćenih društvenih normi ili pravila. Ono što govori o prisustvu i primjeni moralnih standarda jeste da su to autonomni standardi jer obavezuju samo individue koje ih prihvataju svojom voljom. Zatim, moralni standardi preferiraju univerzalnom važenju u smislu da ih osobe koje ih prihvataju smatraju važećim i za druge osobe. „Pošto se smatraju važnijim od drugih pravila ljudskog ponašanja, oni se uglavnom grupišu u tri kategorije: 1. *Standardi u okviru zakonskih propisa*, kod kojih je najbitnije pitanje kakvi oni treba da budu i da li ih se pridržavati ili ne; 2. *Standardi u okviru socijalnih i ekonomskih propisa* izvan granica zakona, obično ih nazivamo „ljudskim vrijednostima“. Oni se tiču konkretnih načina koje jedna ličnost treba da tretira druge i uključuju ne samo moralne pojmove iskrenosti, date riječi, poštenja, itd., već i izbjegavanje nanošenja povreda, kao i svojevoljnu naknadu za učinjenu štetu; 3. *Standardi u okviru religije*, kod svih religijskih učenja postoje učenja načela i zapovjesti, koja svaka na sebi svojstven način izražavaju moralne standarde i norme u odnosima između ljudi i između ljudi i Boga.⁸ Kao trajne moralne vrijednosti, od velikog značaja za život pojedinca i zajednice, moralne norme i standardi mijenjaju se i unutar društva, u skladu sa promjenama koje se u njemu događaju, što, i te kako, ima svoje odraze na svijet poslovanja i na sve njegove djelatnike i sudionike.

U SAD dvovrsna je argumentacija koja govori da etici nema mjesta u međunarodnom poslovanju: prvi argument je da se moralna shvatanja u raznim zemljama međusobno razlikuju pa se iz tih razloga ne može govoriti o univerzalnom moralu; a drugi se odnosi na praksu u kojoj korporacije nekih zemalja ne slijede nikakva moralna pravila. Ričard Di Džordž se suprotstavlja ovakvom shvatanju sa tvrdnjom da se mogu ustanoviti univerzalna moral-

⁷ Isto, str. 68.

⁸ Muratović, Esko: *Moralni aspekti primjene utilitarizma na poslovnu etiku*, ALMANAH, Udruženje „Almanah“ Podgorica, 2015., br. 67-68 (175-187), str.179-180.

na pravila koja će važiti za sve zemlje svijeta. To su pet osnovnih moralnih normi:

1. Moralni minimum – da se ne nanosi namjerno neposredno zlo, taj minimum moraju svi da ispoštuju;
2. Multinacionalne kompanije u manje razvijenim zemljama moraju imati u vidu nesumnjive razlike između zemlje koja izvozi i zemlje koja uvozi;
3. Poštovanje ljudskih prava radnika u zemlji domaćinu;
4. Unapređenje i razvoj pravednih pozadinskih institucija unutar zemlje kao i na internacionalnom nivou;
5. Zahtjev za multinacionalne korporacije da poštuju zakone zemlje domaćina, njenu kulturu i lokalne vrijednosti.

S obzirom na uslovljenosti poslovanja i morala⁹, odsustvo morala u našem djelovanju, često u stvari znači dominaciju stvari, navika i lažnih uvjerenja u našem životu, odnosno odricanje od realizacije ljudskih mogućnosti, naše pristajanje na nedostatnost, što je prisutno i onda kada želimo definisati stvari radi njihovog prisvajanja bez obaveze da time utičemo na određenje i ulogu naše pozicije u svijetu. Da bi se izgradio moralan odnos kao vrhovna vrijednost među subjektima – učesnicima u poslovanju treba prvo prepoznati, uočava Di Džordž¹⁰, predrasude, negativne navike i subjektivne zablude da bi se ostvario uvid u pravo stanje stvari, a to je oslobađanje apstraktne subjektivnosti i mehaničke objektivnosti. Čini se da je cilj izgraditi svijest o mogućnosti uspostavljanja pravog odnosa prema moralnom postupanju u poslovanju, sve dok ne započnu prave teškoće tamo gdje treba unijeti više reda i smisla, u principu tamo gdje učesnici poslovnih aktivnosti nastoje postati primar-

⁹ Isto, str. 177. „Poslovni moral temelji se na normama koje su oslonjene na određene vrijednosti. Normativno polazište kod Di Džordža upravo nastoji razjasniti na čemu se, u stvari, temelje osnovni profesionalni i etički kodeksi poslovnog ponašanja. Norme poslovne etike fundirane su u vrijednostima poslovnog ponašanja.“

¹⁰ Di Džordž, Ričard T.: *Poslovna etika*, Filip Višnjić, Beograd 2003., str. 29. Početkom sedamdesetih godina prošlog vijeka, u Americi je sve prisutniji uspon pokreta za etiku poslovanja. Pored činjenice što je u periodu prije 1960. bilo rasprava o moralnom biznisu, kao što su npr., pravo radnika na pravičnu zaradu i humane uslove rada, transparentnost i poštenje u trgovinskim transakcijama i sl.; o nastanku pojma „poslovna etika“ Di Džordž kaže: „Sam termin 'poslovna etika' oblikovan je prema izrazu medicinska etika koji su negde deceniju ranije usvojili ljudi zainteresovani za etičke probleme u medicini. Mit o amoralnom biznisu bio je još uvek jak, i mnogi su sam pojam poslovne etike smatrali za terminološku protivurečnost; tečajevi u ovoj oblasti su se postepeno osnivali, udžbenici su pisani, osnivanja su profesionalna društva i časopisi, odgovarajući predmet ustanovljen je na koledžima i univerzitetima..., i pojedinačne kompanije preduzele su prve probne korake u smeru uvođenja korporacijskih etičkih kodeksa, osnivanja unutrašnjih etičkih programa, povećanja osetljivosti na optužbe za neetičko ponašanje.“

nim faktorom društvenih dešavanja i gdje dosta toga ranije nepoznatog ili nepriznatog izbija na površinu.

Di Džordž govori, prvo, o bliskoj vezi odgovornosti i obaveze: preko obaveze ili dužnosti ispunjavamo svoju odgovornost, a odgovornost se potvrđuje ispunjenjem obaveza. On izdvaja *kauzalnu odgovornost*¹¹ kao sastavni dio moralne i zakonske odgovornosti. Moralnost jedne radnje potvrđuje svjesna i voljna radnja (svjesno i voljno obavljene radnje). U tom smislu, radnja je učinjena svjesno i po slobodi volje. Međutim, i ogлуšenje o nešto (namjerno propuštena radnja), za šta postoji moralna obaveznost, podrazumijeva moralnu odgovornost. Kao što postoji odgovorno postupanje (postojanje stepena svjesnosti i stepena namjernosti), tako postoje i stupnjevi moralne odgovornosti. Naime, u učenju (teor)etičara Milenka A. Perovića govori se o jednoj sistematici u okviru koje odgovornost može biti primarna, sekundarna i tercijarna.¹²

Kada je riječ o opravdavajućim uslovima koji umanjuju moralnu odgovornost, onda se ti uslovi svrstavaju, smatra Di Džordž, u tri kategorije: uslovi koji predupređuju mogućnost odigravanja radnje, uslovi koji isključuju ili umanjuju potrebno znanje i oni koji ukidaju ili umanjuju potrebnu slobodu. Oslobođeni smo moralne odgovornosti ukoliko neku radnju nije moguće obaviti, ukoliko ne posjedujemo sposobnost koju dati slučaj zahtijeva; ako ne postoji prilika da mi obavimo radnju; ili ako su okolnosti van naše kontrole; dakle sve se to odnosi na uslove koji predupređuju mogućnost odigravanja radnje. Po drugoj kategoriji opravdavajućih uslova, uslova koji isključuju ili umanjuju potrebno znanje, Di Džordž saopštava da su nužni svijest i volja.¹³

¹¹ Di Džordž, Isto, str. 121. *Kauzalnu odgovornost* on objašnjava ovako: „Ako ja izdam neku zapovest a izvestan broj ljudi prenosi tu zapovest dok se ona konačno ne sprovede, i onaj ko izvodi radnju i ja (koji sam izdao zapovijest) odgovorni smo za nju, samo što smo u kauzalnom lancu odgovorni svako na drugi način. Obično, najviše se bavimo najbližim uzrokom u lancu, osobom koja izvodi datu radnju. No, naročito u slučajevima posredovanja, začetnik lanca takođe snosi odgovornost za datu radnju.“

¹² Perović, Milenko A.: *Pojam moralne odgovornosti*, u: *Etika medija*, str. 123. Tu se dalje kaže: „U primarnu odgovornost spada odgovornost zadatka obaveze (za neku ulogu, funkciju ili službu) i generalna odgovornost obaveze (za posljedice svog djelanja ili propuštanja djelanja). Sekundarna odgovornost je obaveza polaganja računa za nešto, skopčana s okrivljavanjem. Tercijarna odgovornost sastoji se u jemstvu za pogreške, u nadoknadi štete i popravljavanju, kao i kazni.“

¹³ Isto, str. 122-123. Di Džordž kaže da se nedostatak znanja može oprostiti ukoliko nijesmo poznavali okolnosti ili posljedice: „Uobičajena provera da li je neznanje opravdano jeste preišljavanje da li bi se prosečna osoba dobrih namera potrudila da upozna date okolnosti ili razmotri mogućnost posledica o kojima je reč. Nesavladivo saznanje ili neznanje, koje ne možemo da prevaziđemo i za koje ne snosimo krivicu, predstavlja opravdavajući uslov, jer se od nas ne može očekivati da znamo ono što nam je nemoguće da znamo.“

Tu se navodi primjer upotrebe azbesta u građevinske svrhe prije nego što je naučno dokazano da je rizičan po zdravlje. Ali, kao jedan od najčešće citiranih primjera je primjer proizvodnje atomske bombe, iz kojeg slijede pitanja odgovornosti za bombu i načina na koje je bila i na koje bi mogla biti korišćena. U odnosu na prethodne moralne situacije¹⁴, Di Džordž zaključuje da je moralna odgovornost za korišćenje ovog oružja na nemoralan način mnogo veća za one koji su odlučivali da ga upotrijebe na nemoralan način nego za one koji su prvi učestvovali u njegovoj realizaciji.

U prilog ovom, neizostavnim se čini primjer koji daje Rašvort Kider. Naime riječ je o postupku dva sovjetska inženjera koji su izazvali jednu od najvećih ekoloških katastrofa u historiji čovječanstva – nuklearnu katastrofu u Černobilu. Kider opominje: „To je priča o grešci savjesti¹⁵ tako dubokoj da nas navodi da ponovo razmislimo o ulozi etike u savremenom društvu.“¹⁶ U tom smislu se može posmatrati i Di Džordžovo zapažanje: „Moralno sam odgovoran za predvidive posledice svojih postupaka,..., mnogi su inženjeri i naučnici sa razlogom brinuli zbog moguće štetne primene svojih istraživanja, otkrića i izuma.“¹⁷ Očito je da su ova dvojica elektroinženjera, po opisu radnog mjesta, kao najodgovorniji u lancu proizvodnje atomske energije nukle-

¹⁴ Lukić, Radomir: *Sociologija morala*, Naučna knjiga, Beograd 1976., str. 140. Pod pojmom moralne situacije podrazumijeva se ona društvena situacija u kojoj društvo traži da se primijene adekvatne moralne norme i u kojoj prekršilac treba da bude svjestan takvog zahtjeva društva.

¹⁵ Ovdje treba uočiti da se u relacijama kauzaliteta onoga što sobom predstavljaju i znače 'moralna odgovornost' i 'savjest', trebaju uočiti i neki bitni momenti, kao što je, na primjer, uloga zlatnog moralnog pravila: ne čini drugima ono što ne bi učinio sebi; kad nas savjest uči da branimo i druge od sebe samih. Ona uvažava razlike, poštuje ih i omogućava im da postoje. Gdje ima savjesnih ima i različitih. Kod savjesnih razlike ne vode nerazumijevanjima i sukobima, već proširenjima, produbljenjima i bogaćenjima. Kao mjerilo za naše unutrašnje iskaze, djela i ponašanje, savjest je prisustvo onog što koriguje naše 'ja', pa je, stoga, kod savjesnog čovjeka razvijena griza savjesti – od stida ili nelagode do kajanja i samokažnjavanja. Savjest kod čovjeka njeguje mjeru i strpljenje, podstičući uzdržavanje. Ona za mjeru uzima svete univerzalne ideje i vrijednosti: istinu, pravdu, ljubav, ljepotu i slobodu. Savjest je uvijek protiv isključivosti, ekstremizma i fanatizma. Njena sredstva za djelovanje i ponašanje su dijalog i tolerancija, a gdje savjest ne inicira odgovornost na djelu, u punom smislu te riječi, tamo nema niti morala, niti etike.

¹⁶ Kider, Rašvort: *Etičke dileme*, CID, Podgorica 2006., str. 35-37. Postavljajući pitanje ispravnog nasuprot pogrešnom: zašto je etika važna, autor pokušava da izvede valjane zaključke: „Ti ljudi su bili među najpametnijim koje je država imala. Nijesu imali mana ni što se tiče naučne ni tehničke osposobljenosti: oni ne samo da su znali šta treba da urade sa kontrolnom pločom, već kako i da preskoče i onesposobe sisteme za uzbunu. Ono što im je nedostajalo, jasno je, bilo je nešto što prevazilazi zahtjeve inteligencije. Ono što im je nedostajalo – i ne samo ovoj dvojici, već i cijeloj strukturi upravljanja i kontrole koja ih je ohrabrila ili im dozvolila – bila je osnova za razdvajanje dobrog od lošeg. Ono što im je nedostajalo jeste ono što bi veći ljudi na svijetu opisala, potpuno jednostavno, kao savjest, moral ili etika.“

¹⁷ Di Džordž, *Poslovna etika*, str. 125.

arke u Černobilu, koji su za nepotreban ogled prvo platili svojim životima, izgubili sve moralne obzire, ako se uzme u obzir moralna i svaka druga odgovornost u najširem smislu te riječi. Oba navedena primjera (upotreba atomske bombe i nuklearna katastrofa u Černobilu), u suštini, imaju elementa za treću vrstu uslova u Di Džordžovoj percepciji moralne odgovornosti: uslova koji ukidaju ili umanjuju potrebnu slobodu, a to su: a) odsustvo alternativa, b) nedostatak kontrole, c) spoljna prisila, i d) unutrašnja prisila. I iz ovakve podjele, shodno različitoj vrsti slučaja, kao i različitim stepenima saglasnosti i svjesnosti, on upućuje na to da postoje i razni stepeni moralne odgovornosti.

Moralna odgovornost je, osim kategorija dužnosti i obaveze, mogućnosti, znanja, slobode i izbora, upućena na podložnost odgovornosti, obavezu polaganja računa, zastupničku odgovornost, pohvalu, pokudu, namjeru, ponos, stid, kajanje, savjest i karakter. Da bi se neko proglasio moralno odgovornim, krivim ili zaslužnim, moraju se upoznati njegove skrivene (intimne) namjere, tvrdi Smilja Rakas; a da bi se došlo do moralne ocjene nije dovoljno poznavati dati postupak i stvarne objektivne posljedice njegovih djela, već se moraju poznavati motivi i stepen mogućeg prethodnog poznavanja posljedica.¹⁸ Ukoliko se neko može natjerati da plati za štetna dejstva svojih postupaka prema drugima, onda je riječ o *podložnosti odgovornosti*.¹⁹ Podložnost odgovornosti, uočava Di Džordž, ne uključuje nužno moralnu odgovornost za datu radnju, ali, svakako, uključuje odgovornost prema sebi, što podrazumijeva da se čovjek kao ličnost, ali i socijalno biće, ne prepušta stihiji i sudbini, već da njome upravlja; dužan je da upravlja svojim mišljenjem, djelovanjem i ponašanjem. Tako i postaje slobodno i moralno biće koje stiče lično dostojanstvo i samopoštovanje.

Di Džordž, dalje, navodi *striktnu odgovornost* za koju se ne vezuju nikakvi opravdavajući uslovi kao prihvatljivi i primjenljivi. Teorija o striktnoj odgovornosti je jedna od savremenih teorija o kojoj se, sve češće, u literaturi vodi polemična rasprava, uočava Jovan Babić u svojoj *Etičkoj analizi regulacije odgovornosti za proizvode na tržištu s posebnim osvrtom na doktrinu striktnu odgovornosti*. Prema njegovim riječima, „institut striktnu odgovornosti“ je usmjeren ne na kažnjavanje krivaca već na obezbjeđenje sigurno-

¹⁸ Rakas, Smilja: *Uvod u poslovnu etiku*, Megatrend univerzitet, Beograd 2006., str. 14. Rakas dalje obrazlaže: „Te posledice postupka su relevantne ukoliko bar potencijalno konstituišu motivaciju, ukoliko su željene i nameravane od strane subjekta. Zato može doći do sukoba moralne i pravne svesti.“

¹⁹ Di Džordž, Isto, str. 126. On daje primjer za *podložnost odgovornosti*: „Osiguranje od odgovornosti za vozače, na primer, namišljeno je da pokrije troškove štete nanete drugim osobama ili tuđoj imovini. Podložni smo obavezi takvih novčanih nadoknada kad god smo kauzalno odgovorni za štetu. Ako smo slučajno naleteli na druga kola, to nismo učinili namerno, pa ipak smo podložni obavezi da nadoknadimo štetu.“

sti od rizika i na ispravljanje loših posljedica nesigurnosti, tj. na zaštitu onoga ko se vidi kao žrtva, nezavisno od instituta krivice; dakle, i kada uzročnik štete nije kriv, on je odgovoran.²⁰ Po njemu je bitno uočiti kauzalnu vezu kao osnov pravičnosti pripisivanja obaveze nadoknade uzročniku štete sa izbjegavanjem pripisivanja krivice. Na ovom mjestu Babić kritikuje Di Džordža, kad kaže da doktrina striktno odgovornosti ima moralno opravdanje, i da to nije, kako to pogrešno tvrdi poslednji, „pravna a ne moralna doktrina.“²¹ Međutim, ovdje se mora uočiti i konstatovati i sljedeće: tačno je da je Di Džordž izričit kad kaže da odgovornost za proizvod nije jednostavno etičko pitanje, ali on govori za šta su sve moralno odgovorni proizvođači, a i prije toga zapaža da „nijedna kompanija ne može da predvidi sve oblike pogrešne upotrebe svojih proizvoda“.²² Bez posebne namjere da se, po svaku cijenu, brani njegova argumentacija, kada je riječ o moralnoj obaveznosti proizvođača,²³ ali zapažanje Babića da je Di Džordžovo učenje o striktnoj odgovornosti pravna a ne moralna doktrina, jednostavno, ne stoji. Naime, Di Džordž je tu jasan: „Slučajevi voljnog nemara, pogrešnog predstavljanja, svesnog stvaranja opasnih proizvoda, nisu primeri moralne dileme već slučajevi neetičkog postupanja korporacija. Ali nisu svi slučajevi oštećenja nanetog proizvodima iste vrste. I pojam prihvatljivog rizika ima svoje mesto u proceni bezbednosti proizvoda i korporacijske odgovornosti.“²⁴ Ovdje je, isto tako, bitno razjasniti da u moralnoj namjer(ava)nosti prema određenoj stvarnosti djelatnik ispostavlja zahtjev da moralna vrijednost²⁵ bude ozbiljena. Tako moralna vrijednost čini da slobodna volja bude zbiljski moralna. To se postiže spajanjem mogućeg odlučivanja i moralne vrijednosti, jer slobodna volja prelazi iz stanja izbornosti u stanje odluke i pri tom zadobija status moralnosti ili nemoralnosti,

²⁰ Babić, Jovan: *Etička analiza regulacije odgovornosti za proizvode na tržištu, s posebnim osvrtom na doktrinu striktno odgovornosti*, u: *Sociološki pregled*, vol. XXXX (2006), no. 4, str. 504. Po logici striktno odgovornosti neko može biti odgovoran za štete nastale iz njegovog savršeno prihvatljivog ponašanja. To je preuzimanje odgovornosti za opravdano preuzete rizike. Sa krivicom ili bez nje uzročnik štete je aktivna strana, a žrtva je pasivna strana. Žrtva je aktivna strana samo ako je istovremeno ona sama uzročnik štete.

²¹ Isto, str. 505.

²² Di Džordž, *Poslovna etika*, str. 234.

²³ Isto, str. 234.

²⁴ Isto, str. 234.

²⁵ Perović, Milenko A.: *Moralne vrijednosti*, u: *Etika medija*, str. 85. „Vrijednost je pozitivno ili negativno značensko važenje nekog objekta, pojave procesa, želje, predstave ili zamisli. Značenje koje se stavlja u proces vrednovanja i koje sadržinski određuje vrijednost ne mora se nužno poklapati s objektivnim kvalitetima i karakteristikama objekta koji se vrednuje. Značenje kao vrijednost u prvom redu dolazi od onoga koji vrednuje, tako da je u principu ono izraz želja, interesa, uvjerenja, predstava i mišljenja ljudi.“

shodno tome je li njen učinak dobro ili loše djelo. Moralna vrijednost, kao suština moralne obaveznosti, pripada djelatniku koji je zahtijeva, postavlja, ispunjava ili dovršava u značenju onoga što treba da bude. I ono što je najbitnije, a što ide u prilog Di Džordžove argumentacije: „Striktna odgovornost i šteta koja se sankcioniše, to su pravna načela koja takođe igraju ulogu u unapređivanju bezbednosti proizvoda, čak i ako oba mogu da budu zloupotrebljena.“²⁶ Iz ovog stava se da zaključiti da pravna načela u striktnoj odgovornosti kod njega nemaju primarnu ulogu.

U svojoj teoriji odgovornosti Di Džordž kao bitne navodi *obavezu polaganja računa i moralnu obavezu polaganja računa*. U prvom slučaju je riječ o obavezi pripreme i podnošenja izvještaja o našim postupcima. U njemu se obrazlažu razboritost, prikladnost, tačnost, zakonitost, ili moralnost naše radnje. Ova obaveza je moralna ili zakonska.²⁷ Ukoliko postoji spremnost da se podnese moralni izvještaj o nekoj radnji učinjenoj, bilo za sebe, bilo posrednički za druga lica, onda je riječ o *moralnoj obavezi polaganja računa*.²⁸ On smatra, da je ovdje bitno naglasiti da moralna odgovornost nije određena samo strukturom organizacije; svaka osoba je moralno obavezna da polaže račun onima na koje njeni postupci utiču. Ovakvom polaganju računa, s obzirom na to da se većina postupaka odigrava u prihvatljivim okvirima, ne treba nikakvo naknadno ili posebno obrazloženje.

