

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XVI, № 31/2019

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XVI, № 31/2019

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)
DOI 10.19090/arhe.2019.31.

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: **Igor Lekić**
Korice/Cover Design: **Petar Perović**
Štampa/Print by: **Sajnos, Novi Sad**

Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG

- 7 / Milenko A. Perović, *Politička filozofija Tome Akvinskog*
15 / Una Popović, *Učenje o transcendentalijama Tome Akvinskog: metafizika i saznanje*
35 / Predrag Milidrag, *Realna kompozicija esse i essentia u delu De ente et essentia sv. Tome*
65 / Goran Rujević, *Nova interpretacija „trećeg puta“ Tome Akvinskog*

STUDIJE I OGLEDI

- 85 / Dragan Prole, *Vesela ili radosna nauka? O trubadurskom duhu filozofije*
105 / Željko Kaluderović i Ana Miljević, *Stagiratin, Erešatin i ne-ljudska živa bića*
133 / Milan Vukomanović, *Uteha filozofije: Šopenhauerova Indija*
151 / Panos Eliopoulos and Panagiota Boubouli, *Kierkegaard on the Political Form of Despair*
171 / Milena Karapetrović, *Ontologija roda: feminističko razumijevanje filozofije*
189 / Tamara Novović, *Fihteove prve refleksije o političkim i moralnim pitanjima*
207 / Nemanja Mičić, *Priča filozofije priča kao rad filozofije i filozofija rada (filozofije): ogledi o narativnom metodu kao radu jezika u svetlu duhovnog životinjskog carstva iz Hegelove Fenomenologije duha (I deo)*
229 / Darija Rupčić Kelam, Sandra Steiner Jelić i Ivica Kelam, *Uloga skrbnog mišljenja i empatije u obrazovanju*
263 / Irina Deretić, *Mitsko, istorijsko i metafizičko. Slučaj romana Na Drini ćuprija*
275 / Milan Vukadinović, *Neurofilozofija i društveni mediji: preplitanja kompleksnih mreža*

PRILOZI

- 291 / Una Popović, *Estetika u svetlu svoje disciplinarnosti*

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS

- 7** / Milenko A. Perović, *Political Philosophy of Thomas Aquinas*
15 / Una Popović, *Thomas Aquinas' Doctrine of Transcendentals: Metaphysics and Knowledge*
35 / Predrag Milidrag, *The Real Composition of esse and essentia in Aquinas' De ente et essentia*
65 / Goran Rujević, *A New Interpretation of Aquinas' "Third Way"*

STUDIES AND INQUIRIES

- 85** / Dragan Prole, *Cheerful or Joyful Science? On Troubadour Spirit of Philosophy*
105 / Željko Kaluđerović and Ana Miljević, *The Stagirite, the Eresian and Non-Human Living Beings*
133 / Milan Vukomanović, *The Consolation of Philosophy: Schopenhauer's India*
151 / Panos Eliopoulos and Panagiota Boubouli, *Kierkegaard on the Political Form of Despair*
171 / Milena Karapetrović, *Ontology of Gender: Feminist Understanding of Philosophy*
189 / Tamara Novović, *Fichte's First Reflections Concerning Political and Moral Questions*
207 / Nemanja Mičić, *The Story of the Philosophy of Stories as the Philosophical Activity and the Philosophy of (Philosophical) Work: Studies on Narrative Method as a Linguistical Activity in the Light of the Spiritual Animal Kingdom from Hegel's Phenomenology of Spirit (Part I)*
229 / Darija Rupčić Kelam, Sandra Steiner Jelić and Ivica Kelam, *The Role of Caring Thinking and Empathy in Education*
263 / Irina Deretić, *Myth, History and Metaphysics. The Case of Ivo Andrić's Novel The Bridge on the Drina*
275 / Milan Vukadinović, *Neurophilosophy and Social Media: Intermeshing of Complex Networks*

BOOK REVIEWS

- 291** / Una Popović, *Aesthetics in the Light of Its Disciplinarity*

UVODNIK

Tematska interesovanja saradnika *Arhea* od prvih koraka u radu Časopisa usmeravana su ka filozofima čijim su spoznajama čitave epohe spoznavale sebe u svom totalitetu. No, način na koji određena filozofija živi kao integralna samorefleksija jednog vremena, ali i kao lik duhovnosti kojim to vreme doseže pojmovno jedinstvo sopstvenih stremljenja, retko kada je moguće sagledati u tako jasnom svetlu kao kada se istraživački pogled usmeri ka učenjima poput onog koje je razvio Toma Akvinski. Na takav pogled Uredništvo je ohrabrilo istraživače odlukom da se upravo filozofiji sholastičkog „andeoskog doktora“ posveti tematska celina 31. broja. Preispitivanje Akvinčeve filozofske misli omogućuje da se iznova sagleda celovitost tegobnog puta kojim je hodio filozofski logos dospevši u srednjovekovlje pod maskom instrumenta pomoću kojeg bi se ojačali temelji zgrade jedne religijske doktrine. Postepeno prožimajući celinu zbiljnosti koja se prema toj doktrini ravnala, taj logos iznova je utemeljivao sebe i krčio je put kojim će se vekovima potom kretati evropska metafizika. Morao se on na svom putu suočiti i s političkom fenomenom. Temat otvara rad Milenka A. Perovića koji je posvećen Akvinčevom shvatanju politike. U njemu se ubedljivo pokazuje da filozofsko-političku misao Tome Akvinskog treba tumačiti kao samoidentifikaciju i samolegitimizovanje zbiljnosti feudalnog sveta. Una Popović u centar svog istraživanja postavlja Akvinčevo učenje o transcendentalijama. Sagledava ga iz perspektive pitanosti o prirodi okreta ka onome sazajnom sholastičke metafizike. U članku Predraga Milidraga sveobuhvatno se raspravlja o odnosu pojmova bitka i suštine u misli Akvinskog. Problematizaciju jednog od argumenata kojim je Akvinski dokazivao božje postojanje, tzv. argumenta iz kontingentnosti, sprovodi Goran Rujević.

Radovi koji čine rubriku *Studije i ogledi* obuhvataju veoma raznovrsne filozofske interesne horizonte. Rubriku otvara članak Dragana Prola u kojem se o izvorima i smislu razlikovanja pojmova radosti i veselosti raspravlja s obzirom na značenje te distinkcije za Ničeovo artistsičko prevrednovanje nauke. U tekstu Željka Kaluđerovića i Ane Miljević razmatra se način na koji se o logosnosti, volji i odgovornosti

životinja misli kod Aristotela i kod Teofrasta. Milan Vukomanović ispituje karakter Šopenhauerove recepcije indijske religioznosti. Politički smisao Kjerkegorovog pojma očajanja tematizuju Panos Eliopulos i Panajota Bubuli. Rad Milene Karapetrović problematizuje pojam roda s obzirom na stanovišta feminističkog filozofiranja. Duhovno nasleđe filozofije nemačkog idealizma predmet je interesovanja dvoje istraživača. Rana Fihteova etička i politička misao u središtu je istraživačke pažnje Tamare Novović. Odeljku o „duhovnom životinjskom carstvu“ Hegelove *Fenomenologije duha* Nemanja Mičić pristupa s pozicija jedne filozofije priča. Darija Rupčić Kelam, Sandra Štajner Jelić i Ivica Kelam osvetljavaju brigu i empatiju kao stožerne pojmove nove filozofije obrazovanja. Međusobni odnos onoga filozofskog, onoga mitskog i onoga istorijskog, u članku Irine Deretić preispitivan je posredstvom podsticaja iz Andrićevog romana *Na Drini ćuprija*. Rubriku zaključuje rad Milana Vukadinovića u kojem se sferi savremenih društvenih medija pristupa s pozicija neurofilozofije.

Svesku zatvara rubrika *Prilozi* u kojoj Una Popović čitaocima predstavlja knjigu Mirka Zurovca *Metodsko načelo estetike*.

UREDNIŠTVO

TEMA BROJA

FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG

Arhe XVI, 31/2019
UDK 172 Thomas Aquinas
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.7-14>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MILENKO A. PEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

POLITIČKA FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG

Sažetak: Autor izlaže osnovne stavove političko-filozofske koncepcije Akvinskog. U prvi plan stavlja odnos te koncepcije prema poimanju politike kod Aristotela i Avgustina, kao i prema cjelini njegove teološko-filozofske koncepcije. Na tom istraživačkom putu dokazuje da se koncepcija Akvinskog može najproduktivnije razumijeti kao apologija feudalno-hrišćanske slike svijeta.

Ključne riječi: Akvinski, filozofija politike, feudalizam, hrišćanstvo

Avgustin je u vremenu nastanka hrišćanske civilizacije smatrao da politika može biti predmet filozofsko-teološke refleksije samo zato što pripada poretku stvaranja. Ona ne izražava niti od nje zavise vodeći praktički, moralni i religijski interesi čovjeka. Proći će niz stoljeća ranog Srednjeg vijeka bez systemske filozofsko-političke ili teološke refleksije problematike politike, države, oblika uređenja države etc.

Oblikovanjem kasnije srednjovjekovne teološke refleksije potpuno se opoziva avgustinovski odnos prema problemu politike i države na osnovu promjena u povijesnom odnosu između crkve i političke vlasti. Talas jeretičkih pokreta koji je zahvatio Evropu tokom XI-XIII st. u dobroj je mjeri uzdrmao povjerenje u staleško-feudalno

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

uređenje. Zbog toga, feudalnom je poretku trebalo novo teorijsko utemeljenje. Dominikanac Toma Akvinski² preuzeo je taj zadatak u vrijeme kada je papstvo doživjelo vrhunac moći u političkoj i duhovnoj konstelaciji Evrope, a vrijeme je iznijelo potrebu za sholastičkom sintezom katoličke teologije.

Visoka sholastika baštinila je dugo trajanje iskustva duhovne i društvene etabliranosti hrišćanstva te prožetosti svih oblika ljudskog životnog ispoljavanja religijskim svjetonazorom. U tom iskustvu povijesna egzistencija država i političkih oblika praksisa nosila je snažni oprirođeni znak hrišćanskosti, nužnosti legitimiranja političke vlasti iz religijskog poslanja, ali i krajnje složenih odnosa u pitanjima crkveno-papskog nasljedstva „trona svetog Petra“, religijske prakse s političkim implikacijama i same političke sfere feudalnih društava. Da bi se održala izvorna hrišćanska okrenutost eshatološkim nadama – prevedena u opšti vertikalni poredak svega što jeste i vertikalni poredak feudalne društvenosti – bili su potrebni novi sintetički misaoni napori u teološko-filozofskom području.

Opšte civilizacijsko opadanje – koje je proisteklo u ranom feudalitetu iz povijesnog susreta rodovsko-plemenske svijesti germanskih naroda i propadajuće rimske civilizacije – u periodu klasičnog feudalizma preokreće se u opšti civilizacijski rast. Tada jača svijest o važnosti politike. Avgustinovo obscenjanje politike postalo je anahrono. Kolektivistička običajnosna svijest ranog feudalizma počela se potiskivati novim individualističkim senzibilitetom zapadnog čovjeka. Pravna svijest je otkrivala nedostatnosti lenskog prava. Ekonomska svijest počinje poimati da pored božanske ekonomije tvorenja postoji i ovozemaljska ekonomija koja je vođena lukrativnim interesima. Politička svijest više nije nalazila zadovoljenje u teocentričkoj koncepciji svijeta i teokratskoj koncepciji politike. Osnažila je tako potreba da se preispitaju sva praktička pitanja vremena. U etici je osnažila potreba za obnovom antičke snage promišljanja moralno-etičkog fenomena. U pravnoj nauci počela se shvatati beskrajna vrijednost instituta rimskog prava. U ekonomiju

² Dominikanski red Katoličke crkve je proklamovao borbu s jeresima „uz pomoć lomača i silogazama.“

prodire svijest o potrebi promišljanja novih ekonomskih robno-novčanih fenomena. Napokon, dinamika novih političkih realnosti potrebovala je novu filozofiju politike. Za sve ove zahtjeve bila je potrebna praktička filozofija aristotelovskog oblika i sistematskog izvođenja, ali koja ne bi ugrožavala temelje hrišćanske vjere.

