

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XV, № 30/2018

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XV, № 30/2018

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

MEMORABILIJE

- 7 / Milenko A. Perović, Željko Kaluđerović i Dragan Prole, *Trideset godina studija filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu*
17 / Milenko A. Perović, *Politička filozofija neokonzervativizma*
27 / Stanko Vlaški, *Agora filozofskog duha. Trideseti broj časopisa Arhe*
39 / Una Popović, *Estetičko društvo Srbije: četrdeset godina*
45 / Miloš Perović, *Istorija recepcije Marksovog mišljenja (II deo)*

TEMA BROJA

ESTETIKA

- 67 / Dragan Prole, *Savremeno „otkrivanje“ primitivnog*
83 / Iva Draškić Vićanović, *Epagogija i problem relacionizma u Platonovom Hipiji Većem*
99 / Divna Vuksanović, *Estetika medija: kritika kulture spektakla vs. nove umetničke prakse*
117 / Marica Rajković, *Uticaj Hegelove filozofije umetnosti na razvoj savremene estetike*
133 / Una Popović, *Mišel Anri o apstraktnom slikarstvu: Kandinski i slikanje nevidljivog*
149 / Miloš Miladinov, *Hajdegerovi pojmovi sveta i zemlje. Problem iskustva umetničkog dela*

PREDAVANJE

- 163 / Rudolf Bernet, *Crisis in Modern and Contemporary Science*

STUDIJE I OGLEDI

- 181 / Irina Deretić i Višnja Knežević, *Zašto Platonovih ejdetskih brojeva ima 10?*
191 / Tanja Todorović, *Problem krize. Gaset i Patočka*
213 / Ana Miljević, *Physis u filozofiji Milećana*

PRILOZI

- 229 / Svetlana Jakimovska, *O putu ka sebi*
239 / Dragan Jakovljević, *Politika i geneza metafizike*
243 / Luka Rudić, *Studentska konferencija u Novom Sadu*
251 / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

Editorial

MEMORABILIA

- 7 / Milenko A. Perović, Željko Kaluđerović and Dragan Prole, *Thirty Years of Philosophy Studies at the Faculty of Philosophy in Novi Sad*
17 / Milenko A. Perović, *Political Philosophy of Neoconservatism*
27 / Stanko Vlaški, *Agora of Philosophical Spirit. The Thirtieth Issue of the Journal Arche*
39 / Una Popović, *Aesthetic Society of Serbia: Fourty Years*
45 / Miloš Perović, *History of the Reception of Marx's Thought (Part II)*

TOPIC OF THE ISSUE

AESTHETICS

- 67 / Dragan Prole, *Contemporary "Discovering" of the Primitive*
83 / Iva Draškić Vićanović, *Epagoge and Problem of Relationalism in Plato's Hippias Major*
99 / Divna Vuksanović, *Media Aesthetics: Criticism of Culture Spectacle vs. New Artistic Practices*
117 / Marica Rajković, *The Impact of Hegel's Philosophy of Art on Development of Contemporary Aesthetics*
133 / Una Popović, *Michel Henry on Abstract Painting: Kandinsky and the Painting of the Invisible*
149 / Miloš Miladinov, *Heidegger's Concepts of the World and the Earth. The Problem of Artwork Experience*

LECTURE

- 163 / Rudolf Bernet, *Crisis in Modern and Contemporary Science*

STUDIES AND INQUIRIES

- 181 / Irina Deretić and Višnja Knežević, *Why There Are 10 Plato's Eidetic Numbers?*
191 / Tanja Todorović, *Problem of the Crisis. Gasset and Patočka*
213 / Ana Miljević, *Physis in the Philosophy of Milesians*

BOOK REVIEWS

- 229 / Svetlana Jakimovska, *About the Path to Self*
239 / Dragan Jakovljević, *Politics and Genesis of Metaphysics*
243 / Luka Rudić, *Students Conference in Novi Sad*
251 / Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Misaoni senzibilitet za godišnjice važnih događaja u filozofiji jedna je od bitnih odlika razvijenih filozofskih kultura. Jubilej određenog filozofa, filozofske institucije ili filozofske publikacije valja shvatiti kao povod da se savremena filozofska svest, reflektovanjem njihovog mesta i značaja, iznova odredi prema onome što jesu njeni vlastiti duhovni izvori. Takvom refleksijom uvek je na delu i živa samorefleksija filozofije u njenim aktuelnim nastojanjima. Podsećanja na godišnjice velikih događaja u filozofiji utoliko su, prečutno ili izričito, moguća samo kao *filozofska* podsećanja. Časopis *Arhe* od svojih je početaka ohrabrivao domaću filozofsku javnost na takva podsećanja. Kako je vreme pripremanja sveske koja se nalazi pred čitaocima bilo i vreme u kojem je naša filozofija proslavljala nekoliko velikih jubileja, Uredništvo Časopisa odlučilo je da trideseti, jubilarni broj *Arhea*, unutar rubrike *Memorabilije*, otvore radovi koji obraćaju istraživačku pažnju upravo na te jubileje. U *Arheu* se tako obeležava trideset godina studija filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, ali i čestita četrdeseta godišnjica rada u filozofiji osnivaču novosadskog Odseka za filozofiju, suosnivaču Časopisa i jednom od najznačajnijih filozofa s ovih prostora, prof. dr Milenku A. Peroviću. Nakon osvrta na put koji je u filozofskom životu do svog 30. broja prokrčio sâm časopis *Arhe*, obeležava se i četrdeset godina od osnivanja Estetičkog društva Srbije. *Memorabilije* zatvara drugi deo studije Miloša Perovića posvećene istoriji recepcije Marksovog učenja. *Arhe* time daje novi doprinos obeležavanju dva veka od rođenja tvorca jedne od koncepcija koje su od početka bile od stožernog značaja za filozofsko profilisanje Časopisa.

Tematsku celinu jubilarnog broja formiraju radovi posvećeni esteticima kao jednom od čvorišnih disciplinarnih polja filozofskog mišljenja. Kako je u *Arheu* tematski već razmatrana filozofija umetnosti, odluka Uredništva da se ovog puta u prvi interesni plan postave problemi estetike izraz je namere da se otvore još širi istraživački horizonti u filozofskom promišljanju lepote i onoga lepog. Temat otvara rad Dragana Prola u kojem se problemski pristupa pitanju o poreklu i domašajima avangardne revitalizacije onoga primitivnog. Iva Draškić Vićanović zastupa stav da Platon u svom ranom dijalogu *Hipija Veći*, sprovodeći epagoški postupak, dolazi do uvida u relacionizam i relativizam lepote. Članak Divne Vuksanović razmatra izazove s kojima se u svom zasnivanju suočava estetika savremenih medija. Istraživanje Marice Rajković posvećeno je pitanju o značaju Hegelove filozofije umetnosti za savremenu estetiku. Una Popović tematizuje tumačenje slikarstva Vasilija Kandinskog koje je oblikovao Mišel Anri. Tematski blok zaključuje rad Miloša Miladinova u kojem se o Hajdegerovim poj-

movima sveta i zemlje raspravlja u svetlu njihove utemeljenosti u onome što za nemačkog filozofa jeste iskustvo umetničkog dela.

U rubrici *Predavanje* objavljujemo transkript predavanja prof. dr Rudolfa Berneta o krizi u modernim i savremenim naukama. Predavanje je održano na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu povodom osamdesete godišnjice objavljivanja Huserlovog dela *Kriza evropske nauke i transcendentalna fenomenologija*.

Rubriku *Studije i ogledi* otvara rad Irine Deretić i Višnje Knežević u kojem se kritički preispituje Platonova teza o postojanju deset ejdetskih brojeva. Tanja Todorović razmatra problem krize sa Gasetovog i Patočkinog filozofskog stanovišta. Istraživanje Ane Miljević vraća se izvorima filozofskog mišljenja i tematizuje pojam *physis*-a u učenjima miletskih filozofa.

U rubrici *Prilozi* Svetlana Jakimovska prikazuje prvi integralni prevod Avgustinovih *Ispovesti* na srpski jezik. Dragan Jakovljević prikazuje studiju *Metafizika i politika* Miroslava Milovića. Tok rada Druge studentske filozofske konferencije *Summa Studiorum Philosophiae* koju je organizovao Odsek za filozofiju predmet je prikaza Luke Rudića. Svesku zatvaraju letopisne beleške koje informišu čitaoce o aktivnostima nastavnika i saradnika Odseka tokom 2018. godine.

UREDNIŠTVO

MEMORABILIJE

Arhe XV, 30/2018

UDK 1 : 378.096 (497.113 Novi Sad)“1988/2018“

Pregledni rad

Overview article

MILENKO A. PEROVIĆ¹, ŽELJKO KALUĐEROVIĆ²,
DRAGAN PROLE³

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

TRIDESET GODINA STUDIJA FILOZOFIJE NA FILOZOFSKOM FAKULTETU U NOVOM SADU

(1) *Hronologija Odseka za filozofiju*. Visokoškolske studije filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu – u okviru jedinstvene Studijske grupe za filozofiju i sociologiju – oformljene su 1988. godine. Nosilac studija bio je Institut za filozofiju i sociologiju kao organizacijska jedinica Filozofskog fakulteta. Institut je osnovan 1976. godine kao prva organizacijska forma na Fakultetu i Univerzitetu Novi Sad posvećena naučnom i pedagoškom negovanju filozofske delatnosti i filozofije kao univerzitetske struke. U prvom periodu svoga delovanja Institut za filozofiju i sociologiju bavio se filozofskim radom, kao i organizacijom Studijske grupe za marksizam. U organizacijskom, naučnom i intelektualnom smislu, ta je Studijska grupa postala nukleus iz koga će se na Filozofskom fakultetu razviti posebne univerzitetske discipline filozofija i sociologija. Ključni korak u tom razvoju bila je transformacija Studijske grupe za marksizam u Studijsku grupu za filozofiju i sociologiju 1988. godine. U organizacijskom smislu, ključni korak u tom razvoju bila je transformacija Instituta za filozofiju i sociologiju u Odsek za filozofiju i sociologiju 1993. godine. U okviru Odseka formirane su tada dve posebne katedre: Katedra za filozofiju i Katedra za sociologiju. Seminaraska biblioteka društvenih nauka u okviru Odseka transformisana je u Seminarasku biblioteku za filozofiju i sociologiju. Jedinstvena Studijska grupa za filozofiju i sociologiju delovala je svega dve godine. Već od školske 1990/1991. godine pretrpela je značajnu tran-

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

² E-mail adresa autora: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

³ E-mail adresa autora: proledragan@ff.uns.ac.rs

sformaciju. Prve dve godine studija i dalje su ostale zajedničke. Od treće godine studije su se razdvajale u dva posebna smera: Smer za filozofiju i Smer za sociologiju. Na prvoj godini zajedničkih studija studentima je bila data mogućnost da kroz pojedine izborne predmete već od početka studija profiliraju svoj interes za filozofiju ili sociologiju. Godine 1993. osnivaju se postdiplomске studije filozofije na Odseku za filozofiju i sociologiju. Godine 1996. dolazi do obuhvatne reorganizacije kako studija filozofije, tako i fakultetske organizacijske forme. Jedinstveni Odsek za filozofiju i sociologiju deli se na dva posebna odseka: Odsek za filozofiju i Odsek za sociologiju. Jedinstvena Studijska grupa za filozofiju i sociologiju deli se na dve samostalne studijske grupe: Studijska grupa za filozofiju i Studijska grupa za sociologiju. Na Odseku za filozofiju 2004. godine bile su pokrenute specijalističke studije filozofije. Prvi šef Katedre za filozofiju, a potom i Odseka za filozofiju bio je prof. dr Milenko A. Perović. U više mandata potom je biran za šefa Odseka.

Bitna transformacija Studijske grupe za filozofiju započinje 2005-2006. godine primenom Bolonjske deklaracije. Ona je zahtevala bitno restrukturiranje nastavnog plana i programa na osnovnim, master i doktorskim studijama. Konceptija naučne i pedagoške politike – kojom se Odsek za filozofiju suočio s ispunjavanjem tako radikalnih zahteva – izvedena je iz čvrstog filozofskog uverenja da osnovno poimanje filozofije, filozofske delatnosti, kao i naučnog i pedagoškog rada u filozofiji, kojima je filozofija kao struka i forma duha utemeljena na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, mora biti u potpunosti očuvano. Prelazak na tzv. bolonjski koncept studija na Odseku za filozofiju nije bio praćen bilo kakvim ustupcima na štetu izvornog filozofskog koncepta koji je bio zamišljen i uspostavljen prilikom započinjanja visokoškolskih studija filozofije na Filozofskom fakultetu i osnivanja Odseka. Program starih klasičnih studija filozofije sadržao je ukupno dvadeset i jedan nastavni predmet. Nastavni predmeti bili su mahom dvosemestralni (s jednakom merom predavanja i vežbi), a poneki i četvorosemestralni (Etika, Estetika, Ontologija). Novi program studija filozofije morao je biti prilagođen eksternim zahtevima na osnovu kojih je broj nastavnih predmeta više nego udvostručen, uključujući i šest različitih blokova izbornih predmeta. Ova transformacija svoj konačni oblik dobija školske 2006/07. godine. Tada prva generacija studenata upisuje osnovne akademske studije filozofije organizovane po novom sistemu. Ujedno, ona je bila i prva generacija na novim master akademskim studijama filozofije koje su počele s radom 2010. godine. Doktorske akademske studije filozofije utemeljene su 2011. godine. Odsek za filozofiju do sada je uspešno prošao više turnusa akreditacije nastavnih programa na svim nivoima (osnovne akademske, master i doktorske studije filozofije).

(2) *Nastavnici i saradnici*. U Institutu za filozofiju i sociologiju – tokom delovanja Odseka za marksizam – radilo je nekoliko nastavnika filozofije: dr Ferenc Bodrogyvari, akademik dr Dragutin Leković, dr Ivo Paić i dr Milan Kovačević. Prerana smrt dr Bodrogyvarija i dr Milana Kovačevića – kao i odlazak u penziju dr Lekovića u vreme prestanka rada Odseka za marksizam – doveli su do nestanka toga filozofskog nukleusa na Univerzitetu u Novom Sadu u vreme kad je bio najpotrebniji. Transformacija Instituta za filozofiju i sociologiju u Odsek za filozofiju i sociologiju, kao i formiranje Studijske grupe za filozofiju i sociologiju te kasnije samostalne Studijske grupe za filozofiju bilo je praćeno vrlo ozbiljnim kadrovskim problemima. Kao prva visokoškolska filozofska institucija u istoriji Vojvodine, Institut, odnosno, Odsek nije mogao računati s prethodno razvijenom tradicijom univerzitetske filozofske obrazovanosti. Stručnjake iz oblasti filozofije – koji bi svojim kvalitetom mogli utemeljiti filozofsku obrazovanost – bilo je potrebno iznova okupljati i stvarati. Okupljeni su raspoloživi kadrovi, kako oni koji su već radili u Institutu za filozofiju i sociologiju, tako i oni koji su bili spremni da svoju radnu karijeru grade na Institutu, odnosno, Odseku, te napokon i neki od značajnijih filozofskih delatnika u zemlji. No, od početka, Odsek za filozofiju se u prvom redu strateški orijentisao na stvaranje vlastitih kadrova s područja Vojvodine. Pokazalo se da je bila u potpunosti opravdana strategija stvaranja vlastitog naučnog podmlatka na Odseku za filozofiju.

U vreme formiranja Studijske grupe za filozofiju i sociologiju Institut za filozofiju i sociologiju imao je na raspolaganju od nastavnika i saradnika s filozofskim zvanjima: prof. dr Iva Paića, doc. dr Milenka A. Perovića i asistente Zlatka Miloševa, Relju Dražića, Dragana Lakićevića, Veru Stankov, Lazara Vrkatića i Vladimira Marka. Većina njih se kratko zadržala na Odseku. U narednom periodu angažovani su dr Milan Uzelac, dr Mirko Aćimović, dr Miloš Todorović, dr Vojin Simeunović, dr Risto Tubić, dr Mišo Kulić, Lazar Vrkatić (kao asistent, a posle docent), dr Slobodan Jauković, te asistenti Mihal Sladaček, Dragana Bjelica, Biljana Radovanović, Milotka Molnar, Eva Kameroner, Slobodan Sadžakov, Valentina Čizmar, Vladimir Milisavljević, Željko Kaluđerović, Dragan Prole, Mina Okiljević, Nevena Jevtić, Marica Rajković, Maja Solar, Una Popović, Nikola Tatalović, Stanko Vlaški i Goran Rujević. Kao spoljni saradnici bili su u pojedinim periodima angažovani: dr Slobodan Žunjić, dr Miloš Arsenijević, dr Vladan Perišić, dr Vladimir N. Cvetković, dr Milan Brdar, dr Branko Balj, dr Aleksandar Čučković i dr Nebojša Grubor.

U proteklih petnaestak godina Odsek za filozofiju je znatno podmlađen, najvećim delom kadrovima koji su svoje filozofsko obrazovanje stekli upravo na Odseku za filozofiju. Trenutno, na Odseku su angažovana tri redovna profesora: prof. dr Dragan Prole, prof. dr Damir Smiljanić i prof. dr Željko Kalu-

đerović; zatim šest docenata: doc. dr Una Popović, doc. dr Mina Đikanović, doc. dr Marica Rajković, doc. dr Nevena Jevtić, doc. dr Nikola Tatalović i doc. dr Stanko Vlaški; asistenti na Odseku za filozofiju su: Goran Rujević, Lazar Atanasković, Ana Miljević, Milena Stefanović, Tanja Todorović i Miloš Miladinov. Preko dve decenije stručni sekretar Odseka za filozofiju bila je Đurđica Crvenko, a potom Milena Stefanović. Sada je stručni sekretar Jelena Trivunić Malešević. Jedinstvena Seminarska biblioteka za filozofiju i sociologiju postojala je od kada je osnovan Institut za filozofiju i sociologiju (1976). Godine 2009. reorganizovana je u dve posebne seminarske biblioteke: Bibliotekar u Seminarskoj biblioteci za filozofiju je Miloš Perović. Detaljne biografije svih zaposlenih na Odseku za filozofiju mogu se pregledati na stranici Odseka na sajtu Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

(http://www.ff.uns.ac.rs/fakultet/odseci/fakultet_odseci_filozofija.html)

(3) *Doktorati i doktorske studije*. Na Odseku za filozofiju – u periodu od 1995. do danas – odbranjen je veći broj magistarskih radnji, koje su rađene pod mentorstvom najistaknutijih profesora na Odseku. Prvi doktorat filozofskih nauka na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu – pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića – odbranio je Lazar Vrkać 1996. godine (*Pojam boga u Hegelovoj filozofiji*). Pod mentorstvom prof. dr Vojina Simeunovića 2001. godine Vladimir N. Cvetković odbranio je doktorat filozofskih nauka s temom *Istorijski kontekst i politička dimenzija filozofskog znanja*. Pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića 2005. godine Jasna Šakota-Mimica odbranila je doktorsku disertaciju na temu *Dekartova metafizika tela*. Pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića 2006. godine Dragan Prole odbranio je doktorsku disertaciju na temu *Pojam povesti u Hajdegerovoj i Hegelovoj filozofiji*. Pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića 2008. godine odbranio je Željko Kaluđerović doktorsku disertaciju *Helen-sko poimanje pravde*.

Dr Una Popović doktorirala je filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2014. godine s temom *Hajdegerova filozofija jezika* pod mentorstvom dr Nebojše Grubora. Maja Solar odbranila je 2015. godine doktorsku disertaciju pod naslovom *Problem vlasništva u Rusoovoj i Marksovoj filozofiji*, rađenu pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu.

Pod mentorstvom prof. dr Željka Kaluđerovića 2016. godine odbranila je Željka Ališić doktorsku disertaciju pod nazivom *Platonov pojam Erosa*.

Pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića doktorske disertacije odbranili su: Nevena Jevtić (*Problem kritike kod Hegela*, 2016.), Mina Đikanović (*Pojam slobode u filozofiji nemačkog idealizma*, 2016.), Marica Rajković (*Estetika u filozofiji nemačkog idealizma*, 2016.), Dejan Jovančević (*Hegelov*

i Aristotelov pojam filozofije o praktičkom, 2016.), Stanko Vlaški (*Hegelova kritika romantičarskog poimanja religije*, 2018.) i Nikola Tatalović (*Aristotelova prva filozofija između ontologije i teologije*, 2018.).

Pod mentorstvom prof. dr Dragana Prola 2017. godine je odbranjena doktorska teza Marka Lošonca *Pojam vremena u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji*.

Na Odseku za filozofiju na doktorskim studijama trenutno se nalaze: Goran Rujević, Lazar Atanasković, Ana Miljević, Milena Stefanović, Tanja Todorović, Miloš Miladinov, Nemanja Mičić, Aleksandar Pešić, Milan Vukadinović, Aleksandar Risteski, Anđelija Milić, Mirela Karahasanović, Dušan Milenković, Slavko Papić i Bojan Sretović.

(4) *Nastavna delatnost*. Kao jedina visokoškolska ustanova u Pokrajini koja je akreditovana za obrazovanje novih nastavnih kadrova iz oblasti filozofskih nauka, Odsek za filozofiju predstavlja ključni element u obrazovnom sistemu. Još od osnivanja jedinstvenog Odseka za filozofiju i sociologiju, edukacija na nivou visokoškolskog obrazovanja bila je najvažniji zadatak. Ovaj zadatak preuzeo je i samostalni Odsek za filozofiju, a održan je i nakon adaptiranja nastavnog programa novim zahtevima bolonjskog sistema studiranja.

Kičmu osnovnih studija filozofije čini niz kurseva iz istorije filozofije koji se protežu kroz sve četiri godine studija i koji su esencijalni kako za nastavničku, tako i za istraživačku delatnost. Na nju se oslanjaju studijski kursevi koji studentima omogućavaju konkretniji pristup tradicionalno najvažnijim filozofskim disciplinama kao što su ontologija, logika, etika, estetika etc. Uz ovaj korpus obaveznih predmeta, studentima je ponuđen veći broj izbornih predmeta. Njihovim izbornim kombinovanjem studentima se omogućava upoznavanje s nizom posebnijih oblasti filozofije. Jedna od značajnijih promena koje su došle s bolonjskim sistemom studija je formalni zahtev da svi srednjoškolski nastavnici moraju posedovati diplomu mastera. Master akademske studije na Odseku za filozofiju su koncipirane u skladu sa tim. Sa jedne strane, u njima se obrađuju univerzalno relevantne i za nastavu bitne teme filozofske metodologije i savremene filozofije. S druge strane, studentima se i dalje ostavlja široki prostor za individualizaciju studija prema sopstvenim interesovanjima kroz izborne predmete. Ti predmeti su: filozofski sistemi, istorija estetike, istorija etike i istorija logike.

Doktorske studije filozofije su u potpunosti modularno sastavljene tako da su studenti uvek u prilici da personalizuju svoje studije i usmere ih u onom pravcu koji odgovara pravcu njihovog istraživanja. Na taj način, doktorske studije filozofije uspešno ispunjavaju univerzalan zahtev da aktivnost na Univerzitetu mora istovremeno da obuhvata nastavnu i istraživačku delatnost.

Studenti doktorskih studija ne samo da se podstiču na autonomna istraživanja prema svojim oblastima interesovanja, nego se to od njih i zahteva.

Pregled sadržaja Nastavnih planova i programa Studijske grupe za filozofiju od 1988. godine do danas moguće je pregledati na sledećim stranicama Odseka na sajtu Filozofskog fakulteta u Novom Sadu:

(http://www.ff.uns.ac.rs/studije/osnovne/studije_osnovne_filozofija.html;
http://www.ff.uns.ac.rs/studije/master/studije_master_filozofija.html;
http://www.ff.uns.ac.rs/studije/doktorske/studije_doktorske_filozofija.html).

(5) *Naučno-istraživačka delatnost*. Institut, odnosno, Odsek za filozofiju od osnivanja se, uz nastavnu delatnost, kontinuirano bavio naučno-istraživačkom delatnošću. Nastavnici i saradnici Odseka sudelovali su u radu na sledećim naučno-istraživačkim projektima:

Naziv Projekta: *Savremeni problemi filozofije marksizma*, (period rada: 1990-1995); Nosilac Projekta: prof. dr Milenko A. Perović; Naručilac Projekta: Ministarstvo za nauku Republike Srbije;

Naziv Projekta: *Pravci razvoja savremene filozofije*, (period rada: 1996-2000); Nosilac Projekta: prof. dr Milenko A. Perović; Naručilac Projekta: Ministarstvo za nauku Republike Srbije;

Naziv Projekta: *Transformacije filozofije i savremeno društvo*, (period rada 2001-2005); Nosilac Projekta: prof. dr Milenko A. Perović; Naručilac Projekta: Ministarstvo za nauku Republike Srbije;

Naziv Projekta: *Mesto filozofije u savremenom društvu*, (period rada: 2005-2006); Nosilac Projekta: prof. dr Milenko A. Perović; Naručilac Projekta: Pokrajinski sekretarijat za nauku i tehnološki razvoj Pokrajine Vojvodine;

Naziv Projekta: *Nastava filozofije u najstarijim srpskim gimnazijama*, (Sr. Karlovci, Novi Sad), (period rada: 2008-2010); Nosilac Projekta: prof. dr Milenko A. Perović; Naručilac Projekta: Ministarstvo nauke Republike Srbije;

Naziv Projekta: *Nastava filozofije u srpskim gimnazijama Vojvodine u međuratnom periodu* (2011- 2014); Nosilac Projekta: prof. dr Milenko A. Perović; Naručilac Projekta: Ministarstvo nauke Republike Srbije;

(7) *Izdavačka delatnost*. Institut za filozofiju i sociologiju od osnivanja je negovao posebnu izdavačku delatnost. Istaknuto mesto u njoj imao je *Zbornik Instituta za filozofiju i sociologiju* koji je objavljivao radove nastavnika i saradnika Instituta. Zbog nesavladivih materijalnih problema *Zbornik* je prestao s izlaženjem 1994. godine.

Odsek za filozofiju je, u saradnji s Kulturnim centrom Novoga Sada pokrenuo 1995. godine filozofski skup pod nazivom *Novosadski filozofski disput*. Kao rezultat dva skupa koja su održana (1995. i 1996. godine) Odsek je izdao zbornike *Pojam boga u filozofiji* i *Sreća stvaranje*. *Disput* se ugasio zbog nedostatka finansijskih sredstava.

Kada su se stekli materijalni i intelektualni uslovi, na Odseku je procenjeno da je – mesto obnavljanja *Zbornika* – mnogo svrhovitije pokretanje filozofskog časopisa. Časopis su pokrenuli prof. dr Milenko A. Perović – koji je bio i prvi predsednik Uređivačkog odbora časopisa – prof. dr Mirko Aćimović kao prvi glavni i odgovorni urednik časopisa, kao i prof. dr Miloš Todorović kao zamenik glavnog i odgovornog urednika. Časopis je od početka imao Uređivački odbor u internacionalnom sastavu. Taj se sastav, razume se, vremenom menjao i širio, ali je uvek uključivao neka od najistaknutijih imena iz područja filozofije u zemlji, regionu i svetu. Časopis *Arhe* je u početku bio rangiran kao časopis međunarodnog značaja. Danas se rangira kao vodeći časopis nacionalnog značaja. Dostupan je i u elektronskoj formi (<http://pub.ff.uns.ac.rs/index.php/arhe/index>).

Svaka od svesaka časopisa profilirana je tako da sadrži temat posvećen određenom filozofu ili filozofskoj disciplini, odnosno, filozofskoj orijentaciji. Prva sveska izdata je 2004. godine. Njen temat bio je određen činjenicom obeležavanja dvestogodišnjice smrti Imanuela Kanta. Opsežnost naučne građe – koja je tada pribavljena – bila je toliko velika da je temat jednim delom morao biti prenet i u sledeći broj časopisa. Ovim je evidentno pokazano da je osnivanje filozofskog časopisa bilo mnogo više od prilike za Odsek za filozofiju. Ono je bilo faktička potreba. Od samog početka, časopis *Arhe* je koncipiran da ostvari balans između vodećih filozofskih interesovanja na Odseku, postojanja odgovarajuće intelektualne kritične mase za održavanje njegovog željenog kvaliteta, kao i raspoloživih materijalnih sredstava. Na osnovu toga balansa formirana je odluka da se časopis *Arhe* izdaje dvaput godišnje. Nakon temata o Kantu usledili su temati o Aristotelu i Kjerkegoru. Posle toga, temat je posvećen fenomenologiji kao pravcu savremene filozofije. Obeležavanje dve stotine godina od izlaska Hegelove *Fenomenologije duha* godine 2006. godine, kao i izuzetni interes autora odredili su da se te godine, umesto dve sveske, izda jedan dvobroj koji je posvećen Hegelovoj filozofiji. Taj voluminozni dvobroj (oko 500 strana) sadržao je 23 autorska članka, 12 priloga i previda. Naredni brojevi su bili posvećeni Marksu i marksizmu, Hajdegerovoj filozofiji, hermeneutici i filozofiji politike. Od 2009. godine usvaja se obrazac objavljivanja prema kome je prolećni broj časopisa posvećen filozofiji pojedinačnog filozofa, dok je jesenji broj posvećen nekom opštem filozofskom problemu, pravcu ili disciplini. Prvi broj te godine sadrži temat o Vitgenštajnu, a drugi temat o bioetici. Nakon njih slede temati o Platonu, filozofiji istorije, Ničeju, filozofskoj antropologiji, Dekartu, filozofiji religije, Spinozi, filozofiji tehnike, te Sokratu, filozofiji kulture, Lajbnicu, filozofiji jezika, Fihteu, filozofiji umetnosti, Šelingu, filozofiji prava i Avgustinu.

Iako bitno određen tematom svakog pojedinačnog broja, časopis *Arhe* je u svakom broju ostavljao prostor za nezavisne studije i oglede koji nisu morali biti povezani sa datim tematom. Uredništvo je tako izbegavalo ukalupljanje slobode filozofskog interesa. Uz originalne naučne radove, u časopisu *Arhe* objavljeni su prevodi mnogih značajnih filozofskih tekstova koji se do tada nisu mogli naći na našem jeziku. Objavljeni su prevodi Kantovog dela *Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost*, Adornova *Ideja prirodne povesti*, Jakobijevi *Razgovori o Spinozi*, odabrani delovi o metafizici subjektivnosti iz Hegelove tzv. *jenske real filozofije* i mnogi drugi. Takođe, objavljivani su razgovori sa nekim od eminentnijih filozofskih ličnosti savremenog doba (Milan Kangrga, Kristijan Til). Objavljujane su i letopisne beleške o filozofskim događajima u zemlji i regionu, kao i prikazi novih filozofskih knjiga. Celoviti-ji prilog osnivanju i istoriji časopisa za filozofiju *Arhe* dat je u članku *Istraživanje kao podrška nastavi filozofije: prva decenija časopisa Arhe* dr Dragana Prola koji je dostupan i u elektronskoj formi (<http://www.doiserbia.nb.rs/ft.aspx?id=0353-57381302016P>).

Na Odseku za filozofiju od početka su činjeni naponi da se vlastitom filozofskom izdavaštvu da odgovarajuća koncepcijska profilacija i stalnost. Prema toj ideji Odsek se javljao kao izdavač knjiga i udžbenika svojih nastavnika. Među njima treba izdvojiti knjige:

1. Milenko A. Perović, *Istorija filozofije* (1. izdanje), Katedra za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 1994.
2. Milenko A. Perović, *Istorija filozofije s Kratkim rečnikom filozofskih pojmova* (2. izdanje), Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 1997.
3. Mirko Aćimović, *Metalogike*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 1997.
4. Mirko Aćimović, *Uvod u logiku*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad, 1999.
5. Dragan Prole, *Huserlova fenomenološka ontologija*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2002.
6. Milenko A. Perović, *Istorija filozofije* (3. izdanje), Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2003.
7. Milenko A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004.
8. Đurđica Crvenko, *Priručnik za metodiku nastave filozofije*, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad, 2006.
9. Slobodan Sadžakov, *Novozavetni moral*, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad, 2006.
10. Dragan Prole, *Um i povest: Hajdeger i Hegel*, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad, 2007.

11. Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad, 2007.

Na Odseku za filozofiju se poslednjih godina intencija za proširivanjem svoje izdavačke delatnosti počela opredmećivati u okviru nove edicije koja je povezana uz časopis *Arhe*. Prof. M. A. Perović osnovao je Filozofsku biblioteku *Arhe* s namerom da objavljuje posebne knjige, studije i izbore autorskih tekstova primarno se oslanjajući na krug saradnika koji su okupljeni oko časopisa *Arhe*, ali s perspektivom da se otvori i autorima iz zemlje i regiona. Vodeća misao ove biblioteke preuzeta je iz uređivačke politike časopisa *Arhe*. Ona počiva na očuvanju misaone pažnje za celinu istorijskog i savremenog korpusa filozofije.

U Filozofskoj biblioteci *Arhe* do sada su objavljene ove knjige:

1. Slobodan Jauković, *Prevladavanje filozofije umetnošću*, Ed. Filozofska biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2011.

2. Milenko A. Perović, *Pet studija o Hegelu*, Ed. Filozofska biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2012.

3. Milenko A. Perović, *Filozofski brevijar*, Ed. Filozofska biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2014.

4. Željko Kaluđerović, *Filozofski triptih*, Ed. Filozofska biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet Novi Sad, 2014.

U nameri da istraživačke rezultate rada na naučno-istraživačkom projektu *Tradicija nastave filozofije u dve najstarije srpske gimnazije (Sremski Karlovci – Novi Sad)* na najprikladniji način predstavi naručiocu projekta, kao i filozofskoj i pedagoškoj javnosti, na Odseku za filozofiju je odlučeno 2008. godine da se pokrene posebna Edicija filozofske literature *Propaideia*. Do sada je u njoj objavljeno sedam svesaka koje sadrže radove saradnika na navedenom Projektu, kao i na Projektu *Nastava filozofije u srpskim gimnazijama Vojvodine u međuratnom periodu*.

(8) *Saradnja*. Odsek za filozofiju je tokom godina razvio ekstenzivnu mrežu međuinstitucionalne i međunarodne saradnje. Godinama je najfrekventniji kanal međunarodne saradnje Odseka za filozofiju tekao preko širokog saradničkog korpusa okupljenog oko časopisa *Arhe*. U gotovo svakom broju časopisa nalaze se radovi uglednih filozofa iz mnogih zemalja Evrope i sveta. Uspostavljena je akademska saradnja s Institutom za filozofiju i društvenu teoriju, s filozofskim fakultetima u Beogradu, Nišu i Zagrebu, s Univerzitetom u Erlangenu-Nirnbргу, s Nacionalnim Kapodistrijskim univerzitetom u Atini, Univerzitetima u Ljubljani i u Mariboru, Univerzitetom u Pragu, Univerzitetom u Jeni, s Moskovskim državnim univerzitetom Lomonosov i mnogim drugim institucijama. Nastavnici Odseka za filozofiju deluju kao gostujućci profesori na brojim fakultetima (Niš, Osijek, Tuzla, Sombor, Nikšić, Podgorica itd.)

Na Odseku za filozofiju gostovali su Milan Kangrga, Miladin Životić, Jevgenij Ševcov (šef Katedre za estetiku na Univerzitetu Lomonosov). Tokom poslednjih nekoliko godina na Odseku za filozofiju gostovao je niz eminentnih inostranih filozofa. U saradnji Odseka za filozofiju i Gete instituta u Beogradu, 02. 03. 2006. organizovano je gostovanje profesora emeritusa dr Bernharda Valdenfelsa sa Univerziteta u Bohumu na temu *Radikalizovano iskustvo. Nove perspektive u fenomenologiji*, a prevod predavanja, kao u slučaju većine inostranih gostiju, objavljen je u *Arheu*. U martu 2012. godine prof. dr Amir Muzur i doc. dr Iva Rinčić sa Medicinskog sveučilišta u Rijeci održali su predavanja *Neurofiziologija morala i Evropska bioetika*. U junu 2012. godine organizovano je predavanje *Povezanost bioetike i novinarstva* doc. dr Dejana Doneva sa Univerziteta Ćirilo i Metodije u Skoplju. Prof. dr Željko Škuljević sa Univerziteta u Zenici održao je predavanje *Crtice iz nešto drugačije istorije filozofije*. U saradnji sa Akademskom knjigom iz Novog Sada, Odsek za filozofiju je 27. 05. 2014. ugostio prof. dr Otrfida Hefea sa Univerziteta u Tbingenu. Održao je predavanje pod nazivom *Kant i garancija večnog mira*. Doc. dr Tomislav Krznar sa Učiteljskog sveučilišta u Zagrebu održao je predavanje *Život i misao španjolskog filozofa Ortege-i-Gaseta*. Međunarodna konferencija *Niče i kultura resentimana* održana je 01. 12. 2015. Od renomiranih gostiju sa Univerziteta u Mariboru govorio je prof. dr Benjamin Flander sa prilogom *Niče, kažnjavanje i resentiman*, a prof. dr Ugo Vlaisavljević sa Univerziteta u Sarajevu bio je plenarni predavač sa temom *Čovekov ne-prirodni život. Ka ontologiji resentimana*. Godine 2014. bila je organizovana i poseta vanr. prof. dr Hrvoja Jurića sa Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Govorio je na temu *Smisao 'život': od biologije do bioetike*. Na dan Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 01. 12. Odsek za filozofiju je u dva navrata 2014. i 2016. kao počasnog predavača po pozivu ugostio profesora emeritusa dr Rudolfa Berneta, nekadašnjeg upravnika Huserlovog arhiva i Instituta za filozofiju Univerziteta u Luvenu. Godine 2014. tema predavanja bila je *Pojam neistine kod Huserla i Hajdegera*, a povod gostovanja 2016. godine bilo je obeležavanje osamdeset godina od objavljivanja prvog dela *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* Edmunda Huserla u beogradskom časopisu *Pihilosophia* koji je uređivao nekadašnji predsednik Kantovog društva Artur Libert. Obeležavanje godišnjice pratila je prigodna tema *Kriza u modernim i savremenim naukama*. U okviru međunarodne razmene Erasmus plus i CEEPUS programa, mnogi nastavnici sa Odseka za filozofiju su kao gostujući predavači boravili na Univerzitetima u Atini, Pragu, Splitu, Ljubljani, Zagrebu, Varšavi, Zenici, Skoplju, pri čemu su kolege sa tih Univerziteta takođe gostovale i na Odseku za filozofiju.

Primljeno: 30.8.2018.

Prihvaćeno: 1.10.2018.

Arhe XV, 30/2018
UDK 316.75 Huntington S.
316.75 Fukuyama F.
330.831.8
1 : 32
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MILENKO A. PEROVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

POLITIČKA FILOZOFIJA NEOKONZERVATIVIZMA²

Sažetak: Autor razmatra filozofije, političke, socijalne i ekonomske aspekte neokonzervativizma kao jedne od dominantnih ideologija današnjeg vremena u njenim unilateralnim geopolitičkim tendencijama. Posebnu kritičku pažnju usmjerava na stavove Frensis Fukujame i Samuela Hantingtona koji su pokušavali projekciji neoimperijalističke atlantičke pretenzije gospodarenja svijetom dati filozofsko ruho.

Ključne riječi: neokonzervativizam, konzervativizam, Fukujama, Hantington

Neokonzervativizam (engl. *neoconservatism* ili *Neocons*, njem. *Neokonservativismus* ili *Neokonservativismus*) je ideologija i politički pokret – u prvom redu – američkih konzervativaca. U središtu mu je ciljna projekcija prema kojoj se – poslije pobjede u tzv. Hladnom ratu i nestanka SSSR kao globalnog antagonist – može iskoristiti ekonomska i vojna moć SAD za imperijalističku planetarnu dominaciju (*Pax Americana*) pod izgovorom borbe protiv autoritarnih režima i širenja demokratije po svijetu. Ova se namjera počela pojavljivati 70-ih godina XX st. u Demokratskoj partiji usljed unutrašnjih partijskih konvulzija koje su bila izazvane traumatičnim iskustvima rata u Vijetnamu. Pojam „neokonzervativizam“ upotrijebio je 1973. godine političar Majkl Harington za imenovanje stavova Denijela Bela, Denijela Patrika Mojnihe-
na i Irvinga Kristola.³ Kristol je ovaj polemički pojam iskoristio kao prikla-

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

² Četrdeset je godina filozofske djelatnosti Milenka A. Perovića. Uredništvo časopisa *Arhe* na ovaj način čestita profesoru Peroviću ovu značajnu godišnjicu, s zahvalnošću za ono što je učinio na etabliranju filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, Univerzitetu Novi Sad i vojvodanskoj intelektualnoj sredini. Ljubaznošću profesora Perovića, Uredništvo je u prilici da čitaocima predstavi odeljak iz rukopisa njegove nove knjige *Filozofija politike*.

³ Denijel Bel (Daniel Bell, 1919-2011) je teoretik neoliberalizma. Postavio je teoriju o razvoju društva koja je oprečna marksističkoj (feudalizam-kapitalizam-socijalizam). Po Belu, prihvatljiva je shema: predindustrijsko-industrijsko-postindustrijsko društvo. Ovo potonje počiva na

dan opis određenih političkih ideja koje proklamuje list *The Public Interest*. Nasuprot liberalima, neokonzervativci odbijaju ideju jačanja socijalnih programa (u vrijeme predsjednika SAD Lindona Džonsona). Za razliku od konzervativaca, neokonzervativci u ograničenom obliku podržavaju Ruzveltovu ideju države opšteg blagostanja. Kristol je tvrdio da neokonzervativizam nije ideologija, nego „sistem pogleda.“ Neokonzervativce je opisao kao „liberale koji su se vratili iz svijeta snova u zbiljnost“. Isticao je vrijednost „ekonomije snabdijevanja“ (*supply-side economics*)⁴ kao osnove ekonomskog rasta koji je nužni uslov očuvanja savremene demokratije. Svaka ekonomska filozofija – po njemu – ima potrebu za širenjem „političke filozofije, moralne filozofije i čak religijske misli“, koje su *sine qua non* savremene demokratije.⁵ Za vrijeme mandata predsjednika Džordža Buša-mlađeg neokonzervativci su imali ozbiljni uticaj na spoljašnju politiku.⁶

Osnovne postavke savremenog neokonzervativnog programa izložili su Vilijam Kristol i Robert Kagan 1996. godine.⁷ Po njihovom mišljenju, SAD tre-

znanju, a ne na vlasništvu. Njegovi su nosioci predstavnici intelektualne tehnologije. Bel dijele društvo na slojeve: „stvaralačka elita naučnika i najviša profesionalna administracija“, „srednja klasa“ inženjera, naučnih saradnika i „proletarijat umnog rada“ (tehničari, asistenti, mlađi saradnici, laboranti). Denijel Patrik Moynihan (*Daniel Patrick Moynihan, 1927-2003*) je bio sociolog, neokonzervativac. Irving Kristol (1920-2009), žurnalista, jedan je od osnivača neokonzervativizma.

⁴ To je ekonomija orijentirana na snabdijevanje, tj. makroekonomska teorija po kojoj je ekonomski rast moguće efektivno stimulirati na račun snižavanja barijera za proizvodnju (snabdijevanje) roba i usluga, na račun snižavanja poreza i ukidanja zabrana usljed državne regulacije. Ideja je da potrošač dobiva više roba i usluga po manjoj cijeni.

⁵ Pored Vilijama Kristola (1952) u značajne neokonzervativce spadaju publicista Norman Podgorec (Norman Podhoretz, 1930), sociolog Sejmur Lipset (Seymour Martin Lipset, 1922-2006), Džona Goldberg (Jonah Jacob Goldberg, 1969), istoričar Robert Kagan (1958) etc. U istaknute neokonzervativce spadaju još senator Graham (Lindsey Graham), senator Liberman (Joe Lieberman), diplomata Volfovic (Paul Wolfowitz) etc.

⁶ Tomas Doneli (Thomas Donnelly) je 2003. godine rekao za Američku vladu: „U konzervativnom pokretu SAD postoji duga tradicija debata iz koje su kristalizirana dva mišljenja.“ Prvo je mišljenje tradicionalne Kisindžerove škole ili „realpolitike“ koja za maksimu ima „balans moći“ (*Balance of Power*): „Svaka država je jednaka i nastoji održati i izgraditi svoju moć. Stabilnost dolazi od balansa njihovog nadmetanja“. Nasuprot njoj je „neokonzervativna Reganova škola.“ Po mišljenju njenih pristalica, „kvalitet vlade je da vodi ratove i internacionalne sukobe“. Od 11. septembra Reganova škola mišljenja je pobijedila: „Smatramo naše vrijednosti univerzalnim vrijednostima“, veli Doneli, „i Amerikanci su bili uspješni u izvoženju svojih vrijednosti“. Neokonzervativizam je u osobama vodećih političara kao što su Pol Volfovic ili Ričard Perle ostvario uticaj na osnovne poteze američke spoljašnje politike za vrijeme Džordža V. Buša od 2001. do 2009. godine. Ovi političari i intelektualci zalagali su se za rješavanje konflikata vojnim putem. Zato ih često nazivaju „jastrebovima.“ Važe za arhitekta intervencionističkog unilateralizma SAD.

⁷ Kristol W., Kagan R., *Toward a Neo-Reaganite Foreign Policy*, July-August 1996.

ba da ostvari „humanu globalnu hegemoniju“ (*benevolent global hegemony*) u cijelom svijetu na osnovu svog međunarodnog uticaja i autoriteta koji je nastao kao rezultat međunarodne i odbrambene politike u minulom vremenu. Oni predlažu tri imperativa: značajno povećanje vojnog budžeta; propagandu patriotizma i militarističkih vrijednosti među građanima („sedinjavanje naroda i armije“) i regrutovanje što je moguće više dobrovoljaca. Obrazloženje ova tri imperativa imenovali su „moralnom jasnošću“ (*moral clarity*) djelanja. Ona sadrži stav da ne treba čekati pojavu opasnosti, nego aktivno po cijelom svijetu širiti američke političke principe demokratije, tržišne ekonomije i poštovanja slobode. Opšte rasprostiranje američkog modela demokratije svim sredstvima – pa i vojnim – jedan je od glavnih zadataka koji ističu neokonzervativci. Kristol kaže: „Suočavajući se s ekstraordinarnim događajima, SAD će uvijek osjećati kao svoju obavezu da svim sredstvima zaštiti demokratsku naciju od napada spoljašnjih i unutrašnjih nedemokratskih snaga.“⁸

Neokonzervativizam se od kraja 60-ih godina XX st. razvija prema današnjem obliku. S konzervativizmom dijeli glavna obilježja, kao što su prioritet porodice, domovine, države i nacije te učvršćivanje religije. Od tradicionalnog i drugih oblika konzervativizma razlikuje se u osnovnim pitanjima vezanim za odnos slobode i poretka, tradicije i napretka. Neokonzervativci teže aktivnim promjenama umjesto čvrstog držanja za prošlost. Zbog toga se njihovo stanovište ponekad imenuje kao „nova konzervativna revolucija“ (*New Conservative Revolution*). Na oblikovanje pogleda na svijet mnogih neokonzervativaca uticao je Fukujama teorijom o „kraju povijesti.“ Po njemu, tržišno-privredno orijentisana demokratija zapadnog obrasca povijesno se provodi kao gotovi konačni društveni konstrukt. Istodobno, stari i novi konflikti ponovo oživljavaju. S njima se treba ofanzivno i vojno suočiti.⁹

(1) *Spoljašnja, socijalna i privredna politika neokonzervativaca*. Neokonzervativizam (skr. *Neocons*) počiva na rigoroznom antikomunizmu. Profilirao se u potonjih 25 godina, posebno zagovaranjem intervencionističke spo-

⁸ Vidi: Наумкин В., *Фехтование цивилизаций, Россия в глобальной политике*, 2007. № 5.; Frensis Fukujama ističe četiri principa neokonzervativizma: (1) Stav da unutrašnje uređenje svake zemlje utiče na njenu spoljašnju politiku te stoga ne može biti predmet interesa i pritiška pristalica liberalno-demokratskog društva. Ovim se neokonzervativci razlikuju od „realista“ koji su spremni „trgovati sa svima“ bez obzira na tuđe unutrašnje stvari; (2) Uvjerenje da se američka moć koristi i treba da se koristi za moralne ciljeve. Moć SAD, pa i vojna, nužna je za rješavanje zadataka moralnog karaktera. Ona kao vodeća država svijeta ima posebnu odgovornost te se tako učvršćuje njena uloga „svjetskog policajca;“ (3) Nepovjerenje u krupne projekte socijalne izgradnje i strah od neželjenih posljedica socijalnog planiranja; (4) Skepsa prema legitimnosti, kao i efektivnosti međunarodnog prava i međunarodnih institucija u stvarima obezbjeđenja bezbjednosti i pravednosti. Francis Fukuyama, *Scheitert Amerika? Supermacht am Scheideweg*, List-Taschenbuch, 60736, List, Berlin 2007.

⁹ Vidi: Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations (Kampf der Kulturen)*

ljašnje politike i unilateralnim hegemonističkim zahtjevima prema cijelom svijetu.¹⁰ Ima mišljenja da je pad režima Sadama Huseina u Iračkom ratu doveo do sloma Ujedinjenih nacija kao temelja „novog svjetskog poretka“. U ruinama Iraka našle su se intelektualne ruine liberalne uobrazilje o održanju bezbjednosti pomoću međunarodnog prava kojim upravljaju međunarodne organizacije. Odmah su se javila i mišljenja da je bila „opasno pogrešna“ ideja da samo Savjet bezbjednosti OUN može ozakoniti upotrebu sile. U biti, neokonzervativistička idelogija nije ništa drugo nego sistem stavova kojima se opravdava post-hladnoratovski američki imperijalizam. Ona je apologija „imperijalnih projekata.“ Njihov je cilj osiguravanje američke hegemonije u svijetu. Umjesto međunarodnih organizacija koje su kako-tako jamčile svjetski mir, postulira se uređenje svijeta pod pokroviteljstvom SAD-a (US-„Schirmherrschaft“), svijeta koji je organizovan prema američkim interesima. Hegemonistička vizija „novog svjetskog poretka“ – koja potiče iz vremena predsjedničkog mandata Džordža Buša seniora – mnogim se kritičarima čini neprovedivom. Međutim, na njenoj osi danas se vrti sudbina svijeta.

Rani neokonzervativizam u određenim područjima bio je blizak državnom intervencionizmu, kao i „socijaldemokratskim“ pozicijama države blagostanja, shvaćenim po evropskim mjerilima. Današnji privredni i socijalno-politički koncept neokonzervativizma koji bitno utiče na tzv. dnevnu politiku, dijelom je blizak neoliberalnim pozicijama, dijelom je mnogo radikalniji od njih. U tom smislu, Frenk Šulc (Frank Schulz) govori o *Status-quo-konzervativizmu* koji „vjeruje u tržište“. On počiva na politici značajnog smanjenja poreza – prije svega za gornje dohodovne grupe prema *Trickle-down-Theory*¹¹ – s dalekosežnim rezovima u sistemu socijalne sigurnosti, djelimičnom privatizacijom penzijskog sistema (uvođenjem penzionih fondova), kao i smanjenjem pružanja zdravstvene zaštite s isključivanjem zdravstvenog osiguranja.¹²

¹⁰ Početkom Iračkog rata objavio je Ričard Perle (22. marta 2003. god. u britanskom *Spectator-u*) članak pod naslovom *United They Fall*. U njemu je analizirao odnos *Neocons-a* prema internacionalnim institucijama i internacionalnom pravu.

¹¹ *Trickle-down-Theory* je teorija „prelivanja.“ Po njoj, poreske olakšice i koristi za korporacije i bogate pogoduju i svima ostalima. Vjeruje se da poreske olakšice za dohodak i kapitalne dobitke ili druge finansijske pogodnosti velikim kompanijama, investitorima i preduzetnicima podstiču privredni rast. Argument se temelji na dvije pretpostavke: svi članovi društva imaju koristi od rasta, a rast će najvjerojatnije doći od onih koji imaju resurse i vještine za povećanje proizvodnog učinka.

¹² Sidni Blumental, bivši konsultant Klintona, napisao je u knjizi *The Clinton Wars* (2005) za Klintonovo predsjednikovanje: „U svom prvom mandatu obećao je „saosjećajni konzervativizam“. U drugom mandatu obećao je kazino-konzervativizam, tj. restauraciju ekonomije na principu *Boom and bust*, koje je nazvao „društvom vlasništva“ (*ownership society*). Buš se podvrgao visokom riziku „svojim napadom na društveni ugovor“ (Blumental). Drugi kritičari vide povećanje opasnosti, posebno s obzirom na dalekosežne spoljnopoličke ciljeve i ogromnu za-

(2) Frensis Fukujama (1952) je u knjizi *Kraj povijesti i potonji čovjek* (*The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992)¹³ tvrdio da rasprostiranje liberalne demokratije u cijelom svijetu svjedoči o konačnoj tački socio-kulturne evolucije čovječanstva i konačnom obliku ljudskog vladanja. Knjiga je nastala u vrijeme zapadne egzaltacije koju je izazvao pad Sovjetskog Saveza i „komunizma“. Filistarska egzaltacija kratko je trajala. Povijest je odmah dala do znanja da joj nije došao kraj. I pored toga, još se po svijetu čuje intelektualni i propagandni eho Fukujamine knjige. Njegove su ideje oblikovane u duhu neokonzervativizma. Uvjeren je da krah socijalističkog sistema ne može biti objašnjen samo ekonomskim činiocima. Tok povijesne evolucije je zakonomjerni i teleološki lanac događaja. Povijest nije slučajna akumulacija okolnosti. Da bi objasnio povijesne procese od Drugog svjetskog rata do pada Berlinskog zida 1989. godine, Fukujama je u Hegelovoj dijalektici pokušao naći heuristički instrument. Propagandističkom stereotipu o dva totalitarna sistema, Fukujama je pripisao karakter indikativnog iskaza. Na osnovu toga je naopako zaključio da komunizam i fašizam više ne predstavljaju političke alternative. Osuđeni su na neuspjeh, jer su oprečni osnovnim idejama liberalizma.¹⁴ Na taj način, proglasio je liberalnu demokratiju neoprečnom, kao što je neoprečno njeno planetarno širenje. Ono treba da se odvija na ovim načelima: osnovna prava (primarna funkcija kao prava odbrane građana od države; sekundarna funkcija kao pravo zaštite i sudjelovanja), princip pravne države i slobodna tržišna privreda.¹⁵

Fukujamina instrumentalizacija Hegelove filozofije je bizarna, posebno njegov pokušaj korišćenja heurističke snage Hegelovih učenja o priznanja (*die Anerkennung*), samosvijesti (priča o gospodaru i robu) i „kraja povijesti“. U Hegelovu misao o „kraju povijesti“ on unosi želju američke finansijske plutokratije da se povijest zaustavi na onom razvojnom stadiju na kome je ta grana buržoazije ostvarila svoje ekonomske, političke, duhovne i hegemonističke snove. Loše shvatajući Hegelovu tezu o kraju umjetnosti i filozofije, Fukujama je loše shvatio i njegovu tezu o kraju povijesti. Istina, on zna i priznaje da

dužnost SAD prema drugim zemljama koje ima karakter „imperijalnog preopterećenja“.

¹³ Fukujama, Frensis, *Kraj istorije i posljednji čovek*, Službeni list SRJ, Beograd 1996; Fukujama, Frensis, *Amerika na prekretnici: demokratija, moć i neokonzervativno zaveštanje* (*America at the Crossroads*), CID, Podgorica 2006;

¹⁴ Po Fukujami, fašizam (nacionalsocijalizam) i komunizam nisu uspjeli zbog unutarnjih protivrječja. Oba sistema izgubila su legitimitet u očima ljudi, jer nijesu adekvatno ostvarivali potrebe, a s druge strane – što je za Fukujamu važnije – nijesu uspjeli stvoriti osećaj poštovanja i samopoštovanja.

¹⁵ Trpajući u Hegelovu triadičku shemu želje imperijalne plutokratije, Fukujama je pokušao promovirati liberalnu demokratiju kao svrhu povijesti: ekstremni liberalizam (teza), totalitarizam (antiteza) i liberalna demokratija (sinteza).

dogadajna povijest neće prestati. Međutim, u plutokratskom raju kraja povijesti – koji nije zasnovan na bilo kakvoj futurološkoj analizi, nego na golim tvrdnjama – nema više ideoloških sučeljavanja, globalnih revolucija i ratova.¹⁶ Potpuno je neosnovana Fukujamina tvrdnja da je tako shvaćena Hegelova postavka o kraju povijesti dobila razradu kod Marksa i Aleksandra Koževa.

Pogrešno tumačeći Hegelovu tezu o „kraju povijesti“, Fukujama je požurio da postignuće liberalne demokratije proglašava očekivanim krajem povijesti. Hegelovu tezu o borbi za priznanje, on mehanički prenosi na pitanje o međunarodnim odnosima. Njome misli legitimirati imperijalističke težnje i namisli o stvaranju svjetske imperije. Hegelovo učenje o filogenezi postajanja ljudske samosvijesti u odnosu između gospodara i roba, Fukujama opet bez ikakvog osnova prenosi na objašnjenje odnosa među državama. Dakako, u ovom sklopu „borba za priznanje“ implicirala bi proleterijske revolucije, nacionalno-oslobodilačke ratove protiv kolonijalizma i neokolonijalizma etc. Međutim, Fukujama nije ni svjestan ove implikacije vlastitog držanja u „čitanju“ Hegela. On „borbu za priznanje“ zaustavlja i ovjekovječuje u pobjedi liberalne demokratije. Baš taj povijesni momenat čini mu se prikladnim da se zauvijek zaustavi veliki kotač „nevine Eonove igre“ i postigne idilično okončanje „povijesnog“ konflikta među državama. Fukujama misli da je moguća beskonfliktna idila odnosa između država, jer ih reguliše samo ekonomija. Međutim, u tako postignutom beskonfliktnom svijetu – drži on – ne nestaju potpuno međunarodni konflikti. Pobjeda liberalne demokratije dovodi do podjele svijeta na povijesni i post-povijesni dio. U potonji spadaju zemlje liberalne demokratije. U „povijesnom“ svijetu dugo će trajati konflikti (Irak, Libija), kao što će biti mogući i njegovi konflikti s „post-povijesnim“ svijetom. Dešavaće se terorizam i nacionalno-oslobodilački ratovi. Velikih ratova neće više biti. Jednim slovom, zaključuje da nema alternative liberalnoj demokraciji. Naknadno naraslo pitanje o „islamskom radikalizmu“ pokušao je objasniti kao rubni proizvod modernizacije i globalizacije. Lijek za to je našao u ja-

¹⁶ Pojam plutokratije, iako sadrži dobar heuristički potencijal, rijetko je u upotrebi. Potisnut je, jednim dijelom, zbog „kompromitacije“ vezane za činjenicu da su ga propagandisti fašističke Italije i nacističke Njemačke upotrebljavali za opis suštine zapadne demokratije. Čak su i pojmove „kapitalizam“ i „demokratija“ (pa i „jevrejsku zavjeru“) zamjenjivali pojmom plutokratija. S druge strane, pojam plutokratije ima naglašeni polemički karakter, jer je skopčan s demistifikacijom vladajuće ideološke i propagandističke slike o liberalnoj demokraciji. Plutokratija (grč. *πλοῦτος*, bogatstvo i *κράτος*, upravljanje) označava politički režim u kome – iza demokratske volje naroda – u osnovi vladaju grupacije bogatih ljudi, što implicira veliku socijalnu nejednakost i nisku socijalnu mobilnost. Plutokratija se smatra jednim tipom oligarhije kao režima u kome se zbiljska vlast nalazi u rukama malog broja ljudi (aristokratije, vojne ili partijske vrhuške etc.). Danas se pojam plutokratije upotrebljava za oblik vlasti u državi de se bogata klasa, koja nema formalne prednosti nad narodom, koristi svojim uticajem na izbore i na cjelinu državnog života.

koj državi. Kasnije je tvrdio da autoritarna država predstavlja alternativu liberalnoj demokratiji.¹⁷

(2) Samuel Filips Huntington (1927-2008), američki sociolog i političolog, postavio je tezu o etnokulturnoj podjeli civilizacija u tekstu *Sukob civilizacija (The Clash of Civilizations? 1993)* te u knjizi *Sukob civilizacija i prepravljavanje svjetskog poretka (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996)*.¹⁸ Huntington je požurio s namjerom da teorijski uopšti stanje svijeta poslije okončanja „Hladnog rata“ te propasti SSSR i realnog socijalizma. Uvjeren je da je svijet do tada počivao na sukobu ideologija. Sada nastoji naći novu stajnu tačku razumijevanja postojanja konflikata u svijetu. Iako s Fukujamom dijeli neokonzervativističko stanovište, Huntington se kritički odnosi prema Fukujaminoj tezi o „kraju povijesti“. On anticipira neizbježnost daljnjih konvulzija i sukoba u svijetu, ali ne više na ideološkoj, nego na civilizacijskoj osnovi. Huntington se okreće protiv predstave o jednoj univerzalnoj svjetskoj kulturi koju su zastupali Fukujama i drugi poslije sloma Sovjetskog Saveza 1989. Tvrdi da se umjesto konflikata ideologija koje su oblikovale saveze nacija sada javlja sukob između civilizacija. On, dakako, nastupa kao apologeta održavanja opšte dominacije Zapada, s njegovom poviješću, jezicima, vrijednostima i religijama.

Kao i Fukujama, Huntington je više propagandista, nego istraživač koji bi u stvarima koje promišlja i istražuje pokušavao dokučiti „nužnost pojma.“ Njegovi su pojmovi i pojmovni odnosi teorijski slabo strukturirani i neuteme-

¹⁷ Fukujama je u godinama pred kraj drugog milenija s neokonzervativcima tražio od Klintona svrgavanje režima u Iraku i borbu protiv terorizma. Tražio je izradu strategije zaštite američkih interesa u spoljašnjoj politici, a protiv izolacionističke politike. S istomišljenicima je tražio od Buša vojna dejstva SAD u Avganistanu, svrgavanje režima Sadama Huseina, ubistvo Bin Ladena i njegovih pristalica, borbu protiv Hesbolaha, uništavanje terorističkih grupa u Palestini i povećanje vojnih rashoda. Ove zahtjeve je Buš-mlađi i ostavio, sinhronizujući politiku svoje administracije sa stavovima neokonzervativaca. Oni su mogli tako snažno i neposredno uticati na oblikovanje američke spoljašnje politike zato što su izražavali ciljeve američke plutokratije. Fukujama je imao funkciju u Predsjedničkom savjetu za bioetiku (2001-2005). Poslije katastrofe američke politike u Iraku, Fukujama se razišao s neokonzervativcima.

¹⁸ Huntington, Samjuel, *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, CID, Podgorica 2000; Huntington je u vrijeme Vijetnamskog rata – u kome je američka vojska ubila oko milion Vijetnamaca, a sama izgubila oko pedeset hiljada vojnika – podupirao američku militarističku politiku. Zalagao se za podršku vojnoj diktaturi u Brazilu. Savjetovao je saradnju s „autoritarnim jednopartijskim sistemima“ – u zemljama u kojima SAD ima interese – radi radikalnog provođenja „nužnih reformi.“ U vrijeme dok je još bila pod sistemom aparthejda, on je Južnu Afriku opisao kao „zadovoljno društvo“. U početku je bio protiv Iračkog rata. Mišljenje je promijenio poslije 11. septembra: „Cilj je Osame bin Ladena da iz ovoga rata jedne terorističke organizacije protiv civilnog društva načini borbu civilizacija između islama i Zapada. Bila bi katastrofa ako bi to uspio“ (Christian Geyer, *Der Ohrwurm - Zum Tod von Samuel P. Huntington*, In: FAZ vom 29. Dezember 2008). Zalagao se za „borbu protiv internacionalnog terorizma.“

ljeni. Prije su oni isticanja uvjerenja, nego istraživanja bitnih odnosa savremenog svijeta. Tezu o „sukobu civilizacija“ pokušava operativno primijeniti da bi razumio dinamiku međunarodnih odnosa. Ne vidi da je osnov te konfliktne dinamike u planetarizaciji odnosa kapitala i rada, nego joj korijen traži u razlici civilizacija, kao razlici u kulturnim pripadnostima. Od njega se ne može očekivati da dokuči kako odnos kapitala i rada postiže svoj ideološki izraz, jednako kao što ne može dokučiti da su i kulture kao takve u svojoj biti ideološkog karaktera. Pojam ideologije on uzima da bi objasnio povijesne procese prije kraha Sovjetskog Saveza. Čini mu se da je sukob dvije ideologije bio osnov ideološke sovjetsko-američke polarizacije te da su s razrješenjem te polarizacije neznano kud nestale i ideologije (bolje reći, nestala je samo ideologija komunizma). U novom povijesnom razdoblju – nastalom krahom Sovjetskog Saveza – otkriva novu osu planetarne polarizacije. Osnov joj je razlika civilizacija. Ona se postavlja u obliku sukoba Zapada s islamskim svijetom kao civilizacijskog sukoba.¹⁹ Tako je Hantington, neznano kako, zaključio da *razlika* nužno vodi *sukobu* civilizacija. Istina, nužnost veze našao je u „ekonomskoj modernizaciji“ da bi arogantno zaključio da je predugo zastupano pogrešno, lažno i opasno gledište da ekonomska modernizacija istovremeno vodi do prodora zapadnih vrijednosti. Umjesto politike ljudskih prava, poziva na geopolitiku moći, koju vode Sjedinjene Države. Hantington također podstiče jačanje zapadnog identiteta spolja i iznutra.

Iako je njegovo shvatanje steklo silnu popularnost na Zapadu poslije 11. septembra pa poslužilo i – potpuno sukladno neokonzervativističkim intencijama – kao teorijski legitimacijski osnov imperijalističke i militarističke politike SAD i Zapada prema Iraku, Libiji, Siriji, Avganistanu etc., Hantington je bio predmet ozbiljnih i argumentovanih kritika. Optužen je za „kulturcentrizam“, potpuno apstrahovanje od socijalnih, ekonomskih i političkih činilaca u međunarodnim odnosima, redukovanje svih mogućih razlika među zemljama i narodima na „kulturne razlike“. Kritičari su zaključili da je krajnje uprostio političku sliku svijeta prema crno-bijelom ideološkom klišeju. Po njemu, svijet se dijeli na „dobru“ (zapadnu) i „zlu“ (ne-zapadnu, prije svega islamsku) polovinu. Neki autori smatraju da je Hantington izazvao kulturni obrt (*Cultural Turn*) u političkoj nauci ukazivanjem na ulogu kulturnog identiteta i kulturnih razlika u međunarodnoj politici. Istodobno, smatraju vrijednim njegovo uka-

¹⁹ Hantington u današnjem svijetu razlikuje nekoliko civilizacija: zapadni svijet, Latinska Amerika, pravoslavni svijet, Istočni svijet (budističke zemlje Istočne i Jugoistočne Azije, sinosfera, tj. kineski svijet, indosfera, tj. indijski svijet, Japan), islamski svijet, civilizacije subsaharske Afrike. Kako mu se postojeći svijet nije sasvim uklapao u ovu shemu, dodao je i „usamljene“ zemlje (Izrael, Etiopija) i „podijeljene“ zemlje (Ukrajina). On drži da sukobi nastaju u „zemljama razdjelnicama“ de se sudaraju civilizacije. Posebno se to odnosi na mjesta dodira islamskog svijeta s drugim civilizacijama.

zivanje na veliku kulturnu odbrambenu reakciju na globalizaciju koja dolazi s Zapada. Za serozne kritičare potpuno je neprihvatljivo njegovo konzervativističko i holističko stanovište. Fred Holidej je osporio Hantingtonove teze u knjizi *Islam i mit o sukobu*.²⁰ On smatra da od propasti Osmanskog carstva nijedna islamska zemlja nije imala vojsku koja bi mogla ugroziti Zapad. Čak i kad bi se udružile, islamske zemlje bi bile znatno slabije od zapadnih. Mnogi kritičari su Hantingtonove teze ocijenili kao krivotvorene. Ekonomista Amartya Sen (Amartya Sen) smatra da je Hantington među brojnim aspektima koji čine identitet čovjeka previše naglasio kulturnu pripadnost. On kritikuje uspostavljanje čovjeka na religiji i kulturi. Ako se odnosi ljudi reduciraju na „sukob civilizacija“, upada se u „zamku identiteta“. Sve ideologije počinju tako što fundamentalisti minijaturizuju ljudsku egzistenciju. Po drugim kritičarima (Ilija Trojanov i Ranjat Hoskote) kulture se ne bore, nego utiču jedne na druge. Oni se bore protiv shvatanja, rasprostranjenog u SAD i Zapadnoj Evropi, da kulture imaju fiksirana jezgra i da su nepromjenljivo razgraničene od drugih kultura. To je samo povijesni mit. Razmjene u umjetnosti, filozofiji ili privredi vodile su, između ostalog, razvoju zapadnih društava i njihovom sadašnjem stanju. Jednostavne svakodnevne pojave u kulturi ishrane, umjetnosti, muzike, mode, arhitekture i tehnologije pokazuju da je uvijek postojalo zблиžavanje ili miješanje kultura.

LITERATURA

- Blumenthal, S., *The Clinton Wars*, Plume, New York – London 2004.
- Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, I. B. Tauris, London 2002.
- Hantington, Samjuel, *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, CID, Podgorica 2000.
- Fukuyama, F., *Scheitert Amerika? Supermacht am Scheideweg*, List-Taschenbuch, 60736, List, Berlin 2007.
- Fukujama, Frensis, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Službeni list SRJ, Beograd 1996.
- Fukujama, Frensis, *Amerika na prekretnici: demokratija, moć i neokonzervativno za-veštanje (America at the Crossroads)*, CID, Podgorica 2006.
- Geyer, Ch., *Der Ohrwurm - Zum Tod von Samuel P. Huntington*, In: FAZ vom 29. Dezember 2008
- Kristol W., Kagan R., “Toward a Neo-Reaganite Foreign Policy”, *Foreign Affairs*, Vol. 75, No. 4, July-August 1996, pp. 18-32.
- Наумкин В., „Фехтование цивилизаций”, *Россия в глобальной политике*, 2007. № 5.
- Perle, R., “United They Fall”, *The Spectator*, 22.3.2003, pp. 22-26.

²⁰ Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, 2002.

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

POLITICAL PHILOSOPHY OF NEOCONSERVATISM

Abstract: The author considers philosophical, political, social and economic aspects of neo-conservatism as one of the dominant ideologies of our time in its unilateral political tendencies. Special critical attention is focused on the views of Francis Fukuyama and Samuel Huntington who were trying to give the philosophical attire to a projection of neoimperial atlanticistic pretension for ruling the world.

Keywords: neoconservatism, conservatism, Fukuyama, Huntington

Primljeno: 29.8.2018.

Prihvaćeno: 1.10.2018.

STANKO VLAŠKI¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

AGORA FILOZOFSKOG DUHA TRIDESETI BROJ ČASOPISA *ARHE*

Sažetak: Autor u tekstu prikazuje odlike deceniju i po dugog rada časopisa *Arhe* nastojeći da njegovo zasnivanje sagleda u svetlu pitanja o onome što bi se moglo shvatiti kao imanentno filozofska svrhovitost angažovanja oko filozofske periodike uopšte. Kako se rad na filozofskoj periodici može promišljati kao jedan od aspekata otvaranja filozofije prema sopstvenoj razvojnosti i temporalnosti, *Arhe* može biti posmatran kao dijaloški medijum u kojem se permanentno subjektivira ono što je na novosadskom Odseku za filozofiju od samih početaka rada ove institucije poimano kao supstancijalnost filozofskog mišljenja. U tekstu se osvetljava kako je tokom godina profilisanje uređivačke politike časopisa *Arhe* značilo najvišu manifestaciju upravo tog procesa.

Ključne reči: filozofska periodika, časopis za filozofiju *Arhe*, temporalnost, razvoj, kontinentalna filozofija

Potrebu za pokretanjem jednog filozofskog časopisa, kao ni potrebu za angažovanjem na polju filozofske periodike uopšte, nije moguće valjano objasniti ukoliko filozofija sebe reflektuje kao znanje koje isključivo jeste znanje *sub specie aeternitatis*. Ako filozofija sebe shvata samo kao večno znanje o onome večnom, koje se pojmovno artikuliše u mišljenju privilegovanog pojedinca, periodično okupljanje različitih mislilaca oko određenih problemskih žiža filozofije – tj. sve ono što inače pripada radu na filozofskoj periodici – ostaje lišeno imanentno filozofske svrhovitosti. Ako se o vremenu misli kao o onome što je bez istinskog filozofskog smisla, povremeno pristupanje različitih mislilaca problemskim područjima savremenosti duha ne može slвити supstancijalnom filozofskom potrebom. Nezavisno od pitanja o spoljašnjim okolnostima koje mogu podstaći pokretanje jednog filozofskog časopisa, svakom odlukom da se jedan takav posao započne, filozofsko mišljenje ujedno – izričito ili prećutno – zauzima bitno drugačiji stav prema vremenu i povesti. Premda u perspektivama savremenog čitaoca posve samorazumljivim može izgledati to što se unutar jedne filozofske škole pokreće glasilo u kojem će do

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

reči dolaziti generacije autora koji pripadaju toj školi, ali i onih koji se u filozofskom mišljenju drugačije orijentišu, ta samorazumljivost rezultat je tegobnog procesa otvaranja filozofije prema sopstvenoj temporalnosti. Rad na filozofskoj periodici treba shvatiti kao jedan od aspekata tog procesa. Reč je o kretanju koje može biti tumačeno posredstvom bar dve svoje manifestacije. S jedne strane, filozofsko mišljenje se tu otvara prema vremenu i prema povesti time što se filozofska periodika može oblikovati kao medijum u kojem će to mišljenje moći negovati svoj senzibilitet prema onome što jesu duhovna žarišta njegove savremenosti i na taj način toj savremenosti priznavati filozofski dignitet. Takvim otvaranjem filozofije prema duhu epohe i sama epoha otvara sebe za supstancijalna filozofska pitanja i prožima sebe filozofijom. S druge pak strane, rad na filozofskoj periodici uvek već počiva i na makar implicitnoj pretpostavci o *razvoju* kao onome što jeste bitnost filozofije, a prema tome i o temporalnosti kao imanentnoj odlici filozofskog znanja. Ono supstancijalno filozofije, njen *arche*, čuva svoju životnost samo time što u svim vremenima, hegelovski rečeno, iznova postaje onim subjektivnim. Filozofija, paradoksalno, upravo u svojoj temporalnosti nalazi svoju nadtemporalnost. Zadatak jednog filozofskog časopisa zbog toga jeste da se oblikuje kao živa prepreka hermetizaciji bitnosti filozofije, kao agora modernog filozofskog logosa na kojoj će različite generacije svedočiti o načinu na koji prisvajaju supstanciju filozofije, ali i na kojoj će svoje uvide stalno ogledati i u očima onih koji prema toj supstancijalnosti zauzimaju drugačiji misaoni stav.

Časopis za filozofiju *Arhe* pokrenut je 2004. godine s namerom da se oblikuje kao medijum u kojem će se izraziti način na koji se ono supstancijalno filozofskog mišljenja poima na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, ali i kao medijum u kojem će ta supstancijalnost nastaviti sopstveni razvoj. *Arhe* su zasnovali prof. dr Milenko A. Perović kao prvi predsednik Uređivačkog odbora, prof. dr Mirko Aćimović kao prvi glavni i odgovorni urednik i prof. dr Miloš Todorović kao zamenik glavnog i odgovornog urednika Časopisa. Od samog početka u vidu se imalo da će se supstancija filozofskog mišljenja razvijati publikovanjem pre svega naučnih radova saradnika Časopisa, ali i prevodjenjem važnih filozofskih zapisa, izveštavanjem o filozofskim susretima i prikazivanjem recentnije filozofske literature. No, isto se tako znalo da se pokretanjem ovakvog časopisa život pojma filozofije u čijem je središtu pojam razvoja podstiče i indirektno. Uz htenje da se pokretanjem Časopisa intenzivira naučna delatnost u filozofiji na prostorima jugoistočne Evrope, *Arhe* je zasnovan i sa željom da se uspostavi kao vrelo građe i smernica za još studiozniji rad onih koji se filozofski tek školuju na novosadskom Odseku za filozofiju, kako bi i sami u budućnosti mogli da daju samo-

stalni doprinos filozofskoj kulturi.² Zamišljen kao časopis koji će biti objavljan dvaput godišnje, *Arhe* je koncipiran kao poprište misaonog dijaloga saradnika Časopisa s vodećim učenjima iz povesti filozofije, kao i s velikim problemskim i disciplinarnim čvorištima filozofskog mišljenja. Upravo zbog toga je u Uvodniku prvog broja Časopisa moglo biti reči o *Arheu* kao o časopisu koji će zaživeti kao „duh filozofskog urbaniteta“.³ Da je u radu Časopisa programsku važnost od samog nastanka imao stav da se preispitivanje značenja filozofskog nasleđa uvek istovremeno valja shvatiti i kao samopreispitivanje filozofske savremenosti, te da istinska samorefleksija filozofske savremenosti nije moguća bez refleksije smisla vodećih misaonih paradigmi iz povesti filozofije, postaje jasno već na osnovu uvida u strukturu prvih objavljenih brojeva *Arhea*.

(1) *Zasnivanje uređivačke politike (2004-2006.)* Dijalog s ključnim etapama povesti filozofije u *Arheu* nije prepuštan prećutnoj saglasnosti saradnika oko tematskih polja koja bi bila u središtu interesovanja Časopisa. Taj dijalog je već od prvog broja podstican jasnim usmeravanjem pažnje istraživača na jedno filozofsko učenje oko kojeg će oni svojim prilozima formirati tematsku celinu. Kako jedan od aspekata otvaranja filozofije prema temporalnosti – i to kao aspekt kojim se odlikuju zrele filozofske kulture – jeste i briga o godišnjicama koje se vezuju uz živote najznačajnijih imena povesti filozofije i za njihova dela, temati prvih svezaka *Arhea* obeležili su nekoliko takvih značajnih godišnjica. Prvi broj *Arhea* tako je posvećen *Kantovoj filozofiji*, i to u godini kada je obeležavano dva veka od smrti filozofa (1804-2004.) čije učenje do današnjih dana određuje tokove u filozofskom mišljenju. Radovi trinaestoro autora sa domaćih, ali i sa evropskih i svetskih univerziteta, tematizovali su kako teorijske, tako i praktičke i poetičke momente transcendentne filozofije kenigzberškog mislioca. Čitaoci su bili u prilici da se informišu i o toku razgovora nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju s Milanom Kangrgom, jednim od vodećih predstavnika najznačajnijeg izdanka filozofskog mišljenja s prostora bivše Jugoslavije, tzv. Praxis-filozofije. Uz prikaz debate o aktuelnosti Kantove filozofije koja je u Novom Sadu održana u godini obeležavanja dvestogodišnjice Kantove smrti, važan doprinos proučavanju njegove misli pružen je i prevođenjem na naš jezik tri kraća spisa koja pripadaju različitim etapama u Kantovom filozofiranju (*Fizička monadologija* u prevodu Eve Kamerer, *Šta znači: orijentisati se u mišljenju* u prevodu Mi-

² Razmatrajući odlike prve decenije u radu *Arhea* kao prvog naučnog časopisa u Vojvodini koji se usmerava na filozofska pitanja, prof. dr Dragan Prole jasno je istakao njegovu edukativnu dimenziju. Videti: Prole, D., „Istraživanje kao podrška nastavi filozofije: prva decenija časopisa *Arhe*“, u *Filozofija i društvo*, XXIV (2), 2013., str. 16-22.

³ Videti „Uvodnik“ u *Arhe*, Časopis za filozofiju, godina I, br. 1/2004., str. 5.

loša Todorovića i *Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?* koji je prevela Julijana Beli-Genc). Saradnici *Arhea* u prvom broju su prikazali i šest tada novih filozofskih izdanja.

Stepen zainteresovanosti za učenje kenigzberškog filozofa omogućio je da se i u drugom broju Časopisa od šest radova koji tematsku pažnju posvećuju njegovoj misli obrazuje tematska podcelina, dok je u prvi plan tematskog interesovanja postavljena *Aristotelova filozofija*. Devetoro istraživača razmatrali su praktičke, antropološke, prirodno-filozofske i metafizičke aspekte Stagirininovog učenja. Tematom trećeg broja *Arhea* obeležena je sto pedeseta godišnjica od smrti *Serena Kjerkegora* (1855-2005.), a tematska pažnja koncentrisana je i na *epistemološka* pitanja filozofije. Uz šest radova koji čine tematski odeljak posvećen danskom filozofu, podstrek istraživanju Kjerkegorove filozofije dat je i prevodom sa danskog jezika odlomka „Nesrećna ljubav kao vrsta eksperimenta“ (preveo Safet Bektović) iz dela *Stadijumi na životnom putu. Fenomenologiji* je posvećena tema četvrtog broja Časopisa. Tematskim blokom okupljeni su istraživači sa pet govornih područja, a za prevodjenje je ovog puta odabrano predavanje Adolfa Rajnaha *O fenomenologiji* (preveo Damir Smiljanić). Tematsku podcelinu četvrtog broja formirali su članci u kojima je sprovedena filozofska tematizacija učenja *Alberta Ajnštajna*. U predvečerje obeležavanja dvestogodišnjice objavljivanja jednog od najznačajnijih dela moderne filozofije, *Fenomenologije duha*, tematsko interesovanje saradnika *Arhea* usmereno je ka *Hegelovoj filozofiji*. To interesovanje bilo je takvo da je Časopis te 2006. godine prvi i dosad jedini put objavljen kao dvobroj. Spektar pitanja koji su obuhvaćeni autorskim istraživanjima ostao je po svojoj širini jedinstven kada je reč o recepciji Hegelove filozofije na ovim prostorima. U dvobroju 5-6 prvi put se na našem jeziku pojavio i tekst Hegelove jenske *Metafizike* (preveo Dragan Prole).

Inicijalnom etapom u radu *Arhea* prokrčen je put kojim će se Časopis kretati do današnjih dana. Tematsko interesovanje prvih brojeva za Kantovu, Aristotelovu i Hegelovu filozofiju nije bilo samo prigodno ograničeno na godišnjice koje su se vezivale uz imena ovih mislilaca. Ono je zapravo predstavljalo živo posvedočenje o filozofskim koncepcijama koje su od stožernog značaja za način na koji se filozofija proučava na novosadskom Odseku za filozofiju. Usmeravanje istraživačke pažnje na teme brojeva u *Arheu* nije, međutim, značilo da se pažnja autora na te teme morala ograničiti. Tako već u ranim brojevima Časopisa svoj prostor dobijaju i radovi koji tematizuju povesna i problemska polja koja napuštaju horizonte određene temom sveske. Oni počinju da se objavljuju u rubrici *Studije i ogledi*. Rane godine *Arhea* izdavaju se po naročito snažnom prevodilačkom angažmanu saradnika⁴. Višejezič-

⁴ Uz prevode koji su se neposredno odnosili na tematske celine prvih brojeva, u *Arheu* su tada

nost koja je oduvek negovana u *Arheu* ostala je pak pokazatelj spremnosti Časopisa da zauzme mesto jednog regionalno ali i evropski značajnog filozofskog glasila. Takvom etabliranju doprinosiće i objavljivanje tekstova gostujućih predavanja koja su na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu održala eminentna filozofska imena. Jedno od njih je i Bernhard Valdenfels, čije je predavanje *Radikalizovano iskustvo. Nove perspektive u fenomenologiji* čitaocima predstavljeno u dvobroju 5-6 (preveo Dragan Prole).

(2) *Potpuno profilisanje uređivačke politike i proširenje sfera tematskog interesovanja (2007-2015.)* Nakon objavljivanja dvobroja posvećenog Hegelovoj filozofiji, prof. dr Mirka Aćimovića na mestu glavnog i odgovornog urednika *Arhea* zamenio je prof. dr Milenko A. Perović. Odluka Uredništva da se temat sedmog broja posveti *Marksu i marksizmu* obrazložena je na način koji je pokazivao implicitnu bliskost s načinom na koji je o jednom od zadataka filozofske periodike razmišljao Hegel. U najavi *Kritičkog časopisa za filozofiju* Hegel sa Šelingom potpisuje tekst kojim se ukazuje na činjenicu da filozofija sebe čini plitkom u trenucima kada o delovima koji su joj izvorno bili pripadni, ali koji su vremenom ispoljavali i ostvarivali težnje da se izdvoje iz organizma filozofskog znanja, ne raspravlja u medijumu filozofskog pojma.⁵ Priroda odjeka na koje do današnjih dana nailazi Marksova misao možda je i najdrastičniji primer toga kako se sve o filozofiji može nefilozofski raspravljati. U nastojanju da se preispitivanje nasleđa Marksove misli sprovede kao odbrana od „eridne zavodljivosti nefilozofske disputacije o filozofiji“, ali i kao borba za očuvanje dostojanstva filozofskog pojma kao takvog⁶, u *Arheu* je objavljeno deset autorskih radova koji su tematizovali raznovrsne elemente Marksovog učenja. Usmeravanje tematskog interesa osmog broja *Arhea* na ne manje kontroverznu filozofsku koncepciju, na *filozofiju Martina Hajdegera*, može se shvatiti kao izraz istrajnosti u nastojanjima koja su obeležila prethodnu svesku. Tematsku celinu činilo je sedam članaka. U devetom broju *Arhea* tematski je obrađena *hermeneutika*. Kako su autori predstavili rezultate svojih istraživanja pre svega s polja ontološki shvaćene hermeneutike, jasno je da se tematski blok ponovo morao obrazovati u prvom redu kao filozofski odjek Hajdegerove misli.

publikovani i prevodi teksta *Granice i slobode u evropskom mišljenju mišljenja* Venera Štegmajera (prevela Eva Kamerer za drugi broj Časopisa), kao i rada *Raščlanjavanje metafizike na metaphysica generalis i metaphysica specialis* Ernsta Folrata (preveo Miloš Todorović, treći broj).

⁵ Videti Hegel, G. W. F., [Najavljivanje Kritičkog časopisa], u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselein Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 123-124.

⁶ Videti „Uvodnik“ u *Arhe*, Časopis za filozofiju, godina IV, br. 7/2007., str. 5.

Premda se u *Arheu* od samog početka očitovao jak interes za probleme s područja praktičke filozofije, saradnici Časopisa su u jubilarnom, desetom broju dobili priliku da svojim istraživanjima fokusiraju jedno od velikih praktičko-filozofskih disciplinarnih područja, *filozofiju politike*. Temat je sačinjavalo šest radova. Broj kojim je zaključena peta godina rada Časopisa naročito je značajan i po tome što su u njemu publikovani rezultati prvih istraživanja s naučno-istraživačkog projekta „Tradicija nastave filozofije u najstarijim srpskim gimnazijama (Sremski Karlovci, Novi Sad)“⁷ koji je novosadski Odsjek za filozofiju realizovao pod rukovodstvom prof. dr Milenka A. Perovića i pod pokroviteljstvom Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije. Time je pri časopisu *Arhe* začeta Edicija filozofske literature *Propaideia: Tradicija nastave filozofije* u kojoj će naučnoj javnosti biti predstavljeni rezultati istraživanja sa spomenutog, ali i sa narednog projektnog ciklusa „Nastava filozofije u srpskim gimnazijama Vojvodine u međuratnom periodu“. Reč je o ediciji koja slovi za unikatan doprinos domaćoj filozofskoj kulturi ne samo po tome što je pomogla da se odredi status filozofskih predmeta u kurikulumima prvih vojvođanskih gimnazija, nego i zahvaljujući tome što su radovi koji su u njoj objavljeni sa uspehom osvetlili mesto koje refleksije s područja filozofije obrazovanja zauzimaju unutar znatno obuhvatnijih tokova naše i evropske filozofske moderne.