Kada je riječ o moralnoj odgovornosti unutar korporacije, Di Džordž najprije kaže: *ne nanosi zlo*, i to se podjednako tiče i pojedinca i korporacije. Zlo koje treba izbjeći, ne (u)činiti, odnosi se na izbjegavanje nanošenja zla ljudima. Ova obaveza utiče na način na koji se korporacije odnose prema svojim zaposlenima, prema zajednici u kojoj su smješteni, javnosti, potrošačima i prirodnom okruženju. Dalje, korporacija je u obavezi, pošto zavisi od integriteta datog sistema, *da ne podriva slobodu i vrijednosti toga sistema*. U okviru ove obaveze se naglašava obaveza ne uzimanja mita, kao i obzirnost da se ne teži monopolističkoj praksi. Na trećem mjestu Di Džordž uvodi *opštu obavezu poštenog odnosa u transakcijskim i drugim radnjama* (pravična nadoknada, istina u oglašavanju i obezbjeđivanje onog kvaliteta roba i usluga za koje se neko predstavlja da nudi). Četvrta opšta obaveza nalaže *da se ponašamo u*

²⁶ Di Džordž, *Poslovna etika*, str. 234.

²⁷ Isto, str. 127. „Odgovorni smo da polažemo račun za svoje postupke i njihove posledice. Odgovorni smo sebi samima, i prikladno smo odgovorni drugima za radnje koje na njih utiču.“

²⁸ Isto, str. 127. „Prikladno izveštavamo o onome za šta smo odgovorni. Moralni izveštaj o svojim postupcima ne podnosimo uvek s izričito moralnog stanovišta. Na primer, mogli bismo podneti izveštaj finansijskim jezikom, kroz finansijski izveštaj u kojem popisujemo prihode i rashode (koje obrazlažemo ako nam se to zatraži). Taj izveštaj je opis našeg rukovanja sredstvima, uz pretpostavku da je tačan, da sadrži sve prihode i rashode, i da je pravilno izveden bilans.“

skladu sa ugovorima u koje ulazimo od svoje volje. To su, prema Di Džordžovom shvatanju četiri opšte obaveze proizišle iz sistema slobodnog preduzetništva, koja se lako mogu odbraniti posredstvom utilitarističkog i deontološkog metodološkog ključa.²⁹

O VRLINI U OKVIRIMA MORALNOG I POSLOVNOG ŽIVOTA

Kao jedno od bitnijih etičkih pitanja iz čije perspektive se također inicira preispitivanje moralno-teorijskog praksisa s ciljem da se nanovo sagleda i stepen čovječnosti svijeta, jeste svakako i rasprava o shvatanju vrline. Vrlina je odličje koje naše individualno i društveno-moralno iskustvo čini smisaonim. One se, upravo u okvirima moralnog djelanja, potvrđuju kao ishodište i utočište konstituisanja, kako preko pravila koja treba da vladaju ljudskim ponašanjem, tako i preko *institucije uzora* na društvenom planu – da budu vrijednosti dostojne stremljenja; kao i na individualnom planu – kroz *oblikovanje karakternih crta* koje zaslužuju da u životu dođu do izražaja. Ni u okvirima moralnog vidokruga poslovne etike nije moguće izbjeći raspravu o „etiци vrline“.³⁰

Sam pojam moralne vrline (grč. arete, lat. virtus) predstavlja stvarnosni oblik dobra; u helenskoj tradiciji, a prije svega kod sofista i Sokrata, upućuje na vrlinu karaktera. Ovdje se nameće pitanje: u čemu se ogleda djelatna valjanost moralnog karaktera? Odgovor, jednim dijelom, slijedi: iz konteksta tradicionalnih etičkih učenja o moralnim vrlinama i porocima, uočava savremeni etičar Perović; jer, u opštem helenskom pogledu na svijet, od suštinske važnosti, stoji uvjerenje „da se djelatnost i ispravnost (vrlina) ljudskog djelanja može ostvariti samo kada se čovjek drži odgovarajuće mjere.“³¹ Iz Protagorinog stava *homo mensura* (čovjek kao mjera) napravio se odlučujući korak od vrline – opšte predstave ka vrlini – pojmu. Ovaj stav izražava uvjerenje da je čovjek snagom svog razuma, koji se shvaća kao razložnost, sposoban da sebi postavlja, ne samo svrhe svog djelanja, već i da, istovremeno posjeduje mjerачku moć svijesti koja u svim djelatnim životnim situacijama može odlučivati o tome šta je valjano ljudsko postupanje, zaključuje ovdje Perović. „Kod Sokrata dva su stava odlučujuća za shvatanje vrline: (1) Vrlina je znanje i (2) Vrlina je jedna i jedinstvena. Prvi stav znači da čovjek ne može postići vrlinu,

²⁹ Isto, str. 205-206.

³⁰ Etika vrlina je teorija čiji je prioritet u vrednovanju karakternih crta ljudi, ali u čijem središtu jeste osoba koja djeluje. Pojam vrline skupni je pojam za određene standarde koji trebaju biti ispunjeni da bismo neki predmet ili osobu nazvali dobrom.

³¹ Perović, Milenko A.: *Djelatni oblici morala*, u: *Etika medija*, KIC „Bijeli Pavle“, Danilovgrad 2007. god., str. 45-46. „Vrlina je sposobnost da se u određenoj situaciji »pogodi« mjera. Porok je nesposobnost pogađanja mjere i pretjerivanje u nekom postupku.“

ukoliko ne zna šta je vrlina. Ne može se biti hrabar, ako se ne zna šta je hrabrost, niti biti pravedan, ako se ne zna pojam pravednosti. Zbog toga, sve vrlinane svode se na pojmovno znanje svrha ljudskih vrlina. Drugi stav znači da ako je znanje svrhe jedno, onda i vrlina mora biti jedna i jedinstvena. Razlika između posebnih vrlina (pravednost, razboritost, hrabrost, umjerenost i pobožnost) dolazi samo od primjene jednog i jedinstvenog znanja u različitim djelatnim situacijama.³² Razvijajući Sokratovo učenje o vrlinama, Platon mu daje dublje filozofsko utemeljenje. U idealno uređenom društvu-državi, vrlinane određuju tri dijela duše, koje odgovaraju svojim sjedištima – glavi, grudima i stomaku – mudrost, hrabrost i umjerenost, čijim se usklađivanjem doseže najviša – vrlina pravednosti.

Najviše uticaja na savremene teorije vrlinane svakako ima Aristotelovo učenje o vrlini. On polazi od pojma dobra u odnosu na neki cilj.³³ Vrlinane se dijele na *intelektualne (dijanoetičke) i moralne (etičke)*. U intelektualne on ubraja *mudrost, moć razumijevanja i razboritost*, a u moralne³⁴ (koje imaju voljni karakter) *plemenitu velikodušnost i vladanje sobom*. Intelektualne vrlinane su rezultat znanja i to onog koje se stiče nastavom za koju je potrebno vrijeme. Moralne vrlinane su, za razliku od prvih, one koje nastaju *navikom*. One dakle nijesu urodene, već se razvijaju navikavanjem. Iako nijesu urodene, nijesu baš van ili mimo duše, jer su u njoj potencijalno prisutne. Aristotel svoj stav slikovito predstavlja kroz poređenje sa graditeljstvom koje ne spada u domen moralnog, a koje nam, ipak, metaforički vrlo dobro pokazuje i pojašnjava način sticanja vrlinane. Kao što čovjek nije po rođenju graditelj, a pogotovu ne dobar graditelj, isto tako on nije ni moralan po rođenju. Moralnost se, kako je već rečeno, postiže ulaganjem u zdrave navike, a to znači učenjem. Ali, to učenje nije u smislu intelektualnog znanja, već učenje kroz samo *djelanje*, kroz ljudske akcije. Cilj takvog učenja je izgrađivanje moralnog lika čovjeka. Što će reći, svako držanje i svako stanje posljedica je odgovarajuće ak-

³² Isto, str. 79.

³³ Di Džordž, Ričard T.: *Poslovna etika*, str. 132. Dalje se navodi: „na primer, ono što nekoga čini dobrim flautistom je sposobnost da dobro svira flautu. To je izvrsnost u izvođenju neke specifične vrste delatnosti. Saobrazno tome, dobra osoba je ona koja se ističe u vođenju istinski humanog života. Karakteristike koje omogućavaju vođenje takvog života Aristotel naziva vrlinama.“

³⁴ Aristotel: *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2003., str. 34. „Vrlina je... odabiračka naklonost volje koja se drži sredine u odnosu na nas, razumom određene, i to određene tako kako bi to uradio razuman čovjek. U stvari, to je sredina između dva rđava smera: preterivanja i zaostajanja za merom: to je zato što navedene greške znače ili nedostizavanje ili prekoračavanje potrebne mere i u osećanjima i u postupcima, dok vrlina tu meru (odnosno sredinu) i pronalazi i za nju se odlučuje. Zato, ako se traži suština i definicija – kojima se nešto pojmovno određuje – vrlina je sredina (tj. prava mera), ali u odnosu na pravu vrednost i najveće dobro vrlina je vrhunac.“

tivnosti.³⁵ Ako je svrha ljudskog djelanja najviše dobro, koje se u Aristotelovom učenju određuje kao dobro djelanje, onda je jasno, kako zapaža M. Perović, zašto se Aristotelov stav razlikuje od Platonovog shvatanja da dobro postoji po sebi, jer, moralno dobro³⁶ jeste vrlina, čije ostvarenje čovjeku donosi blaženstvo.

Većina teoretičara se pridržava udvajanja u okvirima svojih etičkih rasprava, pogotovu u okvirima primijenjene etike, na rasprave o dobrim i lošim, ispravnim i pogrešnim, moralnim i nemoralnim radnjama i ljudima, što nam govori da moralna rasprava i vrednovanje nijesu ograničeni na radnje. Di Džordž se poziva na Aristotelovu analizu moralnog života u kojoj se prioritet daje *suđenju, karakteru i vrlini*, koja je djelatnost duše. Da neka moralna odluka ne bi bila proizvoljna treba, prvo, doći do dobrog razloga za njeno donošenje da bi se mogla braniti pred drugima. On ističe da *zdravo prosuđivanje „proizilazi iz brižljivog promišljanja, iskustva, i dobro razvijenog moralnog osjećaja“*.³⁷ Oni koji se drže vrline zastupaju stav da sama moralna pravila ne rješavaju prave moralne probleme, jer svaka primjena moralnih pravila koja se uvijek moraju primjenjivati nalaže *suđenje*. To suđenje izvodi vrlo osoba, koja će donijeti ispravan sud, što isključuje mogućnost suđenja po automatizmu. Dakle, *Aristotel temelji vrlinu, što je i Di Džordžov argument, u području stava*. Stav određuje karakter djelanja; može biti loš ili dobar, odnosno ispravan, jer se stav izgrađuje, a ne dobija gotov. Dakle, vrlina je u stvari stav. Ali, kakav je vrlina stav? Aristotel naglašava da vrlina ili vrsnoća, čini vrlim ili vrsnim i svoga nosioca i njegovu djelatnost; shodno tome, vrlina i jeste osobina koja čovjeka čini dobrim. Biti dobar znači obavljati svoj posao kako treba, a to je nemoguće bez *umjerenosti* sa kojom se postiže ispravno djelanje koje vodi dobru.

Pošto nijesmo rođeni vrlni, uočava Di Džordž, takvi postajemo upražnjavanjem vrline: „Tek kad naše radnje postanu navične i mi steknemo sklonost da koristimo prave načine postigli smo odgovarajuću vrlinu. Suočena s iskušenjem da djela kako ne bi trebalo, vrlo osoba može se osloniti o svoj navični način postupanja da se odupre iskušenju.“³⁸ Ako je *navika* od presudnog zna-

³⁵ Aristotel, *Nikomahova etika*, str. 27. Aristotel dalje pojašnjava: „Zato je potrebno da svakoj našoj aktivnosti damo određen smisao, jer se razlike u moralnom karakteru naših delatnosti tačno odražavaju na našim sposobnostima i životnom stavu koji iz njih proističu. Stoga nije od malog značaja da li smo još u djetinjstvu stekli ovakve ili onakve navike. To je od veoma velikog, štaviše, od presudnog značaja.“

³⁶ Perović, Milenko A.: *Moralni princip dobra*, u: *Etika medija*, str. 90

³⁷ Di Džordž, *Poslovna etika*, str. 131

³⁸ Isto, str. 132. Iz toga se dalje zaključuje da je „časna osoba po navici časna i može da se odupre iskušenju da krađe kada je ovo spopadne, čak iako će od nepoštenja izvući korist bez straha od otkrivanja.“

čaja za izgradnju moralnih vrlina, onda je u etici nužno ispitati *oblast ljudskih akcija* i to u odnosu na njih treba vršiti. Posredstvom međusobnog djelovanja razumskog i nerazumskog dijela duše nastaju moralne vrline, jer nerazumske težnje usklađene razumom određuju čovjekovo djelanje u odnosu prema požudnom i afektivnom, pa je tako čovjek u mogućnosti da ispravno djelja. Isto tako, *sklonosti*³⁹ daju značajan impuls za nastanak etičkih vrlina. One nijesu puki pasivni momenat, koji je tu samo kao građa, već stimulišu djelanje i usmjeravaju ga. Iako su sklonosti, prema mišljenju Aristotela, relativno samostalne, one su usmjerene pravilno, pa se razum slaže s osjećanjima i obratno. Te sklonosti skupno sagledane nazivaju se i *karakterom*. Zbirnost vrlina i mana neke osobe nazivamo karakterom: „Osoba koja je po navici sklona da postupa kako je moralno ispravno ima dobar karakter. Ako se odupre snažnom iskušenju, ima jak karakter. Ako osoba po navici postupa nemoralno, ona ima loš karakter. Ako, uprkos dobrim namerama, često podleže iskušenju, ima slab karakter.“⁴⁰ Ovdje se naglašava da su ljudi moralno odgovorni za svoj karakter koji se gradi svjesnim radnjama, kao što su odgovorni za svoje individualne postupke. Neophodno je, isto tako, uočiti sklad između razloga koji jednu radnju čine ispravnom ili pogrešnom, u odnosu na tvrdnju da su iz određenih razloga radnje ispravne ili pogrešne. To nam govori da moralno vrednovanje osoba nije isto što i moralno vrednovanje radnji, iako među njima postoji veza. Jednostavno, dobri ljudi su dobri jer rade što treba, ukoliko bi krali, varali, ubijali oni ne bi bili ni dobri ni vrlji ljudi.

Mnogo toga, uočava Di Džordž, što je Aristotel napisao o etici i vrlini, može se primijeniti na današnja društva. To bi se, po teoretičarima vrline, moglo zaboraviti ako se naglasak stavlja isključivo na pravila i zakone. Otuda sklonost da se okrećemo legalističkom pristupu etičkom mišljenju, što je često prepreka da ljudi ispune svoje potencijale i dosegnu sreću. Opštim moralnim vrlinama trebaju se dodati karakterne osobine koje doprinose izvrsnosti, što stoji uvijek u kontekstu naše društvene zajednice. Stoga su vrline „*veština izvrsnosti u umeću življenja s drugima u zajednici*.“⁴¹

Nikolaj Hartman ocjenjuje da dokaz za aristotelovsku tezu o 'sredini', kao onom srednjem između dva ekstrema, treba tražiti u sadržajnoj analizi vrijednosti samih, odnosno vrlina.⁴² On ističe da je potrebno sadržinski vidjeti

³⁹ Po Aristotelovom uviđanju sklonosti su, zapravo, dispozicija na osnovu koje su moguća osjećanja ili strasti.

⁴⁰ Isto, str. 133.

⁴¹ Isto, str. 132.

⁴² Hartman, Nikolaj: *Etika*, Naklada Ljevak, Zagreb 2003., str. 434. On pojašnjava: „Svaka vrlina odnosi se na nešto, na specifičan sadržaj – kao na materiju – čemu nasuprot postoji čitava skala čovjekovog ponašanja.“

kako se sredina pojavljuje u pojedinim vrlinama. Hrabrost je sredina između kukavičluka i neustrašivosti, pravednost između trpljenja nepravde i činjenja, raspolaganje novcem i imovinom između sitničavosti i rasipništva...; iz čega se uviđa da se uvijek radi o nekoj sadržinskoj sredini i to je ontološki nivo. Zato je sredina u svakoj od ovih situacija drugačija.

Džordž E. Mur smatra da je Aristotelova definicija vrline uglavnom tačna ukoliko „filozof“ kaže da je ona „naviknuta sklonost“ da se vrše izvjesne radnje. Postoji izvjesnost da se vrline obično smatraju dobrim same po sebi. Prema Murovom zapažanju, preispitivanje etičkog značenja vrline isto je kao i za dužnost. Ogled je, na taj način primijenjen, i na vrline i na dužnosti, pretpostaviti pitanje: je li to sredstvo za dobro? Ukoliko bi se dokazalo za bilo koju pojedinu sklonost (vrlinu), da je obično štetna, odmah slijedi zaključak – onda ona stvarno nije vrta. U svojoj kritici Mur je dosljedan – vrline nijesu ništa korisnije od onih sklonosti i naklonosti koje nas upućuju da vršimo zainteresovane radnje.⁴³ Vrline su, izvodi on, naviknute sklonosti da se vrše radnje koje su dužnosti, ili koje bi bile dužnosti, ukoliko bi volja od strane većine ljudi bila dovoljna da se osigura njihovo izvršenje. Međutim, ukoliko se tvrdi da je vrta, koja ne uključuje ništa više od toga osim što je dobra sama po sebi, čista je besmislica koju je učinila i Aristotelova etika. Njegovo određenje vrline uključuje sklonost da se radnje vrše na taj način, „i njegovi opisi pojedinih vrlina jasno *uključuju* takve radnje; da jedna radnja, da bi pokazala vrlinu, mora biti učinjena radi ljepote.“⁴⁴

Alaster Mekintajer drugačije pristupa ovoj problematici, dajući opis pojedinačnih vrlina koji je „izložen u sjajnoj analizi i sa prodornim uvidom, naročito u slučaju hrabrosti.“⁴⁵ Razmatranje vrlina, po Mekintajeru, kod Aristotela obuhvataju: hrabrost, umjerenost, veličinu, darežljivost, veličinu duše, dobroćudnost ili blagost, duhovitost, prijatnost i na posljetku stidljivost, koja se ne smatra vrlinom, već srodnom vrlini.

Kada se govori o odgovornosti i vrlini u okvirima sistema i organizacija, Di Džordž uočava da se preko naglašavanja potrebe za vrlinama u poslovanju razvija i „pojam biznisa kao ljudskog pregnuća, u kojem treba da se nađe samoispunjenje.“ „Neki teoretičari, primjenjujući aristotelovski pristup zasnovan na vrlini, u novije vrijeme, kao da žele inicirati shvatanje života u kojem

⁴³ Mur, Džordž E.: *Principi etike*, PLATO, Beograd 1998., str.194. On daje objašnjenje: „Kao što se dužnosti razlikuju od probitačnih radnji, tako se vrline razlikuju od drugih korisnih sklonosti koje je naročito korisno hvaliti i sankcionisati jer postoje jaka opšta iskušnja da se zanezare radnje kojima one vode.“

⁴⁴ Isto, str. 197. To je kvalifikacija koju, po Murovom zapažanju, Aristotel često gubi iz vida. Isto tako, izvjesno je da „filozof“ smatra vršenje svih vrlina kao cilj sam po sebi.

⁴⁵ Makintajer, Alaster: *Kratka istorija etike*, PLATO, Beograd 2000., str. 89.

se 'žive vrijednosti' u koje se vjeruje i da vrline ljudskog života upražnjavaju u svim vidovima življenja. Naglašavanje društvene prirode vrlina, kroz razborito promišljanje i moralno djelovanje, odnosi se i na ono što se zove 'korporativna kultura'.⁴⁶ Ukoliko pojedinci, ističe Di Džordž, ne „ulažu“ u svoje vrline, oni su van domašaja izvrsnosti koju bi mogli da postignu, jer vrline i jesu osnov moralnog odnosa subjekta prema sebi i svijetu. U samom biznisu kao dijelu ljudskog, a samim tim i moralnog života, vrline su utemeljene na predispozicijama učesnika u poslovanju kao objektivacija njihovih uvjerenja i kao dio njihove moralne prakse. Di Džordž, ovdje, udvaja problematiku poslovne etike na jezik etike i morala koji se odnosi na ljudska bića i na jezik etike koji se odnosi na poslovne sisteme i organizacije; jer kod ljudskih bića postoji raskorak između morala ili nemorala, vrlina ili mana:

*„Pa ipak izraze morala koristimo da opišemo ekonomske i političke sisteme, da okarakterišemo korporacije i druge organizacije, i da vrednujemo njihove postupke. Dok ih koristimo, međutim, treba da budemo svjesni činjenice da mnogi od ovih izraza ne mogu značiti, pa i ne znače, isto kad se primenjuju na osobe, i kad se primenjuju na sisteme i organizacije. Ludi su cilj po sebi; društva i organizacije nisu. Ljudi imaju ljudska prava; društva i organizacije, pošto nisu ljudska bića, nemaju ljudska prava. Moralna odgovornost zahteva od ljudskih bića da deluju svesno i voljno. Preispitivanje volje društvu ili organizacijama očito se mora tumačiti drugačije nego da su u pitanju individualne ljudske ličnosti.“*⁴⁷

Obuhvatajući različite oblike rezonovanja, ponašanja i djelovanja, vrline kao dio čovjekove moralne prirode dovode čovjeka do toga da preuzima odgovornost što ga čini *ličnošću*, kao i pravnim i moralnim subjektom. Tako čovjek i u okvirima neke organizacije odmjerava svoje postupke i predviđa posljedice, a same vrline se ne odbacuju, već se u skladu s vremenom, i konstelacijom odnosa u okviru ekonomskog, političkog i socijalnog sistema, dopunjavaju i neke od njih jače naglašavaju.