Toma Akvinski (1224/5-1274) je izložio praktičku filozofiju u sklopu integralnog enciklopedijski planiranog utemeljenja crkvene ideologije sjedinjavanjem aristotelovskog misaonog nasljeđa i hrišćanske teološke doktrine. Pitanja politike, prava, države i zakona obradio je u kapitalnom djelu *Summa theologiae* (1266-1274), kao i značajnom političko-filozofskom spisu *O vladavini kneževa*.³ Zbiljnost je po Akvinskom hijerarhijski strukturirana od boga preko duhovnog do materijalnog svijeta. U njoj više forme daju život nižima, a ove se njima pokoravaju. Po istom hijerarhijskom principu organizovan je duhovni svijet s pozicijom papstva kao namjesnika božjeg na Zemlji. Tako je organizovan i društveni život. Iz pitanja o ontologijskom odnosu čovjeka i prirode, Akvinski hoće da ontološki zasnuje politiku. Vodi ga uvjerenje da politički praksis reprodukuje djela i namjere ljudskog stvaralaštva u prirodi. Prirodu on ne shvata u kasnijem novovjekovnom smislu kao *res extensa*. Priroda je izvorište samorazvitka i izraz beskrajnog tvoračkog božjeg uma. Na Aristotelovom tragu, Akvinski iz ovoga stanovišta zasniva razliku posmatračkog odnosa prema prirodi i djelatnog (praktičkog) odnosa te razliku teorijskih i praktičkih znanosti. Akvinski

³ Spis *O vladavini knezova* (*De regno ad regem Cypri, O kraljevskoj vlasti kralja Kipra*) najpoznatije je djelo Akvinskog na području filozofije države. Na evropske jezike ovaj naslov je češće priređivan kao *O vladavini kneževa* (lat. *De regimine principum*). Djelo je prevedeno na hrvatski jezik pod naslovom *O kraljevstvu. Kralju Cipra* (*De regno. Ad regem Cypri*) i objavljeno u knjizi Toma Akvinski, *Država*, Globus-Zagreb, 1990; str. 47-125; Prijevod i bilješke Tomo Vereš; Nesigurno je datiranje ovoga djela (između 1265. i 1273. god.). Posvećeno je kralju Kipra, ali njegovo ime nije navedeno. Misli se vjerovatno na kralja krstaške države na Kipru Iga III (Igo od Poatjea, fr. Hugues de Poitiers). Djelo ima četiri knjige, a Akvinski se u njemu čvrsto oslanja na Aristotelovu praktičku filozofiju.

od Aristotela preuzima odredbu čovjeka *zoon politikon*. Izvorna prirodna težnja ljudi je objedinjavanje radi življenja u državnoj zajednici, jer pojedinac ne može samostalno zadovoljiti svoje potrebe. Ovaj prirodni princip u temelju je nastanka države. Način stvaranja države može se objasniti u analogiji s božanskim stvaranjem svijeta. U aktu stvaranja javljaju se stvari kao takve. Slijedi njihova diferencijacija prema funkcijama koje ispunjavaju u okviru raščlanjenog poretka svijeta.

Akvinski provodi prvi pokušaj zasnivanja hrišćanske doktrine politike i države. Pojam politike postaje centralnim u njegovoj izgradnji praktičke filozofije na hrišćanskoj paradigmi, srodno Aristotelovom postavljanju mjesta filozofije politike u praktičkoj filozofiji. Svoju filozofiju politike Akvinski izlaže specifičnom metodom komentatorskog apsolviranja Aristotelove *Politike*. Prema Aristotelovoj paradigmi, on praktički život – shvaćen prema prirodnom obrascu kretanja od jednostavnih prema složenim stvarima – definiše kao socijalno-djelatni niz koji započinje porodicom pa se preko naselja i grada kreće prema državi i zajednici među narodima.

Istaknuto mjesto u ovim oblicima djelatnog života (grč. *bíos praktikós*, lat. *vita activa*) ima državna zajednica (*communitas civilitatis*). Njen cilj je „opšte dobro.“ Ono je shvaćeno kao obezbjeđivanje svih životnih potreba ljudi i uslova za dostojni, umni život. Ostvarenje ovoga cilja implicira očuvanje feudalno-staleškog poretka sa svim unutrašnjim razlikama političkih, pravnih, ekonomskih i kulturnih statusa različitih društvenih slojeva. Država je najsavršenija među ljudskim zajednicama, jer je značajnija od svake druge. Akvinski određuje politiku kao nauku o državi, tj. društvenu nauku (*civilis scientia*). Suprotno Avgustinu, istiće potrebu za ovakvom naukom. Kao i Aristotel, politiku smješta u problemski korpus praktičke filozofije. Njena djelatnost ne sastoji se u tvorenju (grč. *poiesis*, lat. *per modum factionis*). Nije ona oslonjena ni na djelanje u smislu *actio* („unutrašnje zbivanje njezinog nosioca“) u smislu Aristotelovog pojma *eethos*. Kao što politika nije tvorenje (*poiesis*), tako ni politička nauka nije poietička filozofija. Isto tako, politička nauka nije ni etika (*monastika*, kako Akvinski imenuje etiku). Politika je znanost političkog. Političko on shvata kao upravljanje ljudima (*ordinatione*). Država „zauzima vrhunsko mjesto među svim tvorevinama ljudskog

razuma, budući da su sve ostale ljudske zajednice upućene na nju“.⁴ Akvinski i ovđe pokazuje mjeru svoga duga helenskom poimanju znanja i spoznaje. Prema dignitetu vlastitog predmeta, politika se ima shvatiti kao „najznačajnija među svim praktičkim znanostima“. Filozofija o ljudskim stvarima u njoj postiže svoj puni smisao.

Problem dvostruke pripadnosti čovjeka svjetovnoj i duhovnoj zajednici te podložnosti duhovnoj i svjetovnoj moći, Avgustin je pokušavao riješiti strategijom nadilaženja političkog platonizma. Suočen s istim problemom, Akvinski opet poseže za iskustvom Aristotelove praktičke filozofije. Ljudsko djelanje raščlanjuje na etiku, ekonomiju i politiku (*ethica solitaria* ili *monastica, oeconomica, politica*). Aristotelov pojam politike – strukturiran i mjeran prema kriteriju rangovnog poretka među oblicima ljudskog djelanja, daje Akvinskom mogućnost ograničenog rješenja. Kod Aristotela nije bilo moguće postojanje problema dvojne pripadnosti čovjeka svjetovnom i duhovnom poretku. Za njega su toposi najviše istine i svrhe ljudskog djelanja *eupraksija* i *autarkeja* polisa. Da je preuzeo ova dva Aristotelova pojma, Akvinski bi ugrozio sami temelj hrišćanske religije, u prvom redu dogmu o transcendentnom božanskom idealu kao svrsi djelatne egzistencije čovjeka. Koristeći misaoni model izvođenja složenijeg iz jednostavnijeg, on tvrdi da cilj koji je niži po rangu (politički cilj) mora prethoditi cilju koji je viši po rangu. Filozofija politike mora biti ispod spekulativne znanosti (teologije i filozofije), ali i iznad drugih praktičkih znanosti (ekonomije i etike). Ljudska volja i moralni uvid koji je vodi (*prudentia, recta ratio*) moraju biti u skladu s političkim zakonom. On je uređen prema prirodnom zakonu. Svaka stvar treba da ima udjela u poretku vlastite prirode. Prirodni zakon mora biti uređen prema božanskom zakonu. *Politica* se javlja kao dio razboritosti (*pars prudentiae*). Ona vodi moralnu razboritost. Ono moralno mora biti vođeno onim političkim. Politika kao prudencijalno umijeće je vladanje građanstvom (*prudentia regnativa*). Umijeće se sastoji u zasnivanju poretka (*legispositiva*,

⁴ Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981., str. 113;

politica architectonica) i upravljanje njime. U međunarodnim odnosima politička razboritost je „*prudentia civilis*“.

Značajno je istaći još nekoliko filozofsko-političkih uvida Akvinskog. Realističkim pogledom svog hristijaniziranog aristotelizma, on otklanja ideju države kao rezultata prvobitnog grijeha, ali i ideju o državi kao tvorevini egoizma.

Akvinski je sklon ideji indirektno vlasti crkve nad državom. Država mora imati svoje polje djelanja koje će prolaziti u više polje svrha o kome se stara crkva. Teškoću u ovom uvjerenju stvara činjenica da se u novozavjetnom iskustvu javlja stav da je „svaka vlast od boga“. Stav daje mogućnost tumačenja u korist apsolutnog prava svjetovnih feudalaca na vlast u državi, što je u suprotnosti s političkim pretenzijama Katoličke crkve. Jednako, to je bio razlog osporavanja ovih pretenzija crkve. Da bi teorijski dokazao prevashodstvo duhovne nad svjetovnom vlašću, Akvinski daje novu koncepciju državne vlasti. Njeni elementi su *bit*, *forma* (porijeklo) i *korišćenje*. Bit vlasti je poredak gospodarenja i potčinjavanja ustanovljen od Boga, pri čemu se volja onih na vrhu hijerarhije vlasti kreće prema najnižim slojevima stanovništva. Po svojoj iskonskoj biti, vlast je božanski institut. Po tome je ona u principu dobra. Ovo ne znači da je svaki vladar postavljen neposredno od boga i da bog izvršava svako djelo vladara. Vladar može biti uzurpator, tiranin ili bezumnik. Kao i svaki čovjek, on ima slobodnu volju te je sposoban da tvori zlo. Konkretni oblik dolaska do vlasti može nekad biti nepravedan i loš. Moguće su i zloupotrebe vlasti. Drugi i treći element vlasti mogu pokazivati odsustvo božanskog karaktera. Događa se to kad se vladar nepravednim sredstvima dokopa vlasti ili kad vlada nepravedno. U oba slučaja, narušava zavjet božji i volju Hristovu. U ovim slučajevima, o porijeklu i korišćenju vlasti treba da sudi crkva. Čak i kad svojim sudovima inicira svrgavanje takvih vladara, crkva ne narušava princip božanskog porijekla vlasti. U stvarima spasenja duše, ne treba se potčinjavati svjetovnoj, nego crkvenoj vlasti. Po Akvinskom, obje ove vlasti „sjeđinjavaju se u licu pape, koji stoji na vrhu obje vlasti“. Kao što dio mora biti podređen cjelini, tako i pojedinac mora biti podređen državi. Potonja ljudska svrha ne ostvaruje se u državi, nego u transcendentnom pozivu.

Poslije dugog niza vijekova – na Aristotelovim podsticajima – Akvinski opet u filozofsku diskusiju vraća pitanje o najboljim oblicima vladavine. Obnavljanje ovoga pitanja u kontekstu zrelog feudalizma vrednije je od samih odgovora Akvinskog. I ovde on ide Aristotelovim tragom. Osnovno obilježje vlasti je pravo izdavanja zakona (vladavina pravednosti) i rad na opštem dobru. To su dva kriterija po kojima se razlikuju valjani od nevaljanih poredaka vlasti. Tri su oblika dobre vladavine (*zakonita demokratija*, *aristokratija* i *monarhija*) i tri loša (*demagoška demokratija*, *oligarhija* i *tiranija*). Dok se Aristotel može slijediti u stavu o tiraniji kao najgorem obliku vlasti, ne može u uvjerenju da je miješano uređenje najbolje. Zato Akvinski, prema realiji vlastite epohe u kojoj dominiraju monarhistički oblici, uzdiže pomoćnu Aristotelovu soluciju o *monarhiji* i proglašava je najboljim uređenjem, dok se negativno odnosi prema gradskoj republici. Djelatnost monarha srodna je djelatnosti Boga. Bog u poredak svijeta unosi organizaciju, a monarh uspostavlja državu i njome upravlja. Akvinski ovaj stav brani idejom jedinstva. U svijetu vlada jedan bog, u tijelu jedno srce, u duši um, kod pčela matica. Monarhija je najbolji oblik vlasti, jer mnoštvo proizilazi iz jedinstva.

Akvinski brani ideju feudalne nejednakosti ljudi. Jeretički pokreti njegovog vremena isticali su izvornu jevanđeosku ideju jednakosti ljudi u Hristu te na toj osnovi negirali staleške privilegije i bijedni položaj kmetova. Akvinski pokušava ontološki zasnovati stalešku nejednakost postavkom da ona pripada božanskom i prirodnom poretku stvari, da bi se ozbiljili svi stupnjevi savršenstva. „Opšte dobro“ u državi za pretpostavku ima stalešku nejednakost među ljudima. Tezu o prirodnosti ropstva oslanja na stavove Aristotela, Svetog pisma i Avgustina.

LITERATURA

- Akvinski, Toma (1981), *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb,
Akvinski, Toma (1990), *Država*, prijevod s latinskog izbornika i bilješke Tomo Vereš, Globus Zagreb.
АКВИНСКИ, Фома (2006-2015), *Сумма теологије* (lat. *Summa theologiae*, *Summa theologica*), Издатель Савин С. А., Москва-Киев.

-
- Akvinski, Toma (1993-4), *Suma protiv pogana (Summa contra gentiles)*, preveo Augustin Pavlović, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Augustin, Aurelije (1982), *O državi Božjoj*, svezak prvi; s latinskog izvornika preveo Tomislav Ladan, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Koplston, Frederik (1989), *Istorija filozofije II: Srednjevekovna filozofija*, Augustin-Skot, BIGZ, Beograd.
- Maritain, Jacques (2011), *Anđeoski naučitelj*, Zagreb, Zadruga Enegram.
- Vereš, Tomo, (1978), *Iskonski mislilac*, Dominikanska naklada „Istina“, Zagreb.
- Vereš, Tomo (2001), *Toma Akvinski i Jacques Maritain o demokraciji*, *Obnovljeni život* 56/1: str. 7-21.

MILENKO A. PEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

POLITICAL PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS

Abstract: The author exposes the basic points of Aquinas' politico-philosophical conception. He puts at the forefront the relation of that conception to the Aristotle's and Augustine's concept of politics, as well as to the whole of Aquinas' theologico-philosophical conception. On that research path, the author proves that Aquinas' conception would be most productive understood if it would be understood as the apology of feudal-christian world picture.