Iako orijentisan prvenstveno ka tzv. kontinentalnoj filozofskoj tradiciji, spremnost za dijalog s tzv. analitičkom filozofskom tradicijom u *Arheu* od njegovih početaka nije dovođena u pitanje. Verno svedočanstvo u prilog toj tvrdnji predstavlja činjenica da je tematska celina jedanaestog broja Časopisa posvećena misliocu čija je koncepcija imala formativni značaj za analitičku i pozitivističku misaonu paradigmu, *Ludvigu Vitgenštajnu*. Tematsku podcelinu ovog broja činili su radovi kojima je obeležena dvestogodišnjica rođenja Čarlsa Darvina (1809-2009.), odnosno vek i po od izlaska iz štampe njegovog *Porekla vrsta*. Istoj podcelini pripada i prevod „Osnovni pojmovi evolucione biologije“ kao eseja koji su uključeni u delo *Evolucija i diverzitet života* Ernsta Majera (priredila i prevela Maja Solar). Za istoriju časopisa *Arhe*, ali i za našu filozofsku obrazovanost u celini, od posebnog su značaja istraživanja s polja *bioetike* koja su preduzeta prilikom pripreme temata dvanaestog broja Časopisa. Kada je reč o filozofskoj sceni Srbije, ta su istraživanja imala pionirski karakter. Čak četrnaest autorskih priloga – od kojih su šest bili na nemačkom, a dva na engleskom jeziku – formiralo je tematski blok ovog broja. Godina u kojoj su objavljeni jedanaesti i dvanaesti broj bila je i godina kada je

⁷ U pitanju su radovi „Sistem filozofije Mihaila Hristifora Ristića. Prvi deo: Propedeutika filozofije“ Mirka Aćimovića i „Filozofska problemska svest u Izveštajima o Srpskoj velikoj gimnaziji u Novom Sadu (1867-1918)“ Dragana Prola.

ustaljen uređivački plan po kojem se prolećnom sveskom *Arhea* tematska pažnja saradnika koncentriše na jedno od velikih učenja iz povesti filozofije, dok se jesenji broj tematski usredsređuje na određeno disciplinarno područje filozofskog znanja, odnosno na određenu orijentaciju u filozofiranju.

Trinaestim brojem *Arhea* tematizovana je *Platonova filozofija* kao još jedna od stožernih koncepcija za život filozofije na novosadskom Odseku. I na ovaj poziv Uredništva odazvao se znatan broj istraživača – njih dvanaestoro. Svojim su priložima pružili značajan doprinos proučavanjima brojnih dimenzija Platonovog filozofiranja. Naročitu pažnju pri tom su zavredile Platonove refleksije o temama za koje se iz moderne filozofske perspektive može reći da pripadaju estetičkim interesnim okvirima. Svojim četrnaestim brojem i *filozofijom istorije* kao tematom, *Arhe* je odgovorio na oskudicu literature kada je o reč o domaćim filozofskim dokučivanjima pojma povesti. Dodatni podstrek radu na ovom području filozofije pružen je prevodenjem predavanja *Ideja prirodne povesti* Teodora Adorna (preveo Marko Novaković). U petnaestom broju tematizovana je filozofija mislioca kojeg se svrstava među vodeće inspiracije aktuelnih filozofskih strujanja, *Fridriha Ničea*. Uz osam autorskih radova, tematskom delu ovog broja pripada i prevod teksta „Večno vraćanje i odluka“ Đanija Vatima (preveo Saša Hrnjez). I u šesnaestom broju objavljeni su prevodi tekstova koji pod istraživačku lupu stavljaju Ničeovo učenje: tekst *Eduard fon Hartman kao Ničev kritičar* Žan-Kloda Volfa i rad *Ničev novi moral* samog Eduarda fon Hartmana (tekstove preveo Damir Smiljanić). Sama tematska celina ovog broja posvećena je problemima *filozofske antropologije*. Sedamnaesti broj *Arhea* u centar tematske pažnje postavlja *Dekartovu filozofiju* kao misaonu postavku kojom istinski započinje moderna filozofija i koja još uvek predstavlja nepresahli izvor filozofskih podsticaja. U osamnaestom broju Časopisa tematski je pristupljeno pitanjima s polja *filozofije religije*. Svesku obogaćuje prevod značajnog Fihteovog teksta *O osnovu naše vere u božanski poredak sveta* koji je dospelo u središte tzv. *Spora o ateizmu*. O pojedinostima spora koji je umnogom odredio pravac daljeg razvijanja filozofije nemačkog idealizma, čitaoce je informisao Damir Smiljanić, koji je i preveo Fihteov članak. Devetnaestim brojem *Arhea* tematski je obrađena *Spinozina filozofija*. U svesci je objavljen i prevod razgovora koje je o Spinozinoj filozofiji s G. E. Lesingom vodio F. H. Jakobi (preveo Stanko Vlaški). Taj je pak razgovor postao centar tzv. *Spora o panteizmu*. Reč je o sporu koji je bio od velikog značaja kako za reaktuelizaciju Spinozine misli, tako i za razvoj čitave nemačke filozofije s kraja XVIII i s početka XIX veka. *Filozofija tehnike* bila je tema jubilarnog, dvadesetog broja *Arhea*. Toj tematskoj celini pripadalo je sedam autorskih radova saradnika Časopisa, ali i prevodi tekstova *Hajdeger o zadobijanju slobodnog odnosa prema tehnici* H. L. Drajf-

sa (prevela Una Popović) i *Prometejeva jetra* (preveo Aleksandar Matković). Isti broj članaka posvećen je *Sokratovoj filozofiji* kao temi dvadeset prvog broja Časopisa. Prevodom teksta Omara Rivere *Komedija oceubistva (ili: Prelazni smisao muževnosti): Sokratovo prevladavanje andrea* (preveo Nikola Talović) pružen je dodatni impuls raspravljanju o Sokratu. *Arhe* je tim brojem zakoračio u drugu deceniju svog postojanja. Šest autorskih članaka razmatralo je probleme *filozofije kulture* oko kojih se formirala tematska celina dvadeset drugog broja Časopisa. Nakon tematizacije Dekartove i Spinozine filozofije, sintetičko promišljanje karaktera rane moderne metafizike upotpunjeno je tematizacijom *Lajbnicove* misli, i to u godini uoči one u kojoj se obeležavalo tri veka od Lajbnicove smrti (1716.). Lajbnicovo učenje bilo je u tematskom središtu dvadeset trećeg broja *Arhea*. Kao što se u *Arheu* započelo s publikovanjem rezultata istraživanja nastavnika i saradnika novosadskog Odseka za filozofiju na projektu posvećenom tradiciji nastave filozofije u prvim srpskim gimnazijama, u Časopisu – i to u ovom njegovom broju – filozofskoj je javnosti predstavljena Svodna studija dotadašnjih istraživanja o gimnazijskoj nastavi filozofije u Vojvodini međuratnog perioda. Dvadeset četvrti broj *Arhea* za temu je imao *filozofiju jezika*. Objavljeni radovi svestrano su propitali načine na koje se prema pojmu jezika postavljaju savremeni duhovi u filozofiji.

Druga etapa u radu *Arhea* odlikovala se istrajavanjem u ranije zasnovanom uređivačkom programu. Tokom ovog perioda taj je program, takođe, potpuno profilisan i prošireni su horizonti tematske pažnje Časopisa. Uređivački plan ustanovljen 2009. godine, a po kojem se kao temati Časopisa smenjuju velika filozofska učenja iz povesti filozofije i ključna filozofska disciplinarna čvorišta, sprovodi se i danas. Pokazuje se jednako podsticajnim kao i u trenucima kada je ustanovljen. Uz nesmanjenu prevodilačku delatnost saradnika Časopisa⁸, međunarodnoj afirmaciji *Arhea* u ovom periodu doprinelo je i predstavljanje filozofskog razgovora koji je za deveti broj sa uglednim erlangenskim filozofom Kristijanom Tilom vodio Damir Smiljanić, kao i objavljivanje teksto-va novosadskih predavanja cenjenih savremenih filozofa Rudolfa Berneta (*Nestina kod Huserla i Hajdegera*, štampano u dvadeset drugom broju) i Otfri-
da Hefea (*Kant i garancija večnog mira* iz dvadeset četvrtog broja) u prevodu

⁸ Osim prevoda tekstova koji su se direktno odnosili na temate, u *Arheu* su u ovom razdoblju objavljeni i prevodi drugih podsticajnih filozofskih zapisa. Sedmi broj je tako obogatio odlomak „Stoicizam i epikureizam u renesansi“ iz knjige *Renesansni čovek* Agneš Heler u prevodu Žolta Lazara. *Izbor iz prepiske Dekarta i Elizabete* za dvanaesti broj Časopisa preveo je Aljoša Mimica, a odabrana pisma uvodnim tekstom je propratila Jasna Šakota Mimica. U petnaestom broju objavljen je i prevod rada o Kantovoj „trećoj kritici“ *Refleksivna moć suđenja i ukus* Hane Ginsborg (preveo Marko Novaković). Dvadeseti broj *Arhea* pružio je novi podstrek istraživanjima s polja filozofije države i prava prezentovanjem predavanja *Država ili društvo privatnog prava* Hans-Hermana Hopea (preveo Dominik Ešegović).

Dragana Prola. Kao važan prilog našem filozofskom samoodređenju, u rubrici *Enciklopedistika* iz dvadeset drugog broja objavljen je prevod enciklopedijske odrednice „Praxis-filozofija“ koju je za *The Encyclopedia of Social Theory* eminentne izdavačke kuće *Willey-Blackwell* napisao Milenko A. Perović.⁹

U ovom razdoblju u *Arheu* su objavljeni i tekstovi u znak spomena i poštovanja prema preminulim filozofima Lazaru Vrkatiću¹⁰, Milanu Kangrgi¹¹ i Slobodanu Jaukoviću¹², koji su svojim angažovanjem uvek davali značajan doprinos filozofskom etabliranju Časopisa.

(3) *Istrajnost u uređivačkim nastojanjima. Sadašnjica časopisa Arhe*. Sa dvadeset petim brojem (2016. godina) na mesto glavnog i odgovornog urednika Časopisa stupio je prof. dr Željko Kaluđerović. Prof. dr Milenko A. Perović u istom je momentu postao predsednik Saveta časopisa, u čijem se internacionalnom sazivu nalazi niz značajnih imena evropske filozofije. Skoriji brojevi Časopisa nastali su kao izraz kontinuiteta s već sasvim jasno profilisanom uređivačkom politikom i kao takvi pružili su nekoliko važnih doprinosa opštim nastojanjima Časopisa. Izbor tema brojeva od 2016. do danas to nedvosmisleno potvrđuje. U središtu tematske pažnje dvadeset petog broja našla se *Fihteova filozofija*. Pet opsežnih članaka koji problematizuju Fihteov filozofski rad, kao i prevod uvodnog teksta iz Fihteovog dela *Sistem etike u skladu s principima nauke o znanosti* (prevele Mina Đikanović i Nevena Jevtić), snažan su zamajac domaćim filozofskim sučeljavanjima s Fihteovom mišlju. S obzirom da su estetičke teme od najranijih dana Časopisa privlačile znatnu pažnju istraživača, dvadeset šestim brojem *Arhea* njihovo interesovanje je i tematski usmereno ka problemima *filozofije umetnosti*. Kvalitet i interesna raznovrsnost deset objavljenih autorskih priloga, kao i objavljivanje Šelingovog ogleada o Danteu u prevodu Nevene Jevtić, te prevoda rada *Tragični očaj i revolt* Rejmonda Viljamsa (prevele Mina Đikanović i Nevena Jevtić), najbolje potvrđuju koliko se takva odluka pokazala opravdanom. Tematizovanjem *Šelingove filozofije* u dvadeset sedmom broju upotpunjeno je tematsko propitiva-

⁹ U rubrici *Enciklopedistika* iz dvadeset trećeg broja objavljen je i prevod instruktivne odrednice posvećene Platonovoj filozofiji koju je prof. Perović napisao za isto izdanje.

¹⁰ U znak sećanja na prof. dr Lazara Vrkatića, tragično preminulog dugogodišnjeg nastavnika na Odseku za filozofiju, u sedmom broju *Arhea* objavljen je odlomak „Ontologizovanje prirodnog prava u liku prirodnog prava. Spinoza – deus sive ius naturale“ iz njegove studije *Ontološki stav filozofije prava*.

¹¹ Reč je o posthumno objavljenom predavanju velikog praksisovca *Kant-Hegel: „Potreba i zadatak filozofije“* i članku prof. dr Milenka A. Perovića „Kangrgin pojam vremena“ iz devetog broja Časopisa.

¹² U spomen na prof. dr Slobodana Jaukovića, preminulog nastavnika na Odseku za filozofiju, a u periodu od 2008. do 2013. godine i zamenika glavnog i odgovornog urednika *Arhea*, u devetnaestom broju Časopisa posthumno je publikovan njegov tekst „Hajdeger kao rektor“.

nje koncepcija vodećih predstavnika ključne epohe filozofske moderne, epohe klasičnog nemačkog idealizma, koje je započeto već prvim sveskama *Arhea*. Sa dvadeset osmim brojem Časopisa u prvom istraživačkom planu ponovo se našlo jedno od glavnih disciplinarnih područja praktičke filozofije, *filozofija prava*. U istom broju obeležen je vek i po od objavljivanja *Kapitala* Karla Marksa i tim povodom je objavljen tekst „Sto pedeset godina Marksovog *Kapitala*“ Miloša Perovića. Iako je kod istraživača i u prethodnim godinama tinjao izvestan stepen interesovanja za problematizacijom srednjovekovnog filozofskog nasleđa, s dvadeset devetim brojem i tematizacijom *Avgustinove filozofije* učinjen je značajan iskorak na polju ispitivanja rane srednjovekovne filozofije kao epohe u filozofiji o kojoj je u našoj kulturi raspoloživo sasvim malo filozofske građe. Najavom tematske obrade filozofije Tome Akvinskog u prvom broju za 2019. godinu, postalo je jasno da taj iskorak neće biti i jedini koji će *Arhe* učiniti u ovom rejonu filozofske tradicije.

Sa više od tri i po stotine objavljenih autorskih radova koje su priložili autori sa pedesetak univerziteta iz zemlje, s područja bivše Jugoslavije, ali i iz čitave Evrope i sveta, s najuglednijim imenima savremene filozofske misli u svom Internacionalnom savetu, s digitalizovanom arhivom, ali i redovnim – uprkos čestim materijalnim teškoćama – pojavljivanjem u štampanom obliku, koji se dostavlja na adrese više od trideset domaćih i stranih institucija, s još dva tipa publikacija koje su potekle iz nedara Časopisa¹³, o *Arheu* se nakon decenije i po njegovog postojanja i trideset objavljenih brojeva, može govoriti kao o jednoj od najplodnijih filozofskih periodičnih publikacija u jugoistočnoj Evropi. Zbog toga ne samo što s pravom pripada grupi vodećih nacionalnih časopisa u društvenim i humanističkim naukama, nego i s jednakom opravdanošću može pretendovati na još prepoznatljiviji međunarodni status u godinama koje dolaze. *Arhe* će ta nastojanja ostvarivati radi sopstvenog dobra, jer ono od početka njegovog života nije ni shvatano drugačije osim kao dobro samog filozofskog pojma.

¹³ Uz Ediciju *Propaideia*, oko kruga saradnika okupljenih oko *Arhea*, a pod uredništvom prof. dr Milenka A. Perovića, pokrenuta je i Biblioteka *Arhe* u kojoj su do ovog trenutka objavljene četiri studije: *Prevladavanje filozofije umetnošću* Slobodana Jaukovića, *Pet studija o Hegelu* i *Filozofski brevijar* Milenka A. Perovića, kao i *Filozofski triptih* Željka Kaluđerovića.

LITERATURA

Arhe, Časopis za filozofiju, br. 1/2004. – br. 29/2018.

Hegel, G. W. F., [Najavljivanje Kritičkog časopisa], u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 123-124.

Prole, D., „Istraživanje kao podrška nastavi filozofije: prva decenija časopisa *Arhe*“, u *Filozofija i društvo*, XXIV (2), 2013., str. 16-22.

STANKO VLAŠKI

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

AGORA OF PHILOSOPHICAL SPIRIT
THE THIRTIETH ISSUE OF THE JOURNAL *ARCHE*

Abstract: The author describes the characteristics of a decade and a half long life of *Arche* trying to examine the foundation of the Journal in the light of the question concerning immanent philosophical purposefulness of a work on philosophical periodicals in general. Considering that work on philosophical periodicals could be understood as one of the aspects of the opening of the philosophy to its own developmentality and temporality, *Arche* could be viewed as the dialogic medium in which constantly subjectivizes themselves what, from the very beginning, has been understood at the Department of Philosophy in Novi Sad as the substantiality of philosophical thought. The paper considers the profiling of the editorial policy of *Arche* as the highest manifestation of that process.

Keywords: philosophical periodicals, Journal of Philosophy *Arche*, temporality, development, Continental Philosophy

Primljeno: 30.8.2018.

Prihvaćeno: 1.10.2018.

UNA POPOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

ESTETIČKO DRUŠTVO SRBIJE: ČETRDESET GODINA

Dana 11. januara tekuće godine navršilo se tačno četrdeset godina od osnivanja Estetičkog društva Srbije, jednog od retkih strukovnih udruženja za filozofiju u našoj zemlji, i prvog strukovnog filozofskog udruženja posvećenog jednoj određenoj disciplini filozofije kod nas. U četrdeset godina svog postojanja, Estetičko društvo Srbije dokazalo se kao filozofska institucija od uticaja i značaja u našoj zemlji, te – rečima Mihajla Vidakovića – postalo istinski *spiritus movens* razvoja estetike na našoj filozofskoj sceni.

Estetičko društvo Srbije osnovano je 1978. godine u Beogradu. Neposredni povod osnivanju udruženja bila je predstojeća organizacija IX međunarodnog kongresa za estetiku, koji je 1980. godine održan u Dubrovniku, sa temom *The Problem of Creativity (Problem kreativnosti)*. Iako je i pre organizacije ovog kongresa bilo nekoliko inicijativa za osnivanje jednog strukovnog udruženja posvećenog estetici, čini se da je tek okolnost predstojeće organizacije svetskog kongresa bila dovoljan podsticaj za ostvarivanje takve ideje. Štaviše, zamisao da se ovaj kongres održi upravo u Jugoslaviji zapravo nije potekla od naših estetičara, već od Međunarodnog komiteta, koji je na kongresu u Darmštatu 1976. godine uputio taj predlog Milanu Damnjanoviću – inače jedinom jugoslovenskom učesniku.²

Uprkos tome, čini se da okolnost osnivanja Estetičkog društva Srbije ipak nije bila samo posledica pragmatičnih zahteva za institucionalnom platformom – ili jednom od takvih platformi – koja bi organizaciono izvela održavanje međunarodnog kongresa. Pored navedenog, radi se i o rastućoj svesti tadašnjih filozofa da postoji potreba za sistematičnijim i fokusiranim razvojem istraživanja estetičkih tema kod nas, istraživanjem koje bi trebalo da ne

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

² Vidaković, M., „EDS – spiritus movens razvoja estetike u nas”, u: B. Miličić (ur.), *Estetika, umetnost, moral*, Estetičko društvo Srbije, Beograd 2002, str. 182-183.

samo nominalno, već i institucionalno udruži napore naših estetičara i drugih teoretičara kulture i umetnosti, uprkos razlikama u pristupima, metodologiji i estetičkim pozicijama. Ova potreba je, čini se, bila posledica značajne uloge umetnosti u tadašnjem jugoslovenskom društvu, kao i činjenice da je estetika bila jednako ozbiljno razvijana u tri filozofska centra u zemlji – kako na Filozofskom fakultetu i Univerzitetu umetnosti u Beogradu, tako i na filozofskim fakultetima u Sarajevu i Zagrebu. Stoga ne iznenađuje činjenica da se na samoj osnivačkoj skupštini EDS pojavio i predlog za osnivanjem jedne jugoslovenske asocijacije estetičara, koja je u konačnom trebalo da bude glavni organizator kongresa u Dubrovniku.

Osnivačka skupština Estetičkog društva Srbije održana je u maloj sali Kolarčeve zadužbine. Njoj je prisustvovalo oko pedesetak naših estetičara i teoretičara umetnosti, a njih dvadeset potpisalo je zahtev za registraciju udruženja, u skladu sa tadašnjim zakonom. Među potpisnicima bili su Milan Damnjanović, Dragan Jeremić, Milan Ranković, Sreten Petrović, Mirko Zurovac, Zoran Konstantinović, Zoran Gavrilović, Sveta Lukić, Dušan Stojanović, Vladeta Jerotić, Milorad Pavić, Nikša Stipčević, Lazar Trifunović i Prvoslav Ralić; pored potpisnika osnivačkoj skupštini su prisustvovali i Miodrag Protić, Jovan Hristić, Žarko Vidović, Ivo Tartalja, Branislava Milijić, Vladan Radovanović i drugi.³

Milan Damnjanović, nesumnjivi *spiritus movens* osnivanja Estetičkog društva Srbije – kao i organizacije IX međunarodnog kongresa za estetiku, izabran je za prvog predsednika društva: dugi niz godina Damnjanović je oblikovao dinamiku i atmosferu rada EDS, ostavši upamćen kao estetičar od formata i kao osoba širokih nazora. Pored Damnjanovića, u prvim godinama postojanja društva njegov rad najviše oblikuju Mirko Zurovac – takođe predsednik EDS u više mandata, Sreten Petrović, Branislava Milijić, i Mihajlo Vidaković, inače dugogodišnji naučni sekretar EDS. Pored navedenih, u daljim godinama rada društvo vode i Milan Ranković, Dušan Pajin, Milan Uzelac, Aleksandar Petrović i Dragan Žunić, a od mlađih članova Nebojša Grubor, Iva Draškić Vićanović, Divna Vuksanović, Slobodan Jauković, Una Popović i Marko Novaković.

Činjenica da je Damnjanović sopstvenu karijeru razvijao na Univerzitetu umetnosti u Beogradu verovatno predstavlja jedan od uzroka posve interdisciplinarne atmosfere rada društva u prvih deset godina njegovog postojanja. Iako dominantno filozofski orijentisano, Estetičko društvo Srbije je od samog osnivanja – uključujući tu i osnivačku skupštinu – okupljalo različite profile teoretičara posvećenih umetnosti i kulturi. Ova interdisciplinarna atmosfera

³ Up. Isto, str. 183. Mihajlo Vidaković bio je zapisničar na osnivačkoj skupštini EDS, te od njege potiče većina podataka vezanih za osnivanje društva.

donekle je zamrla devedesetih godina XX veka, kada su se unutar društva naglašenije okupljali upravo filozofi, no ona se iznova – možda i više nego ranije – ostvaruje u radu EDS tokom XI veka.

Sa jedne strane dominantno filozofski, a sa druge naglašeno interdisciplinarni karakter rada EDS, čini se, rezultuje dobrim balansom postignutih rezultata: dok su teme konferencija, tribina, predavanja i drugih aktivnosti društva mahom filozofski artikulisane i smeraju na temeljne probleme i pojmove teorijskog zahvatanja umetnosti, kulture i estetskog domena uopšte, konkretni teorijski doprinosi autora i autorki variraju i metodološki i sadržinski, te pokrivaju veoma široku lepezu mogućih pristupa datim problemima. Kako to navodi sam Damnjanović u inauguralnom govoru IX kongresa, pod naslovom *Ideja i stvarnost kongresa za estetiku*: „danas nije u pitanju samo naučno ili filozofsko mišljenje o umetnosti i odgovarajući govor, već i mišljenje pomoću umetnosti u sasvim novom kategorijalnom apartu, najzad i mišljenje u umetnosti”.⁴ Ove reči kao da proriču sudbinu estetičkog društva: dijaloška otvorenost umetnosti, pluriperspektivni prostor komunikacije o umetnosti koji predstavlja tradicija estetike, kultura kao društvena dimenzija konstituisana diskursom o estetskom – sve to implicira ideju institucionalizacije rada na estetici kao osiguravanja prostora slobodnog, te samim tim i interdisciplinarno osetljivog poduhvata.

Najprepoznatljivija aktivnost Estetičkog društva Srbije je organizacija tradicionalnih i glasovitih godišnjih konferencija, posvećenih najširem spektru estetičkih problema i tema. Prateći sam međunarodni kongres, EDS već 1981. godine organizuje konferenciju sa temom *Estetika i svakodnevni život*; nakon toga, konferencije istog profila održavaju se svake godine, bez izuzetka. Izbor tema konferencija svedoči o raznovrsnosti pristupa i perspektiva zastupljenih radom članova društva: *Stvaralaštvo i ljudski svet* (1982.), *Umetničko delo danas* (1982.), *Stvarnost u umetničkom delu* (1983.), *Umetnost i nauka* (1984.), *Umetnost i mit* (1985.), *Umetnost i progres* (1986.), *Vrednost i kriterijumi* (1987.), *Umetnost i istina* (1988.), *Istoričnost umetnosti* (1989.), *Kraj umetnosti* (1990.), *Estetsko i sveto* (1991.), *Estetika krajem XX veka* (1992.), *Pluralizam u umetnosti* (1993.), *Niče i moderna estetika* (1994.), *Umetnost i priroda* (1995.), *Estetsko zadovoljstvo i moderna umetnost* (1996.), *Čemu umetnost?* (1997.), *Srpska estetika u XX veku* (1998. i 1999.), *Umetnost i moral* (2000.), *Estetika na prekretnici milenijuma* (2001.), *Estetsko iskustvo* (2002.), *Estetika i umetnička kritika* (2003.), *Položaj lepog u estetici* (2004.), *Šta je estetika?* (2005.), *Teorija umetničkog stvaralaštva* (2006.), *Umetnost u kulturi* (2007.), *Umetnost i istina* (2008.), *Uticaoje estetike na umetnost* (2009.),

⁴ Up. Damnjanović, M., „Ideja i stvarnost kongresa za estetiku”, u: *Estetika i stvaralaštvo*, Vesselin Masleša, Sarajevo, 1988, str. 545.

Estetika i obrazovanje (2010.), *Problem kreativnosti* (2011.), *Problem ukusa* (2012.), *Kriza umetnosti i nove umetničke prakse* (2013.), *Aktuelnost i budućnost estetike* (2014.), *Problem forme* (2015.), *Homo aestheticus* (2016.), *Estetska kultura* (2017.) i *Estetsko i stvarno* (2018.). Skoro svaku od navedenih konferencija pratio je i zbornik radova pod istim naslovom, te tako danas imamo zavidnu biblioteku koju sačinjava više od trideset naslova. Zbornici radova nisu objavljeni za skupove održane u periodu od 1987. do 1990, odnosno 1992. i 1993. godine.

Institucionalizacija filozofskog rada na estetici nesumnjivo je prevazišla početne okolnosti koje su dovele do osnivanja društva – Estetičko društvo Srbije, već četrdeset godina, uspešno okuplja sve značajnije estetičare iz naše zemlje, te jednako uspešno saraduje sa estetičarima iz regiona. Pomenuti interdisciplinarni karakter rada društva dodatno obogaćuje takvu sliku, te tako poslednjih godina svedočimo organizaciji sada već tradicionalnog skupa posvećenog filozofiji medija, skupa koji dopunjava godišnje skupove EDS – baštinu IX međunarodnog kongresa. Domen estetike se, tako, posredstvom Estetičkog društva Srbije – bar na našoj filozofskoj i teorijskoj sceni – razvija i u pravcu teorije medija, a time otvara i za naglašeni zadatak filozofske obrade posve savremenih fenomena. Sekcija EDS posvećena filozofiji medija takođe je pre nekoliko godina dopunjena i omladinskom sekcijom: njeno osnivanje imalo je za cilj da mladim teoretičarima obezbedi institucionalni prostor delovanja i podršku u razvoju istraživačkih projekata koji bi više odgovarali njihovim interesovanjima i potrebama. U tom smislu može se očekivati da će institucionalni okvir delovanja EDS u budućnosti biti proširen u smeru posve recentnih estetičkih tema i problema.

Gledajući unazad, međutim, može se zaključiti da je u poslednjih četrdeset godina rada društvo najviše bilo orijentisano na ispitivanje problema vezanih za umetnost sa jedne, odnosno na ispitivanje i problematizaciju same estetike sa druge strane. Kako se čini, problem umetnosti, u skoro svim zamislivim njegovim perspektivama – od odnosa prema nauci, religiji i mitu, do kraja i krize umetnosti, te novih umetničkih praksi – od samog početka rada društva ističe se kao njegova centralna tema. Umetnost, izgleda, predstavlja kontinuiranu provokaciju naših estetičara, i najdraži predmet njihovog proučavanja. U tom smislu moglo bi se olako zaključiti da su naši estetičari opredeljeni više za jednu filozofiju umetnosti nego za estetiku. Ipak, drugi dominantni fokus konferencija i rada društva uopšte predstavlja jednako kontinuirano postavljanje pitanja o samoj estetici, odnosno o smislu i funkciji filozofskog bavljenja umetnošću – i drugim estetskim fenomenima.

Navedeno pitanje određuje ne samo očigledne slučajeve skupova sa temama poput *Šta je estetika?* i *Aktuelnost i budućnost estetike*, već i probleme

poput *Estetika i umetnička kritika*, *Estetsko i stvarno*, *Estetska kultura*, *Homo aestheticus*, *Položaj lepog u estetici*, te *Estetika na prekretnici milenijuma*. Štaviše, čini se da se tokom godina fokus naših estetičara pomerio sa favorizovanja pitanja umetnosti na temeljno preispitivanje same estetičke delatnosti, budući da pitanje umetnosti bez sumnje određuje same početke rada EDS, dok poslednjih godina svedočimo upravo učestalim izborima tema koje pod lupu stavljaju samu estetiku.

U tom kontekstu treba posebno istaći čak dva skupa posvećena istoriji naše estetike, održana 1988. i 1999. godine. Do danas, ova dva skupa predstavljaju jedine filozofske skupove u našoj zemlji posvećene nasleđu i istorijskom razvoju neke konkretne filozofske discipline kod nas. U tom pogledu estetika i Estetičko društvo Srbije nesumnjivo prednjače na našoj filozofskoj sceni: iako poslednjih godina svedočimo većoj popularnosti istraživanja naše filozofske tradicije, takva istraživanja uglavnom su posvećena celini razvoja filozofije u Srbiji, te retko fokusirana na konkretnu filozofsku oblast. Međutim, kada je reč o estetici, prva studija posvećena našoj estetičkoj baštini objavljena je 1989. godine – reč je o studiji *Estetika kod Srba. Od srednjeg veka do Svetozara Markovića*, čiji je autor Dragan Jeremić. Drugu sličnu studiju objavljuje Milan Ranković 1998. godine, pod naslovom *Istorija srpske estetike*. Zajedno sa zbornikom radova sa pomenuta dva skupa EDS, objavljenim 2000. godine pod naslovom *Srpska estetika u XX veku*, srpska estetika u XXI vek ulazi sa svešću o sopstvenom položaju, sopstvenim prednostima i nedostacima; čini se da je navedeno imalo odjeka kako u daljem institucionalnom radu društva, tako i u radu pojedinih njegovih članova.

Četrdeset godina rada Estetičkog društva Srbije ovaploćuje borbu sa zadacima postavljenim u same osnove ove institucije – društvo postojano dela na razvijanju i širenju estetskog ukusa i kulture u široj zajednici. Istovremeno, društvo podstiče i unapređuje naučno-istraživački rad posvećen celini domena estetike, ali i onaj koji je vezan za teorije posebnih umetnosti, kao i za tumačenje pojedinih umetničkih dela. Društvo nastoji da dela kao zbirna tačka različitih teorijskih pristupa estetskoj dimenziji, te da na taj način unapredi i istraživanja kulture i umetnosti koja nisu nužno strogo teorijske prirode. Napokon, dugi niz godina društvo nastoji da pospeši estetsko obrazovanje i vaspitanje, te uopšte položaj umetnosti u obrazovnom procesu.

Jubilej – 40. godina od osnivanja – obeležen je nizom manifestacija koje su organizovane tokom cele 2018. godine u više gradova naše zemlje. Tokom marta i aprila simbolično je u maloj sali Kolarčeve zadužbine u Beogradu održan ciklus predavanja *Estetika danas*, zamišljen tako da predstavi recentna istraživanja u estetici. Obeležavanje jubileja nastavljeno je nizom tribina, gostovanja, u okviru redovnih konferencija društva, publikovanjem temata po-

svećenih estetici u nekoliko stručnih časopisa. Napokon, obeležavanje jubileja prigodno se okončava konferencijom *Perspektive estetike*, održanom na Filozofskom fakultetu u Beogradu u decembru.

Primljeno: 31.8.2018.

Prihvaćeno: 1.10.2018.

MILOŠ PEROVIĆ¹
Novi Sad

ISTORIJA RECEPCIJE MARKSOVOG MIŠLJENJA (II 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. U ovom delu rada zastupljena je moderna marksistička recepcija Marksove misli od šezdesetih godina 20. veka do danas, ali i istorijat marksističke recepcije Marksove misli na jugoslovenskom govornom području, kao i osvrt na najbitnije momente kritike Marksove kritike političke ekonomije u ekonomiji i društvenim naukama. **Ključne reči:** Marks, Kapital, teorija vrednosti, dijalektički metod, Althusser, Neue Marx Lectüre, Dusek, Hajnrih, Zagrebačka filozofija prakse, subjektivna teorija vrednosti, Bam-Baverk, Šumpeter, Popper

MARKSIZAM NAKON 1968. GODINE

U prvoj fazi recepcije Marksove misli, Francuska je evidentno kasnila za ostatkom kontinenta. Razlog tome treba tražiti u postojanju tradicije socijalističkih i radničkih političkih pokreta i pre Marksa, pa su dominantne bile specifično francuske verzije socijalističke teorije poput blankizma ili prudonizma. Svojevrsan intelektualni provincijalizam i zatvorenost za spoljne uticaje umnogome je uticao na odsustvo značajne recepcije najviših dometa filozofije ostvarenih u nemačkoj klasičnoj filozofiji, što je kasnije u velikoj meri uticalo na skućeno shvatanje biti Marksove misli. Nakon Drugog svetskog rata dešava se svojevrsan procvat marksističke misli u Francuskoj. Povezano je ovo bilo s pozamašnim ugledom komunističkog pokreta otpora stećenim u ratu, koji se u posleratnom periodu manifestovao u snažnoj KP Francuske (PCF). Partija je stajala u potpunosti na političkoj liniji Moskve što je

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

vremenom izazivalo prave lomove u teorijskim krugovima. Mnogi od najistaknutijih levih intelektualaca Francuske poput Sartra ili Lefevra dolaze u otvoreni sukob sa partijskom linijom, te nastavljaju vlastiti teorijski put nezavisno od nje. Na drugoj strani, teoretičari poput *Rožea Garaudija* i *Luja Altisea* ostali su lojalni pokušavajući da svojim teorijskim koncepcijama daju osnovno usmerenje partiji.

Iako je u ovom periodu bilo daleko kvalitetnijih i tačnijih interpretatora Marksove filozofije, u ovom odeljku se nameće potreba za uvidom u osnovne koncepcije *Luja Altisea* (1918-1990), i to isključivo zbog ogromnog uticaja koje su ostvarile na savremeni marksizam. Ova krajnje kontroverzna² ličnost francuskog marksizma oblikovala se pod snažnim uticajem strukturalizma koji je predstavljao jednu vrstu mode u teorijskom životu posleratne Francuske. Strukturalizam kao koncepcija svoje poreklo ima u pozitivizmu Ogišta Konta i, kasnije, funkcionalizmu Emila Dirkema. Njihova teorijska shvatanja davala su osnovni ton svim kasnijim trendovima i pravcima francuske socijalne misli. Nametnuo se strukturalizam kao jedna od vodećih koncepcija moderne lingvistike kroz stanovište prevlasti strukturnog nad dinamičkim, sinhronijskog nad dijahronijskim. U etnologiji i sociologiji naročito ga je razvio Klod Levi Stros, a u psihologiji Žak Lakan. U samoj partiji Altise je predvodio teorijski blok suprotstavljen marksističko-lenjinističkom čiji je glavni predstavnik bio Garaudi. Pokušao je da izgradi koncepciju koja bi bila različita od marksističko-lenjinističke, ali i od onih shvatanja koja su se pod uticajem Lukača i Frankfurtske škole razvila u tzv. zapadnom marksizmu. Premda su njegova dva najznačajnija dela *Kako čitati "Kapital"* i *Za Marksa* objavljena 1965. godine, Altiseov uticaj je došao do svog punog izražaja tokom sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog veka.

Noseća teza Altiseovog čitanja Marksa sadržana je u uverenju da se u Marksovom teorijskom razvitku može prepoznati tzv. *epistemološki rez*. Po ovom shvatanju, Marksovo delo se sastoji iz dve međusobno isključujuće faze čije je razgraničenje locirano u 1845. godini. Čitava Marksova mlada lačka misao koja je pod bitnim uticajem nemačkog idealizma i hegelijanstva se naziva ideološkom. Po Altiseovom mišljenju, epistemološki prelom se u Marksa događa u *Tezama o Fojerbahu* i *Nemačkoj ideologiji*³. Nakon toga Marks ulazi u fazu sazrevanja (1845-1857), da bi od 1857. godine stupio u tzv.

² Bio je ratni zarobljenik u nemačkom logoru u ratu. Nakon rata pristupa KP Francuske. Celog života je psihički bolesnik, te s vremena na vreme biva na psihijatrijskim lečenjima. Naposletku, 1980. godine ubija svoju ženu Helen Ritman. Altise je bio u takvom psihičkom stanju da ga je sud proglasio nesposobnim za suđenje.

³ Altise, Luj, *Za Marksa*, Beograd, Nolit, 1971, str. 23.

fazu zrelosti⁴. Teza o postojanju rane idealističke faze i zrele materijalističke faze u Marksovom radu nije predstavljala ništa novo u dotadašnjem razvoju marksizma. Ona je bila već odavno etablirana u vladajućim krugovima sovjetskog marksizma. Osnovna intencija ove tvrdnje bila je sadržana u nameri da se negira hegelijansko poreklo Marksovog metoda. Ova tendencija negiranja karaktera Marksove dijalektike se može pratiti sve do Druge internacionale, gde se u delima revizionista (posebno Bernštajna), istovetna namera manifestovala na drugi način. Međutim, Altiseova nesumnjiva zasluga je što je ova teza popularisana u marksističkim krugovima Francuske, a potom i Zapada tokom sedamdesetih i osamdesetih godina.

Za Altisea su pojmovi negacije i otuđenja iz Marksovih ranih radova ideološki. Svaki pokušaj promišljanja ovih pojmova Altise naziva pseudo-marksističkom ideologijom⁵. Tome suprotstavlja koncepciju naučnog marksizma, očišćenu od filozofskog korena Marksovog metoda. Ovim Altise Marksu učitava vlastitu koncepciju naučne filozofije u kojoj se reflektuje scijentizam i pozitivizam na čijoj osnovi gradi stanovište „teorijskog antihumanizma“. Ono je bilo, u prvom redu, reakcija na proces destaljinizacije Sovjetskog Saveza posle 20. kongresa Komunističke partije SSSR-a 1956. godine. Nakon njega pojam humanizma biva široko rasprostranjen u sovjetskom marksizmu, što po Altiseovom shvatanju dovodi do „teorijske konfuzije“ kojoj se treba suprotstaviti⁶. Stoga je za njega socijalizam naučni pojam, dok je humanizam ideološki. „Karakterizirajući ga kao ideološki pojam, ne misli time negirati njegov historijski realitet. On izražava ukupnost postojećih realiteta, ali za razliku od znanstvenog pojma on ne pruža sredstva za njihovu spoznaju, pa prema tome niti otkriva njihovu bit“⁷. U ovome se ogleda i bitna distinkcija između nauke i filozofije kod Altisea. Filozofija je za njega apstraktna forma ideološke produkcije. Stoga, umesto filozofije, on zastupa „teoriju teorijske prakse“ čija je osnovna funkcija da utvrdi jasnu razliku između ideoloških i naučnih koncepata. Može se reći da čitava Altiserova koncepcija predstavlja jednu prilagođenu, intelektualističku verziju „staljinističkog pozitivizma“⁸. Na kraju,

⁴ Isto, 24.

⁵ Ovde je uputno navesti kritiku ovog Altiseovog stanovišta koju vrši Rober Pari: „Logično, to znači da smo dovedeni dotle da odstranimo ili ukinemo izvestan broj drugih pojmova: pre svega, pojam proletera, tako kako je viđen; ali i pojam viška vrednosti: jer, šta je drugo višak vrednosti do proizvod neplaćenog, *otuđenog* (Kapital, I, 3) rada? Analiza same robe bi propala ako ne bi intervenisao marksistički operativni pojam otuđenog rada.“, u: Pari, Rober, *S ove strane marksizma*, Pogovor u Altise, Luj, *Za Marksa*, Beograd, Nolit, 1971, str. 277.

⁶ Arditi, Benjamin, Louis Althusser, u: *Palgrave Advances in Continental Political Thought*, New York, Palgrave Macmillan, 2006., str. 182-195.

⁷ Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Tom 2*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 314.

⁸ Ovo je kvalifikacija Milana Kangrge. Pišući o zagrebačkom časopisu *Praxis*, on navodi slu-

Altiseova misao predstavlja jedan od najgrubljih primera imputiranja vlastitih teorijskih koncepcija Marksu u celokupnoj istoriji marksizma. No, bez obzira na to, Altise je izvršio ogroman uticaj na dalji razvoj marksizma, prvenstveno kroz radove Badijua, Ransijera, Balibara, Burdijea, Pulancasa i mnogih drugih francuskih teoretičara. Njegov uticaj išao je i izvan granica Francuske, a posebno je značajan bio u Latinskoj Americi u koju je stigao zahvaljujući njegovoj studentkinji Marti Harneker.

Istovremeno se pod skutima Frankfurtskog kruga u Nemačkoj razvija tzv. *Neue Marx Lektüre* (u daljem tekstu NML) ili *Novo čitanje Marksa*. Vođeci predstavnici ovog marksističkog kružoka bili su Adornovi studenti *Alfred Šmit* (1931-2012), *Hans-Georg Bakhaus* (1929-) i *Helmut Rajhelt* (1939-). Stavovi NML-a su se gradili u oštroj kritici marksizma-lenjinizma koji imenuju pojmom *svetonazorskog marksizma* (*Weltanshauung Marxismus*), te distanciranju od Engelsove interpretacije Marksove kritike političke ekonomije. Iako pod uticajem shvatanja teoretičara Frankfurtske škole, Bakhaus i Rajhelt u fokus novog čitanja Marksa stavljaju njegovu teoriju vrednosti smatrajući da u celokupnoj tradiciji „ortodoksnog marksizma“ nije shvaćena specifičnost kritike političke ekonomije. U literaturi koja se bavi Novim čitanjem Marksa često se ističe sličnost ove škole sa osnovnim stavovima koje je sovjetski marksista *Isak Iljič Rubin* izneo još 1924. godine u knjizi *Ogledi o Marksovoj teoriji vrednosti*. Međutim, kako se ova knjiga na nemačkom govornom području pojavila tek nakon nastanka NML, tokom sedamdesetih, ne može se tvrditi da su Rubinova shvatanja direktno uticala na ovu školu⁹. Za razliku od teoretičara zapadnog marksizma koji Marksove rane spise uzima-

čaj u kom je Altise priložio svoj tekst za internacionalno izdanje časopisa: „Tada smo dobili za objavljivanje oveću raspravu od oko 50 stranica teksta od strane dotada još nepoznata autora iz Francuske koji se zvao Louis Althusser, koji je sebe smatrao marksistom (a i drugi su ga u Francuskoj takvim smatrali). Recenzenti tog njegovog priloga bili smo Rudi Supek i ja. Rudi je kao ‘francuski đak’ bio uvijek sklon Francuzima, pa je tada bio nesiguran u ocjeni te Althusserove rasprave. Međutim, ja sam napisao razornu kritiku i ocjenu tog teksta i završio je time, da je to ispod nivoa onoga što *Praxis* treba i želi objavljivati, jer je to bilo pisano sa staljinističko-pozitivističkog stanovišta. Svi su članovi redakcije gledali što će na to reći Supek, koji je donio pozitivnu ocjenu. No, kad je on čuo moje argumente, složio se da se taj članak odbije. Iako članke generalno nismo vraćali, ja sam tražio da se ovaj put učini iznimka, te smo taj prilog vratili Althusseru u Paris. Ali time ta priča nije bila završena: Althusser je nakon toga objavio tu svoju raspravu u pariškom časopisu komunističke orijentacije *La Pensee*, i sad – što je ne samo simptomatično, nego i karakteristično i znakovito za nivo tog tzv. ‘zapadnog marksizma’ – tom je raspravom Althusser postao ‘zvijezda’ i jedan od najznačajnijih i najreprezentativnijih predstavnika toga staljinistički orijentirana ‘marksizma’ u Europi i svijetu!”, Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Split, Kultura & rasvjeta, 2002., str. 25-26.

⁹ Ćurković, Stipe, *Interpretacijski spor oko Marxa: Haug vs Heinrich*, 3K: kapital, klasa, kritika, br. 1/2014., str. 9

ju za ključ čitanja *Kapitala*, NML smatra da je čitanje Marksove kritike političke ekonomije presudno za razumevanje njegovog dela kao celine. Kao analogiju ovom stanovištu uzimaju čuvenu Marksovu tezu da je poznavanje ljudske anatomije ključno za razumevanje anatomije majmuna. Na tom tragu, oštro se suprotstavljaju¹⁰ Altiseovoj koncepciji o „epistemološkom prelomu“ u Marksovom delu.

Osnovni podsticaj za pokretanje čitalačkog kružoka iz kog će proisteci NML, bilo je Bakhausovo slučajno otkriće prvog izdanja *Kapitala* u jednoj frankfurtskoj biblioteci 1963. godine u kom je uočio „razliku u izgradnji koncepta i pozicioniranju problema teorije vrednosti koje je u drugom izdanju bilo samo skicirano“¹¹. Ono što je uočeno kao presudna razlika bila je dijalektička protivrečnost u Marksovoj analizi ekvivalentnog oblika vrednosti u kom se ogleda hegelijanski koncept udvostručenja (Verdopplung) koji je mnogo vidljiviji u prvom izdanju i daje novi logički smisao Marksovoj teoriji vrednosti¹². Na tom tragu Rajhelt istražuje unutrašnju vezu između vrednosti i novca kao idealnog i realnog udvostručenja robe. Razmena uvek počinje od upotrebne vrednosti. Međutim, robe se nikada direktno ne prikazuju kao izraz ljudskog rada, iako imaju cene zbog kojih ih je moguće porediti. Tek u razmenskoj vrednosti ljudski apstraktni rad dobija „telo u kom se izražava“. U njoj postaje samerljiv odnos pojedinačne robe – koja izražava individualni, konkretni rad – sa ukupnim robnim svetom, tj. celokupnim društvenim radom. Društveno vrednovanje pojedinačnog ljudskog rada postaje moguće samo postojanjem robe u kojoj se rad u proizvodnji odmah prikazuje kao društveni. Ova roba je univerzalni ekvivalent – novac¹³. Stoga je postojanje novca nužni preduslov za postojanje istorijski nastalog kapitalističkog načina proizvodnje. „Razlog zbog kog se rad utrošen u proizvodnji robe mora izraziti u formi novca leži u protivrečnosti dvostrukog (individualnog i društvenog, prim. aut.) karaktera rada u robnoj proizvodnji“¹⁴. U tome, po Bakhausu i Rajheltu leži ključna specifičnost Marksove teorije vrednosti u odnosu na Rikardovu. Protivrečnost koja leži između konkretnog (individualnog) i apstraktnog (društvenog) rada je razlog zašto se rad izražen u vrednosti manifestuje u novčanom obliku. Stoga je Marksova teorija vrednosti monetarna.

¹⁰ Bellofiore, Riccardo; Riva, Tommaso Redolfi, *Neue Marx Lecture: putting the critique of political economy back into the critique of the society*, Radical Philosophy: Journal of Socialist and Feminist Philosophy, Jan/Feb, 2015, str. 28.

¹¹ Isto, str. 25.

¹² Isto, str. 25.

¹³ Isto, str. 30.

¹⁴ Isto, str. 31.

Kako su sami predstavnici NML isticali, uočavanje razlike između prvog i drugog izdanja *Kapitala* ne bi bilo moguće da nisu proizašli iz Adornovog teorijskog šinjela. Jedinstvenost Marksove kritike političke ekonomije je u onome što Adorno naziva „anamnezom geneze“. Prema njegovom tumačenju, Marks zasniva teoriju „društva kao subjekt-objekt realnosti“¹⁵. Bakhaus u objašnjenju ovog Adornovog stava navodi da je kapitalističko društvo „objektivno“ zato što čini apstraktnu univerzalnost koja sebi potčinjava partikularnosti. Međutim, društvo je istovremeno i subjektivno jer se reprodukuje i jedino postoji vrlinom ljudskih bića. U kapitalizmu individue svojim delanjem kreiraju objektivnu realnost (društvo) koja ih potčinjava sebi. Kapitalističko društvo kao totalitet počiva na principu razmene koja određuje sve društvene veze između njegovih članova. Razmena je ona „objektivna“ društvena veza između članova društva. Tako dolazi do „autonomizacije društva“. Ono što omogućuje razmenu roba u kapitalizmu je „jedinstvo društveno potrebnog apstraktnog radnog vremena“. Stoga je Marksovo shvatanje fetiškog karaktera robe nužni uslov za razumevanje autonomizacije društva. Dijalektički karakter razmene je u tome što se fetiški karakter robe prikazuje, s jedne strane, kao privid, a s druge strane kao suvereni realitet. Dijalektičkom teorijom društva moguće je razumeti autonomizaciju društva i objasniti genezu ovog procesa. Stoga je za Adorna istorijski materijalizam „anamneza geneze“, jer objašnjava kako kapitalističko društvo postaje nezavisna, otuđena sila u odnosu na pojedince koji ga čine. Ovo je osnov na kom NML temelji svoje čitanje Marksove teorije vrednosti – autonomizacija društva je spoljna manifestacija temeljne protivrečnosti kapitalističkog načina proizvodnje sadržane u dvostrukom karakteru rada koji proizvodi robu.

Ono što karakteriše školu Novog čitanja Marksa je njezino zatvaranje u akademsku poziciju specijalizovanog čitanja Marksovog dela i potpuno odvajanje marksističke teorije od konkretnog političkog delovanja kroz sedamdesete i osamdesete godine. No, nakon nacističkog varvarstva, te snažnog antikomunističkog sentimenta na kom je uspostavljena posleratna SR Nemačka, nije ni bilo nekakve organizovane komunističke partije koja bi pretendovala na korenitu promenu društva. Velika je zasluga NML što je ponovo u fokus marksizma stavila teoriju vrednosti kao osnovu Marksove kritike političke ekonomije.

Kao još jedan bitan teoretičar iz ovog perioda izdvaja se argentinsko-meksički filozof *Ernike Dusele* (1934-) koji izrasta iz specifične latinoameričke filozofije oslobođenja koja se razvijala i u delima Rodolfa Kuša, Artura Roiga i Leopolda Zee. Ova filozofska koncepcija bliska je teologiji oslobođenja, ali ih ne treba uzimati kao identične. Socijalno poreklo filozofije oslobo-

¹⁵ Isto, str. 25.

đenja nalazi se u spoljno-političkim napadima Sjedinjenih Država na nezavisne levičarske režime u Latinskoj Americi (vojni pučevi u Čileu i Argentini), ali i u kubanskoj revoluciji. Dusele je svoje široko obrazovanje sticao u domovini Argentini i Evropi¹⁶, a kao društveno angažovan je bio meta napada argentinske vojne hunte, te bio prisiljen da emigrira u Meksiko 1975. godine u kom i danas živi i radi. Na njega su presudan uticaj ostvarile filozofija Emanuela Levinasa i Marksova kritika političke ekonomije.

Polazna tačka u Duselevoj koncepciji je podjela savremenog kapitalističkog sveta na centar i periferiju, u kojoj periferiju povezuje sa kategorijom spoljašnjosti koju preuzima od Levinasa¹⁷. Odnos između kapitalističkog centra (totaliteta) i periferije (spoljašnjosti) je odnos *zavisnosti*. Glavno obeležje ovog odnosa je prenos viška vrednosti iz periferije u centar. Time Dusele čita Marksa iz specifične latino-američke pozicije zavisnosti, pokušavajući da se distancira od evropocentričnog promatranja kapitalizma. Na tom tragu on prepoznaje vertikalni i horizontalni odnos između rada i kapitala¹⁸. Vertikalni društveni odnos je onaj u kom se ostvaruje višak vrednosti, odnos u kom rad proizvodi kapital, a karakteriše ga eksploatacija. Horizontalni društveni odnos ima međunarodni karakter i u njemu se odvija utakmica između buržoazija razvijenih i nerazvijenih svetskih regiona. Ovaj odnos ima obeležje dominacije, a ne eksploatacije jer se u njemu ne proizvodi višak vrednosti. Ovim odnosom višak vrednosti se deli između različitih regiona, u glavnini tekući od periferije ka centru. Stoga se Dusele zalaže za emancipaciju zemalja periferije ili tzv. Trećeg sveta, pri čemu uvodi kategoriju naroda (*pueblo*) pod kojom podrazumeva daleko širi pojam potlačenih masa od Marksovog proletarijata. Smatrajući da temeljna distinkcija na kojoj Marks gradi kritiku političke ekonomije nije između konkretnog i apstraktnog rada, niti između razmenske i upotrebne vrednosti, Dusele je pronalazi u razlici između živog i opredmećenog rada. Živi rad je u srcu kapitalističke eksploatacije, višak vrednosti je doslovno ukraden od radnika¹⁹. Stoga je Marksova kritika političke ekonomije u svojoj suštini etička.

Analizi Marksove teorije Dusele je posvetio tri knjige²⁰ u periodu od 1985. do 1990. godine, komentarišući *Grundrisse, Prilog kritici političke ekonomije*

¹⁶ Doktorirao je filozofiju u Madridu, istoriju na Sorboni. Teološko obrazovanje sticao je u Parizu i Minsteru.

¹⁷ Hoff, Jan, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, str. 57.

¹⁸ Isto, str. 58.

¹⁹ Burton, Mark, Osorio, Jorge M. F., *Introducing Dussel: the Philosophy of Liberation and Really Social Psychology*, Psychology In Society, n. 41, Jan. 2011.

²⁰ Te tri knjige su: 1. La produccion teorica de Marx: un comentario a los Grundrisse (1985), 20

je, *Rukopise 1961-1963 (Teorije o višku vrednosti)* i *Kapital*. Iako nalazi da je uticaj Hegela na Marksa presudan, posebno u Grundrisseu, Dusel smatra da Marks kao „mislilac spoljašnjosti“ ide preko hegelovskog „mišljenja totaliteta“²¹. U njegovoj interpretaciji, kategorija totaliteta se odnosi na kapital, dok se kategorija spoljašnjosti odnosi na živi rad. Na ovoj tački Duselove analize, Marksova misao uticaj crpi iz Šelingove filozofije. „Živi rad kao subjektivitet radnika je kod Dusela uzet kao ‘ono drugo’ kapitala, kao nešto što je ‘spoljašnje’ totalitetu kapitala, ali koje kapital inkorporira u sebe”²². Prema tome, Marksova kritika političke ekonomije ne može se po Duselu poistovetiti s Hegelovom logikom totaliteta. Hegelova logika polazi od bića, dok Šeling tvrdi da postoji nešto pre bića što omogućuje njegovo postojanje. Tako kod Marksa živi rad kreira višak vrednosti koji omogućuje postojanje kapitala. Ovakvo čitanje Marksove teorije vrednosti kao „misli spoljašnjosti” je nesumnjivo rezultat Duselove namere da Marksovu misao posmatra iz latinoameričke perspektive „periferije” u globalnom kapitalizmu. Bez obzira što je njegovo čitanje Marksa podložno kritici, nema sumnje da predstavlja originalan doprinos marksističkoj teoriji. Osim toga, za razliku od ostalih glavnih teorijskih tendencija marksizma nakon 1968. godine, Duselova misao i filozofija oslobođenja uopšte bile su usko povezane sa konkretnom političkom borbom potlačenih masa Latinske Amerike. Najbolje svedočanstvo vitalnosti filozofije oslobođenja dala su tamošnja politička gibanja u novom milenijumu. U gotovo svakoj zemlji Latinske Amerike revolucionarna levica je i dalje bitan socijalno-politički faktor koji pledira na radikalnu promenu postojećeg.

MARKSIZAM NAKON PROPASTI SOVJETSKOG SAVEZA

Posmatrajući propast Sovjetskog Saveza u poslednjoj deceniji 20. veka iz današnje perspektive, moguće je izvesti nekoliko zaključaka koji se tiču marksističke teorije i prakse. Postojanje Sovjetskog Saveza imalo je kontradiktoran uticaj na razvoj marksizma kao teorije: s jedne strane, Marksova misao je vulgarizovana njenim pojednostavljenim šematskim interpretacijama u okvirima sovjetskog marksizma i njegovih međunarodnih sledbenika, što je, na drugoj strani, vodilo potrebi za drugačijim (doslednijim) čitanjem Marksa u delima Lukača, Markuzea i onoga što podrazumevamo pod zapad-

Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63 (1988), 3. El ultimo Marx (1863-1882) y la liberacion latinoamericana: un comentario a la tercera y cuarta redaccion de la „Capital“ (1990).

²¹ Hoff, Jan, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, str. 171.

²² Isto, str. 172, prevod M. P.

nim marksizmom. Postojanju moskovskog Instituta Marks-Engels-Lenjin dugujemo uvid u Marksov mladalački opus koji je uticao na „praksološko” čitanje Marksa. U političkom smislu, Sovjetski Savez je sputavao samostalni razvoj političkih pokreta radničke klase u drugim zemljama, ali isto tako obezbeđivao komunističkom pokretu relevantnost u globalnoj politici, te svojevrsnu „zaleđinu” i bazu u vidu jedne moćne zemlje. Postojanje „realnog socijalizma” primoralo je glavne kapitalističke zemlje na dodatnu demokratizaciju, te ustupke radničkoj klasi kroz elemente socijalne države uvedene posle Drugog svetskog rata²³. Koliko je demokratizacija kapitalističkih zemalja Zapada bila izraz straha od organizovanog radničkog pokreta, najvidljivije je danas. Nepostojanje masovnih organizacija radničke klase sada je garant nesmetanog sprovođenja neoliberalne politike oličene u postepenom ukidanju elemenata socijalne države i obračunavanju sa prethodno ostvarenim stepenom radnih prava.

Kolaps Sovjetskog Saveza označio je eroziju marksizma kao masovnog političko-ideološkog pokreta. U čitavom nizu bivših socijalističkih zemalja (prvenstveno Istočne Evrope), institucionalno izučavanje Marksa je obustavljeno, te se smatra društveno nepoželjnim. Interes za Marksovu teoriju, posebno u devedesetim godinama, dramatično je opao. „Rekvijem” za marksizam postao je opšte mesto intelektualnog diskursa²⁴. Teza Fransisa Fukujame o „kraju istorije” plasirana u devedesetim, bila je široko prihvaćena. Po njoj je postojeći liberalno-kapitalistički sistem krajnji stupanj razvitka ljudskog društva. Trijumfalno je promovisan „kraj ideologije” čime se podrazumevala neupitnost postojećih ekonomskih odnosa i na njima uspostavljene ideološke hegemonije (neo)liberalizma. Međutim, Fukujaminu tezu su vrlo brzo demantovali antagonizmi unutar samog kapitalizma. Upravo u „post-sovjetskom” dobu se pokazalo da su konflikti i krize permanentno obeležje kapitalizma, bilo da se manifestuju u ratnim žarištima širom planete ili na ekonomskom polju.

Marksističku teoriju u poslednjoj dekadi 20. i prvoj dekadi 21. veka karakterisalo je zatvaranje u male akademske krugove ili čitalačke kružoke²⁵. U

²³ Više o ovoj temi može se naći u mom tekstu povodom stogodišnjice Oktobarske revolucije na <http://www.oktobar.net/naslede-oktobarske-revolucije/>

²⁴ Hoff, Jan, , *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, str. 64.

²⁵ Kratak pregled marksističke teorije u ovom periodu daje Hof. U Rusiji se ističu Aleksandar Buzgalin i Andrej Kolganov koji vrše kritiku teorijskog staljinizma s pozicija tzv. humanističkog marksizma. U Mađarskoj Hof najinteresantnijim nalazi Ištvana Mesaroša koji svoje koncepcije iznosi u knjizi *Beyond Capital* iz 1995. Čileanska teoretičarka Marta Harneker nastupa s altiserijanske pozicije „strukturalističkog marksizma“, dok Nemač Hajnc Ditrih nastanjen u Meksiku promovise „socijalizam za 21. vek“ direktno inspirisan bolivarskom revolucijom koju

njenom društvenom statusu ogledao se istorijski poraz komunističke ideje na prelazu između dva stoleća. Odijum vladajućih teorijsko-političkih krugova prema Marksu prenošen je propagandnim sredstvima ideološkog aparata na sve slojeve globalne populacije. To je prvenstveni razlog zašto nijedan protestni pokret²⁶ nakon kolapsa „realnog socijalizma” nije uzeo njegovu kritiku političke ekonomije kao polaznu tačku vlastite kritike kapitalizma. Međutim, Marksova misao opstaje kao aktuelna misao današnjice zbog opstajanja predmeta njezine kritike – kapitalističkog društva.

Čitav niz teoretičara²⁷ zadržao je levičarsko usmerenje i nakon kolapsa masovnog marksizma, pokušavajući kritički da promišlja postojeće. Na planu recepcije Marksove kritike političke ekonomije izdvaja se *Mihael Hajnrih* (1957-). Ovaj nemački „marksolog”, specijalizovan za Marksovu teoriju vrednosti, može se smatrati pripadnikom mlađe generacije *Novog čitanja Marksa*. Hajnrih svoje stanovište gradi na kritičkoj distanci prema svetonzorskom marksizmu formiranom u *Anti-Diringu*, te Engelsovoj redakciji drugog i trećeg toma *Kapitala* koja je bila sadržana u prvoj verziji sabranih dela Marksa i Engelsa²⁸. Stoga insistira na čitanju MEGA II (Marx-Engels Gesamtausgabe) kritičkog izdanja²⁹ Marksovih sabranih dela koje je utemeljeno na originalnim Marksovim rukopisima. Čitav njegov teorijski napor usmeren je

je predvodio Hugo Čavez u Venecueli. Za više detalja o marksističkim koncepcijama tog perioda pogledati u Hof, Jan, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, str. 64-72.

²⁶ Antiglobalistički pokret koji je svoj vrhunac imao na demonstracijama protiv grupe 8 najmoćnijih država sveta (G8) u Sijetlu 1999. i Đenovi 2001. godine, a zatim i pokret Occupy koji je nastao kao reakciju na svetsku ekonomsku krizu izazvanu mešetarenjem finansijskog kapitala 2008. godine.

²⁷ Među njima se ističu Alan Badiju, Antonio Negri, Đani Vatimo, Teri Iglton, Enrike Dusel, i drugi.

²⁸ U pitanju su Marx-Engels Werke – MEW. Marks-Engels Dela (MED) su naš prevod ove verzije sabranih dela.

²⁹ Projekat MEGA pokrenut je od strane moskovskog Instituta Marks-Engels-Lenjin 1927. godine. Posle objavljivanja 14 tomova sabranih dela rad na ovom projektu je obustavljen. Rukovodstvo Instituta (Rjazanov) i istaknuti saradnici (Rubin) su eliminisani u staljinskim čistkama tokom tridesetih godina. Projekat je pod nazivom MEGA 2 ponovno pokrenut krajem 1960-ih u kooperaciji Instituta za marksizam-lenjinizam Sovjetskog Saveza i Nemačke Demokratske Republike (DDR). Do raspada „realnog socijalizma“ objavljeno je 40 tomova u izdanju Dietz Verлага iz Berlina. 1990. godine rad na projektu preuzima Internationale Marx-Engels Stiftung sa sedištem u Amsterdamu. Planirano je objavljivanje 114 tomova sabranih dela Marksa i Engelsa u izdanju berlinske Akademie Verlag. Završetak projekta je planiran za 2025. godinu. Veliki deo objavljenog je dostupan u digitalnom obliku na <http://megadigital.bbaw.de/index.xql> prema: Ćurković, Stipe, *Interpretacijski spor oko Marxa: Haug vs Heinrich*, 3K: kapital, klasa, kritika, br. 1/2014., str. 9.

ka rekonstrukciji Marksove teorije vrednosti³⁰, pri čemu ističe i nedoslednosti i protivrečnosti³¹ kod samog Marksa.

Ono što – po Hajnrihovom uvidu – Marksovu kritiku u bitnom razlikuje od klasične ekonomske škole jeste neophodan neempirijski teorijski nivo kojom se prodire u srž predmeta političke ekonomije. Marksov pristup karakteriše visok nivo apstrakcije kojim u sva tri toma Kapitala izlaže kapitalistički način proizvodnje u „idealnom proseku”³². To je ključni razlog zbog koga Marks uspeva da „uhvati” samu esenciju, odnosno princip kapitalizma. „Ukoliko je moguće da pričamo o postojanju kapitalizma u Engleskoj 19. stoleća i Nemačkoj 21. stoleća, onda mora biti nečeg zajedničkog u ova dva slučaja što nam omogućuje da koristimo ovaj pojam. Marksovo izlaganje okrenuto je ka ovoj istovetnosti koja se može naći u svakom obliku razvijenog kapitalizma”³³.

Hajnrihova debata³⁴ sa Fricom Haugom (1936-) vođena na stranicama časopisa *Argument* obeležila je marksističku teoriju u Nemačkoj na početku novog milenijuma. Među brojnim pitanjima vezanim za Marksovu kritiku političke ekonomije koja su pokrenuta u ovoj debati, izdvaja se pitanje prakse. Prema Hajnrihovom shvatanju pitanje prakse se ne može odvojiti od kapitalističkog načina proizvodnje. Robni odnos koji se njime uspostavlja presudno utiče na praksu, odnosno konkretno ljudsko delanje u kapitalizmu. Bez obzira na slobodu izbora pojedinaca, izvan robnog odnosa je u kapitalizmu moguće ostati samo pod pretpostavkom materijalne propasti. Nužnost stupanja u robni odnos čini da on postaje „naturalizovan”, te se pri-

³⁰ Ovdje neće detaljnije biti reči o Hajnrihovoju interpretaciji, tj. rekonstrukciji Marksove teorije vrednosti, bez obzira što ona predstavlja centralnu tačku i najveću vrednost Hajnrihovog bavljenja Marksom. Razlog tome je što bi se u osnovnom smislu ponavljalo shvatanje teorije vrednosti izneseno u odeljku teksta koji se bavio Novim čitanjem Marksa. Hajnrihova knjiga „Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije“ prevedena je i objavljena u izdanju zagrebačkog Centra za radničke studije 2015. godine. Knjigu je moguće besplatno preuzeti u elektronskom formatu na stranici <http://www.rosalux.rs/bhs/uvod-u-marxovu-kritiku-politicke-ekonomije>.

³¹ Posebno su vredni Hajnrihovi uvidi u ona mesta kod Marksa u kojima se može naći povoda za kasniji „fatalistički determinizam” tradicionalnog marksizma, od Engelsa na dalje – Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015., str. 186-193.

³² Hof, Jan, *Marxism Worldwide*, str. 211.

³³ Heinrich, Michael, 2008, str. 17, u: Hof, Jan, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, str. 211., prevod autora.

³⁴ Prevod čitave debate dat je u zagrebačkom časopisu 3K: kapital, klasa, kritika, br. 1/2014., koji je moguće naći u pdf formatu na <http://www.rosalux.rs/bhs/3k-kapital-klasa-kritika>. Debata počinje Haugovim odgovorom na tekst Hajnriha u kom ga ovaj kritički smešta među predstavnike „tradicionalnog marksizma“. Debata pokreće mnoga pitanja vezana za Marksovu kritiku političke ekonomije u koja je nemoguće ulaziti u formatu ovog rada.

kazuje kao svojevrsna „druga priroda” članovima ovog tipa društva³⁵. Postvarenje koje se odvija u sferi svesti predstavlja jedan od osnovnih razloga zašto klasni položaj ljudi automatski ne implicira odgovarajuću revolucionarnu praksu ka prevazilaženju stanja u kom su zatečeni. Zato je Marksovo izlaganje fetiškog karaktera robe jedno od centralnih mesta njegove kritike političke ekonomije³⁶. Iako se usled fetiškog karaktera društvenih odnosa postojeći kapitalistički odnosi konstituiraju kao objektivna nužnost, fetišizam nije stanje iz kog nema izlaza. Granice koje on uspostavlja moguće je probiti iskustvom i refleksijom³⁷. Međutim, svaka rasprava o praksi u kapitalizmu mora uzeti u obzir pojam fetišizma. Zato nam *Kapital* na najbolji način objašnjava zašto su revolucionarni događaji retkost, te zašto svaka pobuna ne vodi automatski borbi protiv kapitalizma³⁸.

Naposletku, može se zaključiti da je nakon perioda potpune marginalizacije Marksove kritike političke ekonomije posle kolapsa „realnog socijalizma”, sami antagonistički karakter kapitalizma manifestovan u ekonomskoj krizi iz 2008. godine ponovo podstakao interes za Marksovo delo u globalnim okvirima. Tako je recepcija Marksa prešla puni krug, vraćajući ga danas na početak – u kritiku postojećih socijalno-ekonomskih odnosa. Pojava interneta kao jednog od najrevolucionarnijih tehnoloških izuma u čitavoj ljudskoj istoriji otvorila je novo polje ekonomije koje zauzima sve dominantnije mesto u ukupnoj globalnoj ekonomiji. Primena Marksove teorije vrednosti u digitalnoj ekonomiji danas nam otkriva da se profit kompanija poput Googlea ili Facebooka u velikoj meri temelji na potpuno besplatnom svakodnevnom radu korisnika interneta koji ovim kompanijama pružaju informacije koje se posle koriste u procesu proizvodnje i razmene. Osvetljavanje digitalnog rada je novi fenomen o kom marksistička teorija korišćenjem teorije vrednosti tek treba da dâ svoj uvid.

Nemogućnost radikalne marksističke kritike kapitalizma da se u prethodnoj deceniji obeleženoj globalnom ekonomskom krizom ostvari u konkretnoj političkoj praksi koja bi predstavljala relevantan izazov postojećem, ostavlja ovo pitanje u potpunosti otvorenim. Ideološka hegemonija (neo)liberalizma ostvarena nakon kraha real socijalizma je stavljanje odnosa između rada i kapitala u fokus politike glavnog toka učinila gotovo nemogućim. Penetracija srednjeklasne identitetske politike u levi politički spektar koja zapo-

³⁵ Ćurković, Stipe, *Interpretacijski spor oko Marxa: Haug vs Heinrich*, 3K: kapital, klasa, kritika, br. 1/2014., str. 11-12.

³⁶ Isto, str. 12.

³⁷ Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015., str. 180.

³⁸ Isto, str. 93.

činje sedamdesetih godina 20. veka, svoj puni zamah ostvaruje s propašću Sovjetskog Saveza. Ovim su revizionističke tendencije socijaldemokratije s početka veka dovedene do krajnjih konsekvenci s porazom revolucionarne levice na kraju veka. Socijaldemokratija danas egzistira isključivo u okvirima (neo)liberalizma, odričući se i onog minimuma socijalne politike koji je bio njeno glavno obeležje kroz gotovo čitav 20. vek. Ponovno stavljanje odnosa između rada i kapitala u fokus konkretne političke delatnosti mora, stoga, biti prioritet pri bilo kakvom pokušaju organizovanja radikalne levice.

RECEPCIJA MARKSOVE KRITIKE POLITIČKE EKONOMIJE NA JUGOSLOVENSKOM GOVORNOM PODRUČJU

Odjeci *Kapitala* na našim prostorima mogli su se osetiti dosta brzo nakon objavljivanja prvog toma. Već 1872. godine je u listu *Radnik* koji je pokrenuo Svetozar Marković objavljeno nekoliko odlomaka iz 8. glave prvog toma knjige. Kasnije su prevedeni i objavljivani neki delovi 11., 12., 13., 14. i 23. glave prvog toma (mahom u listu *Omladina* 1877. i 1878. godine, ali i u drugim časopisima). 1900. godine u Ženevi izlazi i srpskohrvatski prevod izvoda iz *Kapitala* koje je za francusku publiku pripremio Gabrijel Devil³⁹. Zаметак marksiističke teorije i organizovanog radničkog pokreta na ovim prostorima neraskidivo je vezan uz delo pomenutog *Svetozara Markovića* (1846-1875). Druga generacija ovdašnjih socijalista kojoj su pripadali Dragiša Lapčević, Radovan Dragović, Mita Cenić i *Dimitrije Tucović* (1881-1914) osnovali su Srpsku socijaldemokratsku stranku (SSDS) koja je igrala zapaženu ulogu u parlamentarnom životu Kraljevine Srbije. Tucović je bio njezin glavni pokretač i organizator, a delovao je i kao novinar i urednik Radničkih novina i Borbe. SSDS je bila veliki protivnik velikosrpskog nacionalizma koji je posebno kritikovala po pitanju terora nad albanskim stanovništvom u toku Balkanskih ratova. Nacionalizmu se suprotstavljala koncepcijom Balkanske federacije. Partija je bila članica Druge internacionale, a doslednost njenog internacionalizma videla se i u pripremama za Prvi svetski rat kada je SSDS bila jedina evropska socijaldemokratska partija koja je glasala protiv ratnih kredita.

Nakon rata, 1919. godine SSDS kolektivno pristupa novoosnovanoj Socijalističkoj radničkoj partiji (komunista) koja je bila preteča Komunističke partije Jugoslavije (KPJ). Echo Oktobarske revolucije koji je uzdrmao čitav svet, posebno je plodno tlo našao u novoformiranoj Kraljevini SHS. U ovom periodu *Moše Pijade* (1890-1957) počinje ozbiljniji napor na prevođenju *Ka-*

³⁹ Svi materijalni podaci o recepciji *Kapitala* na našem govornom području uzeti su iz redakcijske napomene trotomnog „Prosvetinog“ izdanja *Kapitala* iz 1973. godine.

pitata u celini. Sva tri toma Pijade prevodi u zatvorima stare Jugoslavije u kojima je boravio kao pripadnik ilegalne⁴⁰ komunističke partije. Prvi tom Pijade prevodi zajedno sa Rodoljubom Čolakovićem u zatvoru u Sremskoj Mitrovici, a drugi i treći tom prevodi samostalno u Lepoglavi. Prevod prvog toma je tajno iznesen iz Lepoglave 1932. godine, da bi bio objavljen u izdanju beogradskog „Kosmosa” 1933. godine. Rukopis su za štampu pripremili August Cesarec i Veselin Masleša. Drugi tom je objavljen već 1934. godine, dok se na izlazak trećeg toma moralo sačekati do 1948. Na polju teorije marksizma u međuratnom periodu možemo istaći radove Filipa Filipovića, Ognjena Price, V. Masleše, Otokara Keršovanija, Dušana Nedeljkovića i drugih⁴¹. U ovom periodu su pitanja konkretne političke delatnosti (naročito pitanje uspostavljanja funkcionalne i efikasne organizacije u uslovima ilegalnog rada) imala primat nad pitanjima teorije gde se sledila doktrina marksizma-lenjinizma shodno liniji Treće internacionale. Delovanje jugoslovenskih komunista bilo je specifično i slično uslovima u predrevolucionarnoj Rusiji, pre svega zbog socijalne strukture stanovništva. Industrija je bila u zametku, u državi je oko 75% stanovništva pripadalo seljaštvu. Zemlju je opterećivao visok stepen (materijalne, kulturne i teorijske) zaostalosti za glavnim evropskim i svetskim tokovima. Značajniji razvoj marksističke teorije na jugoslovenskom prostoru morao je sačekati završetak Drugog svetskog rata i socijalnu revoluciju koja je sa završetkom rata nastupila na ovom području.

Nakon oslobođenja od fašizma počinje, prvenstveno, prevodilačko-izdavačka delatnost na polju marksističke teorije. Prevod Marksovih *Ranih radova* objavljen 1953. godine značajno je oblikovao glavni tok marksističke teorije u Jugoslaviji. Međutim, raskid sa Sovjetskim Savezom nakon rezolucije Informbiroa 1948. godine je presudno uticao i na postepen teorijski razlaz sa staljinističkom doktrinom marksizma-lenjinizma. Najznačajniji događaj koji je označio definitivan raskid jugoslovenskog marksizma sa njegovom sovjetskom varijantom desio se krajem 1960. godine na simpozijumu Jugoslovenskog društva za filozofiju održanom u Bledu. Tema simpozijuma bila je teorija odraza, do tada široko prihvaćena u jugoslovenskom marksizmu. Sa pozicija kritike ove teorije nastupila je manja grupa (prvenstveno zagrebačkih) teoretičara. Centralna tačka kritičkog promišljanja teorije odraza sadržana je u re-

⁴⁰ Odmah po osnivanju, jugoslovenski komunisti su ostvarili značajne izborne rezultate. 1920. godine na lokalnim izborima osvojena su mesta gradonačelnika Zagreba i Beograda. Obavljanje ovih funkcija komunistima je onemogućeno raznim zabranama centralnih vlasti u Beogradu. Obznanom 30.12.1920. godine vlasti Kraljevine Jugoslavije su zabranile rad KPJ i otvorile vrata diktaturi koja će u većoj ili manjoj meri biti obeležje ove države tokom čitavog njenog postojanja.

⁴¹ Više u Vranicki, Predrag, *Historija marksizma. Tom 2*, Zagreb, Naprijed, 1975., str. 363-364.

feratu *O nekim bitnim pitanjima teorije odraza*⁴² zagrebačkog filozofa Milana Kangrga (1923-2008). Kangrga je postavio pitanje odnosa Engelsove i Marksove teorije, zaključivši da je „Marx u Engelsovoj interpretaciji vraćen na nivo mehaničkog, kontemplativnog materijalizma 17. i 18. stoljeća”⁴³. Shvatajući ovo kao polaznu tačku teorije odraza, Kangrga i saradnici su u burnoj diskusiji koja je usledila nakon njegovog referata snagom argumenata „porazili” suprotstavljenu (i većinsku) struju tzv. *dijamatovaca*⁴⁴ predvođenu Dušanom Nedeljkovićem. Ovaj događaj je presudno odredio pravac jugoslovenskog marksizma u narednih gotovo tri decenije. On je u bitnom bio određen osnovnim pogledima grupe filozofa, sociologa i teoretičara marksizma okupljenih oko *Korčulanske ljetne škole* (pokrenute 1963.) i časopisa *Praxis*, pokrenutog 1964. godine. Ovom krugu – koji je nazivan i *zagrebačka filozofija prakse* – pripadali su Milan Kangrga i Gajo Petrović kao centralni teorijski i organizacioni umovi, te Predrag Vranicki, Branko Bošnjak, Rudi Supek, Danko Grlić, Ivan Kuvačić, Veljko Cvjetičanin, Vanja Sutlić i drugi. Osnovna pozicija praxis filozofije je proizlazila iz hegelijanskog čitanja Marksove metode, kritike marksizma Druge i Treće internacionale, te filozofije prakse kao mišljenja revolucije. Teoretičare ovog kruga možemo smestiti u okvire marksističkog humanizma koji se formirao u delima, pre svega, Lukača, Bloha i Markuzea⁴⁵. Zagrebačka filozofija prakse bila je svetski relevantna pojava u filozofiji 20. veka, te je vodila ravnopravan dijalog sa svim filozofskim koncepcijama svoga vremena. Ovome svedoči i živa internacionalna teorijska diskusija koja se vodila na stranicama časopisa *Praxis* i u okvirima Korčulanske ljetne škole. Dovoljno je pogledati spisak učesnika⁴⁶ Škole ili sastav redakcije⁴⁷ Časopisa da bi se zaključilo da se u njihovim okvirima vodila možda i najpotentnija marksistička, i ne samo marksistička, teorijska diskusija toga vremena. Zagrebačka filozofija prakse često je poređena sa Frankfurtskom ško-

⁴² *Neki problemi teorije odraza: referati i diskusije na IV stručnom sastanku Udruženja, Bled, 10-11 novembra 1960.*, Beograd, Jugoslovensko udruženje za filozofiju, 1960.

⁴³ Petrović, Gajo, *Marx i marksisti*, Zagreb, Naprijed, 1986., str. 152.

⁴⁴ „Dijamat“ – dijalektički materijalizam.

⁴⁵ Za potpuniji opis Praxis-filozofije pogledati Perović, Milenko A., *Praxis-filozofija*, Arhe: časopis za filozofiju, God. 11, br. 22 (2014), str. 123-127., kao i Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Split, Kultura & rasvjeta, 2002., str. 299-310.

⁴⁶ Celokupan spisak učesnika Korčulanske ljetne škole može se naći u Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Split, Kultura & rasvjeta, 2002., str. 351-355. U velikoj grupi teoretičara svakako se izdvajaju H. Markuze, E. From, E. Bloh, E. Mendel, K. Košik, L. Goldman, A. Lefevr, K. Akselos, L. Kolakovski, T. Botomor, A. Zon-Retel, E. Fink, J. Habermas.

⁴⁷ Članovi redakcijskog saveta, između ostalih su bili K. Akselos, Z. Bauman, E. Bloh, T. Botomor, U. Ceroni, E. Fink, E. From, L. Goldman, A. Gorc, J. Habermas, A. Heler, L. Kolakovski, Đ. Lukač, H. Markuze.

lom, kako po svom osnovnom teorijskom opredeljenju, tako i po brojnosti teoretičara i raznovrsnosti tema koje su obrađivane⁴⁸. Postavljajući „kritiku svega postojećeg” u središte programskog opredeljenja praxis filozofije, zagrebačka filozofija prakse bila je u složenom odnosu s jugoslovenskim vlastima. Taj odnos je permanentno bio na ivici konflikta i pod čestom pretnjom zabrane rada škole i časopisa. Konačno, časopis i škola su prestali sa radom 1974. godine uskraćivanjem sredstava za njihov dalji rad.

Istorija poslednje decenije 20. veka ispisivana je krvlju u ratovima na prostoru bivše Jugoslavije u svojevrsnoj nacionalističkoj kontrarevoluciji koja je iscrtila nove nacionalne granice i označila povratak kapitalističkim ekonomskim odnosima. Marks i marksizam bivaju ekskomunicirani iz javnog diskursa. Masovno konvertitstvo intelektualaca postaje glavno obeležje teorije u postjugoslovenskom prostoru. Nekadašnji dogmatski marksisti postaju ideolozi nacionalizma ili, u ređem slučaju, zastupnici ideologije slobodnog tržišta⁴⁹. Institucionalno proučavanje marksizma postaje deo neželjene prošlosti. Sećanje na Marksa i marksizam se odvija na marginama akademskog života. Tek s prestankom ratova na Balkanu početkom novog milenijuma, promišljanje stvarnosti marksističkom metodologijom prestaje da bude društvena stigma u onoj meri u kojoj je to bila u prethodnoj deceniji. Poslednjih godina su vidljivi pomaci u revitalizaciji interesa za Marksovom teorijom. Najznačajniji naponi na ovom polju ostvareni su pod okriljem Roza Luksemburg fondacije za jugoistočnu Evropu⁵⁰. Pri tom, mora se istaći prevodilački poduhvat Centra za radničke studije (Zagreb), koji je Hajnrihov *Uvod u Marksovu kritiku političke ekonomije* učinio dostupnim jugoslovenskoj publici⁵¹. Nasleđe praxis filozofije i velika prevodilačka delatnost na polju marksističke literature u doba Jugoslavije, kombinovani sa potpunim krahom nacionalističke „tranzicije“ koju živimo, nužno vode obnovi interesa za Marksovom kritikom političke ekonomije na postjugoslovenskom prostoru.

⁴⁸ Svoje viđenje odnosa ove dve grupacije dao je Gajo Petrović u odeljku *Frankfurtska škola i zagrebačka filozofija prakse* njegove knjige *Marx i marksisti* (Zagreb, 1986., str. 298-326).

⁴⁹ Kuljić, Todor, *Prevladavanje prošlosti: uzroci i promene slike istorije krajem XX veka*, Beograd, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2002., str. 37-39.

⁵⁰ Sve publikacije dostupne u pdf formatu na adresi <http://www.rosalux.rs/bhs/all-publications>

⁵¹ Centar za radničke studije donosi i najaktuelnije tokove marksističke misli našoj čitalačkoj publici i kroz časopis *3K: kapital, klasa i kritika* - http://www.rosalux.rs/bhs/3k_kapital_klasa_kritika_treci_broj

KRITIKA MARKSOVE KRITIKE POLITIČKE EKONOMIJE

Potreba za kritikom Marksa javlja se još za njegova života, a intenzivira se nakon objavljivanja *Kapitala* i osnivanja Međunarodnog udruženja radnika (Prve internacionale). Kritika njegovog dela u proteklih 150 godina tekla je iz tri pravca: 1. kritika teorije vrednosti kao temelja Marksove kritike političke ekonomije, 2. kritika Marksove dijalektičke metode i 3. ideološka kritika marksizma.

Krajem 19. veka se u delima Vilijama Dževonsa, Karla Mengera i Leona Valrasa formira tzv. marginalistički pravac u ekonomiji. Ova škola javlja se kao opozit klasičnoj ekonomiji Smita i Rikarda, a potom i Marksa. Za razliku od klasične ekonomije i Marksa čija se teorija u ekonomiji smatra objektivnom teorijom vrednosti, marginalisti zasnivaju tzv. *subjektivnu teoriju vrednosti*. Suprotno objektivnoj teoriji vrednosti koja je vrednost robe pronalazila u procesu proizvodnje, odnosno u radu kao izvoru vrednosti, subjektivistička teorija osnovu vrednosti pronalazi u procesu razmene i potražnje (potrošnje). Tako je kritika Marksa morala poći sa pozicija koje su u ekonomskoj teoriji zapravo prethodile klasičnoj ekonomskoj školi Smita i Rikarda. Marginalistički pravac je ostvario veliki uticaj na dalji razvoj ekonomske misli. Na njegovim osnovama formirale su se Austrijska ili Bečka (psihološka) škola, Lozanska (matematička) škola, te Kembriđžka (neoklasična, maršalijanska) škola. Najkonkretniji napad na Marksovu teoriju vrednosti dolazio je od Austrijske ekonomske škole. Utemeljena u radu Karla Mengera, ova škola se dalje razvijala u delima njegovih učenika *Eugena Bam-Baverka* (1851-1914) i *Fridriha Vizera* (1851-1926). Ovi teoretičari vrednost robe objašnjavaju psihološkim momentima pod kojima podrazumevaju subjektivnu ocenu potrošača o vrednosti nekog proizvoda⁵². Na ovim osnovama kasnije su se temeljile razne teorije koje su poreklo profita nalazile u procesu razmene, odnosno u menadžerskim sposobnostima vlasnika kapitala, a ne u procesu proizvodnje, odnosno eksploataciji radne snage. Knjiga *Kamata i kapital* (1884) Bam-Baverka predstavlja prvu sistematsku kritiku Marksove teorije vrednosti. U prvoj svesci ove knjige on pokušava da obori Marksovu teoriju vrednosti iznetu u prvoj knjizi *Kapitala* kritikujući njegovu teoriju kamate iznetu u trećoj knjizi. Osnova Bam-Baverkove kritike je sadržana u tvrdnji da postoji protivrečnost između ove dve teorije, odnosno između prve i treće sveske *Kapitala*. Bam-Baverk tako u skladu sa subjektivističkom teorijom tvrdi da vrednost neke robe određuje njena korisnost i retkost. „Veličina vrednosti proizvoda zavisi od količine nekog dobra i intenzivnosti potrebe koja se zadovoljava sa tim

⁵² Stojanović, Ivica, *Ekonomija*, Beograd, Megatrend univerzitet primenjenih nauka, 2005., str. 53.

dobrom. Ukoliko je veća intenzivnost potrebe koja se zadovoljava sa nekim dobrom, veća je i vrednost tog dobra. Istovremeno, ukoliko je veća količina nekog dobra, utoliko je manja vrednost tog dobra. Normalno, poslednja jedinica nekog dobra jednaka je marginalnoj korisnosti tog dobra”⁵³. Na osnovama ovakvog shvatanja vrednosti zasniva se sva kasnija kritika Marksove teorije vrednosti. Bam-Baverk je svoju kritiku još jednom ponovio i u delu *Povodom završetka Marksovog Kapitala* (Zum Abschluss des Marxschen Systems, 1896.). Iz teorijskog skuta bečke psihološke škole iznikli su Ludvig fon Mizes, Hans Mejer, Jozef Šumpeter, te Fridrih fon Hajek, svi oštri kritičari marksizma i marksističke teorije vrednosti.