O MORALNO DOPUŠTENIM I OBAVEZNIM RADNJAMA U OKVIRU MORALNOG REZONOVANJA

Da bismo se na što cjelishodniji način bavili moralnim rezonovanjem, najprije ćemo u tom smislu razmatrati prirodu razuma i razložnog mišljenja. Osvrnućemo se na zapažanja Milenka Perovića: „U formalnom smislu, ra-

⁴⁶ Di Džordž, *Poslovna etika*, str. 134. „Kao što društvo podržava i potpomaže jedinke da razvijaju svoje vrline, tako to treba i može da čini i korporativna kultura.“

⁴⁷ Isto, str. 134-135.

zložna svijest predstavu o legitimnosti crpi iz ideje prirode, jer ukoliko se u promatranjima validnosti konkretnih svrha djelanja svaka svrha može opravdati razlogom ili odbaciti protu-razlogom, onda na isti način postupa kada sudi o sadržaju onoga po »prirodnom pravu« ili po »prirodnom zakonu«. ⁴⁸ Djelatni život ljudi počiva na živim interesima, a *razložnost* (rezonovanje) je odlučujuće *pro et contra* u djelatnom životu o svemu što je ljudima od životne važnosti. Rezonovanje, uočava Perović, može biti vođeno dobrom namjerom, kao i samovoljom. ⁴⁹ Pošto utvrdi i opravda razloge, tetička svijest ih uzima kao svrhe i orijentire za djelanje, a samim poimanjem biti uzroka stiže se pojam djelatne stvari. „Bit stvari je njen pojam. Njen pojam je njen uzrok. Njen uzrok je njena svrha. Pojam djelatne stvari je dobro!“ ⁵⁰ U tom smislu, sposobnost i vještina *moralnog rezonovanja* ⁵¹ predstavlja značajan dio poslovne etike, koje nas, kako naglašava Di Džordž, ne čini samo svjesnim zamki i nedostataka svakog pojedinog pristupa, već nam i pomaže, uz korišćenje njegovih standardnih tehnika moralnog vrednovanja da lakše određujemo *koje su radnje moralno dopuštene, a koje obavezne*. Odgovornost za lične postupke (pod razumijeva i dužnost da se podnosi račun drugima za naše postupke a što ima uticaja na njih. Da bi se došlo do ispravne procjene moramo razumjeti i deontološki i utilitaristički pristup, ukoliko želimo da obrazložimo stav do kojeg nam je stalo. U tom smislu, Di Džordž ne umanjuje značaj ni vrijednost oba pristupa; različiti rezultati koje daju oba pristupa jesu argumenti protiv njihovog istovremenog korišćenja. Ukoliko naše sklonosti uskladimo s razumom,

⁴⁸ Perović, Milenko A.: *Sofistička proto-etika*, FILOZOFSKA ISRAŽIVANJA (4) God. 36 (2016), Sv. 1, str. 29.

⁴⁹ Perović, Milenko A.: *Sokratova etika*, ARHE XI, 21/2014, str. 12. „Ljudi mogu htjeti stvari koje su od opšteg interesa, ali i one koje su isključivo njima korisne, a drugima štetne. Tko je vješt u razložnom mišljenju, može za jedan ili drugi interes naći dovoljan razlog. Oni mogu biti suprotni, pa i sukobljeni. Sukob interesa vodi sukobu razloga te sukobu ljudi. Umjesto suglasnosti, razložnost može stvarati još veću nesuglasnost u stvarima djelovanja. Slično je i s odnosom prema važećim običajima i zakonima.“

⁵⁰ Isto, str.12-13. Pozivajući se na Sokrata, da je moguće postizanje istine u djelanju (misli se na etičko, a ne logičko poimanje istine), Perović kaže da „djelanje koje vode partikularne samovoljne svrhe ne može biti istinito djelanje, jer ne slijedi pojmovnu svrhu dobra. Da bi bilo istinito, djelanje svojom svrhom mora zadovoljiti kriterijum opštosti pojma. Ono je djelanje kome su svrhe – *poopštive!*“

⁵¹ Pod pojmom moralnog rezonovanja, u okviru psihologije morala, shvatamo misaoni proces pomoću koga se donose određeni moralni sudovi, moralne odluke ili moralni zaključci. Da bi neki sud, odluka ili zaključak bili moralni moraju da se odnose na moralnu situaciju ili moralnu dilemu, a ovo je u vezi sa socijalnim odnosima i tiče se ocjene dobro ili rđavo, odnosno ispravno ili neispravno. Moralna situacija uvijek isključuje međuljudske odnose i implicuje određeno moralno misaono opredjeljenje. U moralnoj situaciji ili dilemi zahtijeva se primjena odgovarajuće moralne norme, a osoba treba da je svjesna tog zahtjeva. U moralnom mišljenju važnu ulogu igraju moralni principi: pravda, čovjekoljublje, milosrđe i sl.

onda je djelovanje koje tada nastaje bitno različito od onog koje bi se rukovodilo samo sklonostima ili samo razumom. Moralno rezonovanje ne smije biti u sebi protivurječno – moralni zahtjevi ne smiju protivurječiti jedan drugom.⁵²

Moralno rasuđivanje iznova postavlja zahtjeve za poznavanje relevantnih činjenica na savršeno jasan i jednostavan način, jer u osnovi moralnog rezonovanja su moralne činjenice i konstitutivne greške. Sa uviđanjem greške u razumijevanju treba izbjeći mogućnost da greška postane „puka projekcija stvari“, pa su stoga i razgovori o poslovnoj etici – na ravni individualne radnje, korporacijske prakse ili javne politike oni, uopšteno govoreći, koji imaju u vidu posljedice, sticanje koristi, ostvarivanje prava, doseganje pravde i posjedovanje osjećaja dužnosti. Moral pojedinca je u direktnoj zavisnosti od njegovog držanja i usavršavanja kao sredstva kojim se izvodi moralno djelovanje, da bi se mogla shvatiti ideja moralnog zahtjeva, kojom se izražava moralna dužnost subjekta prema sebi i drugima, njegovo 'ja' mora biti u dosluhu sa (raz)umom. Moralni djelatnik često, prvo poredi sebe sa drugima, a onda se i s njima suočava na obostrano ograničavanje slobode.

Prema shvatanju Šopenhauera, etika treba da poima, prati i analizira moralni život u kome odluke umjesto čovjeka donosi njegov inteligibilni karakter i, shodno tome, kao normativna teorija može uspješno poučavati ljude i uticati na njihovu odgovornost za ono što rade. Slično tome, prema analitičarima, racionalno promišljanje znači oslanjanje na logiku kao pouzdano sredstvo za razlikovanje dobrih od loših argumenata. Na toj liniji je i Ričard M. Her koji u studiji *Moralno mišljenje* (raz)otkriva strukturu moralnog mišljenja.⁵³ Normativno moralno mišljenje se mora, prema njegovom shvatanju, razlikovati i prepoznavati dvojako – preko *intuitivnog* i preko *kritičkog* nivoa. Normativi (*moralni sudovi*) su posebna vrsta govornih činova koji imaju preskriptivno ili propisivačko značenje, što nam govori da oni sa indikativima⁵⁴ dijele deskriptivni ili činjenički sadržaj. To nam govori da za donošenje datog suda treba izvesti činjenice koje se navode kao razlozi koji opravdavaju određeni sud. Nezavisnost normativa u odnosu na indikative obezbijedena je tako što

⁵² Ovaj oblik rezonovanja se naziva *dosljednost* u moralnom rasuđivanju za koji ćemo dati primjer: ako bismo pokušali da opravdamo otuđivanje nečije imovine, morali bismo da shvatimo da krađa znači uzimanje nečeg što je tuđe bez pristanka (prav. termin – otuđivanje); ukoliko bismo istrajavali u primjeni ovog pravila to bi značilo uzimati bilo šta što pripada bilo kome, i u tom smislu privatna imovina ne bi postojala. Otuđenje nije dosljedno jer pretpostavlja da drugi poštuju privatnu svojinu, dok onaj koji krade to ne mora.

⁵³ Her uočava da etiku čine formalni i supstancijalni (sadržinski) dio. Pod formalnim dijelom podrazumijevamo metaetički ili fundamentalni nivo moralnog mišljenja. Metaetika nam je, inače, poznata kao teorija o značenju moralnih pojmova, moralnih sudova i po logičkom karakteru moralne argumentacije.

⁵⁴ Indikativi imaju isključivo deskriptivno značenje.

se iz samih indikativa ne mogu izvesti nikakvi vrednosni zaključci. Razumijevanje načina na koji se upotrebljavaju moralni pojmovi, po Heru, određuje kvalitet moralnog rezonovanja, pa je, prema tome, smatrao da osnovu univerzabilnosti (podložnost univerzalizaciji)⁵⁵ treba prepoznati u značenju takvih pojmova. Baveći se razlikom između intuitivnog i kritičkog mišljenja, on tvrdi da uvođenje te razlike nije nikakva novina u istoriji etičke misli i stavlja ih u kontekst pitanja moralnih sukoba ili sukoba dužnosti.

Sve etičke teorije, smatra Di Džordž, polaze od naširoko prihvaćenih moralnih vjerovanja oko toga koje su to radnje ispravne, a koje pogrešne. Međutim, jedno od ključnih pitanja je *kako rješavati praktične moralne probleme u poslovanju*. Tu je on konkretan:

„Odgovor glasi da moramo da koristimo sve tehnike moralne analize i dokazivanja kojima vladamo. U pokušaju da rešimo neki slučaj najprije moramo razjasniti činjenice, i nastojati da potvrdimo među njima sve one relevantne. Ako ne možemo da dođemo do svih relevantnih činjenica, moramo da vidimo koje bismo verovatne pretpostavke u vezi s nedostajućim činjenicama mogli da postavimo, priznajući ih kao pretpostavke. Svi zaključci do kojih u tom smislu dođemo biće uslovnii. To jest, zaključci će biti čvrsti samo ako su pretpostavke tačne.”⁵⁶

Ovakav Di Džordžov metodološki nalog, dalje, sugerise potrebu da se prepozna koji je moralni problem u pitanju i koja se moralna pravila primjenjuju na dati problem. Ukoliko je slučaj prilično očigledan (na primjer: krađa, laganje, krivotvorenje informacija ili neposredno povređivanje drugih), pa će u tom smislu biti dovoljna neposredna primjena uobičajenih moralnih vrijednosti. U takvim situacijama moralno se navikavamo da svaki postupak treba biti motivisan potrebom da se odupremo silama (pritiscima, isključivostima, zaprijećenim štetama i sl.). Isto tako, usavršavanje tehnika moralne argumentacije (deontološke i utilitarističke) daje nam moć u raspravama o etičkim problemima i u okviru poslovanja.

Često se dešava, primjećuje Di Džordž, da različiti pristupi dovode do istih moralnih sudova; u tom slučaju se vrši provjera tačnosti i potpunosti svake analize. U slučaju razilaženja stavova, moramo se na kraju odlučiti koji je argument jači i jasniji i koji se rezultat podudara sa našim drugim moralnim nazorima. Moramo imati i svijest da ukoliko moramo djelati da možda i griješimo. Dobar dio teoretičara je saglasan sa tim da se, u okviru poslovanja, moralni sudovi koji izražavaju vrijednosti mijenjaju, shodno ravnanju vrijedno-

⁵⁵ Her, Ričard Mervin: *Moralno mišljenje*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005., str. 289.

⁵⁶ Di Džordž, *Poslovna etika*, str. 136.

sti prema onome što se vrednuje, jer različitost predmetnosti vrednovanja nameće i različite vrijednosti, pa tako postaju predmet različitih htjenja. Objektivna strana vrednovanja sadrži materijal i podobnost utvrđivanja razlike, dok subjektivna strana obuhvata želje i rad. Djelatnik, stoga, postaje svjestan moralnog konteksta, što ga čini spremnim za donošenje moralnih odluka koje zavise od konkretnog slučaja i koje se zasnivaju na pojedinačnim moralnim činjenicama, s obzirom na to da se problemi u biznisu javljaju na tri ravni – *individualnoj, korporativnoj i nacionalnoj ili sistemskoj*. Dešava se da rješenje nekog individualnog problema treba potražiti na korporativnoj ravni i obratno. Ne treba smetnuti s uma Di Džordžovo postuliranje: **moralni minimum obezbjeđuju moralna pravila**. Moralna autonomija čovjeku omogućava da se koristeći razumom, do kraja ponaša slobodno, odnosno da slobodno bira. Autonoman moralni djelatnik ne podliježe nužnosti i sudbini, već razumom i voljom stvara i razvija svoj život. Kultura, kao druga njegova priroda, koja ga temelji kao čovječno biće, situira razum, volju i autonomiju. Iz čovjekove moralne autonomnosti proizilazi moralna odgovornost i obratno.

Di Džordž zaključuje da je proces moralnog rezonovanja „neprestani individualni i društveni napor, koji se može primeniti na poslovanje, a i na druge sfere života.“ Namjera njegove analize, kako sam kaže, ne leži u tome da nameće zaključke ili da podrži neki poseban etički pristup, već da predstavi neke od „standardnih dokaza“ koji su od značaja za pitanja o kojima se raspravlja.

Visoka moralnost korporacija podrazumijeva, prema shvatanju Majkla Hofmana, razvijanje sopstvene moralne kulture. Njihova osnovna svrha je da služe interesima ljudskih bića, smatra on, jer nju čine ljudska bića i korporacije djeluju preko njih. Hofman se poziva na Gudpastera koji izdvaja dvije osnovne komponente koje obilježavaju moralnu poziciju: **racionalnost i poštovanje**. Prva govori o ciljevima i sistematskom rezonovanju na osnovu svrhe i strategije za njihovo postizanje; druga valorizuje unutrašnje vrijednosti ostalih ljudskih bića i senzibilitet prema njihovim pravima, potrebama i interesima. U postupku moralno zasnovanog procesa donošenja odluka, uz asistiranje racionalnosti i poštovanja kao moralnih putokaza mogu se prepoznati i ustanoviti tri koraka: *percepcija, refleksija i akcija*.

Kao prvo, moralni akter mora posjedovati sposobnosti da sagleda i prepozna etičko pitanje kao takvo, koje zaslužuje moralnu pažnju.⁵⁷ Razvijaju-

⁵⁷ Hofman, V. Majkl: *Šta je neophodno za postizanje visoke moralnosti korporacija?*, u: Drmond, Džon i Bein, Bil (prir.), *Poslovna etika*, Klio, Beograd 2001., str. 65. Autor dalje obrazlaže: „Ono što vidimo, u mnogim slučajevima, zavisi od onoga što tražimo – od toga kako i zašto prikupljamo i kategorishemo podatke. Ako ne postoji osetljivost ili interesovanje da nešto pronađemo, sasvim je moguće da ćemo taj elemenat izbaciti iz svesnog, postajući, takoreći, slepi za njega. Isto je i sa moralnom percepcijom. Ako ne stavimo „moralne naočare“, nećemo videti ili tražiti stvari sa moralnog stanovišta.“

ći moralnu kulturu, korporacija mora obratiti pozornost na moralne situacije. Kada je riječ o multinacionalnim korporacijama, informaciona mreža treba da obuhvati svijet u kojem posluje, naciju kojoj pripada i lokalnu zajednicu u kojoj je locirana, oblast poslovanja iz koje djeluje i unutrašnje djelanje same poslovne organizacije. Tu treba praviti razliku između *moralne svijesti i moralnog sljepila*. Moralna svijest zahtijeva visoku usredsređenost i posvećenost viziji koja se na kraju razvija u svakodnevnan način sagledavanja, tumačenja i obrade podataka; moralno sljepilo ne oslobađa korporacije krivice, jer su i korporacije i pojedinci pozvani da brinu i prepoznaju suštinu moralnog fakticiteta.

Na drugom mjestu, po mišljenju Hofmana, moralna percepcija mora biti objedinjena kroz razmišljanje.⁵⁸ Hofman navodi:

„Moralni stav mora dovesti racionalne principe i procedure u odnos sa moralnim podacima da bi se došlo do moralnog zaključka. Razvijajući moralnu kulturu, korporacija mora formulirati jasne etičke strategije i strukture, uzimajući u obzir mogućnosti i rizike, potencijale i sposobnosti, lične vrednosti i sklonosti, i ekonomske i socijalne odgovornosti. Takav moralni korporacijski proces razmišljanja može uključiti i etičku kodifikaciju, programe etičke obuke za rukovodstvo i radnike, široko zasnovanu predstavljenost u odborima, unutrašnje etičke provere, jasne i otvorene kanale za protok informacija koji obezbeđuju komunikaciju i konsultacije na svim nivoima, i zapošljavanje i usmeravanje najviših rukovodilaca u smeru koji obezbeđuje razvoj etičke politike korporacije i rukovodeće strategije za izvršenje te politike. Ovakvi i slični postupci omogućiće da korporacija sistematski razmišlja o moralnim podacima kojih postaje svesna u naporu da dostigne moralnu poziciju za odlučivanje.“

Na kraju, pored ukupne argumentacije u normativno-etičkom smislu, potrebno je istaći da ponašanje pojedinaca i poslovnih organizacija ne određuje samo njegova savjest, već i izvjesne norme koje su društveno, profesionalno i organizacijski ustanovljene i važeće. Često otežavajuću okolnost predstavlja činjenica da pojedinci, ali i različite kulture i društva, imaju različite poglede na to šta je dobro, a šta loše, šta je prihvatljivo, a šta neprihvatljivo. Shodno tome, moralne norme su, isto tako, uslovljene kulturom i pokazuju tendenciju da se s vremenom mijenjaju; iako nivo prihvatljivosti određenih promjena može varirati, temeljne vrijednosti ostaju netaknute. Ako zakon odražava društvene principe i standarde, a etika se tiče ličnih moralnih principa i vrijednosti, bitno je uočavati razliku između legalnosti i etičnosti djelovanja (odluke i postupaka). A to znači da nijesu svi nemoralni postupci ujedno i nelegalni,

⁵⁸ Isto, str. 66.

kao što ni svi legalni postupci nijesu uvijek etični. Poslovni moral nas, stoga, povezuje sa individualnim sistemom vrijednosti, vjerovanja, principa i stavova o tome šta je dobro, a šta loše, i pored toga što je moralnost uglavnom nezavisna od budućih životnih perspektiva.

Prethodno izložena Hofmanova gledišta su dobrim dijelom kompatibilna sa shvatanjima Di Džordža i njegovim vlastitim uvidima u okviru tematike „Moralnog rasuđivanja u biznisu“, kao i naše diskusije, sa težnjom da se iz ravni date problematike, na određen način, zaokruži jedna moguća etičko-normativna paradigma teorijskog utemeljenja poslovne etike. Na kraju je bitno naglasiti, kao što sugeriše ovaj autor, s jedne strane, načine rješavanja praktičnih problema u biznisu, a s druge, i primjene poslovne etike u okviru njegovih *glavnih postavki* koje se tiču moralnih pitanja i problema vezanih za rad i djelovanje multinacionalnih korporacija.

LITERATURA

- Aristotel: *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/ Novi Sad 2003.
- Babić, Jovan: *Etička analiza regulacije odgovornosti za proizvode na tržištu, posebnim osvrtom na doktrinu striktno odgovornosti*, Sociološki pregled, vol. XXXX, no.4, str. 477-516, Filozofski fakultet Beograd 2006.
- Balj, Branko: *Uvod u poslovnu etiku*, IP Beograd, Beograd 2006.
- Denli, Džon R.: *Etika i čovek organizacije*, u: Dragan Jakovljević (prir.), *Etika – Ogleđi iz primenjene etike*, CID, Podgorica 1999.
- Dramond, Džon & Bein, Bil: *Poslovna etika*, Klio, Beograd 2001.
- Di Džordž, Ričard T.: *Poslovna etika*, Filip Višnjić, Beograd 2003.
- Di Džordž, Ričard T.: *Istorija poslovne etike*, u: *Poslovna politika*, vol. 35, br. 10, str. 57-62, Beograd 2006.
- Di Džordž, Ričard T.: *Odgovornost multinacionalnih kompanija*, u: Dragan, Jakovljević (prir.), *Etika – Ogleđi iz primenjene etike*, Podgorica 1999.
- Hartman, Nikolaj: *Etika*, Naklada Ljevak, Zagreb 2003.
- Her, Ričard Mervin: *Moralno mišljenje*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005.
- Hofman, V. Majkl: *Šta je neophodno za postizanje visoke moralnostikorporacija?*, u: Dramond, Džon i Bein, Bil (prir.), *Poslovna etika*, Klio, Beograd 2001.
- Jakovljević, Dragan (prir.): *Etika – Ogleđi iz primenjene etike*, CID, Podgorica 1999.
- Jakovljević, Dragan (prir.): *Savremena filozofija morala*, Ratio, Podgorica/Beograd 2002.
- Jonas, Hans: *Princip odgovornost*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.
- Kider, Rašovrt: *Etičke dileme*, CID, Podgorica 2006.
- Lukić, Radomir: *Sociologija morala*, Naučna knjiga, Beograd 1976.
- Makintajer, Alaster: *Kratka istorija etike*, Plato, Beograd 2000.
- Meki, Džon: *Etika*, Plato, Beograd 2004.

- Muratović, Esko: *O moralnom normativitetu Di Džordžove etike međunarodnog poslovanja*, Sociološka luča, Godina VI – broj 2 – (2012), Nikšić (82-92).
- Muratović, Esko: *Moralni aspekti primjene utilitarizma na poslovnu etiku*, ALMANAH, Udruženje “ALMANAH“ Podgorica, br. 67-68 (175-187)
- Mur, Džon Edvard: *Principi etike*, Plato, Beograd 1998.
- Perović, Milenko A.: *Etika medija*, KIC „BIJELI PAVLE“ Danilovgrad 2007.god.
- Perović, Milenko A.: *O biti savjesti*, MATICA, Cetinje/Podgorica, Godina II, broj 6, LJETO 2001. (123-146).
- Perović, Milenko A.: *Sofistička proto-etika*, FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA, (4) god. 36 (2016), Sv.1 (25-33).
- Perović, Milenko A.: *Sokratova etika*, ARHE XI, 21/2014, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu (7-16).
- Petronijević, Brano: *O moralnoj odgovornosti*, Nolit, Beograd 1967.
- Rakas, Smilja: *Uvod u poslovnu etiku*, Megatrend univerzitet, Beograd 2006.
- Rols, Džon: *Teorija pravde*, CID, Podgorica 1998.