Keywords: Aquinas, philosophy of politics, feudalism, Christianity

Primljeno: 21.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

UČENJE O TRANSCENDENTALIJAMA TOME AKVINSKOG: METAFIZIKA I SAZNANJE

Sažetak: Učenje o transcendentalijama Tome Akvinskog u ovom radu predstavljamo sa ciljem da ukažemo na njegovu imanentno saznanju problematiku. Akvinčevo učenje biće analizirano s obzirom na pozadinski problem mogućnosti izgradnje transcendentalnih pojmova. Analiza rezultira naglašavanjem druge tri transcendentalije, kao ključa interpretacije celokupnog učenja, kao i isticanjem metafizičke, a ne teološke prirode problema transcendentalija. U konačnom, značaj učenja o transcendentalijama pokazuje se u svetlu izgradnje novog, tomističkog smisla metafizike.

Ključne reči: transcendentalije, Toma Akvinski, metafizika, saznanje, istina

Učenje o transcendentalijama predstavlja jednu od originalnih filozofskih doktrina srednjovekovlja, preciznije sholastičkog perioda. Iako svoje izvore ima još u Aristotelovoj metafizici, a posebno u Porfirijevoj (Porphyrios) interpretaciji Aristotelovih *Kategorija*, problem transcendentalija se u vidu sistemski obrađene teme i centralnog impulsa metafizičkih istraživanja u punoj meri javlja tek u XIII veku, prevashodno kao izraz novog poimanja metafizike. Sholastička metafizika iskiva svoj osobeni karakter na pozadini učenja o transcendentalijama: on je pre svega određen upisivanjem problema saznanja u metafiziku, odnosno problematizacijom mogućnosti izgradnje metafizike, čime se otvara horizont njene potonje novovekovne transformacije, oličene u Dekartovom (R. Descartes) učenju. Dodatno, povezivanjem metafizičke i saznanje

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

perspektive sholastička misao posreduje i preoblikuje do tada najznačajniju filozofsku disciplinu srednjovekovlja, logiku (dijalektiku), potvrđujući je kao fundamentalni manir filozofskog mišljenja u ovom periodu, usmeren ne samo na formalne okvire istinitosti i valjanosti, već i na načelne probleme izrecivosti i pojmljivosti.

Učenje o transcendentalijama Tome Akvinskog (T. Aquinas) predstavlja jedan od zrelih oblika ovog učenja, po mnogo čemu reprezentativan za celokupnu epohu. Naime, čak i u onim aspektima učenja o transcendentalijama u kojima se Akvinski razlikuje od svojih savremenika, njegova misao pokazuje načelni smisao problema koji ovo učenje otelotvoruje za sholastičku misao, kao i širi horizont njegovih mogućih rešenja. Sa druge strane, s pravom se može reći da Akvinčevo učenje o transcendentalijama u malom predstavlja srž njegove metafizičke, pa i filozofske misli: sve što ono podrazumeva bitno određuje dalje okvire tomističke filozofije.

U redovima koji slede nastojaćemo da predstavimo učenje o transcendentalijama Tome Akvinskog, a naš centralni fokus i nit vodilja biće upravo transformacija metafizike koja mu stoji u osnovi i koja markira metafiziku kao *scientia divina* sholastičke misli. Fokusiraćemo se na klasični tekst *De Veritate*, koji prema našem mišljenju predstavlja okosnicu za razumevanje Akvinčevog učenja o transcendentalijama, inače prisutnog i u drugim tekstovima, pre svega u *De Natura Genesis* i *Scriptum super Sententiarum*. Većinom se u ovim tekstovima izlažu identični stavovi o transcendentalijama, no glavna razlika tiče se njihovog broja: dok su *bonum*, *verum* i *ens* prisutni u svim tekstovima, *De Veritate* tome dodaje *aliquid* i *res*.² Navedeno pokazuje jasan uticaj arapske filozofije, a s obzirom na uže hrišćansko poreklo transcendentalija *bonum* i *verum*, odnosno s obzirom na kombinaciju dveju tradicija, smatramo da je spis *De Veritate* filozofski interesantniji i bogatiji posledicama.

² Up. Aertsen, A. J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1996, str. 102.

UČENJE O TRANSCENDENTALIJAMA: OSNOVNI OKVIR

Pojam transcendentalija potiče od pojma *transcendentalis*, koji je nastao u XV-XVI veku, kao osobeno terminološko rešenje vezano za transformaciju pojma *transcendens* u sholastičkoj misli zrelog perioda. Konotacije ovih pojmova kasnije su bitno izmenjene Kantovim (I. Kant) radom, te stoga za savremenog istraživača u velikoj meri i neobične: umesto kantovske opozicije transcendentalnog i empirijskog, u slučaju srednjovekovlja transcendentalno je u opoziciji sa kategorijalnim i uopšte nije suprotstavljeno empirijskom – već je, naprotiv, intimno vezano za njega.³ Drugim rečima, srednjovekovne transcendentalije nisu čisti pojmovi uma, već pojmovi koji u svojoj izgradnji bitno zavise od čulnog zahvatanja stvarnosti.

Navedeno već samo po sebi ukazuje na aristotelovsko poreklo problema transcendentalija: naime, ovde je reč o najopštijim pojmovima kojima ljudski um barata, ali ipak o pojmovima koji moraju biti izgrađeni polazeći od uslova sveg saznanja – čulnog zahvatanja stvarnosti. Ipak, sam Aristotel nije ponudio razvijeno učenje o transcendentalijama: pojmove *bića*, *istine* i *dobra* – tri najčešća i najvažnija kandidata za transcendentalije – Aristotel, doduše, delimično analizira u duhu značajnom za potonji razvoj učenja o transcendentalijama, no njegov uticaj na ovu doktrinu pre je pitanje posrednog značaja Porfirijevih *Isagoga*, kao i Avicennine (Avicenna) metafizike, nego stvar direktne inspiracije Aristotelom.⁴

Najznačajniji impuls koji u ovom pogledu potiče od Aristotela je konstatacija, iznesena u IV knjizi *Metafizike*, da se *istinito* izriče mnogovrsno – kao i *biće*, odnosno kritika Platonovog univokalnog pojma *dobra* iz *Nikomahove etike* (1096a27-9), koja vodi ka mnogovrsnosti

³ Up. Hall, A. W., 'Confused Univocality', u: G. Klima, A. W. Hall (eds.), *Medieval Metaphysics, or is it 'Just Semantics'*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2011, str. 36.

⁴ Up. Bertolacci, A., 'Avicenna's and Averroes's Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus', u: F. Amerini, G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden, 2014, str. 112.

izricanja i ovog pojma.⁵ Aristotel tvrdi da pojmovi *istine* i *bića* imaju istu prirodu (*physis*), ali se ipak razlikuju pojmovno (*logos*). Savremenije rečeno, ovi pojmovi imaju različite konotativne sadržaje, ali su koekstenzivni; slično, onda, važi i za pojam *dobro*.

Najopštiji karakter transcendentalija na prvi pogled može da zavara i da ih postavi u istu ravan kao i čuvene univerzalije, najviše rodove u aristotelovskom smislu.⁶ Naime, i transcendentalije i kategorije su opšti pojmovi koji određuju unutrašnju strukturiranost našeg saznanja, ma o kom predmetu da je reč. Ipak, uprkos tome, ovi pojmovi nisu formalni, već su nerazdvojni od svoje semantike: kako smo videli, ključne razlike između više transcendentalija čine upravo njihove konotacije. Sa druge strane, iako posve opšti, ovi pojmovi se principijelno razlikuju – rečima Akvinskog, kategorije su pojmovi koji *pripadaju mnogima*, dok su transcendentalije pojmovi koji *pripadaju svima*. Njihovu razliku možemo razumeti kao razliku njihovih pojmovnih karaktera: u tom pogledu srednjovekovlje će držati da transcendentalije izričito nisu kategorijalnog karaktera, odnosno da one prevazilaze kategorije tako što prožimaju svaku od njih.⁷ Pojam *transcendentalis* je, tako, oformljen kako bi se ovo trans-kategorijalno značenje i terminološki razdvojilo od pojma *transcendens* i njegove izvorne konotacije, koja upućuje na dostojanstvenost predmeta koji se njim označava.

⁵ Up. MacDonald, S., *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, str. 57.

⁶ Boetije zacrtava razumevanje univerzalija vezujući ovaj pojam za pitanje da li rodovi i vrste postoje realno; u ranoj srednjovekovnoj misli i aristotelovsko-porfirijevske predikabilije su bile poznate kao univerzalije, usled toga što se pod univerzalijama podrazumevalo ono što se može predicirati mnogima.

⁷ Za razliku od ovog najčešće usvojenog stanovišta, Duns Skot (Duns Scotus) smatra da domen predikabilija (univerzalija) treba proširiti transcendentalijama. Tako će pet osnovnih predikabilija, usvojenih od Porfirija – rod, vrsta, razlika, svojstvo i akcencija – u Skotovoj misli biti dopunjene šestim tipom, *universale transcendens*. Up. Aertsen, J., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2012, str. 19.

Transcendentalije su, tako, najopštiji pojmovi – opštiji čak i od kategorija, u punom smislu *communissime*, zajednički. Ipak, opštost transcendentalija i opštost kategorija nije ista opštost: dok je kategorijalna opštost oličena u odnosu roda i vrste, te tako najviši rodovi predstavljaju univerzalije, za transcendentalije takav odnos ne važi; samim tim, transcendentalije nisu univerzalije.⁸ Razlog tome počiva na centralnom od svih transcendentalnih pojmova, pojmu *biće (ens)*. Kako je dobro poznato, već Aristotel tvrdi da biće nije rod; ovo tvrđenje u punom smislu predstavlja okosnicu srednjovekovnog učenja o transcendentalijama i zacrtava njegove okvire.

Ipak, kada govorimo o srednjovekovlju, moramo imati na umu da pojam *bića* u ovom kontekstu sasvim odstupa od Aristotelovog pojma, te se stoga celokupna rasprava postavlja na bitno hrišćanske osnove. Ovde pre svega mislimo na osnovni diktum srednjovekovne metafizike – *esse* (odnosno *ens*) preuzima primat u odnosu na *essentia*, ono *da jeste* je značajnije od *šta jeste*. Pojam *biće*, tako, otkriva pravi smisao učenja o transcendentalijama: reč je, naime, o osnovnom problemu hrišćanske metafizike – problemu poimanja odnosa između stvorenja i Boga, odnosno problemu održavanja razlike između ta dva relata, uprkos doktrinarnoj uslovljenosti da se oni misle u svojoj povezanosti, oličenoj u otkrivenoj istini da je Bog stvorio svet.

Učenje o transcendentalijama, tako, nastupa kao teorijski pokušaj da se razreši pitanje ovog *esse*, u datom slučaju u nešto konkretnijem obliku, *ens*. U ovom okviru transcendentalni pojam figurira kao pojam posebnog tipa, pri čemu će transcendentalije u svakom pogledu biti nadređene kategorijama: do transcendentalija, dakle, dolazimo kada zakoračimo dalje u odnosu na kategorije, a s obzirom na ono što je za sve njih zajedničko, što važi za sve njih. Reč je o tome da svaka od kategorija, pored onog što specifično naznačava, istovremeno posreduje i svest o *jeste*; primera radi, ukoliko razmatramo neki kvalitet, recimo žuto, taj kvalitet uvek i bez izuzetka zahvatamo kao nešto što jeste, makar i na način postojanja u razumu. Drugim rečima, ovakav nalaz ukazuje na misaoni

⁸ Up. Gracia, J. J. E., 'Categories vs. Genera: Suarez's Difficult Balancing Act', u: *Medieval Metaphysics, or is it 'Just Semantics'*, str. 11.

sadržaj koji prožima sve kategorije iznutra, te imanentno upućuje preko kategorija, ka nečemu sasvim drugačijem od njih: za to nešto, međutim, već posedujemo pojam – *esse*, *ens* – te utoliko taj pojam možemo podvrgnuti filozofskoj analizi.

Filozofska analiza ovog pojma, međutim, predstavlja naročit izazov. S obzirom na prethodno rečeno, jasno je da se radi o pojmu koji predstavlja krajnji horizont pojmovnog – ali i saznajnog – dometa ljudskog uma. Stoga, budući da je u pitanju sama granica poimanja i pojmovlja, njegov karakter mora imati sasvim osobene odlike, koje prevazilaze ono što se o transcendentalijama može naučiti s obzirom na kategorije. U konkretnom, reč je upravo o vezi pojmljivosti i pojmovlja, odnosno o vezi mogućnosti (sa)znanja i pojmovnosti kao unutrašnjeg načina operisanja razuma, inteligibilnosti kao sazajne sposobnosti. Navedeno je oličeno u stavovima Avicene: u specifičnom „epistemičkom” zaokretu, Avicena će uvesti tezu o prvim pojmovima uma – o pojmovima koji se ne mogu definisati drugim pojmovima i saznati na taj način. Naprotiv, sa prvim pojmovima radi se o pojmovima koji u većoj ili manjoj meri određuju poimanje i/ili definisanje svih ostalih pojmova. Zauzvrat, oni sami ne mogu biti pojašnjeni međupojmovnim odnosima, već se znaju „po sebi”; njihov smisao je po sebi očigledan.⁹ Nešto jednostavnije rečeno, ovi pojmovi zaobilaze odnose roda, vrste i razlike, koji sačinjavaju strukturu definicije.