Kritiku Marksove teorije vrednosti pokušao je da provede i *Jozef Šumpeter* (1883-1950) u svom poznom delu *Kapitalizam, socijalizam i demokratija* (1942.). Priznajući da su Marksove *Teorije o višku vrednosti* „spomenik teorijskoj revnosti“, Šumpeter napada njegovu teoriju vrednosti tvrdnjom da je ova identična Rikardovoj. On smatra da ova teorija ne funkcioniše zbog toga što rad nije jedini činilac proizvodnje, te zato što nije svaki rad jednak⁵⁴. Ovom tvrdnjom Šumpeter je pokazao da ne vidi suštinsku razliku između Rikardove i Marksove teorije vrednosti. Kritički dopunjujući Rikarda i celokupnu klasičnu ekonomsku misao u svojoj teoriji vrednosti, Marks smatra da „vrijednost ne stvara *individualno* utrošeno radno vrijeme pojedinog proizvođača (u tom bi slučaju stol sporog stolara vrijedio više od stola brzog stolara), nego samo ‘društveno potrebno radno vrijeme’, tj. ono radno vrijeme koje je potrebno da bi se, uz postojeće društveno-normalne uslove proizvodnje i uz prosečni društveni stupanj umešnosti i intenzivnosti rada, izradila koja bilo upotrebna vrednost“ (MED 21., str. 47)⁵⁵. Ne uviđajući pojam „društveno potrebnog radnog vremena“ kod Marksa, Šumpeter kritikujući njegovu teoriju vrednosti uspeva samo da se obračuna sa radnom teorijom vrednosti koju su uspostavili Smit i Rikardo. Promašujući tako u bitnom suštinu Marksove teorije, Šumpeter na tim rezultatima pokušava da izgradi kritički osvrt na Marksovu kritiku političke ekonomije, oslanjajući se u velikoj meri na teoriju granične korisnosti marginalističke ekonomske misli⁵⁶.

Za razliku od shvatanja klasične ekonomske škole koje su prihvatili i marginalisti, da svaka politička ekonomija mora biti utemeljena na određenoj

⁵³ Isto, str. 54.

⁵⁴ Schumpeter, *Joseph A., Kapitalizam, socijalizam i demokracija*, Globus, Zagreb, 1981, str. 33.

⁵⁵ Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015., str. 51.

⁵⁶ Pokušaj kritike Marksovog dela Šumpeter izlaže u prvom odeljku njegove knjige *Kapitalizam, socijalizam i demokracija*, str. 5-78.

teoriji vrednosti, savremena ekonomska misao nakon Drugog svetskog rata uložila je znatne teorijske napore kako bi obesmisllila samu teoriju vrednosti. Najznačajniji predstavnici ovog shvatanja bili su Ludvig fon Mizes, Gustav Kasel, Gunar Mirdal, Džon Hiks, Žerar Debre i drugi. Centralno mesto teorije vrednosti u političkoj ekonomiji sada zamenjuje teorija cena. „Savremena teorija cena, kao osnova političke ekonomije, najčešće je jedna aksiomatika – cene se objašnjavaju na bazi formalizovanog modela zasnovanog na određenom broju hipoteza. Politička ekonomija postaje hipotetičko-deduktivan sistem istraživanja ‚stvarnosti‘, ‚očišćene‘ od ‚nebitnog‘ i ‚manje bitnog‘. Takvom ‚stvarnosti‘ se hoće objašnjavati ona prava, beskrajno složenija. Pri tome, na primer, profit, jedna od najbitnijih kategorija kapitalskog načina proizvodnje, postaje samo ‚rezidualna veličina‘, pa se čak zaključuje, da je, za analizu fundamentalnih tema Marksove ekonomske teorije, nepotrebno ili čak nemoguće bilo kakvo pozivanje na teoriju radne vrednosti, što je zaključak ekstremniji čak i od Stidmanovog (Steedman, *Marx after Straf-fa*, London 1977), da su Marxove vrednosne veličine potpuno beznačajne za određivanje stope profita i cena proizvodnje, te da nema dobrog razloga da se vrednosne veličine koriste u bilo kom smislu“⁵⁷. Odbacivanje teorije vrednosti kao osnove svake političke ekonomije u savremenoj buržoaskoj ekonomskoj misli je jedno od najvrednijih priznanja Marksovoj teoriji vrednosti.

Vrlo značajan instrument borbe protiv Marksovog misaonog nasleđa instaliran je osnivanjem „Mont-Pelerin društva“ 1947. godine u Švajcarskoj. Ovaj „think-tank“ je osnovan na inicijativu Fridriha fon Hajeka i okupljao je niz desnih liberalnih intelektualaca među kojima su bili i Frenk Najt, Ludvig fon Mizes, Milton Fridman i Karl Poper. Osnovno programsko usmerenje ove organizacije bila je kritika marksizma i svakog državnog intervencionizma (kejnzijanstva) u ekonomiji. Nakon što je marksistička analiza uzroke za pojavu fašizma i katastrofu Drugog svetskog rata našla u protivrečnostima kapitalizma, deo najmoćnijih evropskih kapitalističkih zemalja se okrenuo tzv. državi blagostanja (wellfare state) kojom su posledice kapitalističke ekonomije ublažavane snažnim državnim intervencionizmom u oblasti socijalne politike. Osnovni pravac delovanja Mont-Pelerin društva bio je usmeren ka teorijskom i ideološkom osporavanju rezultata države blagostanja i real-socijalizma. Ideologija neoliberalizma je direktan produkt delovanja ovog društva čiji je rad podstican izdašnim materijalnim podsticajima od strane najkrupnijih svetskih kapitalista, posebno finansijskog kapitala. Uticaj njihovih teorija direktno je srazmeran moći njihovih finansijera. Neoliberalni svet u kom živimo nakon raspada Sovjetskog Saveza svoje duhovno poreklo ima u radu ove

⁵⁷ Stojanović, Ivan, *Robna proizvodnja, u Ekonomska enciklopedija*, Beograd, Savremena administracija, 1984, str. 21.

skupine intelektualaca. Prvi konkretan rezultat njihovog rada na polju (neoliberalne) ekonomije je ostvaren u Čileu pod fašističkom diktaturom generala Pinočea koji je na vlast došao pučem (1973.) u kom je svrgnuta socijalistička vlada Salvadora Aljendea. Za uspostavu novog ekonomskog modela u Čileu direktno su bili zaduženi Milton Fridman i grupa ekonomista sa čikaškog univerziteta okupljena oko njega („Čikaški momci“). Posledice njihovih ekonomskih mera je bila neobuzdana privatizacija i potpuno uništenje svih elemenata socijalne države. Osnovne teorijske postavke Mont-Pelerin društva u praksi je sprovodila i britanska premijerka Margaret Tačer.

Na polju društvenih nauka vodeći eksponent ove teorijsko-ideološke skupine bio je svakako *Karl Popper* (1902-1994). Kritiku Marksovog metoda, ali i celokupne istorije dijalektike od Heraklita do Hegela, Popper pokušava da provede u delima *Beda istoricizma* (1936) i *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (1945). Pozivajući se na praksu real-socijalizma, Popper je u Marksovom mišljenju, ali i svakoj dijalektici, nalazio duhovno poreklo totalitarizma. Njegova kritika polazi sa pozitivističkog stanovišta koje osporava pravo na svako filozofsko mišljenje budućnosti, a time i svaku filozofiju povesti. Na toj osnovi onda „on imenuje istoricističkim sve velike filozofsko-istorijske koncepte razumijevanja povijesti, osobito Hegelov i Marksov“⁵⁸. Sav Popperov intelektualni rad bio je usmeren ka očuvanju kapitalističkog *statusa quo* i apologiji postojećeg. U središtu njegove kritike Marksa nalazi se stav da se povesna predviđanja ne mogu biti naučne spoznaje. Osnova takvog shvatanja je u Popperovom shvatanju teorije i nauke u kom je moguć samo „jedan tip znanstvenosti znanja, onaj teorijski, kao i jedan tip naučnosti nauke, onaj pozitivne prirodne nauke“⁵⁹. Stoga, Popper Marksa kritikuje kao „lažnog proroka“, smatrajući da je predviđanje istorijskih procesa nemoguće zasnovati sa pozicije pozitivne nauke⁶⁰. Popper pokazuje nerazumevanje filozofije povesti koju naziva istoricizmom. On joj pripisuje pretenziju koju nikad nije istakla – da se uspostavi u tipu naučnosti koji pripada pozitivnim naukama⁶¹. Bez obzira na krajnje neravnopran kritički dijalog koji je Popper pokušao da vodi sa Mark-

⁵⁸ Perović, Milenko A., *Mitologija versus filozofija povijesti*, u Arhe: časopis za filozofiju, God. 4, br. 14, 2010., str. 5.

⁵⁹ Isto, str. 5.

⁶⁰ „On je bio prorok istorijskog toka i njegova proročanstva se nisu obistinila; ali ovo nije moja glavna optužba. Mnogo je važnije što je on obmanuo i zaveo mnoštvo inteligentnih ljudi u verovanju da je istorijsko proricanje naučan metod pristupa društvenim problemima. Marks je odgovoran za pustošeći uticaj istoricističkog metoda mišljenja na one koji su želeli da daju svoj doprinos otvorenom društvu“, Popper, Karl, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Tom 2, Beograd, BIGZ, 1993, str. 102-103.

⁶¹ Perović, Milenko A., *Mitologija versus filozofija povijesti*, u Arhe: časopis za filozofiju, God. 4, br. 14, 2010., str. 5.

som, njegovo delo se nametnulo kao jedno od najuticajnijih ideoloških sredstava borbe protiv Marksove misli.

Ovim kratkim osvrtom na kritiku Marksove kritike političke ekonomije moguće je steći uvid u kakvom je odnosu stajala kritika prema Marks-u. Ona je nastupala, pre svega, sa ideološke pozicije čija je osnova bila osporavanje Marksove teorije vrednosti i njegovog dijalektičkog metoda. Prvim se želelo osporiti Marksovo razotkrivanje osnovnog principa kapitalističkog načina proizvodnje koji je sadržan u robnom odnosu. Drugim se, pak, nastojala suzbiti subverzivnost Marksovog dijalektičkog metoda koji nam omogućuje uvid u protivrečnosti postojećeg, ali i svakog budućeg društvenog uređenja. Povelika asistencija u tome pružana im je od samih Marksovih sledbenika, koji su češće posve krivo interpretirali bit njegove misli. Ono što ostaje je aktuelnost Marksove kritike političke ekonomije. Ona će sasvim sigurno opstajati dok god postoji konkretan istorijski nastali tip društva koji je Marks podvrgao bespoštednoj kritici u *Kapitalu*.

LITERATURA

- Anderson, Peri, *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd, BIGZ, 1985.
- Althusser, Louis; Balibar, Etienne, *Kako čitati Kapital*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, 1975.
- Altise, Luj, *Za Marksa*, Beograd, Nolit, 1971.
- Arditi, Benjamin, *Louis Althusser*, u: Palgrave Advances in Continental Political Thought, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- Bellofiore, Ricardo; Riva, Tomasso Redolfi, *Neue Marx Lecture: putting the critique of political economy back into the critique of the society*, Radical Philosophy: Journal of Socialist and Feminist Philosophy, Jan/Feb, 2015.
- Burton, Mark; Osorio, Jorge M. F., *Introducing Dussel: the Philosophy of Liberation and Really Social Psychology*, Psychology In Society, n. 41, Jan. 2011.
- Ćurković, Stipe, *Interpretacijski spor oko Marxa: Haug vs Heinrich*, 3K: kapital, klasa, kritika, br. 1/2014.
- Heinrich, Michael, *Uvod u Marxovu kritiku političke ekonomije*, Zagreb, Centar za radničke studije, 2015.
- Hof, Jan, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*.
- Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Split, Kultura & rasvjeta, 2002.
- Kuljić, Todor, *Prevladavanje prošlosti: uzroci i promene slike istorije krajem XX veka*, Beograd, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2002.
- 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.
- Perović, Milenko A., *Mitologija versus filozofija povijesti*, u: Arhe: časopis za filozofiju, God.4, br. 14, 2010.
- Perović, Milenko A., *Praxis filozofija*, u: Arhe: časopis za filozofiju, God. 11, br. 22, 2014.
- Petrović, Gajo, *Marx i marksisti*, Zagreb, Naprijed, 1986.
- Popper, Karl, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji. T. 2*, Beograd, BIGZ, 1993.
- Schumpeter, Joseph A., *Kapitalizam, socijalizam i demokracija*, Globus, Zagreb, 1981.
- Stojanović, Ivan, *Robna proizvodnja*, u: Ekonomska enciklopedija, Beograd, Savremena administracija, 1984.
- Stojanović, Ivica, *Ekonomija*, Beograd, Megatrend univerzitet primenjenih nauka, 2005.
- 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 II)

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. In this part of article we deal with modern marxist reception of Marx's taught from the 60's of the 20th century to the present, as well as the history of marxist reception of Marx's taught in the Yugoslav language area, but also a review of the most prominent critique of the Marx's critique of the political economy in economics and social sciences.

Keywords: Marx, *Capital*, theory of value, dialectical method, Althusser, *Neue Marx Lectüre*, Dussel, Heinrich, Zagreb Praxis philosophy, subjective theory of value, Böhm-Bawerk, Schumpeter, Popper

Primljeno: 13.7.2018.
Prihvaćeno: 1.10.2018.

ESTETIKA

Arhe XV, 30/2018
UDK 930.1
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

SAVREMENO „OTKRIVANJE“ PRIMITIVNOG

Sažetak: Izvanrednu osobenost metodologije koju primenjuje tzv. kritička istorija Hegel je povezoao sa *obradom priča*, pri čemu sama stvar ili događaji o kojima se priča imaju sporedan, drugorazredni značaj. Pouka te teze bi mogla da ukaže na opreznost kada je reč o avangardnim veličanjima praiuzvornih oblika ljudskosti. Ona će nam skrenuti pažnju da u njima valja prepoznati tek *vešto oblikovanu priču o primitivnom*, koja ne ostvaruje baš mnogo dodira s onim o čemu govori. Ovaj članak istražuje pitanje u kojoj se meri iskustva sa *kritičkom istorijom* zaista mogu primeniti na ispitivanje avangardne rehabilitacije primitivnog.

Ključne reči: savremeno, primitivno, kritička istorija, rane avangarde, fenomenologija

„OTKRIĆE PRIMITIVNOG“ I STRATEGIJA KRITIČKE ISTORIJE

Duh modernosti isprva je prezirao prošlost zbog njene hronično manjkave racionalnosti i žalosnih lica ljudskog sveta koje je za sobom ostavila. Za njih su smatrani odgovornim odsustvo metode i čvrstih teorijskih osnova. Kulturno nasleđe je pre budilo asocijacije na breme i na muku, nego na dragocenu duhovnu i umetničku riznicu koju bi pošto-poto valjalo sačuvati. Sasvim suprotno od takvog polazišta, tokom procesa kolektivnog osvešćenja moderni svet će značajno promeniti stav o samom sebi. Vremena koja su prvobitno bila doživljavana u svetlu dominacije nedopustivih i još nedovoljno kultivisanih, htonskih, iracionalnih moći kasnije će postati predmet čežnje i istorijske nostalgije. Jedan od uverljivijih i upečatljivijih primera svakako je vezan za avangardni odnos prema primitivnom.

Budući da sazrevanje modernosti ide ruku pod ruku sa razvojem istorizovane samosvesti, njeni kritički apetiti su veoma rado i uvek iznova propi-

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

tivali vlastite izvore. S jedne strane, pojam izvora odnosio se na dokumente i materijalne osnove za izvođenje dovoljno uverljive i „nepriistrasne“ interpretacije prošlosti. S druge strane, on se ponekad usmeravao i na ispitivanje „nevidljivog“ porekla celokupne prošlosti, odnosno prouzročitelja ljudskosti. Istini za volju, to se po pravilu nije dešavalo radi samih izvora, nego da bi se pomoću njih ostvario neki iskorak vezan za teškoće koje opterećuju i inhibiraju sadašnji trenutak. S tim u vezi su se izdvajala *pragmatički* opredeljena, ali i međusobno isključujuća tumačenja izvora, da bi svoje mesto ustupila pitanjima na metanivou: kako uopšte konstituisati verodostojan govor o onome što se nekada dešavalo?

Nevolja sa *kritičkom istorijom* uočena je relativno rano. Ona se sastoji u tome, da se naglasak nepovratno stavlja na *konfiguraciju istorijskog narativa*, pri čemu ono o čemu bi narativ trebalo da svedoči ostaje sasvim po strani. Veština oblikovanja priče o prošlom zasenila je ono o čemu se pričalo. Svodeći ovaj problem na meru pojma, Hegel je istakao da ono vanredno takvih kritičkih istraživanja prevashodno počiva u *obradi priča*, pri čemu sama stvar o kojoj se priča ima sasvim sporedan, drugorazredni značaj².

NESAGLASNOST PRIMITIVNOG I ROMANTIČARSKE POETIKE

Avangardni afinitet prema „primitivnom“ valja shvatiti kao pokušaj tek delimičnog, nipošto ne i potpunog iskoraka iz okvira u kojima se kretala umetnička teorija i praksa od renesanse do dvadesetog veka. Iskorak, do kojeg je nesumnjivo došlo, omogućen je tek nakon što su najpre poljuljani potporni stubovi evropske klasike, a njihova stabilnost je postala narušena čim su uzdrmane predstave o *grčkom čudu* kao presudnoj kolevci evropskih umetnosti i evropske racionalnosti. Te predstave početkom dvadesetog veka bivaju suspendovane da bi se osigurao prostor za forme i sadržaje koje je evropski ukus tradicionalno držao podalje od sebe, pripisujući ih tamnim, necivilizovanim, sirovim i neracionalnim tipovima ljudskosti. Pre nego što podlegnemo zavodljivoj sugestiji da su se rani avangardisti iz oportunističkih razloga prosto priklonili romantičarskom veličanju izvornog i autentičnog, treba da skrenemo pažnju da status *primitivnog* kod romantičara uopšte nije bio toliko visok i obavezujući. Čini se da je vremenom prećutno usvojen neutemeljeni hermeneutički kliše. Upravo on će biti odgovoran za veoma čestu, gotovo samorazumljivu spremnost da se romantizam bez mnogo pardona poistovećuje sa ne-

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart 2002, str. 46.

kritičkim i nepromišljenim prizivanjem primitivnog u svim mogućim i zamislivim varijacijama. Ipak, pažljivo ispitivanje idejnih pretpostavki ranog romantizma uveriće nas u suprotno. Romantičari nisu bili bezrezervni i naivni simpatizeri primitivnog.

PRIMITIVNO I ROMANTIČARSKI ESTETIČKI IMPERATIV

Rani jenski romantičari okupljeni oko *Ateneuma* odredili su primitivno kao *antiklasično i antiprogresivno*³. To najpre znači da primitivno u napredovanju još uvek ne prepoznaje dominantnu ljudsku vrednost. Linearna predstava o vremenu koje se sve više uspinje primitivnom nije bila bliska, a bez takve predstave je veoma teško zamisliva ideja progresa. Predstava o tome da je moguće biti bolji primitivnom je jednako nepoznata i tuđa kao i predstava o tome da nešto što je ljudskog porekla može biti celovito i potpuno. Primitivno je još uvek veoma udaljeno od klasične težnje za potpunosti i savršenstvom. Ukoliko ozbiljno shvatimo strategiju da se primitivno odredi posredstvom dve lišenosti, nije nam potreban veliki interpretativni napor da bi nam postalo jasno da se na osnovu primitivnog ne može uobličiti neki program usmeren ka budućnosti. Zbog toga od njega ne možemo očekivati da nam ponudi bilo kakav trajni obrazac modernog umetničkog programa. Ako u primitivnom nema ni traga modernih opsesija, onda ostaje upitno na koji način bi ono moglo biti afirmisano u najranijim momentima javljanja romantičarskog pokreta? Teško bi bilo zamislivo da uzor romantičarima postane nešto što je u idejnom smislu s one strane njihovih snova o razvoju individualnosti. Kako je moguće da program bezuslovnog posvećivanja umetničkom radu na fantaziji i celovitom razvijanju skrivenih, dotad neprepoznatih ljudskih talenata, bude fasciniran kreacijama koje su nastale isključivo radi izvođenja kolektivnih rituala i služile su isključivo kolektivnim, a ne ličnim svrhama?

Sasvim uopšteno rečeno, ukoliko se rukovodimo idejom da bi funkcionalnost primitivnog mogla da počiva na jedinstvenom i produktivnom spoju „klasičnog uzora“ i „progresivnog iskoraka“, onda nas ipak ponovo očekuju nerešive teškoće. Veoma je teško zamisliti mogućnost takvog spoja posredstvom *primitivnog*, čije određenje ne zna za klasično, i ne vrednuje svoj svet na osnovu predstave o progresu. Uzgred, potonja antropološka istraživanja i uvidi jednoznačno su potvrdili navedenu romantičarsku intuiciju. Ono što je krajem osamnaestog veka Fridrih Šlegel mogao samo da naslućuje, Bronislav Malinovski je u prvim decenijama dvadesetog utvrdio na osnovu terenskih istraživanja.

³ Friedrich Schlegel, „Fragmente“, u: *Ätheneum*, Jg. 1798, Band I, str. 143.

Primeru radi, Malinovski je uverljivo pokazao da primitivnim zajednicama nije svojstvena žudnja za novim znanjima. Za razliku od Evropljana, koji dosadu još od antičkih vremena bez mnogo premišljanja povezuju sa već viđenim i bezbroj puta ponovljenim, domorodačkim plemenima naša opsednutost istraživanjem deluje krajnje dosadno i nezanimljivo. Prosto rečeno, u traganju za novim i nepoznatim „primitivni“ nisu prepoznavali ništa podsticajno niti uzbudljivo: „nove stvari, kao što su evropske teme, njima su dosadne i njihovo celokupno interesovanje je umnogom okruženo tradicionalnim svetom njihove kulture“⁴. Umesto težnje za [novim] saznanjem, ili drugačijim, delimično unapređenim načinom sagledavanja, u kojoj je Aristotel prepoznao opšteljudsku, permanentno važeću potrebu, primitivne zajednice radije neguju interes za mitove, priče o postanju, rodoslove, geneze. Prva rečenica Stagiratinove *Metafizike* njima bi verovatno delovala krajnje čudnovato i neistinito, tako da bi je „primitivni“ po svemu sudeći preformulisali na sledeći način: *svi ljudi po prirodi teže pričama o poreklu*. Ukoliko je tako, postavlja se pitanje u kojoj meri je habitualna sklonost ka prapovesti mogla da deluju privlačno ranim romantičarima?

Čak i kada je u pitanju neopravdani interpretativni kliše, potencirane srodnosti najčešće nisu u potpunosti lišene osnova. One se, u slučaju odnosa romantizma i primitivnog, najpre oslanjaju na pretpostavku da biti anti-klasičan za romantičara neosporno ima afirmativan prizvuk. Takva nastrojenost iz romantičarske perspektive bez sumnje predstavlja izvesnu potvrdu slobode. Mogli bismo na osnovu toga pomisliti da, protivno slovu romantičarskih fragmenata, *primitivno iz romantičarske perspektive zapravo imenuje dragoceanu meru nekonvencionalnosti*. Da li se upravo u imaginaciji primitivnog krije čuvena „divljina u srcu“, koja deluje kao prikladan arhetip romantičarske reči i dela?

Nadalje, za romantičarski odnos prema primitivnom od izvanrednog značaja su antropološki i etnološki nalazi, odnosno saznanja koja nas upućuju na reviziju predstava o procesu civilizacije. Zahvaljujući njima, dospeva u ozbiljnu krizu ideja o uzlaznoj putanji kulturnih potreba, koje su na početnim stepenicama ljudskosti gotovo ništavne, da bi na visokim nivoima civilizacijske uljudenosti navodno postale izuzetno složene i rafinirane. Saznanja o primitivnoj umetnosti dokazala su da se kulturne potrebe ne stiču logikom istorijske nužnosti, te da san o *drugoj ljudskoj prirodi* ipak ne postaje stvarnost paraleleno sa rastom i razvojem civilizacije.

Nasuprot gotovo opšteprihvaćenoj, vremenom usađenoj prosvetiteljskoj vertikali koja svedoči o istorijskom usponu ka umetnosti i kulturi iz blata i

⁴ Bronislav Malinovski, *Magija, nauka i religija i druge studije*, Prosveta, Beograd 1971, prev. A. Todorović, str. 46.

mraka necivilizovanih ljudi, antropologija tvrdi suprotno. Ne samo da studiranje primitivnih zajednica uverljivo svedoči da pomenuta vertikalna zapravo ne postoji, nego se može govoriti o univerzalnoj potrebi za lepim, u potpunosti nedotaknutoj istorijom i nezavisnoj od nje. Štaviše, specifični način života je po svoj prilici omogućavao „primitivnom“ čoveku komunikaciju sa više kulturnih sadržaja, nego što su to sebi mogli i hteli da priušte moderni radnici čija primanja su dovoljna samo za prekaru egzistenciju i borbu za preživljavanje. Kada se u prvi plan stavi odnos prema aktivnostima koje danas povezujemo sa umetnošću, čak bi se moglo reći da se „primitivac“ u svome svetu snalazi i oseća bolje od proletera. Premda još ne poznaje pojam umetnosti, praiistorijski čovek je u njoj više odomaćen i njome više okružen od većine naših savremenika, čija žudnja je doslovno vezana za transfer iz postojećeg poniženja u neki drugačiji ekonomski poredak: „Proleter nema potrebu da stekne nauku o svome stanju, nego da komunicira o svojim strastima, svojim željama za svetom drugačijim od kontinuiranog planiranog rada na nivou pukog instinkta preživljavanja“⁵.

Ne treba posebno napominjati da bi ova teza o meta-istorijskom, univerzalnom karakteru potrebe za umetnošću ranim romantičarima zvučala i te kako blisko i da bi im delovala kao dragocena potvrda njihovih presudnih uverenja. Nadalje, suočen sa estetskim ambijentom izvornog čoveka, prosvetiteljski entuzijazam neminovnog progressa bi morao biti revidiran, što je za romantičare bilo strateški važno: „žudnja za umetničkim izražavanjem je univerzalna. Možemo čak reći da je većina populacije u primitivnim društvima osećala snažniju potrebu za ulepšavanjem svoga života, barem veću od onih civilizovanih ljudi, čiji životi su življeni uz urgentnu nužnost sticanja elementarnih sredstava za preživljavanje“⁶. Premda bi ovaj uvid nesumnjivo išao na ruku romantičarskom *estetičkom imperativu*, koji je formulisan zahvaljujući tezi da se u medijumu umetnosti krije *istinski život*, odnosno sažeti, zgusnuti, komprimovani momenti životnosti koji bi bez umetnosti neminovno ostali slučajni, neizostreni, nedovoljno povezani ili nasumično razbacani – primitivno ipak nije imalo nikakvu šansu da zasluži oreol romantičarskog priznanja.

⁵ Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris 1981, str. 32.

⁶ Franz Boas, *Primitive Art*, Dover Publications, New York 1955, str. 356.

U SRCU FETIŠA KUCA MRAČNA NOĆ SVEMIRA

Primitivno, u rusooovskom maniru, postaje zanimljivo prevashodno zato što nije oblikovano u skladu sa civilizacijskim matricama. Romantičarski snovi bili su vezani za viziju života koja se ispostavlja s one strane klasičnog. Naime, živeti u skladu sa klasičnim obrascima prema Fridrihu Šlegelu postalo je moguće jedino uz pomoć cinizma⁷. Premda bi na osnovu premise o „urođenoj“ sklonosti pračovaka da estetizuje svoje postojanje filijacija romantičarskog i primitivnog sveta delovala prirodno i razumljivo, do nje ipak nije došlo. *Primitivno za romantičare ipak važi kao nedovoljno umetnički potentno, da bi bilo ispostavljeno kao alternativa klasičnom.* Prosto rečeno, *primitivno ne može biti uzorno jer je odviše sirovo.*

Nasuprot očekivanjima, romantičarsko shvatanje primitivnog srodno je Hegelovoj demistifikaciji *početka* iz *Nauke logike*. Hegel je, naime, uverljivo pokazao da je početak nužno proizvoljan i slučajan, te da kao takav nikada nema značaj sam po sebi. Početak postaje važan tek posredstvom onoga što ga rekonstruiše, do čega je došlo razvojem i napuštanjem onog započetog: „utoliko što je još nerazvijeno i bez sadržaja, ono što sačinjava početak još uvek nije saznato u početku [...] tek rezultat se pojavljuje kao apsolutni temelj“⁸. Znači li onda da je temelj savremene afirmacije primitivnih pra-početaka zapravo u strukturama savremenosti, a ne u nekim obećavajućim svojstvima primitivnog koja su dosad bila skrivena interpretativnom pogledu?

Saslušamo li sud italijanskog teoretičara umetnosti Marija de Mikelija došli bismo do sličnog zaključka. Prema njemu, pozadina avangardnih simpatija prema afričkim totemima i maskama odaje utisak providne simulacije. Njihovo navodno bezrezervno veličanje arhaičnih artefakata počiva na mehanizmu projekcije, koji funkcioniše prevashodno tako što zadovoljava potrebe i želje onoga ko projektuje: „U srcu fetiša oni [avangardisti, prim. aut.] su osjetili kucanje mračne noći svemira [...] evropski su umjetnici u tu skulpturu samo projicirali vlastite probleme, probleme koji su ih najviše mučili“⁹. Za romantičare po tom pitanju takođe ne bi bilo nikakve dileme: ako je ono početno sirovo i nerazvijeno, ono nipošto ne može biti značajno samo po sebi, nego samo zahvaljujući onoj instanci koja ga ističe kao značajno. Odgovor na pitanje o povezanosti avangardnog prisvajanja primitivnog i strategije kritičke istorije na osnovu toga sledi sam po sebi. Avangardisti su, premda liše-

⁷ Friedrich Schlegel, „Fragmente“, navedeno delo, str. 126.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke Band V, Suhrkamp, Frankfurt am/M. 1969, str. 71.

⁹ Mario de Micheli, *Umjetničke avangarde XX. stoljeća*, NZMH, Zagreb 1990, prev. M. Vekarić, str. 45.

ni bilo kakve predstave o tome, predstavljali *idealnotipski dvadesetovekovni primer kritičkih istoričara*, jer im je iznad svega bilo važno razvijanje vlastitog umetničkog izraza. Premda bi njihov otklon od vlastitog sveta navodno mogao biti tumačen kao primer prevrednovanja, koje je potvrđeno i opravdano otkrićem primitivnog, arhaičnog sveta, one i pored toga besprekorno otevljuju logiku kritičke istorije. To pre svega znači da se pomak iz aktuelnog razumevanja ostvaruje posredstvom uvođenja novog motiva, a onda i strategijom njegovog uobličavanja, pri čemu motiv, kao takav, ostaje da tavori sasvim na margini, unapred lišen istinskog interesa. Prema rečima Franca Marka, umetnost je uvek bila svojevrsna nekromantika, zaklinjanje mrtvima, što ni pošto ne znači da je njena svrha bila da omogući primitivnom da stekne moć i da ovlada savremenim životom. Zaklinjanja starima, pa i najstarijima, uvek se izriču u ime novih, živih, aktuelno postojećih. Utoliko je primitivno prizivano tek da savremenom izrazu ponudi dodatni impuls ka samouobličavanju, kao i da mu osigura distancu od prirodne neposrednosti: „umetnost je bila i u svojoj suštini je uvek ostala najodvažnije udaljavanje od prirode i ‘prirodnosti’, most u duhovno carstvo, nekromantika čovečanstva“¹⁰.

NITI PRIMITIVNO, NITI GRAĐANSKO

Sa svojim najozbiljnijim kritičarem rani romantičari su bili saglasni u vezi sa važnim pitanjima vezanim za poreklo, početak, izvor. I Hegel i romantičari su zastupali tezu da ono ontološki prvobitno nije legitimno uzdizati usled njegove neizbežne manjkavosti, ograničenosti, nedovoljnosti. Ni kod romantičara ni kod Hegela na snazi više nije filozofija u liku protologije, pojmovnog govora o prvom i prvobitnom. Umesto toga, pažnju privlače prevashodno fenomeni razvijanja, postajanja drugačijim, promene, posredovanja. Sagledamo li je iz ove perspektive, čini se da prosvetiteljska premisa koja govori o lepom tek nakon prevladavanja *satis rudis*, sirovog stanja, ipak donekle zadržava svoje važenje u romantizmu. Kada tome dodamo i hronično romantičarsko nezadovoljstvo građanskim svetom, odnosno njegovom filistarski skromnim kulturnim, odnosno umetničkim potrebama, jasno je da je jedini mogući izbor sugerisao srednje rešenje. Konkretno rečeno, romantičarski izbor je glasio *niti primitivno, niti građansko*.

Formulisan kod Fridriha Šlegela, taj izbor izričito sugerise emancipaciju od građanskog ukusa, koja ipak neće pribeći primitivnim obrascima. Za razliku od avangardista i njihovog imperativa *épater le bourgeois* (zapanji buržuja), romantičarski otklon od građanskog sveta neće se prikloniti primitivnom,

¹⁰ Franc Marc, „Die neue Malerei“, u: *Der Blaue Reiter. Eine Geschichte in Dokumenten*, Reclam, Stuttgart 2011, Hg. A. Hüneke, str. 297.

nego će ga s jednakom strašću držati na distanci, kao uostalom i merila svog vlastitog sveta. Estetski napredak obećan je svakome ko uspe da se održi u zamišljenom međuprostoru, ko za sebe pronade mesto u metaforičnom limbu između ta dva sveta: „Srednje stanje između slobodnog divljaštva i građanskog poretka načelno je veoma povoljno za razvoj osećaja lepote“¹¹. Zbog toga smatramo da treba biti naročito oprezan s obzirom na rutinske asocijacije romantičarskog i primitivnog. To pre svega znači da primitivno nije uputno uvrštavati među privilegovane, autentične romantičarske motive, poput Novalisove *noći*.

Primitivno za romantičare prosto nije moglo biti slavljeno božanskim atributima tajnovitog i neizrecivog, niti učinjeno gotovo svemoćnim, beskrajno podsticajnim sredstvom buđenja uspavane, blazirane građanske subjektivnosti. Za razliku od *noći*, kadre da probudi uspavani senzibilitet, da raspali maštu i otpočne komunikaciju s natčulnim svetom, pesnički rečeno, da na taj način u nama „otvori beskonačne oči“¹², primitivno stiče dostojanstvo tako što najpre mora da prestane da bude ono što jeste, mora da iskorači iz svoje sirovosti i nezrelosti. Tek kada postane nešto drugo i zapravo prestane da važi kao primitivno, ono dospeva u priliku da bude estetički relevantno i produktivno.

Fantazija Žana Paula o *unutrašnjoj Africi* predstavljala je prvu, pa samim tim i relativno usamljenu romantičarsku anticipaciju prevrednovanja primitivnog posredstvom uočavanja divljih, nesvesnih, ali civilizacijom uspavanih, sputvanih i potiskivanih unutrašnjih energija. Istini za volju, Žan Paul ipak nije veličao estetsku vrednost maski i drugih ritualnih objekata, napravljenih u dalekim plemenima, nego prevashodno potencijalnu antropološku vrednost onih segmenata subjektivnosti koji su civilizacijski potisnuti i marginalizovani, usled toga što ih nije moguće uklopiti u racionalnu viziju evropskog čoveka. Štaviše, Paulova „unutrašnja Afrika“ ispostavlja romantičarsku alternativu *unutrašnjeg čoveka* Svetog Pavla (Kor. II, 4: 16), jer ono unutrašnje u čoveku više ne dovodi u vezu s božanskim, neuništivim i besmrtnim, nego sa nesvesnim, tajnovitim, iracionalnim. Utisak je da su savremene vizije unutrašnjeg daleko više u znaku tamnih i neracionalnih, zemlji, energiji i smrti bliskih određenja. S druge strane, repertoar koji je nekada pratio *homo sapiensa* danas ostaje rezervisan za obrazovne institucije i sve one koji i dalje odbijaju da se saglase s jednim od presudnih postulata savremenosti koji kazuje da temelj ljudske racionalnosti sam po sebi ne mora da bude racionalan. Filozof stroge nauke spada u retke, kojima je pošlo za rukom da spoji najviše logičke i spoznajne zahteve sa dijagnozom, prema kojoj važi „iracionalnost transcendental-

¹¹ Friedrich Schlegel, *Studien des klassischen Altertums*, KFSa, Band I, F. Schöningh, Paderborn [et al.] 1979, Hg. E. Behler, str. 121.

¹² Novalis, *Hymnen an die Nacht*, u: *Werke*, Stuttgart [s. a.], Hg. W. Scholtz, str. 10-11.

nog faktuma, koja se iskazuje u konstituciji fizičkog sveta i faktičkog duhovnog života¹³. Sa svoje strane, teza o iracionalnosti transcendentalnog iziskuje metafiziku u jednom sasvim novom i drugačijem smilu. Huserl je prepoznao i priznao takvu potrebu, ali je ona u njegovom opisu ostala u obliku puke želje. Savremene komentatore, pak, prevashodno interesuje kako bi takva metafizika mogla da izgleda, pri čemu prevladava utisak da bi ona mogla da važi kao svojevrsna *ontologija avangardi*, jedinstvena „metafizika nadrealnog“¹⁴.

DOMAĆE POREKLO EVROPSKIH VARVARA

Utoliko je zanimljivije sagledati razloge na osnovu kojih su avangardisti stavljali znak jednakosti između iracionalnog, primitivnog, sirovog i estetički merodavnog. Doduše, ne svi avangardisti i ne svuda. Odnos prema primitivnom uvek je u sebe uključivao i izvesan samoodnos. Srpski su avangardisti pronalazili uzornu svežinu i primitivnost u samima sebi, u svom vlastitom nacionalnom korpusu. Ruski su isprva takođe bili skloni sličnom rešenju, a pokret neo-primitivizma Mihajla Larionova i Natalije Gončarove iznova je otkrio umetnički potencijal ravnih, dvodimenzionalnih površina, karakterističnih za *lubok*, jednostavne grafike koje su počevši od sedamnaestog veka ukrašavale enterijere ruskih kuća. Ruska verzija primitivne jednostavnosti okupljala je i sažimala kako motive narodnih rukotvorina, tako i kanone pravoslavnih ikona¹⁵.

Poštovanje primitivnog u vlastitoj tradiciji u slučaju Larionova ipak nije vodilo ka njegovim beskrajnim replikama, predvidljivom ponavljanju, ili pukim varijacijama. Posezanje za primitivnim dogodilo se samo zato da bi se veoma brzo izašlo iz njega. Ruski primer neo-primitivizma pokazuje kako *pogled prema prastarom zapravo služi tek kao prolazna faza na putu ka usvajanju najnovijeg*. Svrha otkrivanja primitivnog nije se iscrpljivala u njemu samom, nego u prelazu ka *rajonizmu*, eminentno apstraktnoj formi umetničkog izraza: „neoprimitivizam je označio inicijalni korak koji je rusku avangardu udaljio od tradicionalne reprezentacije ka nefigurativnom slikarstvu“¹⁶. Za razliku od potrage za primitivnim unutar vlastitih drevnih tradicija, zapadni

¹³ Edmund Huserl, *Prva filozofija. Kritička povest ideja*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2012, prev. D. Prole, str. 283.

¹⁴ Wolfram Högbe, *Metaphysische Einflüsterungen*, V. Klostermann, Frankfurt am/M. 2017, str. 13.

¹⁵ *The Avant-Garde in Russia, 1910-1930: New Perspectives*, MIT Press, Cambridge MA 1980, ed. S. Barron/M. Tuchman, str. 13.

¹⁶ Ross Hair, *Avant-folk: Small Press Poetry. Networks from 1950 to the Present*, Liverpool University Press, Liverpool 2016, str. 89.

avangardisti su ga prevashodno nalazili van sebe. Njihov pogled je bio usmeren izvan bliskog kulturnog kruga, da bi završio među urođeničkim plemenima koja žive na rubovima udaljenih kolonija, na teritorijama koje su zapadnjaci ipak smatrali svojim. Takva vrsta primitivnog ukazuje na izbor tuđine, koja ipak nije sasvim udaljena, nego se nalazi u okviru vlastitih ingerencija. Naravno, beležimo i izuzetke, poput Gogena koji je primitivno najpre tražio i nalazio u francuskoj provinciji.

Dakako, opredeljenost za primitivno izvan sebe, ili u sebi, povratno se reflektuje na samoodnos. Vrednovanje sopstva dospeva pod drugačiju lupu nakon sučeljavanja s primitivnim, u zavisnosti od toga da li je ono u nama, ili je pak izvan nas. Nezavisno od principijelnih razlika, koje nužno nastaju kao posledica takvog opredeljenja, postojala su i odstupanja od pomenute disjunkcije. Pojedini avangardisti u Srbiji, odnosno Kraljevini Jugoslaviji, opredelili su se za „treće“ rešenje, koje nije niti izvorno romantičarsko, niti ekskluzivno avangardno.

Nesumnjivo romantičarskog porekla je ideja međustanja, odnosno izbor sfere koja se nalazi između dve nesavršenosti. Rani avangardni podsticaji i kod nas su posezali za primitivnim radi razračunavanja sa zastarelim umetničkim formama. Istini za volju, umesto pozivanja na artefakte „primitivne umetnosti“, koje kipi kolonijalnim samopouzdanjem, naši su avangardisti radije kreirali vlastiti konstrukt domaćih, lokalnih, „evropskih varvara“. Dakako, ti varvari nisu bili niti umorni građanski dekadenti, ali isto tako nisu bili ni vanevropski narodi koji stanuju s one strane civilizacije.

Znatno sigurniji na svom kontinentu, Ljubomir Micić priziva savremene dvojnike nesputanih hordi koje su nekada izvršile pohod na malaksalo i iznutra potrošeno Rimsko carstvo. Misija tih novih hordi u savremenim uslovima ne bi okončavala tek uništenjem okoštale građanske kulture. Za razliku od starih, koji su davnih dana jurišali na Rim, novi varvari raspolažu razrađenim umetničkim programom i najavljuju svoj kulturni pohod na savremenu Evropu. Razume se, imaginacija takvog pohoda terapijskog je karaktera. Staro i oronulo nakon njega biva uklonjeno sa scene, da bi ustupilo svoje mesto podmladenom, osveženom, obnovljenom. Novi varvari će zajedno izvršiti lekoviti, spasonosni preporod, što znači da će rasčistiti teren za nastupanje istinske ljudskosti i prave umetnosti: „*Poslednji barbari preteče su samo prvih Zenitista*“¹⁷. Saradnja poslednjih i prvih ovde prevashodno insistira na otkrivanju svežeg u zastarelom, izvornog u vremenski nadmašenom. Domaći varvari kriju se upravo među (Jugo-)slovenskim narodima, ali nipošto ne među njihovim

¹⁷ Ljubomir Micić, „Duh Zenitizma“, u: *Zenit No V7*, septembar 1921, u: *Zenit 1921-1926*, NBS [et al.], Beograd/Zagreb 2008, ur. V. Golubović/I. Subotić, str. 4.

elitama, nego u narodu koji odrasta u interakciji s prirodnim svetom i izvornom ljudskošću, a ne izveštačenim malograđanskim vrednostima.

Kao da savremeni svet u krizi zaslužuje da bude pregažen, ukoliko je ono što ga gazi mlado, sveže, sirovo, nedotaknuto kulturnim kanonima. Pri tom je, razume se, umetnički čin poistovećen sa varvarskim, primitivnim činom, tako da je stavljan znak jednakosti između naziva umetničkog pokreta i sveobuhvatne varvarske akcije: „Zenitizam je najbuntovniji čin mlade varvarske rase“¹⁸. Nove ambicije iziskuju i nova srodstva, pa je primitivno prizivano u svrhu radikalne izmene nekih savremenih osobenosti, poput karaktera osećanja.

U tom segmentu Micić se rastaje od romantičarskog rešenja i bez ostataka pribegava avangardnoj logici: „koncept futurističkog primitivizma pretpostavlja da se nova osećajnost mora izraziti u potpuno novim, a ne u obnovljenim ili u adaptiranim starim formama“¹⁹. Ukupno uzevši, „srednje rešenje“ ispostavilo se kao privlačno samo kada je bilo reči o poreklu produktivne avangardne subjektivnosti. Dok su zapadnoevropski umetnici svoje „primitivce“ tražili i nalazili u svojim kolonijama, srpski umetnici su bili uvvereni da se izvorna snaga preokreta, „varvarogenije“ nalazi unutar vlastitog etničkog materijala. Međutim, bilo da je reč o slovenskom narodnom geniju sa Tare ili sa Homoljskih planina, odnosno primitivnom geniju sa Tahitija ili iz doline Amazona, ostaje nesumnjivo da su naši umetnici bili znatno bliži svojim evropskim kolegama kada se radi o pitanjima vezanim za presudne karakteristike i strategiju avangardne estetike. Tome u prilog svedoči i činjenica, da je Micićev *Zenit* prednjačio kada je reč o izdavanju najrazličitijih manifesta: „Zenitistički pokret je verovatno jedinstven, ne samo u srpskoj modernoj literaturi, već i u evropskom avangardnom krugu, baš po brojnosti programskih, manifestnih tekstova“²⁰.

Stavimo li u zagrade pomenuti izuzetak, sasvim sigurno će nam se učiniti da rani avangardisti ruše romantičarske ograde i entuzijastično uklanjaju sve prepreke koje su ograničavale ili čak onemogućavale kako veličanje umetničkih dometa „primitivnog“ čoveka, tako i relevantnost „primitivne“ za savremenu umetnost. Naredni redovi biće posvećeni ispitivanju opravdanosti takvog utiska, tj. pitanju da li je savremeni povratak „primitivnoj“ subjektivnosti zaista bezuslovan i lišen bilo kakvih rezervi, kako bi možda želeo da se prikaže?

¹⁸ Ljubomir Micić, „Kategorički imperativ zenitističke pesničke škole“, april 1922, u: *Zenit 1921-1926*, No II/13, NBS [et al.], Beograd/Zagreb 2008, ur. V. Golubović/I. Subotić, str. 18.

¹⁹ Slobodan Mijušković, *Od samodovoljnosti do smrti slikarstva. Umetničke teorije (i prakse) ruske avangarde*, Geopoetika, Beograd 1998, str. 71.

²⁰ Gojko Tešić, *Srpska književna avangarda (1902-1934)*, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 227-228.

ASTEČKA GLAVA I MILOSKA AFRODITA

Obnavljajući razgovor trinaest godina nakon posljednjeg susreta sa Brasajem, Pablo Pikaso je listao tek objavljenu sagovornikovu knjigu rečitog naslova *Graffiti* (1960), u čijem nastajanju je i sam donekle učestvovao. Ambicija Brasajevog tridesetogodišnjeg rada bila je da po prvi put predstavi svet grafita u horizontu sirove i primitivne umetnosti. Zastajući kod poglavlja pod naslovom *Primitivne slike*, Pikasovu pažnju je naročito privukla jedna astečka glava, pa je nakon pomnog posmatranja prema Brasajevom svedočanstvu uzviknuo: „Ovo je jednako bogato kao i fasada neke katedrale [...] Vaša knjiga povezuje umetnost sa primitivnim umetnostima [...] Ona takođe pokazuje – a to je važno, da apstraktna umetnost nije daleko od poteza četkice ili strukture zida“²¹.

Da bismo razumeli Pikasovu oduševljenost povezivanjem najnovije sa najstarijom umetnošću, odnosno neočekivano poređenje specifičnosti astečke figuracije sa velelepnošću katedrale, neophodno je da se izmestimo iz konkretnog konteksta. Pored toga, valjalo bi i da se prisetimo da je više od pola veka ranije (1907), španski slikar vodio rasprave sa Morisom Vlemenkom, Anrijem Matisom i Andre Derenom na temu da li je neka afrička skulptura, na koju je Vlemenk slučajno nabasao među trivijalnostima i uspomenama sa putovanja, kakve obično nehajno i nepretenciozno krase enterijere kafea, – zapravo jednako lepa, manje lepa ali dostojna poređenja, ili je čak lepša od Miloske Afrodite!

Logika upoređivanja, koje teško da bi bilo i zamislivo samo neku deceniju ranije – već na prvi pogled sugeriše ozbiljnu krizu klasičnih autoriteta i spremnost umetnika da ozbiljno dovedu u pitanje ili relativizuju njihovo neprikosnoveno mesto. Nije ni malo slučajno da su se simpatizeri alternativne urbane aktivnosti koja se isprva javljala kao donekle naivan zahtev za vidljivošću, simbolična pobuna i protest, da bi danas sve više bila korišćena za ulepšavanje javnih površina – u jednom trenutku drznuli na sučeljavanje s najslavnijim sačuvanim delima antičke klasike. Tamo gde važenje kanona više nije strogo i fiksirano, nego je poljuljano i elastično, postaje moguće da se ono davno napušteno, ili pak ono što nikada nije ni steklo priznanje, favorizuje u odnosu na ono očekivano, aktuelno, naviknuto²².

Epitete složenosti i bogatstva, rutinski dovođene u vezu sa onim lučonošama „svetskog duha“ koji su obezbedili svoje trajno mesto na vertikali istorijskog vremena, rani avangardisti su bez pardona pripisivali kulturama čije

²¹ Brassai, *Conversations avec Picasso*, Gallimard, Paris 1964, str. 335.

²² Alois Riegl, „Eine neue Kunstgeschichte“, u: *Gesammelte Aufsätze*, B. Filser, Augsburg/Wien 1929, str. 187.

atribute su Evropljani nekada birali isključivo iz registra prostote, niže vrednosti, divljaštva i siromaštva. Estetički superlativi su sada mogli biti rezervisani za simboličke oblike koji su nekada po automatizmu smešteni s one strane ograde koja razdvaja civilizovano i necivilizovano. Tako Apoliner, pisac prvog teksta koji iznosi ocene o umetničkoj vrednosti „primitivne umetnosti“ (1913.), u jednom intervjuu s Matisom (slučaj je hteo da on bude objavljen takođe 1907.), trijumfalno zaključuje: „Instinkt je ponovo pronađen. Podvrgnite napokon vašu ljudsku svest prirodno nesvesnom. Ali ta operacija dolazi u svoje vreme“²³.

Avangardno vreme bi se moglo označiti kao vreme egzodusa, izlaska iz okvira modernog sveta, ili, barem pokušaja njegovog nadmašivanja posredstvom savremene obrade nečega prastarog, htonskog, davno napuštenog. Pozivanje na „pračoveka“ bilo je bez ostatka motivisano savremenim svrhama. Paradoksalno zvuči, ali kao presudni kreativni oslonac za njihovo ostvarivanje, trebalo je da važi ono što je savremenosti principijelno tuđe, daleko i nepoznato.

Kada je pak reč o „otkrivanju primitivnog“, treba znati da su promene uzora, remećenja autoriteta, kršenja kanona, u svojoj pozadini uvek nužno imali i proces tokom kojeg se značajno promenila predstava o svrsi i društvenoj ulozi umetničkog rada. Ta izmenjena predstava je po pravilu proisticala iz izvesnog nezadovoljstva postojećim i stremila je ka učincima koji su znatno ambiciozniji i dalekosežniji. Pri tom, za razliku od klasičnog prosvetiteljskog modela kritike, ka željenim postignućima se više nije stremilo posredstvom korekcije i unapređenja postojećih praksi nego, barem na deklarativnom planu, njihovim tendencioznim napuštanjem i približavanjem nepoznatim, dotad neiskušanim mogućnostima. Za rane evropske avangarde, barem kada je reč o onim zemljama koje su imale znatno kolonijalno iskustvo, nije se mogla ukazati manje oprobana i testirana opcija od pozivanja na tradicionalne objekte prezira i početnu tačku distance, u odnosu na koju se pouzdano utvrđivala vlastita veličina. Upravo u kolonijalnim prostorima mogla je da započne potraga čiji cilj je, nasuprot veštačkim konfiguracijama dominantne, svakodnevno praktikovane evropske racionalnosti, bio ponovno uspostavljanje davno napuštenog, ali nekada bliskog prirodno nesvesnog. *Priča o primitivnom tako se lako preokrenula u čežnju za onim što nedostaje evropskom.* Utoliko i avangardna rehabilitacija primitivnog potvrđuje i ponavlja manir karakterističan za metodologiju kritičke istorije.

²³ Henri Matisse, *Écrits et propos sur l'art*, Hermann, Paris 1972, éd. D. Fourcade, str. 55.

LITERATURA

- Barron, Stephanie/Tuchman, Maurice (ed.), 1980. *The Avant-Garde in Russia, 1910-1930: New Perspectives*, MIT Press, Cambridge MA.
- Boas, Franz, 1955. *Primitive Art*, Dover Publications, New York.
- Brassaï, 1964. *Conversations avec Picasso*, Gallimard, Paris.
- De Micheli, Mario, 1990. *Umjetničke avangarde XX. stoljeća*, NZMH, Zagreb, prev. M. Vekarić.
- Hair, Ross, 2016. *Avant-folk: Small Press Poetry. Networks from 1950 to the Present*, Liverpool University Press, Liverpool.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1969. *Wissenschaft der Logik I*, Werke Band V, Suhrkamp, Frankfurt am/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2002. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart.
- Hogrebe, Wolfram, 2017. *Metaphysische Einflüsterungen*, V. Klostermann, Frankfurt am/M.
- Huserl, Edmund, 2012. *Prva filozofija. Krićka povest ideja*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, prev. D. Prole.
- Malinovski, Bronislav, 1971. *Magija, nauka i religija i druge studije*, Prosveta, Beograd, prev. A. Todorović.
- Maljević, Kazimir, 2010. „Suprematizam kao čista spoznaja“, u: *Bog nije zbaćen*, Sabrana dela, Plavi krug/Logos, Beograd, prev. A. Acović [et al.].
- Marc, Franc, 2011. „Die neue Malerei“, u: *Der Blaue Reiter. Eine Geschichte in Dokumenten*, Reclam, Stuttgart, Hg. A. Hüneke.
- Micić, Ljubomir, 2008. „Duh Zenitizma“, u: *Zenit No V7*, septembar 1921, u: *Zenit 1921-1926*, NBS [et al.], Beograd/Zagreb, ur. V. Golubović/I. Subotić.
- Micić, Ljubomir, 2008. „Kategorićki imperativ zenitistićke pesnićke škole“, april 1922, u: *Zenit 1921-1926*, No II/13, NBS [et al.], Beograd/Zagreb, ur. V. Golubović/I. Subotić.
- Mijušković, Slobodan, 1998. *Od samodovoljnosti do smrti slikarstva. Umetnićke teorije (i prakse) ruske avangarde*, Geopoetika, Beograd.
- Novalis, [s. a.]. *Hymnen an die Nacht*, u: *Werke*, Stuttgart, Hg. W. Scholtz.
- Rancière, Jacques, 1981. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris.
- Riegl, Alois, 1929. „Eine neue Kunstgeschichte“, u: *Gesammelte Aufsätze*, B. Filser, Augsburg/Wien.
- Schlegel, Friedrich, 1798. „Fragmente“, u: *Ätheneum*, Jg. I, Band I.
- Schlegel, Friedrich, 1979. *Studien des klassischen Altertums*, KFSa, Band I, F. Schöningh, Paderborn [et al.], Hg. E. Behler.
- Tešić, Gojko, 2009. *Srpska književna avangarda (1902-1934)*, Službeni glasnik, Beograd.
- Wittgenstein, Ludwig, 1967. „Bemerkungen über Frazers The Golden Bough“, u: *Synthese* 17, Dodrecht.

DRAGAN PROLE
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

CONTEMPORARY “DISCOVERING“ OF
THE PRIMITIVE

Abstract: The outstanding characteristics of methodology applied by so called *critical history* has been associated by Hegel with adaptation of the stories already known, whereby the thing or the events that are thematized within the story have only secondary importance. The thesis may include indication that the cautiousness is needed, when the avant-garde high praise of the primitive as genuine form of artistic creation is at stake. Namely, it will turn our attention to acknowledgement of skillfully formed story of primitive, which doesn't have so much to do with its own object. This article discloses the question about applicability of our experiences with the critical history to avant-garde rehabilitation of the primitive world.

Keywords: Contemporary, Primitive, Critical History, Early Avant-Garde, Phenomenology

Primljeno: 20.8.2018.

Prihvaćeno: 1.11.2018.

IVA DRAŠKIĆ VIĆANOVIĆ¹
Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu

EPAGOGIJA I PROBLEM RELACIONIZMA U PLATONOVOM *HIPJI VEĆEM*

Sažetak: Tema teksta je koncepcija lepote u Platonovom *Hipiji Većem*. Autor analizira sve definicije lepote koje su ponuđene u dijalogu i kao ključnu metodu prepoznaje epagogiju koja se odvija u dva smera: prvi – kroz predmete, objektivno i stiže do prikladnosti (*prepon*) kao određenja lepote, što podrazumeva relaciju prema svrsi, dakle relacionizam, a samim tim, u Platonovom misaonom sistemu i relativizam; drugi smer epagogije je ka subjektivnoj svesti, odakle proizlazi definicija lepote kao onoga što donosi zadovoljstvo čulima, što opet znači uspostavljanje relacije, ovog puta prema čovekovoju čulnosti, odnosno svesti; Relacionizam se pojavljuje ponovo implicirajući opet, neizbežno, relativizam. Prema autorovom mišljenju, upravo to je razlog Platonovog odustajanja – kada je lepota u pitanju – od načina istraživanja i metodskog postupka preduzetog u ovom njegovom ranom dijalogu.

Ključne reči: lepota, relacionizam, relativizam, prikladnost, svest, epagogija

Nema Platonovog dijaloga koji ne sadrži neku tajnu, neki problem koji se u punom značenju razotkrije tek posle nekoliko čitanja. I to je sigurno jedna od filozofsko-literarnih čari Platonovog opusa.

U tom svetlu posmatrano, posebno mesto zauzima Platonov rani dijalog *Hipija Veći*. Svako novo čitanje ovog dijaloga dopire do prethodnom pogledu skrivenih pitanja, koja su ključna filozofska vrednost prvog estetičkog spisa u evropskoj filozofiji. Ovaj tekst zamišljen je kao još jedan prilog mnogobrojnim čitanjima i tumačenjima *Hipije Većeg*², sa namerom da se ukaže na još neke fundamentalne estetičke probleme koje je ovim tekstom otvorio Platon.

¹ E-mail adresa autorke: ivadraskicvicanovic@gmail.com

² Bogat je i kvalitetan estetičko-teorijski opus posvećen analizi problema postavljenih u *Hipiji Većem*. Pomenula bih u ovom kontekstu Vladislava Tatarkijeviča (Wladyslaw Tatarkiewicz), Pola Vudrufa (Paul Woodruff), Dejvida Sajdera (David Sider), Drua Hajlanda (Drew Hyland), a posebno bih istakla briljantan doprinos srpske estetike ovoj temi: Ivo Tartalja, Mirko Zurovac, Nebojša Grubor.

Pre nego što se posvetim ključnim pitanjima koja postavlja ovaj intrigantni dijalog, skrenula bih pažnju na uvodni deo u kome Platon skicira lik Hipije, čuvenog sofiste i sagovornika Sokratovog u dijalogu posvećenom lepoti.

Hipija je ovde žrtva vrlo oštre i beskrajno duhovite sokratske ironije: Sokrat, glasnogovornik Platonov u ovom dijalogu, naziva ga „lepim, mudrim i uistinu savršenim čovekom“³ i poredi ga sa starim mudracima, Pitakom i Bijantom⁴ koji su navodno „nemoćni i nesposobni da umom obuhvate...oblasti državnih i privatnih poslova,⁵ kao što jesu (sposobni) savremeni sofisti na čelu sa Hipijom. Sokratska ironija se zaoštrava krešendo, što je posebna literarna draž Platonovih dijaloga.

„A od onih starih mudraca“, kaže Sokrat svojim „naivnim“, humorom natopljenim, tonom, „niko nikada nije smatrao vrednim zarađivanje novca, niti prikazivanje moći svoje mudrosti svakovrsnim ljudima... jer su bili prostodušni i bezumna je bila njihova mudrost“⁶ zato što nisu držali do novca.

Vrhunac ironije u postupku uvođenja Hipijinog lika u dijalog je analiza mesta, grada, gde Hipija sprovodi i najbolje prodaje svoju nazovimudrost. Tu će Platon izvesti zaključak da u državi gde su zakoni najbolji i vrlina najcenjenija, Lakedemonu, Hipija i njegova pseudomudrost i pouka nisu ni cenjeni ni plaćeni.⁷

Ovim je teren pripremljen da nastupi dijalog o pojmu lepote. Načinom na koji je lik Hipije uveden u dijalog, Platon je postigao što je želeo – da čitalac *a priori* ne veruje Hipijinoj argumentaciji na temu pojma lepote. Na sve što će biti rečeno, unapred je bačena senka predstavljanjem Hipije kao arogantne, lakome neznalice. Platon je suviše precizan i dalekovid mislilac da bi ovaj uvod u dijalog mogao biti slučajan.

Nadovezujući se na šlagvort koji mu u jednom trenutku dobacuje Hipija, kao uzgred pominjući „dobra i lepa zanimanja u kojima se i mlad čovek može proslaviti“,⁸ Sokrat započinje dijalog o lepoti – velik i veličanstven po mnogo čemu – sa istorijskog aspekta, prvi o lepoti u zapadnoj filozofiji, sa metodološkog aspekta, izvanredan primer Platonove dijaloško-dijalektičke metode, sokratske ironije (pored dijaloga *Gorgija* možda najoštrija ironija u odnosu na sofiste); majeutike, Sokrat suveren u veštini svoje majke transponovane

³ Platon, *Hipija Veći*, u *Dijalozi*, Grafos, Beograd 1982, str. 191.

⁴ Pominjanje Bijanta ovde po svemu sudeći nije nasumično; naime Bijant se tretira kao mislilac koji je formulisao predfilozofski pojam *kalokagatije* i pominjanje njegovog imena je takođe neka vrsta uvoda u diskusiju o lepoti.

⁵ Platon, *Hipija Veći*, str. 191-192.

⁶ *Ibid.*, str. 192- 193.

⁷ *Ibid.*, str. 194.

⁸ *Ibid.*, str. 198.

na duhovni nivo, majstorski „porađa“ Hipiju i izvlači mu odgovore; i ono što hoću posebno da naglasim u ovom tekstu, jer mislim da je ostalo neistraženo – Sokratove epagogije; Sokratova epagoška metoda je briljantno sprovedena u ispitivanju pojma lepote. Najzad dijalog *Hipija Veći* je sa teorijsko-estetičkog aspekta izuzetno pregnantan, jer je Platon u ovom spisu otvorio gotovo sva ključna pitanja i probleme koje pokušaj određenja lepote sobom nužno povlači.

Majstor ironije Sokrat, u ironijskom otklonu i od samog sebe postavlja pitanje o lepoti kao nešto što mu je nametnuo „jedan čovek“ (koji ostaje neidentifikovan za razliku od, na primer, proročice iz Mantineje, Diotime, koja je u *Gozbi* navodni autor čuvene Sokratove besede o Erosu) drzak i neprijatan, pronicljiv i nestrpljiv, koji svojim britkim pitanjima bolno i nemilosrdno dodiruje sve neuralgične tačke pojma lepote – njegovo značenje sa svim konotacijama, obim, ontološki status, logičko-epistemološki i naravno vrednosni.

Način na koji Sokrat u ovom dijalogu postavlja prvo pitanje je izvanredan: Kao svaka dobra babica on zna da od pripremnih radnji u velikoj meri zavisi i rezultat – u ovom slučaju ispravan odgovor. Kao što su „pravedni pravednošću pravedni na osnovu nečega određenog što postoji“⁹ (za Platona vrlo važna najava ontološke stabilnosti ispitivanog pojma – to je nešto što **postoji** i **određeno je** i tipično platonička čvrsta povezanost ontološkog i aksiološkog – vrednost da bi bila vrednost mora imati ontološku težinu), tako isto bi trebalo da i „sve lepe stvari lepotom“ budu „lepe... onom koja postoji.“¹⁰

Posle takve pripreme, sledi pitanje:

„Reci onda, stranče, šta je to lepo (lepota)?“¹¹

Na to Hipija nudi svoj prvi odgovor: lepota je lepa devojka.

Već ovde, odmah, Hipija pravi grubu, neznačajku grešku – brka sam pojam lepote i pojedinačni entitet kome se pridaje svojstvo lepote. Jednim udarcem Platon postiže dve stvari: pokazuje čitaocu kakve su arogantne neznanice sofisti i postavlja značajnu filozofsku distinkciju između samog pojma lepote, onoga čime je ono što je lepo lepo i pojedinačnog entiteta koji poseduje kvalitet lepote.

Autori tekstova posvećeni *Hipiji Većem* mahom uočavaju da u cilju obezvređivanja Hipijinog prvog odgovora, poistovećivanja lepote kao takve i lepe devojke, sledi nabrojavanje mnogih i sasvim raznovrsnih entiteta koji se takođe mogu odrediti kao lepi i u odnosu na koje se relativizuje Hipijino određenje. To su: kobila (prvo navedeno je takođe živo biće kao i devojka, a Hipijino pri-

⁹ *Ibid.*, str. 199.

¹⁰ *Ibid.*, str. 200.

¹¹ *Ibid.*, str. 200.

stajanje na taj primer je natopljeno komikom: „Istina Sokrate. Prelepe su kobile kod nas)¹², lira i lonac koji ako je „gladak, okrugao i dobro ispečen“ mora biti lep. Dva živa bića i dve stvari. Izbor svakako nije slučajaj, kao što je inače malo šta slučajno kod Platona.

No ono što nije uočeno u analizama *Hipije Većeg* je vrlo fino postavljena sokratska epagogija koja će zavrhuniti čuvenim primerom kutlače od smokovog drveta. Naime, Platon hotimice nabraja raznovrsne entitete, s jedne strane obezvređujući Hipijin odgovor, ali s druge, možda još važnije, uvodi pitanje šta je ono što bi se, u kontekstu traganja za definicijom pojma lepote, moglo odrediti kao opšte i svim ovim entitetima zajedničko; šta je to čime su svi oni lepi, koji je to zajednički imenilac lepe devojke, lepe kobile, lepe lire i lepog lonca. To je pažljivo postavljen sokratski *methodos* kojim Platon u ovom dijalogu pokušava da stigne do određenja „same lepote kojom je sve drugo urađeno i usled koje se...pokazuje lepim kad mu pristupi onaj oblik *eidos*.“¹³

Ovaj epagoški postupak Platon u jednom trenutku preseca intermecom na temu relativnosti lepote i mislim da je to presecanje i značaj same te sekvence o problemu relativizma razlog zašto se u literaturi o *Hipiji Većem* ne uočava sprovedeni princip epagogije koja se posle intermecca o relativnosti lepote nastavlja nabranjem i analizom lepote raznovrsnih materijala, zlata, slonovače, kamena... i vrhuni primerom kutlače od smokovog drveta i uvodeњem kategorije prikladnosti, prilagođenosti svrsi (*prepon*).

Problem relativnosti lepote uvodi Hipija komentarišući Sokratov primer lepog lonca. Pristaje na Sokratovu tezu da je lonac lep „ako je lepo urađen“, kaže „uopšte to ne zavređuje da se smatra lepim **u odnosu na** (bold I. D. V.) kobilu, devojkju i sve druge lepe stvari.“¹⁴

Ovde se prvi put pojavljuje ovo **u odnosu na** koje će, prema mom mišljenju, postati crvena nit čitavog dijaloga.

Sokrat, kao vešt mačevalac, dočekuje udarac kontra udarcem citirajući Heraklitove reči da je „najlepši majmun ružan u poređenju sa ljudskim rodom“ – što nama neizostavno budi asocijaciju na filozofe prosvetećenosti Voltera (Voltaire) i Hjuma (Hume) i njihove primere na ovu temu – i postavlja tezu o relativnosti lepote: „Najmudriji čovek će se u odnosu na boga pokazati majmunom i po mudrosti i po lepoti i po svemu ostalom... i najlepša devojkja je ružna u poređenju s bogovima.“¹⁵

Nebojša Grubor u tekstu *Platonova estetika lepog u dijalozima Hipija Veći, Gozba i Fedar* tačno konstatuje da je „srž Sokratove argumentacije pro-

¹² *Ibid.*, str. 201.

¹³ *Ibid.*, str. 202.

¹⁴ *Ibid.*, str. 201.

¹⁵ *Ibid.*, str. 202.

tiv Hipijinih odgovora ...u njihovoj relativizaciji.“¹⁶ (Iako, ne treba smetnuti s uma da problem relativnosti lepote u razgovor uvodi ipak Hipija)! No, s druge strane, suština obaranja i sopstvenih argumenata kod Platonovog glasnogovornika Sokrata svodi se, u ovom dijalogu, ili na neposredno uočavanje problema relativizma, ili – i na to hoću da posebno skrenem pažnju jer mislim da je izuzetno značajno – na posredno relativizovanje preko uočavanja ključnog i stalno prisutnog relacionizma koji hronično iskršava kao večno prisutna senka pojma lepote.

Uočivši problem relativnosti lepote, Platon se vraća prvobitnom smeru istraživanja, pokušaju određenja „same lepote kojom je sve drugo urađeno i usled koje se pokazuje lepim kad mu pristupi onaj oblik (*eidōs*)“,¹⁷ jer to svakako ne može biti ni devojka, ni kobila, ni lira.

Na to sledi drugi Hipijin odgovor da to „nije ništa drugo do zlato“.¹⁸

Pored toga što ima funkciju da nam sofistu Hipiju predstavi kao nadobudnu nezalicu koja ne razume ništa, ovaj odgovor izvanredno postavlja platformu za Platonovo dalje istraživanje: pričom o Fidiji i njegovom korišćenju različitih materijala u skulptorskom postupku, slonovače, kamena... Platon opet relativizuje lepotu (ovde konkretno lepotu zlata) i konstatuje – što je posebno značajno u ovom spisu – princip relacije kao imanentno svojstvo lepote, konstituišući filozofskim sredstvima estetičku kategoriju prikladnosti, prilagođenosti svrsi (*prepon*) koja je bila ključna za predfilozofsko antičko grčko promišljanje lepote. (Još homerska upotreba pojma lepote nosi temeljnu i prepoznatljivu konotaciju prikladnosti, odnosno prilagođenosti svrsi.)¹⁹

Definiciju lepote kao prikladnosti izgovara Hipija „porođen“ babičkom majstorijom Sokratovom; naveden vešto postavljenim pitanjima, on kaže; „da je lep (kamen) kad god odgovara... i da svaku pojedinu stvar čini lepom ono što joj odgovara (prilichi)“.²⁰

Pored toga što je ova definicija plod dijaloško-dijalektičke metode i majstorske majeutike, ona je takođe i plod epagogije, crvene niti koja se proteže kroz dijalog. Primer koji sledi, famozni primer sa kutlačom od smokovog drveta koja je lepša od zlatne kutlače jer je prikladnija, jer bolje odgovara nameni i prilichi svrsi, u stvari je poslednji u nizu devojka, kobila, lira, lonac, zlato, slonovača, kamen – kutlača, nizu koji izmiče zapažanju jer je prekinut diskusijom o relativnosti lepote. Dakle produkt vešto vođene epagogije, traganja za

¹⁶ Grubor, Nebojša, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd 2012, str. 84.

¹⁷ Platon, *Hipija Veći*, str. 202.

¹⁸ *Ibid.*, str. 202.

¹⁹ Vidi: Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, SKZ, Beograd 1974, i Draškić Vićanović, Iva, „Forma kao izraz funkcije“, *Theoria*, Broj 4, LIII, Beograd 2010, str. 73 – 86.

²⁰ Platon, *Hipija Veći*, str. 204.

onim što je opšte i zajedničko u svim prethodno nabrojanim entitetima je *prepon*, prikladnost, jedini zajednički imenilac koji se u svemu o čemu je bilo reči može pronaći. To je taj momenat koji nije uočen u literaturi posvećenoj ovom Platonovom dijalogu.

Tezu da je epagogija metod koji je crvena nit ovog dijaloga i da je njen plod estetička kategorija prikladnosti potvrđuje nam i Platonova naredna formulacija pitanja o suštini lepote koja predstavlja finale i vrhunac jednog od dva smera istraživanja koja u *Hipiji Većem* preduzima Platon, formulacija koja će uslediti posle još jednog relativističkog intermecca, pa opet, zbog tog prekida, crvena nit metodskog postupka izmiče pogledu.

Drugi intermecco na temu relativizma lepote nastaje trećom definicijom lepote koju nudi Hipija i treći put ubeđen da je potpuno u pravu i da neće biti kontraargumenta njegovom određenju šta jeste lepota: „...najlepše je za čoveka da bude bogat, zdrav“ (u ovom redosledu bogat pa zdrav, a ne zdrav pa bogat, može se uočiti Platonov prezir prema sofistima i njihovoj lestvici vrednosti na kojoj bogatstvo zauzima vrhunsku poziciju), „da ga Heleni poštuju, da stigne do starosti... sahrani roditelje, da ga lepo i veličanstveno pokopaju njegovi potomci.“²¹

Hipija ovo izgovara pucajući od ponosa i tada nastupa najkomičniji momenat u dijalogu i jedan od najkomičnijih u celom Platonovom opusu. Naime, Sokrat kaže da onaj neimenovani čovek koji ga je navodno ispitivao o lepoti, ne samo da neće biti zadovoljan ovim odgovorom, nego će, štaviše, „bude li imao štap, pokušati da me dobro dohvati ako mu ne umaknem“.²² Implikacija je jasna da Hipija zaslužuje jake batine – toliko je besmisleno i nesuvislo to što je izgovorio.

Razvijajući komičnu situaciju i koristeći, naravno, priliku da nam još jednom pokaže kakve su i kolike nezallice sofisti, pri tom nadobudne i pune sebe, Platon formuliše pitanje o suštini lepote na način koji, kao što rekoh, predstavlja finale i vrhunac jednog od dva smera istraživanja preduzeta u ovom dijalogu.

„Zar nisi sposoban da upamtiš“, grdi Sokrat Hipiju navodeći reči koje bi na njega, Sokrata, navodno sručio ljutiti, nezadovoljni glupošću odgovora, tobožnji ispitivač pojma lepote, „da sam te pitao za lepotu samu, za onu koja svemu čemu je pridodata, bilo da je to kamen, drvo, čovek, bog,“ (sada se svi pominjani entiteti objedinjuju, a dodaje se još i) „bilo koji čin ili znanje, daje svojstvo lepote. Ja te, čoveče, pitam, šta je sama lepota, ali tebi ne mogu to uli-

²¹ *Ibid.*, str. 206.

²² *Ibid.*, str. 206.

ti u glavu ništa više nego da kraj mene sedi kamen, onaj vodenički, koji nema ni ušiju ni mozga.“²³

Zašto je Hipija vodenički kamen bez ušiju i mozga? Ne shvata do koje mere je relativan njegov primer lepote i do koje mere zavisi od konteksta. „Zar je i za Ahileja“, kaže Sokrat, „lepo da bude sahranjen kasnije od predaka?“²⁴ Ni za Herakla to nikako ne bi bilo lepo, dodaje Sokrat još jedan primer koji dokazuje relativnost Hipijinih.

Posle ovog dokaza o relativnosti Hipijinog trećeg određenja lepote, Sokrat se vraća produktu svoje epagoške metode, kategoriji prikladnosti (*prepon*) i stavlja upitnik na sopstvenu tezu – Da li odgovarajuće, prikladno (*prepon*) čini da stvari **izgledaju** lepe ili da **budu** lepe? Izgled je određen kao „neka prevara u odnosu prema lepom“²⁵, što je iz antičke perspektive u velikoj meri samorazumljivo; izgled je iluzija (*apate*) što ima konotaciju obmane i prevare.

Ovde Platon menja smer principa relativizma (koji se do sada pojavljivao kao obarajući argument svakom pokušaju definisanja lepote) i pristupa **posrednoj relativizaciji** preko uspostavljanja relacije sa subjektivnom svesću. Naime, uspostavljanjem relacije prema svesti, Platon relativizuje ontološki status lepote. Biti za Platona znači postojati bez obzira na subjektivnu svest, bez utemeljenja u svesti.

„...stvari od samih sebe imaju bit koja je postojana“, kaže Platon, „bez odnosa prema nama i neovisno o nama. Ne daju se vući gore dole prema našoj mašti...“²⁶

Relativizacijom ontološkog statusa, relativizuje se i aksiološki status lepote. Platonova logika je sledeća: utemeljenje vrednosti na svesti subjekta, nesiguran je i labav ontološki oslonac. Ovakvim tretmanom vrednost, prema Platonovom mišljenju, gubi realitet; zavisnost od svesti znači i poništavanje ontološkog realiteta. *To onontos*, biće, ono što istinski i po sebi postoji, nezavisno je od subjektivne svesti. Drugim rečima, za Platona ontološki realitet uslovljen je ontološkim objektivitetom.

Platon je u stvari uspostavio neku vrstu jednačine između onoga što istinski jeste i onoga što objektivno jeste (**istinski jeste=objektivno jeste**). Prema njegovoj logici, objektivitet garantuje istinsko postojanje. Primenjeno na prostor aksiologije, to znači da objektivitet garantuje, kantijanskim terminima rečeno, opštost i nužnost važenja vrednosti. Obavezujuća snaga vrednosti, njen poziv na opšte i nužno priznavanje i poštovanje, utemeljeno je u objektivno-

²³ *Ibid.*, str. 207.

²⁴ *Ibid.*, str. 207.

²⁵ *Ibid.*, str. 209.

²⁶ Platon, *Kratil*, Plato, Beograd 2000, str. 22.

sti njenog postojanja; da bi imala obavezujuću snagu, vrednost ne sme, ni na koji način, zavisiti od svesti subjekta. Vrednost mora imati čvrsto ontološko – objektivno uporište da bi uopšte bila vrednost; aksiološki status nekog entiteta čvrsto je povezan sa ontološkom objektivnošću. Jedino takav čvrst ontološki status mora imati svaka vrednost, pa i lepota. Njen aksiološki dignitet uslovljen je ontološkim.

Ova platforma, princip objektivnog fundiranja vrednosti, ontološki objektivizam, objektivni realizam, kao uslov aksiološkog antirelativizma i filozofskog etabriranja vrline i lepote, jeste jedan od aksioma Platonove filozofije.

Platon, dakle, uočava suštinsku vezu između lepote i izgleda (anticipirajući time modernu perspektivu) i pomoću pojma izgleda uspostavlja relaciju između lepote i čovekove svesti. I to je ono što Platona zbunjuje kada je u pitanju kako ontološka, tako i vrednosna dimenzija lepote.

Ceo Platonov argumentativni hod u prilog tezi da prikladnost čini da stvari samo **izgledaju** lepe, a ne i da **budu** lepe je prilično neubedljiv i mislim jedan od najslabijih u dijalogu *Hipija Veći*. Očigledno je da on umeće ovaj nespeli argumentativni lanac da bi napravio distinkciju između bića i izgleda i da bi stigao do pojma korisnosti (*chresimon*), koja je u ovom kontekstu podvarijanta prikladnosti (*prepon*) i usmerena je na istinsko biće stvari a ne na njihov izgled: lepe su one oči koje zaista imaju moć viđenja pa su korisne za gledanje, a ne one koje samo izgledaju da takvu moć imaju, što bi, prema Platonovom nedovoljno argumentovanom stavu, bila funkcija prikladnosti.

Drugim rečima, Platon distingvira između prikladnosti i korisnosti na osnovu ontološke težine koju poseduje stvar na koju su usmerene – samo izgleda ili stvarno jeste.

No kategorija korisnosti opet dovodi pojam lepote u relacionistički ćorsokak: lepe su oči koje su korisne **za** gledanje, telo je lepo **za** trčanje, ili **za** rvanje... uvek **za** nešto, uvek usmereno na neki cilj, uvek u relaciji prema nekoj svrsi.²⁷

²⁷ Skrećem pažnju čitaocu na kompatibilnost ovog segmenta *Hipije Većeg* sa Ksenofontovim svedočanstvom – analizom Sokratove estetičke pozicije, što posredno potvrđuje sokratski epagoški duh *Hipije Većeg*, koji, pored ovog dijaloga imaju i *Lahes i Eutifron*. Ksenofont u *Uspomenama o Sokratu* filozofskim sredstvima, tretira pojam prikladnosti, prilagođenosti svrsi, kao ključnu estetičku kategoriju – u njegovim spisima gotovo sinonim pojma lepote.

»Aristip: Jesu li sve lepe stvari slične jedna drugoj?

Sokrat: Neke su, štaviše, tako različne kako samo može biti.

Aristip: Kako bi onda lepo moglo biti to što je različno od onoga što je lepo?

Sokrat: Diva mi, onako kao što se od čoveka lepa za utrkivanje razlikuje drugi koji je lep za rvanje; kao što se štiti lep za odbranu razlikuje koliko god može od sulice za jako i dobro izmetanje. ... Aristip: Da li je onda i košara za smeće lepa?

Sokrat: Ta Diva mi, i zlatan štiti je ružan, ako je za svoju svrhu košara lepo izrađena, a štiti rđavo.« (Vidi. Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980, str. 79. I Draškić Vićanović,

„I sve životinje“, razvija svoju ključnu misao Platonov Sokrat, „lepeg konja, petla i prepelicu, svu opremu, kola, morske brodove i troveslarke, sve instrumente za muziku i ostale umetnosti, i ako hoćeš, običaje i zakone, gotovo sve to nazivamo lepim na isti način. U svakome od njih gledamo kako je prirodno postalo, kako je izrađeno i kako je postavljeno, i lepim zovemo ono što je korisno (*chresimon*) i to onako kako je korisno, za ono za šta je korisno i onda kada je korisno; a ono što uopšte nije tako korisno, ružno je.“²⁸

Ovo je finale epagoškog postupka u *Hipiji Većem* koji počinje već sa prvim Hipijinim odgovorom na pitanje šta je lepota – lepa devojka. I Sokratovim nabranjem raznovrsnih entiteta koji, s jedne strane, relativizuju Hipijin odgovor, ali s druge, čine relevantan skup bića i stvari, skup koji nije nasumičan i slučajan (kao što možda može izgledati) već vrlo pažljivo odabran da se sprovede epagoška metoda i pronade ono svojstvo ili princip koji je svim pobrojanim entitetima zajednički i da se, na kraju postupka, definiše traženi pojam.

No pronađeno svojstvo, odnosno princip opšteprisutan i zajednički svim nabrojanim lepim entitetima – prikladnost, prilagođenost svrsi (*prepon*) i korisnost, odgovarajuće biću a ne izgledu (*chresimon*), pokazuje uvek iznova sebi imanentan relacionizam koji posredno – u Platonovom i uopšte antičkom sistemu mišljenja – vodi relativizmu. Ako je telo lepo **za** trčanje, ili **za** rvanje, imanentna mu je relacija prema nekoj svrsi koja otvara i problem relativnosti, jer je sasvim očigledno i samorazumljivo da ako je telo lepo za ovo, ili za ono, nije lepo apsolutno i po sebi, bez obzira na kontekst i bez obzira na usmerenje ka određenoj svrsi.

To je, prema mom mišljenju, pravi razlog zbog kojeg Sokrat obara i ovaj svoj odgovor na pitanje šta je lepota; odgovor koji se iskristalisao kao plod epagoške metode – crvene niti dijaloga – korisnost, kao uža varijanta prikladnosti, koja je, s jedne strane, imuna na smer relacije ka svesti subjekta, izgled, ali s druge, i sama zapada u relacionistički ćorsokak usmerenosti na neku svrhu, čime se otvara i ponor platoničke aksiologije – relativizam.

U daljem toku dijaloga Platon, kao i uvek, sa neverovatnim sluhom za svaki i najsitniji detalj koji je ostao neispitan, stavlja upitnik i na aksiološki status same svrhe ka kojoj je usmerena korisnost – onog **za šta** je nešto korisno. Sasvim konkretno, ako je telo lepo za trčanje, postavlja se pitanje i same vrednosti trčanja (kao svrhe u ovom primeru).

Zaključak koji se mogao anticipirati na osnovu samog načina na koji je pitanje postavljeno je sledeći: „stvari koje su korisne za činjenje nekog zla“²⁹ nisu lepe i ne mogu biti lepe. Drugim rečima, da bi bile lepe, moraju biti kori-

Iva, „Forma kao izraz funkcije“, str. 4-5.

²⁸ Platon, *Hipija Veći*, str. 211.

²⁹ *Ibid.*, str. 212.

sne za neko dobro, odnosno i sama svrha ka kojoj su usmerene mora biti vrednost. Plod ovog argumenta je pojam *ophelimon* koji podrazumeva korisnost sa dobrom svrhom.³⁰

Utvrdivši nužnost i ovog momenta zarad potpunosti određenja lepote, Platon jednim udarcem ruši sve što je do tada izgradio – pošto, prema gornjem argumentu, ispada da je lepota uzrok dobra što podrazumeva različitost uzroka i onog što je uzrokovano, to ne može stajati nikako, jer antička grčka kulturno-filozofska paradigma *kalokagatija* podrazumeva jedinstvo dobrog i lepog.

Iz savremene perspektive ovaj rušilački Platonov argument je pod velikim upitnikom, iz antičke pak, on je samorazumljiv i neoboriv.

Sam kraj dijaloga i određenje lepote kome je posvećena završnica *Hipije Većeg*, otvara novu perspektivu – koja anticipira vekovima unapred ideju zasnivanja moderne estetike – (u prethodnom toku dijaloga naznačenom čarokom između Sokrata i Hipije na temu distinkcije između izgleda neke stvari i onoga što ona uistinu jeste). Ta nova perspektiva je uspostavljanje relacije između lepote i čovekove svesti. Problem relacionizma Platonu iskršava ponovo ali sad uzima drugi pravac; nije više u pitanju relacija prema svrsi (telo lepo za trčanje, za rvanje, kutlača i lonac za kuvanje itd), već relacija prema subjektivnoj svesti, odnosno ovde sasvim konkretno, relacija prema čulima vida i sluha.