ESKO MURATOVIĆ
Nikšić, Montenegro

BUSINESS ETHICS AND DI GEORGE’S INCENTIVES IN RELATION TO MORAL RESPONSIBILITY, VIRTUE AND MORAL REASONING

Abstract: Di George’s conception of business ethics is considered as a successful attempt, in the context of modern applied ethics, to cognize the level and essence of moral responsibility – readiness to take responsibility, to make virtue recognized as a feature that makes socio-moral experience meaningful and that moral reasoning proves and presents relevant facts on its own, unique indirect way. This paper is aimed at presenting, through a critical-philosophical reflection of moral and despite frequently present inclination of immoral practice to be above the trend of ethical values, the ways by which business moral might be developed and may play an important role in the business world from the perspective of ethical-normative view.

Keywords: Di George, business ethics, moral responsibility, virtue, moral reasoning

Primljeno: 10.02.2018.
Prihvaćeno: 14.05.2018.

SRĐAN ĐURĐEVIĆ¹
Beograd

OBJEKAT KANTOVOG KATEGORIČKOG IMPERATIVA² LAKANOVA KRITIKA KANTOVOG METAFIZIČKOG POIMANJA MORALA

Sažetak: Kant predlaže strogu metodologiju sa ciljem razlikovanja između „kategoričkog imperativa“ moralnog zakona i „hipotetičkog“ imperativa posrednih ciljeva. Zadatak jeste pronaći Dobro, očistiti moralni zakon od svega „patološkog“, tj. isključiti sve ono što u subjektu izaziva interesovanje za konkretan objekat – bilo nagon, ili osećanje. Svesti ga na čistu formu. Lakan de Sadovo delo *Filozofija u budoaru* posmatra kao otkrivanje Kantovog objekta moralnog Zakona koji je, mada ga sam Kant kategorički odbija, implicitno nužno prisutan. Markiz de Sad je Kantova istina time što obelodanjuje objekat Zakona, ovaploćen u vidu egzekutora, mučitelja koji nad svojim žrtvama izvršava sadističke radnje. U njemu nema ničeg vezanog za zadovoljstvo. On obavlja radnje u skladu sa dužnošću, te su one u kantovskom smislu etičke. Kantovski subjekat jeste sam svoj praktički zakonodavac, moralni subjekt koji odgovara na zov dužnosti, prikrivajući rasceljenost subjekta izjavljivanja kategoričkog imperativa u odnosu na moralni subjekt izjave. Lakan upravo ukazuje na svojevršno maskiranje rascepa, pozivajući se na shemu analognu shemi razvojnog stukturisanja subjekta, na subjekta izjave i subjekta izjavljivanja. Egzekutor izvršava tuđu volju, volju Drugog, tako da sam sadista i njegove radnje nemaju za cilj užitak. „Mučitelj“ se mazohistički potčinjava volji Drugog, što vodi instrumentalizaciji njegove pozicije, odnosno mučeći žrtvu, on se odriče sebe zarad Drugog.

Cljučne reči: kategorički imperativ, spektralna dekompozicija funkcije Ja, sadomazohizam, Kantova etika, Drugi

„U dnu salona gđice Ventej, na kaminu, nalazio se jedan mali portret njenog oca, kome ona brzo priđe i uze ga u trenutku kad se začuše kola koja su dolazila putem, pa se baci na divan i privuče jedan stočić, na koji postavi portret. Ubrzo uđe njena prijateljica. – Ta ostavi sve otvoreno, vrućina mi je. – Neprijatno je, videće nas – odgovori gđica Ventej. – Pa šta? ...da nas neko i vidi, tim bolje.

¹ E-mail adresa autora: srdjan.dj93@gmail.com

² Rad proistekao iz masterske teze „Narcizam i psihodinamika sadomazohizma“, pod mentorstvom prof. dr Petra Jevremovića.

– Oh, taj očevo portret što nas gleda, ne znam ko ga je mogao tu staviti, a stoput sam rekla da mu tu nije mesto. – Ta ostavi ga, njega nema više da nas gnjavi i da nam smeta....majmun jedan! ...Znaš li šta mi dođe da uradim toj matoroj rugobi? – reče njena prijateljica uzevši portret, pa šapnu nešto na uvo gđici Ventej. – O, ne bi se usudila! – Ne bih se usudila da pljunem? Na njega? – reče prijateljica sa hotimičnom grubošću.

...da kći navede svoju prijateljicu da pljune na oca koji je živeo samo za nju... Ono što je ona skrnabila, mnogo više nego njegovu fotografiju, ono čime se služila za nasladu, ali što je i dalje stajalo između naslade i nje i sprečavalo je da je neposredno okusi, bila je sličnost njenog lica s njegovim...³

Navedeni odlomak Prustovog romana *U traganju za minulim vremenom* oslikava elemente de sadovske fantazije. Kako bismo razumeli njenu strukturu, razmotrimo najpre šta nam Lakan govori kada kaže da dela Markiza de Sada nose istinu Kantove etike: da „Filozofija u budoaru“ svodi „Kritiku praktičkog uma“ na njeno subverzivno jezgro.⁴

Kantovski subjekat moralnog delanja jeste sam svoj praktički zakonodavac. Njegov svet počiva na gotovo autističnom isključivanju interesovanja za konkretan objekat. Sa druge strane, psihoanalitičko iskustvo suočava nas sa činjenicom da usred nastojanja da stvarnost transcendiramo, otkrivamo sebe kao objekat okružen drugim objektima. Oslobodilački pogled Drugog, izvođeci nas iz sveta, vraća nas njemu, fiksira i napokon konstituiše kao subjekta.

Subjekat Kantove praktičke filozofije jeste homocentričan: Kant sprovodi redukciju pojma praxis na individualno delanje, pri čemu slobodu shvata prvenstveno kao slobodu unutrašnjeg uverenja – „slobodu savesti svakog pojedinačnog čoveka“.⁵ Subjekat psihoanalize subvertiran je, rascepljen – eks-centričan: konstituisan na fonu relacije sa ontološki zagwarantovanom drugošću. U kojoj meri se ova činjenica reflektuje u delima pomenutih autora?

KANTOVA KRITIKA PRAKTIČKOG UMA

Kant predlaže strogu metodologiju sa ciljem razlikovanja između „kategoričkog imperativa“ moralnog zakona i „hipotetičkog“ imperativa posrednih ciljeva. Čoveka ne treba shvatiti i predstaviti u promenljivom obliku, kao posledicu slučajnih stanja, već se njegova suštastvenost mora uzeti u razmatranje kao osnova moralnog zakona. Zadatak jeste pronaći Dobro, očistiti mo-

³ Prуст, М., *У трагању за минулим временом: У Свановом крају (I)*, Paideia, Београд, 2007., стр. 161-164.

⁴ Lacan, J., „Kant with Sade“ u *Écrits*, Norton, New York City, 2005., стр. 646.

⁵ Perović, M., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013., стр. 402.

ralni zakon od svega „patološkog“, tj. isključiti sve ono što u subjektu izaziva interesovanje za konkretan objekat – bilo nagon, ili osećanje. Svesti ga na čistu formu. Kategorički imperativ predstavljao bi određenu radnju kao nužnu samu za sebe, bez veze sa nekom drugom svrhom.⁶

Iskustvo nam govori da duboko u sebi čujemo zapovest, kategorički imperativ, odnosno bezuslovnu zakonomernost: „Zvezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni“⁷ ukazuju uzajamno jedno na drugo i objašnjavaju jedno drugo. Uporedo sa apriornošću znanja, postoji apriornost moralnosti, te kao što znanje ne možemo izvesti iz golih čulnih opažaja, tako i apriornost moralnosti mora biti oslobođena svake zavisnosti od osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva: „dužnost, kao dužnost uopšte, pre svakog iskustva leži u ideji jednoga uma koji volju determinira razlozima a priori.“⁸

Osećanje je izraz za promenljivo stanje pojedinačnih subjekata, samim tim neodredivo jednoznačnim pravilom. Nasuprot tome, za područje praktičkog, za žudnju i delatnost, neophodno je pronaći momenat koji mu daje karakter objektivnog važenja, te time preći iz sfere samovolje u sferu Volje. Pitanje koje Kant postavlja jeste pitanje postojanja zakonomernosti koja se ne bi temeljila u onom strastvenom onoga što se želi, već u samosvojnoj usmerenosti same volje, sposobnoj da utemelji nužnost i opštevažnost etičkih vrednosti. Karakter subjektivne žudnje mora biti odvojen od karaktera čiste Volje, a budući da volja svih nema isti objekat, već da svaka volja ima svoju sopstvenu ugodnost, ona ne može predstavljati osnovu za formulisanje sveopšteg pravila.

Svest u svim vidovima zadovoljstva biva aficirana materijalnim nadražajima. Sa druge strane, potrebno je spoznati odnos volje prema njenom predmetu u kome ona ne samo da biva aficirana, određena objektom požude, već je ona ta koja taj objekat određuje: „Dobra volja nije dobra po onome što proizvodi ili izgrađuje, niti po svojoj valjanosti za postizanje neke naumljene svrhe, već jedino po htenju, to jest ona je dobra po sebi, i posmatrana sama za sebe treba da se ceni neuporedivo više nego sve što bi se njome moglo postići u korist neke sklonosti, čak, ako se hoće, u korist svih sklonosti skupa.“⁹ Reč je o autonomiji – „autonomna volja ne podleže nijednom drugom pravilu do onom koje sama uspostavlja i postavlja ispred sebe kao opštu normu“.¹⁰ Kako Kasirer navodi, delati u skladu sa dužnošću jeste delati bez bilo kakve

⁶ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2008., str. 49.

⁷ Кант, И., *Критика практического ума*, Плато, Београд, 2004., стр. 172.

⁸ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 39.

⁹ *ibid.*, str. 17.

¹⁰ Касирер, Е., *Кант: живот и учење*, HINAKI, Београд, 2006., стр.246.

pomisli na korist koja bi se od delanja mogla očekivati, na zadovoljstvo koje bi ono moglo doneti, te u kome kao jedini određujući razlog preostaje usmenost na opšti zakon, princip htenja bez obzira na objekat.

„Dobra volja” jeste ona koja se rukovodi zakonom, te usaglašenošću u odnosima različitih individua i različitih akata te iste volje. Zakon, kako bismo ga tretirali kao kategorički, mora istupati kao bezuslovni zahtev i ustanovljavati, posredstvom samog sebe, određene vrednosti: „Postupaj uvek u skladu sa onom maksimumom za koju istovremeno želiš da postane opšti zakon.”¹¹

Ličnost se postulira kao jedinstvo svesno samo sebe, jedinstvo koje snagom svog iskonskog samozakonodavstva postavlja maksimum svog htenja, odnosno svaki čovek predstavlja cilj po sebi: „Postupaj tako prema čovečanstvu tako da se, kako u tvom slučaju, tako i u slučaju svakog drugog, uvek odnosiš kao prema cilju, a nikad kao prema sredstvu.”¹² Volja se dakle prosto ne potčinjava zakonu, već se kao takva mora poimati upravo samim time što budući zakonodavna ona zakonu biva potčinjena, pri čemu kao njegovog tvorca može smatrati jedino samu sebe: „slobodna volja i volja pod zakonom jesu jedno te isto”.¹³

Posebni materijalni ciljevi sažimaju se u formu celovitog zakonodavstva, bezuslovne vrednosti. Volja, u stanju da tu vrednost shvati i da joj se potčini, istinski je slobodna volja, jer prestaje da bude u vlasti trenutnih određenja, te im se suprotstavlja u čistoj spontanosti: „Ovakav zakon kojem se subjekat potčinjava, negira empirijsku egzistenciju samog tog subjekta, a život kao fizičko postojanje prinosi ideji kao žrtvu.”¹⁴

Kantovo ispitivanje određuje se kao kritika praktičkog uma, budući da nastoji da pruži odgovor na pitanje da li se izvor moralnih svrha nalazi u apriornoj moći praktičkog uma da sam sebi postavlja valjane moralne svrhe – reč je o meta-fizici morala.¹⁵

OTKRIVANJE OBJEKTA KANTOVOG KATEGORIČKOG IMPERATIVA

U tekstu Markiza de Sada, „Francuzi, još jedan napor ako hoćete da budete republikanci”, susrećemo univerzalni Zakon, Zakon neosetljiv na intere-

¹¹ Кант, И., *Критика практичког ума*, стр. 34.

¹² Касирер, Е., *Кант: живот и учење*, стр. 251.

¹³ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 102.

¹⁴ Касирер, Е., *Кант: живот и учење*, стр. 257.

¹⁵ Perović, M., *Filozofija morala*, str. 52.

se pojedinačnih subjekata, u obliku Zakona Prirode.¹⁶ Zakon Prirode jeste počinjavanje dužnosti ka užitku. Zapravo, reč je o užitku Prirode same, ali i postizanju užitka po cenu uništavanja drugog.

Užitak sadiste predstavlja kategorički imperativ, indiferentan spram zadovoljstva subjekta, koji zahteva od svih da mu se bezuslovno pokore, odnosno postanu objekat užitka Drugog. Sadista predstavlja izvršitelja Volje Prirode. Prirodni Zakon teži razaranju bića, kako bi nanovo stvarao, budući da pravu suštinu materije predstavlja kretanje. Reč je o Volji koja se upravlja prema maksimi: „Ja imam pravo da uživam u tvome telu i korišću to pravo bez ikakvih granica, do kapricioznih zadovoljenja koja njime mogu da postignem.“¹⁷ Kategorički imperativ, smatra Lakan, jeste zapovest Nad-ja koja urušava subjektovo samoljublje. Nad-ja postavlja zahteve i krajnje je indiferentno spram cene koju subjekat mora da plati kako bi ih zadovoljio.

Kantovski subjekat jeste sam svoj praktički zakonodavac, moralni subjekt koji odgovara na zov dužnosti, prikrivajući rasepljenost subjekta izjavljivanja kategoričkog imperativa u odnosu na moralni subjekt izjave. Lakan upravo ukazuje na svojevrsno maskiranje rasepa, pozivajući se na shemu analognu shemi razvojnog stukturisanja subjekta, na subjekta izjave i subjekta izjavljivanja. Subjekt izjavljivanja moralnog zakona obraća se u moralnom subjektu, iznoseći zahteve u drugom licu jednine. Kantovski shvaćen subjekat topološki je lociran na mestu izjave moralnog Zakona (njegovog izgovaranja), ali ne može obuhvatiti mesto sa koga se on izriče.

Lakan de Sadov tekst posmatra kao otkrivanje Kantovog objekta moralnog Zakona, koji je, mada ga sam Kant kategorički odbija, implicitno nužno prisutan. Sad je Kantova istina time što obelodanjuje objekat Zakona, ovaploćen u vidu egzekutora, mučitelja koji nad svojim žrtvama izvršava sadističke radnje. U njemu nema ničeg vezanog za zadovoljstvo. On obavlja radnje u skladu sa dužnošću, te su one u Kantovskom smislu etičke.

„Kada je Zakon oprisutnjen, želja ne izbija u prvi plan, ali to jeste stoga jer su Zakon i potisnuta želja ista stvar, što je upravo ono što Frojd otkriva“, govori nam Lakan.¹⁸¹⁹ Gde subjekat stupa u simbolički poredak, neophodna je afirmacija Imena Oca i identifikacija sa Drugim. Zahvaljujući ovakvoj sekundarnoj identifikaciji, a' (primarni objekat želje) biva potisnuto u nesvesno, a samo nesvesno strukturiše se kao jezik, tačnije kao diskurs tog istog Drugog. S tim u vezi, Lakan nam govori da je sama želja, prisutna uvek kao želja

¹⁶ Markiz de Sad, *Filozofija u budoaru*, Rad, Arandelovac, 2004, str. 192.

¹⁷ Lacan, J., *Kant with Sade*, str. 769.

¹⁸ Lacan, J., *Kant with Sade*, str. 783.

¹⁹ O poimanju veze između Zakona i potisnute želje u okviru lakanovske psihoanalize, čitalac dodatne informacije može naći u Lakanovom seminaru „*The Ethics of Psychoanalysis*“.

Drugog, omogućena tek stupanjem u simbolički poredak, a da nužno podrazumeva nekakav objekat želje. Time se sam Zakon, stvar Simboličkog, konstituiše na fonu želje.

Egzekutor izvršava tuđu volju, volju Drugog. Ta Volja, oličena je u zapovestima Nad-ja, tako da sam sadista i njegove radnje nemaju za cilj užitak. Veliki Drugi jeste subjekat koji izriče zapovesti, u drugom licu jednine, koje su bezuslovno obavezujuće – predstavljaju dužnost, a sadista puki instrument njihovog izvršenja.

Ovako organizovan sadistički ritual nužno je posredovan mazohizmom: „mučitelj“ se mazohistički potčinjava volji Drugog, što vodi instrumentalizaciji njegove pozicije, odnosno mučeći žrtvu, on se odriče sebe zarad Drugog. Njegovo delanje je etičko, izvršavanje dužnosti. Lakan se oštro suprotstavlja shvatanju da sadistički odnos jeste odnos u kome se žrtva svodi na puki objekat, koji služi za užitak subjekta mučitelja. Naprotiv, naspram instrumentalizovanog sadiste, lišenog svakog subjektiviteta, nalazimo žrtvu uspostavljenom kao subjekta upravo zahvaljujući mučiteljevim postupcima. Sadistički cilj nije puko nanošenje bola, objektivizacija žrtve, već izazivanje osećanja stida. Kroz osećanje stida, ona se konstituiše kao subjekat.

SADOMAZOHIZAM

O sadističkoj fantaziji možemo govoriti kao o tripartitno organizovanoj. Nju sačinjavaju žrtva, sadista i Veliki Drugi. Osnovna razlika između sadističkog i mazohističkog rituala jeste različit odnos prema užitku: za razliku od mazohističkog rituala koji je organizovan kako bi mazohisti doneo užitak, u sadističkom ritualu primaran je užitak Drugog. Sadista zauzima mesto objekta (a), za razliku od žrtve koju susrećemo na mestu rascepljenog subjekta (\$). Kako navodi Benvenuto, „mazohizam bi bio svojevrsna subjektivizacija sadizma.“²⁰

Mazohista užitak crpi iz bola, tačnije poniženja i kažnjavanja od strane drugog, pri čemu subjektivnost drugog biva instrumentalizovana zarad postizanja sopstvenog užitka (svedena na a). Onaj ko zapravo biva kažnjavan, lociran je na mestu Velikog Drugog – mazohista nudi svoje telo, kako bi ritualno predstavio sliku neadekvatnog muškarca, muškog pretka, zlostavljanog od strane žene, potpadajući pod feminini simbolički poredak.

Vratimo se na odlomak Prustovog romana. Na samom početku navedene scene susrećemo gđicu Ventej kojoj neprestano „u dnu duše stidljiva i molećiva devica preklinje i potiskuje neotesanog bahatog grubijana“. Gđica Ven-

²⁰ Benvenuto, S., *What are perversions? Sexuality, Ethics, Psychoanalysis*, Karnac, London, 2016., str. 97.

tež prisutna je kao režiser scene koja treba da joj pribavi posebnu vrstu užitka. Prijateljica se pojavljuje kao neko čiji je govor prazan: „... izgovara kao kakav tekst za koji je znala da je prijatan gđici Ventej, glasom koji se trudila da bude ciničan.“ Napokon sledi repetativni, stereotipni ritual („sastavni deo njenih liturgijskih antifona“), u kojem g. Ventej, čak i u grobu biva lišen svog očinstva.

Prust nam nadalje ukazuje da:

„Sadista kao što je bila ona jeste umetnik u zlu, što jedno potpuno zlo stvorenje ne bi ni moglo biti, jer takvome zlo ne bi ni bilo izvan njegovog bića, te bi mu bilo sasvim prirodno, ne bi se čak ni moglo razlučiti od nje-ga samog“, te da upravo u trenutku kada gđica Ventej nastoji da bude toliko drugačija od svog oca, ona postaje sličnija njemu više nego obično. U trenucima naslade, ona je svesna da njena prijateljica nije zla i iskrena u času kada izgovara ‘bogohulne reči’, ali postajući zla ona omogućava gđici Ventej da zlo izmesti ‘u neki drugi svet’.²¹

Navedena scena govori o nužnoj arbitrarnosti odvajanja sadističke i mazohističke psihodinamike u zaleđu fenomena. Gđica Ventej oličenje je Volje (Velikog Drugog), kojoj se njena prijateljica (a) potčinjava, gubeći sebe kao subjekta, pri čemu portret pokojnog g. Venteja biva lociran na mestu \$. Istovremeno, putem identifikacije sa ocem, onaj ko zapravo biva ponižen jeste sama gđica Ventej (Veliki Drugi), dok je njena prijateljica svedena na puku funkciju pribavljanja odgovarajućeg užitka.

Zbrka na nivou narcističkih identifikacija govori nam u prilog postojanja onoga što Lakan naziva *spektralna dekompozicija funkcije Ja*. Tokom rituala, pribavljanje užitka omogućeno je cepanjem subjekta na onog koji nanosi bol i onog koji bol trpi. Ono šta izostaje u sadomazohističkoj fantaziji, jeste prisutnost konkretnog drugog kao subjekta za sebe, koji se javlja ili kao Drugi, ili kao objekat želje (a). Subjektivnost drugoga svedena je ili na Zakon, jezičku mrežu označitelja, ili na fantazmatski objekat želje koji zavodi i koji je objekat spram nekog \$. Drugi je prisutan kao pozicija, topografsko mesto, a gde njegovo prisustvo poprima karakteristike materijalne egzistencije, susrećemo psihotične deluzije proganjanja: „Glasovni fenomeni, koje susrećemo kod psihoza, zbilja poprimaju supstancijalnost karakterističnu za objekte“.²²

²¹ Пруст, М., *У трагању за минулим временом: У Свановом крају (I)*, стр. 164.

²² Lacan, J., *Kant with Sade*, стр. 772.