Ipak, iako su u pitanju prvi pojmovi, oni nisu nama neposredno jasni i vidljivi, niti se radi o čistim ili urođenim pojmovima razuma. Ukoliko treba da otkrijemo ono što leži u osnovi svekolikog znanja, mi se najpre moramo probiti kroz konkretne primere znanja i saznavanja, te njihovom analizom ustanoviti ono što ih unapred određuje. To, međutim, ne znači da su u pitanju strogo empirijski pojmovi: oni ne govore primarno o onome što se u spoljašnjoj stvarnosti saznaje, već svedoče o onome što je uvek na delu kada se odvija saznavanje nečeg spoljašnjeg. Nešto slobodnije rečeno, ovi pojmovi svedoče o uslovima mogućnosti sticanja znanja: o

⁹ Up. Aertsen, J., ‘Why is Metaphysics Called ‘First Philosophy’ in the Middle Ages’, u: G. T. Doolan (ed.), *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigation*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012, str. 59-60.

onome što mora biti mišljeno kada se barata sa pojmovima i pojmovnim odnosima, unutrašnjim tkivom svakog znanja.

Navedeno predstavlja pozadinski horizont i Akvinčevog učenja o transcendentalijama: kako je već navedeno, Akvinski crpi kako iz hrišćanske, tako i iz arapske tradicije, te je stoga njegova pozicija istovremeno i sistematična i inovativna. Iznova, kao takva, ona se najbolje pokazuje u spisu *De Veritate*, čijoj se analizi nadalje posvećujemo.

UČENJE O TRANSCENDENTALIJAMA TOME AKVINSKOG

Akvinski transcendentalijama pristupa posve u duhu prethodno ocrtanih ideja: transcendentalije su za njega suprotstavljene i nadređene kategorijama, te predstavljaju prve pojmove ljudskog intelekta, najpoznatije i najspoznatljivije okvire stvarnosti. U tom pogledu Akvinski se, očigledno, oslanja na Avicenu; međutim, Avicenini impulsi će u slučaju Akvinskog zadobiti sasvim nov oblik.

U klasičnom tekstu *De veritate* (pitanje 1, odgovor 1) Akvinski izdvaja pet transcendentalija: jedno (*unum*), stvar (*res*), drugo/nešto (*aliquid*), istinito (*verum*) i dobro (*bonum*); pored ovih pet transcendentalija postoji još jedna – biće (*ens*) – kao prva od njih i ona na koju sve ostale upućuju.¹⁰ Ovde je, dakle, reč o pojmovima koji su koekstenzivni pojmu *ens*, te koji sa njim stoje u posve specifičnom odnosu: prema Akvinskom, konotacije navedenih pojmova predstavljaju zapravo imanentni sadržaj pojma *biće*, sadržaj koji je dat zajedno sa njim i koji uvek zahvatamo kada zahvatamo pojam bića, ali takođe i sadržaj koji samim pojmom biće nije razvijen – a samim tim ni vidljiv.¹¹ Navedeno govori pre o mogućnostima da mi razumemo *ens* i *esse*, nego o samim *ens* i *esse*, ontološki gledano: naime, iako baratamo ovim pojmovima, naš razum nije u stanju da u celosti i odjednom razume njihov smisao, te je taj smisao stoga razvijen u nekoliko dodatnih transcendentalnih pojmova.

¹⁰ Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, Henry Regnery Company, Chicago, 1952, str. 1-7.

¹¹ Up. Isto, str. 3.

Prateći Avicenu, Akvinski pristupa analizi transcendentálnih pojmova oslanjajući se na logiku: tako je prva razlika koju on uspostavlja između transcendentálnija razlika u pogledu na subjekt kome se prediciraju ovi pojmovi. Razlog tome je način na koji funkcioniše naš razum – ukoliko već poseduje pojmove, ma kakvi oni bili, jedino što razum sa njima može da uradi jeste da uspostavlja međupojmovne veze, a one su, pak, fundamentalno oličene u iskazima (*veritas logica*).¹² Shodno tome, Akvinski iskaznu formu uzima kao kriterijum razlikovanja između transcendentálnija.¹³ Sa druge strane, iskazna forma podrazumeva predikaciju, odnosno pripisivanje predikata subjektu: u ovom slučaju, fundamentalni subjekt je samo *ens*, te se stoga ostale transcendentálnije posmatraju kao njegovi predikati.¹⁴ Otuda, Akvinčev kriterijum ovde je zapravo pitanje kako se načelno može govoriti o biću, a rešenje koje on nudi je dvostruko: o biću se može govoriti *s obzirom na njega samog*, ili *s obzirom na druga bića*.¹⁵

U prvom slučaju reč je, očigledno, o relaciji identiteta, te tako projekat transcendentálnija započinje kao logički prelaz od jednog termina (*ens*) na mogućnost povezivanja tog termina sa samim sobom – „S je S”. Prateći formu iskaza kao pozadinu kriterijuma razvijanja transcendentálnija, Akvinski u tom smislu zaključuje: u pogledu na samo sebe, biće se može izreći ili *afirmativno*, ili *negativno*; veza sa strukturom iskaza očigledna je, pošto je ovde reč o određenju iskaza *prema kvalitetu*.

Jednostavnije rečeno, ukoliko se biće spram sebe potvrđuje, ono se prema Akvinskom izriče kao stvar (*res*); ukoliko se ono spram sebe odriče, onda se ono izriče kao jedno (*unum*).¹⁶ Donekle neobičan zaključak

¹² Up. Elders, L. J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Brill, Leiden, 1993, str. 110.

¹³ Navedeno je vezano za činjenicu da je i učenje o transcendentálnijama vid saznanja, odnosno podložno smislu i okvirima istinitosti. Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 11.

¹⁴ U tom smislu Akvinski uvodi i semantičku hijerarhiju između transcendentálnija. Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. III, Henry Regnery Company, Chicago, 1954, str. 11.

¹⁵ Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 3-4.

¹⁶ Up. Isto, str. 4.

zapravo podrazumeva sledeće: potvrđivanje bića u ovom pogledu znači njegovo izricanje kao *nekog* bića, što zapravo znači njegovo dalje određenje u svetlu štastva – biće koje *jeste* uvek je *nekakvo* i neko konkretno biće, imanentno određeno sopstvenom suštinom.¹⁷ Sa druge strane, ukoliko se biće spram sebe odriče, to ne znači da se ono poništava, već da se određuje kao nedeljivo – odnosno kao jedno: u ovom pogledu Akvinski prati Aristotelovo određenje smisla pojma jednog iz X knjige *Metafizike*.¹⁸ Drugim rečima, ukoliko govorimo o biću, uvek podrazumevamo da je u pitanju *jedno* biće, odnosno da je u pitanju *nekakvo* biće: ove dve transcendentalije po funkciji odgovaraju pojmovima *substantia* (jedno) i *essentia* (nekakvo, neko) s obzirom na *esse*.

Druga mogućnost za Akvinskog je da se biće izriče spram drugih bića. U tom slučaju iznova imamo varijante afirmacije i negacije, no one se ovaj put ne imenuju tako, jer nije reč o odnosu spram jednog, već o odnosu između više bića. Postavljen u kontekst između više supstancija, princip negacije pokazuje se kao njihovo razlikovanje, nesvodivost jedne na drugu, što Akvinski označava pojmom nešto/drugo (*aliquid*).¹⁹

Jednostavnije rečeno, ukoliko govorimo o odnosu između više bića, prvo što se u tom smislu pokazuje je upravo činjenica da ih ima više, odnosno da jedno biće jeste upravo to – a ne neko drugo biće.²⁰ U tom smislu je transcendentalija *aliquid* po funkciji slična transcendentaliji *unum*, iako one o biću govore u dva različita konteksta. Različiti konteksti su, međutim, vidljivi na nivou karaktera iskazivanja: naime, ukoliko smo u slučaju *res* i *unum* imali osnovni iskaz identiteta, „S je S”, sada to ne može biti slučaj, jer je na delu upravo uvid u to da jedno S (biće, supstancija) *nije isto* što i drugo S (biće, supstancija). Ovom odnosu primerenije je pripisati

¹⁷ Veza *res* i *essentia*, stvari i suštine, naglašena je kod Avicene, koga Akvinski ovde očigledno prati; Avicena je prvi koji razlikuje *ens* i *res*, te određuje *res* kao indeks suštine bića ukoliko je dostupna saznanju. Up. Elders, L. J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, str. 78, 81.

¹⁸ Up. Isto, str. 89.

¹⁹ Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 4.

²⁰ Up. Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, str. 77.

iskaz relacione forme, „S r S”, pri čemu bi relacija izricala višestrukost i bogatstvo mogućih „biti u odnosu” između različitih supstancija – na primer: „Mačka juri miša”, „Knjiga je na stolu” i slično.

U istom kontekstu afirmacija bi, onda, trebalo da se pokaže kao međusobna sličnost, slaganje više supstancija – ali nikako kao njihov identitet, jer ovde na delu imamo i numeričko i realno razlikovanje više bića, budući da dva različita bića ne mogu da budu jedno. Dodatno, nemogućnost identiteta u ovom pogledu ograničena je samo na odnos između dva bića, o kome svedoče tri transcendentalije – identitet je i dalje na delu u okviru kategorijalne shematike, budući da svaka od kategorija upućuje na supstanciju ne samo u smislu predikacije, već i u smislu sopstvenog „biti”.

Jednostavnije rečeno, u slučaju prve dve transcendentalije, *res* i *unum*, kao i kod kategorijalnih shemata, identitet je jasno vidljiv, iako dat na različite načine; ovde se radi o autoreferencijalnim kontekstima. Budući da su transcendentalije nadređene kategorijama, jasno je i da je „transcendentalni” smisao identiteta (S je S) u osnovi „kategorijalnog” smisla identiteta (S je P), čime se predikacija pokazuje kao identitet u sekundarnom smislu. Ipak, iako nije vidljiv na prvi pogled, identitet je kao fundamentalni princip prisutan i u slučaju druge tri transcendentalije – *aliquid*, *verum* i *bonum*.²¹ On se kao takav razotkriva najpre s obzirom na činjenicu da su sve transcendentalije zapravo u odnosu eksplikacije spram one prve, *ens* – one izražavaju samo *biti* na različite načine. Sa druge strane, odnosi između više bića, za koje smo prethodno rekli da im je primerenija forma relacionog iskaza, identitet onog *biti* artikulišu ne u pogledu identiteta jednog bića spram drugog, već spram onog izvornog *biti* od koga sva bića potiču i spram kog u konačnom i jesu bića. U ontološkom smislu to je *esse* samog Boga, što Akvinski razvija učenjem o *analogia entis*.

Ipak, razlika u pogledu forme iskaza primerene autoreferencijalnim kontekstima (identitet) i primerene izražavanju odnosa između bića – što se u slučaju učenja o *analogia entis* artikuliše preko forme

²¹ Akvinski ovo naznačava s obzirom na pojam *istinito*. Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 9.

analogije, a u slučaju transcendentalija pokazuje kao relaciono mišljenje – ima svoj dublji smisao.²² Naime, ona služi jasnom i formalnom razlikovanju bića koja su stvorena i božanskog bića. Strategija Akvinskog se oslanja na Aristotela: naime, prema Akvinskom, svi naši pojmovi izvedeni su iz susreta sa stvorenim bićima; isto onda važi i za transcendentalije, odnosno za *ens/esse*. Posledično, pojam *esse/ens* ne može da se odnosi na Boga jer nije zadobijen na osnovu bilo kakvog susreta sa njim, iako može posredno da se primeni na njega; to je *ens/esse* stvorenih bića, metafizički pojam bivstvovanja/bića.²³ U ovom pogledu Akvinski ide direktno protiv Avicene.

Stoga, da je pojam *ens* primenljiv i na Boga, odnosno zadobijen nekakvim isključivim uvidom u božansko biće, Akvinski bi morao da se zadrži na prve dve transcendentalije, *res* i *unum*. *Unum* bi, tako, označilo da je Bog jedan, dok bi *res* u slučaju Boga uputilo ne na *essentia*, već na *realitas*, *actualitas* – na činjenicu da Bog jeste. Međutim, pošto je ovaj pojam izveden polazeći od stvorenja, on se mora izricati i eksplicirati i tako da ukaže na svoje poreklo – u tom smislu Akvinski uvodi druge tri transcendentalije. Celokupan Akvinčev projekat transcendentalija vidi se jasno upravo u kontekstu ovih tri koje izriču odnose između bića: navedeno je posebno jasno u slučaju afirmacije odnosa između više bića.