Poslednji odgovor na pitanje šta je lepota daje Sokrat i najavljuje ga sa entuzijazmom, kaže da misli da je upravo nešto „dohvatio“, a „dohvatio“ je sledeću definiciju:

„... lepo je ono što nas čini radosnim“ (odnosno ono što donosi zadovoljstvo), „ne mislim na svaki užitak“, precizira Sokrat, „već samo na užitke slušanja i vida... i lepi ljudi i svi uresi i slike i kipovi privlače nas kad ih gledamo, ako su lepi. Isto to prouzrokuju lepi zvuci, muzika, govori i priče.“³¹

Ovo je mesto koliko interesantno, toliko i značajno. Platon već ovde objedinjuje dela likovne umetnosti sa poezijom, retorikom i muzikom i – sa ljudskim telima. Dakle, pre dijaloga *Država* i pre čuvenog objedinjavanja likovnosti i poezije kategorijom *mimesisa*, imamo i ovde, u *Hipiji Većem*, konstataciju da su svi pomenuti entiteti lepi.

Drugo vredno pažnje je izdvajanje tzv. viših čula, vida i sluha. Sva ostala čula i čulna zadovoljstva su inteligentno i suptilno sklonjena u stranu: „... ne bi bilo onoga ko nas ne bi ismejao da kažemo da jesti nije prijatno već lepo i da prijatno mirisati nije prijatno već lepo. A što se tiče ljubavnih naslada, svi bi se borili protiv nas za to da je to nešto najprijatnije; no to treba... činiti tako da

³⁰ Interesantno je da Platon u *Kratilu* analizira reč „ofelimon“ i konstatuje da je stranog porekla i da se i Homer njome često služi sa konotacijom rašćenja i proizvođenja. (str. 56.)

³¹ *Ibid.*, str. 215.

niko ništa ne vidi, pošto je to gledati nešto najružnije.³² Ostaju, dakle, samo zadovoljstva u gledanju i slušanju za koja se može tvrditi da su lepa.

Treće važno u ovom argumentu je skretanje pažnje na lepotu koja se ne obraća telesnim čulima: „Zar ćemo i za lepe običaje i zakone, Hipija, reći da su lepi zato što su prijatni sluhu i vidu, ili oni pripadaju nekoj drugoj vrsti?“³³

(U ovom kontekstu je interesantno i otvaranje prostora za neku drugu vrstu čulnosti: „Moglo bi se možda ispostaviti da zakoni i običaji nisu izvan spoznaje sluha i vida“³⁴, no to je posebna tema, za drugu vrstu analize.)

I najzad – Platon i ovde sprovodi epagogiju – traži opšte i zajedničko u nabrojanim lepim entitetima, ali traženje zajedničkog imenioca ide drugim smerom – smerom prema svesti posmatrača, odnosno, uže, prema čulima vida i sluha. Produkt ovog drugog smera sprovedene epagogije je konstatacija da je svim nabrojanim lepim entitetima zajedničko to što se obraćaju svesti čovekoj i izazivaju zadovoljstvo čula vida i sluha.

Prepon, chresimon, ofelimon (prikladno, korisno, korisno za dobru svrhu) pojavili su se kao produkti epagogije koja je sprovedena na strani objekata u traganju za opštim i svemu zajedničkim kvalitetom kao pobrojanim entitetima pripadnim, inherentnim svojstvom; sada, na kraju dijaloga, epagogija istražuje šta je to opšte i svim pobrojanim entitetima zajedničko čime oni izazivaju zadovoljstvo čula vida i sluha, što znači da se epagogija sprovodi u smeru ka subjektu, odnosno prema čovekovo svesti.

Dakle, u *Hipiji Većem* mogu se pratiti dva smera epagoške metode: jedan koji traži opšte i zajedničko na strani predmeta, kao inherentno svojstvo predmeta koje je objektivno i taj smer epagogije stiže do prikladnosti – korisnosti, smešta u kontekst, utvrđuje nužnost smeštanja u kontekst, otkriva problem relacionizma kroz objekte, i na strani objekta utvrđuje nužnost relacije prema nekoj svrsi; na taj način, posredno, stiže do relativizma, jer sve ono lepo za neku svrhu – ne može biti apsolutno i po sebi lepo.

Drugi smer epagoške metode koji se može ispratiti je traženje opšteg i zajedničkog u lepim entitetima u relaciji prema svesti, konkretno čulima vida i sluha, dakle u smeru ka subjektu. I taj smer relacionizma vodi u relativizam, jer (kao što sam ranije pominjala) prema Platonovom uverenju, sve ono što je od svesti zavisno nema čvrst ontološki temelj i stabilnost: biće stvari nije određeno s obzirom na nas i naše predočavanje, već s obzirom na svoju samu suštinu, što će reći da je suština po definiciji objektivna. Iz Platonove perspektive posmatrano, ovaj smer relacionizma – prema svesti, od-

³² *Ibid.*, str. 216.

³³ *Ibid.*, str. 215.

³⁴ *Ibid.*, str. 216.

nosno našem predočavanju (da se poslužimo formulacijom iz *Kratila*) jeste, po definiciji, relativizam.

Do čega na kraju dolazi Sokrat u ovom poslednjem pokušaju definisanja lepote koji je, kako kaže „dohvatio“? Dohvativši definiciju, Sokrat počinje da je ruši, a način na koji je ruši je konstatovanje nemogućnosti da se pronade zajednički imenilac za ono što je prijatno putem čula vida i ono što je prijatno putem čula sluha. „...uživanje koje nastaje preko sluha nije lepo zato što nastaje preko sluha, jer tada ono koje nastaje preko vida ne bi moglo biti lepo...“³⁵

Sokrat predlaže da se pronade nešto treće što je zajedničko obema vrstama zadovoljstva, a što nije svojstveno svakom pojedinačno, čime zbunjuje Hipiju koji dokazuje da ako su dva čoveka pravedna zajedno, pravedan je i svaki ponaosob.

Na ovo Sokrat daje neoboriv kontraargument: „Nije li svaki od nas jedan... i neparan?“³⁶ Kada se Hipija složi, sledi briljantna završnica da su njih dvojica zajedno parni, a svako za sebe neparan, čime se potvrđuje gornji stav da nešto što je svojstvo oba entiteta ne mora biti svojstvo svakog pojedinačno.

Ali, za razliku od ovog, poslednja Sokratova teza da svojstvo lepote spada u grupu sa svojstvom pravednosti a ne sa svojstvima parnog i neparnog, nastaje kao plod ocene od oka, bez argumentacije – što Platon redovno u svojim dijalozima čini kada nema dovoljno stabilnu argumentaciju, ili mu je jako stalo do nekog zaključka pa ga izvodi po svaku cenu. Pravi argument bolno nedostaje na samom kraju dijaloga i zaključak da je „prijatnost koja nastaje preko vida i sluha lepa“, odbacuje se bez preciznog argumentativnog hoda koji bi dostatno srušio postavljenu tezu. Utoliko čudnije što majstor argumentacije, Platon, čitav svoj dijaloško-dijalektički poduhvat završava ponorom nedorečenosti koji vodi do poslednje Sokratove konstatacije da je „lepo teško“³⁷, što podseća na potonje renesansne i osamnaestovekovne formulacije: Petrarmino (Petrarca) *non so che* (ne znam šta) i *je ne sais quoi* (ne znam šta) francuskih prosvetitelja.

Autori tekstova o *Hipiji Većem* pokazuju izvanrednu preciznost u analizi definicija lepote koje nam u ovom spisu nudi Platon: Tartalja pronalazi devet odgovora, Vudruf i Grubor sedam, Zurovac šest, Tatarkijevič, pored sluha za analizu, pokazuje i sluh za sintezu, pa deli definicije u dve grupe, na funkcionalističke i hedonističke.

Kompatibilno sa ovom Tatarkijevičevom podelom koja sintetiše, mislim da se kompletna argumentacija u dijalogu koja je sva relativistički intonirana, može podeliti na tri vrste relativističkih argumenata: neposredno relativistič-

³⁵ *Ibid.*, str. 218.

³⁶ *Ibid.*, str. 220-221.

³⁷ *Ibid.*, str. 225.

ke, posredno relativističke koji do relativizma stižu preko relacije prema svrsi u samim predmetima i posredno relativističke kojima relativizam proishodi iz uspostavljanja relacije prema subjektivnoj svesti.

U prvu grupu svrstala bih prvi Hipijin odgovor: „Lepa devojka“ koji, naravno, nosi i taj metodološki bitan momenat platforme za distingviranje između pojma lepote, lepote kao takve i pojedinačnih entiteta koji poseduju svojstvo lepote.

Drugom tipu argumenata pripadaju drugi Hipijin odgovor „zlatno“ i prvi i drugi Sokratov odgovor „prikladno“ i „korisno“.

U treći tip argumenata spadaju mali ekskurs na temu distinkcije između izgleda i bića stvari u okviru analize kategorija prikladno i korisno i poslednja Sokratova definicija da je lepo ono što donosi zadovoljstvo preko čula vida i sluha, čije pobijanje u samoj završnici dijaloga doživljava potpuni argumentativni brodolom.

I najzad zaključak da je lepo teško, komplikovano, *non so che*, polaganje je oružja pred problemom i odustajanje od ovakvog načina istraživanja. Kako sjajno primećuje Stenli Rozen (Stanley Rosen) „ideja je obličje vidljivosti a ne ishod pravila nekog analitičkog postupka“.³⁸ Dakle, po definiciji, preduzeti način istraživanja ne može stići do ideje – u ovom slučaju do ideje lepote.

To je prvi bitan uzrok Platonovog odustajanja od istraživanja na kraju dijaloga, odnosno, preciznije, od metodskog postupka koji je primenjen u *Hipiji Većem*. Drugi ključni uzrok je svest o tome da bilo kakav da bude rezultat, on nužno relativizuje pojam lepote pošto ga definiše u nekoj relaciji – ili sa subjektivnom svešću, ili u relaciji prema svrsi; tako je i prethodna argumentacija i produkt epagogije u prvom delu dijaloga – *prepon/chresimon* odbačena zbog relacije prema svrsi koja, kao i upućivanje na subjektivnu svest, relativizuje lepotu, što joj urušava kako ontološki, tako i aksiološki status. To su i razlozi potonjem Platonovom pribegavanju anamnezi, anamnestičkom metodu, jer se problem lepote u dijaloško-dijalektičkom i epagoškom diskurzivnom postupku nije otvorio onako kako je Platon hteo; odnosno ontološko-aksiološki status lepote, tako kako se iskristalisao u istraživanju sprovedenom u *Hipiji Većem*, jeste ono što je na kraju navelo Platona da odustane i izjavi da „je lepo teško“. Dakle, najdublji razlog Platonovog odustajanja je upravo temelj njegovog misaonog sistema, aksiom da vrednost, da bi bila uistinu vrednost, mora postojati objektivno i po sebi, a ne smeštena u bilo kakav kontekst, niti upućena na relaciju – bilo prema svrsi objekta, ili prema svesti subjekta – efekat na aksiološki dignitet lepote je u oba slučaja rušilački i prema Platonu – nedopustiv.

³⁸ Rosen, Stanley, *Plato's Sophist: Drama of Original and Image*, New Haven and London, Yale University Press 1983, p. 245.

LITERATURA

- Draškić Vićanović, Iva, „Forma kao izraz funkcije“, *THEORIA*, Beograd 2010, Broj 4, godina LIII, str. 73 – 86.
- Grube, G. M. A., „The Logic and Language of the Hippias Major“, *Classical Philology*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1929), pp. 369-375.
- Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, SKZ, Beograd 1974.
- Grubor, Nebojša, *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja*, Plato, Beograd 2012.
- Hoerber, Robert George, Kyne, Estella, „Plato’s Hippias Major“, *The Classical Journal*, Vol. 50, No. 4 (Jan., 1955), pp. 183-186.
- Hyland, Drew. A, *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press 2008.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd 1980.
- Platon, *Hipija Veći*, u *Dijalozi*, Grafos, Beograd 1982.
- Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd 2000.
- Plato, *Hippias Major*, Commentary and Essay by Paul Woodruff, Indianapolis, Cambridge 1982.
- Rosen, Stanley, *Plato’s Sophist: Drama of Original and Image*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.
- Sider, David, „Plato’s Early Aesthetics: The Hippias Major“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 35, No. 4 (Summer, 1977), pp. 465-470.
- Tartalja, Ivo, *Do praestetike*, IKZS, Sremski Karlovci, Novi Sad 2007.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw, *History of Aesthetics*, Mouton, The Hague, Paris 1970.
- Zurovac, Mirko, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd 2007.

IVA DRAŠKIĆ VIĆANOVIĆ
Faculty of Philology, University of Belgrade

EPAGOGÉ AND PROBLEM OF
RELATIONALISM IN PLATO'S
HIPPIAS MAJOR

Abstract: The paper discusses the concept of beauty in Plato's *Hippias Major*. Author analyzes all of the definitions of beauty which are offered in the dialogue and recognizes epagoge as key method, which takes two directions: first – through the objects, resulting with suitability (*prepon*) as definition of beauty, definition which essentially implies relationalism and consequently, in Plato's opinion, relativism; second direction – to subjective mind, resulting with definition of beauty as quality that gives pleasure to the senses, that means making relation with human senses (human mind); relationalism appears anew implying relativism anyway. That is, in author's opinion, the reason why Plato had given up on this way of investigation as far as beauty is concerned.

Keywords: beauty, relationalism, relativism, suitability, human mind, *epagoge*

Primljeno: 29.8.2018.

Prihvaćeno: 1.11.2018.

DIVNA VUKSANOVIĆ¹

Fakultet dramskih umetnosti, Univerzitet u Beogradu

ESTETIKA MEDIJA: KRITIKA KULTURE SPEKTAKLA VS. NOVE UMETNIČKE PRAKSE

Mami i tati s ljubavlju...

Sažetak: Shvatanje sveta medija kao totalnog spektakla, u deborovskom duhu radikalizma, ne ostavlja prostor za tumačenje onoga što se (hipotetički) nalazi izvan oblasti medijskim putem proizvedene kulture. U sličnim okvirima, ovaj svet moguće je tumačiti i kao monadnu strukturu percepcija „bez prozora”, nalik Lajbnicovom matematičkom univerzumu konstruisanom još u 17. veku, a što je omogućila *ars combinatoria*; ovakva viđenja sveta medijske kulture prvenstveno se odnose na današnju zapadnoevropsku civilizaciju koja u sve većoj meri postaje zajednica tehnološkim putem generisanih vidova spektakla, što ispunjavaju gotovo celokupnu kulturalnu paradigmu našeg doba. S ovim u vezi, postavlja se pitanje s kog stajališta bi, u takvom jednom interpretativnom kontekstu, bilo moguće izvesti kritiku medija, a da je ona, pri tom, utemeljena u estetici, s jedne strane, i fluidnim izdancima savremene medijske kulture, s druge strane?

Drugim rečima, kako je moguća kritika u tzv. postmodernom dobu? Prefiks ‘post’, kao u slučaju Manovičeve interpretacije kulture viđene u obliku gigantskog softvera koji se popunjava i definiše podacima (“big data”), ne garantuje iskorak iz oblasti delovanja medijske sfere i upravljanja podacima, već je takoreći imanentno definiše *post mortem*. S obzirom na naznačenu situaciju, postavlja se, nadalje, slično pitanje – kako je moguće izaći iz monadnog horizonta kulture spektakla? Postoji li neki događaj koji je uslovio post-stanje u odnosu na prethodni ciklus razvoja tzv. medijske kulture, koju, u krajnjem ishodu, možemo tretirati, kako je rečeno, kroz pojmovne odrednice ‘monadologije’ i ‘društva spektakla’, te kako prevazići hibernirano stanje na koje se referiše upotrebom postističke interpretacije sveta umetnosti, kulture i estetike? Otuda je osnovna intencija teksta sračunata na potragu za alternativnim potencijalima savremene informatičke ere, a s obzirom na vladajuće estetike, medije, umetnost i kulture našeg vremena.

Cljučne reči: estetika, mediji, kultura, društvo spektakla, monadologija

Estetika medija, kao relativno nova naučna disciplina, uživa dvostruki status. S jedne strane, reč je o znanjima koja se izvode iz opšte estetike, pa bi, u odnosu na nju, estetika medija svakako bila zasebna primenjena disciplina. S druge strane, estetiku medija sve češće srećemo unutar interdisciplinarnih

¹ E-mail adresa autorke: vuksanovic.divna@gmail.com

istraživanja filozofije medija, čiji je ona intrinzični deo. U obe pomenute situacije, estetika medija trebalo bi da predstavlja onaj domen estetičkih (filozofskih) istraživanja čiji je osnovni predmet tzv. medijska kultura. A kako je medijska kultura jedan naročiti vid kulturalne prakse, postavlja se pitanje kakva estetička istraživanja odgovaraju aktuelnim medijskim, odnosno kulturalnim i umetničkim praksama? Najčešći odgovor na ovo pitanje jeste taj da se estetika medija ne bavi specifičnim medijima u smislu njihovog konačnog određenja, fiksiranja i razgraničenja, već je u sklopu njenih istraživanja reč o pretpostavljenoj, unakrsnoj medijalnosti (*cross-mediality*)², pri čemu se gube granice između pojedinačnih medija, a medijski prostor nužno tretira fleksibilno. Ovo se posebno odnosi na iščezavanje razlika između tradicionalnih i novih medija, kao i na diferenciranje što se zbivaju unutar polja delovanja interneta, društvenih mreža, kao i medija koji se koriste u umetničke svrhe.

Naše je mišljenje, ovim povodom, sledeće. Raznovrsnost medija današnjice, koja se kreće u rasponu od tzv. tradicionalnih, pa sve do interneta i novih medija, zahvaljujući tehnološkim inovacijama i napretku, svakodnevno se umnožava. Promene koje se događaju u oblasti medija i komuniciranja u toj meri su brze i složene da je teško i zamisliti disciplinu koja bi te promene precizno evidentirala, a kamoli teorijski reflektovala tako da ukazuje na nekakav nepromenljiv korpus znanja ili makar teorijski definisanih uvida i problema u oblasti medija. Dakle, ukoliko bi estetika medija pokušala da utvrdi činjenično stanje, analizuje, problematizuje, kritikuje aktuelnu medijsku praksu koja prati tehnološki rast i razvoj – a sa stanovišta polaznih estetičkih ideja o čulnom saznanju, umetnosti i sl. – teško da bi mogla sistemski da zahvati svoj predmet, te čvrsto odredi uporišta, ciljeve i istraživačke metode.

Nadalje, estetika medija nije u sebi jedinstvena, ni po predmetu, ni po metodama istraživanja. Ona je, zapravo, samo uslovno označena kao posebna oblast istraživanja, kako bi se razlikovala od teorije medija i očuvala svoju matičnu relaciju s filozofijom. Istovremeno, estetika medija ima zadatak da konstantno redefiniše svoj predmet i, saobrazno tome, metode istraživanja, jer joj predmet nije *a priori* dat, već se gotovo svakodnevno generiše ili „updateuje”. Takođe, u pogledu pristupa čulnoj stvarnosti koja je tenhičkim putem generisana, kao i njenih efekata na umetnost, kulturu i društvo, estetika medija pokazuje interpretativnu kolebljivost. Stoga ćemo ovde, u najkraćim crtama, nastojati da pokažemo dva uzajamno suprotstavljena stanovišta koje estetika medija zauzima u odnosu na tehnologiju, kulturu, umetnost i društvo u kome deluje. Prvo se odnosi na kritiku tzv. „društva spektakla”, koje je posledica dejstva tehnologije, kapitala i industrije zabave ujedno, dok drugo pret-

² <https://www.vu.nl/en/study-guide/2017-2018/exchange/index.aspx?view=module&origin=51170867x50989856&id=51402756>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

postavlja skraćenu analitiku umetničkog i kulturalnog delovanja u okvirima novih tehnoloških paradigmi, a što bitno menja prirodu umetnosti, te ukazuje na nove vidove upotrebe medija kao sredstva umetničkog komuniciranja. Između ova dva stanovišta, kako se već na prvi pogled vidi, postoje ogromne razlike; ali one (dakle, razlike), u isto vreme, probijaju obe ove interpretativne paradigme i osvajaju problemski prostor između njih. Ukratko, estetika medija, kao primenjena disciplina, balansira između najmanje dva različita pristupa medijskoj kulturi, zahvatajući u mnoštvo empirijskih pojedinosti koje odlikuju promenljivi svet savremenih medija.

Zašto? Najpre, u našem dobu, granice između samih medija nepostoje ne su i porozne; štaviše, mnogi savremeni fenomeni mogli bi da se podvedu pod dejstvo i/ili uticaje medijske sfere. Drugo, često je i sama stvarnost medijski posredovana, čime se potiru ili zamagljuju granice ne samo između medija u odnosu na druge medije, nego i u odnosu na samu stvarnost. Nova ideja povesti je, takođe, mahom medijalizovana; jezik, u svom standardnom vidu, najčešće biva potisnut medijskim slikama. Upotrebom marketinga i drugih komunikativnih strategija, sadašnjost pa i budućnost, jednim svojim delom postaju medijski proizvod, odnosno simulacija i konstrukt. Takoreći da nema oblasti ljudskog života, pa i života u celini uzevši, koji nije dotaknut medijskim posredovanjima. Šta uopšte danas ostaje izvan domena medijskih posredovanja? Takozvana post-medijska estetika (Manović /Manovich)³ gotovo retorski postavlja ovo pitanje, baratajući sintetizovanim bazama podataka i kulturalnim softverima.

Nešto starije tumačenje, odnosno shvatanje sveta medija kao sveobuhvatnog spektakla, mišljenog u deborovskom kritičkom duhu⁴, takođe ne ostavlja

³ Esej o post-medijskoj estetici Manović započinje uvidima da je poslednjih decenija 20. veka, zahvaljujući kulturalnom i tehnološkom razvoju, došlo do bitnih promena u umetničkim praksama i da su te transformacije vezane za domen medijskih komunikacionih praksi: "In the last third of the twentieth century, various cultural and technological developments have together rendered meaningless one of the key concepts of modern art – that of a medium. However, no new topology of art practice came to replace media-based typology which divides art into painting, works on paper, sculpture, film, video, and so on. The assumption that artistic practice can be neatly organized into a small set of distinct mediums has continued to structure the organization of museums, art schools, funding agencies and other cultural institutions -- even though this assumption no longer reflected the actual functioning of culture." Lev Manovich, "Medium in Crisis", u: *Post-media Aesthetics*, na stranici: <https://pdfs.semanticscholar.org/a753/4122e-cb3fefdb775dfea546cf1f331419f50.pdf>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

⁴ Već u uvodnoj rečenici Deborovog *Društva spektakla*, iznesena je tvrdnja o novim uslovima proizvodnje koji stimulišu akumuliranje medijskih pojava („prizora“): „U društvima u kojima preovlađuju moderni uslovi proizvodnje, život je predstavljen kao ogromna akumulacija prizora. Sve što je nekada bilo neposredno doživljavano, udaljeno je u predstavu.“ Guy Debord, *Društvo spektakla*, Porodična biblioteka br. 4, drugo izdanje, radna verzija, 2017. Na stra-

prostor ni za šta izvan oblasti medijskim putem proizvedenog (društva) spektakla – bar kada se misli na zapadnoevropsku civilizaciju. Mediji danas gotovo u potpunosti premrežavaju različite oblasti ljudskog života, a, uz to, u perspektivi i konvergiraju vodeći ka nekakvoj totalnoj predstavi za koju je pitanje da li će uopšte imati podmet, odnosno nešto na šta bi referisala u realnosti. Delovanje medija shvaćeno je kao sveobuhvatno, a život bez njih kao nezamisliv. Da bi se istupilo iz sveta medija, neophodna je distanca: bilo prostorna, bilo vremenska, bilo misaona (kritička). No, kako misliti medije ili upotrebiti mišljenje mišljenja medija u eri totalitarne vladavine medijskog posredovanja – prizora ili predstave? Kako izbeći mišljenje kao akumulaciju i kvantifikaciju – pitanja su koja pokreću Debor (Debord) i situacionisti u drugoj polovini 20. veka.

U skladu s aktuelnim zbivanjima u oblasti medija, smatramo da je značajno postaviti i sledeća pitanja: s kog stajališta bi danas bilo moguće izvesti kritiku medija, a da je ona, pri tom, utemeljena u estetici, s jedne strane, i fluidnim izdancima savremene medijske kulture, s druge strane? Imaju li medijska i/ili post-medijska estetika bilo kakvu mogućnost (moć) da to čine? Prema našem uverenju, takav potencijal trebalo bi da bude otvoren kao inovativna paradigma unutar filozofije medija, discipline koja uspostavlja kritički odnos prema mnogobrojnim mišljenjima/teorijama medija, čime se, istovremeno, procesualno samoutemeljuje. Međutim, različiti su pristupi u sagledavanju uloge kulture i umetnosti s obzirom na moguću kritiku sveta medija, pa i društva u celini. Dok Debor, situacionisti i britanski teoretičari kulture i medija poput Fiska (Fiske), na primer, zagovaraju ideju umetničke kritike medija, bilo strateški ili taktički, teoretičari umetnosti koji promovišu koncept post-medijske estetike i novih umetničkih digitalnih praksi kao da hotimično odstaju od kritike kao instrumenta potencijalne izmene kulture i društvene stvarnosti, hipostazirajući moć novih tehnologija, što je tipičan stav, recimo, za Manoviča i inženjere-praktičare silicijumske doline.

U smeru željenih izmena, Debor i Fisk sugerisali su izvesna rešenja, uspostavljajući razliku između strateške i taktičke upotrebe kritike medija, dok su Manovič i njegovi teorijski istomišljenici od takvih ideja, čini se, unapred odustali, baveći se detekcijom postojećeg stanja, te projektovanjem budućnosti. U svrhu dokazivanja navedenog, ističemo, ovom prilikom, Deborov stav o strateškoj kritici i pretenzijama na revolucionisanje ne samo sveta medija, već čitave stvarnosti: „Ideja ‘strateške kritike’ (...) koja predmet svog osporavanja zahvata iznutra, bliska je, ujedno, i radikalnim kritičkim postupcima, što ne završavaju isključivo u medijima kritičkih refleksija, nego preten-

duju na revolucionarnu izmenu svog predmeta. (...) Otuda svi radikalni mediji i umetnički pravci, bez obzira na pojedinačni 'predmet' kritike (...) načelno dovode u pitanje socijalni kontekst u kome se vrše određene kritičko-refleksivne radnje."⁵ Da podsetimo, ideju strateške kritike Debor je preuzeo iz arsenala vojnih doktrina, tačnije od Klauzevica (Clausewitz), odnosno iz dela *Pohod na Francusku iz 1815. godine*⁶, razrađujući je u funkciji realizovanja ideje revolucije u našem vremenu.

Osim strateške kritike, na medije, kao i na svaki drugi predmet estetičkih i filozofskih izučavanja, moguće je primeniti i kritiku definisanu kao „taktičko” sredstvo borbe: „o kritici je moguće razmišljati i na osnovu elemenata koji nisu do kraja strateški proračunati, nego se kreću u domenu 'taktičkih' potencijala borbe za prevlast i moć.”⁷ U tom smislu, Fisk se u svojoj *Popularnoj kulturi* poziva na situacioniste (De Serto /de Certeau/), koji su inspirisali savremenike na različite vaninstitucionalne akcije koje je trebalo da dovedu u pitanje osnove društva spektakla: „De Serto”, piše Fisk, „koristi vojničku metaforu da bi objasnio prirodu te borbe; on govori o strategiji moćnih, koji koriste svoje velike, dobro organizovane snage, a suprotstavlja im se promenljiva taktika slabih. Ta taktika zasniva se na uočavanju slabih tačaka u snagama moćnih, da bi se one napadale onako kako gerilski borci uporno opsedaju i napadaju okupatorsku vojsku. Gerilska taktika je veština slabih: oni nikada ne napadaju moćne u otvorenoj borbi, jer bi to značilo prizivanje poraza, već odražavaju svoje suprotstavljanje unutar i nasuprot društvenog poretka kojim vladaju moćni.”⁸ Bilo da je reč, načelno uzevši, o upotrebi kritike za ostvarenje strateških revolucionarnih ciljeva ili taktika kojima se podriva vladajući sistem vrednosti koji produkuju mediji, situacionisti, Debor i Fisk veruju u kritiku kao ono oružje koje savremenoj umetnosti, uz podršku angažovanih estetičkih teorija, omogućava da bitno izmeni postojeći poredak stvari.

Nasuprot ovome, prefiks 'post', kao u slučaju Manovičeve interpretacije estetike medija (tzv. "post-medijska estetika"), ne anticipira nikakav iskorak iz oblasti delovanja medijske, odnosno kulturalno-umetničke sfere, već je imanentno definiše takoreći *post mortem*, uključujući je u postojeći *circulus* vlastite nedelotvornosti da se nešto više kaže i učini povodom zatečenog stanja, a u odnosu na empirijsku vremensku odrednicu koja sledi nakon realizovanja medijske estetike. Da li se, pri tom, ona (post-medijska estetika) iscrpl-

⁵ Divna Vuksanović, „Kritika i moć medija“, u: *Filozofija medija: Ontologija, estetika, kritika*, Fakultet dramskih umetnosti, Institut za pozorište, film, radio i televiziju, Čigoja štampa, Beograd 2007, str. 110. i 111.

⁶ Vid. Isto, str. 110.

⁷ Isto, str. 111.

⁸ Džon Fisk, *Popularna kultura*, Clio, Beograd 2001, str. 27. i 28.

juje u svom predmetu istraživanja ili je, pak, nešto više od pukog stanja koje je nastupilo posle medijske estetike? Postoji li neki „događaj” koji je uslovio ovo post-stanje, a u odnosu na prethodni ciklus razvoja medijske kulture, koju, u krajnjem ishodu, možemo tretirati, kako je već rečeno, kroz pojmovnu odrednicu ‘društvo spektakla’?

Da bismo objasnili zatečeno stanje, usmerićemo pogled unatrag. Jedna od naših polaznih pretpostavki jeste ta da medijski svet uveliko podseća na matematički (tehnički) konstruisani sistem monada, odnosno percepcija, onako kako ga je opisao Lajbnic (Leibniz) u 17. veku. To, međutim, ne znači i udaljavanje od Deborove ideje društva spektakla; jedna od intencija jeste, zapravo, ta da se osvetle strukture, procesi i mehanizmi delovanja društva spektakla, posredstvom ključnih principa i mehanizama po kojima deluju nove tehnologije. Ovo vredi tim pre što područje medijatzacije danas nije vezano isključivo za svet medija, već taj univerzum teži da se proširi i, na izvestan način, poistoveti sa samim životom („spektakularizovanje života”). Savremeni mediji, dakle, pokazuju tendenciju penetriranja u sva područja života i društvene stvarnosti: zbir „malih percepcija” poteklih iz domena delovanja medija, po našem mišljenju, neprekidno raste, preplavljujući svakodnevicu. „Male percepcije” mogu se naći kako u različitim naukama (medicina, biologija, fizika, i dr.), tako i u umetničkoj, političkoj i, najšire gledano, društvenoj praksi našeg doba. Pozadinu ovog procesa maksimalizovanja spektakla i usitnjavanja i dekomponovanja percepcija čini savremeni kapitalizam, sa njegovom specijalizacijom rada i globalizovanjem tržišta (opažanja).

O dijalektičkom jedinstvu procesa sjedinjavanja i razdvajanja (misli se, između ostalog, i na opažanje), Debor govori kao o udvajanju koje je, u svojoj osnovi, klasnog porekla: reč je o suprotstavljanju između proletarijata i buržoazije, koje je, kao sukob različitih sila što vode u suprotnim smerovima, zahvatio čitavu medijsku sferu: „Spektakl je u isto vreme ujedinjen i podeljen, kao i samo moderno društvo. Svako pojedinačno jedinstvo zasniva se na nasilnim podelama. Ali, u spektaklu i sama ta kontradikcija dolazi u sukob sa svojim izokrenutim značenjem: podele koje predstavlja su izraz opšteg jedinstva, dok je jedinstvo koje predstavlja izraz opšte podeljenosti.”⁹ Drugim rečima, i sam spektakl je dijalektička tvorevina koja svoje jedinstvo gradi na sukobima unutar oblasti dejstva vrhovnog spektakla. Spektakl je sav u dihotomijama i na njima zasniva svoj nestabilni identitet. Naredno pitanje koje se otuda nameće jeste – kako savremeno društvo spektakla dovesti u relaciju sa

⁹ Guy Debord, *Društvo spektakla*, Anarhistička biblioteka, Beograd 1967, str. 24, pdf, na stranici: <http://vulovic.rs/bvstudy/mmk/pdf/guy-debord-drustvo-spektakla.pdf>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

monadnim univerzumom Lajbnicovog sistema percepcija i zbog čega je to danas važno?

Referišući na sam izvor, odnosno na originalni Lajbnicov rukopis *Monadologija*¹⁰, moglo bi se zaključiti da monadni svet teleološki pretenduje na jedinstvenost i celovitost, koju ujedno predstavlja samoprozirna kompozitna monada. No, pojedinačne percepcije kod Lajbnica niti imaju „prozore”, niti samosvest, njihova ontologija je njihovo percipiranje (i ogledanje). Po ređenja radi, za savremeni svet obično se kaže da teži idealu transparentnosti, što se naročito odnosi na težnje koje se ispoljavaju u vezi sa političkim životom („političko nesvesno”), koji bi valjalo da je podržan tzv. transparentnim (demokratskim) procedurama. Čest je slučaj da se transparentnost postiže ili „otkriva” putem mehanizama medijskih posredovanja, što očito povezuje aktuelni trenutak sa monadološkim konceptom Lajbnicovog matematički ocrtanog (saznajnog) univerzuma.

Slično, pojam transparentnosti dovodi se u relaciju i sa procesima dematerijalizovanja umetnosti, te, naporedo s tim, i merkantilizovanja svega postojećeg, o čemu detaljno piše Bodrijar (Baudrillard) u studiji *Prozirnost zla*.¹¹ Naime, u njegovim interpretacijama sveta transparentnost korespondira sa transestetskim iskustvima koje autor, između ostalog, opisuje na sledeći način: „Govori se o dematerijalizaciji umetnosti minimalnom umetnošću, konceptualnom umetnošću, efemernom umetnošću, anti-umetnošću, čitavom jednom estetikom prozirnosti, nestajanja i razovaploćenja, ali se u stvarnosti estetika svuda materijalizuje u operativnoj formi. Umetnost je uostalom zato i prinuđena da se pravi minimalnom, da igra svoje vlastito nestajanje. Ona to čini već jedan vek, po svim pravilima igre. Ona pokušava, kao sve forme koje nestaju, da se udvoji kroz simulaciju, ali će se uskoro sasvim ukloniti, ostavljajući mesto za ogroman veštački muzej i pomamnu reklamu.”¹²

Proces dematerijalizovanja umetnosti, njenim ulaskom u medijsko polje delovanja, na umetnost i nove medijske teorije, pa i estetiku medija utiče dvostruko. Najpre, koncept umetnosti se, kako u teoriji tako i u praksi, delimično menja, izmenom interpretativne paradigme – od moderne ka post-modernoj umetnosti. Takođe, nove umetničke prakse tumače se, u prvom redu, kao medijske prakse (*New Media Art*), što u ranijim vremenima nije bio slučaj, pošto su mediji sagledavani prvenstveno sa stanovišta komuniciranja, a ne umetničkog izražavanja. Primera radi, Grinberg (Greenberg) je, u tom pogledu, vrlo decidan. On, naime, tvrdi da još od 40-ih godina prošlog veka

¹⁰ Gotfrid Vilhelm Lajbnic, *Načela prirode i milosti utemeljena na umu – Monadologija*, Sv. Si-meon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1989.

¹¹ Žan Bodrijar, *Prozirnost zla*, Ogled o krajnosnim fenomenima, Svetovi, Novi Sad, 1994.

¹² Isto, str. 19.

upravo „medijska specifičnost” odvaja savremenu umetnost (*Modern Art*) od ranijih umetničkih formi izražavanja.¹³ Ovo tumačenje delimično je suprotstavljeno stavu Rozalinde Kraus (Krauss)¹⁴ o tome da savremeni umetnik treba da „izmisli”, odnosno osmisli svoj vlastiti medijum izražavanja, kako bi bio prepoznat kao stvaralac. Ukoliko je, pak, taj medij unison (recimo, digitalni medij), onda, prema Grinbergovim shvatanjima, čitava savremena umetnost – ako je odista savremena – deluje u istom mediju, napuštajući svoje ranije „materijale” i njima odgovarajuće tehnike i oblike izražavanja.

Vratimo se za trenutak bodrijarovskom diskursu: nestankom tradicionalne ontologije, nestaje i njoj odgovarajuće estetsko (umetničko) iskustvo, koje biva zamenjeno „operativnim formama”, pravilima igre i procedurama digitalnih medija. Time se estetsko, shvaćeno i kao percepcija i kao recepcija, uklapa u prozirni (simulirani) svet koji tehnološkim putem proizvode mediji, sistemski radeći isprva na ontološkom dvojništvu, a potom i na kompletnoj zameni ontologije operativnim procedurama sveopšte interakcije koja prozire, nadzire i kontroliše vlastite procese opažanja. Umesto da podražavaju i odražavaju biće, mediji ga, u stvari, prividno udvajaju, a zatim obavljaju i zameću bića prividom koji omogućuje estetika, i to tako što medijskim posredovanjima zaklanja biće koje nestaje. Tako mediji ne samo što „prenose život” u jedan drugi prostor, već ga i beskrajno reprodukuju, što rezultira procesima supstituisanja supstance procedurama (samo)opažanja.

No, proširenje percepcija na ne-medijski svet, tj. ono područje koje je rezervisano za praksu, shvaćenu u tradicionalnom smislu reči (ekonomija, etika, politika), odnosno na sve što spada u, šire gledano, životnu praksu, *novum* je današnjeg vremena. Jer, posredstvom delovanja savremenih medija kao da se sve pobrojane prakse zajedno ulivaju u nekakav jedinstveni sistem interakcija: ekonomske transakcije neretko se obavljaju u elektronskom obliku, e-poslovanje postaje svakodnevnica, elektronski izbori postepeno zamenjuju klasične, korisničko ponašanje na mrežama tretira se kao deo primenjene etike, itd. Na taj način se komuniciranje putem medija „infiltrira” u život izvan medijske sfere, shvaćene u užem smislu pojma. Slično se dešava i u domenu umetničkog stvaralaštva, što uglavnom registruju savremene estetičke teorije.

Interesantno je, ovim povodom, preispitati na koji se način medijska estetika „uklapa” u svakodnevni život i kako supstituiše, odnosno u sebe uvlači gotovo celokupnu praksu ljudskog ponašanja i življenja. U knjizi o medijskom životu i medijatazaciji života, što su, zapravo, dve dijalektičke strane jednog te istog procesa interagovanja, iznosi se tvrdnja da, za razliku od prethodnih vre-

¹³ Alessio Chierico, “Medium Specificity in Post-Media Practice”, na stranici: http://www.academia.edu/30274166/Medium_Specificity_in_Post-Media_Practice, pristupljeno: 29. 08. 2018.

¹⁴ Isto.

mena, kada su mediji evidentno „kolonijalizovali” svakodnevicu osvajajući je deo po deo, njihov današnji upliv na svakodnevni život nije direktno opažljiv, odnosno vidljiv; ovo, pre svega, zbog dejstva procesa medijske konvergencije, kao i mobilnosti.¹⁵ Štaviše, mediji i medijski uticaji na život, pa i na umetnost današnjice su, takoreći, „nevidljivi”. Kako je poznato, međutim, estetika uglavnom postavlja pitanja u vezi sa onim što je čulno opažljivo. Otuda je za promišljanje novog doba i njegovih transformativnih procesa koji se događaju u vezi s poljem čulnosti i njene medijalizacije možda primerenije govoriti o tzv. post-medijskoj estetici, koju smo ranije pominjali. U načelu, Manovič smatra da tradicionalni pojam medija nije upotrebljiv za opis i analizu realiteta savremene kulture i umetnosti, te da, u tom smislu, ne treba podleći inerciji.¹⁶ Ipak, postavlja se pitanje na čemu se temelje ovakve tvrdnje i da li savremeni svet medija treba posmatrati kao rezultantu kontinuiranog delovanja medija ili pak kroz prizmu raskida s tradicionalnim shvatanjima medijske kulture. Diskontinuitet s tradicijom, za koji se Manovič zalaže, onemogućava tumačenje aktuelne medijske situacije na osnovu stare paradigme, uvodeći nova interpretativna pravila koja vrede za nove medije, te hibridne tvorevine umetnosti i savremene tehnologije.

To, ujedno, povlači sobom definisanje nove estetičke terminologije, koja je relevantna za oblast delovanja medijske kulture, ali i posve drukčije poimanje stvari, kako unutar sveta medija, tako i u prostoru savremene umetnosti, kulture i životne prakse. Najefektniji dokaz za to jeste pojam “post-medija” koji referiše kako na svet nakon pojave tzv. novih medija, tako i na najra-

¹⁵ “In 20th-century discussions about the colonization of the lifeworld by the systemworld (and vice versa), the ongoing mediatization of everyday life has gone barely noticed, to the extent that media are so pervasive and ubiquitous that they disappear. It is exactly the invisibility of media – their disappearance into natural user interfaces, the vanishing of concrete uses through convergence and portability, and their evaporation as the infrastructures of everyday interactions – that alerts us to their profound prominence.” Vid. Mark Deuze, “Media Life and the Mediatization of the Lifeworld” (“Introduction”), u: *Mediatized Worlds* na stranici: https://www.researchgate.net/publication/304818694_Media_Life_and_the_Mediatization_of_the_Lifeworld, pristupljeno: 29. 08. 2018.

¹⁶ “These are just some examples of how traditional concept of medium does not work in relation to post-digital, post-net culture. And yet, despite the obvious inadequacy of the concept of medium to describe contemporary cultural and artistic reality, it persists. It persists through sheer inertia – and also because to put in place a better, more adequate conceptual system is easier said than done. So rather than getting rid of media typology altogether, we keep adding more and more categories: ‘new genres,’ interactive installation, interactive art, net art. The problem with these new categories is that they follow the old tradition of identifying distinct art practices on the basis of the materials being used – only now we substitute different materials by different new technologies.” Vid. na personalnom blogu: Lev Manovich, *Post-media Aesthetics*, 2001, pdf, na stranici: <http://manovich.net/index.php/projects/post-media-aesthetics>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

znovrsnije modalitete stvaralaštva i recepcije savremene umetnosti. Nešto kasnije, u širu upotrebu, a posredstvom *mainstream* medija, ulazi i pojam post-istine, koji relativizuje kompletnu medijsku epistemologiju, dejstvujuću na planu odnosa prema informacijama; kao i u polju političkog delovanja, „pokrivenog” medijima. Praksa života savremenog polisa i kulture time gubi i svoj poslednji tradicionalni oslonac u istini. A šta dalje preostaje? Definisali bismo to jednom rečju – tehnologija.

U svrhu preciznijih pojašnjenja, valja podsetiti na činjenicu da navedena pojmovno-terminološka tranzicija – koja se događa u svim vrednosnim pravcima – započinje upotrebom sintagme „postmoderno stanje” (Liotar), te, nadalje, termina – ‘postmoderna umetnost’ i, naposljetku, ‘postmoderno doba’ ili epoha koja sledi posle moderne ere. Sve ovo, a posebno kovanica ‘post-medija’ (misli se na novu umetnost, posredovanu savremenim komunikacionim tehnologijama), vezuje se za duh vremena ili preciznije – za socio-kulturalne uticaje na sredstva izražavanja i komuniciranja u našem vremenu.¹⁷ Kako god da se ovo protumači, postavlja se pitanje kontinuiteta teorije/teorija koje pomenute izmene treba da prati/prate, analizira/ju i kritički dovodi/e u pitanje.

Hoćemo li, dakle, Lajbnicovu, Deborovu i Manovičevu estetsku paradigmu videti kao jedinstvenu ili kao mnoštvo mogućih svetova interpretacije? Šta je to moderno (tradicionalno), a šta post-moderno u svetu medija i kako to utiče na umetnost i političku praksu savremenog sveta? Kako god ih tumačili, priroda naznačenih promena vezuje se za medije i nove tehnologije, koji su, pored kapitala, osnovna transformativna sila današnjice: bilo da ona opažanje/tumačenje pretvara u konvergentne svetove mikro-percepcija, nestabilne koordinate spektakla ili jedinstveni softver za reinterpretiranje svega postojećeg. Po našem mišljenju, sve ove teorije i njima odgovarajuće prakse sadejstvuju kao jedna fleksibilna i nepotpuna teorija-praksa našeg doba. Ono što, pri tom, valja naglasiti, jeste da ona, čak i tako nepotpuna i sebi nedovoljno prozirna, teži totalitarnom zahvatu nad postojećom stvarnošću. Istovremeno, rasparčana je na mnoštvo takoreći nevidljivih, usko specijalizovanih praksi koje su, za razliku od onih starih, karakteristične po tome što su uglavnom posredovane medijima. Dakle, nove medijske, umetničke i, uopšte, estetske prakse, koje svojom artifičijelnošću nastoje da obuhvate celinu savremenog života, nešto su sasvim drugo ne samo u odnosu na tradicionalni starogrčki pojam prakse,

¹⁷ “A concept of postmedia that takes all these strata into account would prove a useful key to the art of the present. It is significant to mention, for instance, how Nicolas Bourriaud identifies the socio-cultural impact of the new technologies as one of the points of departure for analysing contemporary art.” Domenico Quaranta, “The Postmedia Perspective”, *Rhizome*, Jan 12, 2011. Na stranici: <http://rhizome.org/editorial/2011/jan/12/the-postmedia-perspective/>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

nego i na onaj savremeni, Marksov (Marx), koji predviđa realizaciju teorije revolucionarnim putem.

Na osnovu rečenog, postavlja se pitanje kako se danas mogu ostvariti teorije, posebno estetička, i koje i kakve prakse odgovaraju njihovoj, odnosno njenoj realizaciji. Poći ćemo od pretpostavke da postoji bar nešto što je zajedničko za moderne i post-moderne teorije, kao i njihove diskontinuirane prakse (mogućeg) ostvarenja. Prema našem uverenju, zajednički imenitelj ovih teorija jeste društveno-ekonomski okvir u kome se one događaju. Ciljamo, naravno, na kapitalizam. Dakle, kako se teorije, a pogotovo prakse, ne događaju u nekom od društva izolovanom prostoru, može se zaključiti da pomenute teorije egzistiraju, strukturalno gledano, u relativno sličnom „prostoru” kapitalističkih društveno-ekonomskih odnosa. To vredi kako za Lajbnicovu *Monadologiju*, tako i za Marksove *Teze o Fojerbahu*, te Deborovo *Društvo spektakla*, Bodrijarovu teoriju simulacije (simulakruma), te Manovičevu koncepciju kulturalnih softvera. Razlika postoji samo u stepenu razvijenosti kapitalističkih produkcionih odnosa, a nju donose upravo nove tehnologije.

Ono što navedene teorije čini prividno različitim jeste naročiti odnos prema praksi, koji je sagledan bilo dijalektičko-kritički (pa, otuda, i alternativno) ili statičko-metafizički. Na osnovu kriterijuma dijalektičnosti, odnosno nedijalektičnosti, nabrojane teorije se mogu razvrstati na angažovane, i to u smislu pretenzija na radikalnu, odnosno revolucionarnu izmenu postojećih društveno-ekonomskih sistema ili praksi (Marks i Debor), ili na one teorije koje su logistička podrška vladajućem (kapitalističkom) sistemu vrednosti – sagledano u opsegu od ideje predestiniranosti, do tehnoloških distopija (Bodrijar) ili raja (Manovič). Ključna reč koja, po našem razumevanju ocrtae problematike, razdvaja ove teorijsko-praktičke svetove jeste termin ‘revolucija’.

Nesumnjivo je da je Marksova teorija *praxis*-a – koju su docnije preuzeli frankfurtovci, a u estetici je favorizovao Adorno (Adorno), pri čemu se ovde precizno misli na težnju realizovanja estetičke teorije – sistemski izložena misao koja u sebi sadrži zametak revolucionarnih procesa i aktivnosti. Prema Koršovom (Korsch) mišljenju, na primer, marksizam nije bio samo nauka o društvenom razvoju, već je predstavljao svojevrsnu „teorijsku ekspresiju revolucionarnih procesa”¹⁸ koji ne mogu zaobići politiku, ideologiju, religiju, kulturu, državu. Ova teorija, istorijski proistekla iz Marksove 11. teze, do kraja je u sebi očuvala, kako u delima Marksa i Engelsa (Engels), Lukača (Lu-

¹⁸ “The real contradiction between Marx’s scientific socialism and all bourgeois philosophy and sciences consists entirely in the fact that scientific socialism is the theoretical expression of a revolutionary process, which will end with the total abolition of these bourgeois philosophies and sciences, together with the abolition of the material relations that find their ideological expression in them.” Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, Monthly Review Press, New York, 1970, str. 69.

kacs), Gramšija (Gramsci) i frankfurtovača, tako i jugoslovenskih „praksisovaca”, revolucionarnu misiju i supstancu. Ona je tokom 60-ih godina prošlog veka, između ostalog, bila vidljiva i delatna zahvaljujući Deborovoj kritici sveta medija i društva spektakla. Međutim, i a-dijalektične teorije koje smo ovde samo ovlaš pomenuli, održavaju relacije s temom i idejom revolucije. No, ta ideja nije vezana za marksistički koncept korenitih promena društva, odnosno klasnih odnosa, već upućuje na civilizacijski napredak i koncepcije naučnog i tehnološkog progressa koje uz to idu. Čini se, naime, da je nova tehnološka revolucija upravo učvrstila postojeće teorijske podele, a u smislu poželjnih ishoda „napredovanja” teorija koja su praktičkog karaktera. Jer, digitalna revolucija, čini se, predstavlja tačku prevrata u odnosu na celokupni sistem interpretiranja sveta medija, života i savremene umetnosti. A ovaj preokret, nadalje, upravo odgovara ideji nevidljivog delovanja medija koji dovode u pitanje temelje nekadašnje ontologije.

Posmatrano u oblasti umetnosti, promene su vrlo očigledne. Naime, bez obzira na to da li se savremena umetnost interpretira iz ugla Moderne ili Post-moderne, post-medijska estetika savremene umetničke prakse tretira gotovo isključivo u odnosu na svet medijskih interakcija i posredovanja; mediji su, zapravo, glavni orijentir za tumačenje jedne nove paradigme u kojoj se događa savremena umetnost; ali ne bilo koji mediji, već, pre svega, digitalni mediji. Jer, post-medijska estetika evidentira razliku koja nastaje u svetu umetnosti, a koju proizvode prevashodno digitalni mediji. Gubitak materijala tradicionalne i moderne umetnosti supstituiše se procesima digitalizovanja; ontologija umetnosti prerasta tako u prakse digitalnog interagovanja. Time se, *de facto*, gubi jasna razlika između medija (komuniciranja) i (medija) umetnosti; tj. modernističko pojmovno razlikovanje medija i umetničkih medija, aktuelno se dovodi u pitanje. Novonastalim procesima pogoduje i heterogeni kontekst post-medijske kulture, u kome se pojavljuje čitav niz medija kao delatnih, pri čemu je među njima vrlo teško uspostaviti razliku.

Jedan broj savremenih teoretičara umetnosti ovaj kontekst, odnosno (revolucionarno) novu paradigmu za stvaranje, recepciju i kritiku umetnosti naziva post-medijumskim stanjem (*post-medium condition*);¹⁹ ovde, dakle, nije reč o stanju nakon medija, već medijuma, koji je u potpunosti izgubio specifičnost i dematerijalizovan je, bar kada je reč o digitalnoj umetnosti. Digitalno je, u slučaju digitalne umetnosti, jedini medij njene realizacije u kome faktički iščezavaju svi drugi mediji. Jer, da podsetimo, digitalna umetnost je svoja vlastita (i jedina) praksa. To znači da su forma i sadržaj u odnosu koincidiranja,

¹⁹ Vid. u tekstu: Alessio Chierico, “Medium Specificity in Post-Media Practice”, na stranici: https://www.researchgate.net/publication/311440533_Medium_Specificity_in_Post-Media_Practice, pristupljeno: 29. 08. 2018.

pošto ne postoji nikakav materijalni sadržaj koji bi bio predstavljen izvan digitalnog umetničkog izraza, a ni takva forma koja bi digitalni sadržaj mogla da predstavi u nekom drugom mediju i obliku.

Nove umetničke prakse bile bi, u ovom kontekstu sagledano, prepoznatljive kao dvostruka novina: u pogledu (digitalnih) medija u kojima umetnost pronalazi svoj izraz, i kao *novum* unutar samog medija, koji zadaje drukčije parametre umetničkog izražavanja u odnosu na dosadašnje umetničke radove. Praksa bi, u takvim slučajevima, bila isključivo vezana za artistske intervencije unutar polja delovanja digitalnih medija. Njen bi domet, dakle, bio digitalni svet, a osnovne intencije promene unutar njega, i to umetničkim sredstvima, koja su istovremeno i medijski posredovana i realizovana u tehnološki kreiranom prostoru. U ovakvim slučajevima, umetnost se delimično identifikuje i podudara sa samim medijem njene realizacije, pri čemu ostaje ipak neki višak, odnosno nešto što se razlikuje od samog medija i što omogućava interakciju s estetskim doživljajem. *Summa summarum*, ovde su umetničke prakse istovremeno i medijske, s tim što njihova svrha nije samo puko komuniciranje, već aficiranje estetskog doživljaja.

Pored toga, u aktuelnoj medijskoj praksi mogu se prepoznati i različite društvene i kulturalne inicijative koje kombinuju digitalno i praktičko delovanje u oblasti kulture i umetnosti, egzistirajućih uglavnom na lokalnom (fizičkom) nivou, ali sa potencijalom digitalnog umrežavanja i mogućeg širenja opsega delovanja. Ove prakse često sebe identifikuju kao kritičke umetničke i medijske prakse koje uočavanjem i problematizovanjem određenog društvenog fenomena daju doprinos rešavanju konkretnih životnih pitanja. Tu je, u načelu, reč o jednoj vrsti građanskog mrežnog aktivizma, pri čemu umetnost generisana medijskim putem predstavlja sredstvo potencijalnog delovanja kako u svetu kulture, tako i unutar tzv. globalnog društvenog okruženja.

Pokatkad se u kontekstu pojave ovakvih inicijativa kriju kulturalne fondacije koje deluju kako lokalno tako i regionalno, pa čak i globalno, i to kao kišobran-organizacije, pomažući i podupirući različite kulturalne, umetničke i društvene aktivnosti, delovanjem „na terenu”. Jedna od takvih je i organizacija „Kritička umetnost i medijske prakse” (*Critical Art and Media Practices*), čija je misija da podržava nove umetničke i medijske forme u Indiji, kao i „regionalne kulturalne inicijative”.²⁰ Takođe, u ovu grupaciju taktičkog delovanja putem umetnosti, a u sadejstvu s novim medijima, spadaju i praktički radovi pojedinaca, odnosno onih umetnika koji pokušavaju da kroz nove medijske forme umetničkog izražavanja izazovu određene estetske efekte i reakcije, te, posredno, kulturalne i društvene promene. Međutim, često se njihova delatnost svodi na prakse prilagođavanja postojećim institucijama, mediji-

²⁰ Vid. na stranici: <https://criticalartandmediapractices.org/>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

ma i politikama muzeja, pa, u tom kontekstu ove aktivnosti samo u relativnom smislu mogu da predstavljaju izazov za umetnike koji zauzimajući određeni stav, i koncipirajući strategiju svog estetskog delovanja, zapravo, kreiraju me-nadžerski odnos prema vlastitoj umetničko-medijskoj praksi.²¹

Većina umetnika koji rade u prostoru novih medija nema uopšte ambi-ciju da menja društveno okruženje izvan sfere medijskog delovanja; najčešće se medijski prostor uzima kao jedini mogući ambijent praktičkog delovanja u estetskoj realnosti. Sve intervencije u prostoru, u ovakvm slučajevima, odno-se se isključivo na medijski prostor. Aktivnosti u njemu, uz učešće umetno-sti, tretiraju se kao stvarne, bar onoliko koliko je to domen aktivnosti medi-ja po sebi. Otuda ne čudi što se borba za ovaj prostor dovodi u vezu s etikom, kao praktičkom disciplinom koja bi valjalo da bude u sprezi sa savremenim tokovima umetnosti. Svedočanstvo o tome pruža nam, primera radi, umetnič-ki koncept one vrste mrežnog dizajna koji će, navodno, „spasiti čovečanstvo”, a koji se, kao umetnički, i uz pomoć etičkih normi, suprotstavlja svakodnevn-om, „toksičnom” dizajnu društvenih mreža i platformi.²² I ovaj oblik aktiviz-ma savremene medijske umetnosti, kao i prethodno navedeni, spada u taktič-ke vidove otpora umetnosti zatečenom stanju stvari, s tim što je on ograničen na medijsku sferu delovanja.

A kako stoji s praksom unutar delovanja situacionističkog pokreta; da li ova praksa, ukoliko je intencionalno umetničke prirode, ima pretenziju na određene promene? Umesto za taktičke vidove borbe, Debor i situacionisti opredeljuju se uglavnom za one strateške (što, naravno, ne isključuje gerilske akcije). To, zapravo, znači da je njihova pretenzija, u principu, ne intervenci-onističke ili subverzivne prirode, već da ona nastoji da zahvati totalitet, odno-sno da promeni sam život. Drugim rečima, ona je revolucionarna po svojim namerama. U tom smislu, umetnost služi samo kao polazište ili podsticaj za događaje na ulici. Očekivane promene trebalo bi da se dogode u otvorenom prostoru grada ili što dalje od zone intenzivnog delovanja spektakla. Emanci-povanjem (prostora) grada, umetničkim akcijama koje su istovremeno i druš-tvene po svom karakteru, doživljaj grada („psihogeografija”), postaje autenti-čan i izvan dometa delovanja medija, odnosno spektakla, jer je situacionistič-ka aktivnost prevashodno usmerena na kritičke oblike delovanja u odnosu na vizuelnu kulturu.

²¹ Upor., na primer, s predlozima iznesenim na stranici: <https://www.emeraldinsight.com/doi/abs/10.1108/JD-09-2016-0116>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

²² Vid. o tome u tekstu: „The future of humanity depends on design ethics, says Tim Wu”, na stranici: [https://www.fastcompany.com/90239599/the-future-of-humanity-depends-on-desi-gn-ethics-says-tim-wu](https://www.fastcompany.com/90239599/the-future-of-humanity-depends-on-design-ethics-says-tim-wu), pristupljeno: 29. 08. 2018.

Strategija Deborovog delovanja odnosi se na podudaranje umetničkih akcija s idejom revolucije i to u otvorenim prostorima gradova, odnosno na ulici. Iako su, prethodno, situacionisti nastojali da deluju subverzivno i u okvirima medija²³, činilo se da je praksa izlaska na ulice delotvornija na putu ka radikalnijim društvenim promenama. Umesto unutar medija, umetnost izlazi u prostor, interveniše u prostornoj (estetskoj) stvarnosti. Time ona izbegava ne samo medijsko posredovanje nego i zadate strukture spektakularizovanja grada. Kretanje i razmeštanje tako postaju ne samo elementarni umetnički činovi, akcije i subverzija, već uvod u revoluciju. Debor u tekstu „Uvod u kritiku urbane geografije” iznosi motive za strastveno revolucionarno delovanje, čemu bi prethodila odgovarajuća istraživanja: „Među tolikim temama kojima se bavimo, sa ili bez pravog zanimanja, nasumična potraga za novim načinom života jedino je što u nama može da uzburka strasti. Estetske i druge discipline pokazale su se krajnje nepodesnim u tom pogledu, tako da ne zavređuju našu pažnju. Zato bi trebalo definisati neke privremene oblasti istraživanja – između ostalog, istraživanje slučajnih i predvidljivih oblika ponašanja na ulici.”²⁴

Odjeci deborovskih ideja o intervencijama u prostoru grada danas se javljaju kao različiti oblici aktivizma, bilo da je on umetničke ili političke prirode (u izvornom značenju pojma). Recimo, umesto tzv. mrežnog aktivizma, koji je isključivo medjskog karaktera, a pretenduje na određene društvene promene, u savremenom dobu susrećemo i aktivnosti u prostoru grada, u napuštenim fabrikama, zgradama, halama, te u javnom prostoru uopšte. Akcije slobodnog baštovanstva ili „javnog voća”, na primer, uveliko podsećaju na psihogeografske eksperimente Debora i situacionista.²⁵ No, izgleda da, ipak, nove umetničke prakse iz realne etiko-politike prelaze na nereflektovani metafizički plan delovanja – etiku, politiku i društveni, ili samo umetnički angažman koji se ostvaruje u polju medija. Jer upravo ta nekritički pojmljena metafizika taktičkog aktiviranja u medijima, a koja koristi umetnički senzibilitet i nove estetske parametre delovanja, uprkos neskrivenih ambicija, ne menja zatečeni poredak (kapitalističkih) vrednosti; čak ga, naprotiv, učvršćuje. Otuda imanentna revolucija i nije moguća u digitalnom dobu, osim kao umetničko-tehnološki prevrat ograničenog dometa.

²³ O predlozima situacionista za delovanje u umetničkim medijima vid. na stranici: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/situacionisticka-internacionala-situacionisti-i-novi-oblici-akcije-protiv-politike-i-umetnosti>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

²⁴ Guy Debord, “Uvod u kritiku urbane geografije”, *Treći prostor* (naučni magazin), na stranici: <http://www.treciprostor.com/2016/11/guy-debord-uvod-u-kritiku-urbane.html>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

²⁵ Urbane prakse, vid. na stranici: <http://urbanepakse.blogspot.com/2013/02/oblici-aktivizma-u-savremenom-gradu.html>, pristupljeno: 29. 08. 2018.

ODABRANA BIBLIOGRAFIJA SA NETOGRAFIJOM

- „The future of humanity depends on design ethics, says Tim Wu”, na stranici: <https://www.fastcompany.com/90239599/the-future-of-humanity-depends-on-design-ethics-says-tim-wu>.
- Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla*, Ogled o krajnosnim fenomenima, Svetovi, Novi Sad 1994.
- Chierico, A., “Medium Specificity in Post-Media Practice”, na stranici: http://www.academia.edu/30274166/Medium_Specificity_in_Post-Media_Practice.
- Debord, G., “Uvod u kritiku urbane geografije”, *Treći prostor* (naučni magazin), na stranici: <http://www.treciprostor.com/2016/11/guy-debord-uvod-u-kritiku-urbane.html>.
- Debord, G., *Društvo spektakla*, Anarhistička biblioteka, Beograd 1967, na stranici: <http://vulovic.rs/bvstudy/mmk/pdf/guy-debord-drustvo-spektakla.pdf>.
- Debord, G., *Društvo spektakla*, Porodična biblioteka br. 4, drugo izdanje, radna verzija, 2017, na stranici: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/guy-debord-drustvo-spektakla>.
- Deuze, M., “Media Life and the Mediatization of the Lifeworld” (“Introduction”), u: *Mediatized Worlds*, na stranici: https://www.researchgate.net/publication/304818694_Media_Life_and_the_Mediatization_of_the_Lifeworld.
- Fisk, Dž., *Popularna kultura*, Clio, Beograd 2001.
<http://urbanepakse.blogspot.com/2013/02/oblici-aktivizma-u-savremenom-gradu.html>.
<https://anarhisticka-biblioteka.net/library/situacionisticka-internacionala-situacionisti-i-novi-oblici-akcije-protiv-politike-i-umetnosti>.
<https://criticalartandmediapractices.org/>.
<https://www.emeraldinsight.com/doi/abs/10.1108/JD-09-2016-0116>.
<https://www.vu.nl/en/study-guide/2017-2018/exchange/index.aspx?view=module&origin=51170867x50989856&id=51402756>.
- Korsch, K., *Marxism and Philosophy*, Monthly Review Press, New York 1970.
- Lajbnić, G. V., *Načela prirode i milosti utemeljena na umu – Monadologija*, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1989.
- Manovich, L., *Post-media Aesthetics*, “Medium in Crisis”, na stranici: <https://pdfs.semanticscholar.org/a753/4122ecb3fefdb775dfea546c1f331419f50.pdf>.
- Manovich, L., *Post-media Aesthetics*, 2001, na stranici: <http://manovich.net/index.php/projects/post-media-aesthetics.pdf>.
- Quaranta, D., “The Postmedia Perspective”, *Rhizome*, Jan 12, 2011, na stranici: <http://rhizome.org/editorial/2011/jan/12/the-postmedia-perspective/>.
- Vuksanović, D., „Kritika i moć medija“, u: *Filozofija medija: Ontologija, estetika, kritika*, Fakultet dramskih umetnosti, Institut za pozorište, film, radio i televiziju, Čigoja štampa, Beograd 2007.

DIVNA VUKSANOVIĆ

Faculty of Dramatic Arts, University of Belgrade

MEDIA AESTHETICS: CRITICISM OF CULTURE
SPECTACLE VS. NEW ARTISTIC PRACTICES

Abstract: Understanding the world of the media as a total spectacle, in the spirit of critical radicalism, leaves no room for an interpretation of what (hypothetically) is outside the domain of the media produced culture. Similarly, this world can also be interpreted as a monadic structure of perception “without a window”, similar to the Leibniz’s mathematical universe constructed in the 17th century, which was made possible by ars combinatoria; Such views of the world of media culture primarily relate to today’s Western European civilization, which increasingly becomes the community through the technological way of generating spectacles, which fulfill almost the entire cultural paradigm of our time. In this connection, the question arises from which viewpoint, in such an interpretative context, it would be possible to carry out a critique of the media, and that, in doing so, it is based on the aesthetics, on the one hand, and the fluid exits of contemporary media culture, on the other hand?

Keywords: aesthetics, media, culture, spectacle society, monadology

Primljeno: 30.8.2018.

Prihvaćeno: 1.11.2018.

Arhe XV, 30/2018
UDK 111.852 Hegel G.
111.852 Lukacs G.
111.852 Marcuse H.
111.852 Sartre J.
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MARICA RAJKOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

UTICAJ HEGELOVE FILOZOFIJE UMETNOSTI NA RAZVOJ SAVREMENE ESTETIKE

Sažetak: U prvom delu teksta ispituju se kritičke interpretacije Hegelove filozofije umetnosti i osnovanost argumenata koji je smatraju prevaziđenom. U drugom delu teksta istražuju se razmere Hegelovog uticaja na nekoliko odabranih pravaca u savremenoj estetici. Tekst u celini predstavlja pokušaj da se rasvetle i neposredni i posredni uticaji koje Hegelova filozofija umetnosti vrši na estetiku u epohi koja nastupa nakon njegovog doba. Zaključak tog istraživanja pokazuje da je Hegelov posredni uticaj mnogostruko jači od neposrednog i da nesmanjenom snagom traje i danas.

Ključne reči: Adorno, estetika, Hegel, Lukač, Markuze, Sartre

Premda za Hegela estetsko saznanje predstavlja tek početni ili pripremni stupanj za pravo saznanje, a lepo ima vrednost samo ukoliko se njime saznanje *istinito*, on pokazuje da estetika nije samo filozofsko tematizovanje jedne sfere, već *filozofska dopuna umetnosti*. Naime, zahtev za naučnim tretiranjem umetnosti dolazi *iz same umetnosti*², jer umetnost tek u nauci dobija svoju pravu potvrdu. Grlić smatra da je velika zabluda izjednačiti *sudbinu estetike sa sudbinom umetnosti*³, ističući da se upravo ukidanjem određenih okvira i koordinata *estetskog* omogućuje potpuniji, slobodniji i vitalniji razmah *umetničkog* u njegovom nepredvidivom životu, a nikako ne njena smrt – „smrt estetskoga omogućuje život umjetničkoga, a ne obratno!“⁴. Ukoliko se ima u vidu da je Hegelova filozofija ukazala i na razvoj pojmovnog, i na nagoveštaje umetničkih pravaca nakon apsolutne moći umetnosti kao apsolutne

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

² Jeremić, D. M., Predgovor, u: Hegel, G. V. F., *Estetika*, I tom, str. XXVI.

³ O Hegelovoj tezi o kraju umetnosti više u: Rajković, M., „Kraj umetnosti kao početak estetike“, u: *Estetika i obrazovanje*, Estetičko društvo Srbije, Beograd 2011.

⁴ Razgovor sa Brankom Vuksanom, u: Grlić, D., *Umjetnost i filozofija*, str. 405.

forme duha, opravdano je zaključiti da je, tek kada duh prestane primarno da se manifestuje kroz umetnost, moguća i potpuno raznolika umetnost i estetika koja je proučava!

KRITIČKE INTERPRETACIJE HEGELOVE ESTETIKE

*„Hegel je poricao budućnost,
a nikakva budućnost neće poreći Hegela“⁵.*

Razmere i sadržinu kritičkih intepretacija Hegelove estetike slikovito je predstavio V. Ulmiller u tekstu „Hegelov stav o kraju umetnosti i problem filozofije umetnosti posle Hegela“, naglasivši da bi se dosadašnja kritika Hegelovog estetičkog stava mogla izložiti na sledeći način: „Hegel je na osnovu svoje manjkave estetičke i istorijske svesti, na osnovu svoje hibridne gnostičke filozofije, na osnovu sistemske prisile svoje filozofije apsolutnog duha, na osnovu običnog racionalističkog razlikovanja između gnoseologia-e inferior i gnoseologia-e superior nemačke prosvetiteljske estetike od Baumgartena nadalje, govorio o kraju umetnosti i tako mora da govori.“⁶ Upravo se rasvetljavanjem navedenih zamerki, koje zaista i čine veliki deo pokušaja da se Hegelova estetika kritički interpretira, može istovremeno ukazati i na osnove i na granice tih interpretacija.

Prva u nizu ocena u navedenom citatu jeste *Hegelova manjkava estetička i istorijska svest*⁷, koja predstavlja najlakše oboriv argument, budući da se iz Hegelovog odnosa prema povesti i povesti umetnosti vidi da je on, naprotiv, jedan od filozofa koji su se *najviše bavili* ispitivanjem konkretnih umetničkih i povesnih dela i događaja. Kada je reč konkretno o poznavanju povesti umetnosti dovoljno je ukazati na to da Hegel na svojim putovanjima upoznaje niz najznačajnijih dela evropske umetnosti: u Briselu i Amsterdamu 1822. godine upoznao je dela Rubensa, Van Dajka i Rembranta i posmatrao katedrale u Kelnu i Antverpenu, u Beču, 1824. godine razgleda najveće kolekcije umetničkih predmeta: Belvedere, Lihtenštajn, Esterhazi, itd. i susreće se sa italijanskom operom, u okviru koje posebno ističe Rosinijeva dela; a u Parizu, 1827. obilazi Luvr, posećuje teatar francuske komedije, pa čak prisustvuje i predstava-

⁵ Bloch, E., *Subjekt-objekt*, str. 8.

⁶ Oelmüller, W., „Hegelov stav o kraju umetnosti i problem filozofije umetnosti posle Hegela“, str. 273.

⁷ Man čak izjednačuje Kanta i Hegela, tvrdeći da su obojica imali vrlo slabo interesovanje za umetnost, ali da su bili primorani da je uvrste u svoje sisteme, kako se oni ne bi raspali. – Man, P., *Aesthetic Theory from Kant to Hegel*, str. 4.

ma engleskog putujućeg pozorišta⁸. Za razliku od brojnih drugih predstavnika nemačkog idealizma i filozofije uopšte, Hegel, dakle, pokazuje i više nego temeljno interesovanje i poznavanje umetničkih stilova, pravaca i epoha, kao i studiozno poznavanje istorijskih činjenica, koje se nedvosmisleno pokazuje i u *Filozofiji povesti* i u *Predavanjima o estetici*. Grlić tvrdi da se, uprkos pokušajima, Hegelova estetika ne može *oboriti* odbacivanjem njegovih sudova o tadašnjim umetničkim delima, dokazivanjem njegovog pomanjkanja ukusa, nevidovitosti, nerazumevanja za modernije pravce, škole i tehnike umetničkog, a čak i kada bi sve ove ocene bile tačne: to opet *uopšte ne pogađa Hegelovu estetičku koncepciju*⁹! Upravo je, naime, *povesni momenat* ono što čini da Hegel ne bude nastavljaj Kanta ili *vrlo loš nastavljaj Šelinga*, te da je ono povesno medijum u kojem se Hegel suvereneo kreće i po kojem „Hegel i jest, i u estetici, tek Hegel“¹⁰. Za razliku od Vinkelmana i Lesinga, povesnost koju Hegel unosi nije spoljašnja, već *imanentna*¹¹ dijalektičkom kretanju duha.

Sledeća zamerka upućena Hegelovoj koncepciji formulisana je kao kritika njegove *hibridne, gnostičke filozofije* i sporna je iz dva razloga: prvo: Hegelova filozofija stiče brojne filozofske „neprijatelje“ upravo zbog *nepristajanja* da se formira na hibridnim, eklektičkim i veštačkim spojevima onoga što je evidentno *nespojivo*¹². Hegel ne pravi kompromise ni sa najbližim saradnicima kada je u pitanju razumevanje svrhe i uloge filozofije, odbijajući i Šelingovu *filozofiju apsoluta* i Fihteov radikalni subjektivizam i romantičarsku ironiju, kao i sve forme *opažaja* ili *intuicije* koje su se u različitim filozofijama pokušale postaviti kao nužan temelj neposrednog saznanja. Drugi razlog zbog kojeg je ova kritika neutemeljena jeste pokušaj da se Hegelova filozofija okarakterise kao gnostička, što, iako ima više smisla od ocene da je „hibridna“, takođe ne pogađa ni deo filozofskog sistema koji se zasniva na sintezi *umnog i stvarnog*. Gnostički „segment“ saznanja jeste važan, u nekim filozofskim koncepcijama čak i najvažniji, ali Hegelova filozofija saznanja više-struko prevazilazi to određenje.

⁸ Jeremić, D. M., Predgovor, u: Hegel, G. V. F., *Estetika*, I tom, str. XXXVIII.

I Kroče napominje da je Hegel imao „živog estetičkog osećanja i žarke ljubavi za umetnost“ – Kroče, B., *Estetika*, str. 391.

⁹ Grlić, D., *Estetika*, III tom, str. 205.

¹⁰ Adorno, T., *Estetička teorija*, Nolit, Beograd 1979., str. 31

Grlić, D., *Estetika*, II tom, str. 77.

¹¹ Grlić, D., *Estetika*, III tom, str. 206.

Više u: Szondi, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974., str. 390-391.

¹² Vagner npr. govori o proizvoljnostima, partikularnostima i subjektivitetu, koje se kod Hegela svuda mogu primetiti – Wagner, F. D., *Hegels Philosophie der Dichtung*, Bouvier, Bonn 1974., str. 151.

Zamerka da se Hegelova estetika mora *povinovati sistemskoj prisili filozofije apsolutnog duha* ukazuje na temeljno nerazumevanje značenja sistemske nužnosti. Interpretacija koja nužnost tumači kao sinonim za prisilu evidentno nije u stanju da dosegne razumevanje *autonomije filozofskog mišljenja*, koje, kako mu i ime kaže, izvire iz samo-zakonodavnog postavljanja i unutrašnje nužnosti¹³. Hegelov filozofski sistem nije postavljen „spolja“, da bi morao prisilno i veštački da implementira svaki svoj deo ili momenat, već naprotiv: upravo kroz sadejstvo i sintezu svojih momenata biva izgrađen i sistematizovan u strukturu povezanu principom unutrašnje nužnosti. Estetika ne predstavlja deo filozofije koji Hegel mora da uključi, kako bi odgovorio spoljašnjoj prisili ili zahtevu, već manifestaciju sâme te filozofije, koja se javlja kao duhovna refleksija sinteze između umnog i stvarnog koja se već dogodila!

Kritička ocena da je kod Hegela na delu *obično racionalističko razlikovanje između gnoseologia-e inferior i gnoseologia-e superior nemačke prosvetiteljske estetike od Baumgartena nadalje*¹⁴ predstavlja površnu interpretaciju Hegelove filozofije, uz malevolentno ignorisanje činjenice da je Hegel najoštriji kritičar kako pukog racionalizma¹⁵, tako i baumgartenovske estetičke škole, koja zastaje na određenju estetike kao nauke o čulnom saznanju, ne uključujući u punom smislu u svoj predmet ono što je za Hegela najbitnije: umetnost kao izraz ljudskog duha.

Još jedan *tip* kritike Hegelove filozofske koncepcije predstavlja pokušaj da se ona tumači prema sličnom ključu kao Šelingova, da bi se potom različito prikazani pojmovi tumačili kao nedoslednost i posledica *snažnih napetosti između određenih „faza“ u Hegelovoj filozofiji*¹⁶. Naposletku, teza da Hegel o *kraju*

¹³ Grlić navodi da je umetnost kod Hegela možda „postala ’žrtvom’ jedne unaprijed stvorene trijade, jedne sheme“, iako priznaje da je njegova sistematizacija umetnosti *bez presedana u istoriji estetike* – Grlić, *Umjetnost i filozofija*, str. 89.

¹⁴ Grlić naglašava da Hegel evidentno uključuje, ali i prevladava Kantovo i Šelingovo učenje, te da njegov „racionalizam“ nije Lajbnic-Baumgartenovog tipa, niti je njegovo shvatanje povesti moguće svesti na koncepcije Vinkelmana, Lesinga ili Herdera. – Grlić, D., *Estetika*, III tom, str. 206.

¹⁵ Šelingova kritika Hegela temelji se na sličnoj oceni, koju on uvodi tek u berlinskim predavanjima: na razlikovanju *negativne* i *pozitivne* filozofije. Šeling svoj raniji i Hegelov idealizam određuje kao sistem racionalističkog mišljenja i naziva ga *negativnom filozofijom*. – Pejović, D., Pogovor u: Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965., str. 364.

¹⁶ Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 13.

Brojni interpretatori nisu uspjeli da u dovoljnoj meri razumeju Hegelovu filozofiju upravo zbog toga što su se trudili da u njoj otkriju statične pojmove, smatrajući ih na taj način *jednom određenim* i definisanim. Razlike u sadržaju pojmova za Hegela predstavljaju posledicu *životnosti*, koja izmiče statično postavljenom aparatu razumevanja. Upravo su zbog te teškoće *živi pojam* najčešće analizirali u različitim „fazama“ Hegelovog stvaralaštva, čiji drugačiji sadržaj i

umetnosti prosto mora tako da govori, ima osnova. Zaista, zahvaljujući unutrašnjem ustrojstvu i sintetičkoj strukturi vlastitog sistema, Hegel nužno izvođi zaključak o jednoj njegovoj formi koja mora biti prevladana, s tim što, za razliku od namere te ocene, Hegel na to nije primoran ni zbog čega drugog nego zbog čvrste i koherentne povezanosti svih segmenata vlastite filozofije. Ono što se može prihvatiti kao opravdana kritika Hegelovog odnosa prema umetnosti jeste ocena da za Hegela ona neminovno postaje prevaziđenom. Ipak, tu ocenu je potrebno tematizovati imajući u vidu najvišu sferu filozofije duha u koju Hegel pozicionira umetnost, tj. ne gubivši iz vida dignitet koji ona dobija upravo u jednom strogom, umnom sistemu. Zbog toga kritika Hegelove filozofije kao *racionalističke i antiumentničke*¹⁷ nije opravdana, jer nigde umetnost ne dobija dignitet, a racionalistička filozofija ograničenje, kao što se to čini u Hegelovom sistemu.

Jedina održiva i nesumnjivo opravdana kritika Hegelove estetike, ali i estetičkih koncepcija drugih nemačkih idealista, jeste ona da je za njeno konstituisanje u svakom od tih sistema motiv bila *misao*, a ne *ljubav prema lepom* ili umetnosti¹⁸. Čak i prilikom površnog čitanja Hegelove filozofije postaje očiglednim da takva kritika za Hegelovu filozofiju ne predstavlja uvredu, nego izuzetan kompliment.

obim su potom smatrani *nedoslednošću*. Hegel je okarakterisan i kao *teoretičar pounutrašnjavanja*, koji *Erinnerung* postavlja za osnov estetike i povesne svesti. – Man, P., *Aesthetic Ideology*, str. 100. Gadamer, na primer, smatra da se umetnička religija, kao kontekst u okviru kojeg se ispituje umetnost u *Fenomenologiji duha*, može smatrati pokazateljem da se Hegel ne drži sopstvene pojmovne shematizacije. – Gadamer, H.-G. „Pozicija poezije u sistemu Hegelove estetike i pitanje prolaznog karaktera umetnosti“, u: *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd 2003., str. 231. Pogledati Hegelovo shvatanje samokretanja pojma – Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Predgovor, str. 41-42., Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 7-10. Zbog toga, na primer, Man navodi da su Hegelova *Predavanja iz estetike* dvoznačan tekst, jer se navodno istovremeno zahteva očuvanje klasične umetnosti, dok se ujedno to očuvanje onemogućava od samog početka. – Man, P., *Aesthetic Ideology*, str. 102. Hegelova teza, međutim, nije nimalo dvoznačna, niti kontradiktorna: zaista se ističe klasična umetnost kao ideal, istovremeno sa priznanjem da takav ideal nije moguć u naše doba!

¹⁷ Kroče, B., *Estetika*, str. 390-391.

¹⁸ Man, P., *Aesthetic Theory from Kant to Hegel*, str. 4.

UTICAJ HEGELOVE KONCEPCIJE NA DALJI RAZVOJ ESTETIKE

„Nemogućnost Hegelovog sistema za nas nije dokaz njegovih intelektualnih ograničenja, njegovih nezgrapnih metoda i teološke nadgradnje; naprotiv, to je presuda nama i istorijskom trenutku u kojem živimo i u kojem takvo viđenje totalnosti stvari nije više moguće“¹⁹.

Uprkos uverenju da je Hegelova filozofija odavno postala anahronom²⁰, odnosno, da je u potpunoj nesaglasnosti sa vladajućim filozofskim senzibilitetima, uočljiv je nesumnjiv uticaj koji ona vrši upravo u sferi daljeg estetičkog razvoja. Budući da bi ispitivanje svakog od tih uticaja iziskivalo posebnu temu, zadržaćemo se na izdvajanju nekoliko značajnih, bez namere da se time ukaže da su oni i jedini, ili čak najznačajniji.

Markuze uviđa Hegelovo dostignuće u pogledu određenja da se istinska nezavisnost sastoji *samo u jedinstvu i u međusobnom prožimanju* pojedinačnog i opšteg: opštost dobija svoju konkretnu egzistenciju preko pojedinačnog, dok subjektivnost pojedinačnog i posebnog dobijaju *najistinskiju formu svoje stvarnosti*²¹ upravo kroz ono opšte. Sa druge strane, Adorno upravo na temeljima Hegelovog učenja zaključuje da *jedina dela koja danas vrede, to su ona koja više nisu dela*²², odnosno da nisu umetnička dela ta koja se menjaju, nego svet koji je u dijalogu sa njima, te da u tom dijalogu umetnička dela *isjavaju uvek nove slojeve*²³.

Kada je reč o savremenim interpretacijama Hegelove estetike, Vilijem daje interesantan prikaz njihovih osnovnih *tipova*: ona se ili historicistički parafrazira, ili destruktivno napušta, ili se spoljašnjim putem biraju pojedinačne teme, vezane za savremenu tematiku, kao na primer: postmodernizam i kraj umetnosti. Osim *navedenih pristupa*²⁴, dominiraju još dva, koja šire odjekuju u humanističkim naukama: jedan tematizuje nastanak Hegelove estetike, nje ne različite stupnjeve, uticaj na savremenu epohu i sl., a drugi njenu recepciju, tj. predstavlja dalje manifestovanje historicističkog pristupa. U okviru svih ovih pristupa zanimljivi su pokušaji da se objasni na koji način bi Hegel od-

¹⁹ Džejmson, F., *Marksizam i forma*, str. 62.

²⁰ Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 7.

²¹ Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 40.

²² Adorno, T., *Filozofija nove muzike*, Nolit, Beograd 1968., str. 58.

²³ Adorno, T., *Estetička teorija*, Nolit, Beograd 1979., str. 31.

²⁴ William, M., *Tragedy and Comedy : A Systematic Study and a Critique of Hegel*, State University of New York Press 1998., str. 20.

govorio na savremene forme umetnosti. Gadamer tvrdi sledeće: „kada bi se Hegel danas sreo sa posledicama koje je proizvela refleksivna forma Geteove poezije, kada bi se susreo sa ponovnim otkrivanjem baroka i alegorije u našem veku, kada bi mogao da vidi i sve druge oblike moderne umetnosti i anti-umetnosti, verovatno bi i on zapao u grešku da prelaz sa poezije na filozofiju označi kao istorijski prelaz“²⁵. Sa druge strane, postoje stavovi da bi Hegel, da je danas pisao *Estetiku*, vrlo verovatno zamenio *dramu – filmskom umetnošću*²⁶, kao vrhuncem svih umetničkih žanrova!

Hajdeger upućuje na Hegelov stav da se u filozofiji kao takvoj, u njejoj sadašnjoj, poslednjoj fazi, sadrži sve što se stvorilo tokom milenijumâ: ona je rezultat *svoga prethodnog*. Filozofija se zaista završava u sistemu *spekulativnog idealizma*, dostižući svoju kulminaciju, smatra on, ali smatra da je potrebno objasniti na šta tačno Hegel misli kada govori o *dovršenu ili kraju*. Uprkos brojnom negodovanju kada su u pitanju Hegelove teze o *kraju umetnosti, kraju istorije ili kraju filozofije*, i pokušajima da se one opovrgnu time što i umetnost i istorija i filozofija *još postoje*. Hajdeger smatra da nije sporno to što npr. filozofija postoji i danas, jer Hegel ne govori o dovršenju u smislu *prestanka postojanja* određene forme duha: „tvrđnja o dovršenju filozofije ne znači da je filozofija došla do kraja u smislu prestanka i prekida. Pre dovršenje daje tek mogućnost raznovrsnih transformacija sve do najjednostavnijih oblika“²⁷. Grlić smatra da Hegel žrtvuje umetnost zbog estetike, jer je jedini način da se spasu estetika i njen pojmovni pristup, proglašenje umetnosti za *nešto što je prošlo*²⁸.

Hegel izričito tvrdi da je prikazivanje sveta kao totaliteta umetnošću – nemoguće. To, međutim, ne znači da savremeni umetnički pravci neće moći da izraze duh vlastitog doba. Na koji način „pomiriti“ dve navedene teze? Jednostavnim objašnjenjem da, premda umetnost u savremenom dobu više *nema* totalitet sveta koji bi mogla da prikaže na apsolutan način, ona taj svet može da prikaže upravo u njegovom sadašnjem obliku: kao ne-totalitet! Džejmson daje zanimljiv predlog: „možda je jedini način da čovek u jednom rasparčanom svetu ostane veran hegelovskom duhu sistematizacije u tome da bude na-

²⁵ Gadamer, H. G., *Hegelova dijalektika*, str. 241.

²⁶ (Höslle, *Hegels System* 638.71) – William, M., *Tragedy and Comedy : A Systematic Study and a Critique of Hegel*, str. 38.

²⁷ Hajdeger, M., „Hegel i Grci“, u: *Putni znakovi*, str. 379-380.

Kroče, na primer, lucidno zapaža da je *posle Hegela reč samo o pomicanju šahovskih figura – umetnost – religija – filozofija*. Hegel izlaže formu *umetnost-religija-filozofija*, Weisse – *filozofija-umetnost-religija*, Vischer – *religija-umetnost-filozofija*. „Ostaje“ još samo kombinacija: *umetnost-filozofija-religija*. – Grlić, D., *Estetika*, II tom str. 78.