LITERATURA

- Benvenuto, Sergio. 2016. *What are perversions? Sexuality, Ethics, Psychoanalysis*. London: Karnac.
- Кант, Имануел. 2004. *Критика практичког ума*. Београд: Плато.
- Kant, Immanuel. 2008. *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta.
- Касирер, Ернст. 2006. *Кант: живот и учење*. Београд: HINAKI.
- Lacan, Jacques. 1989. "Kant with Sade". *Écrits*. London: Routledge.
- Markiz de Sad. 2004. *Filozofija u budoaru*. Arandelovac: Rad.
- Пруст, Марсел. 2007. *У трагању за минулим временом: У Свановом крају (1)*. Београд: Paideia.
- Perović, Milenko. 2013. *Filozofija morala*. Novi Sad: Cenzura.

SRĐAN ĐURĐEVIĆ
Belgrade

THE OBJECT OF KANT'S CATEGORICAL
IMPERATIVE

Abstract: Kant suggests strict methodology in order to differentiate between "categorical imperative" of moral law and "hypothetical" imperative of indirect goals. The purpose is to find The Good, to free moral law from all "pathetic substrates", in fact to exclude all within the subject which provokes interests for a particular object – drive or affection. Reduce it to a pure form. Lacan sees Sade's "Philosophy in the Bedroom" as the revelation of Kant's object of moral Law which is, even though categorically rejected by the Kant himself, implicitly necessarily present. Sade is a Kantian truth in the fact that he discloses the object of the Law, incarnated as an executor, a torturer who performs sadistic actions over his victims. There is nothing about pleasure in him. He performs actions in accordance to his duty, and these are ethical in the Kantian sense. The Kantian subject is himself a practical legislator, a moral subject corresponding to his duties, concealing the split between the enunciating subject and the subject of the statement. Lacan precisely points out to a kind of masking of the split referring to the scheme analogous to his developmental scheme of the subject. The executor performs the will of others, the will of the Other, so that sadist himself and his actions do not aim for pleasure. "The torturer" is masochistically subjected to the will of the Other, which leads to the instrumentalization of his position. By tormenting the victim, he renounces himself in the name of the Other.

Keywords: categorical imperative, spectral decomposition of the function of the ego, sadomasochism, Kantian ethics, Other

Primljeno: 09.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

POVOD

KARL MARKS

Arhe XV, 29/2018
UDK 161.225.23 : 330.101
1 Marx : 93/94
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MILOŠ PEROVIĆ¹
Novi Sad

ISTORIJA RECEPCIJE MARKSOVOG MIŠLJENJA (I DEO)

Sažetak: U radu kojim se nastavlja obeležavanje sto pedesete godišnjice od objavljivanja prve sveske Marksovog Kapitala, autor se bavi najbitnijim momentima recepcije ovog dela. Autor obuhvata period od 150 godina u kom se osvrće na interpretaciju Kapitala u okviru tzv. marksizma, najbitnije momente kritike ovog dela, ali i istorijat ove knjige i marksističke misli na području bivše Jugoslavije. Centralno mesto rada je recepcija i interpretacija Marksove teorije vrednosti i dijalektičkog metoda. Ovaj deo rada bavi se istorijatom marksističke recepcije Marksovog mišljenja od pojave Kapitala do šezdesetih godina 20. veka.

Ključne reči: Marks, Kapital, teorija vrednosti, dijalektički metod, Engels, Hilferding, Lenjin, Lukač, Markuze

Karl Marks je verovatno najuticajni socijalni mislilac u prethodna dva veka.² Vrednost i značaj njegovog rada ne ogleda se samo u krajnje subverzivnom teorijskom pristupu izučavanja socijalnih i ekonomskih odnosa, nego i u činjenici da je ovo mišljenje kroz celi 20. vek inspirisalo revolucionarnu praksu organizacija radničkog pokreta širom planete. Međutim, ili upravo zbog toga, čini se da nijedna misao nije doživela toliko različite, pa i suprotstavljene interpretacije, kao što je to bio slučaj s Marksovom. Stoga je neophodno pozabaviti se prvenstveno istorijatom misaonog razvitka pozitivne recepcije Marksovog mišljenja (tzv. marksizmom), pa onda i sa najbitnijim kritičkim pogledima na ovo delo te se naposletku osvrnuti na njegovo prihvata-

¹ E-mail adresa autora: milos@ff.uns.ac.rs

² U tekstu *Sto pedeset godina Marksovog Kapitala* (Arhe, 28/2017) položili smo račun o predmetu i metodu Marksovog kritičkog izučavanja građanskog društva, kao i o osnovnim tezama iznetim u *Kapitalu*.

nje na tzv. jugoslovenskom jezičko-kulturnom prostoru. Mora se, pre svega, naglasiti da će ovde biti iznet krajnje redukovani pregled osvrta na Marksovo delo. Razlog tome je zaista ogromna teorijska građa koja je u prethodnih 150 godina nastala pod direktnim Marksovim uticajem kojom se ni približno ne možemo u celini baviti u formi ovog rada. Stoga ćemo pokušati da se osvrnemo samo na one najznačajnije.

Pojam „marksizam“ mora se staviti pod navodnike iz najmanje dva razloga: prvi, je sadržan u čuvenom svedočenju Marksovog zeta, francuskog socijaliste Pola Lafarža da je sam Marks upoznavajući se sa francuskim „marksizmom“ izjavio: „ako je to marksizam, ja nisam marksista“³. Drugi razlog nalazimo u činjenici da verovatno nijedna teorijska tradicija u istoriji socijalnih ideja nije doživela toliko različitih, pa i krajnje suprotstavljenih i međusobno isključujućih tumačenja kao što je to bio slučaj s „marksizmom“. Zato je o brojnim interpretacijama Marksovih teza prikladnije govoriti kao o „marksizmima“, u množini. Sam pojam je još za Marksovog života verovatno prvi upotrebio nemački socijaldemokrata Franc Mering 1879. godine⁴.

Istorijat razvoja marksističkih teorija dat je u nekoliko bitnih pregleda, među kojima se izdvajaju *Historija marksizma* zagrebačkog filozofa Predraga Vranickog⁵, *Razmatranja o zapadnom marksizmu* engleskog filozofa Perija Andersona⁶ te studija *Marks globalno: o razvoju međunarodnog diskursa o Marksu od 1965.*⁷ nemačkog teoretičara Jana Hofa. Valja istaći da je Vranicki u svojoj *Historiji* načinio pionirski poduhvat u skupljanju i interpretaciji misli svih relevantnih teoretičara marksizma od Marksa do šezdesetih godina 20. veka. Taj zaista ogroman poduhvat prepoznaje i Jan Hof u svojoj recentnoj studiji (2008) referišući se na *Historiju marksizma* kao najrelevantniju knjigu ove oblasti, prigovarajući Vranickom na svojevrstnom evropocentričnom pristupu materiji. No, ovaj prigovor lako je pobiti činjenicom da Vranicki u svojoj studiji obrađuje sve do tada relevantne oblike marksističke misli, uključujući kinesku i kubansku. Imajući u vidu *Historiju marksizma* i *Razmatranja o zapadnom marksizmu* koje se bave ovom mišlju do šezdesetih godina, Hof kao početnu tačku svog istraživanja uzima 1965. godinu, pravilno rezonujući da o ovom periodu razvoja marksističke misli nisu postojali ozbilj-

³ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Dela*, T. 42, Beograd, Prosveta, 1979, str. 336.

⁴ Elbe, Ingo, *Između Marksa, marksizma i marksizama: načini čitanja Marksove teorije*, na: <http://drustvenaanaliza.blogspot.rs/2014/01/ingo-elbe-izmeu-marksa-marksizma-i.html>

⁵ Delovao u okviru čuvene grupacije jugoslovenskih filozofa okupljene oko časopisa „Praxis“ koja je bila i globalno prepoznatljiva i relevantna u drugoj polovini 20. veka.

⁶ Delovao u okviru grupacije okupljene oko britanskog časopisa „New Left Review“.

⁷ „Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965“. Ova knjiga nije prevedena na našem govornom području.

no sistematizovani radovi. Uzevši u obzir ove tri studije, može se steći osnovni uvid u celokupan razvoj misli inspirisane Marksom u potonjih 150 godina. Na osnovu toga mogu se rekonstruisati i istorijske faze marksističke misli, za koje se može reći da su i unutar samih sebe bile vrlo heterogene u interpretaciji Marksa, te da nastupanje svake sledeće faze nije značilo prestanak razvoja prethodne. U tom smislu, marksizme možemo podeliti u četiri osnovne grupe: 1. Klasična tradicija – marksizam Druge i Treće internacionale (počinje objavom *Kapitala*), 2. „Zapadni“ marksizam (počinje izlaskom *Povesti i klasne svesti* Đerđa Lukača 1923. godine), 3. Marksizam nakon 1968. (koincidiра s masovnim studentskim i radničkim protestima u Evropi 1968. godine) i 4. Marksizam nakon propasti Sovjetskog Saveza (od 1991. do danas).

KLASIČNA TRADICIJA (MARKSIZAM DRUGE I TREĆE INTERNACIONALE)

Kao što je već naglašeno, Marks je osim velikog uticaja koji je izvršio na teorijskom polju, ostvario gotovo podjednak uticaj na polju konkretne političke borbe. Druga polovina 19. veka bila je obeležena svojevrsnom emancipacijom i osvešćivanjem radničke klase koja se manifestovala u potrebi za internacionalnim političkim pokretom koji bi zastupao njene interese. U procesu formiranja jedinstvenog masovnog pokreta radničke klase, Marks i Engels su se kroz brojne polemike sa predstavnicima raznih socijalističkih koncepcija nametnuli kao vodeći misaoni autoriteti ove političke grupacije. Konačno, ovaj proces je rezultirao formiranjem Međunarodnog udruženja radnika (Prva internacionala) 1864. godine u Londonu. Marks je izabran u najuže rukovodstvo organizacije i bio je autor njenih najbitnijih dokumenata, kao i glavni organizator. Ova organizacija je inspirisala osnivanje brojnih socijaldemokratskih partija na području Evrope i Amerike. U okviru ovog pokreta delovale su razne suprotstavljene struje i frakcije, što je ostala konstanta svih socijalističkih, radničkih organizacija do danas. Ovo je bio i glavni razlog raspuštanja Prve internacionale 1876. godine. No, kroz praksu ove organizacije Marksove i Engelsove teorijske koncepcije nametnule su se kao vodeća misao radničkog pokreta.

U toku delovanja Prve internacionale Marks objavljuje prvi tom *Kapitala* čime ovaj politički pokret dobija moćno oružje u kritici postojećih kapitalističkih odnosa. Međutim, kompleksnost i težina stila kojim je napisan predstavljali su prepreku za širu popularizaciju ovog dela. Stoga se unutar radničkog pokreta brzo javila potreba za uprošćenom interpretacijom Marksovih zaključaka iznesenim u *Kapitalu*. Kako je radnički pokret sve više organizacijski jačao, tako su se počele razvijati nove forme socijalizacije koje su rezultirale

rale specifičnom radničkom kulturom koja je zahtevala izgradnju svetozoro koji bi se razlikovao od građanskog, buržoaskog⁸. Na tom tlu se u redovima nemačke socijaldemokratije razvija popularnost shvatanja *Eugena Diringa* koji je tvrdio da je izgradio jedan sveobuhvatni sistem filozofije, političke ekonomije i socijalizma⁹. Kao u osnovi pozitivistički filozof, Diring je zauzeo izrazito kritički stav prema Marksovoj dijalektici. Motivisan stalnim nagovorima Vilhelma Libnehta, *Engels* 1878. godine piše polemički spis *Anti Diring* kojim nastoji suzbiti Diringov uticaj na nemačku socijademokraciju. Obračunavajući se sa Diringovim „sveobuhvatnim sistemom“, Engels mu se suprotstavlja sa pozicija „naučnog socijalizma“ čime u osnovi gradi jedan šematizovan skup stavova o najrazličitijim pitanjima koji vrlo brzo postaje osnovom političke popularizacije socijaldemokratske ideje¹⁰. Ovaj spis je u skraćenoj verziji pod nazivom *Razvoj socijalizma od utopije do nauke* preveden na mnoge jezike čime postaje najčitanije i najuticajnije delo u radničkom pokretu tog vremena. Engelseve stavove iznete u ovom spisu u potpunosti je prihvatio i široko popularizovao njegov bliski saradnik *Karl Kaucki* koji je bio jedna od najuticajnijih osoba u socijaldemokratskom pokretu. Time je *Anti-Diring*, zapravo, u mnogo većoj meri nego *Kapital* uticao na duhovno formiranje radničke klase. Engelsevi pogledi izneti u ovom spisu su u mnogome bili direktno suprotstavljeni duhu i metodi Marksovog mišljenja: „krajnje simplistički materijalizam, građanska filozofija napretka, nekoliko jako pojednostavljenih elemenata Hegelove filozofije i izmješteni pojmovi Marxove teorije kombinirani su u jednostavne formule i objašnjenja svijeta. Posebno istaknute značajke tog popularnog marksizma bile su često prilično rigidni ekonomizam... i vrlo naglašen povijesni determinizam koji je kraj kapitalizma i proletersku revoluciju smatrao događajima koji će nastupiti sa nužnošću prirodnih zakona“¹¹.

Tako Engels gradi jednu krajnje pozitivističku koncepciju u kojoj vlada analogija između društvenih procesa i prirodnih zakona. U njegovoj interpretaciji dijalektike koju možemo naći u knjizi *Ludvig Fojerbah i kraj nemačke klasične filozofije* (1886.), ona se deli na „dva reda zakona“ – „jedan se tiče dijalektike ‘vanjskog sveta’, a drugi dijalektike ‘ljudskog mišljenja’, pri čemu

⁸ Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015., str. 35

⁹ Isto, str. 35

¹⁰ Potrebno je razlikovati značenje pojma socijaldemokratije iz vremena delovanja Marksa i Engelsa i vremena Druge internacionale, a posebno u njegovo kasnijem razvoju kroz 20. vek do danas.

¹¹ Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015., str. 36

se ovaj drugi smatra pasivnim *umnim odrazom* prvog¹². Ovako postavljeno mehanicističko stanovište koje na fatalistički način promatra društveno-istorijske procese predstavljalo je strmoglav pad ispod razine ne samo Marksove misli, već i nemačke klasične filozofije. U ovome se nalazi koren tzv. *teorije odraza* koja je predstavljala vodeću filozofsku koncepciju Sovjetskog Saveza nakon Staljinovog preuzimanja vlasti u prvoj zemlji socijalizma. Doktrina „dijalektičkog materijalizma“ bila je njezina legitimacijska osnova. Stoga se zaista s pravom može konstatovati da se vodeća doktrina radničkog pokreta s kraja 19. i početka 20. veka pre može nazvati „engelsizam“¹³ nego „marksizam“.

Ono što je karakterisalo marksističku misao u prvoj fazi bila je potreba za prevođenjem njenih teorijskih koncepcija u konkretnu političku praksu. Tako su vodeći teoretičari radničkog pokreta u ovom periodu, gotovo bez izuzetka bili u užem vođstvu novoosnovanih političkih organizacija u svojim sredinama. Kaucki, Mering i Bernštajn su bili vodeći ljudi nemačke socijaldemokratije, Plehanov je bio član Centralnog komiteta Ruske socijaldemokratske radničke partije, Marksov zet Lafarž biva jednim od ključnih ljudi u svim aktivnostima radničkog pokreta u Francuskoj, dok je Žorž Sorel bio vodeći teoretičar tamošnjeg revolucionarnog sindikalizma. Jedino Antonio Labriola – čiji se intelektualni razvoj kretao od hegelijanstva do prihvatanja marksizma – nije zauzimao značajniju funkciju u Socijalističkoj partiji Italije, iako je izvršio presudan uticaj na formiranje marksističke misli u ovoj zemlji. U tom periodu se pojavljuju i prvi prevodi prvog toma *Kapitala*. S obzirom na neke Marksove poglede na zaostalost Rusije tog doba koji se mogu pronaći na nekoliko mesta u njegovim spisima, zanimljivo je da je prvi prevod *Kapitala* objavljen upravo u Petrogradu 1872. godine¹⁴. Prvi tiraž ruskog prevoda od 3000 primeraka rasprodat je u manje od godinu dana. Kakav je uticaj ova knjiga ostvarila na tamošnju publiku svedoče kasniji istorijski događaji¹⁵.

Nakon Marksove smrti 1883. godine, ulogu vodećeg ideologa radničkog pokreta preuzima Engels. Iako i sam u poznim godinama, Engels inicira formiranje Druge internacionale koja se osniva u Parizu, jula 1889. godine. Ono što karakteriše sami kraj 19. veka, jeste izvesna stabilizacija najrazvijenijih evropskih zemalja. Nakon serije velikih ekonomskih kriza u drugoj polovi-

¹² Elbe, Ingo, *Između Marksa, markizma i marksizama: načini čitanja Marksove teorije*, na: <http://drustvenaanaliza.blogspot.rs/2014/01/ingo-elbe-izmeu-marksa-marksizma-i.html>

¹³ Isto.

¹⁴ Marks, Karl, *Kapital: kritika političke ekonomije. 1-3*, Predgovor drugom izdanju, Beograd, Prosveta, 1973., str. 22.

¹⁵ Misli se, dakako, na revoluciju 1917. godine i formiranje prve socijalističke države – Sovjetskog Saveza.

ni 19. veka, kapitalistička ekonomija je, na kratko, stabilizovana potkraj veka. Centralne kapitalističke zemlje Evrope stupile su u fazu monopolizovanja kapitala koji je sve više zavisio od imperijalističke ekspanzije u „prekomorske“, ili zemlje tzv. Trećeg sveta, što je obezbeđivalo viši standard kod kuće koji se u izvesnoj meri prenosio i na položaj radničke klase. S druge strane, omasovljenje radničkog pokreta i opredeljenje Druge internacionale za učešće u parlamentarnoj borbi, rezultirale su znatnim političkim uspesima socijaldemokratije. Aktivno učešće socijaldemokrata u parlamentarnom životu formiralo je jedan sloj profesionalnih političara i birokrata u okviru ovih organizacija. Njihov direktan interes postaje očuvanje organizacije iznad svega i ostajanje unutar pravila parlamentarizma uz strogo poštovanje zakonskih granica političkog delovanja. Ova tendencija se naročito ispoljila u najjačoj socijaldemokratskoj organizaciji – nemačkoj. Njen dalji razvoj određen je tzv. Erfurtskim programom iz 1891. godine kada je izglasan reformistički nacrt Kaucog i Bernštajna nasuprot revolucionarnom nacrtu grupe oko Augusta Bebele i Vilhelma Libnehta. Ovim se pojavljuju prve pukotine između reformističke i revolucionarne struje radničkog pokreta: „Prvi vjesnici ove politike započiju svojim istupanjima već krajem devetnaestog stoljeća sa zahtjevima zamjene revolucionarne borbe parlamentarnom i pretvaranja partije iz revolucionarne partije proletarijata u reformističku¹⁶“.

Ovo političko kretanje povratno se odražavalo i na teoriju reformističke struje radničkog pokreta koja se okreće zahtevu za revizijom Marksove misli, zbog čega se ova struja nazivala i revizionističkom. Značajan uticaj na ovu struju ostvarila je filozofija novokantovstva koja je posebno bila popularna u redovima nemačke reformističke socijaldemokratije¹⁷ i austromarksizma¹⁸. Novokantovstvo – u čijoj je ideološkoj osnovi stajao liberalizam¹⁹ – bilo je filozofija koja je odgovarala duhu pomenute stabilizacije kapitalizma na prelazu između dva veka. U svojoj je suštini bila apologija postojećeg. Zasnivala se na potrebi za obnovom Kantove transcendentalne filozofije, te marginalizaciji Hegelove filozofije koja je svojom dijalektičkom metodom direktno vodila Marksu, a to znači mišljenju radikalnog prevladavanja postojećeg. Pri-

¹⁶ Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Tom 1*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 234.

¹⁷ Najznačajniji predstavnici bili su Ludvig Voltman, Franc Staudinger.

¹⁸ Austrijski marksisti su bili vrlo uticajna struja radničkog pokreta na prelazu iz 19. u 20. vek. Bili su pod snažnim uticajem novokantovstva, pre svih Maks Adler, Karl Renner i Oto Bauer. Zajedno sa ruskim menjševicima i još nekoliko drugih evropskih socijaldemokratskih organizacija 1920. godine formirali su tzv. Drugu i po internacionalu, koja je predstavljala odgovor na pobjedu boljševika u ruskoj revoluciji. Postojanje ove organizacije bilo je kratkog daha.

¹⁹ Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Novi Sad, Grafomedija, 2003., str. 271.

marni interes novokantovstva bio je filozofiranje u Kantovoj dimenziji „trebanja“ u kojoj se još uvek ostaje na području etike. Prevedeno na jezik konkretnog političkog delanja, ovo je značilo ostajanje u granicama apela za poboljšanje uslova života radničke klase u postojećoj društveno-ekonomskoj formaciji. Kako navodi Vranicki: „Kant, čija je historijska zasluga za razvoj filozofske spoznaje neosporna i velika, bio je idealna figura da se ostane u subjektivnom i idealnom, pa čak i u socijalnim zahtjevima“²⁰. Time je reformistička struja radničkog pokreta zauzela odgovarajuću teorijsku poziciju za svoj program pokušaja popravljavanja materijalnih uslova u okvirima postojećeg, odakle je mogla vršiti reviziju Marksovog mišljenja koje bi joj služilo kao legitimacijska osnova političke linije. Prema toj potrebi reformističke socijaldemokratije valja tumačiti čitanje Marksa iz Kantovog ključa. U istom se nalazi i osnova etatizma nemačke i austrijske socijaldemokratije, pre svega u radovima Kauckog i Renera. Bila je to teorijska osnova za postupanje evropske socijaldemokratije u pripremama za Prvi svetski rat kad su sve socijaldemokratske partije sa izuzetkom srpske glasale za ratne kredite i time praktično podržale sukob imperijalističkih sila. Rezultat ovakvog držanja socijaldemokratije bio je konačni kraj Druge internacionale i nepomirljiva politička podela na reformističko (socijaldemokratsko) i revolucionarno (komunističko) krilo radničkog pokreta koje će opstajati kroz čitav 20. vek²¹.