U tom pogledu Akvinski pravi neobičan zakoret, te tvrdi da se duša na neki način slaže sa svim, odnosno da duša svim bićima korespondira. Potom, imajući u vidu da duša ima dve primarne funkcije – razumevanje i apetitiju – Akvinski spram njih izdvaja istinito (*verum*), odnosno dobro (*bonum*), kao dodatne dve transcendentalije.²⁴ Vredi primetiti da je *dobro* ovde neposredno i izričito vezano za ljudsku dušu – a ne za samog Boga, kao što je to bio slučaj u početnim fazama učenja o transcendentalijama (*transcendens* u značenju dostojanstva).²⁵

²² Up. Gilson, E., *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2002, str. 409-410.

²³ Ukoliko se pojam *esse* posredno primeni na Boga, onda u tom slučaju važe i svi odnosi *ens/esse* i drugih transcendentalija. Up. Isto, str. 105.

²⁴ Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 4.

²⁵ Up. Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, str. 226.

Uvođenje duše u izgradnju i pojašnjenje unutrašnje logike u odnosima između transcendentalija, čini se, ukazuje na ključ za razumevanje Akvinčeve podele. Transcendentalije su, naime, pojmovi – i to pojmovi koji moraju biti izgrađeni analizom drugih pojmova, iako su na delu prvi. Činjenica da ovi pojmovi za srednjovekovne mislioce ukazuju na realna svojstva realnih bića ne menja na stvari, jer je centralno pitanje učenja o transcendentalijama način na koji su bića nama data za saznanje. Jednostavnije rečeno, iako sve transcendentalije ukazuju na realno postojeća svojstva realno postojećih bića, za saznanje ta svojstva data su kao predikati osobene vrste, kao transcendentalni pojmovi – a budući pojmovi, oni pripadaju duši i izgrađeni su radom razuma. To pokazuju poslednje dve transcendentalije: ljudska duša je u saglasju sa svim stvarima utoliko što ona može da sazna bilo koju od stvorenih stvari.²⁶ Ipak, u odnosu na forme drugih bića duša se može postaviti uže sazajno, usled čega se biće razume kao *istinito* – ili shodno svom apetitivnom aspektu, usled čega za nju biće važi kao neko *dobro*, čemu duša može da teži. Biće stvari se, dakle, za dušu pokazuje kao ono što ona pokušava da sazna, ili kao ono ka čemu se ona orijentiše.

Činjenica da je duša postavljena kao dodatni aspekt diferenciranja transcendentalija u navedenom kontekstu, prema našem mišljenju, ukazuje na to da sve transcendentalije svedoče nešto o samoj duši, o njenom pozicioniranju spram bića. Iako je navedeno istaknuto samo za slučaj poslednje dve transcendentalije, *verum* i *bonum*, prethodne analize dovoljno pokazuju da je isto na delu i kod preostalih. Reč je, dakle, o pojmovima koji u najvećoj mogućoj meri svedoče o onome kako mi zahvatamo stvarnost, polazeći od same stvarnosti i načina na koji smo, shodno svojim sazajnim mogućnostima, u stanju da je pojмимо. Istovremeno, kod Akvinskog je jasno naglašeno da naše saznanje ne može da dosegne do Boga.²⁷ Ovaj stav upisan je u njegov metafizički projekat, a time je i sazajna problematika u njega upisana: u tom smislu, zadatak metafizike – da pojasni ono *esse* – razotkriva se kao zadatak da se položi

²⁶ Up. Isto, str. 93.

²⁷ Up. Elders, L. J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, str. 107.

račun o pojmovima kojima se *esse* u našem razumu eksplicira i posredno saznaje. Konačno, pošto su transcendentalni pojmovi u tom pogledu najtemeljniji, uži zadatak metafizike je da rasvetli njihove međusobne odnose, to jest odnose ostalih transcendentalija prema onom *ens*.

Razlikovanje transcendentalija kod Akvinskog, odnosno karakter njihovog odnosa prema biću, prati dotadašnju tradiciju: kako je uobičajeno, Akvinski odnose transcendentalija prema pojmu bića razume kao odnose tipa supstancija-svojstvo. Iako je prethodno bilo reči o primatu identiteta, a ne predikacije, to ovde ne treba da zbuni: kako smo videli, predikacija u svom imanentnom smislu jeste oblik identiteta, i to onaj sa kojim se u našem mišljenju ponajpre susrećemo.²⁸ Akvinski ovde samo stvar posmatra polazeći od načina na koji *intellectus* duše funkcioniše najčešće i uglavnom; s obzirom na to, možemo očekivati da se neki od oblika predikacije pokaže kao uputan u pogledu odnosa između transcendentalija. Da je u pitanju predikacija nekategorijalnog – transcendentalnog – tipa predikata videli smo već prema razlikovanju transcendentalija i kategorija: sada je, međutim, reč o tome da se odredi koji je oblik predikacije odgovarajući takvim neobičnim predikatima.

Da nije reč o predikaciji akcidencija, čini se jasnim samo po sebi; slično važi i za odnose rod/vrsta/razlika, koji ulaze u definicije – transcendentalije se, međutim, ne mogu definisati, jer su u pitanju prvi pojmovi, a i dodatno – biće nije rod. Stoga ostaje samo mogućnost da je predikacija transcendentalija izvedena po modelu predicanja svojstva: budući da svojstvo podrazumeva predikat koji nije deo definicije neke stvari, a ipak joj bitno pripada, ovaj model se čini sasvim prirodnim kandidatom za oblik predikacije transcendentalija. Ovim, međutim, nije rečeno da transcendentalije predstavljaju jednu od univerzalija, niti da se one podređuju kategorijalnoj shemi pojmovnih odnosa. Naprotiv, time je rečeno samo to da odnos koji je u slučaju supstancije i onog što joj se pripisuje izražen modelom predikacije svojstava odgovara načinu na koji se pojmovno uspostavlja odnos između pojma bića i ostalih transcendentalija.

²⁸ Up. Aertsen, A. J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, str. 96-97.

Navedeno ne treba da čudi: budući da je *esse* izvorni smisao postojanja, pa utoliko i svih raznolikih načina na koje se postojanje zahvata, razlikuje i razumeva, onda se upravo preko pojma *esse* mora razumeti i bilo koji način povezivanja više različitih zahvatanja postojanja. Drugim rečima: predikativni iskaz povezuje određeni subjekat – supstanciju – sa određenim predikatom – svojstvom, tvrdeći (ili odričući) da ova dva pojma upućuju na isto realno biće (teorija supozicije). Gledano iz obrnute perspektive: neko realno biće može se u svom postojanju zahvatiti kao nekakvo, u kom slučaju je zahvaćeno i „jeste” pojedinačnog bića (supstancija) i „jeste” njegovog svojstva (predikat), i to kao međusobno pripadnih; njihova pripadnost se u formalnom smislu izražava kopulom, koja ustanovljava da dva termina upućuju na isto realno biće, iako u kategorijalnom smislu pokazuju „jeste” tog bića na različite načine.

Jednostavnije rečeno, ono što predikacija – pripisivanje predikata subjektu – izražava zapravo nije predikacija, već identitet; dodatno, taj identitet nije identitet različitih realnih bića, već identitet kategorijalno različito zahvaćenih načina bivstvovanja nekog realnog bića, identitet različito zahvaćenog *esse* tog bića. Stoga, ukoliko je *esse* stožerno mesto bilo koje predikacije i identiteta, kako u semantičkom, tako i u formalno-sintaksičkom smislu, onda se mogućnost da se odnosi transcendentalija razumeju preko modela predikacije svojstva ne upostavlja s obzirom na univerzalije i predikabilije u osnovnom smislu, već imanentno s obzirom na transcendentalije. Logički gledano, transcendentalije imaju primat: model pojmovnih odnosa koji važi među njima upisan je u sve druge pojmovne odnose, te je u tom smislu model predikacije svojstva posledica načina predikacije transcendentalija, a ne obrnuto.²⁹

Kako smo videli, način na koji Akvinski razume ove odnose je eksplikacija, razvijanje smisla onog *ens/esse* na različite formalno određene načine, čime se dobijaju transcendentalije. Imajući u vidu prethodno, možemo reći da je pravi smisao svih transcendentalija upravo *esse/ens*, odnosno da one izriču biće/bivstvovanje neposredno, ali ipak u određenom aspektu. Shodno tome, i kategorijalna shematika, koja počiva na transcendentalnoj, mora izricati isto to, upravo biće/bivstvovanje, no sada

²⁹ Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 8.

na način ograničavanja njegovog smisla u pogledu onoga kako jedno pojedinačno biće jeste. U konačnom, zaključak je da je svekoliko izricanje i saznanje zapravo izricanje i saznanje bivstvovanja pojedinačnih stvorenih bića, te da se, usled činjenice da takvih bića ima nepregledno mnogo, biće zaista izriče mnogovrsno. Učenje o kategorijama, učenje o transcendentalijama, te konačno *analogia entis* u filozofiji Tome Akvinskog predstavljaju različite strategije opkoljavanja tog mnogovrsnog izricanja, te za cilj imaju polaganje računa o njegovim okvirima.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Ključni aspekt Akvinčevog razmatranja transcendentalija, ipak, nije njihova podela, niti njihovi odnosi – reč je o preuzimanju Avicenine ideje da se radi po prvim pojmovima uma. Kao prvi pojmovi, transcendentalije zapravo predstavljaju specifičan, skoro formalni opis imanentnog operisanja razuma. Jednostavnije rečeno, budući da je ljudska duša prema Akvinskom *anima rationis*, te je stoga upotreba razuma odlikovani način postojanja čovekom, pitanje saznanja i znanja imaju ovde izuzetno važno mesto. Dodatno, iako je proces sticanja znanja za Akvinskog nužno vezan za čulno opažanje, samo znanje realizuje se u domenu pojmovnosti i predstavlja posledicu rada razuma u užem smislu. Rad razuma, međutim, određen je onim što Akvinski zove *pravim objektima saznanja*: reč je o tome da je svaka saznajna sposobnost usmerena na pojedinačna bića koja zahvata na tačno određen i međusobno nesvodiv način. Primarni objekti saznanja za određenu saznajnu sposobnost, onda, predstavljaju ono što je u njenom okviru najpre i najadekvatnije saznatljivo. U slučaju razuma, međutim, Akvinski tvrdi da su pravi objekti saznanja upravo prvi pojmovi uma, transcendentalije: posledično, to podrazumeva da su transcendentalije ne samo uvek nekako saznate i samim tim najsaznatljivije, već i da one pokazuju same granice razumskog saznanja.

Nešto slobodnije bismo mogli reći da su u pitanju pojmovne forme, pojmovne matrice koje unapred određuju način zahvatanja stvarnosti u celini i u svakom konkretnom slučaju, ukoliko se radi o inteligibilnom zahvatanju stvarnosti. Ovo skoro kantovsko tvrđenje se,

ipak, mora sasvim precizno razumeti, kako se ne bi pomešalo sa Kantovim: ovde nije reč o pojmovnim matricama koje *a priori* određuju način zahvatanja stvarnosti, već su u pitanju pojmovne matrice koje nastaju na osnovu već ostvarenog zahvatanja stvarnosti empirijskim putem. U tom smislu transcendentalije nisu puki pojmovi, već pojmovi koji ukazuju na realne odlike stvarnosti – jednako kao što metafizika još uvek predstavlja jednu realnu nauku (*scientia realis*). Ipak, ma koliko da one ukazivale na realna svojstva stvari i na konstituciju realnosti uopšte, transcendentalije istovremeno ukazuju i na okvire pod kojima racionalna duša zahvata takvu realnost.³⁰ Drugim rečima, iako se ovde pretpostavlja homologija strukture realnosti i strukture saznanja te realnosti – u meri u kojoj je ona saznata i može biti saznata, ta pretpostavka za Akvinskog ipak ne ukida potrebu da se odnos dve strukture ispita, te da se struktura saznanja podvrgne filozofskoj analizi.³¹

Navedeno rezultira u vrlo specifičnom gestu upisivanja epistemičke perspektive u izgradnju metafizike, te povezivanjem problema saznanja i ontološkog aspekta stvarnosti na skoro neraskidiv način. Naime, iako rečeno zvuči kao posve novovekovni, dekartovski gest, on to ipak nije u jednom važnom pogledu: Akvinčevo razumevanje metafizičke strukture stvarnosti ne zavisi od njegovih saznajnih moći – štaviše, ovu strukturu on poznaje iz natprirodnih, milošću darovanih izvora. Samo s obzirom na Otkrovenje, naime, Akvinski i mi zajedno sa njim znamo da pored materijalnih bića postoje i anđeli, kao i Bog, te da je svet materijalnih bića, inače dostupan našim prirodnim saznajnim sposobnostima bez ostatka, zapravo jedan stvoreni svet.

Drugim rečima, za Akvinskog metafizika ne može predstavljati projekat istraživanja i otkrivanja osnova realnosti, budući da je sa njima on već unapred upoznat. Umesto toga, metafizika može biti samo ispitivanje granica do kojih prirodne razumske sposobnosti čoveka mogu dopreti u tom pogledu, pri čemu otkrivena struktura stvarnosti predstavlja kriterijum uspostavljanja tih granica. Štaviše, pitanje za Akvinskog onda više i nije šta

³⁰ Up. Isto, str. 5, 7-8.

³¹ Aertsen, A. J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, str. 79.