²⁸ Grlić, D., *Estetika*, III tom, str. 13.

merno nesistematičan. U tom smislu Adornova misao je duboko hegelovska, ona obrađuje svoje motive u istinski hegelovskom duhu, a time se suočava sa svojim glavnim formalnim problemom: kako pisati poglavlja fenomenologije kad više ne postoji mogućnost celine?²⁹ Na primer, Ortega i Gasset daje primer prema kojem je u savremenoj umetnosti pri posmatranju vrta kroz prozor naglašeno *okno*, a ne *vrta*³⁰. Upravo je, naime, potrebno razumeti savremeni duh vremena, da bi se potom moglo tematizovati na koji način umetnost može da ga izrazi. Bezbroj umetničkih formi, pravaca, ideja i realizacija savremenog doba upravo potvrđuju Hegelov stav da se *možemo nadati da će se umetnost u budućnosti sve više razvijati*. Savremena, „estetska“, umetnost je zapravo istorijska replika na hrišćanski, a kasnije istorijski, tj. revolucionarno-filosofski uslovljeni kraj umetnosti, koja ne kompenzuje samo moderno opredmećivanje života i sveta, nego i *eshatološki gubitak sveta*³¹, zbog čega uvek stoji u odnosu prema poznatoj Hegelovoj tezi. Činjenica da nijedna od savremenih umetničkih formi nije u stanju da *izrazi totalitet* takođe potvrđuje Hegelov stav da, *niti je umetnost i dalje apsolutna forma duha*, niti duh može biti predstavljen u totalitetu koji je nesumnjivo imao u doba klasične epohe!

Naposletku, kada je reč o daljoj sudbini estetike, ukazaćemo na nekoliko zanimljivih koncepcija na kojima je vidljiv nesumnjiv uticaj Hegelovog učenja³². Džejmson smatra da je Hegel učinio konkretnim dotad samo apstraktne i prazne tvrdnje svojih prethodnika da je objektivni spoljni svet istovetan sa svetom duha, „i pregnuo je da pokaže mnogobrojne načine na koje se ta istovetnost ostvaruje“³³. Hegel je jedinstven upravo u onome što je ostvario svojom estetikom: nigde drugde se struktura, povest i sud o umetnosti nisu toliko približili

²⁹ Džejmson, F., *Marksizam i forma*, Nolit, Beograd, 1974., str. 64-65.

Sa druge strane, potrebno je ukazati i na princip *nedovršenosti* u umetnosti. Više u: Draškić Vićanović, I., *Non finito: prilog zasnivanju estetike nedovršenog*, Čigoja štampa, Beograd 2010., str. 29-31.

³⁰ Ortega y Gasset, J., *The Dehumanization of Art and Notes on the Novel*, Princeton University Press 1949., str. 10.

³¹ Markvard, O., „Umetnost kao kompenzacija svog kraja“, str. 336.

³² Nemoguće je u potpunosti obuhvatiti sve estetičke koncepcije na koje je Hegel imao uticaj. Ovom prilikom čak nećemo ispitivati ni neke na koje je značajno uticao, što je vidljivo i u pokušajima da se njegova estetička i filozofska koncepcija obori, ali i u pokušajima da dobije novo ruho. Zbog toga ćemo samo napomenuti Šopenhauerovu koncepciju, u kojoj se umetničke forme pozicioniraju različito od Hegelove estetike – jer im je u osnovi *volja*, a ne *duh*. – Šopenhauer, A., *Metafizika lepog*, Partenon, 2011., 2. izdanje. str. 17-28.; Kjerkegorovu tematizaciju *estetskog načina življenja* – Kjerkegor, *Ili – ili*, Grafos, Beograd 1989., str. 40-42.; Ničeovu ideju prema kojoj umetnost *prikazuje privid kao privid*, što je čini istinitom – Nietzsche, F., *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, itd.

³³ Džejmson, F., *Marksizam i forma*, str. 59.

*sistematskom izvođenju*³⁴ i nigde taj sistem više ne odgovara samo jednoj kategoriji: estetskoj! Upravo zbog tog *sistematskog izvođenja* Man smatra da „znali mi to ili ne, sviđalo nam se ili ne, većina nas smo Hegelovci i to vrlo ortodoksnih“³⁵, i to ne zbog toga što je Hegel jedini filozof koji je sistematski gradio svoju filozofiju, već zbog toga što je on sinonim za uspešan i teško dostižan stepen sinteze i sistematizacije konkretnih i istorijskih pojava u čvrstu pojmovnu strukturu. Prema jednom drugom autoru, filozofija se danas u osnovi može svrstati na dve suprotstavljene strane, te se većina velikih savremenih debata zapravo svodi na to da li je sagovornik Hegelijanac ili Ničeanac³⁶.

Učenje Karla Marksa u svim svojim segmentima nesumnjivo odražava Hegelov filozofski uticaj, ali je u ovom kontekstu specifično zbog preokreta koji Marks čini u korist *poietičkog*, određujući čoveka kao *stvaralačko biće*, čime zapravo obrće Hegelovu filozofiju *naglavačke*. Marks nije pisao posebnu estetiku, jer je za njega „umjetnost nešto mnogo više, mnogo presudnije nego stvar estetike. Za Marxa je biti ili ne biti umjetnički na djelu ujedno i imati ili ne imati mogućnost biti čovjekom“³⁷. Umetnost u Marksovoj filozofiji zapravo predstavlja poziv za *nepomirenjem* sa pukim fakticitetom, pa u tom smislu treba razumeti njegove reči da bi trebalo otpočeti „ne pravno, ne moralno, ne dobro, ne mirno, ne udobno, ne politički, ne socijalno, nego *umjetnički živjeti*“³⁸. Premda iznosi brojne važne teze o umetnosti, Marks je za kontekst ove teme značajan posredno – i to zbog *uticaja* koji ima na kasniji razvoj jedne od najpoznatijih estetičkih škola XX veka: marksističku estetiku. Sâm Marks, čija *Nemačka ideologija* predstavlja primer kritičkog postupka na tragu Kantove *Kritike moći suđenja*, predstavlja tek prvi korak u nizu koji će kasnije izroditi i dela koja su nam vremenski i duhovno bliža: spise Valtera Be-

³⁴ Man, P., *Aesthetic Theory from Kant to Hegel*, str. 92.

³⁵ Loc. cit.

³⁶ Bouvi smatra da su i razlike između Habermasa i Rortija ili Deride i Dejvidsona u osnovi razlike između ova dva suprotna pola. Još preciznije bi bilo postaviti ove suprotnosti kao suprotnost između Hegela i Šelinga, jer je ono što karakteriše Ničeovu filozofiju zametnuto upravo u Šelingovom pokušaju da napusti umni i pojmovni princip i potraži nešto *neposrednije*. – Bowie, A., *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, str. 258.

Up. sa distinkcijom Kant-Hegel: Kolloquium X, *Formale Ästhetik oder historische Kunsttheorie?*, Gadamer, H. G.,: „Zur Einführung“: „Auf einem Kongreß, der Kant und Hegel, Kant oder Hegel zum philosophischen Gegenstand gewählt hat, verdient die Ästhetik einen bevorzugten Platz.“ – Manfred Baum, *Wahrheit bei Kant und Hegel*, u: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, str. 547.

³⁷ Grlić, D., *Estetika*, I tom, str. 20.

³⁸ Isto, str. 18-19. Više u: Marks, K., Engels, F., „Istorija umetnosti i književnosti u ocenama Marksa i Engelsa“, u: *O umetnosti i književnosti* – Izbor iz spisa, Kultura, Beograd, 1960., deo IV.

njamina, Lukača, Altisera i Adorna. Čak i tematika tadašnjih estetičkih mislilaca ima malo toga zajedničkog sa onim što se pod tim pojmom podrazumevalo u XIX veku. Iz dela tih mislilaca se gotovo u potpunosti isključuje valorizacija estetskih kategorija na račun intelektualne strogosti ili političkog angažmana, ili bilo kakav zahtev za autonomijom estetskog iskustva kao samo-zatvorenog i samo-refleksivnog totaliteta³⁹. Zbog toga se neretko čuje ocena da su marksisti zapravo *napustili Hegelovo stanovište i okrenuli se Kantu*⁴⁰, dok su neki hegelovci pokušali da ga isprave: *estetikom ružnog*⁴¹, *Lebens-filozofijom*⁴² ili *psihološkom estetikom*⁴³. U okviru iste ocene ističe se i da *estetiku u naučnoj formi* preuzima Ipolit Ten, *ideji lepog* životniji sadržaj daje Nikolaj Černiševski, dok *društveno-istorijsku* osnovu umetničkog stvaranja daje upravo Marks⁴⁴!

Đerđ Lukač i Ernst Bloh pružaju značajan uvid u Hegelovu estetičku koncepciju, što pojedinačnim delima⁴⁵, što činjenicom da upravo na tim temeljima predstavljaju učesnike veoma važnog estetičkog spora: pitanja o *ekspresionizmu*⁴⁶. Sukob Bloha i Lukača oko ekspresionizma 1938. godine predstavlja jednu od najilustrativnijih epizoda savremene nemačke misli. Paradoksalno, tokom perioda intenzivne filozofske saradnje u Hajdelbergu (1912-1914.) upravo je Bloh motivisao Lukača da temeljnije studira Hegelovu filozofiju⁴⁷,

³⁹ Man, P., *Aesthetic Ideology*, str. 107.

⁴⁰ Npr. Franc Mering i G. V. Plehanov.

Nakon Hegelovog utemeljenja određenih filozofskih disciplina, npr. filozofije povesti, primetno je da čak ni *hegelijanci* ne tumače pojmove na način koji je Hegel uspeo da omogući. Zbog toga mnoge od tih filozofskih disciplina imaju veoma kratak vek, koji počinje i završava se Hegelovim učenjem. Više u: Perović, M. A., *Filozofski brevijar*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2014., str. 52.

⁴¹ Karl Rozenkranc, Arnold Ruge, itd.

⁴² Fridrih Teodor Fišer.

⁴³ Karl Kestlin. – prema: Jeremić, D. M., Predgovor, u: Hegel, G. V. F., *Estetika*, I tom, str. XXXIX.

⁴⁴ Isto, str. XL.

⁴⁵ Lukač u svojim ranim (pre-marksističkim) radovima traži hegelijansku fenomenologiju, koja bi učinila plodnim njegovo sopstveno zasnivanje estetike. – Weisser-Lohmann, E., „Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt“ – Überlegungen zum Geist-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, str. 189.

⁴⁶ Ekspresionizam nastaje kao odgovor na impresionizam, koji prenosi spoljašnji izgled prirode i sveta na slikarsko platno, ili drugi materijal. Ekspresionisti se okreću izražavanju unutrašnjeg duhovnog stanja, najčešće stimulisanim religioznim, društvenim ili psihološkim nagonom i otvaraju prostor za svaku buduću umetničku formu koja se fokusira na izraz: apstraktnu umetnost, kubizam, dadaizam, futurizam, nadrealizam, itd.

⁴⁷ Bloch, E., Lukacs, G., Brecht, B., Benjamin, W., Adorno, T., *Aesthetics and Politics*, Verso Edition, London 1980., str. 9.

dok je Lukač usmerio Bloha prema hrišćanskom misticizmu i delima Kjerkegora i Dostojevskog. Ključni problem rasprave o odnosu između ekspresionističke umetnosti i društvene stvarnosti nije lak za određenje i arbitriranje. Bloh se svojom odbranom ekspresionizma nije direktno suprotstavio estetičkim tezama koje je Lukač otvoreno izneo. Zaobilazeći Lukačevu ideju prema kojoj je prava uloga umetnosti da prikaže objektivnu stvarnost, i to snažnim i jasnim delima iz kojih su isključene sve heterogene različitosti, a posebno konceptualne teze, Bloh insistira na istorijskoj autentičnosti iskustva koje leži u osnovi ekspresionizma. Na osnovu toga Bloh zapravo ostavlja prostor da ga Lukač podseti da nikakav subjektivni utisak fragmentacije nije teorijski utemeljen⁴⁸, te da ekspresionizam pogrešno predstavlja pravu prirodu društvene celovitosti, pa je kao takav nedostatan. Lukačev osnovni argument protiv ekspresionizma leži u oceni da njegova fragmentarna, apstraktna i ne-mimetička forma ne uspeva da dosegne totalitet društvene strukture, već se fokusira na autorova osećanja⁴⁹. Pitanje i nasleđe problema ekspresionizma, međutim, nije se rešilo ni do danas, jer zapravo njegove posledice nisu ni počele da bivaju tematizovane, navodi se u zborniku *Estetika i politika*⁵⁰. Kada je reč o posebnim osvrtima na Hegelovu estetiku, treba ukazati na Lukačev stav da ona *polaze temelje naučnoj estetici*⁵¹, te da „filozofska univerzalnost Hegelova koncepta i sistematska sinteza njegove estetike ostaju stalni model općeg prikaza svake estetike“⁵². Za razliku od Blohovog *militantnog optimizma*⁵³, Lukač se trudi da izrazi *trezveniji* stav i pogled na značaj Hegelove estetike.

Herbert Markuze se fokusira na Hegelovu tezu o *kraju umetnosti*, predviđajući situaciju u kojoj bi umetnost mogla da oblikuje društvenu stvarnost i produkuje novu kulturu i društvo po uzoru na umetničko delo, izgubivši na taj način svoju iluzornu poziciju i status realiteta koji je *nezavisan od stvarnosti*⁵⁴. Markuze podseća da je, prema Hegelovom mišljenju, osobina *velike* umetnosti da svodi stvarnost na vlastitu suštinu i da istovremeno prikazuje funda-

⁴⁸ Isto, str. 14.

⁴⁹ Uporediti: Lukács, G., „Realism in the Balance“, u: *Aesthetics and Politics*, str. 32. i Bloch, E., „Discussing Expressionism“, u: *Aesthetics and Politics*, str. 16.

⁵⁰ Bloch, E., „Discussing Expressionism“, u: *Aesthetics and Politics*, str. 27, Lukacs, G., „Realism in the Balance“, u: *Aesthetics and Politics*, str. 30. Breht u istom delu smatra da su Lukačevi stavovi daleko od stvarnosti – Brecht, B., „Against Georg Lukacs“, str. 68.

⁵¹ Jeremić, D. M., Predgovor, u: Hegel, G. V. F., *Estetika*, I tom, str. XL.

⁵² Grlić, D., *Estetika*, II tom, str. 75. Ispitujući Hegelov odnos konkretnog i apstraktnog, Lukač se osvrće i na Kanta i na Šelinga, utvrđujući da se Kantove granice, koje postavlja kritička filozofija, mogu uočiti u društveno-ekonomskoj stvarnosti. – Džejmson, F., *Marksizam i forma*. Uporediti sa: Lukač, G., *Osobenost estetskog*, Nolit, Beograd 1980., str. 288.

⁵³ Prohić, K., Predgovor u: Lukač, Đ., *Osobenost estetskog*, Predgovor, str. 10.

⁵⁴ Marcuse, H., *Art and Liberation*, str. 43.

mentalne činioce *duha i slobode*. Kao i Hegel, Markuze tematizuje ispitivanje književnosti u sklop ispitivanja *povesti*⁵⁵, zaključujući da je razvoj umetničkih formi često podstaknut upravo njihovim prethodnim sukobljavanjem i prožimanjem. Markuzeovo ispitivanje kulturno-povesnih okolnosti i definisanje *dimenzija* koje „nastaju“ u tom procesu svoj koren ima ne samo u Hege-lovoj filozofiji, nego i u Šilerovom tematizovanju kulture u *Pismima o estetskom vaspitanju čoveka*.

Jedan od autora koji se u razmatranjima uticaja Hegelove filozofije ne pominje često, a koji mnogo „duguje“ upravo Hegelovoj koncepciji jeste Žan Pol Sartr. Džejmson čak ističe da Sartrov egzistencijalizam „sigurno ne duguje svoj ogromni uticaj toliko elementima iz Kjerkegora ili Hajdegera koliko onima koje je našao kod Hegela“⁵⁶! Upravo Hegel postavlja temelje za brojne pravce koji tematizuju odnos između estetske autonomije i političkog angažmana⁵⁷, čiji predstavnici su i Sartr, i Merlo-Ponti i Adorno. Teza o umetnosti kao formi apsolutnog duha neminovno otvara čitav dijapazon mogućnosti da se rasvetle odnosi umetnosti i drugih oblika društvenog, kulturnog i političkog života. Jedna od bitnih implikacija tih odnosa jeste i Sartrova koncepcija angažovane književnosti, kao i svaki stav da umetnik ne može da *ćuti* o epohi u kojoj se nalazi⁵⁸. To ne znači da je svaki autor koji započne tematizaciju odnosa između umetnosti i politike nužno i neposredno motivisan Hege-lovom estetikom, ali svakako upućuje na činjenicu da su tematizacije tih odnosa posredno omogućene tek na osnovu pozicije koju umetnost dobija u filozofiji nemačkog idealizma, pre svega u Hegelovoj filozofiji.

Premda je Hegelova estetika uticala na brojne značajne autore koji tematizuju umetnost⁵⁹, navešćemo još samo jednog od njih, zbog činjenice da je u njegovoj estetičkoj koncepciji vidljiv i neposredni Hegelov uticaj, kao i uticaj ranije navedenih interpretatora i nastavljača Hegelovog učenja: Teodor

⁵⁵ Isto, str. 6.

⁵⁶ Džejmson, F., *Marksizam i forma*, str. 14.

⁵⁷ Comay, R., *Mourning Sickness, Hegel and the French Revolution*, str. 150. Detaljnije u: Zurovac, M., *Umjetnost i egzistencija: vrijednost i granice Sartrove estetike*, Mladost, Beograd 1978., str.295.

⁵⁸ Više u: Sartr, Ž. P., „Angažovana književnost“, u: *O književnosti i piscima*, Kultura, Beograd, 1962., str.7-9. Markuze, ipak, smatra da književnost može biti revolucionarna samo u odnosu prema vlastitom sadržaju, te da politička moć umetnosti leži samo u njenoj *estetskoj dimenziji*. – Marcuse, H., *The aesthetic dimension*, Beacon Press, Boston 1978., str. XII. Više o angažovanoj umetnosti – Sartr, Ž. P., Šta je književnost, Nolit, Beograd 1984., str. 3-17.

Ransijer dodaje da angažovanje nije umetnička kategorija: ne zbog toga što je umetnost apolitična, nego zbog toga što je njena pozicija meta-politička! – Ransier, J., *The politics of aesthetics*, str. 60.

⁵⁹ Hajdeger, Gadamer, itd. – prim. M. R.

Adorno. Man ističe koliko je različit pristup koji Hajdeger i Adorno imaju prema Hegelovoj estetici, naglašavajući u kojoj meri Hajdeger Hegelovu estetiku redukuje samo na *zagonetnu tezu o kraju umetnosti*⁶⁰, dok se Adorno i njegovi sledbenici bave odnosom estetičkog učenja i Hegelovog sistema u celini. Adorno se i u drugim sferama interesovanja pozicionira nasuprot Hajdegeru, utemeljujući kritičku teoriju i *Frankfurtsku školu*, zajedno sa Markuzeom, Horkhajmerom, Fromom, itd.. Pod uticajem Valtera Benjamina, Adorno razvija estetičku koncepciju koja rasvetljava sintezu umetničkih pravaca i *društveno-poveshnih procesa*⁶¹. Nalik Hegelu, autentično umetničko delo za Adorna stiče sposobnost da izrazi društvene protivrečnosti i samim tim predstavlja jednu formu vrednosne istine. Upravo u ovom kontekstu moguće je ukazati na ključnu zaostavštinu Hegelove estetike, koju primećuje i Bubner: da su „sve estetike od Hegela i Šelinga do Adorna i Gadamera tretirale umetnost kao povlašćeno mesto istine“⁶²!

Konačne konsekvence Hegelove estetike verovatno nikada neće moći da se izmere, budući da se protežu i na estetičku, i na strogo filozofsku i na istorijsko-umetničku sferu i sve njihove dalje manifestacije⁶³. Filozofija umetnosti koja je izgrađena posle Hegela proteže se u različitim pravcima: Bloh u filozofiji nade razume umetnost kao realnu pojavu (*Vorschein*), Markuze i Adorno žele da dopune Marksa Frojdom; Šopenhauer, Vagner i Niče vide umetnost kao jedini *pharmakon* pred besmislenom stvarnošću, itd⁶⁴. Ipak, Hegelova filozofija umetnosti se i pored različitih implikacija može smatrati aktuelnom⁶⁵ i produktivnom za savremenu epohu. U tom kontekstu treba razumeti i Grličevu ocenu: da se empirijske teze i materijal naveden u Hegelovoj estetici mogu „pokazati krivim i sve to može biti u toku vremena potpuno na-

⁶⁰ Man, P., *Aesthetic Ideology*, str. 107.

Džejmson, pak, smatra da je upravo Adornova *Estetička teorija* – posthumna! – Džejmson, F., *Markizam i forma*.

⁶¹ Više u: Adorno, T., *Noten zu Literatur*, 3. sveska, Frankfurt 1958-65, II, str. 150-154.

Sa druge strane, Bouvi tvrdi da Adorno, kao i Habermas, smatraju da Hegel zapravo pretvara kontingentno razvijen objektivni duh – u apsolutni duh. – Bowie, A., *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, str. 179.

⁶² Bubner, R., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt 1989., str. 49-52.

⁶³ Više u: Levy, H., *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Charlottenburg, Heise 1927., str. 15-19.

⁶⁴ Oelmlüeller, W., „Hegelov stav o kraju umetnosti i problem filozofije umetnosti posle Hegela“, str. 273.

⁶⁵ William, M., *Tragedy and Comedy : A Systematic Study and a Critique of Hegel*, str. 340.

O aktuelnosti Hegelove filozofije više u: „Hegel je pobedio“, intervju sa P. Sloterdajkom, R. Zafranskim i K. P. Lismanom, u: *Fragmenta philosophica I*, prir. Dejan Aničić, Karpos, Loznica, 2012. str. 107-122.

pušteno, ali Hegelova estetska misao time neće gotovo ništa prepatiti i biti okrnjena. Zato Hegel i ostaje *filozof* par excellence, zato je njegov cjelokupni duhovni horizont još danas u centru svih ozbiljnih disputa, a i mnogi njegovi najgorčeni protivnici žive samo u njegovoj sjeni⁶⁶!

ZAKLJUČAK

Hegel smatra da moderno doba nosi potrebu za naukom o umetnosti, mnogo veću „nego u onim danima kada je umetnost već za sebe, kao umetnost, pričinjavala puno zadovoljenje. Umetnost nas poziva na misaono posmatranje, i to ne u cilju da bismo ponovo probudili umetnost, već da bismo naučno uvideli šta umetnost jeste“⁶⁷. Iako se to često tumačilo stavom da umetnost može biti temom filozofije, ali ne i temom nauke, Hegel anticipira tu kritiku i upozorava da se *filozofiranje apsolutno ne može odvojiti od naučnosti*⁶⁸, jer filozofija svoj predmet uvek posmatra sa gledišta nužnosti. Upravo se estetikom podstiče *ponovno buđenje filozofije uopšte tako i ponovno buđenje nauke o umetnosti*⁶⁹, štaviše, tek zahvaljujući tom ponovnom buđenju estetika zaista postaje naukom, a umetnost dobija svoje dostojanstvo.

Kod Hegela čak nije reč ni o estetski najvišem dometu u kvantitativnom i kvalitativnom smislu – kod Šlajermahera ima sigurno više lucidnijih objektivacija, kod Šilera više senzibiliteta za ono specifično umjetničko⁷⁰, kod Šlegela se može naići na bolje poznavanje estetske literature, a kod Šelinga na dublje i svestranije zahvate u bit umetničkog – ali kod Hegela se *ideje definitivno zaključuju, dovode do poslednjih konsekvenci i ugrađuju u sistematski sačinjenu celinu!* Hegel razume kompleksnost forme i života pojma, kao i relevantnost estetskog sadržaja – čime se područje čulnog, lepog i umetničkog pozicionira kao filozofska tema, kojoj se pristupa pojmovno. Estetika postaje filozofskom disciplinom u punom smislu, pojmovno obuhvatajući estetski sadržaj. Impli-

⁶⁶ Grlić, D., *Estetika*, III tom, str. 207. Grlić ukazuje da, mada je njegovim kritičarima to teško da prihvate, Hegel nije mislilac koji je namerno komplikovao termine i jezičke konstrukcije da bi stvari učinio težim: naprotiv, kada želi dati sud o drami ili vrednosti dela „Hegel piše izvanredno jednostavno, pa se i tu vidi kako u njega nema pseudofilozofskog nategnuto učenog i kriptografsko jezičkog mudrovanja“ – Isto, str. 208.

⁶⁷ Hegel, G. V. F., *Estetika*, I tom, str. 12 – 13.

⁶⁸ Isto, str. 13.

⁶⁹ Isto, str. 57.

Treba naglasiti i Hegelove reči: „niti je lepa umetnost nedostojna da bude filozofski razmatrana, niti je filozofsko proučavanje nesposobno da dođe do saznanja o suštini lepe umetnosti.“ – Isto, str. 15.

⁷⁰ Grlić, D., *Estetika*, II tom, str. 75.

čitna, nesintetizovana i isprekidana istorija razumevanja estetskog pokazuje da se o umetnosti, čulnosti i lepoti ne mora misliti – ali estetika nemačkog idealizma pokazuje da, ukoliko se o njima ipak misli, to mora biti pojmovno! Na taj način, tek u Hegelovoj filozofiji vidljivo je pravo konstituisanje onog estetičkog – čime se može zaključiti da je estetika u filozofiji nemačkog idealizma prešla dug i kompleksan put od *estetskog* do *estetičkog*, omogućavajući savremenoj epohi uslov za dalji razvoj estetike i filozofije umetnosti.

IZBOR IZ CITIRANE LITERATURE

- Adorno, T., *Estetička teorija*, Nolit, Beograd 1979.
- Bloch, E., Lukacs, G., Brecht, B., Benjamin, W., Adorno, T., *Aesthetics and Politics*, Verso Edition, London 1980.
- Gadamer, H.-G., *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd 2003.
- Grić, D., *Umjetnost i filozofija*, Naprijed, Zagreb, Nolit, Beograd 1988.
- Hegel, G. V. F., *Estetika*, BIGZ, 1975.
- Hegel, G. V. F., *Estetika*, Kultura, Beograd 1970.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije*, Kultura, Beograd 1964.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ 1986.
- Lukač, G., *Osobenost estetskog*, Nolit, Beograd 1980.
- Man, P., *Aesthetic Ideology*, Regents of the University of Minnesota 1996.
- Marcuse, H., *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.
- Marks, K., Engels, F., *O umetnosti i književnosti – Izbor iz spisa*, Kultura, Beograd 1960.
- Ortega y Gasset, J., *The Dehumanization of Art and Notes on the Novel*, Princeton University Press, 1949.
- Perović, M. A. *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- Sartr, Ž. P., *Šta je književnost*, Nolit, Beograd 1984.

MARICA RAJKOVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

THE IMPACT OF HEGEL'S PHILOSOPHY OF
ART ON DEVELOPMENT OF CONTEMPORARY
AESTHETICS

Abstract: In the first part of the text the author examines the critical interpretations of Hegel's philosophy of art and the validity of the arguments that consider it to be outdated. In the second part of the text, the scale of Hegel's impact on several selected movements in contemporary aesthetics is examined. The text as a whole represents an attempt to shed light on direct and indirect effects that Hegel's philosophy of art performs on aesthetics in an epoch that occurs after his time. The conclusion of this study shows that Hegel's indirect influence is much stronger than direct one and that it still continues, with undiminished intensity.

Keywords: Adorno, aesthetics, Hegel, Lukács, Marcuse, Sartre

Primljeno: 20.8.2018.
Prihvaćeno: 1.11.2018.

UNA POPOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

MIŠEL ANRI O APSTRAKTNOM SLIKARSTVU: KANDINSKI I SLIKANJE NEVIDLJIVOG

Sažetak: Ovaj rad posvećen je fenomenološkoj estetici Mišela Anrija, odnosno njegovom tumačenju apstraktnog slikarstva. Anrijev fokus je stvaralaštvo V. Kandinskog, za koje francuski fenomenolog smatra da je odlikovani slučaj apstraktnog slikarstva koje pokazuje da su sve umetnosti suštinski apstraktnog karaktera. Analiza će sučeliti stavove Kandinskog sa stavovima Anrija, a biće posebno fokusirana na pojmove unutrašnjeg i spoljašnjeg, na pitanje odnosa sadržaja i sredstava slikanja, te na problem boja i čulno opažljivih kvaliteta. Rezultat analize pokazaće okvire susreta i domete fenomenološkog tumačenja slikarstva Kandinskog.

Ključne reči: Mišel Anri, Vasilij Kandinski, apstraktno slikarstvo, umetnost, unutrašnje/spoljašnje, fenomenologija

Fenomenološka škola, praktično još od svog osnivanja, usmerila je svoja istraživanja na problem i fenomen umetnosti, postavši vremenom jedna od osnovnih struja u estetici XX veka. Jedna od osobenosti fenomenološke estetike je ta da mislioci ove provincije, u skladu sa filozofskim metodom uz koji pristaju, umnogome doprinose transformaciji tradicionalnog pristupa umetnostima, koji je različite pojedinačne umetnosti – poput slikarstva, vajarstva, muzike, književnosti i slično – tretirao kao različite vrste jednog roda, jedinstvene esencije. Prateći same fenomene, fenomenološki orijentisani estetičari postepeno razvijaju fenomenološke analize skoro svih pojedinačnih umetnosti, jasno ukazujući na to da upravo estetsko iskustvo, koje predstavlja osnovno mesto susreta između umetničkog dela i svesti, ne samo nudi, već i zahteva različite pristupe u skladu sa različitim načinima datosti umetničkih dela. Na ovom tragu, iako na specifičan način, dela i Mišel Anri (Michel Henry), francuski fenomenolog čija je misao naročito posvećena apstraktnom slikarstvu.

Estetičke analize Mišela Anrija nisu naročito poznate našoj filozofskoj javnosti; jednako je misao ovog fenomenologa u senci čak i u anglo-sakson-

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

skoj tradiciji, iako poslednjih godina ona postaje sve prisutnija, pre svega zbog Anrijevih dela posvećenih hrišćanstvu i inkarnaciji. Anrijeve fenomenološke pozicije u velikoj meri određene su filozofijom M. Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty), što je pre svega vidljivo s obzirom na centralno mesto koje u njegovoj misli zauzima problem tela. Ipak, Anrijeva fenomenologija određena je i Hajdegerovom (Martin Heidegger) ranom filozofijom, idejom fundamentalne ontologije i analitikom tubivstvovanja, ali takođe i Spinozinim (Baruch Spinoza) pozicijama: naime, Anri je svoju magistarsku tezu na *École Normale Supérieure* radio upravo na temi *Le Bonheur de Spinoza*. Konačno, tokom svog plodnog delovanja Anri nije ponudio samo nov pogled na fenomenologiju, već i specifične kritike marksizma i psihoanalize.

U ovom radu predstavimo Anrijevu fenomenološku analizu apstraktnog slikarstva, odnosno stvaralaštva Vasilija Kandinskog (Васи́лий Васи́льевич Канди́нский). Slikarstvo Kandinskog, ali ne manje i njegove teorijske refleksije o umetnosti, predstavljaju za Anrija odlikovani slučaj umetnosti kakva može biti vitalna i revitalizovana u savremenosti. Štaviše, umetničko i teorijsko delo Kandinskog, za Anrija, osobeno je i u tom pogledu što u njemu Anri nalazi ne samo sagovornika, već i saborca za sopstveni filozofski i misaoni poduhvat. Imajući u vidu da je francuski mislilac kritički promislilo i transformisao i samu fenomenologiju, redove koji slede postavljamo i kao ispitivanje mogućeg dometa fenomenološkog pristupa fenomenu umetnosti.

OSNOVNE POSTAVKE ANRIJEVOG TUMAČENJA UMETNOSTI

Fenomenologija Mišela Anrija nije izvorno usmerena na estetička pitanja. Naime, ovaj francuski mislilac ne nastupa primarno kao estetičar ili filozof umetnosti; njegovo interesovanje za probleme umetnosti delom proizilazi iz njegove lične sklonosti ka njoj, a delom iz razloga što Anri u apstraktnoj umetnosti pronalazi sagovornika koji slikarskim sredstvima pokazuje skoro isto ono što i on sam pokušava da fenomenološki misli. Uprkos tome, Anrijeva analiza apstraktnog slikarstva, odnosno stvaralaštva Vasilija Kandinskog, jedan je od klasika fenomenološke filozofije umetnosti. Štaviše, u pitanju je redak slučaj da fenomenološka filozofija umetnosti izdvaja rad jednog konkretnog umetnika, da se predano posvećuje njegovom tumačenju, te da rezultate takvog istraživanja eksplicira u studiji posvećenju upravo tom umetniku.

Anrijevo interesovanje za umetnost u filozofskom smislu naporedno je njegovoj kritici savremenosti, te naučno-tehničkog svetonazora koji je određuje. Anrijeva misao, tako, stoji u liniji sa drugim fenomenološkim pozicijama koje se kritički odnose spram novovekovlja, posebno spram nove ideje nauke, čijim se osnivačem smatra Galilej (Galileo Galilei), a koja je imala nagla-

šeno mehanicistički karakter. U skladu sa Huserlovom (Edmund Husserl) analizom promene paradigme koju je označio Galilej, Anri se fokusira na odnos matematizacije, kao osnovnog poligona nove nauke u pogledu na obezbeđivanje njene naučnosti, i empirijskog iskustva, kao ključnog aspekta koji novu nauku vezuje za stvoreni i materijalni svet, te je odvaja od metafizičkih projekata tradicije.² Anri skreće pažnju na promenu koja se desila upravo u pogledu razumevanja čulnog iskustva: ono je sa novom naukom matematizovano, odnosno njegov fenomeniski smisao svoje važenje u ovim okvirima zadržava samo u meri u kojoj može biti prevedeno na jezik matematike, izmereno i podložno daljoj računskoj obradi.³ Takva matematizacija, međutim, redukuje izvorno čulno iskustvo i ostavlja po strani njegovu puninu, osnovni kvalitet čulnog opažanja kakav se javlja sam po sebi, pre dalje matematičke obrade.⁴

Redukcija čulnog opažanja na njegove matematički izrazive aspekte u doba renesanse zapravo je posledica odbačivanja tradicionalnog aristotelovskog razumevanja fizike, orijentisanog na kvalitete. Aristotelova fizika u sholastičkoj redakciji oslonjena je na hristijanizovanu metafiziku, te je njen glavni operator i eksplanator pojam supstancijalne forme. Sa druge strane, njen uže fizički pojmovnik organizovan je oko pojmova koji imaju naglašeno kvalitativni smisao i konotaciju: u pitanju su pojmovi toplo, hladno, suvo i vlažno, odnosno njima komplementarni pojmovi vatre, vode, zemlje i vazduha. Navedeni pojmovi, ma kakvu konkretnu ulogu imali u sholastički postavljenoj i Aristotelom inspirisanoj prirodnoj filozofiji, očigledno su izgrađeni s obzirom na izvore koje nudi čulno opažanje, te referiraju upravo na njegovu kvalitativnu stranu.

Nesumnjivo, izdvajanje četiri kvaliteta predstavlja svojevrsnu redukciju bogatstva čulnog opažanja kakvo poznajemo u svakodnevnom iskustvu. Slično poznijem Dekartovom (Rene Descartes) svođenju svih „duhovnih“ kvaliteta na atribut mišljenja, odnosno svih „materijalnih“ kvaliteta na atribut protežnosti, i ovde je reč o isticanju osnovnih, fundamentalnih oblika (čulnog) zahvatanja stvarnosti, koji se onda tumače kao podležeći za sve druge njegove opažene oblike. Ipak, za razliku od Dekartove misli, sholastička fizika ne poznaje temeljnu analizu ovog odnosa, već ga prosto pretpostavlja, u velikoj meri time što osnovne čulne kvalitete objektivizuje u osnovne materijalne elemente stvarnosti – zemlju, vodu, vatru i vazduh.

² Up. Henry, M., *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, Stanford University Press, Stanford 2003, str. 259-260.

³ Up. Henry, M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, The Hague 1975, str. 17, 84.

⁴ Up. Isto, str. 130-131.

Mišel Anri, dakle, napada promenu koju uvodi nova renesansna fizika Galileja: redukcija fenomenskog potencijala čulnog zahvatanja stvarnosti za njega je neopravdana. Međutim, Anri ide i korak dalje, tvrdeći da ovakva redukcija kvaliteta na kvantitete podrazumeva i dodatnu redukciju – nivelaciju celine stvarnosti na njen materijalni i objektivni deo (svet). Prema Anriju, takva nivelacija ostavlja po strani osnovni i jedinstveni fenomen života – „*ono što uživa sebe i nije ništa drugo do ovo čisto uživanje sebe, do ovo čisto iskustvo sebe*”⁵ [prev. U.P.], fenomen koji predstavlja izvor svih ostalih fenomena kao svojih manifestacija.⁶

Anrijeva fenomenologija, na posve osoben i nesvakidašnji način, uvodi temeljnu razliku između *vidljivog* i *nevidljivog*, između dve dimenzije fenomenalnosti. Nevidljivo je ovde naziv za čistu fenomenalnost bilo kog fenomena, za ono s obzirom na šta se bilo koje konkretno nešto uopšte može pojaviti kao dato i vidljivo – u konačnom, reč je o životu.⁷ Kao uslov ovakve manifestacije, samo područje nevidljivog nezavisno je od nje, te utoliko Anri smatra da je moguće ispitati nevidljivo kao takvo, odnosno ne kao nešto čemu možemo pristupiti tek polazeći od vidljivih fenomena; fenomenalnost kao takva izvornije upućuje na nevidljivo nego na vidljivo.⁸ Ovde se, dakle, ne radi o privaciji vidljivosti, već o nevidljivom kao temeljnijem horizontu fenomenalnosti u odnosu na bilo kakvu vidljivost: utoliko ono nevidljivo ne pripada domenu sveta, niti domenu objekata – oba su, bez razlike, njim tek omogućena.

Misaoni otklon od vidljivog i objektivnog, stoga, mora biti uslov da bi se ono nevidljivo uhvatilo u sopstvenom karakteru – upravo ovo je, međutim, razlog zbog kog je Anri zainteresovan za apstraktno slikarstvo. Anrijevim rečima: „U meri u kojoj se ne manifestuje u svetu, u čistom miljeu vidljivosti unutar kog svaka stvar postaje vidljiva kao takva, u meri u kojoj ona nije ni ovo ni ono, suština je nevidljiva. [...] To što temelj ne može da se zahvati i što je neuhvatljiv svakom saznanju, to što se on razvija u noći i ostaje unutar nje, to što je on ambis, proizilazi iz suštine” [prev. U.P.].⁹

Navedeni stavovi Anrija u pogledu novovekovlja u velikoj meri odgovaraju drugim, sličnim stavovima fenomenologa poput samog Huserla ili Hajdegera, načelnom otporu prema novovekovnoj paradigmi zbog njenog nagašenog mentalizma, odnosno odvajanja subjekta i objekta, koja u pojedinim slučajevima vodi i radikalnoj kritici savremenog svetonazora, kao proisteklog

⁵ Henry, M., *The Essence of Manifestation*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, str. 285.

⁶ Up. Henry, M., *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, str. 261.

⁷ Up. Marion, J.-L., „The Invisible and the Phenomenon”, u: J. Hanson, M. R. Kelly (eds.), *Michel Henry: The Affects of the Soul*, Continuum, London 2012, str. 23-24.

⁸ Up. Isto, str. 23.

⁹ Henry, M., *The Essence of Manifestation*, str. 438.

iz novovekovnih osnova i ovaploćenog u vladavini tehnike. Osobenost Anrijevog odgovora na ove probleme, međutim, počiva u njegovoj naročitoj usmerenosti na umetnost, i to na apstraktno slikarstvo: neki od osnovnih aspekata njegove filozofije prepoznati su u smislu i funkciji apstraktnog slikarstva, a posebno kod V. Kandinskog, čijim se delom Anri dugo i prilježno bavio.¹⁰ Ovde, naime, nije reč o načelnom spašavanju tehnički posrnule savremenosti uz pomoć umetnosti, koja bi predstavljala njoj alternativni horizont mišljenja. U slučaju Anrija pre je reč o tome da se na primeru apstraktnog slikarstva može uočiti ono što novovekovna i savremena nauka i tehnika zakrivaju i redukuju, sam život u punini svog pojavljivanja.¹¹

Drugim rečima, apstraktno slikarstvo u Anrijevoj misli predstavlja odlikovani primer fenomena koji obezbeđuje uvid u pozadinski horizont bilo kog fenomena, nezavisno od pitanja nauke i tehnike; u pitanju je za njega centralni fenomen života, ono *nevidljivo*. U tom smislu apstraktno slikarstvo, a posebno Kandinski, prepoznati su kao komplementarni filozofskoj misli, a ne kao mesto njenog mogućeg preporoda, kako bi tvrdio pozni Hajdeger. I ne samo to: za Anrija apstraktno slikarstvo nije prosto jedan od primera umetničke prakse, naročito pogodan za ovu ulogu – ono je odlikovani primer zbog toga što Anri smatra da je svaka umetnost, shodno svojoj suštini, apstraktna umetnost.¹² Umetnost je po svojoj prirodi apstraktna zbog toga što je ona slobodna od bilo kakve zavisnosti od spoljašnjeg sveta objekata, čak i od načina na koji su oni vidljivi, vizuelno zahvaćeni. Apstraktno slikarstvo je, stoga, odlikovani primer koji pokazuje istinsku prirodu umetnosti.

Ipak, Anri insistira na pravom razumevanju umetničke apstrakcije, koju za njega egzemplifikuje Kandinski. Prema njegovom sudu, slikarstvo Kandinskog je apstraktno u smislu u kom to kubizam, nadrealizam, futurizam i drugi umetnički pravci nisu. Naime, za razliku od Kandinskog, ostali umetnici, prema Anriju, istražuju pravu prirodu objekta i uslova same *vidljivosti*, uvek referirajući na ono *vidljivo* – u toj referenciji se iscrpljuju njihovi naponi.¹³ Apstrakcija Kandinskog se, međutim, odnosi na nešto sasvim drugačije: „ona upućuje na ono što prethodi svetlu i ne potrebuje svet da bi postojalo. Ona upućuje na život obgrljen u noći svoje radikalne subjektivnosti, gde nema ni svetlosti ni sveta” [prev. U.P.].¹⁴ Ovakva osnovna crta Anrijeve interpretacije Kandinskog posebno je in-

¹⁰ Up. Besancon, A., *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Chicago University Press, Chicago 2000, str. 349.

¹¹ Up. O’Sullivan, M., *Michel Henry: Incarnation, Barbarism, and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*, Peter Lang, Oxford 2006, str. 170-171.

¹² Up. Henry, M., *Seeing the Invisible: on Kandinsky*, Continuum, London 2009, str. 3.

¹³ Up. Isto, str. 14-15.

¹⁴ Isto, str. 16.

terasantna ukoliko imamo u vidu da je ovde reč o fenomenologu: čini se da Anri ovim, kako to primećuje Marion (Jean-Luc Marion), preispituje fenomenološku pretpostavku homogenosti vidljivog i nevidljivog.¹⁵

Druga osobenost apstraktne umetnosti Kandinskog prema Anriju sledi iz već navedene. Naime, pošto ovde nije reč o prikazivanju objekata i sveta, već o ukazivanju na život – da parafraziramo Diltaja (Wilhelm Dilthey), o svojevrsnom tumačenju života iz njega samog, iako ovaj put ne teorijskim, već umetničkim sredstvima¹⁶ – onda je upravo sam život sadržaj apstraktne umetnosti. Ipak, on je to u jednom svom specifičnom modusu, u *modusu osećanja*, koja Anri razume kao intenzivirane oblike života.¹⁷ On kaže: „Znanje o umetnosti razvija se u celosti unutar života; to je pravo kretanje života, njegov pokret rasta, snažnijeg iskušavanja sebe” [prev. U.P.].¹⁸

Fenomen života, kao sadržaj apstraktne umetnosti prema Anrijevom tumačenju, naročito odgovara upotrebi i razumevanju boje kod Kandinskog. Ne-figurativna upotreba boje kod Kandinskog je, po Anriju, vezana za oslobađanje boje od oblika: prelivajući se van unapred određenog prostora, van granica koje uspostavlja oblik, boja pokazuje svoju imanentnu snagu i sopstveni smer kretanja.¹⁹ Njen imanentni karakter se tako jasnije otkriva, a ograničenje boje u okvirima oblika ispostavlja se kao posledica primata spoljašnje realnosti uzročno-posledičnih, odnosno sredstvo-cilj odnosa, u kojima uobičajeno istu poimamo. Inverzija odnosa boje i oblika, odnosno oslobađanje jednog od drugog prema Anriju, stoga, predstavlja jedno od osnovnih sredstava apstraktnog slikarstva Kandinskog: oslobođena, boja pokazuje intenzitet, istovremeno otvarajući i oblik za sasvim drugačiju ekspresivnost. Štaviše, intenzitet se ovde otkriva kao fenomenski kvalitet apstraktnog slikarstva koji ga razdvaja od drugih vrsta slikarstva i apstrakcije: oslobođena oblika, kvalitativnost boje dolazi do punog izražaja, a njen smisao se može zahvatiti samo iznutra, potenciranjem nje same.

Ukoliko se na trenutak vratimo na Anrijevu kritiku matematizacije čulnog opažanja sprovedene u okvirima projekta nove galilejevske nauke, možemo primetiti da francuski fenomenolog naglašava upravo ono što je nova nauka odbacila – samu fenomensku pojavnost čulnih opažaja. Svakako, kao fenomenolog Anri neće pristati na puku inverziju naučnog stava, jer prevashodno neće pristati na to da samo opažanje razume prema mentalističkom mo-

¹⁵ Up. Marion, J.-L., „The Invisible and the Phenomenon”, str. 21.

¹⁶ Up. O’Sullivan, M., *Michel Henry: Incarnation, Barbarism, and Belief*, str. 174.

¹⁷ Up. Henry, M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, str. 3, 15.

¹⁸ Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 18.

¹⁹ Up. Isto, str. 30.

delu.²⁰ Ipak, paralela je ovde očigledna: ostaci čulnosti, odbačeni nakon matematizacije njenog sadržaja, sada postaju upravo ono što je od značaja u slučaju apstraktnog slikarstva. Kvalitativnost čulnosti ponovo preuzima primat u odnosu na njenu moguću kvantitativnost: apstraktno slikarstvo je u poziciji da nam obezbedi takav uvid i teorijski i neposredno, estetskim iskustvom, usled toga što je ono, po Anriju, napustilo domen sveta objekata i njihovih odnosa.²¹

Pojam intenziteta ovde ne treba da nas zbuni. Naime, ovde nije reč o dodatnoj matematizaciji uže kvalitativne strane čulnog opažanja – one koja ne može da se svede na ekstenziju, kako to u slučaju galilejevske paradigme pokazuje Huserl.²² Ne radi se o tome da ono što po svojoj prirodi nije ekstenzivno, kao što je to boja – iako ona možda podrazumeva nekakvu površinu na kojoj bi se fenomenski pokazala, sada biva matematizovano preko stepena intenziteta svoje pojavnosti, poput zeleno/zelenije/najzelenije. Pre je reč o tome da se takva mogućnost u potpunosti ostavi po strani, te da se sama zelena boja fenomenski sagleda u, Huserlovim rečima, punini svoje osnovne datosti.²³ U slučaju apstraktnog slikarstva Kandinskog, međutim, ovakvo pojavljivanje boje neće se zadržati na pukoj vizuelnosti boje, sada oslobođene za punu vidljivost njene datosti. Naprotiv, poenta Anrijeve analize je u tome da tek takvo uviđanje boje omogućava da se, preko njenog fenomena, intenzivirano pojavi i onaj sloj smisla koji nije vidljiv *sensu stricto* – sloj koji je prisustvo nevidljivog u vidljivom, duhovnog u umetnosti, odnosno nepredstav-
nog u predstavnom.²⁴

Svakako, jasno je da se boja kao boja nikada ne pojavljuje izolovano, kao takva. Kao što smo već pomenuli, valjana analiza uvek će uočiti i drugi fenomenski sloj, naime površinu – ma kako ona bila oblikovana – na pozadini koje se boja pokazuje. Međutim, navedeno se u slučaju Anrija posmatra fenomenološki, odnosno bez pretenzija na prenošenje fenomenskog karaktera površine, koja je podložna matematizaciji, na fenomenski karakter boje, koja to nije. Činjenica da se jedan fenomen pokazuje na pozadini drugog za fenomenološku analizu ne ukida mogućnost da se prvobitni fenomen sagleda u sopstvenom fenomenskom karakteru. Naprotiv, u slučaju Anrija svaki fenomen je, kako smo videli, zapravo ukotvljen na pozadini bazičnog fenomena života,

²⁰ Up. Bozaga, A., *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*, Zeta Books, Bucharest 2009, str. 264.

²¹ Up. Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 30. Isto, po Anriju, važi i za oblik – odnosno za liniju – u njenom osnovnom fenomenskom smislu. I ona se, kao i boja, oslobađa spoljašnje stvarnosti i zadobija puninu svog fenomenskog karaktera.

²² Up. Huserl, E., *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991, str. 34-35.

²³ Up. Isto, str. 36-37.

²⁴ Up. Bozaga, A., *The Exasperating Gift of Singularity*, str. 270-271.

svako vidljivo dato je na pozadini nevidljivog, koje je „fenomen sasvim i potpuno, otkrovenje i, štaviše, suština otkrovenja” [prev. U.P.].²⁵

U tom smislu, slučajevi kada se fenomenски karakter određenog fenomena naročito ističe u našem neposrednom iskustvu – dakle, u iskustvu koje nije vođeno fenomenološkim metodom, slučajevi kada se fenomen naročito ističe – iako je postavljen u kompleksnu mrežu međuodnosa sa drugim fenomenima, odlikovani su i vredni posebne teorijske pažnje. Kako smo videli, apstraktno slikarstvo Kandinskog predstavlja za Anrija upravo takav jedan slučaj, po svom smislu bitno povezan sa osnovnim postavkama fenomenološke filozofije ovog mislioca. Stoga ćemo se na dalje ukratko osvrnuti na Anrijevu analizu samog Kandinskog.

APSTRAKTNO SLIKARSTVO KANDINSKOG

Apstraktno slikarstvo Vasilija Kandinskog, kako smo videli, ključni je primer umetnosti kojim se Anri bavi. Iako će u svojim poznijim delima rezultate ove analize Anri pokušati da primeni i na druge umetnosti, a posebno na poeziju – u skladu sa sopstvenim sudom da je suština svekolike umetnosti apstrakcija kakvom je prezentuje Kandinski, čini se da u tom poduhvatu on značajno manje uspeva nego u svojim osnovnim pretenzijama analize slikarstva. Centralno Anrijevo delo posvećeno Kandinskom, objavljeno 1988. godine, nosi karakterističan naziv *Videti nevidljivo (Voir l'invisible)*; Anrijevo tumačenje Kandinskog predstavice upravo polazeći od stavova koji su u njemu izneseni.

Možda i najvažniji motiv veze Kandinskog i Anrija predstavlja razlikovanje *unutrašnjeg* i *spoljašnjeg* kod Kandinskog, koje Anri interpretira s obzirom na sopstvenu razliku *vidljivog* i *nevidljivog*. Naime, Kandinski smatra da postoje dva načina pojavljivanja: spoljašnja pojava pokazuje fenomen na način na koji je on zaista viđen, dok unutrašnja pojava pokazuje isti fenomen s obzirom na ono što se zapravo ne može videti, ono što je nevidljivo i duhovno.²⁶ Unutrašnja pojava, dakle, ukazuje na ono što je sa-dato sa spoljašnjom pojavom, ali samo nije u domenu vizuelnosti: reč je o osobenoj tonalnosti fenomena, o tome na koji način ga osećamo.²⁷ U tom smislu slikarstvo Kandinskog osobeno je budući da pokušava da vizuelnim sredstvima prikaže unu-

²⁵ Henry, M., *The Essence of Manifestation*, str. 439.

²⁶ Up. Kandinsky, W., *Über das Geistige in der Kunst*, Benteli Verlag, Bern-Bümplitz 1952, str. 21-23; Kandinsky, W., „Über die Formfrage”, u: *Essays über Kunst und Künstler*, Benteli Verlag, Bern 1963, str. 26-27.

²⁷ Up. Kandinsky, W., *Über das Geistige in der Kunst*, str. 39, 45, 54-55.

trašnju i nevidljivu pojavu, da intenzivira i dovede do pune pojavnosti ono što spoljašnja pojava po pravilu drži u drugom planu i prikriva.²⁸

Razliku unutrašnjeg i spoljašnjeg Anri shvata kao razliku od koje „zavisi sudbina apstraktnog slikarstva” [prev. U.P.].²⁹ On, u fenomenološkom duhu, naglašava da navedena razlika ne upućuje na entitete, već na način njihovog pojavljivanja.³⁰ U tom smislu, smatra Anri, „spoljašnje” kod Kandinskog ne referira ni na kakve spoljašnje objekte, već na način na koji mi zahvatamo određeni fenomen – dakle, mi ga zahvatamo *kao nešto spoljašnje*. Slično važi i za „unutrašnje”, koje Anri smatra drevnijim i radikalnijim načinom datosti.³¹

Jednostavnije rečeno, prema Anrijevoj interpretaciji Kandinski celokupno svoje slikarstvo orijentiše ne u opoziciji dva sveta, materijalnog i duhovnog, već u opoziciji dva načina zahvatanja stvarnosti, unutrašnjeg i spoljašnjeg. Ta dva odlikovana načina zahvatanja stvarnosti, tako, predstavljaju granice ljudskog ophođenja sa njom, pri čemu je umetnost u prilici da predstavi ne samo svet kakav je dostupan s obzirom na njih, već i same te načine zahvatanja i datosti. Kandinski se, u tom smislu, ističe usled činjenice da on zaobilazi zamku homogenosti i jedinstva ova dva načina držanja, te umesto nje cilja na fenomen koji, prema Anriju, u punom smislu i ne može biti fenomenски dat.

Interesantno je da Anri u svom tumačenju Kandinskog naglašava iskustvo našeg sopstvenog tela, kao fenomen *koji nas nikada ne napušta*: „ja ovo telo živim interno, koincidiram sa upotrebom svake od njegovih moći – vidim, čujem, osećam, pomeram ruke i oči, gladan sam, hladno mi je – na takav način da *ja jesam ovo viđenje, ovo slušanje, ovo osećanje, ovaj pokret ili ova glad*” [prev. U.P.].³² Naime, čini se da upravo iskustvo subjektivnog tela, kako ga Anri zove, obezbeđuje dvostruko odnošenje o kome smo prethodno govorili. Sa jedne strane, bazična usmerenost čulnog opažanja na ono opaženo prostor je konstitucije ideje sveta spoljašnjih objekata. Sa druge strane, činjenica da su ti objekti, kao opaženi, prisutni za mene u opažanju svedoči barem o tome da njihova datost nije i jedina datost kojom raspolazemo: način na koji sam pogođen takvim fenomenima nikada se ne zadržava na pukoj percepciji. Naprotiv, percepcija je uvek praćena mojom manje ili više izraženom afektivnom reakcijom, koja povratno svedoči o pulsirajućem prisustvu sopstva za

²⁸ Up. Marion, J.-L., „The Invisible and the Phenomenon”, str. 23-24.

²⁹ Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 5.

³⁰ U tom pogledu Anri ide korak dalje od osnovnih poteza fenomenologije: smatrajući da se fenomenologija bavi pre onim kako fenomena nego samim fenomenom, onim što je vidljivo, Anri je suštinski vezuje za domen nevidljivog. Up. Marion, J.-L., „The Invisible and the Phenomenon”, str. 25.

³¹ Up. Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 6.

³² Isto, str. 5.

sebe samo, a u konačnom i o dinamičkom prisustvu onog što Anri naziva životom. Umetnost Kandinskog, smerajući na ono unutrašnje, pokazuje ovu dimenziju, i time ispunjava svoju osnovnu funkciju otkrivanja.³³

Navedena razlika unutrašnjeg i spoljašnjeg u slučaju Kandinskog važi i za sam medijum slikarske umetnosti, za njegove osnovne elemente, boje i oblike, što i Anri naglašava. Naime, iako smo mi navikli da boje i oblike u slikarstvu razumemo kao sredstva kojima bi trebalo da se izrazi nešto drugačije od njih, uobičajeno neki objekat ili događaj naše stvarnosti, oni po Kandinskom imaju i dublji smisao. Ostavljajući po strani mogućnost ili nužnost prikazivanja spoljašnje stvarnosti, što u slučaju Kandinskog nije od velikog značaja, same boje i oblike treba razumeti u njihovoj dvostrukoj pojavnosti. Njihova spoljašnja pojava, naime, vidljiva je neposredno; međutim, sa njom je jednako data i njihova unutrašnja pojava, odnosno njihov dublji smisao – način na koji ih osećamo. Tako Kandinski kaže: „Forma je uvek vremenska, što znači relativna, jer ona danas više nije nužno sredstvo u kom se današnje otkrovenje daje, u kom zvuči. Stoga je ton duša forme, koja samo putem tona može biti živa i *delovati* iznutra ka spolja” [prev. U.P.].³⁴

Za umetnika koji želi da razokrije upravo ovu unutrašnju stranu stvarnosti spoljašnji svet, bar u kontekstu umetnosti, više i ne može biti od velikog značaja, budući da već i slikarska sredstva – bez referiranja na bilo kakvu spoljašnju objektivnost – i sama imaju svoju uže „objektivnu”, vizuelnu stranu, te svoju uže unutrašnju stranu, koja posledično može da otvori pogled za celokupan domen unutrašnjeg i nevidljivog smisla stvarnosti.³⁵ Rečima Kandinskog: „„Beg od objekta’ ne znači beg od prirode u celini. Svaka prava umetnost potčinjena je sopstvenim pravilima. Nije nužno da se držimo za ‚prirodu’, jer ona je samo deo prirode u celini. Možemo se uzdržati od posredovanja ‚prirode’ ako se možemo postaviti u neposredni odnos sa celinom” [prev. U.P.].³⁶

Drugim rečima, umetnik nema potrebe da se kreće u tradicionalnom i problematičnom prostoru odnosa slike i spoljašnje stvarnosti, budući da već u domenu same slike ima na raspolaganju sva sredstva koja bi mu i spoljašnja stvarnost mogla ponuditi. U tom smislu može se reći da su sredstva i sadržaj slikarstva jedinstveni, a ne odvojeni njegovi aspekti – apstraktno slikarstvo ukida razliku sadržaja i sredstava slikarstva.³⁷ Oslobođeno objekta, slikarstvo prikazivanjem sopstvenih sredstava, u refleksivnom zahvatu, ne pri-

³³ Isto, str. 38.

³⁴ Up. Kandinsky, W., „Über die Formfrage”, str. 19.

³⁵ Up. O’Sullivan, M., *Michel Henry: Incarnation, Barbarism, and Belief*, str. 176.

³⁶ Kandinsky, W., „Fragen und Antworten”, u: *Essays über Kunst und Künstler*, Benteli Verlag, Bern 1963, str. 155.

³⁷ Up. Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 10.

kazuje prosto njihovu spoljašnju stranu, oblike i boje kakvi se pokazuju oku, već njihovu istinsku prirodu, oblike i boje kakvi se pokazuju duhu.³⁸ Prema Anrijevom tumačenju, ovim se ponovo uspostavlja jedinstvo sadržaja i sredstava slikarstva, naizgled izgubljeno zahtevom da sadržaj pripada sferi unutrašnjeg i apstraktnog, dok sredstva ipak ostaju materijalne prirode i stoga spoljašnja. Pojam apstraktnog se, prema ovoj interpretaciji, jednako primenjuje i na sadržaj i na sredstva slikarske umetnosti.³⁹

O umetnosti, tako, možemo govoriti tek s obzirom na to da se oblici i boje ne pokazuju samo oku, već i duhu, jer umetnost se ne svodi na prikazivanje sveta onakvim kakav on jeste, nego ona predstavlja proširenje načina na koji zahvatamo i razumemo stvarnost. Kako to kaže Anri, umetnost nam pruža znanje bez objekta.⁴⁰ U tom smislu, slikarstvo Kandinskog ukazuje na suštinu umetnosti, jer razotkriva način na koji ona istinski deluje, čak i u svojim osnovnim elementima; upravo zato teoriju apstraktnog slikarstva Anri shvata kao teoriju svakog zamislivog slikarstva.⁴¹ Anrijevim rečima: „Slikarstvo ponovo uspostavlja istinsko biće univerzuma: njegove emocije. Njihova analiza – njihova supstitucija piktoralnom formom i njenom tonalnošću – nije ništa drugo do supstitucija jedne tonalnosti drugom” [prev. U.P.].⁴²

Otvaranje mogućnosti da slikarstvo odstupi od objektivnog sveta i okrene se duhovnom, odnosno nevidljivom, za Anrija predstavlja priliku za osvajanje prostora čiste piktoralnosti, čiste likovnosti, odnosno autonomnog domena slikarstva; u toj meri ono mora biti razdvojeno od svih praktičkih i lingvističko-racionalnih odnosa. Slikarstvo Kandinskog ovom cilju doprinosi tako što same elemente slikarstva oslobađa za njihovo sopstveno prisustvo i puninu: boja oslobođena oblika, oblik oslobođen prikazivanja, oba se sada na slici pokazuju u sopstvenom životu, u svojevrsnom tihom i pukom prisustvu koje ne ukazuje na „neko nešto”, preko njih samih. Za umetnika, kao i za njegovu publiku, ovo dalje znači mogućnost da estetsko iskustvo slikarstva, bilo ono iskustvo produkcije ili recepcije, pobudi nove modalitete afektivnosti, razotkrije neslućene načine osećanja stvarnosti. U tom pogledu slikarstvo Kandinskog, tvrdi Anri, funkcioniše jednako kao i Huserlova ejdetska redukcija: ono stavlja u zgrade sve suvišne pretpostavke i elemente koji sprečavaju uvid u čisto područje umetnosti.⁴³

³⁸ Up. Kandinsky, W., *Über das Geistige in der Kunst*, str. 59-61.

³⁹ Up. Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 10-11.

⁴⁰ Up. Isto, str. 18.

⁴¹ Up. Isto, str. 10.

⁴² Isto, str. 38.

⁴³ Up. Isto, str. 40.

Ovo čisto područje umetnosti je, kako smo videli, prostor unutar kog bi umetnost trebalo da komunicira sa fenomenom života, odnosno sa onim nevidljivim. Međutim, čak i ukoliko prihvatimo da ovaj „duhovni“ aspekt umetnosti nije problematičan, kako treba da posmatramo njegovu vidljivu i materijalnu stranu – činjenicu da umetnosti nema bez materijalnog otelotvorenja onog duhovnog? Anri je svestan ovih pitanja, te ih i naročito razmatra: od prvenstvenog značaja za njega je da pokaže da umetnost, napuštanjem domena objekata, nije postala puko podražavanje života – nije prosto zamenila jedan predmet podražavanja drugim.⁴⁴ Štaviše, problem je veći od toga: ukoliko sam život pripada domenu nevidljivog i prevazilazi okvire objektivnog sveta, šta onda znači predstaviti ga unutar tog sveta – umetničkim sredstvima koja ipak imaju i svoju materijalnu stranu? Kako kaže Anri: „to je osnovna intuicija Kandinskog: *zbog toga što život nikada nije neki objekt on može i mora biti jedini sadržaj umetnosti i slikarstva – utoliko što je ovaj sadržaj apstraktan, on je nevidljiv*” [prev. U.P.].⁴⁵

Umetnost, dakle, nije puko postvarivanje ili uduplavanje života, već „postajanje života, način na koji se ovo postajanje izvršava. Pošto je živo i ima volju da živi i raste, svako oko želi da vidi više i svaka sila žudi za više sile. Ove dve želje zadovoljene su u slikarstvu” [prev. U.P.].⁴⁶ Drugim rečima, umetnost je ovde shvaćena kao pravi prostor ispoljavanja života: upravo zbog toga što je u svojoj suštini suprotstavljena svetu objektivnosti i karakteru njegovih relacija, umetnost može da omogući puno ispoljavanje života. Ona je, kako kaže Anri, *ispunjenje suštine života*.⁴⁷ U konkretnom to znači da umetnost omogućava ne prosto da ono što je nevidljivo postane vidljivo, da se prevede u dimenziju sveta, već da se život ispolji na takav način da sam za sebe postane intenzivirano prisutan.

Tako umetnost ne otkriva nešto što nam je prethodno bilo posve nepoznato; naprotiv, ona omogućava da se patička strana života iskusi na posebno jasan način. Osetiti život u njegovom sopstvenom kretanju i dinamici, stoga, predstavlja odlikovani način zahvatanja ovog fundamentalnog fenomena. Iz istog razloga, budući da naglašeno obezbeđuje proboj osećanja života u individualnom iskustvu, i umetnost postaje njegov odlikovani fenomen – a time i odlikovani fenomen jednog fenomenološkog projekta.

⁴⁴ Up. Isto, str. 120.

⁴⁵ Isto, str. 121.

⁴⁶ Isto, str. 122.

⁴⁷ Up. Isto.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Anrijeva analiza slikarstva Kandinskog, kako smo videli, ima za cilj da ukaže na specifičnu problematiku upisanu u samu filozofiju i fenomenologiju: reč je o razlici vidljivog i nevidljivog, komplementarnoj razlici unutrašnjeg i spoljašnjeg koju precizira Kandinski. Vidljivo i nevidljivo, pojmovi koji stoje i u naslovu Anrijeve studije, nisu međutim pojmovi rezervisani za slikarstvo, već za fenomenologiju i fenomene, od kojih umetnost predstavlja samo jedan, iako odlikovani slučaj. Opozicija vidljivog i nevidljivog, tako, za Anrija predstavlja poligon radikalnog preispitivanja osnova fenomenologije i njenog metoda: ono što obezbeđuje datost fenomena nije i samo dato i vidljivo na isti način kao taj fenomen.⁴⁸

Ipak, nalazeći u umetničkom i teorijskom delu Kandinskog odraz sopstvenog projekta, izražen sasvim drugačijim sredstvima, Anri na specifičan način povezuje fenomenologiju i slikarstvo, nudeći tako sasvim osoben model filozofskog pristupa umetnosti. Ovaj pristup, nesumnjivo, propagira ideju da se od umetnosti može filozofski učiti – pa čak i da se od nje može učiti o samoj filozofiji, ne podređujući jednu delatnost drugoj. Ipak, veza filozofije i umetnosti za Anrija ne upućuje samo natrag na filozofiju, po modelu Hajdegera: Anri se odvažuje da iz takvog dijaloga fenomenologije i slikarstva iznedri i sasvim eksplicitno tumačenje Kandinskog, rizikujući da bude optužen za dobro poznatu redukciju umetničkog na racionalne filozofske modele razumevanja. Anri to, ipak, na delu ne čini.

Anrijeva pažnja posvećena Kandinskom nije posledica puke činjenice da je Kandinski shvaćen kao pionir apstraktne umetnosti; naprotiv, prema svedočenju samog Anrija, reč je o komplementarnosti slika Kandinskog i njegovih teorijskih spisa o umetnosti, što ga čini „jednim od najvažnijih teoretičara umetnosti”.⁴⁹ Prema Anriju, Kandinski je ponudio „eksplicitnu teoriju apstraktnog slikarstva, pokazujući njene principe na veoma precizan i jasan način” [prev. U.P.].⁵⁰ Upravo ova teorijska strana delovanja Kandinskog, smatramo, predstavlja odlučujući tas na vagi koji legitimizuje Anrijev pristup, jer sam Kandinski nastupa ne samo kao umetnik, već podjednako i kao mislilac, te je otuda dijalog mišljenja i slikanja otvoren polazeći od umetnosti – a ne od filozofije; utoliko je on bar delom unapred ograđen od pomenute redukcije. Nesumnjivo je, takođe, da se Anrijeva interpretacija u velikoj meri oslanja upravo na ono što je Kandinski o svojoj umetnosti *rekao*, odnosno na pojmove koje on koristi i njihovu vezu sa sredstvima umetničke produkcije, t.j. njenim rezultatima.

⁴⁸ Up. Henry, M., *The Essence of Manifestation*, str. 444-446.

⁴⁹ Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 2.

⁵⁰ Isto.

Interesantno je da Anri, kako smo videli, tvrdi da principi apstraktnog slikarstva mogu da osvetle principe celine umetnosti – dakle, i muzike, i igre, i poezije, i tome slično; tradicionalne, kao i savremene umetnosti – usled toga što je za njega sva umetnost apstraktna u prethodno objašnjenom smislu. Navedeno je interesantno zbog toga što se, bar na prvi pogled, čini da Anri ovim tvrdi da postoji svojevrсна neprolazna i večna suština umetnosti, koja se potom na različite načine manifestuje u različitim konkretnim vrstama umetnosti i umetničkim delima. Takav tradicionalni pristup, ipak, nije ono na šta Anri cilja. Njegovo tumačenje je pre vezano za postupak svojstven umetnosti nego za neki njen nepromenljivi smisao i sadržaj: takav postupak, kako smo videli, iscrpljuje se u napuštanju sveta spoljašnjeg, sveta objekata i njihovih veza, te u delovanju unutar domena apstrakcije, kako je Anri shvata. U tom smislu, možemo reći, umetnost je moguća ili u obliku koji joj daje Kandinski, ili nikako.⁵¹

Konačno, Anrijeva interpretacija umetnosti kao apstraktne u njenoj prirodi, a posredstvom iskustva slikarstva Kandinskog, za posledicu ima i snažnu vezu između etike i estetike. Naime, imajući u vidu život kao sadržaj umetnosti, Anri umetnost vidi i kao transformaciju individualnog života, bilo da je reč o umetniku samom ili o njegovoj publici. U tom smislu on tvrdi da je estetsko iskustvo imanentno povezano sa etikom, jer je ono po sebi jedan način aktualizacije života. Istovremeno, navedena neraskidivost estetskog i etičkog je, po Anriju, način na koji kod Kandinskog treba razumeti kategoriju *duhovnog* u umetnosti.⁵²

Transformativnost individue kao posledica estetskog iskustva u slučaju Anrija smera na dublji antropološki uvid da percepcija nije prosto stvar kognicije, odnosno da redukcija percepcije na isključivo kognitivno adekvatne njene elemente izostavlja kreativnost upisanu u način na koji zahvatamo svet. S obzirom na pojam života, reč je o izostavljanju kretanja, rađanja, osnovne dinamike koja određuje pojavnost ovog fenomena: tako bi subjekt redukovan na percepciju u novovekovnom smislu bio nedinamički – i što je još važnije – pasivni i nekreativni subjekt.⁵³ Nasuprot tome, čini se da Anri zastupa ideju subjekta koji je uvek i svuda kreativan, odnosno ideju da svako perceptivno iskustvo ima svoj estetski sloj, svoju kreativnu stranu.

Ipak, u slučaju francuskog mislioca estetski sloj nije i poslednji sloj na kome će se njegova analiza zadržati – svet, drugačije rečeno, nije fundamen-

⁵¹ Up. Besancon, A., *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, str. 351.

⁵² Up. Henry, M., *Seeing the Invisible*, str. 19.

⁵³ Up. Leclercq, J., „The Search for a New Anthropological Paradigm: Michel Henry’s Reflections on Incarnation”, u: R. Fotiade, D. Jasper, O. Salazar-Ferrer (eds.), *Embodiment: Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*, Ashgate, Burlington 2014, str. 11.

talno estetski fenomen, iako on *jeste i estetski fenomen*, u celini svih svojih odnosa. Naprotiv, poslednji sloj ovde predstavlja fenomen života, na koji estetski fenomen upućuje. Prednost estetskog iskustva, dakle, u tome je što ono ni nužno, a čini se po svojoj suštini ni uopšte nije vezano za one fenomene stvarnosti koji zatvaraju prohod ka njenom fundamentalnom fenomenu. Njegov karakter u celosti je orijentisan ka apstraktnom, duhovnom, nevidljivom – u pitanju su tri termina koja smeraju na isti domen, domen koji po sebi nije otvoren za svet, ali koji utemeljuje njegovu otvorenost. Anrijeva analiza Kandinskog, čini se, u konačnom pokazuje da fenomenologija, ako ne i filozofija u celini, još uvek ima mnogo toga da nauči od umetnosti.

LITERATURA

- Besancon, A., *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Chicago University Press, Chicago, 2000.
- Bozaga, A., *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*, Zeta Books, Bucharest 2009.
- Henry, M., *The Essence of Manifestation*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- Henry, M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, The Hague 1975.
- Henry, M., *I am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, Stanford University Press, Stanford 2003.
- Henry, M., *Seeing the Invisible: on Kandinsky*, Continuum, London 2009.
- Husserl, E., *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991.
- Kandinsky, W., *Über das Geistige in der Kunst*, Benteli Verlag, Bern-Bümplitz 1952.
- Kandinsky, W., „Fragen und Antworten”, u: *Essays über Kunst und Künstler*, Benteli Verlag, Bern 1963.
- Kandinsky, W., „Über die Formfrage”, u: *Essays über Kunst und Künstler*, Benteli Verlag, Bern 1963.
- Leclercq, J., „The Search for a New Anthropological Paradigm: Michel Henry’s Reflections on Incarnation”, u: R. Fotiade, D. Jasper, O. Salazar-Ferrer (eds.), *Embodiment: Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*, Ashgate, Burlington 2014.
- Marion, J.-L., „The Invisible and the Phenomenon”, u: J. Hanson, M. R. Kelly (eds.), *Michel Henry: The Affects of the Soul*, Continuum, London 2012.
- O’Sullivan, M., *Michel Henry: Incarnation, Barbarism, and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*, Peter Lang, Oxford 2006.

UNA POPOVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

MICHEL HENRY ON ABSTRACT PAINTING:
KANDINSKY AND THE PAINTING
OF THE INVISIBLE

Abstract: In this paper I will investigate phenomenological aesthetics of Michel Henry, and his interpretation of abstract painting. Henry's focus is the work of W. Kandinsky, for which the French phenomenologist believes that it presents us with extraordinary example of abstract painting, which shows that all art essentially is of abstract character. Analysis will compare Kandinsky's ideas with those of Henry, and will be particularly focused on the relationship between interior and exterior, on the question of the relation of content and means of painting, and on the problem of colour and sensual qualities. Results of the analysis will show the domain of the encounter and the possible outcome of phenomenological interpretation of Kandinsky's painting.

Keywords: Michel Henry, Wassily Kandinsky, abstract painting, art, interior/exterior, phenomenology

Primljeno: 25.8.2018.

Prihvaćeno: 1.11.2018.

MILOŠ MILADINOV¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

HAJDEGEROVI POJMOVI SVETA I ZEMLJE. PROBLEM ISKUSTVA UMETNIČKOG DELA

Sažetak: Autor u radu ispituje mogućnost pristupa Hajdegerovim pojmovima sveta i zemlje kao kategorijama za recepciju umetničkog dela. Nasuprot na prvi pogled samorazumljivom pristupu Hajdegerovom shvatanju umetnosti kao *Werkästhetik* projektu, u radu se zastupa stanovište koje tvrdi da je u Hajdegerovom fokusu pre svega iskustvo umetničkog dela, a tek u sekundarnom smislu i suština samog dela. Ta teza se zastupa putem interpretacije Hajdegerovih pojmova sveta i zemlje kao pojmova koji izrastaju na osnovu iskustva umetničkog dela, čime se želi ukazati da oni u primarnom smislu markiraju upravo samo to *iskustvo*. Ovakav pristup pojmovima sveta i zemlje, kako u zaključku rada naglašavam, omogućava da se ovi pojmovi primene i na iskustvo savremenih umetničkih praksi, što ne bi bilo moguće u slučaju da su pojmovi sveta i zemlje mišljeni isključivo kao kategorije za umetničko delo.

Ključne reči: Hajdeger, iskustvo, svet, zemlja, umetničko delo

UVODNO RAZMATRANJE

Na prvi pogled, može se reći da Hajdegerove refleksije o umetnosti pripadaju tzv. *Werkästhetik* projektima, za čije polazište se uzima umetničko delo, a ne iskustvo umetničkog dela. Iako mi ne tvrdimo da takav pogled na Hajdegerove stavove o umetnosti nije produktivan, ipak, smatramo da je plodniji put za istraživanje Hajdegerovog shvatanja umetnosti onaj koji polazi od iskustva dela, jer, kao što ćemo pokušati da dokažemo, ta perspektiva otvara mogućnost razmatranja Hajdegerovog odnosa prema savremenim umetničkim praksama, što, kako ćemo videti, nije moguće ukoliko pojmove sveta i zemlje shvatimo isključivo kao kategorije umetničkog dela. Otuda, analiza iskustva umetničkog dela u Hajdegerovoj filozofiji predstavlja naš vodeći zadatak u ovom istraživanju. Tom problemu pristupićemo preko analize njegovih pojmova sveta i zemlje, koje ćemo tretirati kao pojmove koji izrastaju iz susreta sa umetničkim delom. Preciznije, teza kojom ćemo se u ovom radu voditi tvrdi da pojmovi sveta i zemlje nisu kategorije saobrazne isključivo fenomenu

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

umetničkog dela, kao što se na prvi mah može učiniti, nego da one predstavljaju kategorije *iskustva* dela.

Naime, imajući u vidu Hajdegerovu kritiku tradicionalnih načina zahvatanja umetničkog dela preko pojma stvari,² te i njegov sud o neuspehu te tradicionalne pojmovnosti da zahvati suštinu umetničkog dela, on osmišljava vlastitu pojmovnost, koja izrasta iz iskustva umetničkog dela i kojom se ono pokušava artikulirati – pojmove sveta i zemlje. Drugim rečima, pojmovi sveta i zemlje ne označavaju prosto neka svojstva dela, njegove osobine nezavisne od iskustva dela, već je njihova upotreba kod Hajdegera usmerena na odnos dela i recepcije. Hajdeger, naime, i u samoj analizi izričito poziva na susret sa delom – u konkretnom, sa Van Gogovom slikom – te svoje pojmove, uključujući tu i pojmove sveta i zemlje, formira polazeći od tog susreta i na osnovu nje. Tek s obzirom na to, a budući da je iskustvo dela uslovljeno samim delom, ovi pojmovi se povratno i u sekundarnom smislu mogu koristiti kao kategorije saobrazne samom delu. Preciznije, ove pojmove treba misliti pre svega kao pojmove koji označavaju ključne momente iskustva samog dela, a koji potom povratno određuju i šta samo delo jeste. Stoga, način na koje su ove kategorije osmišljene biva radikalno drugačiji od načina na koji je tradicija estetike dolazila do svoje pojmovnosti. U tom smislu, kao što u *Bivstvovanju i vremenu* Hajdeger uočava nemogućnost adekvatne primene tradicionalnih kategorija za deskripciju bivstvovanja tubivstvovanja, te nasuprot njima osmišljava egzistencijale kao bivstvovanju tubivstvovanja saobrazne pojmove, tako i u poznijim radovima on rešava problem sa tradicionalnim estetičkom pojmovima time što umesto njih osmišljava svet i zemlju kao pojmove odgovarajuće fenomenu iskustva umetničkog dela.

Međutim, pojmovi sveta i zemlje nisu u Hajdegerovoj misli isključivo vezani za probleme umetnosti – oni su prisutni kroz gotovo celokupnu Hajdegerovu filozofiju i, u zavisnosti od faze Hajdegerove misli, neretko dobijaju i različite primene. Naime, pojam sveta javlja se već u Hajdegerovim ranim radovima, a onda i u najznačajnijem spisu njegove rane misli – *Bivstvovanju i vremenu*. Hajdeger u tom delu razlikuje i ontološki i ontički smisao ovog pojma: ontološki pojam sveta odnosi se na egzistencijal *bivstvovanja-u-svetu*, koji treba da naznači da se tubivstvovanje uvek već nalazi u svetu,³ tj. da između njih postoji *aprioran* odnos; pored toga, ontološka dimenzija ovog pojma koristi se i za zahvatanje različitih regija unutar sveta, te se ona može odnositi na svet matematičkih entiteta, svet stanovnika odre-

² Opširnije u: Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, u: *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 10-26.

³ Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007., str. 95.

đenog grada i slično.⁴ Pojam zemlje, međutim, ne javlja se dominantno u ranim radovima, već jednu od svojih najranijih primena dobija upravo u *Izvoru umetničkog dela*, gde se pojavljuje kao kategorija za artikulaciju iskustva umetničkog dela. U Hajdegerovoj poznoj filozofiji, pojmovi sveta i zemlje kasnije bivaju upotrebljeni u sklopu tzv. *čtvorstva sveta*, čiji momenti jesu nebo, zemlja, božanstvo i smrtnici⁵ – pojam čtvorstva pojam je pozne Hajdegerove misli, koji on razvija nakon pete decenije dvadesetog veka. U tom okviru, međusobna relacija sveta i zemlje se radikalno menja u odnosu na to kako je ona bila shvaćena u *Izvoru umetničkog dela*: u poznoj filozofiji zemlja biva tek jedan od momenata čtvorstva sveta, dok u *Izvoru umetničkog dela* ovi pojmovi imaju ravnopravan status. Stoga, usled veoma široke i kompleksne upotrebe ovih pojmova kroz celokupnu Hajdegerovu filozofiju, u ovom istraživanju ćemo se ograditi od njihovog iscrpnog tumačenja i prevashodno se fokusirati na njihovu primenu na fenomen (iskustva) umetničkog dela.

Iako izrazito važni, pojmovi sveta i zemlje nisu jedini pojmovi kojima se Hajdeger služi kada govori o umetničkom delu; međutim, naša analiza mora krenuti od njih zato što oni istovremeno obuhvataju i fenomen *iskustva* umetničkog dela, čija analiza jeste naš vodeći zadatak u ovom radu. Naime, kako smo videli, ovi pojmovi izrastaju iz iskustva sa delom, a samim tim bacaju svetlo i na prirodu samog dela, tj. na njegov način bivstvovanja, čime ujedno daju naznake i za njegovu ontološku konstituciju. Shodno tome, ovi pojmovi neposredno pokazuju ukidanje tradicionalne subjekt-objekt razlike u pogledu iskustva umetničkog dela, što onda otvara mogućnost zahvatanja novog Hajdegerovog razumevanja tog iskustva. Slično tome, na osnovu načina na koji su ovi pojmovi formirani jasno se može uočiti i razlika spram svih tradicionalno estetičkih pojmova.

Imajući u vidu njihovu ontološku funkciju, pojmovi sveta i zemlje mogu se posmatrati i kao pojmovi paralelni tradicionalnom pojmovnom paru materije i forme. Kao što je tradicija putem materije i forme pokušavala da dopre do ontološke dimenzije umetničkog dela, te je neretko dolazila i do njihovog jedinstva koje je trebalo da naznači metafizičku konstituciju dela, tako i Hajdeger, sa vidno drugačije pozicije, putem pojmova sveta i zemlje pokušava da ukaže na način bivstvovanja dela u novom, nemetafizičkom ključu.

Razlika se vidi u sledećem: ovi pojmovi nemaju unapred datu metafizičku pozadinu na osnovu koje nastaju. Štaviše, može se reći da se oni ne izvođe iz neke prethodno date teorije, kao što je bio slučaj sa tradicionalnim este-

⁴ Isto.

⁵ Hajdeger, M., „Mišljenje, građenje, stanovanje“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999., str. 119.

tičkim pojmovima.⁶ Naprotiv, reč je o tome da se umetničko delo uopšte ni ne može misliti bez prethodnog susreta sa njim – tek kada se to iskustvo osvetli, što Hajdeger nesumnjivo radi putem pojmova sveta i zemlje, tek tada se može pristupiti osmišljavanju pojma dela, a onda i bilo kakvom govoru o novom pojmu umetnosti. Hajdeger, dakle, u teorijskoj analizi zapravo ne polazi od *pojma* dela, već od *iskustva* dela – tek na osnovu ovog iskustva on naknadno, i posredstvom pojmova svet i zemlja, izgrađuje i (novo) razumevanje pojma dela. Njegov postupak je, dakle, obrnut od tradicionalnog: tradicija je u metafizičkom smislu postojanje dela uzimala za primarno, te je onda i pojam dela uzimala kao osnovni pojam, vodeći njegovo razumevanje dalje od umetnosti ka metafizičkim pozicijama.

Pojmovi sveta i zemlje, dakle, kod Hajdegera imaju sličnu ulogu kao tradicionalni pojmovi materije i forme. Oni označavaju dva različita aspekta umetničkog dela u ontološkom pogledu, tj. u pogledu njegove ontološke konstitucije: u skladu s tim, moglo bi se reći da Hajdeger želi da preciznije zahvati ono na šta se tradicionalno ciljalo sa pojmovima materije i forme. Međutim, iako pojmovi sveta i zemlje govore o dva različita aspekta dela, oni, ipak, puninu svog smisla otkrivaju tek uvidom u njihov međusobni odnos. Drugim rečima, tek njihov međusobni odnos otkriva prirodu dela i prirodu iskustva dela, ali i daje pun smisao Hajdegerovom određenju umetnosti kao sebe-u-delo-postavljanja-istine.

S obzirom na ovu bliskost pojmova sveta i zemlje s tradicionalnim pojmovnim parom materije i forme, na prvi pogled se može učiniti da Hajdegerova pozicija zapravo jeste *Werkästhetik* i da svaki govor o iskustvu umetničkog dela onda ima tek sekundaran značaj. Međutim, potvrdu da to nesumnjivo nije slučaj možemo pronaći u načinu na koji su pojmovi sveta i zemlje osmišljeni. Naime, ono na šta ovi pojmovi prvenstveno smeraju jeste ono *Između*, tradicionalnim rečnikom rečeno, subjekta i objekta, odnosno oni prevashodno upućuju na samu relaciju između ovih polova, tj. na samo iskustvo. Drugim rečima, svet i zemlja, kao pojmovi koji označavaju konstituciju prethodno pomenute relacije, mogu se ispravno razumeti tek onda kada se raščisti sa shvaćanjem dela kao stvari, te i kada se napuste tradicionalne pretpostavke o iskustvu uopšte. U tom smislu, pojmovi sveta i zemlje jesu posledica određenog misaonog držanja prema onome šta jeste delo, s jedne strane, i šta jeste iskustvo, s druge strane. Doduše, iako ovi pojmovi svoj sadržaj dobijaju iz fenomenologičkog prisustva samog dela, ipak, otkrivanje tog sadržaja nije moguće bez specifičnog oblika iskustva koje bi takav fenomen omogućilo. Preciznije, ovi pojmovi istovremeno naznačavaju i način bivstvovanja dela, ali i *način* na koji se delo *zahvata*, koji onda tek povratno otkriva bivstvovanje samog dela. Da-

⁶ Hajdeger, M., *Niče I*, Fedon, Beograd 2009., str. 93.

kle, pojmovi sveta i zemlje mogu biti primenjeni i na shvatanje prirode dela, ali to predstavlja njihovu funkciju tek u sekundarnom smislu, smislu koji biva otvoren tek onda kada se delo iskusi na adekvatan način, tj. takav da se delu dopusti da se samo od sebe pokaže.