Među teorijskim naporima reformističke socijaldemokratije mora se izdvojiti delo *Finansijski kapital* (1910) Rudolfa Hilferdinga (1877-1941). Ovo je nesumnjivo jedno od bitnih dela na polju kritike političke ekonomije tog perioda u kom se iz metodološkog ključa *Kapitala* pokušalo tumačiti novonastale okolnosti kapitalizma. Hilferding polazi od pretpostavke da je finansijski kapital posledica prometnog procesa, odnosno sistema kredita²². Kartelizacija kapitala koja vodi monopolnom obliku kapitalizma obezbeđuje veću sigur-

²⁰ Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Tom 1*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 236.

²¹ Pod uticajem koji je izazvala Oktobarska revolucija, Evropom se širi serija radničkih ustanaka podstaknutih događajima u Rusiji. Posebno je Nemačka bila zahvaćena revolucionarnim zanosom, pa se u Minhenu formira kratkotrajna Sovjetska republika, dok ustanci u Hamburgu i Berlinu bivaju brzo ugušeni. Kako je Nemačka nakon Prvog svetskog rata postala republika, na čelu njene vlade stajao je Fridrih Ebert, vođa Socijaldemokratske partije (SPD). Primorano šovinističkim držanjem partije u predvečerje rata, revolucionarno krilo predratne nemačke socijaldemokratije pod vođstvom Roze Luksemburg i Karla Libknehta 1915. godine osniva Spartakističku ligu koja je bila preteča Komunističke partije Nemačke (KPD). U spontanim i slabo pripremljenim revolucionarnim događajima u januaru 1919. godine u Berlinu, socijaldemokratska vlada Eberta ulazi u otvorenu saradnju sa konzervativnim i nacionalističkim elementima (posebno su se isticali zloglasni Freikorps), te brzo guši radnički ustanak. Usledio je lov na vođstvo Spartakističke lige. Jedinice protofašističkih Freikorpsa su uhvatile i likvidirale Luksemburg i Libnehta. Telo Roze Luksemburg bačeno je u Landver kanal u Berlinu.

²² Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Tom 1*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 298.

nost kapitala, čime banke sada mogu izdavati veće industrijske kredite. Time se povećava učešće finansijskog kapitala u industrijskom profitu, što dovodi do uzajamne zavisnosti ova dva sektora kapitala. Dalja tendencija koja se javlja karteliziranjem i monopolom jeste pojava izvoza kapitala²³, za koju je potrebna jaka država koja će, s jedne strane, štititi domaći kapital svojim carinskim mehanizmima i, s druge strane, voditi ekspanzionističku politiku prema spoljnim tržištima. Stoga, po Hilferdingovom uverenju, ovaj zahtev finansijskog kapitala menja i buržoasko shvatanja sveta koje je do tada počivalo na liberalizmu. Valja zato navesti jedan njegov poduži pasaż:

„Ideal mira bleđi, na mesto ideje humanosti dolazi ideal veličine i moći države... Sada je ideal da se sopstvenoj naciji obezbedi gospodstvo nad svetom; težnja isto tako neograničena kao i težnja kapitala za profitom iz koje je ponikla. Kapital postaje osvajač sveta i sa svakom novom zemljom on osvaja novu granicu koju valja prekoračiti... Ekonomski zasnovana, ona se ideološki opravdava onim značajnim iskrivljavanjima nacionalne misli, koja više ne priznaje svakoj naciji pravo na samoopredeljenje i nezavisnost... Naprotiv, ekonomsko povlašćivanje monopola odražava se u povlašćenom položaju koji mora pripasti sopstvenoj naciji. Ova se pojavljuje kao izabrana nad svima ostalima. Pošto se potčinjavanje tuđih nacija vrši silom, dakle veoma prirodnim putem, izgleda da vladajuća nacija to gospodstvo ima da zahvali svojim naročitim prirodnim svojstvima, dakle svojim rasnim svojstvima. Tako se u rasnoj ideologiji pojavljuje, prurušeno u prirodnu nauku, obrazloženje težnje za vlašću finansijskog kapitala, koji na taj način dokazuje prirodno-naučnu uslovljenost i nužnost svojih postupaka. Namesto demokratskog ideala jednakosti stupio je oligarhiski ideal gospodstva“²⁴. Ovim je Hilferding postavio temelje daljeg marksističkog proučavanja imperijalizma kao stupnja u razvoju kapitalizma. Takođe, na tragu Marksovog shvatanja ideologije, na vrlo jasan način je pokazano materijalno, ekonomsko poreklo rasizma kao političke ideologije.

Na polju daljeg proučavanja imperijalizma najveći doprinos je dao svakako *Vladimir Iljič Lenjin* (1870-1924), koji je, bez sumnje bio centralna ličnost ove faze radničkog pokreta i marksističke misli. Pripadao je drugoj generaciji marksističkih mislilaca, kojoj su između ostalih pripadali i Roza Luksemburg, Hilferding, Oto Bauer. Kako u svojoj studiji o zapadnom marksizmu primećuje Peri Anderson, evidentno je da se u ovom periodu težište marksističke misli i delatnosti premešta na područje srednje i istočne Evrope. Rusija i Austro-Ugarska, u dobroj meri još uvek feudalne monarhije sa kapitalističkim odnosima na znatno nerazvijenijem stupnju od vodećih zapadnoevrop-

²³ Isto, str. 299.

²⁴ Hilferding, Rudolf, *Finansijski kapital*, Beograd, Kultura, 1958., str. 387-388.

skih država, postale su epicentar revolucionarne misli i delatnosti na početku 20. veka. Razvijajući se pod uticajem Plehanova i kritički ga prevladavajući, V. I. Lenjin se afirmiše kao vodeći um ruskog revolucionarnog pokreta i politički vođa boljševika – revolucionarnog krila ruske socijaldemokratije. Na talasu ogromnog nezadovoljstva prouzrokovanog očajnim materijalnim položajem velike većine ruskog stanovništva i učešćem u ratnom sukobu imperijalnih sila Evrope, Lenjin sa boljševicima ostvaruje prvu proletersku revoluciju u istoriji čovečanstva i kreće u izgradnju socijalističkog društva na ruševinama krajnje zaostalog carstva. Na području teorijskog rada, Lenjin je ostvario ogroman uticaj na području kritike političke ekonomije kroz izučavanje imperijalizma i praktično je zasnovao marksističku političku teoriju.

Njegovi filozofski pogledi, isprva, nesumnjivo su se formirali pod uticajem Engelsa, a potom i Plehanova. Na filozofsku misao ruskih marksista poput Bogdanova i Lunčarskog, ogroman uticaj je ostvarila empiristička filozofija pozitivizma Riharda Avenarijusa i Ernsta Maha, tzv. empiriokriticizam. Nezadovoljan Plehanovljevom kritikom ove koncepcije unutar ruskog marksizma, Lenjin piše *Materijalizam i empiriokriticizam* (1909.) pokušavajući da suzbije uticaj ove škole mišljenja za koju je Engelsova dijalektika predstavljala mistiku²⁵. Međutim, i sam Lenjin je u ovoj raspravi polazio sa pozicije „domarksovskog materijalizma“ u pitanju odnosa subjekta i objekta po kojoj je ono idealno izraz materijalnog, kojim se dalje utabavao put tzv. teoriji odraza. Pitanja kojima se Lenjin bavi u ovom delu poput pitanja postojanja prirode nezavisno od ljudske svesti, još je Marks svojom koncepcijom čoveka kao bića prakse učinio sekundarnim i bespredmetnim²⁶. Time je tradicija krive interpretacije biti Marksovog mišljenja u tzv. marksizmu produbljena. Međutim, u svom kasnijem filozofskom razvitku prema potrebi za bitnim shvatanjem Marksove dijalektičke metode, Lenjin je proučavao čitavu tradiciju dijalektike, od Heraklita i Aristotela do Hegela. Pogledi na ovu problematiku objedinjeni su u *Filozofskim sveskama* (1913). U njima se on posebno posvećuje Hegelovoj dijalektici koju smatra onim metodološkim ključem kojim se trebaju otvarati stranice Marksovog *Kapitala*²⁷. Mora se, stoga, Lenjinu priznati da je uvidima iznesenim u ovom delu otvorio vrata drugačijem čitanju Marksa koje je ostvareno u tzv. zapadnom marksizmu.

Međutim, najveći doprinos marksističkoj teoriji Lenjin ostvaruje u kratkom spisu *Imperijalizam kao najviši stadij kapitalizma* (1916. napisana, objavljena 1917.). Nastanak monopolističkog kapitalizma koji predstavlja ekonom-

²⁵ Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Tom 1*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 347.

²⁶ Isto, 349.

²⁷ Lenjin, V. I., *Filozofske sveske*, Beograd, BIGZ, 1976., str. 301.

sku suštinu imperijalizma Lenjin locira u početku 20. veka²⁸, kada nekadašnji kapitalizam slobodne konkurencije dobija monopolistički oblik. Analizirajući odnos međuzavisnosti banaka i industrije na način sličan Hilferdingovom, Lenjin čini korak dalje konstatujući da finansijski kapital ostvaruje potpunu nadmoć nad ostalim oblicima kapitala što svoj konkretan izraz zadobija u imperijalizmu. Koncentrisanje finansijskog kapitala vrši se osnivanjem trustova banaka, čime se izbor industrijskog kapitala u potrebi za kreditiranjem znatno sužava, što dovodi do povećanja zavisnosti kapitala uopšte od finansijskog kapitala. Na ovaj način se formira specifična finansijska oligarhija rentijera koji zauzimaju vodeće pozicije u svim sektorima kapitala. Ovim se menja i forma kapitalizma: „Za stari kapitalizam, s potpunim gospodstvom spoljne konkurencije, tipičan je bio izvoz *robe*. Za najnoviji kapitalizam, s gospodstvom monopola, tipičan je postao izvoz *kapitala*“²⁹. Već postojeće svetsko tržište se deli između najvećih zastupnika monopolističkog kapitala³⁰. Prevlast rentijerstva dovodi do fenomena parazitizma i truljenja kapitalizma. Izvoz kapitala dovodi do još veće odvojenosti sloja finansijske oligarhije od procesa proizvodnje i povećanja parazitizma uske klase rentijera. Ovaj odnos se prenosi i na odnose među državama gde se stvara globalna zavisnost od najmoćnijih kapitalističkih zemalja koje sad kao „države rentijeri“ postaju centri imperijalizma. To rezultira odgovarajućim promenama u socijalno-političkim prilikama u državama rentijerima i ima duboke implikacije na njezinu radničku klasu. Naime, ekstraprofiti koje ostvaruju centri imperijalizma eksploatišući zavisne zemlje omogućava poboljšanje materijalnih uslova života tamošnje radničke klase čime se kupuje socijalni mir i suzbijaju revolucionarne tendencije unutar država rentijera. Ovo se posebno odnosi na vođe (reformističkog krila) radničkog pokreta koje Lenjin direktno optužuje za korupciju i kolaboraciju s imperijalizmom: „Taj sloj buržoaziranih radnika ili ‚radničke aristokratije‘, potpuno malograđanskih po načinu života, po veličini prihoda, po čitavom po-

²⁸ Lenjin, V. I., *Imperijalizam kao najviši stadij kapitalizma*, Beograd, Kultura, 1967., str. 27-30.

²⁹ Isto, str. 86.

³⁰ Valja ovde navesti i Lenjinovu preciznu definiciju imperijalizma koja sadrži pet bitnih obeležja: „1) koncentracija proizvodnje i kapitala koja je došla do tako visokog stupnja razvitka da je stvorila monopole, koji igraju odlučujuću ulogu u privrednom životu; 2) stapanje bankovnog kapitala s industrijskim i stvaranje, na bazi tog ‚finansijskog kapitala‘, finansijske oligarhije; 3) izvoz kapitala za razliku od izvoza robe, dobija naročito važan značaj; 4) stvaraju se međunarodni monopolistički savezi kapitalista koji dele svet i 5) završena je teritorijalna podela Zemlje od strane najkrupnijih kapitalističkih država. Imperijalizam je kapitalizam na onom stadiju razvitka kad je izraslo gospodstvo monopola i finansijskog kapitala, dobio istaknut značaj izvoz kapitala, početa podela sveta od strane međunarodnih trustova i završena podela čitave teritorije Zemlje od strane najkrupnijih kapitalističkih zemalja.“, Isto, str. 123-124.

gledu na svet, glavni je oslonac Druge internacionale, a u naše dane glavni *socijalni* (ne vojni) *oslonac buržoazije*. Jer, to su pravi *agenti buržoazije u radničkom* pokretu, radnički pomoćnici kapitalističke klase (labour lieutenants of the capitalist class), pravi sprovodnici reformizma i šovinizma. U građanskom ratu proletarijata protiv buržoazije oni neizbežno staju, u velikom broju, na stranu buržoazije, na stranu ‚versajaca‘ protiv ‚komunara‘³¹. Ovi zaključci – direktno upereni protiv Kauckog i reformističke socijaldemokratije koja je parlamentarno podržala ulazak u imperijalni konflikt Prvog svetskog rata – nesumnjivo su bili podsticaj za dalje proučavanje fenomena buržoaziranja radničke klase u kasnijem razvitku marksističke misli, posebno kod Markuzea. Na polju konkretne političke delatnosti Lenjinovo izučavanje imperijalizma ovaploćuje se u doktrini o ‚pravu naroda na samoopredeljenje‘. Ugrađeno u politički program boljševika, ovo učenje su primenili prvo sami boljševici odričući se onih teritorija (poput npr. Poljske) koje su bile pod okupacijom imperijalne politike carske Rusije. Ova koncepcija inspirisala je borbu protiv kolonijalizma širom planete u čitavom daljem toku 20. veka i iz korena menjala međunarodne odnose i politiku.

Lenjin je ostvario presudan uticaj na formiranje političke teorije u revolucionarnom radničkom pokretu, pre svega problematizovanjem strukturnih pitanja revolucionarne organizacije, a potom i kroz poglede na pitanja države u delu *Država i revolucija* (1917). Kaleći se u uslovima ilegalnog rada, ruski boljševici ustanovili su koncepciju ‚demokratskog centralizma‘ u funkcionisanju vlastite organizacije. Po ovoj koncepciji, viši organi partije biraju se u kongres partije demokratskim putem, ‚odozdo‘. Nakon toga, odluke viših organa, odnosno partijskog kongresa prenose se kao obavezujuće na niže organe partije. Ustanovljena na ovom principu, partija ruskih boljševika pokazala se izuzetno efikasnom u ilegalnom opozicionom delovanju, te posebno u revolucionarnim događajima 1917. Politička ‚linija‘ ustanovljena u vrlo često žučnim i dugotrajnim debatama na višim organima partije je disciplinovano praćena od celokupnog članstva, što je u krajnje komplikovanim revolucionarnim događajima bilo od presudnog značaja da se boljševici nametnu kao vodeća snaga revolucije. Međutim, ako je ovaj princip organizacije bio krajnje efikasan u uslovima opozicione borbe, on je sve svoje manjkavosti i potencijalne devijacije pokazivao od trenutka kada je ovako uspostavljena organizacija osvojila vlast. Ophrvan mnoštvom problema sa kojima se suočio kao lider radničkog pokreta nakon revolucije, Lenjin se nije bavio transformacijom partijske organizacije, a najpoštenije je reći da u postojećim uslovima borbe za goli opstanak objektivno nije ni mogao da razmišlja o promeni hijerarhijske strukture organizacije koja je dobro funkcionisala u krajnje napetim povесnim

³¹ Isto, *Predgovor francuskom i nemačkom izdanju*, str. 14.

dogadajima tih godina. No, činjenica je da je koncepcija „demokratskog centralizma“ uslovlila neke od bitnih devijacija u kasnijem razvoju političkog života Sovjetskog Saveza, poput birokratizacije i centralizacije vlasti u rukama malog broja funkcionera partije. To su bile upravo one stvari na koje je i sam Lenjin upozoravao. Kako je Lenjin na vlasti proveo svega 7 godina (od čega posljednje 2 teško bolestan), objektivno se teško mogao baviti ovim pitanjima u dramatičnim uslovima ruske revolucije.

Potpuno na Marksovom tragu, Lenjin je državu shvatao kao prolaznu, istorijsku pojavu, te instrument vladavine buržoazije u klasnom društvu. Uspostavljajući svoju teoriju države, pre svega na Marksovoj *Kritici Gotskog programa*, Lenjin zastupa tezu o „odumirućoj državi“. Smatrajući da se tek uspostavljanjem komunističkog društva stiče pretpostavka za ukidanje države, on uočava da u periodu prelaza iz kapitalizma u komunizam instrumente države mora prigrbliti proletarijat u svrhu suzbijanja buržoaske klase u hodu ka besklasnom društvu. U ovom je sadržana suština „diktature proletarijata“, kako je Lenjin imenovao prelaznu fazu iz jednog u drugo društveno-ekonomsko uređenje. Površno shvatanje ove Lenjinove teze bilo je osnovom diskreditacije Sovjetskog Saveza kao nedemokratskog društva u kasnijoj političkoj propagandi njegovih protivnika. Uočivši da je Marks razotkrio suštinu kapitalističke demokratije tvrdnjom da „ugnjetačkim dozvoljavaju da jednom u nekoliko godina rešavaju koji će ih predstavnik ugnjetačke klase u parlamentu predstavljati i tlačiti“³², Lenjin gradi koncept organizacije radničkih sovjeta kao naprednijeg oblika političkog uređenja društva.

Teorijsko-politički krah Druge internacionale oličen u nepomirljivom sukobu reformističkog i revolucionarnog krila radničkog pokreta, te revolucionarni događaji u Rusiji koji su iznedrili prvu socijalističku državu u istoriji, doprineli su dinamičnom razvoju marksističke misli u posleratnom periodu. 1919. godine formirana je Treća internacionala (Kominterna) kojom su – s obzirom na novonastalu činjenicu postojanja stožerne zemlje socijalizma – očekivano dominirali ruski komunisti. Lenjinova misao sada je predstavljala teorijsku vodilju međunarodnog radničkog pokreta. Međutim, kao što je to bio slučaj i sa prethodne dve, u okviru Treće internacionale delovale su polarizovane struje komunističkih teoretičara. Suprotno danas uvreženom mišljenju, tokom prvog perioda postojanja Sovjetskog Saveza, a posebno za Lenjinovog života, vođene su žestoke debate o najrazličitijim teorijskim i socijalnim problemima. Teorijskim raspravama u prvom periodu dominirala su politička pitanja, posebno o problemu same vlasti, što je bilo direktno uslovljeno događajima u Rusiji i pokušajem izgradnje novog društva na principima ko-

³² Lenjin, V. I., *Izabrana dela*. Knj. 11, Beograd, Kultura, 1960., str. 248.

munizma³³. No, Lenjinova smrt, frakcijske borbe unutar sovjetske vlasti, te činjenica da je porazom revolucionarnih pokreta u Nemačkoj i Mađarskoj zaustavljen revolucionarni talas u Evropi, usloveli su konsolidaciju sovjetske države što je dovelo do odgovarajućih posledica u marksističkoj teoriji i praksi. Sasvim suprotno svemu za šta se Lenjin zalagao, njegovo telo je mumificirano čime je simbolički uzdignut na nivo nepogrešivog autoriteta u Sovjetskom Savezu. Osnovni ideološki sukob u ovom periodu odvijao se na relaciji Staljin – Trocki. Prvi se zalagao za koncept „socijalizma u jednoj državi“, drugi je istupao sa tezom o „permanentnoj revoluciji“. Konačnom pobedom *Josifa Višarionoviča Džugašvilija Staljina* (1878-1953) u frakcijskim borbama, počinje uspostava doktrine marksizma-lenjinizma kao legitimacijske osnove sovjetskog društva. Bitno je naglasiti da je marksizam-lenjinizam bio pre svega odraz Staljinovih teorijskih koncepcija iznetih u spisu *Pitanja lenjinizma*, te da se sa duhom Marksove i Lenjinove teorije mogao povezati samo njihovim krajnje vulgarnim tumačenjem. Najočigledniji primer toga bio je staljinistički etatizam, u potpunosti suprotstavljen Marksovoj tezi o državi kao prolaznoj pojavi čiji se istorijski smisao gubi prevladavanjem kapitalizma u komunističkom društvu, na čijoj je osnovi Lenjin temelji tezu o „odumirućoj državi“. U filozofskom smislu on je u potpunosti bio oslonjen na teoriju odraza. Mehanicistički materijalizam i šematski pogledi na socijalne procese koji se odvijaju nužnošću prirodnih zakona karakterisali su dalji razvoj teorije u Sovjetskom Savezu. Bitno je naglasiti i da je formiranje sovjetskog marksizma kao krajnje pozitivističkog čitanja Marksa u mnogome bilo oblikovano specifičnim istorijskim i socijalnim okolnostima, te činjenicom da je Marksova „kritika svega postojećeg“ po prvi put tumačena iz pozicije vlasti. Međutim, samo postojanje „prve zemlje socijalizma“ omogućilo je i razvoj potpuno drugačijeg čitanja Marksa.

„ZAPADNI“ MARKSIZAM

Kulturno-geografsku odrednicu ove struje marksizma nalazimo u *Razmatranjima* Perija Andersona. Njegova argumentacija pri odabiru odrednice sadržana je u okolnosti da se centar kritičke marksističke misli nakon stabilizacije prilika u Sovjetskom Savezu, te uspostave marksizma-lenjinizma kao oficijelne ideologije Treće internacionale, ponovo pomerio ka zapadu kontinenta – u Nemačku, Italiju i Francusku. Ovu geografsku odrednicu treba uzeti krajnje uslovno, jer je ova struja marksizma bila izuzetno zastupljena i na istoku kontinenta – u Poljskoj, Čehoslovačkoj i Jugoslaviji. Međutim, za ra-

³³ Vranicki, P., *Historija marksizma. Knj.1*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 399-400.

zliku od njegovog određenja³⁴ ovog perioda u razvoju marksističke misli, ovde ćemo dati dosta sužen pregled. Kriterijum sužavanja tematike koju ćemo predstaviti sadržan je u želji da ovim odeljkom obuhvatimo one autore koje su u fokusu čitanja Marksa imali pitanja njegove dijalektike, problema rada i otuđenja.