čini realnost u njenoj strukturi, već je pitanje inverzno – šta čini metafiziku kao nauku, koji su uslovi mogućnosti da ona bude jedna od nauka (*scientia*)? Ovo pitanje vodilo je Avicenin pristup čitanja *Metafizike* polazeći od *Druge analitike*; kada je reč o Akvinskom, pitanje zadobija nešto drugačiji smisao, jer Akvinski ne prilazi problemu izgradnje i legitimnosti metafizike polazeći od njenog naučnog karaktera, već polazeći od ispitivanja horizonta značenja – semantičkog horizonta – koji je dostupan za izgradnju metafizike.

Stoga, Akvinski projektu metafizike pristupa polazeći od pitanja o domašaju naših saznajnih moći: ukoliko je proces saznanja uvek iniciran čulnim opažanjem, isto mora da važi i za metafizičko znanje – i metafizički pojmovi, više ili manje očigledno, moraju da upućuju na empirijski zahvaćena realna bića i da otuda crpu svoj smisao.³² Ukoliko se stvar postavi tako, Akvinski ne može, poput Avicene, da tvrdi da *subiectum* metafizike – *biće kao biće (ens inqua est ens)* – obuhvata i Boga, iako Boga smatra jednim od realno postojećih bića. On to ne može ne zbog toga što Bog nije jedno od bića, jedna od supstancija, već zbog toga što je pojam bića sa kojim on sam barata izgrađen polazeći od zahvatanja bića koja nisu Bog, već stvorenja, odnosno zbog toga što Boga nikada nije imao priliku da opazi.

U ovakvom projektu metafizike učenje o transcendentalijama predstavlja kamen-temeljac, no ipak je u pitanju temelj koji tek treba razotkriti. Učenje o transcendentalijama, međutim, zadobija takvu funkciju ne samo s obzirom na tezu da su transcendentalije prvi pojmovi, same granice poimanja stvarnosti, već i u pogledu toga da se ovde radi o *učenju*, o specifičnoj teoriji. Drugim rečima, pod znakom pitanja ovde stoji i sama mogućnost znanja o transcendentalijama; na ovaj problem Akvinski, kako smo videli, odgovara direktnim povezivanjem njihovog metafizičkog i epistemičkog karaktera. Time se, smatramo, potvrđuje teza o druge tri transcendentalije (*aliquid, verum, bonum*) kao ključu interpretacije celokupnog učenja o transcendentalijama.

³² Up. St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, str. 8-9.

LITERATURA

- Aertsen, A. J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, 1996.
- Aertsen, J., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2012.
- Aertsen, J., 'Why is Metaphysics Called 'First Philosophy' in the Middle Ages', u: G. T. Doolan (ed.), *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigation*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012.
- Bertolacci, A., 'Avicenna's and Averroes's Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus', u: F. Amerini, G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden, 2014.
- Elders, L. J., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Brill, Leiden, 1993.
- Gilson, E., *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2002.
- Gracia, J. J. E., 'Categories vs. Genera: Suarez's Difficult Balancing Act', u: *Medieval Metaphysics, or is it 'Just Semantics'*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2011.
- Hall, A. W., 'Confused Univocality', u: G. Klima, A. W. Hall (eds.), *Medieval Metaphysics, or is it 'Just Semantics'*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2011.
- MacDonald, S., *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. I, Henry Regnery Company, Chicago, 1952.
- St. Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, Vol. III, Henry Regnery Company, Chicago, 1954.
- Wippel, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THOMAS AQUINAS' DOCTRINE OF
TRANSCENDENTALS: METAPHYSICS AND
KNOWLEDGE

Abstract: Thomas Aquinas' doctrine of transcendentals is here presented with regard to its inherent epistemic character. The doctrine will be analyzed with respect to the general problem of the possibility of the transcendental concepts' development. The analysis results with the primacy of the secondary three transcendentals (aliquid, verum, bonum) as the key for the interpretation of the doctrine in general, as well as with the conclusion that the doctrine has a metaphysical, not theological character. Finally, the meaning of the doctrine of transcendentals is presented in the view of the development of the new Thomistic interpretation of metaphysics.

Keywords: transcendentals, Thomas Aquinas, metaphysics, knowledge, truth

Primljeno: 20.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

PREDRAG MILIDRAG¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

REALNA KOMPOZICIJA *ESSE* I *ESSENTIA* U DELU *DE ENTE ET ESSENTIA* SV. TOME

Sažetak: Članak analizira Tomin argument za realnu kompoziciju između suštine i bivstvovanja u stvorenim bićima kako ju je izložio u delu *O biću i suštini*. Pre razmatranja dokaza za realnu kompoziciju iz četvrtog dela, razmotreni su pojmovi označene i neoznačene materije, precizirajuće i neprecizirajuće apstrakcije, kao i suštine posmatrane apsolutno. U tom kontekstu istaknuto je za Tomu razlika između suštine i bivstvovanja razlika između suštine i svakog njenog bivstvovanja. Osnovni zaključak na osnovu tumačenja tri koraka argumenta iz četvrtog dela *De ente*-a jeste da su za dokaz za realnu kompoziciju neophodna sva tri koraka, ali i dokaz da Bog realno bivstvuje kao *esse tantum*.

Ključne reči: *esse*, suština, označena materija, precizirajuća apstrakcija, neprecizirajuća apstrakcija, suština posmatrana apsolutno, realna razlika, argument *intellectus essentiae*

U pogledu sadržaja, *De ente et essentia*² (1252–1256)³ Tome Akvinskog (Thomas Aquinas) sadrži sve ključne ideje po kojima će

¹ E-mail adresa autora: milidrag@instifdt.bg.ac.rs

² Postoji čak pet prevoda ovog spisa na srpski ili hrvatski jezik. Od svih njih *isključivo* treba koristiti ili Pavlovićev ili Verešov, pošto se samo oni temelje na kritičkom izdanju latinskog originala koji ih prati. Ostali su prevodi s različitih razloga neupotrebljivi. Za pregled prevoda, up. Vereš 1998. Koristim Pavlovićev prevod jer je dosledniji i čitljiviji od Verešovog. (Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja R. Srbije pod brojem 179049.)

Dela Andeoskog doktora biće citirana na sledeći način: ST – Summa theologiae, SCG – Summa contra gentiles, *Quodl.*– Quaestiones de quodlibet, *In Sent.* –

dominikanski učitelj postati slavan, i historičari filozofije slažu se oko toga da njegova misao nije pretrpela suštastvene promene tokom intelektualne karijere.⁴ To se pre svega odnosi na već sasvim jasno prisutnu, slobodno ćemo reći, epohalnu menu u istoriji metafizike: princip aktualizacije više nije forma, već je to bivstvovanje koje aktualizuje i samu formu.⁵ Kasnije će to svetac izraziti u slavnoj formulaciji da „ono što zovem bivstvovanje jeste aktualnost svih akata i s tog razloga savršenost svih savršenstava“.⁶ Iz toga će, s jedne strane, slediti realna kompozicija suštine i bivstvovanja u stvorenim stvarima,⁷ s druge Bog će biti određen kao čisto bivstvovanje

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, *De ver. – Quaestiones disputatae de veritate, De pot. – Quaestiones disputatae de potentia*, DEE – De ente et essentia, *In De hebd. – Expositio libri Boetii De ebdomadibvs, In De Trin. – In librum Boethii De Trinitate expositio, Com. th. – Compendium theologiae, De sub. sep. – De substantiis separatis.*

³ Up. Torell 1996: 50.

⁴ „Njegove temeljne opcije i osnovni filozofski uvidi jasno su prisutni od samog početka i ostaju iznenađujuće konzistentni“, Velde 1995: 4. Takođe, Kornelio Fabro (Cornelio Fabro) smatra da postoji samo modalna evolucija u Tominoj misli koja se tiče načina izlaganja i razvijanja argumenata, ali ne i njihovog sadržaja; up. Mitchell 2012: 144, 297. Isto Chenu 1964: 272, Kerr 2015: viii.

⁵ „Toma Akvinski nije mogao postaviti egzistenciju (*esse*) kao akt same supstancije koja je aktualizovana svojom formom, a da istovremeno ne donese odluku koja, s obzirom na Aristotelovu metafiziku, nije ništa manje nego revolucionarna. On je upravo nameravao da razdvoji dva pojma, formu i akt. To je baš ono što je i postigao i što možda ostaje do dana današnjeg najveći doprinos koji je neki pojedinac ikada dao nauci o biću“, Gilson 1952: 174.

⁶ „Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum“, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; up. i ST I, q. 3, a. 4, resp. (Akvinski 1990: 283).

⁷ Ispravnije je govoriti o realnoj kompoziciji, a ne realnoj razlici, jer u pitanju su principi stvorenog bića, a ne dve stvari (*res*), kako će to razumeti već prva generacija tomista (Egidije Rimski (Aegidius Romanus)). No, pošto je izraz „realna razlika“ uprkos naporu istoričara filozofije i dalje široko prihvaćen, u radu ćemo koristiti oba izraza. Za detalje smisla razlike, kompozicije i sličnih pojmova kod Tome, up. Cunningham 1962.

(*esse tantum*), dok će, s treće, suština stvorenih stvari biti shvaćena kao potencija za na bivstvovanje.

U ovom će tekstu biti reči o tome kako u *De ente*-u Akvinac uspostavlja „temeljnu istinu tomizma“⁸ realnu razliku između bivstvovanja i suštine. Iako razmatranje bivstvovanja ima ograničenu ulogu u ovom kratkom tekstu, upravo se u njemu uspostavlja princip koji je sasvim stran aristotelovskom zaleđu Akvinčeve metafizike, naime da je akt bivstvovanja ili *esse* nesamerljiv pomoću poretka stvorenih suština, to jest bivstvovanje ne može biti izvedeno niti svedeno na suštinu.

U ovom Tominom delcetu, argument za realnu kompoziciju nalazi se u četvrtom delu. Rasprava u uvodu i u prva tri poglavlja sadrži relativno standardnu aristotelovsku diskusiju o biću i suštini. Prvo poglavlje spisa razjašnjava značenje termina *biće* (*ens*) i Toma sledi Aristotelovu (*Ἀριστοτέλης*) podelu bića na biće kao razdeljeno na deset kategorija i biće koje označava istinu propozicije. Akvinac dodaje da je razlika između njih u tome što prvi smisao postavlja nešto u stvarnost, dok za drugi to nije neophodno. Svaka afirmativna propozicija, čak i ona koja afirmiše privaciju ili negaciju (on *jeste* slep) odnosi se na biće u drugom smislu. Potvrđivati da je neko slep ne imenuje nešto što postoji u stvarnosti (slepilo) kao što to čini, na primer, tvrdnja da neko ima plave oči.⁹ Zasnovano na toj razlici, Toma tvrdi da, s obzirom da biće u drugom smislu ne postavlja ništa u stvarnosti, suština mora uzeti svoje značenje od realnog bića. Suština označava zajedničkost priroda umnoženih individuuma pomoću koje su oni sakupljeni u rodove i vrste. Toma će reći da definicija neke stvari (*res*) ili ono kroz šta je ona konstituisana u rodu i vrsti ukazuje na to šta stvar jeste: definicija „razumna životinja“ ukazuje šta to znači „biti Sokrat“. Zato što suština „čovek“ odgovara na pitanje štastva (*quidditas*), Toma može da poistoveti suštinu i štastvo kao sinonime, zajedno s formom, prirodom kao dodatnim sinonimima.¹⁰ Na

⁸ Fabrov izraz (Mitchell 2012: 295). Kompozicija bivstvovanja i suštine jeste „najtemeljnija teza tomističke metafizike“ (Porro 2016: 344).

⁹ Ukratko, kod bića razuma privacija ili negacija *posmatraju* se kao forma koja se pripisuje samom subjektu.

¹⁰ DEE 1 (Akvinski 1990: 274–276).

tradicionalni aristotelovski način Toma priznaje ulogu suštine kao onog što čini da nešto bude inteligibilno i što usmerava to nešto ka njemu svojstvenim operacijama.¹¹

Ako je suština izvedena iz bića koje postavlja nešto *in re* tada primarni smisao takvog „realnog i pozitivnog“ bića jeste supstancija: akcidencije zavise od supstancija za svoje biće, a supstancije su nezavisne od akcidencija. Nadalje, složene supstancije koje će kasnije biti određene kao hilemorfičke složevine, zavise od prostih, kojima je suština čista forma, a što Toma određuje i kao „istinitiji i uzvišeniji smisao suštine“.¹² Baš kao što akcidencije ne mogu *biti* bez supstancija, tako ni složene supstancije ne mogu biti bez prostih ili barem bez prve proste supstancije, Boga.

DVE OZNAČAVANJA MATERIJE I DVE VRSTE APSTRAHOVANJA

Započevši s prirodom složenih supstancija, sledeća dva poglavlja *De ente*-a pokrivaju standardnu aristotelovsku temu: forma i materija jesu principi u složenim supstancijama, suština nije ni samo forma ni samo materija, već je hilemorfička složevina ta dva principa, forma kao akt i aktualizujući princip materije, materija kao princip individuacije forme, odnos između suštine i logičkih intencija roda, vrste i razlike itd. Pošto većina ovih tema ne odstupa radikalno od Aristotelovih učenja mogu se zaobići. S obzirom na potonje razmatranje odnosa bivstvovanja i suštine u četvrtom delu, dve teme, međutim, treba da budu pomenute, naime razlika između označene i neoznačene materije, i razlika između apstrakcije s preciziranjem i apstrakcije bez preciziranja.