POJAM SVETA

Uočivši sve slabosti tradicionalnih nastojanja da umetničko delo odrede kao stvar sa naročitim estetskim svojstvima, Hajdeger predlaže vidno drugačiji put za njegovo razumevanje. Njegova misaona strategija ogleda se u markiranju onoga kako nam se delo pokazuje u neposrednom susretu sa njim, odnosno u novoj artikulaciji iskušavanja dela. Preciznije, pošto se teorijska artikulacija iskustva umetničkog dela ne misli s obzirom na unapred date teorijske okvire, ona mora otpočeti od neposrednog susreta sa samim delom, a ne od neke unapred pretpostavljene ideje o karakteru recepcije dela kao takvog. Upravo zbog toga Hajdeger se upušta u analizu svih bitnih momenata jednog konkretnog susreta s umetničkim delom – s čuvenom Van Gogovom slikom *Par cipela (Une paire de souliers)* – koji bi onda važili i za sva druga dela umetnosti. Dakle, iako se Hajdeger u *Izvoru umetničkog dela* iscrpno bavi pre svega delom slikarske umetnosti, fokus njegove analize usmeren je na one momente koji se tiču iskustva dela kao takvog, nezavisno od vrste umetnosti – u ovom slučaju slikarstva – kojoj ono pripada.

Hajdegerova intepretacija prethodno pomenute Van Gogove slike počinje živopisnom deskripcijom upotrebe para seljačkih cipela, te i načinom njihove umreženosti sa drugim upotrebnim predmetima u svetu.⁷ Dakle, analiza susreta sa delom počinje od onoga što je na njemu prikazano, što nam, na prvi mah, može sugerisati da Hajdeger ovde ipak polazi od tradicionalno shvaćene strukture dela. Međutim, fokus analize usmeren je na *način* na koji su cipele predstavljene, odnosno na način na koji mi na delu predstavljene cipele *zahvatamo*, što sugeriše da Hajdegeru nije toliko stalo do onoga što je na slici prikazano, već pre do samog iskustva dela. To iskustvo dela, pak, dovodi nas do uvida u način na koji su nam cipele kao takve date posredstvom slike: reč je o odnosima koje zahvatamo zajedno sa predstavljenim cipelama, odnosno o upućenosti cipela na druga bivstvjuća.

Ovaj odnos upućivanja svedoči o tome da je misaoni gest koji podleži ovoj Hajdegerovoj analizi izuzetno blizak njegovom shvatanju značenjskosti sveta iz *Bivstvovanja i vremena*. Preciznije, preko interpretacije umetničkog dela Hajdeger dolazi do načina bivstvovanja cipela, koje se pokazuju kao

⁷ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 21.

upotrebnim predmet: ovaj način bivstvovanja Hajdeger sada, za razliku od pojmovnosti iz *Bivstvovanja i vremena*, imenuje pouzdanošću,⁸ a ne priručnošću. Umreženost cipela u celinu sveta, stoga, ovde je pokazana putem analize umetničkog dela i s obzirom na nju ona se pojavljuje u punini svojih značenjskih implikacija, ali bez njihove redukcije na puki resurs, što u bitnom smislu odudara od načina na koji su nam cipele date u epohi vladavine suštine moderne tehnike.⁹ Drugim rečima, Hajdeger u *Bivstvovanju i vremenu* pojam sveta misli s obzirom na međusobnu upućenost bivstvujućih jednih na druge; razotkrivanje suštine tehnike, međutim, odvija se na gotovo isti način, ali istovremeno i sakriva puninu smisla te međusobne umreženosti različitih bivstvujućih – kako Hajdeger navodi, Rajna se u epohi moderne tehnike ne pokazuje kao reka u punini vlastitih povosno-značenjskih implikacija. Naprotiv, zahvatanje Rajne se odvija na način njene unapred postavljene uklopljenosti u sistem hidrocentrale kao mesta akumulacije energije, koja se potom dalje ispostavlja za druge svrhe ili, pak, kao objekt ispostavljen za turističku industriju.¹⁰ Ovakvo zahvatanje Rajne samo je jedan primer dominantnog i samorazumljivog¹¹ načina (pred)razumevanja bivstvovanja u savremenosti. Dakle, rezultat ispostavljenosti bivstvujućih kao stanja jeste njihovo zahvatanje kao čoveku proračunljivih i raspoloživih¹² resursa za eksploataciju, koji je u tom procesu i sam postao resurs. Nasuprot tome, iskustvo umetničkog dela pruža uvid u međusobnu upućenost bivstvujućih, ali, za razliku od razotkrivanja postavljaja, ono ujedno i dopušta i zahvatanje punine značenjskosti sveta.

Prvi korak analize, međutim, pokazuje nam i jedan od naših ključnih pojmova: zahvatanje cipela zajedno sa odnosima upućivanja na druga bivstvujuća, njihova umreženost u celinu sveta, uvodi pojam sveta na naglašen način. Kao što smo i sugerisali, ovaj pojam, dakle, izrasta iz iskustva sa umetničkim delom, kao produkt njegove analize. Međutim, kako bismo uspeli da do kraja rasvetlimo suštinu Hajdegerovog postupka, kao i sam pojam sveta, moramo prvo rasvetliti šta konkretno otkrivamo pri susretu sa umetničkim delom.

Otuda, prvo pitanje koje moramo postaviti jeste da li susretom sa prethodno pomenutom slikom mi dolazimo samo do načina bivstvovanja, tj. po-

⁸ Isto, str. 21.

⁹ Zahvatanje bivstvujućih kao stanja, odnosno resursa predstavlja dominantan način raskrivanja saobrazan postavljaja, tj. suštini moderne tehnike. Opširnije u: Hajdeger, M., „Pitanje o tehnici“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999.

¹⁰ Hajdeger, M., „Pitanje o tehnici“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999., str. 17.

¹¹ Popović, U., „Pitanje o tehnici: Hajdegerovo promišljanje savremenosti“, u: *Arhe* 20 (10), Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad 2013., str. 60.

¹² Grubor, N., „Uloga umetnosti u epohi moderne tehnike“ u: *Arhe* 20 (10), Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad 2013., str. 10.

uzdanosti cipela? Odgovor na ovo pitanje pokazuje se odričnim; kao što smo već rekli, Hajdeger ispituje prirodu (iskustva) umetničkog dela kao takvog, a ukoliko bi se ispostavilo da je suština Van Gogove slike u dopuštanju jednom konkretnom bivstvujućem da se pojavi u punini vlastitog smisla, onda ona ne bi mogla da važi već i za nepredstavljачko slikarstvo, a potom i za druge vrste umetnosti. S tim u vezi, važno je naglasiti i da se tu ne radi ni o reprodukciji nekog pojedinačnog bivstvujućeg, jer bi to ograničilo Hajdegera na tradicionalno estetički gest u duhu teorije podražavanja; dodatno, kao i za prethodni slučaj, takvo tumačenje ograničilo bi Hajdegerovu analizu samo na predstavljачke umetnosti. Međutim, iako se suština dela ne sastoji u pukom prikazu para seljačkih cipela, ipak, ono nam nešto o tim cipelama govori; preciznije, ono nam otkriva *suštinu* ili pouzdanost cipela *kao* upotrebnog predmeta ili tvorevine.¹³ U tom smislu, susretom sa umetničkim delom mi, prema Hajdegerovoj analizi, ne dolazimo samo do načina bivstvovanja cipela kao upotrebnog predmeta, već i do zahvatanja suštine tvorevine kao takve – do zahvatanja toga šta biti upotrebnog predmeta zapravo znači.¹⁴ Zahvatanje suštine tvorevine zapravo predstavlja sticanje uvida u način našeg ophođenja prema celini upotrebnih predmeta.

Drugim rečima, celina međusobnog upućivanja bivstvujućih iz *Bivstvovanja i vremena* sada biva prisutna kao ono što se otkriva prilikom susreta sa umetničkim delom.¹⁵ Otuda se umetničko delo pokazuje kao istaknuto mesto otkrivanja načina bivstvovanja upotrebnih predmeta,¹⁶ koji ujedno predstavlja i predpredikativni način datosti bivstvujućih,¹⁷ tj. elementarni preteorijski oblik našeg *iskustva* unutarstetski susretajućih bivstvujućih uopšte, odnosno oblik našeg izvornog razumevanja sveta. Do gotovo istog zaključka Hajdeger dolazi i osvrtom na Rilkeov opis zida u *Temeljnim problemima fenomenologije*,¹⁸ te i analizom antičkog hrama u nastavku *Izvora umetničkog dela*,¹⁹ što do-

¹³ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 22.

¹⁴ Grubor, N., *Hermeneutička fenomenologija umetnosti: Osnovni problemi estetike polazeći od Hajdegerove filozofije*, Mali Nemo, Pančevo 2009., str. 146.

¹⁵ Isto, str. 150.

¹⁶ Dakako, ovde nije reč o tome da putem umetničkog dela mi stičemo uvid u neko konkretno bivstvujuće ili određenu vrstu bivstvujućih, kao što su upotrebnog predmeta. Naprotiv, radi se o tome da se pri susretu sa delom dolazi do uvida u samu strukturu značenjskosti sveta, tj. u način na koji mi uvek već zahvatamo vlastiti svet, što biva moguće, kako ćemo u nastavku obrazložiti, usled otvaranja bivstvujućeg u celini pri iskustvu umetničkog dela.

¹⁷ Grubor, N., *Hermeneutička fenomenologija umetnosti: Osnovni problemi estetike polazeći od Hajdegerove filozofije*, str. 150.

¹⁸ Hajdeger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb 2006., str. 192.

¹⁹ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 27-28.

datno potvrđuje da analiza iskustva Van Gogove slike ne govori toliko o tom konkretnom delu, koliko o iskustvu dela kao takvog.

Celina međusobnog upućivanja bivstvujućih, kao ono što nam susret sa umetničkim delom otkriva, u *Izvoru umetničkog dela* predstavlja svojevrsno fenomenско otvaranje sveta: upravo ovako shvaćen pojam sveta Hajdeger tumači kao jedan od ključnih aspekata umetničkog dela. Dakle, svet ovde nije tek neko pojedinačno bivstvujuće, on nije ni širi okvir u kom se svako bivstvujuće (prostorno) nalazi,²⁰ niti on predstavlja zbir svih postojećih stvari.²¹ Nasuprot tome, pojam sveta, kao pandan tradicionalnom pojmu forme, u *Izvoru umetničkog dela* biva koncipiran na veoma sličan način kao prethodno pomenuti ontološki smisao pojma sveta iz *Bivstvovanja i vremena*.²² Drugim rečima, svet bi trebalo razumeti kao povesno otvorenu strukturu značenjskosti, koja susretom sa umetničkim delom postaje fenomenalno vidljiva.²³ Vidljivost te strukture, onda, kao što smo napomenuli, čini vidljivim i ono *kako* našeg zahvatanja unutarstetski susretajućih bivstvujućih, a samim tim i naše predpredikativno iskustvo sveta.

Druga važna karakteristika pojma sveta odnosi se na njegovu povesnost. Preciznije, *postavljanje* sveta koje se događa u umetničkom delu otvara povesni svet kojem delo i samo pripada. U tom smislu, umetničko delo jeste odlikovani fenomen koji na videlo iznosi način na koji određeni narod u određenoj povesnoj situaciji unapred razume strukturu vlastitog sveta.²⁴ Drugim rečima, otvaranjem sveta na delu omogućeno je da se struktura jednog povesnog sveta od maglovitog predrazumevanja dovede do eksplicitnog, iako ne i nužno teorijski artikulisanog razumevanja. S tim u vezi, kako Hajdeger navodi, onog momenta kada delo nadživi vlastiti svet ono postaje bivše delo,²⁵ jer biva istrgnuto iz povesnog trenutka kom izvorno pripada.

²⁰ Kockelmanns, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1984., str. 180.

²¹ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 30.

²² Ovde treba imati u vidu da i pored svih velikih sličnosti između pojma sveta iz *Bivstvovanja i vremena* i pojma sveta iz *Izvoru umetničkog dela* među njima postoji ključna razlika. Naime, svet u *Izvoru* ne figurira kao egzistencijal, tj. ne govori ništa o egzistencijalnosti egzistencije, nego je postavljen tako da izražava novo povesno mišljenje bivstvovanja, preko horizonta egzistencije. On, stoga, uvek smera na pripadnost umetničkog dela određenom povesno konkretnom načinu datosti bivstvovanja kao takvog.

²³ Kockelmanns, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, str. 105-106.

²⁴ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 28.

²⁵ Isto, str. 27.

POJAM ZEMLJE

Drugi ključni Hajdegerov pojam, pojam zemlje, takođe treba razumeti s obzirom na ovako postavljen kontekst. Naime, kako smo videli, ovaj pojam treba da obuhvati ono što se u okvirima tradicije pokušavalo zahvatiti pojmom materije, ali, kao i u slučaju pojma sveta, i on biva radikalno drugačije osmišljen u odnosu na svoj tradicionalni pandan. Po Hajdegerovom sudu, pojam *sastavljanja* zemlje treba da evocira ono što su Grci mislili pod pojmom *φύσις* i to u jednom od njegovih specifičnih značenja.²⁶ Naime, shvatanje zemlje kao *φύσις* treba da naznači dolazak bivstvujućeg u njegov pojavni oblik, tj. njegovo istupanje iz skrivenosti u neskrivenost.²⁷ U tom smislu, pojam *sastavljanja* zemlje tiče se onog aspekta umetničkog dela koji mu omogućava da se samim sobom pokaže u punini vlastite suštine, odnosno u osobenosti iskustva koje je otvoreno upravo samim umetničkim delom. Drugim rečima, za razliku od iskustva utemeljenog na postavljaju, koje nivelira način bivstvovanja različitih bivstvujućih na resurse, te samim tim i ne otvara put ka njima saobraznom obliku samopokazivanja, zemljani aspekt dela omogućava delu da se pokaže onakvim kakvo ono uistinu i jeste. Dakle, putem zemlje, delo se ne pokazuje u modusu sredstva ili resursa za nešto drugo, kao što je slučaj sa načinom raskrivanja suštine moderne tehnike, već se njome otvara mogućnost zahvatanja dela upravo kao dela, tj. dela sa njemu pripadnim načinom bivstvovanja. Stoga, zemljani aspekt dela ne samo da omogućava delu da se pokaže u punini vlastite suštine, nego ujedno i rasvetljava kako izgleda samo to istupanje bivstvujućeg iz skrivenosti u neskrivenost koje putem dela postaje fenomenalno vidljivo.

Drugi važan momenat pojma zemlje tiče se otkrivanja suštine materijala²⁸ od kojeg je delo stvoreno, tj. načina na koji zahvatamo materijal pri susretu sa delom. Naime, kako Hajdeger kaže, za razliku od tvorevine, kojoj je određeni materijal potreban tek toliko da bi ostvarila vlastitu upotrebu i koja ga vremenom troši, materijal na umetničkom ne samo da se ne troši, nego mu je tek na delu uopšte omogućeno da se pojavi.²⁹ Preciznije, zemljani momenat dela jeste onaj njegov aspekt putem kog, kako Hajdeger navodi, „stena dolazi do nošenja i mirovanja, i tek tako biva stena; metali dolaze do blistanja i sve-

²⁶ Isto, str. 28.

²⁷ Kockelmanns, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, str. 106.

²⁸ Harries, K., *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*, Springer, New Heaven 2009., str. 115.

²⁹ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 31.

tlucanja, boje – do svetljenja, ton – do zvučanja, reč – do kazivanja.³⁰ Svetljenje boje, kazivanje reči ili drugi oblici pojavljivanja materijala, međutim, ne tiču se toliko materijala kao takvog, koliko načina na koji se sam materijal u iskustvu dela zahvata. Ovakvo iskustvo materijala moguće je jedino pri susretu sa delom – pri svakodnevnom susretu sa tvorevinom materijal je u seneci njene korisnosti i biva prisutan samo kao neophodno sredstvo za ispunjenje svrhe upotrebnog predmeta. Kada je reč o teorijskom pristupu, materijal se obično pojavljuje kroz prizmu pojmova kao što su intenzitet frekvencije, hemijski sastav i drugih, što nije ništa drugo do svođenje materijala na, rečnikom *Bivstvovanja i vremena* kazano, njegov predručni modus.³¹ Stoga, za razliku od otkrivanja sveta, koje nije ekskluzivno vezano za iskustvo umetničkog dela, nego se do njega može doći i drugim putevima – na primer filozofijom, o čemu nam svedoči delo *Bivstvovanje i vreme* – iskustvo materijala, kao zemljani aspekt dela, moguće je samo pri susretu sa delom.

U tom smislu, misaoni gest koji se nalazi u pozadini Hajdegerovog osmišljavanja pojma zemlje može da se posmatra i iz perspektive njegovog prethodno pomenutog dela. Naime, u *Bivstvovanju i vremenu* i tom delu okolnim spisima Hajdeger govori o mogućim načinima zahvatanja različitih bivstvujućih u njihovim načinima bivstvovanja – kao stvari okolnog sveta (priručnost), kao predmeta teorije (predručnost), te i kao drugih ljudi (skrb).³² Nijedna od navedenih relacija ne govori ništa o iskustvu umetničkog dela kao takvog, a pri tom nijedna od njih nije ni postavljena tako da bi se unutar nje neposredno otvorio prostor za takvu mogućnost. Imajući to u vidu, zemlja se može razumeti kao pojam koji treba da naznači upravo način na koji mi zahvatamo umetničko delo, a koji se pri tom razlikuje od svih prethodnih oblika iskustva po tome što omogućava pojavljivanje materijala kao materijala. Stoga, dok otvaranjem sveta u umetničkom delu stičemo uvid u način zahvatanja stvari okolnog sveta, pojam zemlje nam prevashodno svedoči o karakteru iskustva zahvatanja samog dela.

S obzirom na sve prethodno rečeno, stiče se utisak da zemlja, u gotovo jednakoj meri kao i svet, predstavlja otkrivajući element dela, jer kao što se može tvrditi da putem dela dolazi do otkrivanja značenjskosti sveta, isto tako bi se moglo reći da pri susretu sa delom dolazi do otkrivanja specifičnog iskustva materijala. Međutim, po Hajdegerovom sudu, tzv. postavljanje sveta nije ništa drugo do njegovo otkrivanje,³³ dok sastavljanje zemlje na umetničkom

³⁰ Isto.

³¹ Isto, str. 32.

³² Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, str. 155.

³³ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 30.

delu figurira pre svega kao ono skrivajuće.³⁴ Otuda, pitanje na koje treba odgovoriti jeste šta je ono što zemlja skriva? Iako Hajdeger ne govori eksplicitno šta je ono što zemlja skriva, već samo naznačava da ona predstavlja ono sebeskrivajuće, ipak se odgovor na to pitanje može naslutiti. Naime, može se reći da zemlja, usled toga što omogućava pogled na materijal kao materijal, samim tim zadržava pogled recepcijenta upravo na, uslovno rečeno, prednjem planu dela,³⁵ odnosno na onome što se prvo neposredno uočava pri susretu sa njim – sijanje boja, svetlucanje mermera i slično. Drugim rečima, ono što zemlja doprinosi iskustvu umetničkog dela analogno je onome što je tradicija razumevala kao estetsko iskustvo, odnosno kao onaj aspekt dela koji pobuđuje našu čulnost. Stoga, zagonetno svetlucanje mermera, plavetnilo plavog ili drugo bitno svojstvo prednjeg plana jeste ono što prvo susrećemo i što naš pogled drži prikovanim za samo delo. Ukoliko je tako, zadržavajući naš pogled na prednjem planu zemljani aspekt dela nas odvodi od uvida u događanje postavljanja sveta. Dakle, zemlja se pokazuje kao ono skrivajuće zato što skriva vlastiti skrivajući karakter: pored toga što skriva događanje postavljanja sveta na umetničkom delu, zemlja skriva i činjenicu da skriva postavljanje sveta. Upravo zbog suprotnosti između sveta kao onog otkrivajućeg i zemlje kao skrivajućeg elementa njihov međusobni odnos Hajdeger razume kao sukob.³⁶

Sukob sveta i zemlje pojam je koji označava prethodno pomenutu nužnu sapripadnost ova dva ključna pojma Hajdegerovog mišljenja o umetnosti: on treba da naznači dinamičnu strukturu i unutrašnju napetost samog dela. U tom smislu, sukob ne treba misliti kao nešto što tek treba da se razreši, niti kao nekakav nedostatak u međusobnom odnosu zemlje i sveta, nego pre kao način bivstvovanja samog dela, tj. da je delo ono mesto koje taj sukob fiksira i drži u njegovoj otvorenosti,³⁷ te samim tim upravo i biva delo. Štaviše, ova sukobljenost sveta i zemlje ujedno predstavlja i takvu vrstu odnosa u kom ovi elementi dostižu puninu vlastite suštine,³⁸ jer u nastojanju da međusobno prevladaju jedan drugog ovi aspekti dela, svaki za sebe, teže ka celini svog pojavljivanja.

Shvatanje načina bivstvovanja dela kao sukoba u kom dolazi do ostvarivanja punine potencijala njegovih elemenata, međutim, ujedno predstavlja i radikalno drugačije razumevanje prirode dela od estetičke tradicije. Naime, objektivistička tradicija je najčešće delo zahvatala kao harmonično jedinstvo materije i forme, dok je subjektivno usmerena estetika mesto jedinstva prona-

³⁴ Isto, str. 32.

³⁵ Isto, str. 31.

³⁶ Isto, str. 33.

³⁷ Sallis, J., „Heidegger’s poetics: the question of mimesis”, u: *Martin Heidegger: Critical Assessments: Volume IV: Reverberations*, Routledge, London 1992., str. 276.

³⁸ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 34.

lazila u harmoniji naših sazajnih moći – kako vidimo, u oba slučaja radi se o harmoniji. Hajdegerova teza o sukobu sveta i zemlje biva utoliko radikalnija ukoliko imamo u vidu Kantov stav da u slobodnoj igri razuma i uobrazilje, tj. u njihovom harmoničnom odnosu³⁹ dolazi do njihovog međusobnog unapređivanja. Nasuprot tome, međusobno unapređivanje sveta i zemlje, kao što smo naglasili, ne događa se usled njihovog harmoničnog jedinstva, već zbog njihove međusobne sukobljenosti.

S obzirom na sve prethodno rečeno, možemo reći da analiza pojmova sveta i zemlje pokazuje njihovu dvoznačnu prirodu. Iako se na prvi pogled može činiti da oni predstavljaju Hajdegerove kategorije za zahvatanje suštine dela, oni, pak, istovremeno jesu pojmovi koji pružaju uvid u iskustvo umetničkog dela. Štaviše, imajući u vidu način na koji su ovi pojmovi osmišljeni, njihova primena na iskustvo umetničkog dela pokazuje se kao njihova osnovna funkcija na osnovu koje se tek može govoriti o tome da isti pojmovi označavaju elemente samog dela. Napokon, pojam sukoba, kao konačna reč o pojmovima sveta i zemlje, dodatno naglašava rečeno jer svedoči o tome da Hajdeger zahteva da ova dva pojma razumemo u njihovoj međusobnoj povezanosti, ne kao oznake međusobno različitih svojstava dela, već kao oznake međusobno različitih aspekata istog iskustva.

ZAKLJUČAK

Hajdegerova analiza u *Izvoru umetničkog dela* obuhvata samo iskustvo dela nekih tradicionalnih vrsta umetnosti, kao što su slikarstvo, arhitektura i pesništvo, što na prvi pogled može signalizirati da je isključivo tradicionalna umetnost mesto važenja Hajdegerovih pojmova sveta i zemlje. Međutim, jedno od Hajdegerovih ključnih određenja dela u ovoj analizi jeste da ono predstavlja nešto *izdelano*⁴⁰ od strane umetnika, što onda otvara prostor da se preko Hajdegerovih pojmova misli i o vrstama umetnosti bez dela kao nečeg supstancijalnog, i o kojima on u *Izvoru umetničkog dela* nije neposredno govorio.⁴¹ Takva mogućnost, međutim, otvorena je jedino ukoliko Hajdegera ne tumačimo kao *Werkästhetik* mislioca, odnosno ukoliko njegove pojmove gleda-

³⁹ Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975., str. 107.

⁴⁰ Hajdeger, M., *Izvor umetničkog dela*, str. 41.

⁴¹ Iako Hajdeger ne govori o novijim umetničkim praksama u *Izvoru umetničkog dela*, on se na njih osvrće na nekoliko drugih mesta kao što je tekst *Mindfulness*, a potom i u *Poreklu umetnosti i određenju mišljenja*, gde u nekoliko navrata govori o savremenoj i modernoj umetnosti uopšte. Međutim, u ovom istraživanju naš cilj nije detaljna analiza tih stavova, već ispitivanje mogućnosti primene pojmova sveta i zemlje iz *Izvoru umetničkog dela* na savremene umetničke prakse.

mo kroz njihovu prethodno pomenutu dvoznačnost – tako da oni pre svega rasvetljavaju strukturu iskustva umetničkog dela, a tek u sekundarnom smislu i prirodu samog dela. S obzirom na to da smo se mi u ovom istraživanju odlučili za takvu tezu, onda to znači da pojmovi sveta i zemlje moraju biti primenljivi na iskustvo bilo kog dela koje pretenduje na status umetnosti, a samim tim i na novije umetničke prakse.

S tim u vezi, važno je naglasiti da pojmovi sveta i zemlje ne pretpostavljaju postojanje dela kao supstancije, jer oni pre svega jesu pojmovi koji govore o momentima, ili, bolje rečeno, funkcijama koje delo ostvaruje u recepciji. Shodno tome, postavljanje sveta i sastavljanje zemlje može biti prisutno i u savremenim umetničkim strategijama. Preciznije, ukoliko je jedno od temeljnih određenja dela to da predrazumevanje konkretnog povesnog sveta dovode do eksplicitnog razumevanja, onda to određenje u jednakoj meri može važiti i za dela savremenih umetničkih praksi. Drugm rečima, ukoliko se odrekemo teze o tome da pojmovi sveta i zemlje u prvom redu označavaju aspekte dela, ili onog na delu prikazanog bivstvujućeg, onda ne postoji razlog da delo neprikazivačke umetnosti ne bi jednako moglo da dovede do otvaranja sveta. Potvrdu ove teze možemo pronaći i kod samog Hajdegera, koji navodi da prethodno pomenuta Van Gogova slika para seljačkih cipela ništa ne predstavlja i ništa ne prikazuje.⁴² Takođe, ukoliko smo zemlju odredili kao onaj aspekt dela koji pobuđuje, uslovno rečeno, našu čulnost, utoliko bi ovaj pojam mogao da se upotrebi i za razumevanje savremenijih umetničkih praksi. Preciznije, ukoliko se pojam zemlje posmatra pre svega kao kategorija *iskustva* dela, onda, kao i u slučaju pojma sveta, ne postoji razlog suspendovanja njegove upotrebe i za iskustvo neprikazivačkih umetnosti.

LITERATURA

- Grubor, N., *Hermeneutička fenomenologija umetnosti: Osnovni problemi estetike polazeći od Hajdegerove filozofije*, Mali Nemo, Pančevo 2009.
- Grubor, N., „Uloga umetnosti u epohi moderne tehnike“ u: *Arhe* 20 (10), Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad 2013., (str. 7-15).
- Hajdeger, M., „Mišljenje, građenje, stanovanje“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999.
- Hajdeger, M., „Pitanje o tehnici“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999.
- Hajdeger, M., „Izvor umetničkog dela“, u: *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000.
- Hajdeger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb 2006.
- Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007.
- Hajdeger, M., *Niče I*, Fedon, Beograd 2009.

⁴² Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1983., str. 38.

- Hajdeger, M., „Poreklo umetnosti i određenje mišljenja“, u: *Spisi o umetnosti*, CID, Podgorica 2014.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1983.
- Hajdeger, M., *Mindfulness*, Continuum, London 2006.
- Harries, K., *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*, Springer, New Heaven 2009.
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975.
- Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1984.
- Popović, U., „Pitanje o tehnici: Hajdegerovo promišljanje savremenosti“, u: *Arhe* 20 (10), Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad 2013., (str. 51-63) .
- Sallis, J., „Heidegger's poetics: the question of mimesis“, u: *Martin Heidegger: Critical Assessments: Volume IV: Reverberations*, Routledge, London 1992.

MILOŠ MILADINOV

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

HEIDEGGER'S CONCEPTS OF THE WORLD AND THE EARTH. THE PROBLEM OF ARTWORK EXPERIENCE

Abstract: The author examines the possibility of interpretation of Heidegger's notions of the world and the earth as categories for the reception of works of art. Contrary to the impression we might get at first glance that Heidegger's understanding of art is a *Werkästhetik* project, the paper argues that in Heidegger's focus is an experience of the work of art, and only in the secondary sense, it can also be the essence of the work itself. This thesis is supported by the interpretation of Heidegger's notions of the world and the earth as concepts that grow on the ground of the experience of the work of art, which indicates that these concepts in the primary sense mark that *experience*. This approach to the concepts of the world and the earth, as we conclude in the conclusion of the paper, enables these concepts to be applied to the experience of contemporary artistic practices, which would not have been possible if these concepts were formed exclusively as categories for the work of art.

Keywords: Heidegger, experience, world, earth, artwork

Primljeno: 25.8.2018.

Prihvaćeno: 1.11.2018.

PREDAVANJE

Arhe XV, 30/2018
UDK 001.892
001.35
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

RUDOLF BERNET

Husserl Archives/Institute of Philosophy, University of Leuven,
Belgium

CRISIS IN MODERN AND CONTEMPORARY SCIENCE

As part of ceremony of the anniversary of the Faculty of Philosophy in Novi Sad, on **December 8th 2016**, The Philosophy Department had the honor to host **Professor Rudolf Bernet**, Professor Emeritus of the Institute of Philosophy and long-term director of the Husserl Archives in Leuven. He held a lecture entitled *Crisis in Modern and Contemporary Science*. The lecture was dedicated to the eightieth anniversary of the first publication of Husserl's book *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. First two parts of the book were published in Belgrade in the journal *Philosophia*, edited by Professor Arthur Liebert. The lecture was held in English, after which colleagues had the opportunity to talk with the Professor. Furthermore we present main parts of the lecture and some of the discussions.

LECTURE

Prof. Rudolf Bernet:

I've been here before already so it's pleasure to be back. Last time I was speaking here, my colleague and friend Prof. Dragan Prole was sitting inside of that cabin shun off from myself so I am happy to have him close to me to support me in my talk. It is a great pleasure to be back here, to be able to lecture but also to learn more about the history of Serbia in personal conversations. 1936, eighty years ago, was a difficult year in Edmund Husserl's life. He had originally three children, one of them died in the First World War as an

officer, and the other two children, daughter and son, emigrated to the United States because, as university professors, the son and son-in-law had lost their jobs. Back in 1936, Husserl was not mentioned any longer in the official lists at University of Freiburg, I am not sure whether he was still allowed to enter the University, but he certainly had no means to publish his recent research in Germany. In these circumstances, in 1936, he spent most of the year reworking the most successful lectures he had given in November 1935 in Prague on the *Crisis of European sciences*. A revised and extended version of these lectures was sent to Prof. Liebert from University of Belgrade, and published in new philosophical journal, I think that it was in the first volume of *Philosophia*. But Husserl had been revising his text for a whole year. The galley proofs two first parts of the *Crisis* were sent by Husserl on December 16th 1936, precisely eighty years ago. In these times publication was quicker than nowadays, so it was published by the end of December.

The *Crisis of European Sciences* was Husserl's attempt to reach a wider public but also to address wider issues, to step beyond the mainly theoretical philosophy he had been working on for his entire life. So Husserl's *Crisis* was really his philosophical testament. Less than two years after first two parts of *Crisis* were published in Belgrade Husserl died. Otherwise, it would not have been possible for Husserl to see some of his last and most important work published. Good reason for us to think gratefully about what the intellectual hospitality of Serbia has offered to Husserl's legacy. On the other hand, no good reason to celebrate, because Husserl's account of the crises of European of sciences which he addressed as crises of European mankind and identity by no mean belongs to the past. It's difficult to read Husserl's *Crisis* again without thinking about its actuality for the present situation. The Pope has said recently that we are in the beginning of the Third World War. I'm not so sure about that, but there are many resemblances with the time when the *Crisis* was written just before Second World War. By all means Europe is still and certainly more so than twenty years ago in state crisis.

Let me then just tell you briefly what I want to talk about. The nature of reason has been an object of discussions since early Greeks. There has always been diversions about the nature of rationality among philosophers belonging to a same culture or two different cultures, also between philosophers and sophists, philosophers and theologians, philosophers and scientists, philosophers and artists, etc. In Western civilization things have rapidly changed in Modern Times when a specific conception of theoretical rationality, the one developed by natural sciences, had become dominant at the expense of all other conceptions. Other forms of theoretical rationality were increasingly repressed or reduced to the method of objective natural science and its formal

mathematical language. No wonder then that the emergence of modern natural science was quickly followed by the ideology of scientism. This profound change affected philosophy and humanities, and also the life-sciences. Philosophy began avoiding metaphysical speculation and turned to physical positivism. Even when philosophers attempted to escape from the prevalent philosophical positivism by promoting philosophical worldviews (*Weltanschauungen*) they remained under the spell of the scientism they wished to overcome. The situation of the humanities was similar. Whether human sciences capitulated before the power of natural science or tried to resist it, the specter of mathematical natural science remained powering over them. Naturalization of all forms of spiritual life or relativism and irrationalism must be understood as positive or as negative reaction of the human sciences to the success of the method of natural sciences and to the ideology of scientism. In his *Crisis* Husserl emphasizes the success of the modern science and says that to be successful is no reason for being justified. Given the success of modern science it seems likely that the crises affecting natural sciences could only come from the outside.

This hypothesis is confirmed by the facts that the well-known crises affecting sciences in late 19th and early 20th century were indeed mainly about the foundations of formal and natural sciences and about their consequences for human life and its natural environment. What can also be said, is that in these crises one witnesses a return of what had been repressed by the dominant model of modern scientific rationality. For Husserl the main symptom of the crises affecting modern natural sciences is its estrangement from human needs and from the human life-world. He traces the origin of this crisis goes back to the separation between science and philosophy in Modern Times. Husserl also thinks that only with a help of new kind of philosophical science the crisis of European sciences can be overcome. However, looked at more attentively, contemporary natural science turns out to be different from the natural sciences in Modern Times. One can account for the difference by referring to an increasing tendency to a greater formalization, operationalization, optimization and rationalization in contemporary science. Scientific research nowadays functions differently and it is organized and managed differently. In this change the new instruments for calculation and exchange of information must be considered to be only the means, not the causes. One can also say that in comparison to modern science, contemporary science has become more predictable and more uniform, that it leaves less room for plurality of approaches and unpredictable experimentation. But the difference between modern and contemporary science can be best described in terms of a new regime of power. The power of control modern science provides on na-

ture and on its possibly destructive forces changes with contemporary science into the new goal of an increase of potentialization of power for the sake of power, will to power. According to this view that I shall develop further, contemporary science is driven by a nihilistic will to power. I shall account for this will to power in terms of Freud's theory of the *death drives*. When all that counts is self-affirmation and growth of its own excessive power, then science does not only have destructive consequences, it finishes by destroying itself. Such loss of a proper meaning and such excess of aimless functioning manifest themselves clearly in fact that scientific research programs have become more and more dependent on socio-political and even monetary contexts and on international competition between rivalry research groups. As a consequence, in contemporary science the crisis arises now from the inside of science. Science risks destroying itself, not only by lending its hand to the development of arms of mass destruction but also by failing to fix itself reasonable goals for its own research. This shows from the fact that scientists feel frustrated and estranged from own work by the policy of leaders of research groups, and these, in turn, feel estranged from their own work by the decisions and the power of managers and administrators who very often depend on political power. Instead of extending the human power on Nature, contemporary science becomes involved in endless power games. Needless to say that if this analysis is valid, then the crisis affecting contemporary science is in need of other remedies than those prescribed by Husserl to cure modern science from its estrangement from the life-world.

Everybody agrees with Husserl that modern science begins with Galileo Galilei and there is very famous paragraph about Galileo Galilei in Husserl's *Crises*. Many specialists of Galileo think that the account is not entirely accurate historically, but nevertheless it was one of the most influential parts of Husserl's *Crisis*. What name Galileo Galilei stands for is of course the mathematization of nature. Clearly, this gave natural science a new power unknown before, the power to elevate itself above the observation of empirical facts, the power to predict events that had never been observed yet. It gave it a great power of efficiency through a method universally applicable in all domains of science. It is clearly on that backgrounds that scientists and philosophers alike were dreaming again of some kind of *mathesis universalis*. Galileo's method was a method supposedly common to all sciences. With the power efficiency also came a great optimism and belief in the progress of science. One should not forget, however, and Husserl emphasizes this no less than Heidegger, that modern science also accomplishes a kind of ontological revolution. Hence forth, it was the image mathematical science had projected on nature that was supposed to express true nature of the reality. Clearly, in this substruction of

a mathematical model to human experience was lost. All philosophical reflections about the crises of modern science are about what had been lost in the process of making modern science so successful. We will hear more about how Heidegger and Bergson were thinking about these issues. Let me just emphasize now that the development of modern science owes a lot to new technical devices. It is thus not correct to distinguish modern science from contemporary science by calling contemporary science a techno-science and to suggest that modern science had nothing to do with technology, as if technology were a merely contemporary issue. We all know what Galileo's new theory owes to the invention of new optical instruments of measurement, etc. One also needs to make further distinctions when accounting for technology in the contemporary frame. It is far from certain that all different branches of contemporary technology can be brought together under one hat.

Husserl's reflections on Galileo Galilei's method had basically the intention to show that it involves a kind of construction. He tried to think about the costs of this most successful construction. So you will find in Husserl's *Crisis* an analysis of how science is based on a kind of leap, a kind of jump into idealization. Those of you who are familiar with the *Crisis* will remember these passages where Husserl describes that you can empirically flatten a physical body but you will never get geometrical concept of flat surface. Geometry proceeds with a kind of jump that Husserl calls idealization. Idealization is a construction or constitution and it goes together with a kind of abstraction of certain material determinations of material bodies. The main abstraction is the abstraction from secondary qualities. It goes together with objectification, which means the abstraction from our subjective experience of bodies. Most of Husserl's reflections about the crisis of modern science concern the costs of this abstraction, or what has been lost underway in terms of subjective experience and of what Husserl calls the life-world. Husserl then wants to build a way into transcendental phenomenology on the basis of the life-world that is shown to be the forgotten origin of natural science. This is basically the program of the *Crisis* as it was published eighty years ago.

The third part of the *Crisis*, which was not published in *Philosophia*, develops a more traditional way into transcendental-phenomenology, the so-called way through psychology. For Husserl Galileo Galilei's revolution of science involves a kind of formalism, or, in modern words, a modellization of method and objects in natural science, a kind of objectivism. Objectivism means a kind of abstraction from all subjective experience and also a kind of naturalism, an objectification of the mental processes involved in our experience of the objects of natural science. The consequence of this is an estrangement of natural science from natural experience and from natural hu-

man needs. Husserl was greatly concerned about a kind of internal finalism, characteristic of a science progressing within its own limited realm and thereby losing all contact with human needs, their relevance for human life.

It is interesting to mention, and I want to emphasize this for some time, that the power of this new method of natural science had not led to reflection on power. Why is this so? Clearly the notion of power, the notion of force plays no role in Descartes mechanistic philosophy. This can be seen as an advantage, because science is ignoring its own power--naively exercising its own power. This distinguishes modern science from a contemporary science that is clearly geared towards power, a search for the increase of power. Among Descartes' contemporaries there were at least two prominent philosophers who mention the notion of the power as the main characteristic of substance. These two philosophers were Spinoza and Leibniz. Let me just briefly deal with Leibniz. Leibniz develops his physics in opposition to Descartes' mechanical physics and calls it a dynamic physics. Leibniz attempted to reintroduce an Aristotelian understanding of nature into the realm of Galilean mathematical science. I will say few words about this later, I just want to give you a feeling of the fact that what I call modern science and modern philosophy is far from being monolithic. There were diverse orientations in that period.

What does Leibniz say about the nature of physical bodies? He basically says--against Spinoza--that all bodies are individual substances. And what is substance for Leibniz? Substance is combination of forces. You can thus see how a reflection on the power of modern science translated itself into definition of substance in terms of power. What is power of physical bodies? The power of physical bodies is their capacity to move, in Aristotelian words, 'from themselves'. One should not take that is an expression of vitalistic understanding of physical nature, or a kind of animistic picture of physical nature. Nevertheless, Leibniz says that all physical bodies have in themselves the capacity to move from themselves. Bodies in rest are still in some kind of movement. Even rest is a kind of movement. What is it then that it holds bodies back from moving all the time? Spinoza would have said that it is the influence of other bodies. Leibniz says that there is something in the physical body itself that holds back its potentiality, its power to move from itself. I am suggesting that there is some kind of revolution in Leibniz, that passivity is introduced in his definition of substance. In Leibniz's terminology all physical bodies are a combination of active forces and passive forces. Of course, it is the active force that pushes a body into a movement, but there is also a passive force in it that he describes as a resistance to movement. Leibniz relates this passive force to Kepler's principle of inertia. There is a kind of active princi-

ple in all physical bodies, a kind of power to move that is held back by the resistance of the body's mass. This completely changes the view on nature, it completely overcomes the mechanistic physics of Descartes. Philosophically most important is, however, that Leibniz introduces, together with his reflection on power, the reflection on a latent power or a limited power. I take Leibniz to be such an essential figure in the 17th century, because this finitude of power is, probably for the first time, accounted for in terms of impotence. This finitude of power is no longer due to the power of other bodies, it is a kind of internal limitation. Leibniz accomplishes thus a kind of return to what Heidegger describes as Greek *physis*, a kind of return to an understanding of power in terms of a power that is retained in itself by an inner obstacle to the full development of the body's power.

Interestingly enough, what Leibniz says about physical bodies also applies to the human spirit. Yesterday I was discussing together with Professor Prole the seven basic sins. Laziness is one of them. For Leibniz laziness of the spirit is a kind of spiritual 'inertia'. Humans have an infinite power to understand. What is it then that makes human intelligence limited? It is not God who wants them to be limited. The limit is in them. Human spirits have always to overcome the internal obstacle in their intellectual inertia. Just as the inertia of their mass is what holds physical bodies back from all the movements they are capable of, mental inertia or laziness is what inhibits the mental forces of human intelligence. Leibniz's *New Essays*, a commentary of Locke's *Essays*, has a very interesting passage about the instability of the human mind—precisely because the human mind is composed of diverse forces, like physical bodies. If you care looking at the fascinating text of the *New Essays*, you will come across a passage where Leibniz accounts for the human mind in terms of what he calls '*inquiétude*'. Leibniz's text was written in French, but he mentions that '*inquiétude*' is his translation of the German '*Unruhe*', *disquietness*. Leibniz reminds us that *Unruhe* also means pendulum, the instrument in watches that makes them go. Human minds are like a watch, not because it is going on forever, but because of its instability. It is the instability of the human mind that makes it progress. If the human mind would be stable, it would be stupid. It is instability of the human mind that provides progress. It is instability of pendulum's movement that makes watch work. So, in Leibniz you can find, in the time of the greatest success of modern science, a new reflection of human finitude, on the limited power and impotence of human minds. A human mind affected by its own instability loses much of its certainty, Cartesian certainty, in Leibniz, becomes the power of a questioning mind. I am going to suggest that this might be a way out of the crises of contemporary science under the form of a return to the Socratic method of questioning.

Husserl's account of modern science in the *Crisis of European Sciences* expresses the concern that science has lost much of its relevance because it has estranged itself from ordinary people's concerns. Husserl also thinks, which is even more true today, that science has not only lost some of its own orientation by setting itself unreasonable goals, but science has also lost its former role to provide an orientation to people's life. The causes for this crisis are, as I already said, naturalization, formalization, objectification... What are then the remedies proposed by Husserl to this crisis of European sciences? Husserl thought that only a retrieval of the Greek ideal of theoretical science could save us from the fatal consequences of the crises of modern science. This means a kind of re-foundation of science based on its Greek origin. This is very similar to Heidegger's idea of step back to pre-Socratic thinking. We need to step back to the Greeks to restore the faith in theoretical science that has been lost on the way. The return to the Greeks also meant for Husserl a return to a conception of *theoria*, theory, where philosophy and science would still be one thing, a return to a stage of *theoria* before the division between philosophy and the sciences. Husserl thought, indeed, that the crisis of European sciences was caused, among other things, by the complete separation between philosophy and science in Modern Times. Returning to the Greek ideal of theoretical science means an attempt to invent new kind of philosophy that would be a true science and provide a foundation for all particular sciences. And you can guess that it is transcendental phenomenology that was supposed to be this new universal science. Husserl had the hope that his transcendental phenomenology would be restoration of the lost ideal of *mathesis universalis*, of truly universal science. This sounds little bit crazy and too optimistic.

Let me then explain in a few simple words what the program of this transcendental phenomenology was for Husserl. You can approach it through the idea of a synthetic a-priori. Philosophy cannot be a matter of a simple observation of facts. This conviction explains Husserl's opposition to positivism. If philosophy would again become a science, it would have to go beyond the facts, it would have to become an a-priori science, or as Husserl putted it a little bit awkwardly, a science of essences. On the other hand, against the formalism of contemporary sciences and the mathematization of natural world, its a-priori would have to be an a-priori with a content, therefore a synthetic a-priori. Phenomenology is dealing with essences that concern the content of things. However, phenomenology doesn't deal with synthetic a priori judgments. Phenomenology is not about the logos of thing but about the logos of phenomena. What phenomena? The subjective experiences of objects. What is so particular about that subjective experience of objects, and what makes it transcendental in Husserl's senses is that this experience constitutes

the meaning of objects. Husserl's answer to the crises of European sciences is a kind of transcendental subjectivism, because subjective experience has been completely left out by modern sciences. But the phenomenological science is about the essence of this subjective experience and the capacity of subjective experience to constitute meaning. How do we then get access to this transcendently constituting subjectivity? This access is provided by the different ways into transcendental phenomenology, the different phenomenological reductions. There is so-called way through psychology, there is also the so-called Cartesian way. What Husserl has tried only once and only in the *Crisis* is the way through the life-world. That is what I alluded to a moment ago – the life-world being the forgotten origin of all natural sciences. To overcome the unilateral account of human experience by natural science, what is needed is a reflection on the nature of the life-world. We live on the basis of the life-world, we live in a world that is determined not only by secondary qualities, but also by language, history, etc. The return to the life-world is the first step in overcoming the abstractions that natural science operates by substituting ideal figures to concretely experienced bodies. This is at the same time the first step into transcendental philosophy. What phenomenology is then about, is explaining natural life as a transcendental life that ignores itself. The importance of the life-world for Husserl's phenomenology is related to his new interest into ontological issues, getting beyond his formerly essentially epistemological interests. He really speaks of an ontology of the life-world. What is so specific to the life-world is that it is a universal world. It is a world that all humans share. Therefore it is universal basis for what is addressed in particular ways by the different kinds of sciences. Against the particularization, specialization of the different sciences Husserl emphasizes the life-world as the universal and concrete basis that all humans have in common. Therefore the description of the life-world is the most opportune basis to go into a new universal science of whatever human experiences have in common, which is the set goal of transcendental-phenomenology.

One can say that Husserl's vision of the possible remedies for crises of modern science culminates in his conception of transcendental subjectivity. Other thinkers like Heidegger and Bergson have claimed that subjectivism is, to the contrary, the ground on which modern science has been built. That is Heidegger's view – Descartes as a subjectivist, and subjectivisme being what led to the crises. Heidegger also assimilated Husserl's transcendental ego with Descartes *ego cogitatio cogitatum*. He should have known better and he actually knew better. Very often when he criticizes Descartes Heidegger really wants to criticize Husserl without harming his future carrier. In truth, Husserl is another kind of Cartesian than the kind Heidegger wanted to make of him.

I would be happy to explain that claim of mine. Doubtless, Husserl was sufficiently aware of the excessive and destructive power we can find in contemporary sciences. This represents a threat not just for meaning of the science but also for survival for the entire European humanity. However, Bergson and Heidegger can be seen as more adequately addressing the internal crisis of contemporary science. They both trace the origin of the excesses of contemporary science back to its unilateral, intellectualistic view on knowledge and understanding. Bergson and Heidegger also question much more radically than Husserl the primacy of the conceptual thinking that characterizes the transcendental subject and its faculty to synthesize and unify many possibly unrelated data. Consequently their remedy to the crises of contemporary science consists in alternative ways of thinking and an alternative conception of rationality. According to Bergson and Heidegger the excess of specialization, formalization, operationalization and optimization one finds in contemporary science must be met with holistic mode of thinking and an intuitive or pre-logical form of understanding. In their view the Cartesian model of a thinking subject must give way to a responsive form of thinking that pays respect to what in life cannot be grasped and appropriated.

I could say more on Bergson and Heidegger. Instead, I rather tell you shortly how I understand the crises of contemporary sciences. I can dispense myself of giving you a long description of the crises of contemporary science, because this is our life-world; this is something that is all too familiar to all of us. Description is one thing, trying to understand what is going on is another. My hypothesis is that contemporary science can best be characterized in terms of Freud's death drive. My suggestion for the remedies for a way out of contemporary crises of science would then be to account for knowledge in terms of desire. Freud discusses the source of the drive, the object of the drive, the goal of the drive etc. What is characteristic for the drive is that the drive, unlike desire, is indifferent to its objects. The sexual drive is opportunistic, it takes whatever object presents itself, it is not in any way attached to a particular object. It is never an object that causes the sexual drive. In philosophical terms: the drive is characterized by a lack of transcendence, it represents a kind of immanentism. All what a drive is concerned about is its own realization. The goal of the drive is regulated by the pleasure principle. And what is this pleasure principle about? The pleasure principle is about doing what one wants to do, and going on doing what one wants to do, taking advantage of all objects that present themselves, not taking into account the reality principle which has to do with how real objects lend themselves (or do not lend themselves) to the accomplishment of the drive. The reality principle has to do with how one's own sexuality depends of other people's sexu-

ality. One's own desire is dependent on the desire of the other. What is characteristic of the drive is, to the contrary, a kind of power that searches to realize its own power, to increase its own power only for sake of self-affirmation. That is what makes the drive into something nihilistic, a nihilistic will to power. That makes the drive into powerful mechanism, but on same time into sterile form of mechanism. Drives are characterized by repetitive movements. Drives are closed systems in search of their own self-affirmation. Drives manifest themselves under the form of a thoughtless repetition or an opposition to all kinds of changes. Clearly what I said about Freud's concepts of the drive applies best to Freud's picture of the death-drive. I suggest that Lacan was absolutely right when saying that the Freudian conception of the drive is really about the death-drive. Drives are related to death, because of their inertia, their opposition to all changes. They are also related to death or destruction by their force which is not held back by external principle. In Freud's theory, death-drives become destructive when they are disunited from erotic drives. I suggest that this is what is happening in the contemporary science's search for power for the sake of power.

If you agree with my trying to understand contemporary science in terms of Freud's death-drive, than I invite you to follow me also in my suggestion for possible remedies in terms of a desire to know. Desire is enrooted in an experience of impotence or lack. In my view the drive is a principle of power, and when that power is not held back by another power, when Thanatos is not held back by the power of Eros, then the power of the drive becomes excessive and destructive. Desire, to the contrary, is characterized by an experience of lack. Remembering what Plato says in his *Symposium* about Penia and Poros, we can account for the drive in terms of Poros. Desire is Penia, is related to the experience of a lack. For Plato Eros is child of both Poros and Penia, so it is force and lack, drive and desire together that characterize the erotic life. I would rather suggest to take them apart and understand contemporary science as a figure of Poros. The alternative to contemporary science would then be an account of knowledge in terms of Penia. What is a desire to know in opposition to drives? Desire is basically about objects. Drives are indifferent to objects. What characterizes desire since Augustine and the whole Augustinian tradition is the fact that the object of desire is lacking and that it is always double object. Desire searches for an impossible object. The real objects of a desire is a mere substitute for an unreachable object. It is this dynamic between finite objects and the infinite objects, between contingent objects and a necessary object, between human life and the life of God that is characteristic for the object of desire in the Augustinian tradition. It is this tension between a possible and an impossible object that characterizes desire in opposition to

self-sufficient mechanism of a repetitive drive. This division in the object of desire also affects the subject of desire. Lacan accounts for this in terms of a divided subject. Lacan also accounts for subjective desire in terms of my desire depending on the desire of the other. Here, again, desire is characterized by a loss of subjective autonomy. Desire is heteronomous; the desire of a particular subject depends of other subjects.

What I want to suggest is that the old Socratic paradigm for a desire of knowledge should be understood in these Lacanian terms of desire. That would mean several things. It would mean that questioning rather than certainty, impotence rather than a nihilistic search for power would become the regime of a contemporary thinking. It also suggests that philosophy should limit itself, or that philosophy should renounce its claim for a *mathesis universalis* or for a universal science. We should be prepared to accept some kind of pluralism in knowledge. It is not true that science doesn't think, but science thinks differently than philosophy. It is not true that art doesn't think, but art thinks differently. When one accepts this kind division of knowledge, then a new kind of dialogue is made possible. Then philosophers should renounce teaching scientists how to think, then they should be prepared to learn from scientists. Understanding the desire for knowledge in opposition to the drive to increase knowledge, emphasizing lack instead of the will to power would then turn philosophy into a kind of Socratic questioning, dialoguing. If I have had more time I would like to show that this is close to Bergson's latest work, about the two sources of morals and religions. Bergson's last book was almost contemporaneous with Husserl's *Crisis*. It was published in 1932--already in anticipation of the events of German nationalism that have led to Second World War. It was kind of claim for new form of humanism in terms of overcoming closed moral systems and pleading for openness, for diversity.

I thank you for your patience and your attention.

DISCUSSION

Prof. Dragan Prole: Dear colleagues, I invite you to ask questions, offer a comment or to express some open-minded criticism freely. Dear Professor Bernet, as far as I understood your lecture, you tried to say that we should reintegrate what we seem to have lost. By that reintegration you distinguished theoretical approach from ancient philosophy, especially the time when philosophy and science were not two separate disciplines. And who are claiming that the practical and pragmatic point of view is what really matters can certainly follow our tendencies in science. Our prime ministers are suggesting that we should be more practical, that we should reintroduce more ideas, that we should open space for more practical jobs, etc. So my question is a practical one: How can we convince our prime ministers and practical people from industry that theoretical approach should be somehow reintegrated and that philosophy and theoretical thinking should have more space in rethinking the crises of contemporary science? How can we find this place for negotiation and to be more reasonable in that access?

Prof. Rudolf Bernet: I have no illusions about philosophers becoming kings or philosophers teaching politicians what they should do. This has always ended up with philosophers ridiculing themselves or risking their own life, already in Plato. I think is that these politicians just do not see or have estranged themselves as much from ordinary people's lives as modern science has estranged itself from ordinary people's lives according to Husserl. Technology or practical concerns or economics, there is nothing to be sad against that, but this is not all that humans care about. All of us, all people have some spiritual aspirations, but they are taking what they are offered, and unfortunately, what they are offered on the present market of spiritual remedies for their disquietness is not the best one. I believe that, rather than extreme forms of religious sects, extreme forms of all kinds of ideologies -- nationalist or even racist -- the best that one can offer people is to help them to think by themselves. What does that mean -- to think by one self? It is to take nothing for granted, as Husserl would sad. Phenomenological reduction is a complicated thing, but it is mainly about refraining from all too quick judgments and about the need to ask questions. Philosophy is good at helping people to formulate relevant questions. It is not just a matter of questioning. There is an art of formulating relevant questions. Not all questions that are equally relevant. Whenever a question arises somewhere it should be taken seriously and should be considered as to its relevance, its enlightening character or its sterile character. Maybe this is another way to invite you to ask further questions.

Zorica Mijartović: I have a similar question to the professor's. You said that, according to scientists, philosophy should become *mathesis universalis*. How can we make philosophers ask more questions of science, or position them to be more influential in scientific method, research, etc.?

Prof. Rudolf Bernet: I am not sure that I perfectly understood your question or there must be some kind of misunderstanding. Just to make things clear, I said that I don't think there is any chance for a restoration of philosophy as *mathesis universalis*. In Husserl we find a last attempt to restore the idea of a philosophical *mathesis universalis*, which was the great idea of modernity. Personally, I would rather plead for the opposite, for a kind of philosophical modesty or for what I would call a sharing a competence that makes it possible to think about things from different approaches.

Zorica Mijartović: Maybe form of my question wasn't very good. Theoretical approach which professor mentioned is used in theoretical science only for success of experiment. Can we try to put those philosophical questions in physical science in other purpose? Can we ask philosophical questions in physical science?

Prof. Rudolf Bernet: There is clearly a new development in contemporary science. I have colleagues in life-sciences telling me how they are working and one gets the impression that the development is going out of hand. It is no longer about successively grasping phenomena, it is to be first published, even when their research is not quiet finished. One must also say that this is not all that is taking place in contemporary science. Unfortunately, however, that is most of what is taking place, and that is mostly where the money goes. But there is also a science asking proper philosophical questions about time, space, etc. I'm not entirely sure about that because it is not my domain, but I would not be surprised if the most interesting philosophy of science would be done by some scientists rather than philosophers. My impression is that what was popular in philosophy of science when I was student, has dried out, that there is not much going on in philosophy of science. Interesting things in philosophy of science are coming from scientists, just think of their questioning the irreversibility of time, etc. Then, again, why not question the distinction between practical and theoretical science, and its basis? It is one thing to restore *theoria*, the dignity of theoretical wondering in times of economical materialism, efficiency, etc. But another thing is to account for *theoria* in terms of its opposition to *praxis*. All *theoria* is related to practical concerns, and must have practical consequences. All of us have had some intellectual enlight-

ments. Some of us more than others, but they have changed our way of living. And every philosophy, as theoretical as it might be, like Husserl's *Logical Investigations*, changes a little bit our way of looking at things. Why would thinking be closed off from all practical concerns and consequences? Again, the proper answer to your question would be to question what people take for granted, namely that theory is opposed to praxis.

Goran Rujević: First of all, I really wish to say thank you for this wonderful and inspiring lecture. I do not have so much a question as a comment, so if you would just indulge me here. I think that your idea to call back Socratic ideal of asking questions is wonderful and very inspiring. I actually find redelivering this idea that whole problem is that we need to be asking more questions not knowing how we are going to be able to answer them quite refreshing. I think that idea is not just progressive but also humbling. I am quite optimistic that we are eventually going to reach such a position in modern science if for no other reason than because of the existence of contemporary theoretical physics, which by all accounts should not exist as it is because it is horribly impractical. All conclusions from those theories cannot be tested by practical means. They have practical implications but somewhere far, far into the future, a hundred or two hundred years away. What do you think, is this optimism that I have, founded?

Prof. Rudolf Bernet: I don't know exactly what to say about that. Optimism for the future of physics makes us pessimistic for the future of philosophy. Because, again, one can see that the old philosophical concern for cosmology has dried up in philosophy and it is actually taking place in theoretical physics. This is good for theoretical physics but maybe not entirely good for philosophy. At least that should lead philosophers to show more interest in what is going on in contemporary physics. What you described as a new development in contemporary physics, may be merely marginal and survive like philosophers and artists, despite the circumstances. One can be optimistic in showing that the human spirit seems to be of such a nature that it affirms its own claim despite all adverse circumstances. Yes, I think one can be optimistic. There were intellectuals who, in worst ideological situations, were thinking despite whatever was holding them back to think. So, yes, I have a kind of optimistic belief in the rebellious capacities of the human mind.

Aleksandar Ostojić: I'd like to go back to the notion of power, back to Leibniz. You said that the notion of power in way that Leibniz described it does not play part in modern science. Then, later, you mentioned Freud's con-

cept in which the death drive, when separated from Eros, becomes destructive. So if I've got it right, we need counterbalances. You said an active force would become destructive without inertia, but what if inertia is separated from the active force? Would you describe the state of contemporary science as active force separated from inertia, or inertia separated from active force? What would be the concept of inertia separated of active force?

Prof. Rudolf Bernet: This is really going back to core what I wanted to show. My account of contemporary science would be that it is led by an unbound active force. What it is unbound from inertia is another issue, that was probably an all too quick jump in my presentation. What I find interesting in Leibniz is his account of substance in terms of active forces that are held back by something else that Leibniz only secondarily relates to inertia, that he calls passive forces. I find it interesting that an active force should find in itself its own limitation. For Leibniz, unlike Spinoza, limitation does not come from another mode of the Substance. I am interested in a kind of active force that has an internal principle of limitation. Contemporary science seems to have lost any kind of understanding of the finitude of all human enterprises. That is what makes me say that contemporary science is an expression of a kind of unbound active force. Contemporary science seems to be unbound from its own finitude, from its distinction from other possible approaches to reality such as we can find it in philosophy, art, etc.

Branko Latinčić: I like that you tried to put the entire discourse of science into a social perspective. But when we talk about the pre-scientific world, I sometimes think that we avoid putting the pre-scientific world into social perspective. In that perspective the world is not romantic or harmonic; it is world of slavery... I think that science is always established in certain societies to fulfill certain social needs. What do you think? Shouldn't we be more careful when we want to retrieve that pre-scientific experience in philosophy, in thinking?

Prof. Rudolf Bernet: I was not pleading in favor of a return to the life-world. This is neither for Husserl nor for myself the end point of the journey. Life-world is absolutely no solution. It is for Husserl and for all of us just a starting point. Life-world is already influenced by science. It is important to think about how science and scientific forms of understanding have changed our life-world. Bergson is good at showing that science is so successful because it works with closed systems. He relates this to closed social systems. His plead goes in both ways. He says that science should be more

dynamic and that it should lead to more open forms of social life. Maybe this is not an answer to your question but, at least, it addresses an issue that we have in common.

Transcription made by
Tanja Todorović

Arhe XV, 30/2018
UDK 1 Plato
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

ИРИНА ДЕРЕТИЋ,¹ ВИШЊА КНЕЖЕВИЋ²
Филозофски факултет, Универзитет у Београду

ЗАШТО ПЛАТОНОВИХ ЕЈДЕТСКИХ БРОЈЕВА ИМА 10?³

Сажетак: Полазећи од Аристотелових сведочанстава о Платоновом учењу о ејдетским бројевима, настојимо да захватимо њихов смисао, те да тематизујемо питање њихове кардиналности. То чинимо тако што критички испитујемо две хипотезе: 1) према првој из Платоновог *Парменида* (143c), из Једног се изводи бесконачни низ ејдетских бројева, 2) према другој, коју наводи Аристотел у *Физици* (206b32), ејдетских бројева има десет. Доказујући да је прва хипотеза неодржива, испитујемо мотиве који су могли навести Платона да ограничи генезу ејдетских бројева на десет, истовремено тематизујући питање онтолошке хијерархије између ејдетских бројева и осталих идеја. Заступамо тезу да идеја да се ограничи број ејдетских бројева почива на грчком математичком концепту бесконачности до Платоновог доба, који искључује актуалну бесконачност, те се у том смислу декада показује као репрезент потенцијално бесконачног низа ејдетских бројева. **Кључне речи:** ејдетски бројеви, декада, Платон, грчки математички концепт бесконачности, питагорејска филозофија

Питагорејски формални, математички модел објашњења стварности несумњиво је утицао како на Платонову филозофију у целини, тако и на платонизам ране Академије. Овај утицај може се запазити и у томе што је Платон ограничио број ејдетских бројева на десет. Тешко је поверовати да питагорејци, „творци“ ране грчке аритметике, нису приметили оно што су касније учили припадници ране Академије – чињеницу да се у првих десет бројева налазе примери свих бројева за које су Грци

¹ E-mail адреса ауторке: ideretic1@gmail.com

² E-mail адреса ауторке: ubuntera@mail.ru

³ Овај рад настао је у оквиру пројеката: 179064 и 179067 које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

знали. Аристотел сведочи да је декада била једна од кључних тема у расправама у раној Академији.⁴

У касној антици постојала је тенденција да се мисао раних питагорејаца разуме кроз призму Академије, те због тога неки аутори⁵ сматрају да је тешко направити јасну разлику између питагорејског схватања декаде и њеног каснијег поимања у Академији. Са таквим ставом се не можемо сложити. Познато је да је Аристотел био аутор два несачувана списка о питагорејцима,⁶ као и то да је био члан Академије. Тешко је поверовати да би неко ко је посветио толико пажње питагорејској филозофији и ко је на више места у *Метафизици* јасно разликовао питагорејски и платоничарски број, на једној, те Платонов, Спеусипов и Ксенократов појам броја, на другој страни, заправо мешао сва та учења која је сам разликовао. Овом темом бавимо се детаљно на другом месту.⁷

Платоново учење о ејдетским бројевима спада у његова „ненаписана учења“, предавања која је држао полазницима Академије. О њима нам најбоље сведочи сам Аристотел, премда се понеки делови тог учења могу наћи и у Платоновим дијалозима. Када је реч о кардиналности Платонових ејдетских бројева, ту, по нашем мишљењу, постоје две интерпретативне хипотезе. Према првој, коју наизглед подржава Платонов Парменид у истоименом дијалогу,⁸ постоји бесконачан низ ејдетских бројева, који се дијалектички изводе из Једног као првог начела. Према другој интерпретативној хипотези, Платон је ограничио кардиналност ејдетских бројева на десет,⁹ где се може препознати утицај питагорејске филозофије. На први поглед, чини се да су ове две интерпретативне хипотезе неусаглашене. Најпре ћемо укратко објаснити шта су ејдетски бројеви, а затим и изложити Аристотелово сведочанство о њиховој генези из Једног и Неодређене двојине. То нам је потребно да бисмо потом критички размотрили аргументе за и против сваке од наведених интерпретативних хипотеза.

⁴ Уп. Huffman, 1993: 350, 352 и на др. местима.

⁵ На пример, Zhmud 2015: 321–46.

⁶ Опште је прихваћено да је Аристотел аутор тих списка, посебно стога што и сам реферира на њих у својој критици питагорејаца у *Met.* 986 а 12. Ти списи су били познати и познијим античким коментаторима. На пример, Диоген Лаертије наводи два: *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* и *Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους*, што понавља и Александар Афродизијски (*In Metaph.* 75.15–17 Hayd; Ross, Fr. 12), док Хесихије пак говори о постојању једног списка: *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*, који садржи оба. Уп. Philip, 1963: 185–7.

⁷ О томе пишемо у још необјављеном раду “The Number Ten Reconsidered. Did the Early Pythagoreans have the Account of the Dekad?”

⁸ Уп. *Parm.* 143c и даље.

⁹ Уп. *Phys.* 206b32

Платоново учење о ејдетским бројевима (*arithmoi eidetikoî*) носи у себи читав низ тешкоћа које су биле предмет многих значајних дискусија почев од античких времена па све до савремених дана.¹⁰ За разлику од математичких бројева, ејдетски бројеви имају следеће карактеристике: они су појединачне идеје, „нису здруживи (*asymblethoi*) једни са другима“, тј. математички су неоперабилни (не подлежу математичким операцијама) и стоје у релацији *hysteron kai proteron* (што је релација пре-после). Ово последње не импликује само то да ејдетски бројеви чине уређени низ, него и то да су изведени из принципа који им онтолошки претходе – Једног и Неодређене двојине – иако сами онтолошки претходе сваком потоњем роду бића, као што су нпр. идеалне димензије, математички објекти или чулне ствари.¹¹ Једно од најбољих схватања ејдетских бројева дао је Клајн, који их је објаснио као јединствене квалитете бројности, односно најапстрактније структурне принципе пребројивости читаве стварности.¹²

Генезу ејдетских бројева Аристотел објашњава на следећи начин: Једно уводи „границу и одређеност“¹³ у Неодређену двојину и тиме је „уједначава“.¹⁴ Ово објашњење није изричито тематизовано у самим Платоновим дијалозима, мада се неке назнаке могу наћи у *Филебу*.¹⁵ Чини се, ипак, да Платон објашњава генезу ејдетских бројева у *Пармениду*,¹⁶ где изводи – на дијалектички начин – бесконачан низ бројева почевши од Једног. Уводећи чисто аналитичку разлику између Једног и његовог сопственог Бића – разлика, која потиче од тога што Једно учествује у Бићу, из чега следи да није идентично са њим – Платон наставља тако што их пребројава. Тако се генерише први број, а то је 2. Аргументација је слична генези највиших родова (*megista gene*) у дијалогу *Софист*. Међутим, иако би се очекивало супротно, Платон не наставља у *Пармениду* даље извођење низа бројева на овај начин, већ број 3 уводи сабирањем. Другим речима, он одустаје од дијалектичког извођења и наставља генезу бројева, примењујући на њих математичке операције, чиме напушта домен дијалектике и улази у математику. На аналоган начин, како би закљу-

¹⁰ Посебно је у протеклом веку о томе доста писано. Уп. Gaiser 1994, de Vogel 1988, Annas 1975, Ross 1951, Taylor 1818, Prichard 1995, Cherniss 1962, Krämer 1990, Ferber 2015.

¹¹ Уп. *Met*, 991 b 9, 1080 a 20 и даље, 1081 a 5–17, 1083 a 31–35, и на др. местима. Уп. *DA*, 404 b 24 итд, као и *Phd*, 101 b–c.

¹² Уп. Klein 1992: 60–3, 79–99. Уп. такође, уп. *Phl*, 24a–31a.

¹³ Уп. Ross 1951: 202, 203.

¹⁴ *Met*, 1081 a 25, 1083 b 24 и на др. местима.

¹⁵ Уп. *Phl*, 16 c10–e 2.

¹⁶ Уп. *Parm*, 142 b и даље.

чио постојање парности и непарности, посеже за множењем.¹⁷ Посредством те две операције, сабирања и множења, Платон изводи постојање броја као таквог, генезу свих врста *arithmoi* (простих, парних, непарних итд.), да би на крају закључио постојање бесконачног низа бројева.

Чини се да интерпретативна хипотеза генезе бројева из *Парменида* има следеће предности: нема сумње да су ентитети чија је генеза изведена на тај начин појмовно најапстрактнији. С обзиром на то да у *Пармениду* изведени бројеви имају онтолошки приоритет, могло би се закључити да се ради о ејдетским бројевима. Поврх тога, генеза ових бројева слична је извођењу ејдетских бројева садејством првих принципа, Једног и Неодређене двојине, како је Аристотел тај процес објаснио у *Метафизици*. Уколико је та интерпретативна хипотеза одржива, онда тврдња да постоји десет ејдетских бројева мора бити одбачена.

На другој страни, међутим, наведено тумачење има читав низ недостатака. Оно само себе оповргава. Уколико су, наиме, највиши ејдетски ентитети у процесу сталне генезе, тј. промене, како онда могу бити парадигме реалности? У том случају, ејдетски бројеви не могу творити прву меру и принцип структурисања бића. Штавише, генеза бројева, како је описана у *Пармениду*, снажно сугерише да се ту не ради о настанку ејдетских бројева јер нису задовољени кључни критеријуми којима се неки број одређује као ејдетски – нездруживост, односно математичка иноперабилност. Према томе, опис генезе бројева из *Парменида* подсећа на оно што ће Аристотел у *Метафизици* описати као настанак идеалних бројева, премда се са тиме, из наведених разлога, никако не може поистоветити. Осим тога, није згорег подсетити и на то да и сам Платонов *Парменид* уводи ову хипотезу како би је оборио. Заправо, интенција дијалога *Парменид* и није тематизовање ејдетских бројева, па ни највиших принципа, те стога ни не треба очекивати да ће Платон у њему извести неки позитиван и одлучујући увид у природу броја.

Показавши да је неодржива интерпретативна хипотеза о бесконачном низу ејдетских бројева, остаје да се испита друга хипотеза, према којој је Платон претпостављао постојање десет ејдетских бројева. Њу не налазимо ни у једном од Платонових дијалога него је изриче Аристотел у *Физици*:¹⁸ „јер Платон број производи све до десет (*μέχρι γάρ δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμὸν*).“¹⁹ Ово, међутим, није у сагласности са Аристотеловом

¹⁷ Исто.

¹⁸ *Phys*, 206 b 32–33

¹⁹ Аристотел готово исту ствар понавља у *Метафизици*. Уп. 1084 а 12–13 и даље. Сви преводи са грчког на српски језик су преводи ауторки овог текста, сем уколико није супротно назначено.

тврдњом у *Μεταφυσίци*, где он каже: „Стога, уистину, није рђаво Платон казао да идеја има онолико колико природних врста, уколико идеје уопште постоје (διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἶδη ἔστιν ὅποσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἶδη)“.²⁰ Аристотел најпре каже да има десет ејдетских бројева да би потом, на другом месту, казао да их има *више од* десет. Како то разумети?

Ова привидна противречност одражава један много дубљи проблем, а то је проблем односа између ејдетских бројева и осталих идеја. Једно могуће решење је хипотеза о идентификацији идеја и бројева, и ту хипотезу заступао је најпре Рос, а следила га је углавном англосаксонска научна традиција. Друго решење се односи на увођење хијерархије у поретку идеја. То решење заснива се на Теофрастовом сведочанству, које су истакли најпре Робен, на почетку XX века, а потом и Корнелија де Вогел. После узajамне преписке између Роса и Вогелове, 1951. године,²¹ Рос је прихватио интерпретацију де Вогел. За нас је релевантно то да се наведена неусаглашеност око кардиналности ејдетских бројева разрешава хипотезом де Вогелове.²²

Треба подсетити да је, осим Аристотела, Теофраст наш једини независни антички извор о ејдетским бројевима. Он сведочи да је Платон „извео [ствари] на прве принципе...повезујући [их] са идејама, ове са бројевима, а од њих ка принципима, по реду генезе, путем [на доле] све до поменутих ствари“.²³ Теофрастово сведочанство, дакле, прави разлику између ејдетских бројева и осталих идеја, и објашњава да су остале идеје генерисане из самих ејдетских бројева. Ова тврдња је у складу са хипотезом о постојању десет највиших, ејдетских бројева. Отуда, Теофрастово сведочанство нам показује да два различита места из Стагиралинових списа нису у противречности. Наиме, то што Аристотел у *Физици* каже да је Платон сматрао да има десет ејдетских бројева у сагласности је са тврдњом из *Μεταφυσике*, да идеја има онолико колико има природних врста, будући да постоји хијерархија међу идејама. Постоји десет највиших, ејдетских идеја и све остале идеје.

Могло би се чак и рећи да учење о ејдетским бројевима представља Платонов начин да реши тешкоће које су садржане у теорији идеја,

²⁰ *Met.*, 1070 a 18–19

²¹ DeVogel 1971: 80, напомена 57.

²² Уп. Robin 1908: 267 и даље, DeVogel 1971. Ово тумачење је засновано на Теофрастовом сведочанству и интерпретирано у контексту Платонове касне методе *synagoge* и *diairesis*. Елаборација Платоновог неписаног учења је резултат оригиналног и добро заснованог испитивања које су извршили професори са Универзитета у Тибингену, пре свега Гајзер, Кремер и Слезак, итд. Уп. Gaiser 1992, Krämer 1990, Szlezak 1985.

²³ Theophr. *Met.*, 6 b 11–15, превели Павел Грегорић и Филип Гргић.

како је она артикулисана у дијалозима средњег периода, нарочито у *Федону* и *Држави*. Те тешкоће артикулисане су у првом делу дијалога *Парменид*. Структурисањем „одозго“ почевши од принципа, преко ејдетских бројева, до осталих идеја остварује се онтолошки континуитет, који је ејдетски заснован, чиме ишчезавају проблеми релације учествовања, а посебно најозбиљнији проблем, са којим се суочавала Платонова класична теорија идеја, а то је подвајање стварности.

Што се пак тиче хијерархијског односа међу самим идејама, он се у једној савременој парадигми може артикулисати као однос између објект и мета-идеја. Ејдетски бројеви би представљали десет мета-идеја, које се према објект-идејама односе на тај начин што нам говоре да су објект-идеје пребројиве, аритметички структурисане и, стога, сазнатљиве. Без претензија да разрешимо све проблеме које Платонова теорија идеја има у његовим дијалозима, ограничићемо употребу термина објект-идеје на врсте.

За тренутак ћемо се вратити на прву интерпретативну хипотезу и поставити следеће питање: зашто Платон није хтео да пристане на бесконачни низ бројева? Узимајући у обзир значај који је античка грчка математика имала за Платонову филозофију, плаузибилно би било претпоставити да је његов однос према бесконачности био значајно, иако не искључиво, мотивисан математичким схватањем бесконачности.

Античка грчка математика све до Архимеда одбија појам актуалне бесконачности. На пример, оно што су Грци називали правом линијом није оно што ми данас подразумевамо под правом. Модерно схваћена права, а од Дедекинда експлицитно, јесте геометријски појам који подразумева актуалну бесконачност. Тако нешто страно је античком грчком математичком духу Платоновог доба. За Грке, права је оно што ми данас називамо дуж, што се може видети из другог Еуклидовог постулата, који гласи да ограничена права линија може бити *продужена* у свом правцу непрекидно.²⁴ У сваком моменту можемо замислити потенцијално бесконачно продужавање праве линије, али не и то да она *јесте* актуално бесконачна. Такође, један од главних Еудоксових доприноса античкој грчкој математици био је тзв. Еудоксов аксиом престиживости, касније назван Еудокс-Архимедовим, чија је непосредна последица, такође, „протеривање“ актуалне бесконачности, и то у виду онога што бисмо могли

²⁴ Еуклидови *Елементи* јесу постплатонистичко штиво, али они, између осталог, укључују у себе и главне садржаје свих претходних античких грчких Елемената (Хипасових, Леонових, као и Теодија из Магнезије, који је био члан Платонове Академије). Сматра се да прва књига Еуклидових *Елемената* садржи обједињено све дотадашње знање из геометрије. Више о томе, уп. Кнежевић 2016: 65 и на другим местима, као и Кнежевић 2017.

назвати инфинитезималама, величинама већим од нуле а мањим од сваког реалног броја. Ниједан Платонов спис, нити пак његова „ненаписана учења“, у које спада и учење о ејдетским бројевима, не сугеришу да је он признавао актуалну бесконачност. Нити је то пак чинио Аристотел, који разлику између актуалне и потенцијалне бесконачности први доводи до појма.

Отуда је разумљиво да је Платон хтео да ограничи број ејдетских бројева. К томе, допустити бесконачност, или неограниченост у ејдетску раван на било ком нивоу истовремено би значило увођење неодређености у оно што би требало да буде парадигма за одређивање свега остало. Другим речима, дошло би до самоукидања ејдетске равни. Можемо претпоставити да је такав Платонов став био и математички мотивисан.

Међутим, за Платона сигурно није било ирелевантно где ће прекинути низ ејдетских бројева. Наиме, грчка традиција је од најранијих писаних сведочанстава, Хомера²⁵ и Хесиода,²⁶ доводила у везу идеју броја 10 са идејом довршености и остварености, употпуњености. Да та идеја није била страна ни научном мишљењу, може се видети у томе да је Филолај изабрао број 10 за број планета свог астрономског система.²⁷ Чињеница да је грчки нумерички систем био декадни сигурно је утицала и на песништво и на науку. Морала је утицати и на Платона. Отуда би број 10 имао посебно значење за филозофа који се бави ејдетским бројевима, онтолошки највишим нумеричким принципима читаве стварности. Томе у прилог говори и једно место из Платонових *Закона*,²⁸ где је за одговарајући, „идеалан“ број парцела изабран 5040 зато што може бити сукцесивно подељен низом бројева од 1 до 10.²⁹ Штавише, „најмање што се од законодавца мора тражити јесте да има знање о бројевима,³⁰ што се не односи ни на шта друго него на законодавчеву образованост у аритметици, која је, чини се, изузетно значајна за праведно владање.

Коначно, с обзиром на чињеницу да је грчки нумерички систем био декадни, Платон је број 10 могао сматрати неком врстом репрезента за иначе потенцијално бесконачни низ бројева. У том смислу, број 10 би „обухватао“ све *arithmoi*³¹ – јер свако бројање у декадном систему опет

²⁵ Тројански рат је, на пример, трајао пуних десет година.

²⁶ Уп. *Op.* 794.

²⁷ Уп. *De caelo* 2.13, 293a8 и даље, *Met.*, 986 a 2 и даље, DK A16 (= *Actius* 2.7.7).

²⁸ Захваљујемо колеги Николи Танасићу што нам је указао на важност овог места.

²⁹ Уп. *Lg.* 737 e1 и даље.

³⁰ Уп. *Lg.* 737 e6–7.

³¹ Уп. Ross 1951: 179.

мора кренути од 10. Несумњиво је да је на Платонов избор десет ејдетских бројева утицало више чинилаца. Најпре, припадност грчкој култури, која је број 10 доводила у везу са појмом довршености и савршенства, античке грчке математике која није признавала актуалну бесконачност, и најпосле, утицај питагорејске филозофије уопште, и Филолајеве посебно. Летимичан увид у аутентичне Филолајеве фрагменте показује колики је утицај овог питагорејца на Платона, на пример, његових појмова: ограничавајућих и неограничених елемената, космотворне улоге хармоније, епистемичке вредности броја итд. Стога, није тешко претпоставити да је Платон схватио теоријску важност појма декаде који је код Филолаја био само имплицитно присутан. Платон у својој позној метафизици тако блиско повезује ејдетску и нумеричку раван и тежи да формализује теорију идеја, да ејдетски број постаје један од конститутивних принципа стварности. К томе, промишљањем декаде у вези са ејдетском равни, *de facto*, он је увео појам кардиналности у филозофију, односно поставио питање броја највиших, ејдетских бројева, и, то парадоксално посредством бројева који нису математичке, него парадигматске природе. Могло би се рећи да учење о ејдетским бројевима представља врхунац оне замисли, што ју је Платон поставио још у *Држави*, а то је да посредством дијалектике споји етику с математиком. Поврх тога, битан значај овог учења о ејдетским бројевима постаће видан тек после открића теорије скупова која ће делом обележити како математику тако и филозофску рефлексију двадесетог па и двадесет првог века.³²

ЛИТЕРАТУРА

- Annas, J. (1976), *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, Oxford: Clarendon.
 Bonitz, H. (1848), *Aristotelis Metaphysica*. Pars Prior, Bonn: Marcus.
 Bonitz, H. (1849), *Aristotelis Metaphysica*. Pars Posterior, Bonn: Marcus.
 Bonitz, H. 1870), *Index Aristotelicus (Aristotelis Opera. Edidit Academia Regia Borussica. Volumen Quintum)*, Berlin: Reimer.
 Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Burnet, J. (1899–1907), *Platonis Opera*, 5 Vols., Oxford: Clarendon Press.
 Cherniss, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
 Cherniss, H. (1962), *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russel & Russel.
 Deubner, L. (1937), *Iamblichus de vita Pythagorica liber*, Leipzig: Teubner.

³² Захваљујемо колегиници Марији Петровић на помоћи око припреме овог текста за штампу.

- Diels, H. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Kranz, W., 3 Vols., 6th Ed., Berlin: Weidmann.
- Ferber, R. (2015), *Platons Idee des Guten*, dritte Auflage, Sankt Augustin: Academia Verlag
- Gaiser, K. (1998): *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. 3. Auflage, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Gutas, D. (2010), *Theophrastus: On First Principles (Known as His Metaphysics)*. Leiden / Boston, MA: Brill.
- Hayduck, M. (1891), *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. CAG 1, Berlin: Reimer.
- Heziod, *Poslovi i dani*, прев. Matica Hrvatska: Zagreb, 1970.
- Хесиод, *Постанак богове. Хомерове химне*, прев. Бранимир Главичић, Веселин Маслеша: Сарајево. 1975.
- Хомер, *Илијада*, прев. Милош Н. Ђурић, Матица Српска: Нови Сад, 1965.
- Hopper, J. M. (1997), *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Huffman, C. A. (1988), "The Role of Number in Philolaus' Philosophy," *Phronesis* 33: 1–30.
- Huffman, C. A. (1993), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (ed.), (2014a), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. "Pythagoras" (2014b), in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/pythagoras/>>.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers*, 2nd Ed., Cambridge University Press.
- Klein, J. (1992), *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge MA: MIT Press.
- Кнежевић, В. (2016), *Математика у Платоновој филозофији*, Београд: СФД.
- Кнежевић, В. (2017), „Појам хипотезе у Платоновим дијалозима средњег периода”, *Theoria*, 2 (2017): 60: стр. 120–144.
- Krämer, H. J. (1990), *Plato and the Foundations of Methaphysics*, Albany: SUNY.
- Philip, J. A. (1963), "Aristotle's Monograph on the Pythagoreans", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 94: стр. 185–98.
- Prichard, P. (1995), *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag Intl.
- Robin, L. (1908), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris: Félix Alcan.
- Ross, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Vol. 1, Oxford: Clarendon.
- Ross, W. D. (1928), *Metaphysica. Second Edition* (= *The Works of Aristotle Translated into English under the Editorship of W. D. Ross*. Vol. 8), Oxford: Clarendon.
- Ross, W. D. (1955), *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford: Clarendon.
- Ross, W. D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon.

- Taylor, T. (1818), *Iamblichus' Life of Pythagoras, or Pythagoric Life*, London: J. M. Watkins.
- Teofrast (2011), *Metafizika*, превели Pavel Gregorić i Filip Grgić, Kruzak: Zagreb.
- Vogel, C. J. de (1971), „Probleme der späteren Philosophie Platons“, Jürgen Wipperfurth (yp.), *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt: WBG, стр. 41–87.
- Vogel, C. J. de (1988), *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden/ New York/ København/ Köln: E. J. Brill.
- Zhmud, L. Ya. (2012b), *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford University Press.
- Zhmud, L. Ya. (2015), “Greek Arithmology: Pythagoras or Plato?”, G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, *On Pythagoreanism*, De Gruyter: Berlin, стр. 321-46.

IRINA DERETIĆ, VIŠNJA KNEŽEVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

WHY THERE ARE 10 PLATO'S EIDETIC NUMBERS?

Abstract: Taking into account Aristotle's testimonies on Plato's account of eidetic numbers, we critically examine the question of their cardinality. We consider two mutually exclusive hypotheses: 1) according to the first, articulated in Plato's *Parmenides* (143c ff.), the infinite sequence of the eidetic numbers is dialectically deduced from the One, 2) according to the second one, from Aristotle's *Physics* (206b32) Plato limits the deduction of the eidetic numbers to a decad. We refute the first hypothesis, by showing that the outcome of the generation, as formulated in the *Parmenides*, cannot be considered to be the eidetic numbers, since they do not meet the key criteria for being eidetic (incomparability and mathematical inoperability). Furthermore, we argue for the second, “decad” hypothesis, and we draw its implications for the understanding of the hierarchy of the Forms. Our main claim is that Plato limits the eidetic numbers up to ten, because he presupposes the Greek concept of strictly potential infinity, which rules out the actual infinity. Accordingly, the decad might be regarded as the representative of the potentially infinite sequence of eidetic numbers.

Keywords: eidetic numbers, decad, Plato, Greek mathematical concept of infinity, Pythagorean philosophy

Primljeno: 31.8.2018.
Prihvaćeno: 1.11.2018.

Arhe XV, 30/2018
UDK 1 Ortega y Gasset J.
1 Patočka J.
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

TANJA TODOROVIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

PROBLEM KRIZE

Gaset i Patočka

Sažetak: Na samom početku rada autorka pokazuje osnove Gasetove filozofske pozicije. Na njihovom temelju se promišlja problem krize. Ona predstavlja gubitak horizonta u kome se Ja (*Yo*) nalazi izgubljeno u okolnostima (*circunstancia*). U drugom delu rada se razmatraju osnove Patočkine filozofske pozicije. Autorka poredi racional-vitalizam i a-subjektivnu fenomenologiju. Pokazuje se da krizu odlikuje gubitak apsolutnog smisla. Savremena filozofija pokazuje da apsolutnog smisla nema i da ga ne može biti. To znači da smisao mora da se stvara iz novih okolnosti. Zadatak filozofije je da u istima pokaže ulogu istorije filozofije koja ne može da bude zanemarena. Na samom kraju se uviđa da briga za dušu mora ići ispred naivnog preuzimanja smisla.