Rodonačelnik novog čitanja Marksa i jedan od najuticajnijih autora celokupne istorije marksizma bio je mađarski filozof i revolucionar *Đerđ Lukač* (1885-1971). On je svoje filozofsko obrazovanje sticao na Hajdelbergu, gde se formirao pod snažnim uticajem Hegelove filozofije, ali i sociologije Georga Zimela i Maksa Vebera. Kao istaknuti član Komunističke partije, Lukač je tokom kratkotrajne uspostave mađarske sovjetske republike bio imenovan za ministra kulture i obrazovanja. Nakon propasti mađarske revolucije Lukač emigrira u Beč, gde piše svoje najznačajnije delo *Povest i klasna svest* (1923). Ovo delo se i danas smatra jednim od najbitnijih filozofskih dela 20. veka. Ono je otvorilo vrata drugačijem čitanju Marksovog dela u odnosu na klasičnu tradiciju koja je imala poreklo u Engelsovom (posebno poznijem) radu.

Centralno pitanje za Lukača predstavlja pitanje Marksove dijalektike. Vodeći se putokazima koje je po pitanju vlastite dijalektičke metode postavio sam Marks, Lukač dolazi do stava da je u shvatanju Marksove metode nužno poći od Hegelove dijalektike. Time Lukač reaktuelizuje pitanje metode, i to prevashodno kritičkim opservacijama na račun Engelsovog poimanja dijalektike na kojima se temeljila dotadašnja marksistička misao. Njegova kritika gradi se na uverenju da Engels izostavlja „dijalektički odnos subjekta i objekta u povijesnom procesu“ bez čijeg određenja dijalektička metoda prestaje da bude revolucionarna metoda³⁵. Suprotno tome, Lukač naglašava uzajamni odnos subjekta i objekta u istorijskom kretanju i smatra da je za pravilno razumevanje Marksove metode potrebno ograničiti je na istorijsko-društvenu stvarnost. Najjasniji stav o tom pitanju Lukač daje u fusnoti: „Ovo ograničavanje metode na historijsko-socijalnu zbilju vrlo je značajno. Nesporazumi koji nastaju iz Engelsova prikazivanja dijalektike zasnivaju se bitno na tome što Engels – slijedeći krivi Hegelov primjer – proširuje dijalektičku metodu i na spoznaju prirode. Dok odlučujuća određenja dijalektike: uzajamno djelovanje subjekta i objekta, jedinstvo teorije i prakse, povijesna izmjena supstrata

³⁴ Anderson pojmom zapadnog marksizma obuhvata Lukača, Korša, Gramšija, Benjamina, Horkhajmera, Dela Volpea, Markuzea, Lefevra, Adorna, Sartra, Goldmana, Altisera i Koletija. Po ovome se vidi da je za kriterijum uzet uticaj ovih autora na razvoj marksizma u periodu od pedesetak godina, od 1923. do 1976. godine kad je knjiga objavljena. Anderson ovde razmatra različite i krajnje suprotstavljene interpretacije Marksove misli. Vidi u: Anderson, Peri, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd, BIGZ, 1985., str. 73.

³⁵ Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb, Naprijed, 1977., str. 54.

kategorija kao osnova njihove promjene u mišljenju itd. ne postoje u spoznaji prirode³⁶. Ovim Lukač vrši temeljnu kritiku Engelsove ontološke koncepcije dijalektike čijim se konsekventnim čitanjem čoveka lako svodi na objekat prirodnih, socijalnih i istorijskih delovanja. Suprotno tome, sasvim u duhu Marksovog bitnog shvatanja, ljudsko se društvo i istorija shvataju kao „produkt ljudske revolucionarne prakse, a time i čovjek kao subjekt i objekt društveno-historijskog procesa“³⁷.

Dalje u pojašnjenju biti Marksove dijalektike, Lukač ide preko kritike „borniranog empirizma“ tvrdnjom da činjenice tek metodološkom obradom postaju činjenicama. Čak i puko nabranje činjenica jeste njihova interpretacija. Ovim Lukač razara pozitivističko stanovište „čistih“ činjenica. Po njegovom uverenju, upravo dijalektičkom metodom možemo doći do biti procesa koji leže iza činjenica kakve nam se prikazuju u svom pojavnom obliku. U biti socijalno-istorijskih procesa je njihov povesni karakter: „Povijesni karakter onih ‘činjenica’ za koje znanost vjeruje da ih je shvatila u toj ‘čistoći’, dolazi na vidjelo na jedan još sudbonosniji način. Te činjenice naime, kao proizvodi društvenog razvitka, nisu shvaćene samo u jednom stalnom preobražaju, nego su *one – upravo u strukturi svoje predmetnosti – proizvodi određene epohe povijesti: kapitalizma...* Da bi se od ovih ‘činjenica’ moglo prijeći na činjenice u pravom smislu riječi, mora se prozreti njihova povijesna uvjetovanost kao takva i napustiti stanovište iz kojega one neposredno proizlaze: one same treba da se podvrgnu povijesno-dijalektičkom ispitivanju“³⁸.

Na ovoj osnovi Lukač onda gradi *kategoriju totaliteta* kao centralnog mesta *Povesti i klasne svijesti*: „Tek u toj povezanosti koja pojedinačne činjenice društvenog života kao momente povijesnog razvitka uklapa u *totalitet* postaje moguća spoznaja činjenica kao spoznaja *zbilje*“³⁹. Posmatrajući društvenu zbilju kao totalitet, u njoj uočavamo protivrečnosti. Primjenjujući ovo na konkretno istorijski nastalo kapitalističko društvo, u njemu vidimo antagonizam proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa koji predstavlja samu bit ovog konkretnog društva. Međutim, pozitivistički princip primene metoda prirodnih nauka na proučavanje društva ne prepoznaje protivrečnosti i antagonizme u stvarnosti. „Spoznajni ideal prirodnih znanosti koji, primijenjen na prirodu, služi samo napretku znanosti, pojavljuje se usmjeren na društveni razvitak kao sredstvo ideološke borbe buržoazije“⁴⁰. Zato se iz perspektive ideologa posto-

³⁶ Isto, str. 55-56.

³⁷ Vranicki, P., *Historija marksizma*. Knj.1, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 405.

³⁸ Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb, Naprijed, 1977., str. 59-60.

³⁹ Isto, str. 61.

⁴⁰ Isto, str. 64.

ječeg trenutni socijalno-ekonomski sistem prikazuje kao bezvremenska, većno opstajuća kategorija u kom važe prirodni zakoni nužnosti.

Građanska nauka stvarnost promatra sa stanovišta individuumu što rezultira samo delimičnom spoznajom, jer stvarnost posmatra fragmentarno. Suprotno tome, stanovište totaliteta u posmatranju stvarnosti moguće je samo ako je i sam subjekt totalitet. Taj subjekt je klasa proletarijata, jer samo ona „može djelatno prožeti društvenu zbilju i promijeniti je u njezinu totalitetu“⁴¹. Promena društvene zbilje od strane subjekta, moguća je ukoliko on ima klasnu svest. Klasna svest postaje moguća samo na osnovi građanskog društva i njemu pripadajuće kapitalističke ekonomije jer se njime dovršava dugi istorijski proces „podruštvljenja društva“. Ona nije prosečna svest pojedinaca koji čine klasu, niti masovna psihologija klase, već svest proletarijata o vlastitoj istorijskoj misiji⁴².

Osnovna prepreka dostizanju klasne svesti i njenog razvijanja u revolucionarnu delatnost je *fenomen postvarenja svesti* koji direktno proizlazi iz robnog karaktera kapitalističke proizvodnje. Po Lukačevom mišljenju, nije slučajno Marks započeo kritiku političke ekonomije analizom robe. Problem robe jeste „centralni strukturni problem kapitalističkog društva u svim njegovim životnim manifestacijama“⁴³. Fenomen postvarenja izvire iz fetiškog karaktera robe. Bit proizvodnog odnosa kao odnosa između ljudi dobija oblik odnosa među stvarima usled robnog karaktera proizvodnje. Tako nam se proizvodnja pojavljuje kao strana sila koja ima vlastite zakonitosti čime „prikri-va svaki trag svoje temeljne biti“, a to je odnos među ljudima. Dalje, proces specijalizacije proizvodnje rezultira stanjem u kom radnik postaje mehanizirani deo sistema proizvodnje u kom je on lako zamenjiva roba i koji funkcioniše bez obzira na njega. Parcijalni karakter proizvodnje čini da radnik gubi odnos prema proizvodu kao celini, što dovodi do otuđenja radnika od proizvoda vlastitog rada pri čemu mu se rezultati njegove delatnosti pojavljuju kao strani predmeti. Ovakav proizvodni proces dovodi i do prekida spona koje su subjekte rada povezivali u jednu zajednicu – „mehanizacija proizvodnje čini od njih i u tom pogledu izolirano apstraktne atome koji više ne pripadaju skupa neposredno organski putem svojih radnih učinaka, nego njihova povezanost u sve većoj meri biva posredovana isključivo apstraktnim zakonitostima mehanizma u koji su uklopljeni“⁴⁴.

Lukač smatra da je moderna filozofija takođe izraz postvarene svesti, što se ogleda u teorijskom suprotstavljanju subjekta i objekta. Jedino razumeva-

⁴¹ Isto, str. 98.

⁴² Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Novi Sad, Grafomedia, 2003, str. 243.

⁴³ Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb, Naprijed, 1977., str. 149.

⁴⁴ Isto, str. 158.

njem celokupne istorije kao čovekovog dela kojim se prevazilazi stanovište postvarene svesti, može se doći do stanovišta jedinstva subjekta i objekta, teorije i prakse. Istorija tako – u Lukačevoj doslednoj interpretaciji Marksovog bitnog stanovišta – nije skup zakona nezavisnih od čoveka, nego bitni izraz ljudske delatnosti, čovekove revolucionarne *prakse*. Zato je podložna promeni. Ali, upravo zato što istorija predstavlja rezultat čovekove delatnosti, promene u njoj ne dolaze s nužnošću prirodnih pojava, već bitno zavise od konkretnog ljudskog delanja. Ovim Lukač razara fatalizam i mehanizam u posmatranju društveno-istorijskih pojava koji se nametnuo kao dominantan u prethodnom razvoju marksističke misli. Na ovom Lukačevom stanovištu kojim se u središte marksističke misli ponovo postavlja *pitanje prakse* bilo je moguće kasnije graditi bespoštednu kritiku teorije odraza, ali i revizionističkog marksizma i građanske misli.

Specifične životne okolnosti, ali i svestan izbor lojalnosti partiji, Lukača su u kasnijem filozofskom razvoju gurali u postepeno napuštanje osnovnih teza iznetih u *Povesti i klasnoj svesti* i biranje neutralnijih tema. Kasnija njegova delatnost bila je usmerena na istoriju i teoriju književnosti i građenje vlastite estetičke koncepcije. Nakon perioda emigracije provedenog u Beču, pod pritiscima lokalne policije 1930. biva prisiljen da ode u Moskvu u kojoj ostaje do završetka Drugog svetskog rata. Tamo isprva biva zaposlen na *Institutu Marksa i Engelsa* kojim je rukovodio sovjetski filozof *David Rjazanov*⁴⁵. Uloga ovog Instituta u razvoju marksističke misli bila je ogromna. Ovde su, između ostalog, skupljani do tada neobjavljeni Marksovi spisi. Poseban značaj za kasniju recepciju Marksovog mišljenja imali su njegovi spisi iz ranije faze života, koje danas objedinjene znamo kao *Rane radove*. U okviru njih posebno značajno mesto zauzimaju *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.* koje Institut objavljuje 1932. godine. 1939. godine Institut objavljuje i *Osnove kritike političke ekonomije* (Grundrisse), čime se dodatno osvetljava celina Marksovog teorijskog rada. Imajući sada u vidu ove Marksove spise mogao se još jasnije videti uticaj Hegelove dijalektike na formiranje Marksove misaone metode. Posebno u načinu na koji Marks pristupa problemu otuđenja⁴⁶. Lukačeve teze iznete u *Povesti i klasnoj svesti* time još više dobijaju na značaju imali se na umu da pišući ovo delo nije mogao imati uvid u ovaj deo Marksovog opusa. Otkrivanje ovih spisa, uz presudan uticaj Lukačevog dotadašnjeg rada, direktno je usmerilo razvoj tzv. zapadnog marksizma prema postavljanju pitanja otuđenja i prakse u centar filozofskog interesovanja.

⁴⁵ Iste godine kada Lukač dolazi na Institut, Rjazanov biva uhapšen u staljinskim čistkama i osuđen u tzv. Menjševičkom procesu.

⁴⁶ Više o ovom pitanju može se pronaći u: Perović, Milenko A., *Marksov pojam dijalektike*, Arhe: časopis za filozofiju, God. 4, br. 7, 2007.

Za marksističku misao između dva svetska rata posebno je značajno bilo osnivanje frankfurtskog *Instituta za socijalna istraživanja* 1924. godine. Nakon što ga je utemeljio Karl Grinberg, Institut postaje globalno prepoznatljiv pod rukovodstvom Maksa Horkhajmera koji okuplja vodeće marksistički orijentisane socijalne mislioce u Nemačkoj oko časopisa *Zeitschrift für Sozialforschung*⁴⁷. Ovo su bili najbitniji momenti u formiranju tzv. Frankfurtske škole marksizma⁴⁸ kojoj su pripadali autori poput Teodora Adorna, Eriha Froma, Maksa Horkhajmera, Valtera Benjamina, Vilhelma Rajha, Herberta Markuzea i drugih. Kako primećuje Anderson⁴⁹, niko od saradnika Instituta za socijalna istraživanja nije direktno učestvovao u političkoj borbi kroz članstvo u organizacijama radničkog pokreta. Ovo je svakako uticalo na slobodniji pristup, ali je označilo i početak trenda udaljavanja vodećih teorijskih umova radničkog pokreta od konkretne političke prakse. Nezavisnost od partijske „linije“ i teorijskog šematizma koji se već bio razvio u Sovjetskom Savezu, a onda putem Treće internacionale širio svoj uticaj globalno, doprinela je da se kod mnogih autora iz ove grupacije razvije svojevrstan interdisciplinarni pristup u izučavanju društva. Iako je filozofija bila primarno polje delovanja, mnogi autori se nisu libili da stupe u područja psihologije i psihoanalize (From, Rajh) ili sociologije (Adorno, Horkhajmer). Osim što su na ovu grupaciju ogroman uticaj izvršili Marksovi mladalački spisi, nju je karakterisala i velika otvorenost u pristupu socijalnim fenomenima, ali i potreba za dijalogom sa građanskom filozofijom i socijalnom teorijom. Umesto pitanja kritike političke ekonomije centriranih u *Kapitalu* oko Marksove teorije viška vrednosti, interes „Frankfurtovaca“ se vraća na polje filozofije i antropologije kroz Marksov pojam rada i teorije otuđenja iznetih u *Rukopisima* iz 1844. Dominantni interpretacijski ključ za čitanje *Kapitala* koji se profilisao u dotadašnjem razvoju marksizma nametao je potrebu za čitanjem Marksovog dela u celini.

Ovde se moramo ograničiti na uvid u delo *Herberta Markuzea* (1898-1979) koji se isticao u ovoj filozofskoj školi veličinom svoga teorijskog rada, ali i uticajem⁵⁰ koji je ostvario u omladinskim političkim pokretima šezde-

⁴⁷ „Časopis za socijalna istraživanja“, počeo sa izlaženjem 1932. godine u Lajpcigu.

⁴⁸ Nakon dolaska nacista na vlast u Nemačkoj članovi Instituta, kao politički i rasno (mnogi su poreklom bili Jevreji) nepodobni, spas su potražili u emigraciji, mahom u SAD. Nakon završetka rata, Horkhajmer i Adorno se vraćaju u Nemačku i obnavljaju rad Instituta. Neki, poput Markuzea i Froma se nikada nisu vratili iz emigracije, iako su doprinosili radu Instituta iz SAD-a, odnosno Meksika.

⁴⁹ Anderson, Peri, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd, BIGZ, 1985., str. 82-83.

⁵⁰ „Nova levica“ izrasla iz studentske i radničke pobune 1968. godine, te protesta protiv rata u Vijetnamu, smatrala je Markuzea svojim „guruom“, što je on odbacivao.

setih godina 20. veka. Školujući se na Univerzitetu u Frajburgu, Markuze se oblikovao pod uticajima Huserla, Šelera, Diltaja, Hajdegera, Lukača, Hegela i Marksa. Pod nacističkom najezdom biva primoran na emigraciju, prvo u Švajcarsku, a potom i u Sjedinjene Države u kojima će predavati na više univerziteta sve do smrti. U delu *Um i revolucija* (1941) bavi se osvetljavanjem odnosa između Hegelove i Marksove dijalektike. U Marksovim ranim spisima koji problematizuju pitanje otuđenog rada u modernoj ekonomiji ocrtava se veza Marksove ekonomske analize sa osnovnom kategorijom Hegelove filozofije. Po Markuzeovom mišljenju, Marksova kritika političke ekonomije počinje u filozofskom obliku jer „zarobljavanje rada“ u kapitalizmu, kao i pitanje njegovog oslobođenja jesu pitanja koja prevazilaze okvir političke ekonomije. To su pitanja koja se bave čovekovom generičkom biti i koja „deluju na same temelje ljudskog opstojanja“. Kasnije, kada je razradio vlastitu teoriju, Marks u velikoj meri napušta filozofsku terminologiju – „Kritički, transcendentni karakter ekonomskih kategorija, koji se do sada izražavao filozofskim pojmovima, dokazuje se kasnije, u njegovom *Kapitalu*, samim ekonomskim kategorijama“⁵¹.

Kako ističe Markuze, u Marksovim ranim spisima se po prvi put razmatra proces postvarenja u kapitalizmu gde odnosi između ljudi poprimaju oblik odnosa između stvari. Taj proces Marks imenuje fetišizmom robe. Međusobni odnosi između ljudi u kapitalizmu jesu odnosi između njihovih roba. Koren ovog fenomena jeste sam način robne proizvodnje koji vlada u kapitalizmu. Međutim, politička ekonomija ekonomske odnose tretira kao objektivne odnose, a ekonomske procese kao prirodne procese, zbog same naravi robne proizvodnje. Marksova teorija osvetljava ekonomske odnose pokazujući ih kao „egzistencijalne odnose između ljudi“. Time Marksova ekonomska teorija postaje kritička teorija postojećeg društva.

Ističući da Marks, sledeći Hegela, dijalektički „uzima u obzir činjenicu da je negacija koja leži u samoj zbilji „pokretačko i stvaralačko načelo“⁵², on dovodi ovo stanovište do kraja stavom da u otuđivanju rada leži negativitet kapitalističkog društva. Otuđenje rada potiče iz samog karaktera najamnog rada u kapitalizmu u kom se radna snaga prodaje kao svaka druga roba na tržištu. Tako najamni rad postaje negacija svesne stvaralačke delatnosti. Otuđenje svoj najopštiji oblik poprima u ustanovi privatne svojine. Ukidanje otuđenog rada pretpostavlja ukidanje privatne svojine. Pri tom je, po Markuzeovom tumačenju, „od najveće važnosti da se primijeti kako u ukidanju privat-

⁵¹ Marcuse, Herbert, *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*, Sarajevo, „Veselin Masleša“, 1966., str. 248.

⁵² Isto, str. 253.

ne svojine Marx u potpunosti vidi sredstvo za ukidanje otuđenog rada, a ne cilj za sebe⁵³.

Na temelju analize Marksovih pojmova upotrebne i razmenske vrednosti, te dvojakog karaktera rada⁵⁴ i teorije vrednosti koji su osnovna obeležja kapitalizma kao „specifično povijesnog oblika robne proizvodnje“⁵⁵ u kom vlada jedinstvo protivrečnosti, Markuze razmatra razliku između Marksove i Hegelove dijalektičke metode. Po njegovom mišljenju, za Hegela, kao i za Marksa, istina leži u negativnom totalitetu. Međutim, totalitet u kom se kreće Marksova metoda drugačiji je od totaliteta u Hegelovoj filozofiji. Kod Hegela se dijalektika kreće unutar totaliteta uma kao zatvorenog ontološkog sistema. Marksova dijalektika se kreće unutar totaliteta klasnih odnosa u kojima leži negativitet postojećeg društva: „Totalitet prema kojemu smjera marksistička dijalektika je totalitet klasnog društva, a negativitet koji leži u osnovi njegovih protivurječnosti i oblikuje svaki njegov sadržaj je negativitet klasnih odnosa“⁵⁶. Time dijalektički metod postaje istorijski metod, jer su činjenice koje uzima u razmatranje elementi jednog istorijskog totaliteta. Tako se osnovna razlika između dijalektičke metode Hegela i Marksa sadrži u tome što Hegel završava u promišljanju postojećeg poretka, dok je Marks usmeren na njegovu negaciju.

Međutim, Markuze uočava da Marksova dijalektika još uvek odražava „vlast slijepih ekonomskih snaga nad povijesnim tokom“⁵⁷. Ono što njegovu dijalektiku još uvek povezuje sa istorijom klasnog društva jeste *pojam nužnosti*. Na više mesta u svom delu Marks naglašava da su dijalektički zakoni nužni zakoni jer proističu iz protivrečnosti koje vladaju klasnim društvom. Markuze ističe da to ne znači da će revolucionarno prevladavanje postojećeg nastupiti sa istom nužnošću. Objektivni uslovi razvitka protivrečnosti u kapitalizmu jesu preduslov njegovog prevladavanja, no oni se mogu revolucionarno manifestovati „samo ako se iskorištavaju sa svjesnom djelatnošću, koja ima na umu socijalistički cilj i ako se upravljaju prema njoj. Ni najmanja prirodna nužnost ili automatska neizbježnost ne jamče prelaz od kapitalizma ka socijalizmu“⁵⁸. Marksova je teorija po Markuzeu nespojiva sa nekakvim fatalističkim determinizmom.

⁵³ Isto, str. 254.

⁵⁴ „1) *konkretni posebni rad*, koji odgovara konkretnim posebnim upotrebnim vrijednostima... i 2) *apstraktni opći rad*, koji je izražen u odgovarajućim prometnim vrijednostima“, Isto, str. 266-267.

⁵⁵ Isto, str. 273.

⁵⁶ Isto, str. 280.

⁵⁷ Isto, str. 282.

⁵⁸ Isto, str. 283.