¹¹ „Ipak, riječ ‘narav’ tako uzeta označuje ... bit stvari ukoliko ima odnos spram sebi svojstvene radnje, jer nijedna stvar nije bez sebi svojstvene radnje“, DEE 1 (Akviski 1996: 274).

¹² Up. DEE 1 (Akviski 1996: 276).

Kod Akvinca materija funkcioniše kao princip individuacije.¹³ Sokrat i Platon imaju istu formu ljudskosti, ali nisu jedan isti čovek. Razlog zašto su oni različita ljudska bića jeste to što ne dele istu materiju. Ipak, Toma je prethodno izjavio da suština označava složevinu od forme i materije, a ne samo formu.¹⁴ Znači li to da će suština (a pri tom i definicija) biti o individuumu zato što sadrži materiju? Znači li to da postoji definicija pojedinačnosti? Takav rezultat uništio bi nauku (*scientia*) kako ju je Aristotel odredio, a Toma prihvatio.

Akvinčevo rešenje problema jeste uvođenje označene vs neoznačene materije (*materia signata et non signata*). Definicija uključuje samo drugi tip materije i pritom mora se razlikovati od prvog tipa, koji je princip individuacije. Označena materija podrazumeva tačno određene dimenzije materije, ne tek meso i kosti, već baš *ovo* mesto i baš *ove* kosti, na koje se može prstom pokazati, s nekom težinom, dimenzijama, nekim mestom u prostoru itd. Materija koja čini Sokratovo telo ima određene prostorne dimenzije i mesto, i tako čini da Sokrat bude Sokrat, a ne Platon. U izražavanju definicije Sokrata (kao bića), međutim, specifične dimenzije koje odvajaju Sokratovu materiju od Platonove postaju irelevantne. Meso i kosti čine da bude čovek, ali imati baš ovo mesto i baš ove kosti nije nužno da bi se bilo čovek, već samo da se bude Sokrat.¹⁵ Otud, sva materija *in re* jeste označena (može se na nju uprti prstom, može je se na taj način označiti), čak iako u obrazovanju definicija duh apstrahuje od takvih određenih dimenzija i razmatra samo

¹³ Up. i SCG I, 65 (Akvinški 1993: 253), *In De Trin.*, q. 5, a. 2 (Akvinški 2005: 106).

¹⁴ Toma odbacuje stav da je samo forma ili da je samo materija suština stvari. Suština je ono što je označeno definicijom stvari, a definicija prirodne supstancije mora sadržavati i materiju; u suprotnom, ne bi bilo razlike između definicija prirodnih stvari (materija i forma) i matematičkih stvari (samo forma); up. DEE 2 (Akvinški 1996: 276).

¹⁵ Označena materija se „ne stavlja u definiciju čovjeka kao čovjeka, nego bi se stavila u definiciju Sokrata kad bi Sokrat imao definiciju ... naime u definiciju čovjeka ne stavlja se ‘ova kost’ i ‘ovo meso’, nego kost i meso naprosto koji su čovjekova tvar ‘konkretno nepostojeća’ (*materia hominis non signata*)“, DEE 3 (Akvinški 1996: 280–282).

neoznačenu materiju.¹⁶ Dakle, razlika između označene i neoznačene materije jeste razlika samo u nivou apstrakcije. Proces apstrahovanja i njegov odnos prema individuumima od kojih se apstrahuje uvodi drugu temu: apstrakciju s preciziranjem i bez nje.

Rasprava o apstrakciji kreće se oko načina (množina!) na koji suština može biti apstrahovana od individuuma, što uključuje i prateću raspravu o načinima na koji se rod može pripisati vrsti i vrsta individuumu.¹⁷ Toma tvrdi da u svakom slučaju vrsna razlika u odnosu na rod (ili označena materija u odnosu na vrstu) ostaje latentno prisutna u suštini. Takve oznake jesu „neodređene“ s obzirom na suštinu: duh apstrahuje rod „životinja“ ali *bez isključivanja* vrsnih razlika „racionalna“ ili „toplokrvna“; njih naprosto ostavlja po strani. Ili u slučaju apstrahovanja vrsne suštine „čovjek“, označena materija Sokrata ostaje latentno prisutna u pojmu čoveka, baš kao što ostaju i sva druga svojstva pojedinačnih ljudi, mudrost, plave oči, smisao za humor ili znanje stranog jezika. To se postiže apstrakcijom bez preciziranja: njome se neki nezajednički aspekti stvari naprosto ostavljaju po strani, ostaju implicitno prisutni *i ne isključuju se* iz pojma suštine koja je apstrahovana neprecizirajuće.

Za razliku od neprecizirajuće, precizirajuća apstrakcija eksplicitno isključuje ono što nije eksplicitno uključeno u pojam. Primer koji Toma navodi jeste razlika između apstrakcija „čovjek“ i „ljudskost“. Prvi je pojam rezultat apstrakcije bez preciziranja zato što označava celokupnu suštinu čoveka, i sva nezajednička određenja ostavlja implicitnim u pojmu čoveka. Kao rezultat neprecizirajuće apstrakcije, suština čoveka može se pripisati svakom pojedincu i sa svakim je identična: Sokrat *jeste* čovek, kao što i Platon *jeste* čovek. Drugi pojam, ljudskost, rezultat je precizirajuće apstrakcije po tome što je njegov sadržaj ono zajedničko svim ljudima, bez ostavljanja ičega implicitnim ili neodređenim u konceptu. Ljudskost je nešto integralno za konstituciju

¹⁶ Za Tomino učenje o označenoj i neoznačenoj materiji u sadašnjem kontekstu, up. Owens 1988, ali i Owens 1994 za ulogu bivstvovanja u individuaciji.

¹⁷ Detalje konstitucije roda i vrste u *De ente*-u moramo ostaviti po strani. Za to, vidi Owens 1980 i Bobik 1965: 83–118.

svakog čoveka, ali pošto nijedan čovek nije ljudskost, ljudskost može biti samo deo (kojem je moguće dodavati različite druge osobine da bi se „dobio“ ovaj čovek, označenu materiju, različite telesne i duhovne akcidencije). Otud, takva precizirajuća apstrakcija ne može biti identična s individuumom, jer nijedan čovek nije ljudskost, već svaki čovek samo ima ljudskost.¹⁸ Ljudskost, životinjskost, kružnost, telesnost jesu primeri suštine precizirajuće apstrahovane.

Sam Toma u *De ente*-u koristi i primer tela.¹⁹ S jedne strane, telo može označavati prirodu kojoj se mogu pripisati tri dimenzije, bez isključivanja ostalih savršenosti koje joj se mogu pripisati, na primer, čulna ili razumska priroda. U ovom smislu, telo sadrži „implicitno“ ili „neodređeno“ savršenstva koja mu se mogu dodati. Ovako apstrahovano, telo je rod za Sokrata, Bukefala, Avalske toranj i Juhor; zato što barem implicitno sadrži savršenstva svih svojih članova, telo je u osnovi identično s njima s njima i može se pripisati svima njima. S druge strane, telo može označavati *prirodu* koja ima tri dimenzije, ali sada uz isključivanje dodatnih savršenstava. Telo više ne znači rod, već deo, *pars*, koji se nalazi u svim pojedinačnostima koje ga imaju i kojim se druge savršenosti mogu dodati kao drugi delovi. Razlika između dva smisla tela počiva na različitim načinima posmatranja prirode s obzirom na to šta joj se može dodati: ako dodato savršenstvo označava ono što je implicitno ili neodređeno uključeno u prirodu – priroda je apstrahovana bez preciziranja, ako savršenstvo označava ono što je eksplicitno i određeno isključeno iz prirode – priroda je apstrahovana s preciziranjem.

Rezultat neprecizirajuće apstrakcije jeste suština koja ne isključuje ono što ne uključuje, dok je rezultat precizirajuće apstrakcije suština koja isključuje ono što ne uključuje. Prvo je nerazmatranje, drugo je odsecanje.

Toma nadalje kaže da se sama neprecizirajuće apstrahovana suština može posmatrati na dva načina, apsolutno i s obzirom na

¹⁸ Za detaljnije izlaganje razlike između čoveka i ljudskosti i kao posledice dve vrste apstrahovanja, vidi *Comp. th.* I, 154 i SCG IV, 81 (Akviski 1994: 1131).

¹⁹ DEE 2 (Akviski 1996: 282–284).

određenja koja dobija kada bivstvuje u duhu ili u stvarima.²⁰ S obzirom na prvo, Toma piše:

Tako pak shvaćena [neprecizirajuće apstrahovana] narav ili bit može se promatrati dvojako. Prvo, u vlastitom značenju, apsolutno: i na taj način ništa nije o njoj istinito osim što joj pristaje ukoliko je takva. ... Drugo, [narav ili bit] se može promatrati s gledišta bivstvovanja što ga ima u ovoj ili onoj jedinki.²¹

Dakle, neprecizirajuće apstrahovana suština može se posmatrati s obzirom na ono što je čini i s obzirom na modus svog bivstvovanja. Pristaje li suštini „ukoliko je takva“, odnosno suštini posmatranoj samo s obzirom na ono što nju čini, pristaje li joj nekakvo bivstvovanje, da li je bivstvovanje za Tomu predikat suštine?

Jasno je dakle da narav čovjeka, promatrana apsolutno, ostavlja po strani bilo koje bivstvovanje [u duhu ili stvarima] ipak s time ne otklanja nijedno od njih. Upravo ta se narav, tako promatrana, pririče svim jedinkama.²²

Tomine reči treba shvatiti bukvalno: ostavlja po strani *svako* bivstvovanje. *Suština ili priroda uzeta po sebi uopšte nema bivstvovanje, nema čak ni minimalnu vrstu inteligibilnosti*. Suštinu, dakle, možemo posmatrati prema njenom bivstvovanju, bilo kao umnoženu u pojedinačnim stvarima bilo kao univerzalizovanu u duši. Međutim, suština može biti *posmatrana* i u odvojenosti od oba modusa bivstvovanja i to je suština *posmatrana* apsolutno.²³ Suština bivstvuje na dva načina, u stvarima i u duhu, ali je možemo posmatrati na tri načina: kao bivstvujuću u stvarima (individualizovanu), kao bivstvujuću u duhu (univerzalizovanu) i možemo je posmatrati apsolutno kao takvu. Suština je individualna kada bivstvuje u stvarnosti, ona je univerzalna kada

²⁰ DEE 3 (Akvinski 1996: 294)

²¹ Isto; umesto *neovisno* stavljeno je *apsolutno*.

²² DEE 3 (Akvinski 1996: 296).

²³ Za to, osim Ovensovih tekstova, vidi i Black 1999, Porro 2016: 89-92, Galuzzo 2012, Wilhelmsen 1983.

bivstvuje u ljudskom duhu i ona je zajednička i *nebivstvjuća* kada je posmatrana apsolutno.

Svaka se priroda može posmatrati na tri načina. Prvo, priroda se može razmatrati prema bivstvovanju koje ima u pojedinačnim stvarima, kao razmatranje prirode kamena u ovom ili u onom kamenu. Drugo, može se razmatrati prema svom inteligibilnom bivstvovanju, kao što je priroda kamena razmatrana kada je u razumu. Treće, priroda se može razmatrati na apsolutan način, utoliko ukoliko se apstrahuje od oba bivstvovanja (*consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse*); prema tom razmatranju, priroda kamena ili bilo čega drugog razmatrana je s obzirom na one stvari koje nužno pripadaju takvoj prirodi.²⁴

Apsolutno posmatranje suštine rezultat je upravo neprecizirajuće apstrakcije: od suštine se apstrahuje sve što je ne čini: sve akcidencije koje idu uz njena pojedinačna utelovljenja, svako njeno bivstvovanje. Iako apstrahovana od svakog bivstvovanja, suština ga ne isključuje, ona ga naprosto ne uključuje; ono ostaje latentno prisutno u pojmu neprecizirajuće apstrahovane suštine.

Samo suština potpuno odvojena od bivstvovanja može biti pripisana mnogim individuumima, biti identična sa svima njima, i može biti osnova za univerzaliju.²⁵ Ona to može jer suština posmatrana apsolutno pokazuje da *nijedan način bivstvovanja za sušitnu nije nužan*.²⁶

²⁴ *Quodl.* 8, q. 1, a. 1. Ili: „[J]er posmatrana u sebi (ono što može biti i ne biti) indiferentna je prema oboma“, SCG II, 15 (Akviski 1993: 415). Za posmatranje prirode na apsolutan način, up. i ST I, q. 85, a. 1, ad 1 (Akviski 1990: 150–151), *De sub. sep.* 8 (Akviski 1995: 232); za pripisivanje ovako posmatrane prirode individuumima, *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 1.