Ključne reči: briga za dušu, fenomenologija, Gaset, istorija, kriza, Patočka

UVOD

Huserlovo delo *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* je možda najznačajnije filozofsko delo napisano o problemu krize u dvadesetom veku. Problem krize nije samorazumljiv, niti se može tumačiti kroz prizmu jednog autora posebno ako se ima u vidu da se evropska civilizacija može tumačiti kao „inventar kriznih naracija“ ili „istorijski okvir krizologije“² u kome se čovek ili orijentiše ili dezorijentiše u zavisnosti od toga da li mu određen način mišljenja šteti ili koristi. Možemo se pitati u čemu je razlika između krize i neke značajne promene ili događaja koji uzdrmava ljudsku egzistenciju? Mogu li se određeni periodi u ljudskoj istoriji u kojima su se događale velike promene označiti kao krizni? Da li je Prvi svetski rat bio povod

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

² Lošonc, A. (2006), *Suverenitet, moć i kriza: eseji o evropskom mišljenju*, Novi Sad: Svetovi, str. 72.

da se zaključi da je evropska civilizacija u krizi ili koren krize može da se pro-
nađe u samoj strukturi mišljenja, nezavisnoj od „spoljašnjih“ događanja? Na
kraju, možda najvažnije pitanje u kakvom su odnosu kritika, istorija i kriza?

Niče je najavio krizu evropske nauke postavljajući zahtev da se prevred-
nuje postojeći sistem vrednosti, ali i sistem vrednosti uopšte koji svoje uteme-
ljenje nalazi u metafizici. On je prvi postavio pitanje kako je moguće da je čov-
vek u stanju da postavi vrednosti i principe koji će direktno da štete životu?
Ako se čovek od životinje razlikuje sposobnostima mišljenja, govora i pam-
ćenja kako je onda moguće da se te sposobnosti koriste u suprotnosti sa nji-
hovom izvornom svrhom? On pokazuje da se najviši oblik filozofiranja ne iscrpljuje u apsolutnoj afirmaciji realnosti, nego upravo u mogućnosti distan-
ciranja od onoga što je vladajući sistem života i uverenja. Kriza je tako pri-
znavanje da sadašnji događaji ne mogu da se shvate afirmativno niti opravda-
ju racionalno.³ Kriza je priznavanje da se možda pogrešilo u dosadašnjem na-
činu mišljenja. Zbog toga on kaže da bi „pravi filozof“ znao da na ovoj zem-
lji postoji nešto uzvišenije od ideala savremenog života, i on zbog toga uzvi-
šenost ni ne traži u sadašnjim okolnostima.⁴ Gaset će preuzeti njegovu ideju
da sadašnjost ne može naprosto da se opravda kao najuzvišeniji oblik realno-
sti. Kriza je ispaštanje zbog grešaka naših prethodnika, i iz tog ponora nema
bega, niti je rešenje sablasno likovanje nad promašajima neistomišljenika. Je-
dino što je moguće jeste promena unutrašnjih nastojanja u pokušaju da se iza-
đe iz tužne, melanholične vere u bolje sutra u kojoj je evropski čovek zatečen.
Međutim, on od Huserla preuzima ideju da je neophodno razračunati se sa sa-
dašnjošću, a ne naprosto ograđivati se od iste. Zapravo je reč o tome da je ne-
ophodna samo uslovna distanca od sadašnjosti, neka vrsta povlačenja u poku-
šaju osmišljavanja pravca u kom bi se trebalo kretati.⁵

I drugi autori već u XIX veku govore o problemu krize: Ernest Renan
slično Ničeju govori o krizi u načinu vrednovanja, Jakob Burkhart o krizi koja
se ogleda u načinu na koji se vrši centralizacija, Prudon koji govori o krizi hri-
šćanske civilizacije...⁶ Huserl je, takođe, verovatno već bio upoznat sa nekim
naslovima koji su govorili o problemu krize kao što su: Rudolf Pannwitz, *Die
Krisis der Europäischen Kultur* (1917); Ernst Troeltsch, *Die Krisis des Histo-*

³ Niče u svojim uvidima nesumnjivo smeru na kritiku Hegelovih ideja o filozofiji čiji se zadatak završava u iscrpnoj refleksiji sadašnjosti opravdanoj u odnosu na prošlost.

⁴ Niče, F. (1987), *Šopenhauer kao vaspitač*, prev. Perović D., Novi Sad: Budućnost, str. 31.

⁵ Možda bi Ničeova namera mogla da čita takođe kao pokušaj distanciranja od sadašnjosti sa idejom da je uloga vaspitača da se „vrati“ i pokuša da da odgovor na aktualne probleme. Ipak, izvesno je da on za razliku od Huserla nije ponudio ozbiljniju filozofsku metodu koja bi imala potenciju da se razračuna sa problemom krize.

⁶ Lošonc, A., *Suverenitet, moć i kriza: eseji o evropskom mišljenju*, str. 92.

rismus (1922); i *Die Geistige Krisis der Gegenwart* (1923) od Arthur-a Liebert-a, čoveka koji će kasnije uređivati časopis *Filozofija* u Beogradu, gde će Huserl objaviti svoje prvo izdanje *Krize*.⁷ Ipak, Huserlovo određenje krize je od suštinskog značaja za savremeno promišljanje ovog pojma ne samo zato što će niz savremenih mislilaca referisati na neke od njegovih osnovnih ideja, uključujući tu i Hajdegera, Gasetu i Patočku, već i zbog toga što će prvi na sistemski način govoriti o ovom problemu. On je prvi govorio o vezi krize sa istorijom filozofskog mišljenja, o vezi kritike i krize i otvorio pitanje kako je naš način mišljenja povezan sa „spoljašnošću“ – sa telom.

Huserlu se najviše zamera to što je njegova transcendentalna-fenomenološka-ontologija bitno epistemološki usmerena⁸ i što iako otvara problem „sveta života“ ne govori o egzistencijalnom problemu krize. Zaista, njegova transcendentalna metoda ostaje ravnodušna za pojedinačne događaje, iako je samo promišljanje ovog problema inspirisano istima. Fenomenološko razmatranje krize nju ne redukuje ni na jednu od posebnih sfera ljudskog duha: kriza nema teorijski, praktički, niti ekonomski karakter. Kriza je *gubitak mogućnosti* da se oni promišljaju u *jedinstvenosti*. Zbog toga iako termin kriza jeste preuzet iz medicinske nauke⁹, on je u filozofskom smislu mnogo obuhvatniji od značenja koji se nalazi u medicinskoj praksi. Njihova veza je samo simboličnog karaktera. Za Huserla nije reč o gubitku jedinstvene naučne metode koja će obuhvatiti sva posebna i pojedinačna područja ljudskog duha, već je reč o pokazivanju da takvo jedinstvo nikada nije ni postojalo u formi ostvarenosti, ono je postajalo samo u *formi ideje*. Ta ideja nije mogla biti ostvarena jer se gnezdo, žiža u kojoj se jedinstvo obuhvata nije pokazalo na temelju transcendentalne subjektivnosti. U antici, kod Aristotela, javlja se prvi projekat *univerzalne nauke o subjektivnosti*¹⁰ u formi *psihologije* (učenja o duši koja je medijum odnosa tela i uma) posredstvom koje se naučno raspravlja o logici, etici i svim drugim granama ljudskog duha. Tvrdnja da subjektivistička filozofija počinje sa Aristotelom, iako samo u vidu ideje, i zahtev da se mislilac vrati izvoru, tačnije njegovim intencijama, predstavlja veliki doprinos fenomenološke metode poverenju u umnost evropske filozofije. On dobija još više na značaju ako se ovo tvrđenje uporedi sa Huserlovim uvidima iz *Krize* u kojima se tvrdi da kriza počinje kasnije, kada mislilac ovaj zahtev gubi iz

⁷ Carr, D. (2010), *The Crisis as Philosophy of History*, in: *Science and the Life- World*, Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences', California: Stanford University Press, pp. 83-100, p. 87.

⁸ Lošonc, A. (2006), *Suverenitet, moć i kriza: eseji o evropskom mišljenju*, str. 82

⁹ Dodd J. (2004), *Crisis and reflection*, The Netherlands: Kluwer Academic publishers, p. 44.

¹⁰ Huserl, E. (2012), *Prva filozofija*, prev. Prole D., Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 108.

vida. Tu se istorija filozofije interpretira kao pokušaj da se kriza „prevlada“ jer je ona ništa drugo do istorija *silovitih napetosti između objektivističke i transcendentalne filozofije*.¹¹ Tako se pokazuje da *umna*, prva filozofija svoj *telos* može ostvariti samo kao *transcendentalna-fenomenologija*, i da su jedino u tom kontekstu ove dve nauke sinonimi.¹² Mora postojati veza između posebnih naučnih oblasti, jer svaka svoju naučnost crpi iz umnosti, koja je u svojoj osnovi subjektivna. Tako je subjektivnost prelomna tačka „krsta filozofskih duhova“ koji u sebi obuhvata sve posebne naučne oblasti. Kod Huserla nije reč o ispostavljanju novih sadržaja kao nove istine koja će da bude prevladavanje postojeće krize, već obrnuti svet u subjektivnost, i pokazati da ona mora sada biti izvor nove metodologije na temelju koje će se promišljati naknadno nova iskustva. Transcendentalna-fenomenologija je tako jedan *izokrenuti svet* koji ne kreće od stvari, već kreće od pojava ka stvarima.

Za razliku od Kantove transcendentalne filozofije, transcendentalna fenomenologija ima *intersubjektivan karakter*. Transcendentalnost i intersubjektivnost kod Huserla idu ruku pod ruku.¹³ To nije samorazumljivo, to je nešto novo, jer se subjektivnost prvi put kod Huserla ne tumači kao izolovana, frigidna subjektivnost, već se njeno funkcionisanje preispituje pod obiljem sadržaja i „drugih subjektivnosti“¹⁴ na koju se ona odnosi. Ortega i Gasset je upravo na temelju pojma *intersubjektivnosti* želeo da pokuša da objasni poreklo krize. Pokazujući da se u istoriji filozofije kao u istoriji slikarstva događa jedna progresivna de-realizacija sveta u kojoj filozof-umetnik udaljavajući se od sveta završavaju tako što ga pronalaze u sebi¹⁵ španski filozof pokazuje da je kriza ništa drugo nego nemogućnost da se na temelju intersubjektivnosti ispostavi jedinstvena naučna metoda, jer je sama intersubjektivnost temelj za promišljanje *posebnih sadržaja*. Huserlovo je dostignuće pokazivanje da nema „čiste zajednice“ već da svaka zajednica ima svoju realnost, svaka zajednica ima „svoj horizont istine“.¹⁶ Tu gde je Huserlova filozofija stala štafetu je preuzeo racional-vitalizam pokazujući da kriza nije više samo kriza

¹¹ Huserl, E. (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, prev. Đinđić Z., Gornji Milanovac: Dečje novine, str. 63.

¹² Prole, D. „Predgovor“ u: Huserl, E. (2012), *Prva filozofija*, prev. Prole D., Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 11.

¹³ *Ibid.*, str. 25.

¹⁴ Drugih je ovde stavljeno u navodnike jer je transcendentalna fenomenologija u kontekstu ispitivanja subjektivnosti usmerena na traženje univerzalne „logike“ subjektivnosti, gde se pokazuje da drugi nije nešto fundamentalno različito od mene samog.

¹⁵ Gasset, J. O. Y. (1924), *Sobre el punto de vista en las artes*. Revista de Occidente, pp. 129-148, p. 137.

¹⁶ Prole, D. (2010), *Stranost bića*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad, str. 130.

evropskog uma, već da je reč o krizi na globalnom planu, jednom *postevropskom* svetu, koji nema više poverenja u ideju čiste umnosti, već samo jedne *konstruisane umnosti*. Čvrst pojam se kod Gasete preobražava u *konstrukciju* koja je subjektu potrebna da se suoči sa realnošću na koju samo uslovno može da utiče. Svet okolnosti (*circunstancia*) postaje svet mogućnosti (*posibilidad*). Gaset i Patočka će koncept krize pokušati da razviju na temelju osnovnih Huserlovih ideja. Oni pokazuju da je problem krize duboko egzistencijalno-praktički problem koji ne može biti u potpunosti razrešen jer moderni zahtev za jedinstvenim filozofskim sistemom ne može da bude ispunjen kada se za predmet uzme ljudski život u svim njegovim različitim načinima ispoljavanja. Ljudski svet je *ocrtavanje celine* koje izmiče apsolutnom definisanju, kako u području teorijske filozofije, tako i na polju egzistencije i prakse. Upravo na taj problem *izmicanja celine* treba pokušati odgovoriti. Huserlova *filozofska metoda* ovim autorima onda ne služi kao konačno rešenje pitanja o krizi. Naprotiv, ona je za njih samo *polazna tačka*, fundament koji treba preoblikovati tako da bude usmeren i na pitanje o mogućim iskustvima koja dolaze iz sveta i života.

Hajdeger je o pojmu *mogućnosti* govorio ne samo na temelju subjektivnosti, već na temelju egzistencije.¹⁷ Čovek je u osnovi vremenito biće, a to znači da on ne egzistira samo u sadašnjosti, niti „nosi sa sobom neku prošlost“. On se takođe nekako odnosi prema *budućnosti*, kao *projekciji mogućih događanja*. Čovekovo primarno odnošenje jeste onda njegov odnos prema *sopstvenim mogućnostima*. Ovde nećemo ulaziti u sve moguće interpretacije tog pojma, samo se naglašava važnost ovog pojma na koji će se Gaset i Patočka nadovezati u svojim konceptima krize. Ako bi bilo moguće „imati bitak“ kao što se „ima pojam“ koji se odnosi na čulne predmete i opštosti, onda mišljenje nikada ne bi zapadalo u krizne periode. Ipak, interpretacija bitka zavisi od okolnosti (sveta) iz kojih se on interpretira i pripada bitno čoveku. Savremenost prvi put krizu tematizuje kao nešto što nije nužno loše, nego nešto što pokazuje šta čovekovo mišljenje uistinu jeste: ograničeno prošlošću, bačeno u nekakvu sadašnjost i crpi svoje mogućnosti iz budućnosti. Kriza je nemogućnost da se u polju mogućeg izabere „pravi put“, ali ujedno i pokazivanje da pravog puta nema i ne može ni biti. Sve što čovek ima jeste on sam i njegove okolnosti (Gaset) i to je tako jer je njegova egzistencija promenjiva (Patočka): „Čovek uočava da se više ne uklapa u svet, da je iščašen, izbačen, izmešten iz koloseka sveta koji sve više postaje nezavisan u odnosu na njega (.....) Iskustvo krize je, dakle, patnja, kulminacija gubitaka, i nadiranje mogućnosti koja

¹⁷ „Tubitak nije neko Postojeće koje kao dodatak ima još to, da nešto umije, nego jest, primarno, Biti-mogućim.“ (Hajdeger, M. (1988), *Bitak i vrijeme*, prev. Šarinić H., Zagreb: Naprijed, str. 163).

nije u srazmeri sa snagom onoga koji je pogođen krizom.”¹⁸ To ne znači da se o krizi ne može ništa reći, naprotiv. Ona se prvi put jasno tematizuje kao odnos čoveka prema svetu, okolnostima, u koje spada i istorija i reflektovanje iste. Evropski čovek je Faust koji prvo traži apsolutnu istinu da bi živeo, dok je savremeni, post-evropski čovek otkrio tu nemogućnost. Savremeni čovek je anti-faustovski orijentisan. On prvo živi pa tek onda ispituje svoje mogućnosti. Ipak, kriza nastaje jer nije moguć život bez bar *nekakvog okvira* u kom pravcu bi trebalo delati. Ovo je problem na kome Gaset gradi svoju filozofiju: mi ne tražimo prvi princip radi prvog principa, već zbog toga što nam nedostaje svrha, *pravac u kom bismo se trebali kretati*. I u drugim periodima u istoriji filozofije se dešavalo da čovek izgubi „sigurno tlo pod nogama”, međutim savremenost prvi put tematizuje ovaj problem i pokazuje da nije moguće uspostavljanje novog sigurnog temelja. Da li to znači da je savremeni čovek nužno osuđen na lutanje? Ili postoji mogućnost da osmisli neko novo tlo koje će se ovoga puta pokazati u svojoj pokretljivosti, promenljivosti i fleksibilnosti?

Istrajavanje u polju mogućeg nije dobro na duge staze.¹⁹ *Delanje* treba da ima *okvir* u kome se kreće i na osnovu kog se donose odluke. To nije samo stvar pozitivnog prava, običajnosti niti politike. Ljudski život je tako ustrojen da su mu potrebni kriterijumi na osnovu kojih donosi odluke. Pitanje je samo da li čovek te kriterijume pasivno preuzima iz tradicije ili traži nove puteve da ispolji svoju slobodu. Krizu odlikuje nedostatak kriterijuma i teškoća da se uspostave novi. U radu se pokazuje kako Gaset svojim konceptom racional-vitalizma nastoji rešiti ovaj problem. On pokazuje da je kriza nužno vezana za evropski način mišljenja što znači da je tematizuje u vezi sa istorijom filozofije. U radu se pokazuje šta je to što je preuzeo od Huserla i Hajdegera, a koji su pojmovi produkt njegove filozofije. Takođe, videćemo kako se Patočka odnosi prema krizi, šta preuzima od Huserla, šta kritikuje, i zašto za razliku od Gaset koji još govori o evropskom čoveku koji ne može da se odvoji od sopstvene istorije, i samo nagoveštava postevropsko doba, Patočka govori o postevropskom čoveku i razgraničava sa povešću.

¹⁸ Lošonc, A., *Suverenitet, moć i kriza: eseji o evropskom mišljenju*, str. 80.

¹⁹ Još je Hegel pravio razliku između slabog i jakog čoveka. Slabiji je onaj koji istrajava u polju mogućeg i nije u stanju da donosi odluke, dok se jake ličnosti odlikuju upravo mogućnošću da u nepredvidivim okolnostima delaju: „Volja koja ništa ne zaključuje nije zbiljska volja, ono što je bez karaktera nikada ne dolazi do odluke. Razlog oklevanja može ležati u nežnoj čudi, koja zna da se u određenosti upušta u konačnost, sebi postavlja granice i izdaje beskonačnost: ali ona neće da se odrekne totaliteta koji ima u vidu. Jedna takva čud je nešto mutno i kad hoće nešto lepo. Onaj ko hoće nešto lepo, kaže Gete, mora se moći ograničiti. Samo kroz odluku čovek stupa u zbiljnost, koliko god da mu je to tegobno, jer lenjost neće izaći iz mozganja o sebi, u kojem se ono drži jedne opšte mogućnosti. Ali mogućnost još nije zbiljnost.” (Hegel, G. W. F. (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, prev. Grlić D. Sarajevo: Veselin Masleša – Svetlost, str. 52)

GASET OV KONCEPT KRIZE

Osnove Gasetove pozicije

Pre nego što se usmerimo na razmatranje problema krize pokušaćemo da ocrtao osnove Gasetove pozicije koja je najviše izgrađena u njegovom zre- lom periodu stvaralaštva. On je, slično Huserlu, imao nekoliko faza u stva- ralaštvu. Govor o krizi pripada periodu u kome se okrenuo konceptu *racio- nal-vitalizma*. Racional-vitalizam, kako samo njegovo ime nagoveštava, pred- stavlja pokušaj ujedinjenja racionalizma i filozofije života. Ideja je da racio- nalnost može da bude prihvaćena i usmerena tako da bude u službi života. Ga- set odbacuje ideju teleologizacije i transcendentalnu metodu koja postoji kod Huserla. On se u svojim razmatranjima osvrće i na Ničeove uvide u kojim po- kazuje da kriza nije samo naučni problem. Problem krize je i problem vredno- vanja, usmeravanja egzistencije i kreiranja uverenja koja će da služe kao ori- jentir za življenje. Treba uspostaviti metodu koja će istovremeno da obuhva- ti polje ljudskog promenljivog sveta i polje racionalnog koje se odnosi na za- konomerne, formalne strukture mišljenja. On se slaže sa Huserlom da kriza evropskog čoveka počinje sa Galileom i naturalizmom koji pretenduje da ob- jasni polje ljudskog.²⁰ Naturalistička metoda se zasniva na ideji da se u pol- ju varijacije pokaže šta nije promenljivo, da se „uhvati” *zakon invarijabilnosti* koji navodno sama priroda diktira.²¹ Pokazuje se da tu vrstu invarijacije nije moguće apsolutno postaviti iz realnosti koju diktira ljudsko iskustvo, život. To znači da prirodni zakoni važe i u ljudskom svetu, ali da ljudski svet *ne može da se redukuje na njih*. Gaset slično Niču govori o tome da je čovek biće koje ne može samo da se objasni ni evolucionizmom iz razloga što se ljudski život razlikuje od pukog nesvesnog prilagođavanja organizama okolnostima.²² Čo- vek je jedino biće koje može da postavlja standarde koji su čak u suprotnosti sa životom. On, iako se nalazi među stvarima, iako se stvari nekako pojavl- juju u njegovom iskustvu i nekako operiše sa njima, ne može da se svede na te stvari niti one predstavljaju celokupnu njegovu realnost. Postoji „razmak” između čoveka i stvari jer je čovek jedina životinja koja poseduje *fantaziju*.²³

²⁰ Gasset, J. O. Y. (1976), *En torno a Galileo*. Revista de Occidente, p. 3.

²¹ Conill-Sancho, J. (2012), *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, en: *Isegoría* (46), pp.167-192, p. 182.

²² Niče kritikuje evolucionizam jer zanemaruje čoveka kao biće koje je jedino u stanju da dela u suprotnosti sa životom i instinktima koji bi trebali biti aksiom „volje za opstankom“(Niče, F. (2001), *Genealogija morala*, prev. Zec B., Beograd: Dereta, str. 216).

²³ Conill-Sancho, J., *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, p. 169.

Ljudski život predstavlja interpretiranje činjenica koje kasnije uobličuje u *ideju realnosti*. Čovek istovremeno operiše sa pojedinačnim idejama, ali ih u sopstvenom iskustvu slaže, preobražava, *uokviruje u realnost*.²⁴ To znači da realnost ne može da se svede na stvar (*res*) kako je to činjeno ranije u tradiciji.²⁵ Fantazija kreira realnost, ali u njoj nije reč o pukoj fantaziji koja proizvoljno slaže stvari. Fantazija određuje šta je u osnovi stvari i njena je uloga kreiranje *ideala*. Postavljanje prvih principa, onog jednog iz čega se izvodi i čemu se nastoji objasniti ostatak sveta je proces u kome se realnost (dato iskustvo koje još nije uobličeno) *idealizuje*. Ipak, kada se jednom postavi prvi princip on postaje pret-postavka iz koje se iščitava i svako sledeće iskustvo, čak i onda kada se ne može podvesti pod njega. Tu nastaje problem. Postavljanjem apsolutnih prvih principa polje mogućeg se redukuje i zatvara za potencijalna iskustva i mogućnosti interpretacije koje će preobraziti ista.²⁶ Dakle, problem nije što čovek ima fantaziju, nego problem nastupa upravo kada se čovek nađe u *nedostatku korišćenja iste*. Nauka zaboravlja da priroda nije oduvek bila idealizovana, da je njena realnost, kako to već Huserl u *Krizi* pokazuje, do renesanse bila samo tipskog karaktera.²⁷ To ne znači da je ona neistinita u bilo kom od dva slučaja. To znači da se u matematizaciji prirode isključuju mogućnosti fantazije koje se odnose na pitanje o osnovi stvari. U polju beskonačnih mogućnosti se pretpostavlja priroda, materija, stvar kao osnov celokupnog sveta. Ona se unapred ograničava na primenjivanje jedne metode na celokupno iskustvo uključujući i celokupno ljudsko iskustvo.²⁸ Ipak, Gasset pokazuje da čovek nije samo prirodno biće, on je i *istorijsko biće*. To znači da njegovu životnost ne čine samo ustanovljeni procesi već i činjenja koja „iskaču” iz unapred postavljenih okvira.

Kriza evropskog čoveka se razmatra kao kriza naroda i pojedinaca koji žive u sličnim okolnostima (*circunstancia*). Sve što čovek ima je on sam i njegove okolnosti.²⁹ Ja je moje lično, konkretno iskustvo i ono je osnova za pro-

²⁴ Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo*, p. 4.

²⁵ Gasset, J. O. Y. & Novella, J. (1971), *Historia como sistema*. Espasa-Calpe, p. 8.

²⁶ Conill-Sancho, J., *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, p. 170.

²⁷ Mi u iskustvu ne nailazimo na beskonačnost niti na čiste geometrijske oblike, predmeti iskustva su nama dati u formi *tipike*. Ipak, putem matematičke metode, brojanjem, merenjem i računanjem, iskustvu se pristupa tako što se njegovi neodređeni oblici *idealizuju*. Tako se ne menja samo način mišljenja, nego se realna praksa koja je do tada postojala pretvara u idealnu praksu čistog mišljenja. Smena idealnih predmetnosti i iskustva je stalna pa se čini da su geometrija i prostorni oblici neodvojivi, jer se još uvek ne poznaje tematska, intencionalna struktura svesti. (Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, str. 28)

²⁸ Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo*, p. 4.

²⁹ On bira termine *ja, moje okolnosti i život kao drama*, želeći da izbegne modernu podelu na subjekt-objekt u kojoj se pretpostavlja da je primarna čovekova funkcija sazajnog karaktera.

mišljanje realnosti. Okolnosti su te koje imaju primat i diktiraju šta će se u iskustvu pojaviti. U okolnosti spadaju i drugi ljudi, njihovi odnosi prema okolnostima i tako se odnos prema realnosti multiplicira. Međutim, same okolnosti su promenjive. U njima leži *mogućnost drugačije pojave*. Ja nije samo pasivni primalac stvari koje se daju u iskustvu već ono aktivno učestvuje u „slaganju” tih predmeta. Ono što je u osnovi nikada nije dato, ono se uvek konstruiše, interpretira od strane samog Ja.³⁰ Gaset hoće da pokaže da postoji jaz između čoveka i njegovih okolnosti, i da se taj jaz ispunjava u procesu fantaziranja – interpretacijom realnosti koja je promenjiva. U te okolnosti spada i istorija: „Istorija je u sebi primarno činjenje, to je najelementarnije, ona je uvek već hermeneutika, što će reći interpretacija – to je interpretacija koja predstavlja inkluziju svih slobodnih činjenja u fizičkoj strukturi života, jednog vitalnog sistema.”³¹ ***Mogućnost, dakle, leži i u promenjivosti samog iskustva, ali i promenjivosti interpretacije istog od strane Ja.*** Tako on sa jedne strane, usvaja Hajdegerovu ideju o tu-bitku kao projekciji vlastitih mogućnosti, dok sa druge mogućnost izmešta u područje samog iskustva (okolnosti) koje diktira pojavu, nagoveštava horizont.

Postoji razlika između ideja (*ideas*) i uverenja (*creencias*). Osnova sveta ne može da se označi supstancijalno ni kao ideja ni kao stvar.³² Gaset pokazuje da je okolnost koja se čoveku nekako pojavljuje istovremeno suma nekakvih predmeta, ali *nedostatak apsolutne celine*. Pojedinačni predmeti su ideje, ali Ja ih interpretira i uobličuje u uverenja koja bi trebalo da nadomeste nedostatak celine. Ta uverenja nisu čisto mišljenje, nemaju uvek jednostavnu, logičnu šemu. Ona su „kontinent života”. Uverenja nisu naprosto ideje koje imamo, *ona postaju ono što mi jesmo*.³³ Uverenja su „druga čovekova priroda”, koja nema strukturu ni logiku koju je moguće zahvatiti čistim razumom. Kada uverenje postane ono Ja, više Ja ne preoblikuje slobodno uverenje, već *uverenje usmerava ono Ja*. To znači da je život nužno ustrojen tako da su mu neophodna uverenja da bi usmeravala pravce kretanja. Ona moraju da se ispitaju iz pozicije *životnog razuma*, njih nije moguće objasniti čistom razumskom metodom. Šta to znači? To znači da mišljenje nije primarna čovekova funkcija već da je sam život u kome se odigrava drama između mene i mojih okolnos-

³⁰ Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo*, p. 7.

³¹ Prev. autor. Videti: “La historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación-interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital.” (Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo*, p. 6)

³² Klasična podela na realizam i idealizam bi ovde trebalo da bude zamagljena.

³³ “Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos.” (Gasset, J. O. Y. (1934), *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente, pp.381-409, p. 382)

ti ono što je pre čistog mišljenja. Ja kreira uverenja kao odgovor na nepredvidivost okolnosti. Gaset takođe pokušava da se ogradi od psihologizma i pokazuje da to nije naprosto psihološka potreba, već da je egzistencijalna potreba. On postavlja hajdegerovsko pitanje: nije reč o tome da utvrdimo ono *šta stvarnosti*, jedan princip, jednog boga, jedan svet, nego je pravo pitanje *kako i zašto* to činimo? Odgovor bi trebalo da ide upravo iz polja mogućnosti koje dolazi iz samih okolnosti ali i niza različitih interpretacija istih. Moguće je ocrtati strukturu ovog odnosa. Gaset pokazuje da je evropskog čoveka odlikovala upravo potreba da se postave prvi principi. To su njegove okolnosti, u koje spada i istorija. Po njemu je nemoguće odvojiti život od istorije, jer životne okolnosti ne čine samo sadašnje okolnosti. Sadašnje okolnosti su produkt drame koja se događala između prošlog Ja i okolnosti. Mi smo naslednici prošlosti, stoga događanja kojima svedočimo moraju da se tumače u vezi sa istorijom. Ako je sve promena, ako je čovek osuđen na to da ne može da ima Apsolut, zar onda kriza nije osnovno čovekovo stanje? Gaset pokazuje da nije. Promena je osnovno ljudsko stanje, dok je *kriza promena u kojoj čovek više ne može da se snađe*. U nastavku ćemo pokušati da pokažemo kako Gaset ovu razliku promišlja u kontekstu pitanja o ulozi filozofije u tom procesu.

Kriza, promena i istorija

Gaset smatra da potreba za uspostavljanjem prvih principa nije čisto saznanog karaktera. Čovek uspostavlja prve principe ne da bi naprosto uobličio sopstveno saznanje, nego da bi usmerio život u određenom pravcu. Pokazuje se da je nemoguće odrediti prvi princip realnosti, ali to ne znači da je čovek apsolutno osuđen na lutanje. Ako realnost nije datost, onda ona može da bude *pretpostavka*. Gaset pokazuje da nam se ipak stvari pojavljuju na jedan ustaljeni način i da nam to otvara mogućnost da kreiramo okvir iz koga ćemo posmatrati svet: „Uz pomoć tog plana kao kroz vizuru možemo posmatrati pravu realnost i tada, tek tada, dobijamo približnu predstavu o njoj.”³⁴ Kriza je nedostatak prvog principa, nemogućnost da se nova iskustva promišljaju starim šemama. Savremenu krizu od prošlih razlikuje upravo uviđanje da ne postoje neki prvi principi kao stvari, ideje u mišljenju, ali da mi moramo da ih pretpostavimo kao okvir u kome ćemo usmeriti svoje delanje. Razmatranje problema krize je egzistencijalno-praktički usmereno: „Čovek ne može da napravi ni jedan jedini korak bez anticipacije, manje ili više jasne, šta će da bude; razume se, šta je odlučio da postane u svom životu. Ovo znači da je čovek primoran da stalno čini nešto u okolnostima u kojima se nalazi, da odlučuje šta će da uradi, nema drugog izlaza nego da problem tumači iz sopstvene osobe-

³⁴ Prev. autor. Gasset, J. O. Y. (1964), *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe, p. 45.

nosti.”³⁵ Gaset, slično Sartru, naglašava to da je čovek „proklet na slobodu”, osuđen da donosi odluke i da se snalazi u konstantnoj drami života.

Odnos mene i mojih okolnosti je takav da se ja nalazim u konstantnoj promeni. Čovek u toj promeni mora da uspostavi principe, jer je nemoguće istrajati u njoj. Sa druge strane, i samo iskustvo diktira neki okvir i mogući pravac kretanja. Filozofiju odlikuje uspostavljanje prvih principa kao *horizonta sveta* iz kog se posmatraju sadašnja, ali i anticipiraju nadolazeća iskustva. Kriza se razlikuje od promene. Kriza je promena u kojoj više nije moguće postaviti svet. Promena predstavlja promenu posebnih stvari u okvirima mog sveta. U periodu krize nadolazeća iskustva demantuju stare obrasce mišljenja. Ne gubi se samo jedan parcijalan sistem uverenja nego *horizont mog sveta* postaje upitan. Postaje upitan *izvor* iz kog se crpe sva posebna i pojedinačna uverenja.³⁶ Paradoks se nalazi u tome što samo *iskustvo otvara mogućnost* uspostavljanja horizonta, ali istovremeno otvara i mogućnost promene uspostavljanog horizonta. Zapravo, diktira promenu. Čovek ne postaje naprosto skeptičan prema svetu, nego ga skepsa i nemogućnost usmeravanja *obuzimaju*. One izvire iz nemogućnosti da se različita iskustva, koja se naizgled međusobno isključuju, uokvire u jedan svet. Zbog toga periode krize odlikuje preklapanje različitih diskursa mišljenja, i često nemogućnost da se odrede tačni datumi kada je kriza počela. U krizi se događa da se naš čvrst sistem uverenja o svetu uzdrmava i čovekov zadatak je da ispita polje mogućih pravaca kretanja.

Gaset poredi renesansnu krizu sa savremenom. Renesansu odlikuju velike promene i otkrića koja su polako uzdrjavala stare obrasce mišljenja i verovanja. Iskustvo otvara mogućnost uspostavljanja novog okvira mišljenja. Ipak, kriza se u renesansi još uvek ne promišlja kao gubitak sveta i mogućnost uspostavljanja novog, već se upravo *mogućnost* da se novi svet uspostavi posmatra kao *nužnost*, a ona dolazi iz razumskog načina mišljenja. Staro verovanje u *boga* mora da se zameni novim verovanjem u *prirodu* kao princip. Još, ta dva verovanja moraju da se nekako usklade. Nije reč o tome da se staro verovanje apsolutno izbacilo, već ono mora u skladu sa okolnostima i uverenjima da se uklapa i preobražava u nova. Postaviti *naturu* kao prvi princip svega, horizont promišljanja stvarnosti, znači postaviti imperativ da se jedna metodologija primeni na sve regije postojećeg. Savremena nauka upravo „patri” od razgraničavanja različitih metoda. Ona je puna problema koji nastaju zbog toga što se određena metoda primenjuje na pogrešan predmet.³⁷ U samom začetku pozitivne nauke, ali i u njenom usponu, vidljiva je nemo-

³⁵ Prev. autor. Gasset, J. O. Y., *En torno a Galileo*, p. 9.

³⁶ *Ibid.*, p. 33.

³⁷ Conill-Sancho, J., *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, p. 182.

gućnost da se ljudski svet njome objasni u celini. Gaset smatra da dualizam koji postoji između duha i prirode, koji postaje vidljiv u modernoj filozofiji, predstavlja samo posledicu pogrešno primenjene metodologije. Pretpostavlja se da će budućnost biti progresivna, ali ta pretpostavka ne shvata sebe kao pretpostavku.³⁸

Savremena kriza je drugačija od renesansne, jer mogućnost uspostavljanja novih temelja posmatra upravo kao *mogućnost*. Ona se od renesansne krize razlikuje po tome što ne pretpostavlja naprosto umnost sveta, nego tek treba da je dokaže ili opovrgne. To znači da mislilac savremene krize ima zadatak ne samo da se razračuna sa sadašnjim dešavanjima nego da da odgovor na pitanje da li je ljudska istorija umna ili ona predstavlja nešto drugo. Savremeni diskurs odlikuje konfrontacija između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.³⁹ Gaset pokazuje da je naturalistički način mišljenja nepodoban da da odgovor na pitanje o ljudskom. To znači da je nepodoban da da odgovor na pitanje o ljudskoj istoriji takođe. Čovekov život je više od prirode, njegov život je *mogućnost*. Kada se istorija čita iz diskursa mogućnosti onda se pokazuje da je u svakoj novoj epohi neophodna nova interpretacija istorije.⁴⁰ Samo iskustvo, kako je već pokazano, otvara mogućnosti novih interpretacija. Gaset pokazuje da iskustvo ocrta svet koji onda mišljenje prisvaja, uokviruje i apsolutizuje. Alternativa čisto racionalnom načinu mišljenja bilo bi onda racional-vitalističko. Nije reč o negaciji racionalizma nego o tome da se on primeni tako da *služi životu*. To ne znači postaviti utilitarizam za imperativ, već *osmisliti život i zajednicu*.

Osmišljavanje zajednice mora ići u dijalog sa tradicijom jer je ljudska egzistencija – jednog čoveka, grada ili epohe – sistem koji se popunjava uverenjima koja se nasleđuju i preobražavaju iz tradicije.⁴¹ U tom nasleđu dominira uvek jedno uverenje koje predstavlja fundament za sedimentaciju osta-

³⁸ Gaset ipak „opravdava” taj način mišljenja pokazujući da tadašnji uvidi nisu bili dovoljni da bi čovek shvatio postavljanje sveta samo kao mogućnost koja dolazi iz samog života. Renesansna kriza postavljanje novih temelja ne posmatra kao mogućnost već kao nužnost kojoj se odmah prilagođava i nova naučna metodologija.

³⁹ Lošonc, A., *Suverenitet, moć i kriza: eseji o evropskom mišljenju*, str. 79.

⁴⁰ „Istorija, kada jeste ono što bi trebalo da bude, predstavlja razvijanje *filma*. Ona se ne iscrpljuje kroz tačne datume i moralne pejzaže koji se kroz nju odslikavaju, nego se predstavlja kroz seriju estetskih slika, gde svaka, zatvorena u sebe, konstituise sliku jednog kretanja. Ranije diskontinuirana gledišta sada izviru jedna iz drugih, bez međusobne interakcije. Realnost, koja se činila u momentima sastavljena od kristalno jasnih, beskonačnih činjenica, još uvek u zamrzavanju teče kao reka. Prava istorijska realnost nije datost, činjenica, stvar, već evolucija koja se konstituise preko onih rastopljenih, fluidnih materija. Istorija je pokretna i rađa se u nastajanju.” (Gasset, J. O. Y., *Sobre el punto de vista en las artes*, p. 129)

⁴¹ Gasset, J. O. Y. & Novella, J., *Historia como sistema*, p. 2.

lih, posebnih. Govoriti o krizi znači pokazati kako određena uverenja više ne mogu da se uklope u dominantan način mišljenja. U slučaju savremene krize reč je o naturalizmu koji pretpostavlja prirodu – stvar za osnovu realnosti. Igra života nalazi se u potrebi da se uspostavi dominantno uverenje, koje u sebi može da objasni različite diskurse mišljenja, ali da istovremeno bude otvoreno za promenu. Promena koja postoji u prirodi nije ista koja postoji u ljudskom životu. Ljudski život ima istoriju, koja slikovito predstavlja tkanje, slaganje sistema egzistencija koje je naknadno moguće reflektovati i interpretirati. U interpretaciji nije reč o proizvoljnom učitavanju, već sama iskustva prošlosti diktiraju moguće načine interpretacije. U tom je istorijski sistem stroži od prirodno-naučnog.

Krizu odlikuje i fundamentalizam u polju praktičkog. Gaset pokazuje da uspon fundamentalizma znači potrebu ljudskog života da uspostavi *bilo kakav temelj* za delanje. Nije problem u ideologiji kao takvoj, već u njenoj *isključivosti*. Fundamentalistički oblici mišljenja pate od nedostatka fantazije, osmišljavanja moguće zajednice. Najčešće princip fundamentalizma je *utilitarizam posebne grupe*.⁴² Gaset kritikuje sve oblike fundamentalizma, pre svega fašizam i nacizam. Ipak, on smatra da ona ideologija koja u sebe uspe da uključiti pluralizam različitih potreba može duže da se uspostavi i da traje. Evropa je izgubljena bez pluralizma i otvorenosti za novo.⁴³ Da li to znači da on negde prećutno opravdava liberalizam pošto je to jedina ideologija koja je u stanju da asimiluje u sebe različita uverenja? Možda bi njegovo delo moglo da se tako čita, ali mora da se ima u vidu da on kritikuje i vlast koja se oslanja na proizvoljnu volju masa koje su „lenje u mišljenju”, a sve aktivnije na trgovima, kafićima i šoping centrima. Ipak, ljudski život i osmišljavanje zajednice moraju biti imperativ. Osmišljavanje mora ići na temelju tradicije, jer je prošlost, kako to Gaset pokazuje, kičma jedne zajednice. Preobražaj nije uništavanje prošlog, već predstavlja promenu u sadašnjosti koja ide u skladu sa prošlim. Od toga kako se odnosimo prema prošlosti zavisi i kako ćemo usmeriti buduće delanje. Za Gasetu, preobraziti se, izaći iz krize znači promeniti dominantna uverenja koja su dovela do iste. Nije reč o tome da više nemamo vrednosti već da treba da prestanemo da ih apsolutizujemo.⁴⁴ To znači je-

⁴² Zato Gaset u *Pobuni masa* skreće pažnju na opasnost da se kormilo zajednice u kriznim periodima prepusti masama. Odluka masa je da pasivno preuzimaju nametnute ideje i da se vode njima. Ipak, čovek ne može bez ideja, bez okvira u kom pravcu će usmeriti svoj život. To znači da nije problematična ideologija po sebi već upravo ona koja je isključiva, ekskluzivistička.

⁴³ Lorente, J. J. S. (1994), *La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, en: *Revista de estudios políticos*, (83), pp. 221-246, p. 234.

⁴⁴ Pintos, J. L. (2000), *Construyendo realidad (es): Los imaginarios sociales*. España: Universidad de Santiago de Compostela, p. 13.

dan napor u mišljenju da se pređe sa sigurnog kontinenta mišljenja u proces uspostavljanja novog, koje ne mora biti čvrsto tlo, koje je bolje ako uspeva da ostane istovremeno i sigurno i fluidno.

RACIONAL-VITALIZAM I(LI) ASUBJEKTIVNA FENOMENOLOGIJA

Gasetov koncept racional-vitalizma pokazuje da je sam život područje iz kog dolazi promena i mogućnost, dok je razum taj koji to životno iskustvo slaže, uobličava i daje mu smisao. Odlika savremenosti je što razum otkriva sebe takođe kao *mogućnost davanja smisla*. On više ne pretpostavlja apsolutni smisao na temelju posebnih iskustava. Paradoks je što ta mogućnost dolazi delimično iz iskustva, delimično iz samog Ja. Zbog toga je ceo taj proces istorijskog karaktera i intersubjektivno predstavljen. U tom kontekstu se pojam *okolnosti* mora razlikovati od *horizonta* kod Gaseta. Okolnosti su ono što je najneposrednije moguće u jednom konkretnom ljudskom životu, ali istovremeno i skup različitih iskustava. One mogu biti uokvirene u svet, horizont, ali mogu biti i dinamične, uzdrmane, haotične i predstavljati agregat različitih, još neodređenih iskustava. U drugom slučaju reč je o *krizi*. Okolnosti, na kraju mogu biti shvatane i kao mogućnost u kojoj će subjekat svesno odabrati jednu interpretaciju *kao moguću* da se orijentiše u istima. U tome leži odgovornost i aktivnost samog Ja, da u nizu različitih iskustava formira uverenja koja će koristiti samom životu i zajednici. Gaset ne tematizuje posebno problem Huserlove transcendentalne pozicije, iako je jasno da koncept *redukcije* iz njegove pozicije ne može biti prihvaćen. U polju modifikacija Ja određuje svoje dominantno uverenje, delimično na osnovu samog iskustva, delimično *slobodno*. O mogućnostima Gaset kaže da one meni nisu poklonjene, nego da sam moram da ih osmišljam, pomalo slobodno, pomalo pod uticajem drugih, ali istovremeno kroz prizmu sopstvenih iskustava i okolnosti u kojima sam se našao. Jedino što čovek ima su okolnosti i Ja kao imaginaciju koja treba da osmisli šta će da bude. Kako Gaset kaže: čovek je novelist sopstvenog života, bilo da je originalan pisac ili plagijator.⁴⁵ I na kraju najvažnije, u mogućnostima *on mora da izabere* i to je sa jedne strane prokletstvo, dok je sa druge sreća. To znači da jedina stvar koja je sreća u slobodi jeste mogućnost *konstruktivne nestabilnosti*. Gasetov pojam *okolnosti* može da se poredi sa Patočkinim pojmom „druge prirode”. Ipak, u ovakvim analogijama moramo biti oprezni i imati u vidu sve razlike između pozicija koje predstavljaju ovi autori. U nastavku rada pokušaćemo da ocrtamo Patočkinu filozofsku poziciju, da

⁴⁵ Gasset, J. O. Y. & Novella, J., *Historia como sistema*, p. 14.

vidimo kako on razmatra problem krize i da li njegova pozicija može da se poredi sa Gasetovim racional-vitalizmom.

Patočka pokazuje da transcendentalna-fenomenologija metodološki onemogućava samu sebe da promišlja svet života iako ga otkriva. *Epoché*, ukidanje teze prirodnog stava, prvi je korak koji Patočka preuzima od Huserla. Međutim, ideja da postoje čiste imanencije koje predstavljaju transcendentalnu subjektivnost mora biti kritikovana. To znači da *redukcija* mora da se odbaci. Nama se od fenomena pojavljuje samo noematska strana, Huserlovim rečnikom.⁴⁶ To znači da nisam ja taj koji određuje mogućnosti pojave fenomena, već da te *mogućnosti dolaze iz prirodnog sveta*. Huserl je ostao delimično zarobljen u idealističkom načinu mišljenja.⁴⁷ Njegovi uvidi su prevashodno epistemičkog karaktera. Hajdeger je govorio o problemu mogućnosti, ali samo iz perspektive tu-bitka kao projekcije *vlastitih mogućnosti*. Za razliku od njege Patočka problem mogućnosti razmatra *iz same pojave*. On pokazuje da pojava nije ta koja određuje horizont. Horizont nije nešto što se dobija naprosto iz percepcije, niti je agregat različitih percepcija.⁴⁸ U horizontu je prisutno i ono što se vidi i ono što se ne vidi, a ja to znam jer sama pojava ima strukturu, nesvodivi sklop, *a priori* pojavljivanja kao takvog. Nacrt sveta u tom smislu predstavlja nacrt moje egzistencije na pozadini sveta.⁴⁹ Reč je o nacrtu jer se ja konstantno kreće između različitih tačaka gledišta. Drama života nastaje upravo u tome što ja sebe otkrivam u drugom i zajedno sa njim formiram određeni smisao u tom kretanju.⁵⁰ Ipak, sama pojava dolazi iz tog sveta života, koji Patočka imenuje kao prirodni svet, nepoznatu, tajanstvenu celinu koja predstavlja uslov mogućnosti pojave. To znači da fenomenologija svoju osnovu ne nalazi u idealnoj subjektivnosti već u strukturi pojave koju omogućava sam taj prirodni svet (osnov pojavljivanja) – ona je a-subjektivna. U taj svet spada i istorijski svet jer se pokazuje da je pojavljivanje kao takvo istorijski proces.⁵¹ Dok je Huserl verovao u ostvarenje evropskog ideala prve filozofije, umskog projekta evropske civilizacije, Patočka pokazuje da taj projekat nije moguće ostvariti. Kod njege nije reč o obnovi evropskog duha već o post-evropskom

⁴⁶ Karfik, F. (1997), *Svet kao non-aliquid i povesnost pojavljivanja kod Jana Patočke*, prev. Gordić A. u: *Filozofski godišnjak*, (10), str. 307-321, str. 309)

⁴⁷ Patočka, J. (2004), *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 109.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁹ Karfik, F., „Svet kao non-aliquid i povesnost pojavljivanja kod Jana Patočke“, str. 313.

⁵⁰ Patočka, J., *El movimiento de la existencia humana*, pp. 46-51.

⁵¹ Karfik, F., „Svet kao non-aliquid i povesnost pojavljivanja kod Jana Patočke“, str. 313.

svetu.⁵² Šta to u osnovi znači? To znači da „prirodni svet“ kao uslov mogućnosti pojave još nije otkriven – da ga tek treba otkrivati.⁵³

U ideji pozitivne nauke se krije *pretpostavka* smisla, koja mora da se raskrije. A-subjektivna fenomenologija pokazuje da smisao ne može da se dobi- je iz samih stvari, već da je on konstrukcija koja služi subjektu da se utemelji u svetu. Kriza tako predstavlja *gubitak smisla*, uviđanje da se egzistira u pretpostavljenom smislu. Stvari po sebi nemaju smisao. On se ne može iscrpeti ni iz horizonta jer je horizont samo nacrt moje egzistencije na nepoznatoj pozadini. Kako se taj nacrt formira? U intersubjektivnom odnosu. Problem sa smislom je što je on po Patočki do sada bio shvatan kao apsolutan (metafizika) ili kao relativan (nihilizam), a radi se o tome da se on shvati u svojoj procesualnosti u *osmišljavanju*. Bez promene interpretacije nema ni promene sveta.⁵⁴ U tome leži odgovornost subjektivnosti: „Neprestano uzdrmanje naivnog poznavanja smislenosti jeste novi način smisla putem otkrivanja njegove povezanosti sa tajanstvenošću bića i postojanja u celini.”⁵⁵ Pretpostaviti da postoji apsolutni smisao, kao i pretpostaviti da ga uopšte nema je *jednako dogmatičan stav*. Osmišljavanje života je početak filozofije, početak povesti.⁵⁶ Ona nastaje uzdrmanjem apsolutnog smisla relativnim smislom. Sam subjekat se u kretanju egzistencije nalazi u fragilnom stanju i njemu je potreban smisao da bi opstao. On ga ipak može i pasivno preuzimati i to najčešće i čini.⁵⁷ Najprimtivnije zajednice se od visokorazvijenih civilizacija ne moraju nužno razlikovati *po smislu*, posebno ako je i jednima i drugima cilj samoodržanje, ako se smisao svodi na prirodnu svrhu.⁵⁸ U tom slučaju je razlika što razvijene civilizacije iznalaze složenije načine da „opravdaju svoja politička zla” i da ih učine dominantnim uverenjima. Iskustvo fronta uzdrmava samorazumljivost sveta. Apsolutni smisao se pokazuje kao iluzija u trenucima kada je čovek „zagledan u smrt”. U pojedinačnom životu to može biti smrt bližnjeg, gubitak nekog voljenog itd., dok u zajednici rat predstavlja uzdrmanje egzistencije iz temelja. Poverenje u napredak, rast i razvoj počinje da se dovodi u pitanje.

⁵² Prole, D. (2010), *Filozofija povesti kao jeres savremenosti*, u: *Arhe*, (14). str. 49-73, str. 60.

⁵³ Patočka, J. (2013), *Izbor iz filozofskih spisa*, prev. Hamović T., Novi Sad: Akademska knjiga, str. 74.

⁵⁴ Prole, D. „Predgovor“ u: Huserl, E. *Prva filozofija*, str. 44.

⁵⁵ Patočka, J., *Izbor iz filozofskih spisa*, str. 122.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 136.

⁵⁷ Patočka razlikuje i pojam svhe od pojma smisla. Subjekt može ispunjavati posebne svrhe kao član neke zajednice, a da ipak sopstveni smisao nije u skladu sa njima. Subjekt može i da nema smisao, ali to je stanje u kome ne može dugo da egzistira. Potrebna mu je makar neka stvar, neki „pozajmljeni smiso” koji će usmeravati egzistenciju.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 101.

Može li smisao biti u tome? Imaju li veću vrednost život ili napredak, ili jedan bez drugog nisu mogući? Možemo li sva „zla“ opravdati naprosto idejom napretka? Patočka pokazuje da ne možemo.⁵⁹ Neophodno je novo promišljanje krize i zadatak filozofa je da, sa jedne strane, krizu misli iz samih dešavanja, a sa druge, da napravi distancu spram pojedinačnog i pokaže moguću „širu sliku“, uzroke koji su doveli do iste. U tom smislu je zadatak filozofa da odgovori na trenutne događaje. Patočka pokazuje da odgovor ne može više ići na tragu pretpostavljenog apsolutnog smisla, ali ne mogu se ni sve vrednosti relativizovati. Koji je onda *srednji put*?

Ako uporedimo Gasetu i Patočku pokazuje se da „okolnosti“ i prirodni svet mogu da se porede. Oba autora pokazuju da filozof ne može unapred da ima sve odgovore pre nego što se pojave iskustva na koja treba odgovoriti. To znači da otvorenost za nova iskustva podrazumeva i otvorenost za nove, moguće interpretacije realnosti. Mišljenje i život ne moraju biti suprotstavljeni. Moguće je postići ekvilibrijum između života i racionalnosti. Gaset je svojom koncepcijom racional-vitalizma pokušao da pokaže da je moguće imati „više realnosti“ i da zavisi od naše interpretacije i odluke koju ćemo živeti. On zahteva da se život promišlja kao život jedne zajednice, i da se potrebe života ne mogu utilitaristički objasniti. Pojmove koristi i potreba treba, takođe, redefinisati. Ljudi ne žive u neposrednosti. Život je konstantna drama između čoveka i okolnosti u kojima je on prinuđen da nekako misli, osmišljava svoj svet. Mi hteli, ne hteli *mislimo*. Zašto onda ne bismo svoje mišljenje upravili tako da bude u službi života? Patočka sa svojom a-subjektivnom fenomenologijom ima sličan zadatak. On pored analize sadašnjosti i pokazivanja važnosti istorije filozofije postavlja pitanje šta konkretno znači ta briga za sebe-zajednicu? Koja je uloga filozofa u svemu tome? Osmišljavanje je put kojim treba ići, a impuls mora da se traži u istoriji filozofije. Ipak, ako stvar stoji tako da čovek ne može da ima apsolutni smisao, ali ni relativni smisao, koja je onda uloga tog post-evropskog čoveka? Patočka je kritikovao ideju o umnoj osnovi sveta, ali ipak on od Huserla preuzima ideju da početak filozofiranja, izvorna svrha filozofije može biti oživljena. Ta svrha nije ostvarivanje jedinstvene naučne metode, već je *briga za dušu*. Postevropsko društvo bi se od evropskog razlikovalo upravo u monumentalnom oživljavanju ideje da briga za dušu mora ići ispred samorazumljivog preuzimanja smisla iz sadašnjosti ili prošlosti. Prezeti aposlutni smisao ili reći da smisla uopšte nema znači isto – obrisati odgovornost sa samog subjekta. Ako je smisao apsolutan onda je zadatak subjekta samo da ga ostvari. Ako smisla nema onda je sve dozvoljeno. U oba slučaja se radi o „opravdanju zla“ u ljudskom delanju. Ipak, briga za dušu, što za Patočku istovremeno znači i briga za telo, podrazumeva od-

⁵⁹ *Ibid.*, str. 136.

govoran odnos prema sebi i zajednici, a to znači pokušati osmisliti odgovor na izazove sadašnjeg društva.

KRIZA U KONTEKSTU BRIGE ZA DUŠU

Dualnost između duha i tela je problem koji se javlja u novovekovnoj filozofiji eksplicitno, iako kao koncept postoji i u hrišćanstvu i u antičkoj filozofiji. Duša bi u tom odnosu imala *središnje mesto*, koje nije moguće odrediti ako se ne odredi celina tog odnosa, koja od početka izmiče definisanju. Patočka dušu pokušava da definiše u kontekstu svoje filozofije koja govori o kretanju egzistencije: „To što biće samo ne postoji nego se pojavljuje, to je duša: postoji vlastita, određena struktura pojavljivanja, slikanja i izražavanja, neprevodiva na bilo šta drugo, a time, prirodno, i na odnos pojavljivanja prema sebi samoj.”⁶⁰ Odlika duše je, dakle, da joj se biće pojavljuje, u svojoj promenjivosti pojava diktira strukturu tog pojavljivanja. Ono što u tom pojavljivanju nedostaje jeste celina, kao osnova, „stvar” koja nosi tu promenu pojedinačnog. Ipak, čovek tu „stvar” uvek već nekako pretpostavlja, i nužno učitava smisao pojavljivanju. Odlika duše je da joj je neophodan smisao upravo zato što joj se daju konačne pojave, razučene, samo delimično uokvirene. Iz konačnosti se rađa potreba za celinom koja nikada ne može biti pojava.⁶¹ U pokušaju ocrtanja celine, nacрта mog sveta na pozadini nepoznatog, subjekt mora da ima u vidu i *čoveka kao celovito biće*. Tako briga za dušu predstavlja brigu ne samo za mišljenje, nego ona ima tri aspekta: 1. brigu koja se definiše u skladu sa ontološkom osnovom; 2. brigu o zajednici; 3. brigu za telo koje se javlja u kontekstu odnosa konačno-beskonačno, život-smrt;⁶² Demokrit je prvi tražio ontološko utemeljenje duši kao pojedinačnom entitetu, međutim, on je to utemeljenje mislio samo u prvom smislu – traženja ontološke osnove koja definišana kontekstom njegove teorijske pozicije ne može da da odgovor na pitanje o zajednici, o egzistencijalno-praktičkoj sferi. Odlika atomizma je redukovanje vidljivog sveta na nevidljivi, i u toj redukciji se „biće osiromašuje”.⁶³ U tom osiromašenju bića život u zajednici ostaje i dalje upitan, jer smisao ne može da se crpi iz tako redukovane, jasno koncipirane teorijske pozicije.

Za razliku od Demokrita, Platon je prvi mislilac koji dušu razmatra upravo u tom njenom *središnjem položaju* u kome se ona nalazi između vidljivog

⁶⁰ Patočka, J. (1995), *Evropa i postevropsko doba*, prev. Rajčić B., Beograd: Centar za geopolitiku, str. 108.

⁶¹ Findlay, E. F. (2002), *Caring for the soul in a postmodern age*, Albany: State University of New York Press, p. 25.

⁶² Patočka, J., *Evropa i postevropsko doba*, str. 84.

⁶³ *Ibid.*, str. 61.

i nevidljivog sveta, i pokušava da razmatra čoveka u kontekstu celine. On tu uviđa da postoje samo dva puta: jedan je da se smisao shvata kao DOXA, pasivno preuzimanje vladajućih važenja, a drugi put je kretanje duše ka *nevidljivoj*. U usmerenosti duše na svet vidljivog duša se okreće ka mogućnostima celine, koje nisu vidljive. U tom odnosu se javlja napetost između onog što je dato i mogućnosti da se ono utemelji u celini koja uvek izmiče. Duša može tako da se veže na svet vidljivog bića i da ga opiše određenom pozicijom, ali ona možda izabere i put osmišljavanja imajući uvek već u vidu i nevidljivu celinu. Tako se ta dva puta razumevaju kao neautentično i autentično egzistiranje. Filozofska pozicija koja se bavi „brigom o duši” mora da bude takva da ostavi otvorenu mogućnost za oba koja su prisutna uvek u interpretacijama sveta.⁶⁴ Ako savremena kriza predstavlja gubitak teorijske pozicije i pokušaj osmišljavanja eventualne nove, onda moraju da se ispitaju mogućnosti da se takva nova pozicija uspostavi. Mogućnost dolazi upravo iz nepoznate celine, iz tog nevidljivog sveta, iz budućnosti koja još nije istorija: „Čovek se jednom nogom nalazi u neposrednoj stvarnosti, u datosti, ali ta datost ponudiće potpuno sadržaj svoje stvarnosti tek kada se ne uzima za ono za šta se prikazuje nego da bi stekla oslonac i temelje u okviru celine.”⁶⁵ Celina nikada ne može biti data, ali to znači onda da autentično interpretiranje podrazumeva budnost, prisutnost onoga ko misli. Postevropsko društvo mora da izbegne greške evropskog čoveka.⁶⁶ To znači da nova iskustva⁶⁷ moraju da se iznova promišljaju i da filozofirati znači *biti na putu*. Ideja jedinstva mora biti izgubljena i posmatrati se samo kao okvir, kao uslov mogućnosti da se nekako usmerava kretanje. Ona ne može biti apsolutna istina. Ideja je da život mora sebe konstantno da prevazilazi.⁶⁸ To se čini u skladu sa iskustvima, u koja su uključena i istorijska iskustva, ali bez oslanjanja na nasleđene smislove koja se mogu iz istih preuzeti.

Kriza se kod oba autora ne shvata samo kao kriza naučnog mišljenja. Reč je o fundamentalnijem razumevanju ovog pojma koji ide korak ispred Husserlove analize. Kriza je stanje u kome je osnova smisla izgubljena. Međutim, savremena kriza pokazuje da to ne mora nužno biti nešto loše. Dobro i loše treba promisliti, redefinisati. Ako nemamo apsolutni smisao kao datost, onda on mora biti konstrukcija koja će ići u skladu sa iskustvom, okolnostima i kretanjem egzistencije. Jedino je iz egzistencije, samog života, moguće pokušati

⁶⁴ Findlay, E. F., *Caring for the soul in a postmodern age*, p. 64.

⁶⁵ Patočka, J. *Evropa i postevropsko doba*, str. 49.

⁶⁶ Isto, str. 19.

⁶⁷ Pod novim iskustvima Patočka razumeva tehnički svet, razvoj biologije i medicine, nove oblike proizvodnje...

⁶⁸ Prevazilaženje je shvaćeno kao iznova interpretiranje novih iskustava.

osmisлити prevazilaženje krize. Kriza je promena u kojoj se čovek više ne snalazi, što znači da on mora iz novih okolnosti osmišljavati moguće pravce kretanja. Niče je još pokazao da je bolest duše samo naša interpretacija sadašnjosti u odnosu na prošlost koja nam više ne koristi. Duševni bol nije činjenica nego tumačenje, zato za njega ne može biti niko „spolja kriv”.⁶⁹ Isto može da se kaže i za krizu. Kriza nije činjenica nego *tumačenje realnosti*. U kontekstu ova dva autora ona može da se označi kao nedostatak autentičnog promišljanja i pokušaja da se uspostavljeni smislovi preuzmu i onda kada iskustva demantuju tu mogućnost. Gaset pokazuje da nije reč o tome da se preuzmu stavovi o istini kao celini, sa jedne strane, ali da ne možemo ni da se prepustimo potpunom nihilizmu i relativizmu, sa druge. Time on smera na kritiku iracionalizma, ali i racionalizma. Kriza nas podseća da smo zaboravili svoju ulogu u stvaranju zajednice. Izaći iz krize ne znači skočiti sa jednog sigurnog kopna na drugo, nego promišljati nove okolnosti u kontekstu prošlog tako da u centru tog promišljanja ostane briga o sebi i zajednici. To znači pokušaj iznalaženja *srednjeg puta*. Ako nam celina nikada nije data, to znači da je zadatak u tome da je iznova interpretiramo i osmišljavamo, a ta se mogućnost prvi put u savremenom svetu shvata kao *mogućnost*. Ljudski život je kretanje, ostvarivanje mogućnosti.⁷⁰ Te mogućnosti nisu unapred zadate, od toga šta čovek sebi postavi kao cilj i kako interpretira sopstvenu poziciju zavisice i budućnost, jer je ljudska odlika da posebne svrhe nastoji da podvede pod jedinstven, uspostavljen ili preuzet smisao. Fenomenološka metoda je u interpretaciji krize postigla nešto veoma važno, po prvi put je postavila *osnovu za racionalizam* koji se u ranijim vremenima oslanjao na „crnu masu”, „čistu magiju”.⁷¹

LITERATURA

- Carr, D. (2010), *The Crisis as Philosophy of History*, in: *Science and the Life- World*, Essays on Husserl's 'Crisis of European Sciences', California: Stanford University Press, pp. 83-100.
- Conill-Sancho, J. (2012), *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, en: *Isegoría* (46), pp.167-192.
- Findlay, E. F. (2002), *Caring for the soul in a postmodern age*, Albany: State University of New York Press.
- Gasset, J. O. Y. (1976), *En torno a Galileo*. Revista de Occidente.
- Gasset, J. O. Y. & Novella, J. (1971), *Historia como sistema*. Espasa-Calpe.
- Gasset, J. O. Y. (1934), *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 381-409.

⁶⁹ Niče, F., *Genealogija morala*, str. 253.

⁷⁰ Findlay, E. F., *Caring for the soul in a postmodern age*, p. 42.

⁷¹ Gasset, J. O. Y. (1982), *Kant, Hegel, Sheler*, Madrid: Alianza Universidad, p. 60.

- Gasset, J. O. Y. (1982), *Kant, Hegel, Sheler*, Madrid: Alianza Universidad.
- Gasset, J. O. Y. (1964), *La rebelión de las masas*. Espasa-Calpe.
- Gasset, J. O. Y. (1924), *Sobre el punto de vista en las artes*. Revista de Occidente, pp.129-148.
- Hajdeger, M. (1988), *Bitak i vrijeme*, prev. Šarinić H., Zagreb: Naprijed .
- Hegel, G.W.F. (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, prev. Grlić D. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.
- Husserl, E. (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, prev. Đinđić Z., Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Husserl, E. (2012), *Prva filozofija*, prev. Prole D., Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Dodd J. (2004), *Crisis and reflection*, The Netherlands: Kluwer Academic publishers.
- Karfić, F. (1997), *Svet kao non-aliquid i povesnost pojavljivanja kod Jana Patočke*, prev. Gordić A. u: *Filozofski godišnjak*, (10), str. 307-321.
- Lorente, J. J. S. (1994), *La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, en: *Revista de estudios políticos*, (83). pp. 221-246.
- Lošonc, A. (2006), *Suverenitet, moć i kriza: eseji o evropskom mišljenju*, Novi Sad: Svetovi.
- Niče, F. (2001), *Genealogija morala*, prev. Zec B., Beograd: Dereta.
- Niče, F. (1987), *Šopenhauer kao vaspitač*, prev. Perović D., Novi Sad: Budućnost.
- Patočka, J. (2004), *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2013), *Izbor iz filozofskih spisa*, prev. Hamović T., Novi Sad: Akademska knjiga.
- Patočka, J. (1995), *Evropa i postevropsko doba*, prev. Rajčić B., Beograd: Centar za geopolitiku.
- Prole, D. (2010), *Stranost bića*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad.
- Prole, D. (2010), *Filozofija povesti kao jeres savremenosti*, u: *Arhe*, (14). str. 49-73.
- Pintos, J. L. (2000), *Construyendo realidad (es): Los imaginarios sociales*. España: Universidad de Santiago de Compostela.

TANJA TODORVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

PROBLEM OF THE CRISIS Gasset and Patočka

Abstract: Point of departure of this article is presentation of the basis of Gasset's philosophical position as the problem of the crisis will be considered on such foundation where the crisis is understood as the loss of the horizon in which I (*Yo*) am lost in the circumstances (*circunstancia*). The second part of this paper will consider in which way Patočka's philosophical position is related to the problem of crisis through comparison of rational-vitalism and a-subjective phenomenology. The crisis is being considered through a loss of absolute meaning as contemporary philosophy shows that a subject cannot have one. This means that the meaning must be created from new circumstances. The task of philosophy is to show the role of history of philosophy which cannot be ignored. As such, that caring for the soul must be priority and it's distinguished from naive acceptance of meaning.
Keywords: caring for the soul, crisis, Gasset, history, Patočka, phenomenology

Primljeno: 27.8.2018.
Prihvaćeno: 1.11.2018.

ANA MILJEVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

PHYSIS U FILOZOFIJI MILEĆANA

Sažetak: Poimanje φύσις-a u filozofiji Milećana po nužnosti stvari otpočinje uvidom u predfilozofsko razumevanje životne snage u Homerovim epovima kao organskog jedinstva božanskog i φύσις-a. Zadatak ovog uvida je da istakne neodvojivost božanskog od počela (αρχή) onoga što jeste u stalnom bivanju. U radu se izraz božanskog u filozofiji Milećana vidi na bitno različit način od onog kako ga razume helenska običajnost. Razumevanju božanskog u filozofiji Milećana na suštinski način od-govara „geometrijski metod“ kojim su otkrivali φύσις, a koji leži u zakonima proporcije, harmonije, simetrije. Kao ono što pred-vodi promenu, αρχή je nosilac poretka koji se pokazuje u geometrijskim zakonitostima. U tom smislu, ono oko čega su se okupili Tales, Anaksimandar i Anaksimenes nije samo svojevrsni vitalizam, koji αρχή Milećana posmatra kao ono što nosi život (ζωή), već božanski poredak φύσις-a u stvarnom početku koji pred-vodi svaku promenu. Ovim su Milećani otvorili methodske postupke u promišljanju poput geometrizacije, kvantifikacije, zakona analogije i načela dovoljnog razloga. Stoga se u radu pažnja pridaje Anaksimandrovom određenju počela kao ἄπειρον-na, te se posebno izlažu razlozi za ovaj Anaksimandrov izbor.

Ključne reči: počelo (arche), physis, Tales, Anaksimandar, Anaksimenes, metod

Oskudnost izvornog teksta miletske filozofije stavlja pred nas izazov pronalazjenja Arijadnine niti, kojom bi se pronašao put ka poimanju φύσις-a u ranoj helenskoj misli. Predrasuda koju nameće naviknutost našeg mišljenja na kategorisanje je da je pojam φύσις-a filozofiji isporučen, ili u najmanju ruku da je u filozofiji onih, koje Aristotel naziva φυσιολόγοι, unapred dat. Pre se, međutim, može reći da je on naslućivan u Homerovoj poeziji kroz prve pokušaje objašnjenja kretanja i pokretačkih uzroka u terminima životne snage², tek budnim helenskim okom u događanju sagledavan i kao takav filozofskom promišljanju zadat. Nikako unapred određen ili „racionalno osmišljen“, φύσις se otkrivao helenskom duhu u skrivenom smislu poretka u stalnom bivanju. Nastala od tranzitivnog glagola φύω, koji još u Homerovo vreme nosi značenje „roditi“, te „učiniti nešto da raste“, imenica ἡ φύσις, kako Aristotel navodi u

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

² Miljević, A., (2017): „Određenja životne snage u Homerovim epovima“, u *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XLII-2, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 47-58.

Δ knjizi *Metafizike*, ima nekoliko određenja. Za naše istraživanje su značajna određenja φύσις-a kao onog „iz čega to što raste raste kao iz nečega prvog i uprisutnog“³, i onog „na osnovu čega postoji prvo kretanje za svako od prirodnih bića, i to u njemu kao u takvome“⁴, jer oba upućuju na miletsko tvarno počelo (αρχή). Ipak, Aristotelovo je promišljanje zrenje onog ploda što je u miletskoj filozofiji tek posejan. Ovaj rad razmatra ono što su u jonskom gradu Miletu prvi filozofi postavili kao zadatak mišljenja, a što i danas pred nama stoji. Dve su polazne osnove kojima ćemo se u ovom radu u tu svrhu poslužiti. Prva pretpostavka je da promišljanje φύσις-a Talesa, Anaksimandra i Anaksimena treba posmatrati kao celinu, a ne parcijalno, kroz odvojene segmente i jednosmeran uticaj kako je to u doksografskoj tradiciji uobičajeno. Druga pretpostavka je da je razumevanjem φύσις-a u filozofiji Milećana razvijan metodološki postupak koji od-govara njegovom ustrojstvu, ustrojstvu samog φύσις-a.

PRI-STAJANJE UZ NASTAJANJE/NESTAJANJE

Pripadnost Talesa, Anaksimandra i Anaksimena istoj filozofskoj školi nije potrebno naglašavati niti u hronološkom, niti u geografskom smislu. Simplikije, sledeći Teofrastov *Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν* jednako kao i Ciceron, naziva Anaksimandra sugrađaninom (πολίτης) i drugom (ἐταῖρος) Talesa, a Anaksimena sledbenikom Anaksimandra. Međutim, u toj spoljašnjoj poveznosti ne iscrpljuje se međusobni odnos trojice filozofa, koji su po prvi put u povesti φύσις promišljali kroz zakonitost analogije i kvantifikacije. Doksografi naravno ne ekspliciraju značenje termina ἐταῖρος, a peripatetički izvori implicitno mogu da vode u smeru Aristotelove distinkcije, naime, između uobičajenog određenja položaja čoveka u okviru zajednice ἐταῖρος i savršenog prijateljstva koje pripada vrlini⁵. Uprkos tome što ἐταῖρος ima ulogu pratioca, kako vladara tako i majstora, termin koji je pred nama nosi i metafizičku crtu poput one koja se pokazuje na kraju osmog pevanja Homerove *Odiseje* kao ἐσθλὸς ἐταῖρος i ὅς κεν ἐταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῆ⁶. Otuda je u Platonovoj „Gozbi“ So-

³ Aristotel, *Metafizika*, prev. Blagojević, S., PAIDEIA, Beograd 2007, str.178. „...ἕνα δὲ ἐξ ὧν φέεται πρῶτον τὸ φύσιον ἐνυπάρχοντος: ἔτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρῶτη ἐν ἐκάστω τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει.“ Aristot. Met. 5. 1014b 17-20.

⁴ Ibid.

⁵ Naime, kako je φιλία određena u VIII knjizi *Nikomahove etike*, preciznije u: τελεία δ' ἐστὶν ἢ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων: οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καὶ αὐτοὺς. Aristot. Nic. Eth. 1156b 5-8 („Savršeno je, međutim, prijateljstvo dobrih i sličnih prema kreposti; jer to slično žele dobro jedan drugomu kao dobri, a i jesu dobri sami po sebi.“ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. Ladan, T., SNL, Zagreb 1982, str. 169.)

⁶ Kod Homera je prijatelj onaj pratilac koji je je razumnog srca:

kratov *ἑταῖρος* Lahet⁷, što dakako ne označava samo njegovo puko prisustvo, već prisustvo na način pri-stajanja uz određeni koncept. Čini se da se pripadnost školi, a sudeći po onome što je ostalo od Teofrastovog *Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν* i gotovo izvesno, određivala upravo kroz ovu vrstu prisustva kao pri-stajanja uz određenu zamisao. Barnet ističe da se, za razliku od udruženja koja su bila deo poretka među narodima „Istoka“ kod kojih je misao nasleđena i anonimna, dakle deo kolektivnog, grčke filozofske škole okupljaju oko „istaknutih pojedinaca koji su im dali sveže usmerenje i nov impuls“.⁸ Odatle, *ἑταῖρος* u helenskom smislu ne označava tek puko sledbeništvo i pripadnost određenoj grupi ili kasti, već pojedince u međusobno dinamičnom odnosu, kroz koji se misao, pa time i, u spoljašnjem smislu, filozofska škola izgrađuje.

Drugim rečima, ova naočigled spoljašnja povezanost prvih helenskih mislilaca u filozofsku školu nas neminovno dovodi do potrage za onom unutrašnjom niti, do koncepta koji je okupio Talesa, Anaksimandra i Anaksimena, uz koji su oni, naime, pri-stali. Iz izloženog je jasno da taj koncept nije bio unapred dat kao završen, već pre zadat onim prema čemu je helenski duh osećao divljenje prožeto čuđenjem (*θαυμάζω*), onim što je u čudu posmatrao (*θεᾶσθαι*).⁹ Otuda helensko čuđenje nije tek puka iznenađenost, već trajna zadivljenost u kojoj se otvara nepoznatost onog što se smatralo poznatim i prisnim. Čuđenje je netremično gledanje (*θεάομαι*) onog prisutnog, onog što *jest*, a što se tek pred-očava da biva.¹⁰ Kao takvo ono je u Homerovim epovima neodvojivo od očitovanja prisustva nekog od bogova u nekom svakidaš-

ἢ τίς που καὶ ἑταῖρος ἀνὴρ κεχαρισμένα εἰδώς,
ἔσθλός; ἐπεὶ οὐ μὲν τι κασιγνήτοιο χερεῖων
γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἔων πεπνυμένα εἰδῆ.
(Hom. *Od.* VIII 583-586)

Ili ti plemenit drug, što se navikao ljubiti tebe,
Poginu, jerbo nije ni od brata nimalo gori
Onaj, koji je drug, a k tome je razumna srca.
(Homer, „Ilijada i Odiseja“, prev. Maretić, T.,
Matica hrvatska, Zagreb 1961, str. 692.)

Oblik *πεπνυμένα* dolazi od glagola *πνέω* (duvati, disati) te kao *perf. med.* u prenosnom smislu znači „biti nadahnut“ tj. „biti mudar“. Kod Homera i uopšte u klasičnoj upotrebi *ἑταῖρος* se koristi sinonimno sa *φιλία*, dok Aristotel, kako je to pokazao Konstan, jasno utvrđuje njihovu različitu terminološku upotrebu. Konstan, D., „Greek Friendship“, in *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, 1996, pp. 71-94, p. 78.

⁷ Platon, „Ijon, Gozba, Fedar“, prev. Đurić, M. N, BIGZ, Beograd 1979, str. 96-97.

⁸ Barnet, Dž., „Rana grčka filozofija“, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004, str. 41.

⁹ Etimološki, glagol *θαυμάζω* je izveden iz *θεᾶσθαι*.

¹⁰ Kao takvo divljenje, vodi do sagledavanja onoga što jeste, do *θεωρία*, a sagledavanje postaje način života filozofa. Otuda u filozofiji pitagorejaca onima koji vode život posvećen *θεωρεῖν*, naime posmatranju, pripada „očišćenje“ duše jedino dostojno ljubitelja mudrosti. Značaj onog promatralačkog, pokazuje se kroz trodelnosti duše u Platonovoj psihologiji od kojih besmrtnost pripada samo onom umskom (*τὸ λογιστικόν*), i načina života u Aristotelovoj etici u kojoj se *θεωρητικὸς βίος*, određuje kao život dostojan bogova (Aristot. *Nic. Eth.* 1177b 25-28).

njem događanju, čime to svakidašnje postaje upravo nesvakidašnje, upitno i svečano. Govoreći o čuđenju koji su grčki bogovi izazivali u epskim junacima pri svojoj pojavi, Snel zaključuje: „An vielen Stellen der Ilias und der Odyssee heißt es, das ein Mensch staunte, als der Gott oder Göttin ihm erschien, daß er die Gottheit bewunderte, da er ihrer ansichtig wurde. Ist nicht die Geste des Betens noch bei späteren Griechen eine Geste des Bewunders? Staunen und Bewunder ist kein spezifisch religiöses Gefühl, auch bei Homer nicht.“¹¹ I ukoliko kod Homerovog junaka sam čin čuđenja nije uvek i samo bio religijsko osećanje, već pre svega svesnost prisustva onog božanskog u događanju, utoliko to pre važi za miletske filozofe. Otuda je prvi autentični fragment filozofije, a koji pripada Anaksimandru, iskazan epskim svečanim govorom, i nema poznatog fragmenta predsokratovca u kojem se na leksičkom nivou ne pokazuje čuđenje prožeto divljenjem nad onim božanskim, ukoliko je božansko ono što *jeste φύσις τῶν ὄντων*. Time nam se nameće pitanje: da li je bitno promenjen „predmet“ divljenja filozofa u odnosu na mitsku tradiciju?

Pri-stajanje prvih jonskih filozofa uz *φύσις* je u divljenju nad onim što biva u nastanku i nestanku, u začuđenom posmatranju *φύσις*-a, kao stalne promene koja nije niti uzgredna niti bezrazložna, koja se sluti kao nužna i razložna. *Φύσις* koji je potekao od svoje glagolske osnove u pevanjima *Ilijade* i *Odiseje* datog u značenju „podsticati na rast“, a koje kod Homera svakako može da ima i spoljašnji i uzgredan uzrok, sagledava se sada kao celina što u sebi samoj nosi načelo nastajanja i nestajanja, načelo promene. Pri tome „sagledavanje“ znači uvek pri-stajanje kao način na koji čovek metafizički jeste. Tako Hajdeger u „Uvodu u metafiziku“ s pravom primećuje: „Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen darf nicht als ein Vorgang genommen werden, den wir unter anderen am Seienden beobachten. Die *φύσις* ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.“¹²

Neosporo je da u nama dostupnim fragmentima Milećana termin *φύσις* nije prisutan sam po sebi, već kroz pri-stajanje uz ono što se pojmovno kao *φύσις* otkriva. Najpre kroz epsko pesništvo u naslućivanju božanskog koje je u organskom jedinstvu sa *φύσις*-om (jer božansko kod Homera jeste na način prirodno podjednako kao što i prirodno jeste na način božanskog)¹³ po-

¹¹ Snell, B., „Die Entdeckung des Geistes“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, S. 37. „Na mnogim mestima Ilijade i Odiseje navodi se da je čovek bio začuđen, kada mu se javio bog ili boginja, da se divio božanskom jer ga je postao svestan. Zar nije još kod poznijih Grka gest molitve bio gest divljenja? Ipak, začuđenost i divljenje nisu specifično religiozna osećanja, čak ni kod Homera.“ (prev. aut.)

¹² Heidegger, M., „Einführung in die Metaphysik“, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, S. 16,17.

¹³ Miljević, A., „Određenje životne snage u Homerovim epovima“, str. 56. U tom smislu, *φύσις* nije podređen božanskom, kako mi „savremeni“ često pretpostavljamo, te se ne može se govo-

tom kroz sagledavanje stalnog bivanja, *φύσις* nije imenovan, već je u filozofiji Milećana podrazumevan. Na isti način na koji je i *θεικός* sveprisutan, a prećutan. Dakle, miletski filozofi nisu svoj pogled usmerili ka nekom drugom, različitom „predmetu“ i u tom smislu pri-stali uz nešto što nije bilo delo helen-skog duha.

NASLUĆIVANJE POČELA NASTAJANJA/NESTAJANJA

Ukoliko *φύσις* razumemo iz njegove etimološke osnove, iz grčkog glagola *φύω* (podsticati na rast), izbor *αρχή*-a svakog od Milećana postaje neodvojiv, ako ne i uslovljen, fenomenom života (*ζωή*).

Kao celina koja je ono božansko, *φύσις* se razume kao sveukupnost bivanja u kojem vlada jedinstveno počelo nastanka/nestanka. Tako imenica *ἀρχή* (počelo) etimološki upućuje na glagol *ἄρχειν* (biti prvi, predvoditi) koji znači i *vladati*, ukoliko se pod njim razume „biti po časti prvo“. Vladajuće nastajanjem i nestajanjem je prisutno u *φύσις*-u kao ono odakle nastajanje započinje, te kao ono koje predvodi postajanje u samom događanju, i kao ono u šta utiče pri svom nestajanju, dakle nepropadljivo i večno. Ukoliko mitska tradicija donosi poredak božanskog Olimpa, besmrtnih bogova koji vladaju nad smrtnima, utoliko je vladajuće počelo bivanja božansko. Čini se na prvi pogled da Talesova izreka *πάντα πλήρη θεῶν* (sve je puno bogova)¹⁴, upućuje na razumevanje ovog i ovakvog odnosa *φύσις* i božanskog (*θεικός*), naime posredovanog pojmom počela.

U *πάντα πλήρη θεῶν* je sveukupnost bivanja ispunjena bogovima, ako se *πάντα* razume kao *jedno* na način celine bivanja, a ono što pokreće nastanak i podstiče nestanak bi bilo pripisano bogovima. Time bi u Talesovom *φύσις* –u kao u sveukupnosti svega u bivanju, bio prisutan uzrok bivanja. Ukoliko nije reč o identitetu onog što se u izreci imanuje kao *πάντα* i bogova, uzrok kao počelo bivanja bi tek na jedan spoljašnji način bilo priključeno *φύσις*-u, a ukoliko je zaista reč o identitetu, onda bi Talesu mogao da se pripiše panteizam kao što to čini Jeger.¹⁵ Panteizam, međutim, podrazumeva prisustvo jedne božanske suštine u svemu pojedinačnom podjednako, te bi tako tvrdnja da je Tales

riti o podređenosti *φύσις*-a božanskom i obrnuto.

¹⁴ Aristotel, *O duši*, prev. Blagojević, S., PAIDEIA, Beograd 2012, str. 42. (Aristot. *De Anima*, 411a7–8). Aristotel poprilično suzdržano iznosi izveštaj da izreka pripada Talesu. Bez obzira na sumnju u autentičnost i to da li je navedenu tvrdnju moguće pripisati Talesu, mi ćemo je razmatrati. Između ostalog i zato što se ona pojavljuje u više doksografskih izvora od kojih je pored Aristotelovog najznačajniji Platonov (Plato. Nom. 899b).

¹⁵ Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, prev. Gligorić, B., Službeni glasnik, Beograd 2007, str. 26.

panteista podrazumevala da je Tales imao na umu „bogove“ kao *jedno* na način jedne božanske suštine u celini bivanja, što nije povesno moguće.

Iz konteksta u kom Aristotel prenosi navedenu misao *πάντα πλήρη θεῶν* se pokazuje da je Tales smatrao da je duša (*ψυχή*) ta koja je „pomešana u Celini“¹⁶ te da ona „tvori živo biće“¹⁷. Dakle, Tales promišlja *sve* (*πάντα*) kao celinu svega u bivanju koje uzrok nastajanja i nestajanja ima u samom sebi, kao ono pokretačko.

Povezanost fenomena života sa helenskim predstavama o bogovima nije slučajna. Na prvom mestu ona je etimološka između imena *Ζεὺς*¹⁸ i imenice ženskog roda *ζωή*, a kod Homera ime Zeusa nalazimo istoimeno sa kontrahovanim glagolom *ζῆν* (živeti, biti živ)¹⁹. Homonimija u starini nije ozačavala samo istoimenost. Iza nje se uvek već otkriva istobitnost, a ona upućuje na *ἀρχή* kao onog vladajućeg večno počela celine bivanja. Ukoliko je vladajuće, *ἀρχή* i pokreće i upravlja pokrenutim. Dosledno sa tim je i Aristotelovo svedočanstvo da je Tales usvojio stanovište da je „duša nešto pokretačko, ako je zaista rekao da i kamen ima dušu zato što pokreće gvožđe“²⁰. Duša (*ψυχή*) je ovde mišljena u najširem smislu te reči, kao pokretačka životna snaga pomešana u celini onoga što je u stalnom bivanju. Drugo, sama duša nije mimo ili s druge strane stvari (*ἔλη*), a ukoliko to Aristotel na ovom mestu ne naglašava kada su Milećani u pitanju, to je zato što hilomorfički sklop u njegovoj metafizici, označava upravo organsku povezanost *ἔλη* i *μορφή* iz kog se očituje jedno bivstvo. Tvarno počelo (*ἔλη*) za kojim se u miletskoj školi traga nije suprotstavljeno duši, već je duša, shvaćena kao život u najširem smislu, ono pokretačko kojim svako bivanje jeste, u celini isto što i tvar.

Shvaćeno kao počelo života (*ζωή*) u najširem smislu, određeno kao ono što uvek jeste, *ψυχή/ἔλη* jeste na način večnog, nepropadljivog počela *φύσις*-a. To ne znači da se tvar nije neposredno u helenskom svetu razumela kao živa, da se *φύσις* nije razumeo kroz božanske attribute i obrnuto, već da je ovaj stav u filozofiji Milećana doveden do refleksije. Dakle, Kaluderović s pravom govori o Talesovom vitalizmu, kritikujući određenje Talesove filozofije kao hilozostičke.²¹ Odatle je izbor počela različit, dok je njegovo obrazloženje u filozo-

¹⁶ Aristotel, *O duši*, str. 42.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Epski oblici koje Homer koristi su: *Ζηρός*, *Ζηνί*, *Ζήνα*, i *Ζῆν*. Videti u: Hagen, H. (1994), „Die Diskussion um die Schreibweise von *Ζῆν*(,) im homerischen Epos“ in *Glotta*, 72. Bd., 1./4, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 98-104.

¹⁹ Ibid. Njegovi oblici su od *ζάω* u *ζῶ*, *ζῆς*, *ζῆ*, Homerov epski *ζῶω* od infinitiva *ζωέμεναι*.