Markuze svoje poglede na kretanja savremenog industrijskog društva nakon Drugog svetskog rata daje u knjizi *Čovek jedne dimenzije* (1964). Kako u uvodu sam ističe, ovde on varira dve kontradiktorne hipoteze: „1) da je razvijeno industrijsko društvo kadro sputati kvalitativnu promjenu...; 2) da postoje snage i tendencije koje će moguće slomiti ovo sputavanje i revolucionirati društvo“⁵⁹. Iako ostaje pri Marksovoj tezi da u društvu deluju dve nepomirljivo suprotstavljene klase, Markuze zapaža da se u razvijenom obliku industrijskog društva interesi buržoazije i proletarijata podudaraju u interesu za očuvanjem postojećeg stanja. Tehnički napredak i značajno povećanje društvenog bogatstva dovode do fenomena buržoaziranja radničke klase (fenomena koji su marksistički teoretičari uočili još početkom 20. veka) koja svoj interes više ne vidi u ukidanju postojećeg. Zato Markuze smatra da kritička teorija sa pojmovima razvijenim u 19. veku – poput klase, individue, privatnosti, itd. – više ne može da pruži osnovu za prevazilaženje postojećeg društva. Što ne znači da danas promena nije „urgentnija“ nego ikada pre.

Markuze smatra da je glavno obeležje savremene civilizacije ugodna, demokratska nesloboda koja se javlja kao posledica tehničkog razvoja. Savremeno društvo „tendira totalitarizmu na osnovu organizacije njegove tehnološke baze“⁶⁰. Totalitarni karakter savremenog kapitalizma ne ispoljava se golom silom, već nametanjem i manipulacijom individualnim i društvenim potrebama. Stoga, Markuze nameće imperativ razlikovanja istinskih od lažnih potreba. Moderno društvo zagušuje one potrebe koje treba da budu oslobođene, dok kreira i nameće potrebe koje služe obuzdavanju i kontroli čoveka. Ovo dovodi do toga da se čovek identifikuje sa stanjem koje mu je nametnuto suptilnim metodama proizvodno-ideološkog aparata savremenog kapitalizma. Alijenacija sada postaje potpuno objektivna⁶¹. Na ovaj način nastaje jednodimenzionalno mišljenje i ponašanje. Njime se suzbijaju one ideje i aspiracije koje smeraju na transcendiranje postojećeg realiteta. Ovo se oslikava i u razvoju nauke i naučne metode gde dominira operacionalizam u prirodnim i bihevjorizam u društvenim naukama. Naučnim mišljenjem tako dominira „pozitivizam koji svojim negiranjem transcendirajućih elemenata uma formira komplementaran akademski udio u društveno traženom ponašanju“⁶². Izlaz iz ovakvog stanja Markuze vidi u promeni pravca tehnološkog razvoja i reduciranju postojećeg sistema ljudskih potreba. Nakon što je odbacio tradicionalno marksističko shvatanje subjekta društvene promene, Markuze ne nudi odgovor na pitanje ko je subjekt promene u savremenom društvu.

⁵⁹ Marcuse, Herbert, *Čovek jedne dimenzije*, Sarajevo, Svjetlost, 1989., str. 14.

⁶⁰ Isto, str. 22.

⁶¹ Isto, str. 29.

⁶² Isto, str. 31.

Razmatranja o ovom pravcu marksističke misli moraju se ovde ograničiti samo na izlaganje osnovnih koncepcija Lukača i Markuzea koji su bili teorijski najmoćniji predstavnici pravca koji se razvio kao posledica reakcije na šematizam i deterministički fatalizam sovjetskog marksizma, ali i objavljivanje Marksovih ranijih radova što možemo zahvaliti postojanju moskovskog Instituta Marks-Engels-Lenjin. Međutim, tzv. zapadni marksizam bio je koncepcijski znatno širi od onoga što je sadržano u bitnom Lukačevom i Markuzeovom stanovištu. *Ernst Bloh* je bio još jedan moćni um marksizma čije je utopijsko mišljenje usmereno na dimenziju budućnosti otvorilo vrata daljem proučavanju pojma vremena u marksističkoj filozofiji. *Karl Korš* bio je uz Lukača utemeljitelj shvatanja da problem prakse mora biti u centru interesovanja marksističke filozofije. *Antonio Gramši* je svojim pojmom hegemonije znatno doprineo razvijanju marksističkih pogleda na pitanje ideologije. Razvoj francuskog marksizma nakon Drugog svetskog rata oblikovan je u delima *Žan Pol Sartra*, *Anrija Levefra*, *Lisjena Goldmana* i drugih. Ovaj pravac marksističke misli imao je značajne predstavnike i na istoku Evrope: u Poljskoj *Leška Kolakovskog*, *Adama Šafa*, itd.; u Čehoslovačkoj *Karela Košika*, te u Jugoslaviji autore koji su pripadali *zagrebačkoj praxis filozofiji*. Jedino što je zajedničko bilo svim navedenim predstavnicima tzv. zapadnog marksizma je svojevrsno udaljavanje od kritike političke ekonomije, te vraćanje shvatanju dijalektičkog metoda na liniji Hegel – Marks. Izučavanje teorije vrednosti kao temeljnog pojma *Kapitala*, zamenjeno je interesom za Marksov pojam rada, otuđenja i fetišskog karaktera robe. U centru interesa zapadnog marksizma bilo je prvenstveno pitanje Marksovog dijalektičkog metoda kao osnove njegovih pogleda. Ovo je ponajpre bila refleksna reakcija na posve krivu interpretaciju Marksove dijalektike u delima njegovih prvih sledbenika krajem 19. i početkom 20. veka čime je u dobroj meri u ovoj fazi razvoja marksizma prevedana sama suština Marksove misli.

LITERATURA

- Anderson, Peri, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd, BIGZ, 1985.
- Ćurković, Stipe, *Interpretacijski spor oko Marxa: Haug vs Heinrich*, 3K: kapital, klasa, kritika, br. 1/2014.
- Elbe, Ingo, *Između Marksa, marksizma i marksizama: načini čitanja Marksove teorije*, na: <http://drustvenaanaliza.blogspot.rs/2014/01/ingo-elbe-izmeu-marksa-marksizma-i.html>
- Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015.
- Hilferding, Rudolf, *Finansiski kapital*, Beograd, Kultura, 1958.

- Hof, Jan, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*.
- Lenjin, Vladimir I., *Filozofske sveske*, Beograd, BIGZ, 1976.
- Lenjin, Vladimir I., *Imperijalizam kao najviši stadij kapitalizma*, Beograd, Kultura, 1967.
- Lenjin, Vladimir I., *Izabrana dela*. Knj. 11, Beograd, Kultura, 1960.
- Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb, Naprijed, 1977.
- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*, Sarajevo, "Veselin Masleša", 1966.
- Marcuse, Herbert, *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, Svjetlost, 1989.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Dela*. T. 42, Beograd, Prosveta, 1973.
- Marx, Karl, *Kapital: kritika političke ekonomije*. 1-3, Beograd, Prosveta, 1979.
- Perović, Milenko A., *Istorija filozofije*, Novi Sad, Grafomedija, 2003.
- Perović, Milenko A., *Marksov pojam dijalektike*, u: Arhe: časopis za filozofiju, God. 3, br. 7, 2007.
- Vranicki, Predrag, *Historija marksizma*. T. 1, Zagreb, Naprijed, 1975.
- Vranicki, Predrag, *Historija marksizma*. T. 2, Zagreb, Naprijed, 1975.

MILOŠ PEROVIĆ

Novi Sad

HISTORY OF THE RECEPTION OF MARX'S THOUGHT (PART I)

Abstract: With this article we continue to mark 150th anniversary of the publication of the first volume of Marx's Capital. Author deals with the most important moment of the reception of this book in the previous period. The article covers a period of 150 years of interpretation of Capital within so called marxism, but also deals with the most important critical views on Marx's taught. Author also deals with the history of reception of this book and marxist taught in general in former Yugoslavia. The central point of the article is reception and interpretation of Marx's theory of value and dialectical method. This part of article deals with marxist reception of Marx's taught since publishing of the first volume of Capital untill the 60's of the 20th century.

Keywords: Marx, Capital, theory of value, dialectical method, Engels, Hilferding, Lenin, Lukacs, Marcuse

Primljeno: 15.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.

PRILOZI

MILOŠ MILADINOV

FILOZOFSKA APORETIKA

(Damir Smiljanić, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije*, Akademska knjiga, Novi Sad 2016.)

Problem metoda filozofije star je gotovo kao i sama filozofija. Doduše, iako se jasna svest o metodu javlja tek u filozofijama novog veka, to ne znači da srednjovekovni ili antički autori nisu imali u potpunosti određen metod mišljenja. Naprotiv, već kod Platona, ali i kod mnogih drugih klasičnih autora možemo uočiti jasno razrađen filozofski metod, tj. lako možemo primetiti pažljivo vođene misaone korake. Danas je teško zamisliti filozofa koji ne bi polagao račun o vlastitom načinu mišljenja, odnosno o vlastitom metodu. S tim u vezi, možemo reći da pitati se o metodu gotovo da znači isto što i pitati se o tome šta je filozofsko mišljenje, odnosno filozofija sama.

Delo *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije* upravo razmatra misaone strategije na osnovu kojih se u filozofskoj tradiciji pristupalo filozofskim problemima, odnosno ispituje način na koji različite filozofske metode zahvataju obilje filozofskih problema. Knjiga je podeljena na četiri celine, tj. na uvodni deo *Filozofija kao umeće problematizacije* i tri tematska poglavlja: *Ideja filozofske aporetike*,

Prikaz metoda i Metafilozofski rezime. Ovakvom organizacijom poglavlja, autor uspeva da objasni šta je aporetska srž filozofije, kako se ona manifestuje u okviru različitih filozofskih pristupa, te i kako se ovakva priroda filozofije može sagledati iz metafilozofske perspektive.

U uvodnom delu autor razmatra samu prirodu filozofskih problema. Drugim rečima, pitanje koje se u uvodnom delu otvara tiče se suštine onoga problemskog u *filozofskim* problemima. Preciznije, postavlja se pitanje u čemu je razlika između specifično filozofskih problema, s jedne strane, i problema iz drugih oblasti – na primer, problema prisutnih u posebnim naukama, s druge strane. Zaključak do koga se u ovom delu knjige dolazi jeste da su filozofski problemi, za razliku od naučnih problema, po svojoj suštini nerešivi¹. Naime, filozofski problemi jesu aporije, a sama filozofija se shodno tome shvata kao svojevrsna *aporetika*.

¹ Smiljanić, D., *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016., str. 11.

Otuda, jedna od vodećih intencija autora ove knjige ogleda se u pokušaju da filozofiju promisli imajući u vidu njenu aporetsku srž. Drugim rečima, ovo delo pokušava da pronikne do razumevanja načina na koji se filozofski problemi manifestuju u zavisnosti od toga da li se njima pristupa na sistemski ili problemski način, ili, pak, da li se problemi ispituju istorijski ili interpretativno i kako izgleda pokušaj rešenja problema ukoliko je filozofsko mišljenje antitetičkog ili heterotetičkog karaktera.²

Druga celina knjige bavi se ispitivanjem različitih filozofskih metoda. Naime, gotovo sve relevantne filozofske metode su obuhvaćene analizom u ovom delu knjige, a to su: dijalektički pristup, skeptički pristup, kritički pristup, analitički pristup, hermeneutički pristup, ludički pristup i sistematološki pristup. Svaki od navedenih pristupa biva podvrgnut trostrukoj analizi od strane autora, pa se tako svako od prethodno navedenih potpoglavlja deli na tri manje celine. Pri tom, važno je napomenuti da intencija autora nije u dubinskoj interpretaciji svakog od pomenutih metoda, nego se ona pre ogleda u prikazu načina na koji se ovi metodi primenjuju u različitim problemskim situacijama.

Analiza različitih metodskih pristupa započinje istorijskim prikazom njihove upotrebe, odnosno ispitivanjem načina na koji se svaki od ovih metoda primenjivao u tradiciji filozofije, te i kako se sam metod menjao

usled povesnog kretanja filozofije. Preciznije, autor ima u vidu i razlike u shvatanju jednog istog metoda od strane različitih autora tokom povesti. Ovim putem, obezbeđuje se širi horizont za razumevanje jednog metoda u njegovim različitim povesnim manifestacijama.

Drugi deo analize filozofskih metoda odnosi se na njihovo sistematsko ispitivanje, odnosno na razmatranje strukture misaonih koraka, koji svaki od metoda sadrži u pristupima različitim filozofskim problemima. Može se reći da ova potpoglavlja druge celine knjige imaju zadatak da predstavljaju samu suštinu svakog od razmatranih filozofskih metoda. U tom smislu, autor pruža uvid u različite oblike filozofskih argumenata i na delu pokazuje kako izgleda ispitivanje nekog konkretnog filozofskog problema.

Treći segment analize prethodno navedenih filozofskih metoda odnosi se na njihovo kritičko ispitivanje. Rečju, autor nastoji da pokaže i koji su to inherentni problemi sa kojima se pomenute filozofske metode susreću. Naime, kako autor primećuje, gotovo svaka filozofska metoda sadrži sebi svojstvene autološke probleme, te u ovom delu knjige možemo uočiti načine na koji se ove filozofske metode odnose prema vlastitim (metodskim) poteškoćama. S tim u vezi, ovakav pristup autora ujedno svedoči i o njegovom naglašeno nedogmatskom pristupu analizi metoda, te pokušaju

² Isto, str. 17.

da ih prikaže u što sveobuhvatnijem svetlu.

Imajući u vidu sve prethodno rečeno, pitanje koje se po prirodi stvari gotovo samo od sebe nameće jeste zašto u prikazima metoda nije obrađen i fenomenološki metod. Dakako, tu svakako nije reč o nemarnosti autora, nego za izostavljanje fenomenologije iz ove analize postoje odgovarajući filozofski razlozi. Naime, kako i sam autor skreće pažnju, fenomenološki metod nije zasebno obrađivan zato što se gotovo svi njegovi momenti mogu pronaći unutar drugih, već obrađenih metoda – neki od momenata skeptičkog, kritičkog, te i analitičkog metoda konstitutivni su za sam metod fenomenologije.³ Pored toga, treba imati u vidu da autorov stav o prirodi fenomenološkog metoda nastaje u dosluhu sa Hartmanovim razumevanjem njene uloge – fenomenologija kao takva predstavlja svojevrstnu propedeutiku za pristup filozofskim problemima, tj. fenomenološki pristup omogućava da sam problem kao takav bude uočen.⁴

U poslednjem delu knjige autor otvara pitanje o mogućnosti integrativnog pristupa filozofskim problemima. Jedan od ključnih zadataka integrativnog pristupa ogledao bi se u nastojanju da se svako pojedinačno stanovište unutar pluraliteta filozofskih metoda oslobodi vlastitih teorijskih nedostataka. Dakako, ovde nije reč o pukom eklektizmu, nego se pre radi

o pokušaju da se pojedini aspekti različitih filozofskih metoda pažljivo usaglase. Tim putem, ponudio bi se alternativni put za potencijalne pristupe mnogobrojnim aktuelnim poteškoćama unutar filozofije.

Imajući to u vidu, autor postavlja pitanje o mestu ili diskursu unutar kojeg bi se uopšte moglo govoriti o integrativnom pristupu filozofskim problemima, a to mesto jeste metafizika. Naime, dok se filozofija pre svega odnosi na filozofske probleme, za metafiziku, smatra autor, možemo reći da se bavi problemom filozofije, odnosno ona omogućava da se zahvati ono što se vrlo retko ne može obuhvatiti sa bilo kog posebnog filozofskog stanovišta.⁵ Otuda, kako i autor navodi, jedan od neophodnih koraka za pridobijanje novog mišljenja unutar filozofije predstavlja saradnja filozofije i metafizike.

Za sam kraj ovog prikaza treba napomenuti da knjiga *Aporetika. Naravno filozofske metodologije* može biti interesantna i jednako produktivna za izrazito velik broj potencijalnih čitalaca. Ova knjiga, s jedne strane, može se pokazati izuzetno vrednom za početnike i studente filozofije jer na vrlo jasan način eksplicira neke od temeljnih filozofskih problema i pruža uvid u sve relevantne filozofske metode. Međutim, s druge strane, ovo delo se pokazuje i izuzetno važnim za stručnjake koji su vični filozofskim problemima jer na originalan i metafizički način zahvata srž same filozofije.

³ Isto, str. 185.

⁴ Isto, str. 186.

⁵ Isto, str. 196.

AUTHORS

LAZAR ATANASKOVIĆ (1988) is a Teaching Assistant of Philosophy of History and Ontology at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

SAMIR BEGLEROVIĆ (1973) is an Associate Professor at the Department of Dogmatics and Comparative religion (Faculty of Islamic Sciences, University of Sarajevo). He wrote and published numerous scientific articles.

SRĐAN ĐURĐEVIĆ (1993) received his MA in Clinical Psychology at the Faculty of philosophy, University of Belgrade.

LUKA JANEŠ (1986) is an Expert Associate and the Secretary of the Centre for Integrative Bioethics (University of Zagreb). He attends PhD studies at the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb.

NEVENA JEVTIĆ (1982) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Politics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She wrote and published numerous scientific articles.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is an Associate Professor of Ancient Greek Philosophy at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the books *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice* (2010), *Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014) and *Dike and Dikaiosyne* (2015). He wrote and published more than 100 articles and reviews in different science and philosophy journals in Serbia, Croatia, Bosnia and Herzegovina, Montenegro, Macedonia, Romania, Hungary, Turkey, Germany and USA.

MIRELA KARAHASANOVIĆ (1987) is a Teaching Assistant at the Faculty of Philosophy, University of Tuzla. She attends PhD studies at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

ESKO MURATOVIĆ (1970) teaches Philosophy, Logic and Ethics at Stojan Cerović Grammar School in Nikšić. He received his Magisterial degree in Philosophy and attends PhD studies at the University of Montenegro.

MILENKO A. PEROVIĆ (1950) is a Full Professor of Ethics and Classical German Idealism (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). His most important books are: *Border of Morality* (1992), *The Beginning in Philosophy* (1994), *History of Philosophy* (1994, 1997, 2003), *Ethics* (2001), *Practical Philosophy* (2004), *Philosophical Treatises* (2011), *Five Studies on Hegel* (2012), *Philosophy of Moral* (2013).

MILOŠ PEROVIĆ (1980) graduated in Sociology from the University of Novi Sad.

LUKA PERUŠIĆ (1987) is a Teaching Assistant at the Department of Philosophy of the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Novi Sad.

ty of Zagreb. The main fields of his research are bioethics, metaphysics, cosmology, philosophy of science, and philosophy of game. He is a member of the General Secretariat of the Centre of Excellence for Integrative Bioethics, Secretary of the Croatian Bioethics Society, and the Managing editor of journals *Filozofska istraživanja* and *Synthesis philosophica*.

UNA POPOVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She wrote and published numerous scientific articles.

MARICA RAJKOVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Aesthetics and Philosophy of Technics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She is the author of numerous scientific articles.

TANJA TODOROVIĆ (1992) is a Teaching Assistant at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She attends PhD studies at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

STANKO VLAŠKI (1987) is a Teaching Assistant of Classical German Idealism at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He received his PhD degree in Philosophy at the University of Novi Sad.

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);

- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);

- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);

- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,
- naziv i adresu matične institucije autora,
- e-mail adresu autora,
- pun naslov (i podnaslov) članka,
- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),
- ključne reči (ne više od 10),
- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5**, **justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju Arhe

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i uto-

pija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utozija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),

- Name and address of institution in which the author (co-author) works,

- E-mail address of the author (and co-authors),

- Full title (and subtitle) of the article,

- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),

- Keywords (not more than 10)

- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

Časopis za filozofiju *Arhe*

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

21000 Novi Sad, Serbia

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘*ibid.*’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* / ISSUES OF *ARCHE*
JOURNAL

- ARHE 01/2004: KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 02/2004: ARISTOTELOVA FILOZOFIJA / ARISTOTEL'S
PHILOSOPHY
ARHE 03/2005: KJERKEGOROVA FILOZOFIJA / KIERKEGAARD'S
PHILOSOPHY
ARHE 04/2005: FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
ARHE 05-06/2006: HEGEL / HEGEL
ARHE 07/2007: MARKS I MARKSIZAM / MARX AND MARXISM
ARHE 08/2007: HAJDEGEROVA FILOZOFIJA / HEIDEGGER'S
PHILOSOPHY
ARHE 09/2008: HERMENEUTIKA / HERMENEUTICS
ARHE 10/2008: POLITIČKA FILOZOFIJA / POLITICAL PHILOSOPHY
ARHE 11/2009: VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA / WITTGENSTEIN'S
PHILOSOPHY
ARHE 12/2009: BIOETIKA / BIOETHICS
ARHE 13/2010: PLATONOVA FILOZOFIJA / PLATO'S PHILOSOPHY
ARHE 14/2010: FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 15/2011: NIČEOVA FILOZOFIJA / NIETZSCHE'S PHILOSOPHY
ARHE16/2011:FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA/PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY
ARHE 17/2012: DEKARTOVA FILOZOFIJA / DESCARTES'
PHILOSOPHY
ARHE 18/2012: FILOZOFIJA RELIGIJE / PHILOSOPHY OF RELIGION
ARHE 19/2013: SPINOZINA FILOZOFIJA / SPINOZA'S PHILOSOPHY
ARHE 20/2013: FILOZOFIJA TEHNIKE / PHILOSOPHY OF
TECHNOLOGY
ARHE 21/2014: SOKRATOVA FILOZOFIJA / SOCRATES' PHILOSOPHY
ARHE 22/2014: FILOZOFIJA KULTURE / PHILOSOPHY OF CULTURE
ARHE 23/2015: LAJBNICOVA FILOZOFIJA / LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
ARHE 24/2015: FILOZOFIJA JEZIKA / PHILOSOPHY OF LANGUAGE
ARHE 25/2016: FIHTEOVA FILOZOFIJA / FICHTE'S PHILOSOPHY
ARHE 26/2016: FILOZOFIJA UMETNOSTI / PHILOSOPHY OF ART
ARHE 27/2017: ŠELINGOVA FILOZOFIJA / SCHELLING'S
PHILOSOPHY
ARHE 28/2017: FILOZOFIJA PRAVA / PHILOSOPHY OF RIGHT

CIP - Каталогизacija y publikaciji
Библиотека Матице Српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Željko Kaluđerović. – God. 15, No. 29 (2018) –
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487