²⁰ Ibid, str. 20.

²¹ Kaluderović, Ž. (2015), „Talesov vitalizam“ u *Filozofska istraživanja*, br. 139, god. 35, sv. 3, str. 471-482.

fiji Milećana analogno sa dinamičkim poretom večno živog φύσις-a. Drugim rečim, miletski filozofi su naslućujući pri-stali uz celinu bivanja i sagledavajući u njoj ono što je počelo kojim sve jeste jedno dinamičko jedinstvo u poretu φύσις-a, pri tom su imenovali različite stvari za počela, uvek jednako ih obra-
zlažući kao ono što od-govara počelu života. Ukoliko su ἕλη i ζωή istoznačni, utoliko je termin *hilozoizam* pleonastički.

Terminologija kojom je obuhvaćeno ono što se u helenskom govoru označava kao *životna snaga* sve do filozofije Heraklita nije ujednačena, te se pojam *životne snage* označava čitavim nizom termina koji svoj izvor nalaze u Homerovoj poeziji. Kao *životna snaga* koja pokreće ψυχή se u 6. i 5. veku p.n.e. podjednako koristi kao i ἦτορ, κῆρ, κραδίη, πραπίδες, φρένες/φρήν, γυῖα, ἔεθεα, βουλή, νόος, ili θυμός.²² U vreme Milećana najširu upotrebu u značenju *životne snage* ima najpre termin θυμός, a tek za njim sledi ψυχή. Stoga, ostavljajući sa strane ostale Aristotelove odredbe ψυχή date u spisu *O duši*, pokušajmo da utvrdimo vezu između počela (ἀρχή) onoga što jeste celina u stalnom bivanju (φύσις) nastajanja i nestajanja s jedne strane, i θυμός i ψυχή sa druge. Preduslov za ispunjenje ovog zadatka je napuštanje dualizma duše i tela.

Blisko povezane sa predstavama o životu i smrti ψυχή i θυμός svojom semantikom razvijaju čitav niz suprotnosti poput zagrevanja i hlađenja ili razređivanja i zgušnjavanja, prisutnih u predsokratovskoj filozofiji. Tako reč ψυχή u stihovima *Ilijade* i *Odiseje* javlja se u kontekstu prestanaka života, propadanja i smrti. U semantičkoj vezi ψυχή stoji sa dahom, što čuva njena etimološka srodnost sa helenskim glagolom ψύχειν²³, a koja je očuvana i u glagolu ἀποψύχω (izdahnuti). Uzrok ove leksičke srodnosti je ustanovljena kauzalnost između propadanja i nestanka života i ispuštanja poslednjeg daha (ἀποψύχω). U ovom kontekstu treba dodati i etimološku srodnost ψυχή sa ψύχος (studen, zima), ψυχρός (hladno) i ψύχω (duvati, duvanjem ohladiti; *pasiv.* hladan postajati, sušiti se)²⁴. Upotreba reči θυμός u epskom pesništvu u značenju *životne snage* i pokretljivosti, ima sasvim drugačije ishodište. Iako je i θυμός (strast, volja, životna snaga) semantički povezan sa vazduhom, njegova etimologija sa jedne strane dolazi od glagolaθύω (žuriti, kipeći), a sa druge θύω (žrtvovati,

²² Miljević, A, *Određenje životne snage u Homerovim epovima*. Takođe o tome više videti u: Snell, B, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkers bei den Griechen*, vierte neubearbeitete Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

²³ Kao u primerima: *Ilijada* u devetom pevanju 408 stiha: ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὐτε λείπτῃ οὐδ' ἐλετή, ili u dvadeset prvom pevanju 568-570: καὶ γάρ θνη τούτῳ τρωτὸς χρώς ὀξεί χαλκῷ, ἐν δὲ ἴα ψυχῇ, θνητὸν δὲ ἔ φασ' ἀνδρωποὶ ἔμμεναι. Ovakav etimološki osnov duše u disanju i izvedeno u dahu ne samo da je prisutan u homerovskom grčkom i da leži i u osnovi indoevropskog korena, već je veoma značajan za potonju filozofičnost pojma ψυχή.

²⁴ Otuda se ψυχή pojavljuje u trenutku smrti.

kaditi)²⁵. Tako su nastanak i nestanak izvedene iz helenskih predstava o životu i smrti, blisko povezani sa *Συμῶς* i *ψυχὴ* te nizom suprotnosti koji iz njih proističu, našli svoje mesto u filozofiji Milećana.²⁶

PUT KA POČELU CELINE BIVANJA KAO ZADAT

Teza da je Tales apstrahovao iz helenske mitologije te „pozajmio“ svoje učenje o vodi (*ἕδωρ*) kao počelu, beleži se još u antici (DK11A14). Sudeći po radu Ufe Hoelšera (Uve Hölscher) *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, ipak je malo toga što nam donose Aristotelova svedočanstva o Milećanima, posebno o Talesu, pripadalo helenskom duhu. Tome u prilog treba navesti da i ono što se kod Hesioda čini kao sistematizacija mitske građe prisutne u homerskom epskom pesništvu su, zapravo, božanstva koja Homer pozajmljuje od Feničana, Sumeraca ili Hetita, a što se vidi već kod „Kroničana“: „Von den vier Gottheiten der Sukzession ist nur Zeus ein griechischer Gott“, smatra Hoelšer.²⁷ Otuda ni Talesovo određenje vode (*ἕδωρ*) za počelo (*ἀρχή*) ne može poticati iz helenske, već najverovatnije iz feničanske mitologije. Štaviše ukoliko se pretpostavi da je Tales slušajući stihove četrnaestog pevanja *Ilijade*: *Ἠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν*²⁸ (Hom. *Il.* 14. 201, i Hom. *Il.* 14. 302), odredio vodu za počelo, prvi deo Aristotelovog obrazloženja ovog Talesovog izbora dato u A knjizi *Metafizike*:...ἀλλὰ Θαλήης μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγγὸς φιλοσοφίας

²⁵ Otuda je *Σύμμα* (kad, mirodija), što u latinskom prelazi u *fumeus* (zadimljen).

²⁶ Kaluderović o svojevrstnom vitalizmu kod Talesa kaže: „Ako se pokuša pronaći veza između temeljnih Talesovih stavova, moglo bi se najprije utvrditi da je izreka ‘sve je puno bogova’ svojevrstna korekcija predodžbenog mišljenja po kojem bogovi postoje ponegdje. Ako se ‘bogovi’ razmatraju kao diferencirane životne i prirodne sile koje u vodi imaju svoj prazvor, onda se pojavljuje veza i s Talesovim stavom ‘sve je voda’. Kako i duša upućuje na iste sile, može se zaključiti da voda jest arhe svega, jedna i fundamentalna tvar od koje nastaje cjelokupni kozmos i koja ga u bitnom smislu tvori, a koja svojom duševnošću/životnošću – i to je ono božansko – uzrokuje i uvjetuje svekolike mijene postojećeg. Voda bi, kao načelo, tako bila vječna ‘životna ili duševna (s)tvar’ (life or soulstuff).“ Kaluderović, Ž., „Talesov vitalizam“, str. 478.

²⁷ Hoelšer u samom početku rodoslova bogova, teogonije koja se smatra izvorno helenskom, pokazuje tragove Istoka: „Okeanos ist als Wort, und somit als Vorstellung, ägäisch oder phöni-zisch; die Vorstellung des Chaos ist semitisch; der Himmel nur im Zusammenhang der hesiodischen Erzählung ein Gott, bei den Babyloniern dagegen der Höchste im Pantheon. Kronos ist wenigstens nicht urgriechisch und hat, was seine Rolle im Mythos betrifft, Ebenbilder in El und Kumarbi. Andererseits ist die Frage seiner ägäischen Herkunft noch offen. So bleiben die beiden Möglichkeiten, daß die Griechen den Sukzessionsmythos entweder von den Ägäern ererbt oder aus dem Orient empfangen haben.“ Ibid. pp. 405-406. Otuda jedino se za Zevsa može tvrditi pripadnost izvorno helenskom mitotvorstvu.

²⁸ „I Okeana bogom početak...“ (Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. Maretić, T, Matica hrvatska, Zagreb 1951, str.281, 284.)

ἕδωρ εἶναι φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφῆνατο εἶναι) (Ar. Meth. 983b 20)²⁹, koje je identično tvrđenju iz B knjige spisa *O nebu*: οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (sc. φασὶ τὴν γῆν (Ar. Cael. 294a 28)³⁰, opovrgava pretpostavljeno, naime, verovanje da Zemlja pluta na vodi ne može se dovesti u vezu sa helenskim predstavama (DK11A11, DK11A14).

Hoelšeru se može već na ovom mestu prigovoriti da Aristotel i ne tvrdi da je Tales došao do stava da je prvo počelo (ἀρχή) svega voda zato što Zemlja pluta na vodi, već da on, koristeći se načelom dovoljnog razloga, kojim sve što je stvarno zahteva i razlog zašto je tako a ne drugačije, tvrdi: Zemlja pluta na vodi, jer je voda počelo. Time je Tales objasnio staro verovanje počelom, a nije ga iz njega izveo. Kada se sagleda Aristotelova argumentacija iz druge knjige spisa *O nebu*, postaje jasno da je plutanjem Zemlje na vodi Tales želeo da objasni mirovanje Zemlje, koje je za stari svet očigledno istinito: ὥσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἔτερον, καὶ γὰρ τοῖς τούτων ἐπ' ἀέρος μὲν οὐδὲν πέφυκε μένειν, ἀλλ' ἐφ' ὕδατος (Ar. Cael. 294a 31-33)³¹. Anaksimandar je iz istog razloga koristio načelo dovoljnog razloga, naime da bi objasnio zašto Zemlji nije potrebna nikakav potpora da bi stajala u mestu (DK12 A27, DK12 A21, DK12 A10, DK12 A11), a kako je to pokazao Kan geometrijski koncept koji je pri tom utvrdio: „It is indeed the same notion which was glorified in modern times by Leibniz as his Principle of sufficient reason, according to which everything which is true or real implies a reason why it is so and not otherwise. That this cosmological application of a geometric idea was Anaximander's personal achievement is fortunately beyond doubt.“³² Anaksimandar je Talesovo geometrijsko otkriće potvrdio u kosmološkom modelu, i time paradoksalno opovr-

²⁹ „Talet, začetnik ovakve vrste filozofije kaže da je to Voda (zbog toga je ustvrdio da je i Zemlja na vodi).“ Aristotel, *Metafizika*, str. 11.

³⁰ Aristotel, *O nebu; O postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 124.

³¹ „...jer od toga ničemu nije prirodeno da miruje na vazduhu nego na vodi...“ Ibid.

³² Kahn, C., „Anaximander and the Origins of Greek Cosmology“, Columbia University Press, New York 1960, p.77. Teza ovog rada je da su se miletski filozofi u objašnjenju mirovanja Zemlje koristili dovoljnim razlogom, pokazana je u literaturi jedino za Anaksimandra. Nesumnjivo je da Tales svojim počelom potvrđuje staro Istočno verovanje, ali je važno istaći da je ova potvrda u njegovoj filozofiji posledica posmatranja Zemlje, koja, kako se činilo, stoji u mestu u odnosu na druga kosmička tela. Anaksimandar geometrijskim poretком pokazuje da Zemlji i nije za stajanje u mestu potrebna potpora, te koristi načelo dovoljnog razloga u drugom pravcu, da pokaže da Zemlja ne „propada“, jer je na jednakom rastojanju od ostalih kosmičkih tela koja su u vrtložnom kretanju (*δίωξη*). Tako je ravnoteža potvrđena u geometriji pet Talesovih postulata, dovoljan razlog njenog stajanja u mestu.

gao Talesovo objašnjenje zašto Zemlja miruje, a koje dovoljnim razlogom počiva u vodi kao počelu.³³

Nazivajući Talesa začetnikom učenja o počelu Aristotel sa oprezom navodi da je Tales došao do vode kao počela povezujući je sa hranom (*τροφή*) i toplotom (*θέρμη*), dakle sa idejom života (*ζωή*): *λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄρᾶν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστίν [25] ἀρχὴ πάντων) – διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέγματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.* (Ar. Meth. 983b 22-27)³⁴. To još ne znači da Tales svoje počelo zasniva fiziološki, jer kako je to Barnet pokazao moguće je i u meteorološkom smislu pokazati da se toplota „hrani“ vodom ili preciznije vlažnošću (*ύγραή*). Njegova se argumentacija, međutim, zasniva na starim predstavama o tome da se zvezde, a u prvom redu Sunce hrani isparavanjem iz mora, koje ne odgovaraju misaonom napretku koji su učinili Milećani svojim metodskim promišljanjem stvarnosti.³⁵ Ali, Barnetov stav se treba uzeti u obzir, jer se u helenskom dobu ono što je važno kao istinito zapažanje prostiralo na sva područja stvarnosti najčešće postupkom analogije i generalizacije. Drugim rečima, nije voda počelo meteoroloških pojava, već je počelo u svakom smislu, počevši od onog vremenskog, preko fiziološkog, te kosmičkog, do onog ontološkog. Voda je *ἀρχή* jer ključanjem (*θύω*) prostire toplotu, koja se očituje u nebeskim telima i semenima, koji njome žive, a koji kada odumiru suše (*ψύχω*) se“(DK11A13). Voda je *στοιχεῖον* koji nosi *θυμός* kao životnu snagu i podstiče rast (*φύω*) kroz dinamič-

³³ Kan ističe da „was itself the work of Anaximander is unlikely, and is in fact contradicted by the ancient tradition, which ascribes to Thales a proof that the diameter of a circle divides it into two equal parts. In all probability the rudiments of geometry were an essential part of Anaximander's formation in the "school" of Thales.“ Kahn, C., „Anaximander and the Origins of Greek Cosmology”, Columbia University Press, New York, 1960, p. 77.

³⁴ „Do ovog uverenja on je došao verovatno na osnovu uvida da je hrana svega vlažna, te i da sama toplota postaje od toga i time živi (a to iz čega postaje, to je načelo svega). To mišljenje je on zato prihvatio, a i zato što seme svega ima vlažnu prirodu, a Voda je načelo prirode svega što je vlažno.” Aristotel, *Metafizika*, str. 11.

³⁵ Barnet, „Rana grčka filozofija”, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004, str. 64. Barnet odbacuje mogućnost fizikalnog tumačenja Talesovog počela na osnovu pretpostavke da je u Talesovo doba preovladavalo zanimanje za meteorologiju, te da se interesovanje za medicinu javlja tek u petom veku pre n.e. Ono što se tu prećutno pojavljuje i što smeta Barnetovoj argumentaciji je segmentacija stvarnosti kojoj stari nisu bili skloni. U najmanju je ruku čudno smatrati da je Tales *φύσις* promišljao u jednom sasvim parcijalnom kontekstu, jer to potpuno odudara od postupka generalizacije koji je pored načela dovoljnog razloga osnovna karakteristika načina mišljenja Milećana. Aristotelov trag vodi u drugom pravcu i mi ćemo ga pratiti iako zbog kosmologija Anaksimandra i Anaksimena treba imati na umu i Barnetove zaključke.

ku celinu bivanja koja jeste φύσις. Dakle, ako u filozofiji Talesa postoji helenski mitski talog, on nije spoljašnje preuzimanje mitova, već se odnosi na ono što je helenski duh iznedrio iz mitologije kroz napor da se stalna promena sagleda kao celina, da se ono što je mnoštvo u razlici vidi kao jedno. Put kojim je došao do te spoznaje nije potekao iz „priča“. On je put sinteze, generalizacije, analize, posmatranja, put geometrije (DK11A11, DK11A5, DK11A3).

Zadatim putem ka počelu promene išli su uz Talesa podjednako i Anaksimandar i Anaksimenes kao *ἐταῖροι* ukoliko se pod tim podrazumevaju oni izvrsni pojedinci koji su pri-stali uz koncept nastajanja i nestajanja kao celine onoga što jeste u bivanju. Aristotel u *Fizici 203b 5-15* kad govori o fizičarima (*φυσιολόγοι*) primećuje: „Sve je ili načelo ili je iz načela, a ne postoji načelo bezgraničnoga, jer bi u tom slučaju postajala njegova granica. Takođe, ono je nerođeno i nepropadljivo budući da je neko načelo, jer to što je postalo po nužnosti poseduje neki kraj, te postoji završetak svakog propadanja. Zato kao što kažemo ne postoji načelo ovog načela, već je, čini se ono načelo svega ostalog, sve obuhvata i svime upravlja... I to je Božansko, jer to je besmrtno (*ἀθάνατον*) i nepropadljivo (*ἀνώλεθρον*), kako vele Anaksimandar i većina istraživača prirode.“³⁶ Uprkos tome što Aristotel tvrdi da se počelo kao ono božansko odnosi na sve koji su postavljali počela³⁷, dakle na sve rane helenske filozofe, on očigledno upućuje na Anaksimandrov fragment, koji je nama ostao sačuvan preko Simplikija.

DK12 B1 Simplic. Phys. 24, 13 (vgl. A9)

*Ἄ...ἀρχήν...τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*³⁸

*Anaksimandar... je rekao... da je apeiron počelo bića... iz čega bića nastaju u to isto i propadaju po nužnosti. Jer ona po redu vremena plaćaju kaznu i odštetu jedna drugima zbog nepravde.*³⁹

Aristotelovo zapažanje o identitetu između počela i božanskog nije u fragmentima Milećana eksplicitno dato, već je ovaj identitet impliciran iz samog

³⁶ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 100, 101.

³⁷ Spor među tumačima koji je nastao da oko porekla termina *ἀρχή* (u Anaksimandrovom fragmentu u obliku *ἀρχήν*), naime da li je on izvorno Anaksimandrov, ili pripada nakome od peripatetičara, od kojih se najčešće pominje Teofrast, za naše istraživanje nije od presudnog značaja.

³⁸ Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*; griechisch und deutsch, erster Band, Weidmann, Zürich 1985, S.89.

³⁹ Dils, H., *Predsokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb 1983, str. 85.

pojma *ἄπειρον*-a, one bezgranične stvari iz koje po nužnosti (*κατὰ τὸ χρεῖον*) sve izvire i u koju po svom bivanju sve ponovo uvire, a koja je pri tom sama nastala i nepropadljiva.⁴⁰ Treba istaći međutim, da je u odnosu na epsko shvaćanje božanskog, Anaksimandrov *ἄπειρον* tvarno počelo koje uzrokuje bivanje, nastajanje i propadanje *κατὰ τὴν τοῦ χρόνον*.

Prema poretku vremena (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνον*), svo bivanje se utvrđuje u bezgraničnom kao počelu bivanja. Periodičnost promene po Anaksimandru leži u redu vremena, ali vremenu ne kao sukcesivnom sledu „sada“ (što bi označavalo da je vreme beskonačno deljivo, jer to dolazi naknadno), već je način periodičnog prelaska iz nastajanja u nestajanje i obrnuto u vremenu koje je bez-konačno. Ono je bez-konca, jer uzeto u celini bivanja nije omeđeno drugim, nečim što nije vreme. U sveobuhvatnosti bivanja, vreme je put kojim se *ἄπειρον* razume kao počelo. Drugo, a što sledi iz „večnosti vremena“, sam niz periodičnih smena je neprebrojiv, što znači da postoji neodređenost broja promena, a ne da se vreme sastoji od intefezimalnih veličina.⁴¹ Važnost i teškoće ovog uvida pokazuje Aristotel u *Fizici*: „čini se da je i broj bezgraničan usled toga što nikako ne nedostaje u mišljenju, ali i matematičke veličine i to što je izvan Neba.“⁴²

Bez-konačnost bivanja u kvantitativnom smislu je moguća samo ukoliko je *ἀεχὴ* i kvalitativno neodređen, otuda Anaksimandrov *ἄπειρον* nosi odlike (*ἀθάνατον* i *ἀνώλεθρον*) samo u apofatičkom smislu (DK12A11, DK12A15). Kvalitativno *ἄπειρον* kao ono iz čega sve nastaje, kojim se sve ishranjuje što raste i u koji zatim sve uvire, mora po nužnosti stvari da bude neodređen. On podstiče na rast (*φύω*) vladajući i prostirući *životnu snagu* kroz celinu bivanja. Helensko razumevanje *životne snage* kao *θυμός* i *ψυχὴ* u Anaksimandrovom *φύσις*-u, čije počelo jeste *ἄπειρον*, postaju suprotnosti kojima se „elementi“ (*στοιχεῖον*) razdvajaju. Ukoliko je Simplikijevo svedočanstvo istinito, suprotnosti, toplo i hladno, te suvo i vlažno (DK12A9), iz *ἄπειρον*-a se razlučuju vrtložnim kretanjem. Pretpostavljamo da je Anaksimandrov *ἄπειρον* *životna snaga* sama po sebi, što znači da uzrok promene leži u samoj prirodi *ἄπειρον*-a kao *životne snage*. To što etimološka osnova reči *θυμός* (glagol *θύω*) označava toplotu, dok *ψυχὴ* od glagola *ψύχω* nosi princip hlađenja, nije uzgredno. Suprotnosti toplo/hladno ili suvo/vlažno se ne poništavaju u promeni, već koreliraju, poput *θυμός* i *ψυχὴ*.

⁴⁰ Kaluđerović ističe dva atributa koja su presudna za Aristotelovo određenje počela u predsokratovskoj filozofiji kao božanska, naime, *ἀθάνατον* (besmrtnost) i *ἀνώλεθρον* (nepropadljivost). Kaluđerović, Ž. (2015), „Talesov vitalizam“ u *Filozofska istraživanja*, str. 475.

⁴¹ Aristotel, *Fizika*, str. 101.

⁴² Ibid.

Ono što se kod Anaksimandra samo naslućuje u filozofiji Anaksimena se uspostavlja. Mišljenja sam da izborom vazduha značenje *αερχή-α*, tj. njegovo kvalitativno određenje, ne pretpostavlja još i kvantitativnu određenost. Kako je to Simplikije u svojoj *Fizici* primetio Anaksimenu „tvrđi kao i on (Anaksimandar, prim aut.) da je priroda koja leži u osnovi (hypokeimenon) jedna i beskonačna, ali ne tvrdi kao onaj da je neodređena, već određena, nazivajući je zrakom“⁴³. Vazduh kao *αερχή* je dakle kvantitativno bez-konačan, a pri tom kvalitativno određen.

Anaksimenov izbor vazduha za počelo nije slučajan. Ako ga je kvalitativno odredio, a kvantitativno postavio bez-konca, moguće je da je i on kao i Anaksimandar uvideo da se životna snaga opire kategorizaciji na način kvantifikacije. Potekao iz semantičke istoznačnosti različitih etimoloških osnova *ψυχή* i *θυμός-α*, vazduh kao počelo znači *životnu snagu* u-prisutnu u *φύσις*. Vazduh je stvarno počelo kojemu je imanentan kako *ψυχή* tako i *θυμός*, pa se njegovim hlađenjem i zagrevanjem, koji znače i zgušnjavanje i razređivanje vrši promena i prelaz u druge „elemente“ u kružnom toku. Plutarh nam donosi prvi Anaksimenov fragment koji ovo doslovno pokazuje na fiziološkom nivou (DK13B1). Na to nas upućuje kako prethodno izneta etimologija *ψυχή* u glagolu *ψύχειν* i *ψύχω* tako i etimologija *θυμός-* u glagolu *θύω* i *θύω*, a koji Anaksimenov pojmove zgušnjavanja i razređivanja iz prvog fragmenta povezuje sa dahom. Ovo se potvrđuje u DK13B2 koji donosi Aetije: „Kao što je naša duša...zrak i drži nas skupa, tako dah (pneuma) i zrak obuhvaćaju cijeli kosmos.“⁴⁴

Ipak, ukoliko se Anaksimenu koristio analogijom sa fiziološkim procesima prostirući ih generalizacijom na celinu bivanja, ne čini se da ih je i izjednačio. Promena koju je u fiziološkom smislu moguće odrediti brojem, dakle imati je kao brojčano konačnu, u kosmološkom smislu je nemerljiva i bez-konačna. Razlika između fizioloških promena i promena koje nosi *φύσις* kao celina bivanja leži stoga u mogućnosti njihove prebrojivosti, dok kvalitativno svaka promena je određena i vođena početom koji je za Anaksimena vazduh. Naime, ne ukidajući Anaksimandrov *ἄπειρον*, Anaksimenov izbor vazduha za počelo ga nadilazi u određivanju njegovog kvaliteta.

⁴³ Dils, H., *Predsokratovci*, str. 87.

⁴⁴ Ibid. str. 91.

LITERATURA

- Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotle, *Metaphysics*, preuzeto sa sajta: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051>
- Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan,, SNL, Zagreb 1982.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, preuzeto sa sajta: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>
- Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu; O postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Barnet, Dž., „Rana grčka filozofija“, prev. B. Gligorić, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, erster Band, Weidmann, Zürich 1985.
- Dils, H., *Pred Sokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb 1983.
- Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, prev. B. Gligorić, Službeni glasnik, Beograd 2007.
- Kahn, C., „Anaximander and the Origins of Greek Cosmology“, Columbia University Press, New York 1960.
- Kaluđerović, Ž., (2015), „Talesov vitalizam“ u *Filozofska istraživanja*, br. 139, god. 35, sv. 3, str. 471-482.
- Konstan, D. (1996), „Greek Friendship“, in *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, pp. 71-94.
- A Greek-English Lexikon*, complitet by H. G.Liddell and R. Scott, Clarendon Press, Oxford 1996.
- Hagen, H. (1994), „Die Diskussion um die Schreibweise von Ζῆν(,) im homerischen Epos“ in *Glotta*, 72. Bd., 1./4, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 98-104.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, Matica Hrvatska, Zagreb 1961.
- Miljević, A., (2017): „Određenja životne snage u Homerovim epovima“, u *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XLII-2, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 47-58.
- Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, prev. M. N. Đurić, BIGZ, Beograd 1979.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

ANA MILJEVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

PHYSIS IN THE PHILOSOPHY OF MILESISANS

Abstract: The perception of *physis* in the philosophy of Milesians by necessity begins by the insight of the prephilosophical understanding of the *life force* in Homer's epics as the organic unity of the divine and the *φύσις*. The task of this insight is to emphasize the inseparability of the divine from the beginning (*αρχή*) of what is in a permanent being. In this paper, the expression of the divine in the philosophy of Milesians is seen in a significantly different way than the understanding of the Hellenic custom. Understanding the divine in the philosophy of Milesians is essentially a "geometric method" that was used to reveal *φύσις*, which lies in the laws of proportions, harmony, symmetry. As what precedes the change, *αρχή* is the bearer of the order that is shown in geometric laws. In that sense, what gathered Thales, Anaximander and Anaximenes is not only a kind of vitalism, which the *αρχή* of Milesians observes as a life-bearing (*ζωή*), but a divine order of *φύσις* in substantial beginning, which precedes every change. By this, the Milesians opened the methods of thinking in terms such as geometrization, quantification, the laws of analogy and the principles of sufficient reason. Therefore, attention is paid to Anaximander's determination of beginning as *ἄπειρον*, and the reasons for this Anaximander's choice are especially described.

Keywords: material principle (arche), physis, Thales, Anaximander, Anaximenes, method

Primljeno: 31.8.2018.
Prihvaćeno: 1.11.2018.

СВЕТЛАНА ЈАКИМОВСКА

О ПУТУ КА СЕБИ

(или о српском преводу *Исповести* Аурелија Августина, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2018.)

Као што је страхопоштовање или страх први осећај који наводи преводилац у предговору¹, тако би требало да се осећа и сваки онај који се усуди да напише приказ једног оваквог дела и његовог превода. Прво, зато што су *Исповести* један од стубова патристике или један од темеља хришћанске филозофије, а затим, зато што се и сам превод на српски језик заснива на посебној филозофији, пре свега Бермановој, али примењеној у специфичном контексту.

У овом осврту приказаћемо структуру дела, као и тематику која је у њему разрађена, али имајући у виду да је о њему, као о једном од најзначајнијих дела западне цивилизације, писано опширно у бројним студијама, потрудићемо се да

овакав приказ буде и у функцији представљања српског превода.

Српско издање *Исповести* садржи, поред превода интегралног текста, и опширни стручни предговор, који су написале преводилац, Татјана Ђурин (Одсек за романистику Филозофског факултета у Новом Саду) и Уна Поповић (Одсек за филозофију Филозофског факултета у Новом Саду). У том смислу, предговор умногоме олакшава читање због могућности коју пружа да се разумеју неки компликованији филозофски концепти Светог Августина, са једне стране, а с друге, да се разумеју и неке преводилачке дилеме тесно везане за што тачније разумевање тих концепата и *Исповести* у целини. Српско издање је исто тако обogaћено и библиографијом у којој су Ђурин и Поповић навеле стручне чланке и монографије које расветљавају различите аспекте *Исповести*. Ова обимна библиографија омогућава интелектуално радозналом читаоцу да подроб-

¹ Ђурин, Татјана/Поповић, Уна (2017), „Тринаест књига Августинових *Исповести*“, у Августин, Аурелије (2017), *Исповести*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, стр. 32.

није истражује унутрашњи свет и филозофију овог великог писца.

Исповести су обимно дело (375 страна) које је подељено у 13 књига. Свака књига је подељена на одређени број краћих глава, па оваква структура олакшава читање зато што пружа могућност читаоцу да добро размисли о смислу појединих, филозофски згуснутих пасуса.

У првих десет књига Августин описује свој живот, почевши од раног детињства па све до његовог замонашења. Ипак, *Исповести* нису класично аутобиографско дело, јер се у њему преплићу не само догађаји из живота Светог Августина, него и његова филозофска размишљања. У том смислу, Августинова филозофија избија и из првих десет књига, али за разлику од њих, последње три књиге су скоро искључиво посвећене његовој филозофији.

Специфичан начин писања открива се пред читаоцем још у првој књизи. Наиме, он почиње сваку књигу својим обраћањем Богу, или преко хвалоспева, често испреплетених цитатима псалма, или његовим исповедањем пред Богом, или коначно, постављајући безброј питања која нас подједнако и данас муче, били ми атеисти или не:

Шта је оно што хоћу да кажем, Господе, Боже мој, ако не да не знам одакле сам дошао овамо, у овај живот смртни или смрт животну?²

² Августин, Аурелије (2017), *Исповести*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка

Оваква дијалогска форма је карактеристична и за цео текст *Исповести*, јер се аутор у њима обраћа Богу, али исто тако, и то често, он комуницира и са самим собом или са читаоцима.

Још у првој књизи се исто тако открива и специфични наративни поступак у ком су сједињени догађаји са ауторовим разматрањем о њима, односно са његовом филозофијом. Тако, причајући о првој храни коју је окусио као беба, односно о млеку које је добијао од мајке и дојиља, он каже да млеко долази „... не од њих, већ кроз њих: јер од тебе сва добра долазе, Боже, и од Бога мога, све моје спасење“.³

Причајући и размишљајући о свом раном детињству, аутор у њему открива изданке грехова које ће починити као адолесцент и одрасла особа, а то је пре свега жеља да буде прихваћен у друштву и да га другови хвале. У том правцу наставља се друга књига у којој он разматра појаву похоте и непотребну крађу воћа као два велика, смртна греха. Трећа књига обухвата почетак развоја његове филозофске мисли који иде од љубави ка делима Цицерона и Плотина, па све до прихватања манихејског учења и потцењивања *Светог писма*. Незаобилазан лик *Исповести* је свакако Августинова мајка Мо-

књижарница Зорана Стојановића, прев. Т. Ђурин, стр. 43.

³ Исто.

ника, посвећена хришћанка, која се не може помирити са странпутицама по којим корача њезин син и покушава да га одврати од тог духовног лутања. Баш речима утехе којима је испраћа један бискуп ефектно се завршава трећа књига: „...син толиких суза не може пропасти“.⁴

Четврта књига обухвата период од деветнаесте до двадесет и осме године, период који је обележен ванбрачном везом са женом која му рађа сина, као и смрћу веома блиског пријатеља. У следеће две књиге пратимо извесан преокрет у духовном развоју аутора. Наиме, након разочарања у познатог манихејског бискупа Фауста („...“, и нисам се обзирао на то каква је посуда у којој се говор служи, већ на то какво знање ми као храну служи тај код њих тако славни Фауст“⁵), он почиње потрагу за смислом, за Истином, иако још увек растрзан пожудом. У тој потрази једну од кључних улога ће одиграти Свети Амброзије, тадашњи бискуп у Милану. Преобраћај кулминира у седмој књизи, у десетој глави, у којој Августин описује улазак у себе и светлост коју тамо налази. Водиља на путу ка тој светлости, која није само емотивно блаженство него и поимање поретка света и универзума уопште, јесте Библија, а нарочито посланице Светог Павла. Пут ка преобраћању, кроз

исцрпну интроспекцију, описан је у следећој књизи, која доноси тренутак одлуке у којој ће га пратити и његов друг Алипије:

Тада, у оној расправи унутрашњег дома мога, коју сам снажно подстакао са својом душом у собици нашој, срцу моме, узнемирена лица и духа, навалим на Алипија и узвикнем: „Шта чекамо? Шта је то што си чуо? Дижу се неуки и отимају небо, а ми са нашим наукама без срца, ево, ваљамо се у путу и крви!“⁶

Иако је ова књига пуна снажних емоција, ипак аутор и том приликом излаже одређена филозофска размишљања, пре свега о вољи. Девета књига је обележана смрћу његове мајке Монике и дубоком тугом коју Августин не сакрива од наших погледа.

У десетој књизи, Августин више не образлаже сопствена сећања него размишља о сећању уопште, о памћењу и о забрављању, а у том, филозофском духу, написане су и последње три књиге у којима расправља о постанку света, о времену и о природи Свете Тројице.

На крају књиге, Августин износи главну мисао, кроз размишљање о томе где ће наћи мир или уточиште од немира који прати читав његов живот:

... то је глас твоје Књиге хтео да нам најави да и ми после својих

⁴ Исто, стр. 90.

⁵ Исто, стр. 113.

⁶ Исто, стр. 198.

дела, која су добра веома само зато што си нам их ти дао, треба да починемо у теби у суботу вечног живота.⁷

Из кратког осврта на садржај дела можемо уочити да су теме које оно обухвата разноврсне и у том смислу могу заинтересовати широку публику.

Оно што прво пада у очи приликом читања *Исповести* јесте филозофија Светог Августина или основе патристике које он поставља у делу. Наиме, као човек широког образовања, он успешно инкорпорира античку филозофију са хришћанском догмом чији је он утемељивач, у једном периоду у ком се Црква борила против различитих јереси. Тако, поред осталог, он дефинише разлику између људи и Бога преко односа променљиво/непроменљиво или пролазно/вечно, затим расправља о природи Свете Тројице, о времену као о растезању душе, о људској вољи, о постанку света и наравно, о месту човека у том свету и о његовом односу са Творцем.

Но, иако су концепти и ставови које Августин износи у књизи доста комплексни, они су ипак јасни и разумљиви и за ширу публику, пре свега, због ауторовог јасног изразица, а затим и због чињенице да се он не бави сувопарним изношењем филозофских мисли, него да често креће од сопственог примера, из

сопственог живота да би извукао поједине закључке. Текст се, стога, не открива као интересантан само за филозофе или теологе, него исто тако и за психолошка проучавања, јер ово дело представља исповести једног умног, али и дубокоосећајног човека који се не стиди да прикаже своја осећања, и то на веома сликовит начин. То се нарочито односи на оне пасусе у којима он описује свој однос са оним особама које су одиграле важну улогу у његовом животу, као што су његова мајка Моника, или другови Небридије и Верекунд, затим његова љубавница, ванбрачни син итд.

Књига је интересантна и за историчаре, јер описује начин живљења у једном, за нас, веома далеком периоду, будући да је књига написана између 397. и 400. године. Ипак, Августин се не осврће на важне историјске догађаје него, пре свега, на опис свакодневног живота или односа људи унутар породица, у школама, на улици.

Будући да су науке у Августиново време биле под окриљем филозофије, данашњи радознали читалац може у делу открити изданке или одблеске и других новијих научних дисциплина. Тако, на пример, у пасусима у којима Августин расправља о начину на који човек поима свет око себе, у десетој књизи, он јасно разликује речи од ствари: „Чуо сам звукове речи којима се они означавају, али једно су речи,

⁷ Исто, стр. 374.

а друго су ствари“⁸. Затим, истиче: „Спомињем камен, именујем сунце, и кад се саме те ствари не појављују пред мојим чулима, али сигурно да су у мом памћењу њихове слике“.⁹ У том смислу разазнајемо обресе онога што ће представници структурализма у лингвистици вековима касније дефинисати у оквиру структуре језичког знака као *означитељ* и *означено*, а ван језичког знака као *референт*.

Коначно, књига је интересантна и за ширу публику и због дивног стила којим је написана. Тим стилем се Августин истиче као мајстор реторичке вештине, који нас води кроз сложене концепте и бурне душевне преокрете преко веома живописних стилских фигура. Описујући свој духовни живот, он најчешће користи два типа метафоре: просторну и антропоморфну. Тако, његова душа је за њега *соба*, *дом*, *дворана*:

Тада, у оној великој расправи унутрашњег дома мога, коју сам снажно подстакао са својом душом у собици нашој, срцу моме, ...¹⁰

То ја радим у својој унутрашњости, у огромној дворани мога памћења.¹¹

Ипак, он се као велики мајстор реторике представља баш кроз

антропоморфне метафоре. Његова душа има очи, главу, уши:

Ко је онај изнад главе моје душе?¹²

... слатка светлости очију душе моје.¹³

Тако си ми, Господе, снажним гласом у ухо душе моје рекао...¹⁴

Августин користи и друге сличне антропоморфне метафоре које индиректно упућују на душу:

И искусих да није чудно што је болесном непцу мучан хлеб који је здравом непцу сладак, и болним очима мрска светлост која је чистим очима пријатна.¹⁵

Памћење је, дакле, као стомак душе, а весеље и туга, као слатка и горка храна...¹⁶

У делу срећемо и неке фигуре типичне за хришћанство: „... где сам на жртву принео закланог старог себе...“¹⁷, а Бог је често транспонован као *Истина* или *Реч*, што је исто тако део хришћанске традиције: „То су твоја обећања, и ко може да се боји да ће бити преварен, кад Истина обећава“¹⁸.

За Августинов стил су карактеристичне и фигуре форме, као

⁸ Исто, стр. 245.

⁹ Исто, стр. 247.

¹⁰ Исто, стр. 198.

¹¹ Исто, стр. 241.

¹² Исто, стр. 240.

¹³ Исто, стр. 296.

¹⁴ Исто, стр. 315.

¹⁵ Исто, стр. 176.

¹⁶ Исто, стр. 246.

¹⁷ Исто, стр. 214.

¹⁸ Исто, стр. 309.

понављања речи у оквиру реченица: „Тако сам и тебе, Животе живота мог, замишљао да си велик...“¹⁹, или као понављања целих реченица: „Дај оно што заповедаш и заповедај што хоћеш“²⁰.

Коначно, једна од основних карактеристика његовог стила, у којима он бриљира као мајстор реторике, јесу бројне игре речи које ћемо разматрати, пре свега, из традуктолошке перспективе.

Циљеви које аутор жели да постигне стварањем овог дела су вишеструки. Пре свега, он на овај начин исповеда свој животни пут, исповеда своје грехе, надајући се да ће то за њега бити и део пута ка спасењу:

Из љубави према твојој љубави чиним тако, у мислима пролазећи опет путевима својим opakим у горчини свога сећања, да би ми ти постао слadak...²¹

Овом, сасвим личном циљу треба додати још један, а то је Августинова жеља да се одужи и мајци која се целог свог живота молила за његово спасење. Наиме, пре смрти, она га моли да спомиње њено име пред Богом, а аутор се обраћа читаоцу молећи га исто тако да спомиње њезино име на олтару Божјем, обезбеђујући на тај начин остварење њене жеље кроз векове.

Коначно, кроз своја лутања манихејским путевима, он овим делом покушава да оповргне ставове, не само манихејаца, већ и других јереси, тако бројних у тим првим годинама хришћанства, и да коначно утемељи веру, показујући пут ка Богу не само кроз осећања, кроз срце, него и кроз разум.

Превод *Исповести* на српски језик је за ауторку превода, Татјану Ђурин, други велики подухват, након објављивања превода *Историје Франака* Гргур Турског²². Иако са ова два превода она потврђује своју љубав ка дијакроничком превођењу, ипак, морамо подвући да се ради о делима која не само да припадају различитим епохама, него која се по свом стилу, језику и начину писања веома разликују једно од другог. Наиме, Гргур Турски је човек скромног образовања, невешт писац, док је Аурелије Августин човек веома образован, сјајан реторичар, који користи класични латински језик. Затим, Гргур је, пре свега, хроничар историјских догађаја, док Августиново дело сведочи о унутрашњим странпутицама и бурама, чак и онда када износи филозофске идеје и ставове. У том смислу, преводилац, одлучан да следи Берманове ставове, при-

¹⁹ Исто, стр. 158.

²⁰ Исто, стр. 272-273.

²¹ Исто, стр. 62.

²² Турски, Гргур (2016), *Историја Франака*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

нуђен је да их примени у другачијем контексту²³.

О духу Берманове преводилачке филозофије који провејава кроз превод говори и Ђурин у предговору делу у којем, позивајући се на Бермана, тврди:

Српски превод *Исповести* такође је дослован, јер је само тако Августинов текст могао да буде изнет пред читаоце нетакнут, у оној мери у којој је то уопште могуће, кад је превођење у питању.²⁴

Одређени ставови преводиоца у односу на значај његовог рада могу се наслутити још са саме корице књиге, на којој преводиочево име стоји одмах испод имена аутора и наслова дела, постављајући тако преводиоца у улогу другог аутора књиге. У таквом поступку не можемо тражити лични понос, нити прекоревати у име лажне скромности, јер огромна је важност преводилаца – без њих би до сада нестао велики део књижевне баштине.

За овај превод, као и за претходни, од изванредног значаја је употреба паратекста односно фуснота. О њиховој функцији говори и Ђурин у предговору, у ком на-

води две основне функције: језичку и културну.²⁵ У односу на језичка објашњења у фуснотама, најчешћа су она у којима преводилац наводи у оригиналу тешко преводиве игре речи, а затим ређе, неке архаичне српске речи. На пример, на страни 74, наведено је у фусноти да се ради о игри речима у *Картагини* (*Carthago*) око њега кључа *котао* (*sartago*). Ово објашњење је затим допуњено објашњењем културне природе: *ова кухињска посуда заправо је више личила на тигањ*. Преводиочева доследност Бермановој филозофији превођења може се илустровати и фуснотом на страни 145, у којој се улази у веома танана објашњења. Тако, док у тексту превода имамо *враћајући се с ручка* у фусноти срећемо објашњење: *у изворном тексту „prandium“, касни доручак, хладно јело око подне*.

Објашњења која се односе на културу и време у којем је дело писано су исто тако танана и честа. На пример, на страни 153 је објашњено да је старосна граница за ступање у брак за девојчице у оно време била 12 година, док је сам Августин тада имао 32 године. Или, на страни 187 детаљно је објашњена процедура која се односила на крштење.

У фуснотама се често нуде и додатна објашњења и подаци о разним људима, не само Августиновим савременицима, него

²³ Више о преводу *Историје Франака* у предговору делу и Јакимовска, Светлана (2018), „Ускрснуће Гргура Турског“, *Folia linguistica et litteraria*, Никшић: Институт за језик и књижевност, Филолошки факултет.

²⁴ Ђурин, Татјана/Поповић, Уна, „Тринаест књига Августинових *Исповести*“, стр. 32.

²⁵ Исто, стр. 33.

и о људима и њиховим делима (најчешће филозофским), а који су сви утицали на развој Августинове мисли. Исто тако, фусноте нуде објашњења и одређених Августинових ставова и размишљања. Коначно, у фуснотама срећемо и осврте на садржај извесних поглавља самог дела, тако да оне подсећају на путоказе који нас упућују на правац којим би требало да се крећемо током читања књиге.

Специфична структура изворника који обилује цитатима из Библије такође је захтевала посебан преводилачки приступ који је детаљно описан у паратексту, у фусноти број 1 на страни 4. Овом приликом можемо само споменути да је поред других, коришћен и Даничићев и Карацићев превод Библије, како би се задржао, између осталог, и архаичан призвук текста.

Преводилац приступа лексици, а нарочито стручним филозофским и теолошким терминима веома пажљиво²⁶. У том смислу, нека терминолошка објашњења дата су још у предговору, а односе се на кључне термине попут *substantia*, *materia*, *trinitas*, *catholicus*. Што се топонима тиче, задржан је исти поступак као и при превођењу *Историје*

Франака, али за разлику од *Историје*, у овом случају, ради се само о једном топониму, о старом називу за Милано – *Медиолан* који је при првом помињању објашњен у фусноти, али је у даљем тексту задржан у оригиналној, архаичној форми.

И поред тога што се ради о дијакхронијском преводу са религијском тематиком, ипак у преводу не доминирају црквенословенизми карактеристични за старе религијске текстове или турцизми који су једно од најјачих оруђа којима се архаични дух доводи у текст. Преводилац то објашњава још у предговору у којем истиче да се ова лексичка средства не могу употребити како због епохе у којој су настала (црквенословенизми упућују пре свега на православну традицију, а текст *Исповести* је писан пре поделе хришћанства, док турцизми подсећају на касније епохе), тако и због природе Августиновог текста. Преводилац указује на то да природа изворника не оставља много избора у односу на преводилачка средства (не могу се користити архаични глаголски облици, јер би се тако уништила блискост дијалога између аутора и Бога и аутора и читаоца), те њему, као могућа решења, остају само инверзија и одређени придевски вид како би пренео архаичан призвук текста.

Коначно можемо закључити да при читању српског превода *Исповести* пратимо два аутора – Августина и преводиоца, и две

²⁶ О одређеним аспектима превођења религијске терминологије Иван Н. Јовановић (2017), „О проблемима превођења религијске терминологије са француског на српски језик: пример Теологија болести Жан-Клод Ларшеа“, *Црквене студије*, Ниш, XIV, 2017, 639 – 660.

филозофије – ауторову и преводиочеву. Наиме, они су обоје сасвим искрени – Августин у представљању свих својих искушења, грехова и унутрашњих борби, али и преводилац који не претендује да буде невидљив или идеалан – напротив – до крајности скроман, он објашњава у фусноти сваки пасус за који сматра да није успео да пренесе све што изворник садржи. Што се филозофије тиче, дело износи Августинову филозофију или основе хришћанске доктрине, али

и преводиочеву филозофију у којој доминирају Берманови погледи о начину и циљу превођења.

У том смислу, као што треба да будемо захвални Светом Августину на његовој тако искреној и тако минуциозној интроспекцији, треба да будемо захвални и преводиоцу који нам дело оживљава овим изванредним преводом, омогућавајући нам тако да кроз потрагу Светог Августина, и ми пронађемо себе.

ДРАГАН ЈАКОВЉЕВИЋ

ПОЛИТИКА И ГЕНЕЗА МЕТАФИЗИКЕ

(Мирослав Миловић, *Метафизика и политика*, Библиотека Лађа, Градац, Чачак 2018., стр. 137)

Недавно у преводу са португалског Ј. Татића објављена књига редовног професора Правног факултета Универзитета у Бразилији представља добродошло освежење на домаћој интелектуалној сцени. Миловић је постдипломске студије апсолвирао на Ј. В. Гете-Универзитету у Франкфурту, код чувених европских филозофа Карла-Ота Апела и Јиргена Хабермаса, те државни докторат додатно одбранио на Сорбони, Париз IV. код Ж. Шантер. Објавио је пет књига (од тога три и код нас: *Рефлективни аргумент*, Београд 1989, *Етика и дискурс*, Београд 1992, *Заједница разлике*, Чачак 2008), и низ расправа на више језика, приредивши и три интернационална зборника. Уједно је један од ређих савремених српских филозофа који располаже одговарајућом интернационалном верификацијом одн. резонанцијом за своје тезе.

У досадашњем стваралаштву аутора приметно је извесно померање у односу на рану фазу у којој је био везан за франкфуртску трансценденталну прагматику и етику дискурса (Апел, Хабермас, Кулман...), при чему се у садашњој

зрелој фази више окреће Фукоу, Дериди, Делезу, Агамбену... и њиховим својственим тезама. Повезаност са немачком филозофском традицијом се ипак и даље јасно читује на страницама ове књиге. Од домаћих аутора, присутна су позивања на тезе Зорана Ђинђића, чијим је филозофским схватањима посвећен један посебан одељак.

Помаци у разматрању ове крупне, од раније актуелизоване теме (рецимо у познатој студији истога наслова Ј. Ритера из 1969) су присутни превасходно у самој поставци проблема, перспективи његовог сагледавања. Миловићева теза гласи, да су у Традицији метафизичке претпоставке артикулисане грчки и хришћански свет, док у ери субјективитета Модерне долази до обрата у складу са којим сада *политика* почиње стварати *претпоставке метафизике*. И то он сматра „можда најбитнијом променом у односу Традиције и Модерне“! У датом следу се поентиранио утврђује: „политика конституише свет, успоставља тиме метафизику“. Утолико се дакле спона између једнога и другог обликује преко појма *света*, бива њиме по-

средована. Иза тога аутор, следећи К. Шмита, Арентову, Хабермасу..., отвара тему о *деполитизацији* – уз ослањање на Марксов увид, да у основи Модерне није била наша афирмација већ заправо криза. Финални корак стремљене деполитизације се очитује кроз њено радикализовање у смеру *биополитике*, насупрот античком одвајању политике од биолошког живота одн. уз инсистирање на њиховој (Спиноза, Негри... и др.) неотклоњивој повезаности. Закључна разматрања стоје онда у знаку *повратка субјективности*, што пак значи „вратити се конкретном“ у времену владавине система и апстрактнога: Систем наине „не прихвата конститутивне услове, осим ако се не ради о његовом функционисању“, па тако „брише претпоставке виталног света“. Циљани повратак субјективности пак „укључује и афирмацију разлике, разлика конкретног, што значи да укључује сучељавање са идентитарном и колонизаторском културом“ – констатује аутор. У датом контексту разматрања, он се окреће левичарском предању, утврђујући уз позивање на Негрија, да данас левица „остаје заточеник система корпорација и не представља више свет рада“! Па тако и синдикати „не артикулишу други субјективитет, већ се боре да сачувају рад у оквиру система“. Тако да онда, парадоксалним начином, и левица „само јача капитализам“! Томе се супротставља идеја *радикалне демокра-*

тије, која би се сучелила са „различитим типовима суверенитета структура моћи у прошлости“ – уз реафирмисање „поруке *сталне револуције*“, да историја ипак још није готова. Своја разматрања Миловић закључује онтолошком теоремом: „Свет је начињен и ми можемо да га мењамо“. Радило би се о заједничком свету, политичком свету, који би могао да буде замисао моћи изван капитализма – дакле о једном таквом *заједничком*, које и јесте аутентични смисао комунизма. Капитализам пак „не оставља могућност за онтологију“, посебно ону покрета и разлике те њихових својствених субјеката. Штавише, он асимилује и „брише субјекте“ уз пласирање „метафизике присуства“.

До оваквих изазовних теза долази се преко разгранатог дијалога са традираном онтологијом, тезама Платона, Аристотела, Канта, Хегела... али уједно и са поменутиим савременим мислиоцима. Из поглавља у поглавље, аутор поставља низ подстицајних питања и сугерише могуће одговоре, водећи нас у сократовском маниру ка једном иновативном промишљању односа између метафизике и политике. Крећући се преко разматрања природе метафизике, он се жели вратити самом полазишту укупног разматрања. Наине тако, да при томе отварање оног првог питања треба на крају „да разјасни сам почетак, тј. саму метафизику“! Тиме се такорећи затвара херменеутич-

ки круг овде подузете интерпретације. Последња се пак настоји пружити у контексту једне културе, „која је напустила филозофска питања и предала се науци“, тако да сада „наука даје правац филозофији, а не обратно“. И ова, анти-позитивистичка компонента извођења је свакако вредна промишљања. У методском погледу би читалац ове студије – у оквиру које нас је аутор на сразмерно невеликом обиму страница мајсторски, на моменте и виртуозно, провео кроз класичну и модерну филозофију те суочио са неким важним дилемама савременог мишљења – можда могао пожелети и нешто разрађенија објашњења појединих теза. Но то се у извесној мери може сматрати и питањем особног стила излагања, којим се аутор надовезује на поменуте савремене филозофе, чије мисаоне путеве настоји даље проследити. А то је стил једног наглашено концизног излагања, омогућеног сувереним владањем тематизованом материјом, чије се појмовно ткање презентује у склопу динамичне нарације. Можда би најкрупније дилеме које ова студија оставља недовољно дореченима смеле бити везане за идеје *перманентне* („сталне“) *револуције* са једне стране и *комунизма* („комунистичког чудовишта“) са друге. И то не стога што би ти појмови већ били нужно истрошени, већ пре зато, што су дуго у оптицају унутар политичке

и социјалне филозофије, па поседују свој стандардизовани препознатљиви смисао. Утолико се је на њима можда ваљало мало више задржати, те појаснити, остаје ли се и даље у основи при оним битним значењским компонентама које су им својевремено ауторитативно придали класици марксизма, Нова левица, југословенска праксис-филозофија... Или се пак ти појмови у ствари желе далекосежније редефинисати? На неким местима се аутор додуше приближава потребном разрађивању рестаурисаног концепта комунизма. Тако он следећи Фукоа говори о „другој левици“, која би почивала на *самовладавини појединаца*. При чему би се имала отворити „друга могућност политичког субјективитета“, те напореда „могућност друге производње живота и друштвеног“. Ипак, то за сада више остају језгровити наговештаји и назнаке, које би вредело даље експликовати и надопунити. Такође би могло бити смислено и питање једног не-прагматског, изворним левичарским усмерењима обавезног социјалдемократског континуираног реформизма, као једне у принципу ипак могуће алтернативе перманентној револуцији.

Но, можда је таква релевантна питања аутор у овој фази изградње властите концепције заправо циљно оставио једним делом привремено још отворенима. Тим не мање, књига која је пред

нама пружа такво обиље подстицајних компаративних анализа и размишљања поводом далекосежно значајних питања, да завређује нашу пуну пажњу. Издавачка кућа „Градац“ је пак реализовањем овог

пројекта још једном показала, да се важна издања не морају увек очекивати само од београдских издавача, те потврдила свој раније већ стечени реноме.

STUDENTSKA KONFERENCIJA U NOVOM SADU

(*SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*, Druga studentska filozofska konferencija, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 30. jun i 1. jul 2018.)

Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, drugi put bio je organizator međunarodne studentske konferencije *SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*. Izlaganja studenata osnovnih studija, ali i pojedinih doktoranada, održala su se 30.6. i 1.7.2018. godine. S obzirom da je tema prošlogodišnjeg skupa bila „Nasleđe idealizma“, organizatori su se pobrinuli da se ovaj put čuju reči o, na prvi pogled, potpuno suprotstavljenom filozofskom stavu, te je tema ovogodišnje konferencije bila „Materijalizam“. Ovaj temat pokazao se kao veoma inspirativan za studente, što i ne iznenađuje kada se u obzir uzme tradicija materijalističke filozofije, kao i širina koju ova tema pruža kroz istoriju filozofije, od samog rađanja filozofskog mišljenja u maloazijskoj Joniji, do različitih savremenih problema koje materijalizam postavlja.

Kao i prošle godine, odziv na ovaj skup bio je sasvim značajan. Takođe, veoma je važna i činjenica da je pored studenata iz Srbije, skupu prisustvovao veliki broj studenata iz drugih zemalja – iz Grčke, Slovenije, Hrvatske i Bosne i Hercegovine.

Konferencija je bila organizovana plenarno, pa je nakon svake sesije postojalo i predviđeno vreme za diskusiju. Ovakav format pokazao se kao veoma dobar, s obzirom da smo imali priliku da čujemo različite argumente i konstruktivne diskusije o problemima postavljenim u izlaganjima.

Nakon uvodnih reči, čuli smo izlaganje Nikole Tanasića, koji je student doktorskih studija na Katedri za filozofiju na Filozofskom Fakultetu Univerziteta u Beogradu. Pod sugestivnim naslovom „O Aristotelovom pojmu $\epsilon\lambda\eta$ – ponovno čitanje Metafizike“, Tanasić je govorio o Aristotelovom pojmu $\epsilon\lambda\eta$ ukazujući na to da i pored duge filozofske tradicije bavljenja ovom temom ona nije izgubila na svojoj svežini i značaju. Pozivanjem na „ponovno čitanje Metafizike“, autor nam predlaže drugačija određenja ovog Aristotelovog pojma od onih koja su u tradiciji opšteprihvaćena i uobičajena. U pokušaju da se izbegne tradicija sholastičkog, ali i brojnih savremenih razumevanja ovog pojma, u izlaganju je sugerisano izbegavanje pojmova „materija“ ili „tvar“, kao samorazumljivih u filozofskoj interpretaciji pojma $\epsilon\lambda\eta$.

Nasuprot toga, predlaže se da se ovaj pojam misli kao „građa“, upravo jer „građa“ nije isuviše opterećen termin različitim kasnijim istorijskim kontekstima. Na taj način, autor kroz nekoliko važnih mesta u Aristotelovim delima pobliže određuje pojam *ἕλη* kao pojam građe, te na zanimljiv način problematizuje dva, po njemu, isuviše striktno interpretirana momenta Aristotelove filozofije. Na prvom mestu, to je isuviše rigidno razumevanje Aristotelovog učenja o uzrocima kao i pojednostavljeno razumevanje dualiteta materije i forme. Izlagač pokazuje da, ukoliko prihvatimo predloženo razumevanje pojma *ἕλη*, materija i forma se u Aristotelovoj filozofiji pokazuju u komutativnom odnosu. Nakon ovoga, usledila je vrlo konstruktivna diskusija.

Prvu sesiju svojim izlaganjem otvorila je Nesa Vrečer, studentkinja Filozofskog fakulteta u Ljubljani. Naslov izlaganja bio je „Atomism and Materialism“, te je shodno temi autorka ukazala na uticaj antičkog atomizma na savremenija materijalistička učenja. Konkretno, kao mesta referentna za atomizam u Antici uzete su Demokritova i Epikurova filozofija. Sa druge strane, autorka je pokušala osvetliti uticaj ovih učenja na Marksa, a potom i Luja Altisera, kao predstavnika savremene škole marksizma. Krećući se kroz učenja pomenutih antičkih filozofa, autorka uviđa materijalističku podeljenost u razumevanju stvarnosti, gde tvrdi da je za rane materijaliste ne-

biće stvarno kao i biće, te taj misaoni korak vidi kao nužan za hegelijansko razumevanje dijalektike, koje će biti ključna odrednica i za Marksa. Takođe, ona je obratila pažnju i na epikurejski pojam *clinamen*, za kojeg tvrdi da predstavlja pojam koji zauzima centralno mesto u Altiserovoj filozofiji.

Drugo izlaganje u prvoj sesiji održao je Vuk Trnavac, student filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Svoje izlaganje naslovio je „Platonovo konstituisanje materijalizma“. Na samom početku svog izlaganja, autor je napravio nekoliko pojmovnih diferencijacija. S obzirom to da, kako izlagač tvrdi, Heleni pre helenističko-rimskog perioda ne poznaju pojam *materia*, ovo izlaganje imalo je za cilj da pokaže da je upravo Platonov ontološki sistem uticao na potonje razumevanje materijalizma, kao nečega ontološki drugog spram idealizma (koje potiče od grčkog *idea* i *eidōs*).

Lidija Cijakiri (Filozofski Fakultet u Atini) izlaganjem „Atomic Theory, Determinism and Free Will“ završila je prvu sesiju. Svoje izlaganje počela je prikazom atomističke teorije Leukipa i Demokrita. Međutim, autorka nije stala samo na prikazu osnovnih pojmova, već je pokušala razumevanje pojma slobode uklopiti u atomističku sliku sveta. U sledećem delu izlaganja, prikazala je brojne sličnosti Demokritove i Epikurove filozofije, ali je jednu od osnovnih razlika nastojala pokazati

na epikurejskom pojmu *παράγκλισις*. Upravo ovaj pojam je, smatra autor-ka, ključni u Epikurovom pokušaju da se pojmovno utemelji slobodna volja kod čoveka. U zaključku izlaganja, čuli smo različite konsekvence koje proizilaze iz stavova atomističkih mislilaca, kao i njihov uticaj na pojedine filozofske škole koje su se pojavile kasnije.

Drugu sesiju svojim izlaganjem je otvorio Igor Janković (Filozofski fakultet u Novom Sadu). Izlaganje je naslovljeno: „Fizikalizam, Armstrong: Čovek kao fizičkohemijski mehanizam“, te se na osnovu samog naslova dalo zaključiti da će ovo izlaganje biti podsticajno za diskusiju. Autor je u izlaganju obratio pažnju prevashodno na tendencije XX i XXI veka, kao vekova ekspanzije prirodnih nauka, gde fizika, biologija i druge prirodne nauke pokušavaju čovekovu svest redukovati na niz fizičkohemijskih procesa. Kao predstavnik takvog mišljenja uzet je Armstrong, te je autor analizirao pojedine pasáže u njegovom tekstu „Priroda svesti“ i problematizovao iznete scijentističke i fizikalističke stavove.

U drugom izlaganju druge sesije govorio je Arnes Klisura, student master studija fizike na Prirodno-matematičkom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. Svoje izlaganje autor je naslovio: „Fizičari i filozofi 21. stoljeća i materijalizam“. Na početku svoje prezentacije, izlagač je dao kratki pregled različitih materijalističkih stanovišta kroz istoriju, kako

u okvirima istorije filozofije, tako i s obzirom na savremeniji prirodno-naučni pristup, odnosno iz pre svega fizičarske perspektive. Autor je tokom izlaganja poredio različita materijalistička shvatanja, pre svega se fokusirajući na napetost između monizma i dualizma. Takođe, nastojao je i problematizovati apsolutistički odnos prema razlici idealizma i materijalizma. U zaključku, autor je izložio sopstveni stav o mogućnostima materijalizma, pre svega iz jedne prirodno-naučne perspektive, ne opredelivši se u potpunosti ni za jedan tradicionalan odgovor.

Drugu sesiju izlaganjem završila je Jovana Jovanović, studentkinja četvrte godine filozofije Filozofskog fakulteta u Beogradu. U izlaganju „Armstrongov materijalizam nasuprot Dekartovom dualizmu“, autorka je dotakla jedan od najproblematičnijih momenata u istoriji filozofije – problem ljudskog duha. Nastojala je prikazati razliku između fizikalističkog razumevanja Armstronga, gde bi ljudski duh bio sveden samo na fizičke procese i hemijske reakcije, sa tradicionalnim kartezijskim razumevanjem „misleće stvari“. Kroz analizu oba stava, autorka u svom zaključku promišlja i mogućnosti njihovog konceptualnog izmirenja.

Treća, i ujedno poslednja sesija prvog dana konferencije otvorena je izlaganjem „Problem saznanja u filozofiji dijalektičkog materijalizma – klasika marksizma“, autora Nemanje Nedovića, studenta

Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Autor je na početku svog izlaganja podsetio na temeljna određenja marksističke filozofije uopšte, tvrdeći da je razumevanje toga neophodno za potonje razumevanje problema saznanja klasika marksizma. Tako je napomenuo da sam Marks do kraja ne razvija teoriju saznanja, već ona biva nadopunjena radovima Engelsa, Pavlova, predstavnika *Praxis*-filozofije i mnogih drugih mislilaca marksističke provenijencije. U ovom zanimljivom izlaganju autor skreće pažnju na važnost razumevanja odnosa teorije i prakse u marksizmu, te nastoji dati uvid u bogatstvo rezultata koje pruža dijalektički materijalizam, kao i razjasniti osnovne motive svake filozofije koja želi biti marksistička.

Prvi dan konferencije zaključen je izlaganjem „Rijaliti programi kao realnost savremenog društva“, izlagača Nenada Rankovića, studenta Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. U ovom izlaganju autor je pokušao analizirati fenomen rijaliti programa koji u savremenom društvu stiču sve veću popularnost. Kritički se odnoseći prema ovom fenomenu, zaključio je da ovakvi programi služe očuvanju granica aktuelnog poretka, tako što skreću ljudima pažnju sa važnih socijalnih, kulturnih i ekonomskih problema.

Uvodno predavanje koje je obeležilo početak drugog dana konferencije održao je autor Josip Guć, asistent Filozofskog fakulteta

Sveučilišta u Splitu, na temu: „Plodni elementi marksističke filozofije za izgradnju bioetike“. Autor je na početku svog izlaganja prevashodno podsetio na brojne probleme sa kojima se savremena bioetika susreće, te ih je promišljao iz perspektive marksističke filozofije u širem smislu, kako bi ponudio skicu za prevladavanje nekih problema. U tom smislu, ponajviše se pozabavio misliocima frankfurtske škole, prevashodno Herbertom Markuzeom. Iz takve misaone perspektive autor je kritikovao i analizirao potrošačko društvo, kao i distinkciju između istinskih i nametnutih ljudskih potreba. Ključ za razumevanje ove distinkcije bila mu je upravo materijalistička marksistička pozicija koja je plodna jer preko realnih materijalnih uslova proizvodnje omogućava osveščivanje ograničavanja ljudske svesti i nametanja različitih „lažnih“ potreba. Nakon toga usledila je zanimljiva diskusija upravo o ljudskim potrebama, gde su se promislila važna pitanja u pogledu našeg odnošenja prema lažnim potrebama, kao i pitanje o tome kako uopšte možemo znati koja je potreba istinita, a koja nametnuta.

Prva sesija drugog dana protekla je u potpuno marksističkom maniru. Prvo izlaganje održao je na engleskom jeziku Matija Jan, student Univerziteta u Ljubljani, na temu „Rationalist materialism of Louis Althusser“. Autor se

na početku izlaganja osvrće na zanimljivu tezu, gde Pjer Mašere (Pierre Macherey) tvrdi da u graničnim slučajevima idealizam često završava u materijalizmu, ili u barem nekim njegovim elementima. Iz te perspektive, autor ide dalje te promišlja da li je sličan efekat moguć i ako je u pitanju materijalizam, te se osvrće na Altisera. Autor tvrdi da upravo kod Altisera možemo prepoznati momente u kojima on sa materijalističkih pozicija dolazi do različitih zaključaka spinozizma i racionalizma.

Sledeće izlaganje održala je Maruška Nardoni, takođe studentkinja Univerziteta u Ljubljani, na temu koja se nadovezivala na prethodnu – „Althusser and materialism(s)”. Autorka Marksovu filozofiju smatra „otvorenim poljem”, filozofijom koja trpi razne interpretacije, te na uvodu u svoje izlaganje potvrđuje tu tezu nekim primerima. Upravo jedan od takvih interpretatora bio je i Luj Altiser, koji poziva na fundiranje novog materijalizma u okvirima marksističke filozofije. Autorka je dalje analizirala i problematizovala različite pozicije unutar tog novog materijalizma.

Treći prikaz izložila nam je Maja Bulović, studentkinja filozofije Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Autorka se odlučila za pomalo provokativan naslov: „Materijalizam kao savremeni ateizam”. Autorka je prikazala centralne teze iz Fojerbahovog dela „Predavanja

o suštini religije”, te analizirala Fojerbahovo fundiranje posebne materijalističke metafizike. Upravo tako fundirana metafizika, tvrdi autorka, bila je nit koja je Marksa dovela do njegovih zaključaka vezanih za religiju. Takođe, imali smo priliku i da čujemo osvrt na neke savremenije kritičare religije, pre svega analizu nekih pasaža iz dela Ernsta Bloha. Tako, autorka pokazuje, da su upravo ovi misaoni pravci bili delotvorni u praksi, te da za rezultat imamo pluralitet religija, ali i brojna poprišta sukoba na političkom nivou.

Poslednji izlagač u okviru ove sesije bio je Luka Rudić, student filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Autor je u izlaganju: „Dijalektika i povest”, nastojao dati osnovnu skicu za razumevanje povesti kod Marksa. Tako je, referišući na pojmove iz Marksovih dela „Nemačka ideologija” i „Prilog kritici političke ekonomije”, autor pokušao pokazati pojmovni obrt u Marksovom shvatanju povesti, te Marksa predstaviti kao mislioca koji ima sopstveni i bogat misaoni razvoj. U zaključku, autor je prikazao kakav je uticaj ovakva koncepcija imala na potonju filozofiju povesti.

Nakon kraće diskusije, drugu sesiju izlaganjem „The Problem of *Qualia*” otvorila je Maria Maliona, studentkinja iz Atine. Kako je sugerisano samim naslovom, autorka se bavila pojmom nasleđenim iz tradicije filozofije duha, a za koji

se ne bih usudio tvrditi da postoji ikakav adekvatan pojam na srpskom – pojam *Qualia*. Kako autorka na samom početku izlaganja objašnjava ovaj pojam, *Qualia* je neki celokupni individualni doživljaj – kao doživljaj bola, ili boje itd. U tom smislu, autorka dalje raspravlja da li je moguće pojam *Qualia* promišljati iz nekog materijalističkog okvira, te može li se takav doživljaj fizikalistički redukovati na neki impuls u mozgu.

Nakon toga čuli smo izlaganje Nataše Mijailović, studentkinje Filozofskog fakulteta u Beogradu – na temu : „Gedel i mehanicizam”. Autorka nam je u ovom prikazu ponudila pregled zaključaka koji proizilaze iz logičkih istraživanja matematičara Kurta Gedela. S obzirom na njegove implikacije, autorka u zaključku pokazuje da takve stavove možemo uzeti kao vrlo argumentativno jake pri sukobljavanju sa mehanicizmom.

Poslednji prikaz u okviru ove sesije bio je „Artificial intelligence as a point of conflict between materialists and dualists”, koji nam je prezentovala autorka Ana-Adrijani Gijalouri, studentkinja Univerziteta u Atini. Autorka ovde raspravlja o jednom savremenom bioetičkom problemu – problemu veštačke inteligencije. U svom izlaganju, ona suprotstavlja dve pozicije. Prva, kako je autorka naziva „dualistička”, ne bi prihvatila mogućnost da se nizom algoritama stvori mašina koja bi imala inteligenciju kakvu

prepoznamo kod čoveka, nasuprot „materijalističkoj”, koja u savremenoj formi može da pristane na takve okvire. Autorka pri kraju svog izlaganja nudi konsekvence za obe pozicije.

Posle pauze, poslednju sesiju Druge studentske konferencije, izlaganjem „Filozofija jezika i referencija”, otvorio je Sibin Bratina, student filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Autor se u ovom prikazu bavi tradicijom analitičke filozofije u razumevanju jezika. Ideja idealnog jezika, kao onog koji u potpunosti odgovara stanju same stvari, predmet je kritike ovog izlaganja. Autor smatra da je pri misaonom obuhvatanju jezika neophodno uključiti i svest subjekta. Na taj način, autor želi prevazići analitičke pozicije, te ponuditi novi okvir za razumevanje jezika i pojma značenja.

Sledeće izlaganje prezentovao je Mario Vrhovac, student Filozofskog fakulteta u Sarajevu, na temu: „Kratak vodič kroz jezik Martina Hajdegera u njegovom *Pitanju o tehnici*”. Autor se u ovom prikazu bavi hajdegerijanskom tezom o potrebi misli za drugačijim jezikom, onim koji bi bio više „grčki”. Na osnovu toga, autor nam daje širok prikaz grčkih pojmova u komparaciji sa onim pojmovima koje nudi Hajdeger, te ih analizira kako sa filozofskog, tako i sa lingvističkog aspekta. Posebno značajan bio mu je pojam *techné*.

Poslednje izlaganje na ovoj konferenciji čuli smo od Ane

Bjelice, studentkinje iz Beograda, na temu: „Prevazilaženje materijalizma u filozofiji egzistencije”. Autorka pokazuje materijalizam kao mehanicistički koncept, kao onaj koji stvarnost tumači iz perspektive prirodnih nauka. Iz perspektive tako shvaćenog materijalizma, autorka ukazuje na izostanak razumevanja autentične čovekove egzistencije. Tom logikom, autorka tvrdi da je upravo egzistencijalistička filozofija način da se takav materijalizam prevaziđe.

Nakon ovog prikaza, dr Nevena Jevtić rečju je zatvorila Drugu studentsku konferenciju SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE. Profesorka je istakla značaj ovakvih skupova, s obzirom da oni pobuđuju istraživački rad studenata, ali i poboljšavaju retorske i izlagačke sposobnosti. Pohvalila je studente zbog bogatstva teza i argumenata koje smo imali prilike da čujemo, te okarakterisala skup kao veoma uspešan.

LETOPIISNE BELEŠKE NASTAVNIKA I SARADNIKA ODSEKA ZA FILOZOFIJU FILOZOFSKOG FAKULTETA U NOVOM SADU

U Novom Sadu je 3. marta u gimnaziji „Svetozar Marković“ održano XXI takmičenje u besedništvu za učenike srednjih škola. Doc. dr Una Popović bila je član žirija manifestacije.

Na Godišnjoj skupštini Društva književnika Vojvodine, koja je održana 14. aprila u Sremskoj Mitrovici, prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje pod nazivom „Rivalstvo i zavist u književnosti“.

Učestvujući u razmeni nastavnog osoblja u sklopu CEEPUS programa, asist. msr Ana Miljević boravila je od 23. do 29. aprila na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu (Hrvatska) i održala predavanja „Determination of the Life Strength in Homer’s Poetry“, „Classification of the Terms Dedicated to the Life Strength in Homer’s Poetry“, „Arche and Psyche in Miletus’ Philosophy“, „Heraclitus’ Polysemy“ i „Logos and Physis in Heraclitus’ Philosophy“.

U organizaciji Centra za empirijska istraživanja religije, u Beogradu je 14. i 15. maja održana međunarodna naučna konferencija „Mir i pomirenje“. Asist. msr Tanja Todorović izlagala je na temu „Pobunjene mase i mogućnost mira“.

U okviru nastavničke razmene CEEPUS programa, doc. dr Nevena Jevtić je od 14. do 25. maja boravila na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Ljubljani. U sklopu istog programa doc. dr Marica Rajković je od 16. do 22. maja boravila na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Splitu (Hrvatska) i održala predavanja „Tehnika kao filozofski problem“, „Umetnost i politika“ i „Filozofija umetnosti u nemačkom idealizmu“.

Međunarodna konferencija „Ancient Politics and Its Influence“ održana je 17. i 18. maja 2018. na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Sa Odseka za filozofiju na ovom skupu je učestvovao prof. dr Dragan Prole sa referatom na temu „Nietzsche’s Resentment towards Democracy“.

Na XXXVIII godišnjem skupu Estetičkog društva Srbije, čija je tema ove godine bila „Estetsko i stvarno“, doc. dr Una Popović održala je izlaganje pod nazivom „Kreativna imaginacija: estetsko kao stvarno“. Asist. msr Miloš Miladinov izlagao je na temu „Platon i Aristotel – problem estetskog i stvarnog“. Konferencija je održana 17. i 18. maja u Beogradu.

U organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, u Beogradu je povodom gostovanja Adama Takača 18. maja održan seminar „Phenomenology, Materiality and the Challenge of Realism“. U radu seminara učestvovao je prof. dr Damir Smiljanić.

Međunarodni simpozijum „17. lošinjski dani bioetike: Integrativna bioetika i nova epoha“ održan je od 20. do 23. maja na Malom Lošinj (Hrvatska). Odsek za filozofiju predstavljao je prof. dr Željko Kaluđerović izlaganjem na temu „*Palingenesia* ‘sicilske Muze’“.

Međunarodna konferencija „Hellenic-Serbian Philosophical Dialogue II“ održana je u Rektoratu Novosadskog univerziteta 23. maja 2018. Sa Odseka za filozofiju učestvovali su doc. dr Una Popović sa referatom „St. Augustine on Memory and Personhood“, prof. dr Damir Smiljanić sa temom „Personification: a Categorical Mistake or Categorical Novum“, i prof. dr Dragan Prole sa prilogom „Yugoslav Interbellum Politics of Knowledge and the Sense of Belonging to the European Cultural Sphere“.

Po pozivu Instituta za filozofiju u Rostoku, prof. dr Damir Smiljanić je 4. juna na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Rostoku (Nemačka) održao izlaganje pod nazivom „*Neue Phänomenologie – ein Schritt auf dem Weg zur Versöhnung von Lebensphilosophie und Phänomenologie?*“.

Na konferenciji koja je u organizaciji Evropskog estetičkog društva (ESA) održana u Mariboru (Slovenija) od 14. do 16. juna, doc. dr Una Popović održala je izlaganje „*The Birthplace of Aesthetics: Baumgarten on Aesthetical Concepts and Art Experience*“.

Tradicionalna konferencija Društva književnika Vojvodine u okviru Međunarodnog književnog festivala u Novom Sadu održana je 29. avgusta 2018. na temu „Književnost i zlo“. Sa Odseka za filozofiju na ovom skupu su učestvovali prof. dr Dragan Prole sa referatom na temu „Eksces zla“ i prof. dr Damir Smiljanić sa izlaganjem pod nazivom „Kada je čovek zao? Karakterološka interpretacija jednog Šekspirovog lika“.

Međunarodna konferencija „Europe at the Crossroads of Contemporary World. 100 Years after the Great War“ održana je u Vili Vigoni (Loveno di Menado) na jezeru Komo (Italija) od 6. do 9. septembra. Sa Odseka za filozofiju na ovom skupu je učestvovao prof. dr Dragan Prole sa referatom na temu „Witness of the Future. Dušan Vasiljev and European Turning Points in 2018“.

U Sremskim Karlovcima je 15. i 16. septembra održan XXVI skup Srpskog filozofskog društva. Tema ovogodišnje konferencije bila je „Pojam uzročnosti“. Odsek za filozofiju predstavljali su doc. dr Nikola Tatalović, koji je održao uvodno predavanje „Aristotelova *Metafizika*: kritika stvari i oblika kao kritika prvih načela u smislu elemenata“, doc. dr Una Popović, koja je izlagala na temu „Anti-metafizička uzročnost: novi uzrok nove nauke“ i asist. mstr Goran Rujević sa referatom „Lajbnicovi epistemološki anđeli“.

U Splitu (Hrvatska) je od 20. do 22. septembra održan koordinatorski sastanak CEEPUS mreže „Filozofija i interdisciplinarnost“. Na sastanku je,

u svojstvu koordinatora Odseka za filozofiju za ovaj program, učestvovala doc. dr Una Popović.

Izlaganjem na temu „Demaskiranje realnosti u Sloterdajkovoj filozofiji“, asist. msr Tanja Todorović je 21. septembra učestvovala u radu konferencije „In medias res“. Skup je održan u Zagrebu (Hrvatska) u organizaciji Centra za filozofiju medija i mediološka istraživanja.

Na Cresu (Hrvatska) je od 23. do 26. septembra, u okviru „XXVII dana Frane Petrića“, u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva održan međunarodni naučni skup na temu „Ljudska priroda“. Prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje pod nazivom „Das eingebildete Wesen. Auf dem Weg zu einer Kritik der menschlichen Einbildungskraft“.

Na međunarodnoj konferenciji „World Women Hegelian Congress: The Owl’s Flight. Hegel’s Legacy in a Different Voice“, koja je održana u Rimu od 26. do 28. septembra u organizaciji *Societa filosofica romana*, doc. dr Nevena Jevtić učestvovala je s izlaganjem „What is a true relationship between freedom and love?“.

Na poziv Makedonske akademije nauka i umetnosti, Međunarodnog slovenskog univerziteta „Gavrilo Romanovič Deržavin“ i Filozofskog društva Makedonije, prof. dr Željko Kaluđerović je na Međunarodnom simpozijumu „Fourth International Philosophical Dialogue ‘East-West‘“, čija je tema ovog puta bila „Bioethics on Crossroads“, održao predavanje pod nazivom „Bioethical Consideration of the Status of Non-Human Living Beings“. Simpozijum je održan u Skoplju, Bitolju i Ohridu (Makedonija) od 3. do 5. oktobra.

Dana 6. oktobra u Beogradu je održan seminar „Mesto filozofije u obrazovnom sistemu“. U radu seminara, koji je organizovao Institut za filozofiju i društvenu teoriju, učestvovala je doc. dr Una Popović.

Po pozivu Centra za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Univerziteta „Sv. Ćirilo i Metodije“ iz Skoplja, prof. dr Željko Kaluđerović je na Međunarodnom simpozijumu „Bioethics – The Sign of a New Era“, koji je održan u Ohridu (Makedonija) od 6. do 8. oktobra u okviru manifestacije „2nd Days of Bioethics“, predavao na temu „The Stagirite, the Eresian and Non-Human Living Beings“.

U Novom Sadu je 13. oktobra održana Četvrta međunarodna konferencija „Interkulturalnost u obrazovanju“. Konferenciju su organizovali Pedagoški zavod Vojvodine i Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu. Sa Odseka za filozofiju učestvovali su doc. dr Una Popović sa referatom „Interkulturalna estetika: nove perspektive razumevanja umetnosti“, asist. msr Goran Rujević, koji je izlagao na temu „Humboltovo razumevanje uloge nastave istorije u osnovnim i srednjim školama“ i asist. msr Miloš Miladinov, čije izlaganje je ponelo naslov „Ideja estetskog vaspitanja u interkulturalnom kontekstu“.

Od 2. do 11. novembra, u okviru nastavničke razmene CEEPUS programa, doc. dr Una Popović boravila je na Fakultetu za humanističke nauke (Odsek za nemačku i francusku filozofiju) Karlovog univerziteta u Pragu (Češka), uzevši učešće u radu kursa „Die Rolle der Sprache in Philosophie, Kunst und Religion“.

Na naučnoj konferenciji „Drugi osječki dani bioetike“, koja je održana u Osijeku (Hrvatska) 5. i 6. novembra, prof. dr Željko Kaluđerović izlagao je na temu „Bioetika, vaspitanje i obrazovanje“.

U radu seminara „Emocije i društvena teorija“, koji je u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju održan 14. novembra u Beogradu, učestvovala je doc. dr Una Popović.

Povodom obeležavanja četrdesete godišnjice rada Estetičkog društva Srbije, u Novom Sadu je 27. novembra održana tribina „Estetika i istina“. Sa Odseka za filozofiju učešće su uzeli doc. dr Una Popović, koja je održala izlaganje „Unutrašnja istina umetničkog dela“ i asist. msr Miloš Miladinov sa referatom na temu „Savremeni pristupi estetici – problem istine“.

Dana 30. novembra na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu održan je Deseti međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura“, čijim radom je i ove godine obeležen Dan Fakulteta. Odsek za filozofiju predstavljale su doc. dr Nevena Jevtić s izlaganjem na temu „Političko mišljenje i kultura u Kantovoj filozofiji“ i doc. dr Marica Rajković s referatom pod nazivom „Moda i *Zeitgeist*: Ogled iz filozofije kulture“.

Na Naučnom skupu „Banjalučki novembarski susreti 2018“, koji je u Banjaluci (BiH) održan 16. novembra, prof. dr Željko Kaluđerović održao je izlaganje „Bioetika i savremeni svet“.

U organizaciji Hrvatskog filozofskog društva i Učiteljskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, u Zagrebu (Hrvatska) je od 13. do 15. decembra održan simpozijum „Filozofija i stvaralaštvo“. Odsek za filozofiju predstavljale su doc. dr Nevena Jevtić, koja je održala izlaganje „Socijalnost stvaralaštva – umetnosti i filozofije“, doc. dr Marica Rajković s izlaganjem na temu „Problem stvaralaštva kao centralni problem filozofije savremenog doba“, doc. dr Mina Đikanović s izlaganjem pod nazivom „Sloboda i stvaranje“ i asist. msr Tanja Todorović, čiji je referat imao naslov „Mogućnosti i stvaranje u monadologiji savremenog sveta“.

U sklopu obeležavanja četrdeset godina od osnivanja Estetičkog društva Srbije, na Filozofskom fakultetu u Beogradu 17. decembra održan je skup „Perspektive estetike“. Doc. dr Una Popović izlagala je na temu „Hajdegerove *Beleške o Kleu*: prevladavanje umetnosti“.

U okviru projekta „Velikani filozofskih nauka“ koji je pokrenula Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković“ u saradnji sa Filozofskim fakulte-

tom u Beogradu, tokom poslednje nedelje decembra održavala se manifestacija na kojoj je doc. dr Nikola Tatalović održao predavanje „Ničeova kritika 'metafizike'“.

Na svečanoj akademiji koja je održana 24. decembra u Beogradu, Srpsko filozofsko društvo je Odseku za filozofiju dodelilo zahvalnicu za doprinos u razvijanju i afirmisanju filozofske kulture u Srbiji. Svečanost je održana povodom 120 godina od osnivanja Društva, a zahvalnicu je u ime Odseka za filozofiju primila doc. dr Una Popović, zamenica šefa Odseka.

AUTHORS

RUDOLF BERNET (1946) is a Professor Emeritus at the University of Leuven (Belgium) and the President of the Husserl Archives. He wrote numerous books, including: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (1989), *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques* (2004), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren* (2009), *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychoanalyse* (2013). He is the author of over a hundred scientific articles.

IRINA DERETIĆ (1969) is an Associate Professor of Ancient Greek Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Belgrade). She is the author of the books *How to name being* (2001), *Logos, Plato, Aristotle* (2009), *From Plato's Philosophy* (2010), *Plato's Philosophical Mythology* (2014).

IVA DRAŠKIĆ VIĆANOVIĆ (1965) is a Full Professor of Aesthetics at the Faculty of Philology, University of Belgrade. She also teaches Aesthetics and History of Art at the Academy of Arts in Belgrade. She wrote numerous books, including: *Aesthetic Sense* (2002), *Antique and Modern Kalokagathia* (2006), *Non Finito: Contributions towards Founding an Aesthetics of the Unfinished* (2011).

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.

VIŠNJA KNEŽEVIĆ (1980), doctor of philosophy, is a Research Assistant at the Institute for Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. She authored a monograph *Mathematics in Plato's Philosophy* (2016, in Serbian), as well as numerous scientific articles in Serbian, English and Russian language. Since 2012 she is engaged on the project "History of Serbian Philosophy", financed by Serbian Ministry of Education, Science and Technological Development.

MILOŠ MILADINOV (1992) is a Teaching Assistant of Philosophy of Culture, Medieval and Modern Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

ANA MILJEVIĆ (1976) is a Teaching Assistant of Ancient Greek Philosophy at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad).

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), *Studies in Philosophy of Language* (2018).

MILOŠ PEROVIĆ (1980) attends PhD studies in Sociology at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

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.

DRAGAN PROLE (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology and the Head of the Department of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the numerous books, including: *Husserl's Phenomenological Ontology* (2002), *Reason and History. Heidegger and Hegel* (2007), *Foreignnes of Being. Contributions to the Phenomenological Ontology* (2010), *Humanity of the Foreigner* (2011), *Internal Abroad. Philosophical Reflection of Romanticism* (2013). He wrote and published several dozens of philosophic 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 of Ethics and Philosophy of Right at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

STANKO VLAŠKI (1987) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

DIVNA VUKSANOVIĆ (1965) is a Full Professor of Aesthetics, Theory of Culture, Contemporary Aesthetics and Philosophy of Media at the Faculty of Dramatic Arts, University of Belgrade. She is the president of the Aesthetic Society of Serbia and the author of over 100 scientific articles as well as 10 books.

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 moralna*, 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
ARHE 29/2018: AVGUSTINOVA FILOZOFIJA / AUGUSTINE'S
PHILOSOPHY

CIP - Каталогизacija y publikaciji
Библиотека Матице Српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Željko Kaluđerović. – God. 15, No. 30 (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