²⁵ *Quodl.*, 8, q. 1, a. 1: „Ono što je prethodeće uvek je uzrok onog što dolazi kasnije i ukoliko je ono što dolazi kasnije uklonjeno, ono što prethodi ostaje, ali obrnuto nije tačno. Otud sledi da ono što pripada nekoj prirodi prema apsolutnom posmatranju jeste razlog zašto to pripada nekoj prirodi u skladu s bivstvovanjem koju ima u pojedinačnosti, ali ne obrnuto“.

²⁶ „Ta pak narav [posmatrana apsolutno] ima dvojako bivstvovanje: jedno u pojedinačnim bićima, a drugo u duši, no u jednom i drugom slučaju spomenutu narav prate pripadne osobine. ... A ipak samoj naravi, uzetoj s prvog gledišta, tj.

Naravno, nijedna priroda nije pojmljiva osim ako na neki način ne bivstvuje,²⁷ te otud suština posmatrana na apsolutan način nikad nije direktno znana, već je kao neposredan objekt spoznajnog akta spoznata kroz stvarnost duha.

Pojam apsolutnog posmatranja suštine *neizmerno* je važan za uviđanje smisla realne razlike između bivstvovanja i suštine kod Tome, jer tačno pokazuje gde kod Akvinca ta razlika leži. Razlika između suštine i bivstvovanja za Tomu pada između suštine i *svakog bivstvovanja*, a ne između suštine u razumu i suštine u svetu (između moguće i aktualne suštine)²⁸ ili između aktualne suštine i aktualne egzistencije ili između „potencijalne“ suštine i aktualne egzistencije te suštine. Takođe, drugi važan momenat, ako suština kao takva ne sadrži nikakvo bivstvovanje, jer može bivstvovati i u duhu i u stvarima, onda to znači da je bivstvovanje za suštinu kao takvu akcidentalno (izvansuštinsko), ali to je već problem četvrtog dela *De ente*-a.

apsolutno, ne pripada nužno nijedno od tih bivstvovanja“, DEE 3 (Akvinški 1996: 296; umesto *bitak* stavljeno je *bivstvovanje*). Univerzalija ima samo spoznajno bivstvovanje, ne može se pripisati ničemu što realno postoji. Univerzalija „čovjek“ je jedinica po sebi samoj, odnosi se na isti način prema svim ljudima i upravo kao univerzalija ne može se poistovetiti u pripisivanju ni sa jednom od svojih instanci. Za razliku od univerzalije, priroda posmatrana apsolutno ili, kako je još Toma zove, zajednička priroda, nije jedinstvo u samoj sebi, identična je sa svim svojim instancama, kao i s prirodom univerzalizovanom u spoznaji. Mnoštvena je u realnom bivstvovanju, jedinica je u univerzaliji. U sebi samoj niti je jedno niti je mnoštvo (za jedinstvo, up. DEE 3; Akvinški 1996: 294, za univerzalnost, str. 296), nije ni složena ni prosta. Takođe, suština posmatrana apsolutno nije suština apstrahovana na precizirajući način, jer ova druga uvek bivstvuje, u duhu naravno. Up. Owens 1992: 153–154.

²⁷ „Svaka stvar poseduje toliko spoznatljivosti koliko poseduje bivstvovanja“, CG I, 71 (Akvinški 1993: 289).

²⁸ Razlika između suštine u duhu i realno bivstvujuće suštine ne govori ništa o realnoj razlici jer ne pokazuje da je bivstvovanje individuuma realno različito od šastva koje aktualizuje, već jedino od šastva koje bivstvuje u drugom individuumu. To je razlika između dva modusa bivstvovanja suštine (u duhu i u stvarima), a ne razlika između suštine i *svakog* bivstvovanja. Za to, up. Owens 1986: 280.

PROTIV UNIVERZALNOG HILEMORFIZMA

Razmatranje složenih supstancija priprema put za obradu prostih supstancija, duša, odvojenih inteligencija i prvog uzroka u četvrtom. Tomino razmatranje bivstvovanja kreće se u protivstavljanju avgustinovski inspirisanoj poziciji univerzalnog hilemorfizma, iako Toma pominje samo Avicebra (Shlomo Ben Yehuda ibn Gabirol) i njegovo delo *Fons vitae*.²⁹ Nastavljajući tamo gde je stao u prethodnom poglavlju, kako je suština prisutna u složenim supstancijama, on se sada okreće istom pitanju kada je reč o prostim supstancijama. Akvinac odmah uočava da iako se govori o prostim supstancijama mora se izbeći gledište da su sve te supstancije proste na isti način. Pretpostavka je da je prvi uzrok kao takav apsolutno prost i bez ikakvog stupnja potencijalnosti, a da inteligencije i odvojene duše ne mogu biti tako apsolutno proste. Prisustvo potencijalnosti u složenim supstancijama objašnjeno je materijom. Kada su u pitanju inteligencije i duše, međutim, materija kao objašnjenje *a priori* je isključena. Pozicija univerzalnog hilemorfizma rešava problem uvodeći „duhovnu materiju“ u inteligencije i duše da bi se obezbedila složenost na osnovu koje se takva stvorena bića razlikuju od božanske prostosti.

Tomino odbacivanje duhovne materije ukorenjeno je u odbacivanju koncepcije materije i forme kao nužno recipročnih i međusobno zavisnih supstancijalnih principa. Iz toga što duhovne forme nemaju intrinzičan odnos prema materiji, a materijalne imaju, slede dve važne razlike između njih. Prva je da u materijalnoj stvari esencijalna forma složevine ne može biti poistovećena sa samom supstancijom; označiti formu jeste označiti tek deo čoveka, a ne celo biće (čovek nije ljudskost, ljudskost je samo deo suštine čoveka, drugi deo je neoznačena materija). Duhovne supstancije pak jesu čista forma, suština duhovne supstancije jeste ista kao supstancija sama. Druga posledica, pošto materijalna suština jeste primljena u materijalnom principu, te se forma

²⁹ U Tomino vreme, tezu o univerzalnom hilemorfizmu branili su pre svega franjevci, Bonaventura (Bonaventura) kao najistaknutiji; za Tomino razumevanje hilemorfizma u odnosu na *Liber de causis*, up. Taylor 1979.

može brojčano umnožavati prema materiji; duhovna suština nije ni u čemu primljena i ne može se brojčano razlikovati, a biti vrsno identična. Zato što u duhovnim bićima formalni princip igra metafizičku ulogu koja je analogna onoj koju materija igra u telima, bez potrebe za samom materijom kao dodatnim principom, ne može se reći da u duhovnim supstancijama postoji materija i forma osim ekvivokno.

Protiv univerzalnog hilemorfizma Toma kaže da nalik prvom uzroku, duše i inteligencije nisu sastavljene od materije i forme, već su nematerijalne. On odbacuje univerzalni hilemorfizam, ukazujući na „izvrsnost razumevanja“ koja se nalazi u razumskim supstancijama. Inteligibilnost, insistira Toma, zahteva potpuno odsustvo materije. On tvrdi da bi tvrdnja da ova druga vrsta materije, za razliku od telesne materije, ne bi ometala inteligibilnost značila da neinteligibilnost materije dolazi od telesne forme. To implicira da od svih tipova materije nije inteligibilna samo ona s telesnom formom. No, čak i telesna forma, tvrdi Toma, kao i svaka druga forma koja je apstrahovana iz materije, jeste inteligibilna. Materija se, otud, ne može zvati neinteligibilnom na osnovu svoje telesne forme, već mora biti neinteligibilna na osnovu onog što je drugo od formalnog elementa.³⁰ Otud, „telesna forma“ ne može biti uvedena kao ono što materiju čini neinteligibilnom i što je razlikuje od ostalih tipova materije. Ako postoje, drugi tipovi materije bi takođe bili neinteligibilni.

³⁰ „Najbolji je dokaz za to sila umske spoznaje koja se u njima nalazi. Opažamo, doista, da forme nisu uistinu umom shvatljive doli silom supstancije koja shvaća ukoliko ih ona prima i obrađuje. Otuda valjda da svaka supstancija koja shvaća bude posve slobodna od tvari, tako da ne sadrži tvar kao dio sebe niti da bude kao forma utisnuta u tvar kako to biva s materijalnim formama. Ne može pak neko reći da shvatljivost ne priječi bilo koja tvar, nego samo tjelesna tvar. Naime, kad bi to bilo samo zbog tjelesne tvari, a tvar se naziva tjelesnom samo ukoliko je oblikovana telesnom formom, tada bi trebalo reći da to sprečavanje shvatljivosti tvar ima od telesne forme; a baš je to nemoguće jer je i sama forma aktualno shvatljiva ukoliko se apstrahuje iz tvari, kao što je to slučaj i s drugim formama“, DEE 4 (Akviski 1996: 302; umesto *zbijski* i *izdvoji* stavljeno je *aktualno* i *apstrahuje*). Za ovaj i još jedan argument u prilog nematerijalnosti ljudskog duha i spoznaje, up. ST I, q. 75, a. 3 i a. 5 (Akviski 1990: 35, 38-39).

Privlačnost univerzalnog hilemorfizma sastoji se u zadržavanju jedinstvenosti božanske prostote smeštanjem materijalnog elementa u sve stvorenine, pri čemu se one ograničavaju kroz potenciju materije. Toma, otud, mora ponuditi način za razlikovanje čak i najuzvišenijih bića od Boga. To traži da se pokaže zašto čak i najuzvišenija bića koja nisu prvi uzrok ipak jesu obeležena nekim stupnjem unutrašnje ograničenosti.

Na ovom mestu Toma iz Akvina uvodi novi princip složenosti da bi održao neprostost nematerijalnih supstancija. Taj princip jeste akt bivstvovanja (*actus essendi*) ili bivstvovanje (*esse*) koje ulazi u složenost s onim *šta* nešto jeste, tj. štaštvom (*quidditas*). Potvrđivanjem realne složenosti između bivstvovanja i forme u svim bićima koja nisu prvi uzrok, Toma može održati neprostost i materijalnih i nematerijalnih supstancija.³¹

TRI KORAKA ARGUMENTA

U Aviceninom (Avicenna) duhu,³² Toma tvrdi da sve što je pojmljeno da ne pripada suštini kao takvoj, dakle posmatranoj apsolutno, dolazi izvana i čini složenost s tom suštinom.³³ To komentatori nazivaju argument *intellectus essentiae*.³⁴

Kako je pokazala suština posmatrana apsolutno, bivstvovanje nije uključeno u razumevanje suština. Otud, bivstvovanje jeste različito od tih

³¹ „Otud u duši ili u umskom biću ne postoji složenost od stvari i oblika, kao da bi u njemu bila prisutna bit kao u tjelesnim supstancijama“, DEE 4 (Akvinski 1996: 302; umesto *bivstvima* stavljeno je *supstancijama*).

³² Za ogromno Tomino oslanjanje na Avicenu u *De ente*-u, up. Houser 2007.

³³ Up. citat u nap. 26 i njegov nastavak: „Doista, krivo je reći da bit čovjeka, ukoliko je takva, ima bivstvovanje u ovom ili onom pojedinačnom biću... Isto tako, kad bi pristajalo čovjeku ukoliko je čovjek da ne bude u ovom pojedinačnom biću, nikad se [bivstvovanje] ne bi našlo u njemu... Jasno je dakle da narav čovjeka, promatrana apsolutno, ostavlja po strani bilo koje bivstvovanje, ipak s time da ne otklanja nijedno od njih“.

³⁴ On se može naći i u kasnijim Tominim spisima, npr. *De ver.*, q. 10, a. 12, resp.

suština; kako različito još uvek nije poznato.³⁵ Poimanje suštine (čoveka, kruga, feniksa) donosi neka određenja bez kojih se suština ne može razumeti: za krug to je određenje „jednaki poluprečnici“, za čoveka je „razumna životinja“. Međutim, ma koliko tražili, u suštini nećemo naći nikakvo bivstvovanje, ono ne prati razumevanje suštine; isključivo uvidom i njihovu suštinu, ne znamo da li krug, čovek ili feniks realno postoje. Suština feniksa može se razumeti, a da i dalje ne znamo ništa o tome da li feniks postoji.

Svaka pak bit ili štostvo može se pojmiti, a da se ništa ne zna o njezinom bivstvovanju: mogu, doista, shvatiti što je čovjek ili feniks, a ipak ne znati postoji li u stvarnosti. Jasno je dakle da se bivstvovanje razlikuje od biti ili štostva.³⁶

Idemo redom. Kolikogod pretraživali suštinu feniksa ili čoveka nećemo naći ništa o tome da li takve suštine postoje igde osim u našem duhu, kao što ćemo pretraživanjem naći da je „čovek biće koje je razumno“ ili da je „feniks ptica koje se regeneriše iz vlastitog pepela“. Ovde nailazimo na razliku između principa koji upravljaju time *šta* nešto jeste i onih koji upravljaju time *da* jeste. Ovi drugi, kaže Toma, dolaze izvan oblasti kojom upravlja suština; da je drugačije na osnovu uvida u suštinu čoveka ili feniksa znali bismo da li takve stvari postoje i u svetu.

Da li ovaj prvi korak u *De ente*-u povlači realnu razliku između suštine i bivstvovanja? Da li na osnovu toga što posedujemo dva međusobno nezavisna koncepta, jedan suštine stvari, a drugi njenog bivstvovanja, možemo zaključiti da oni označavaju dve realno različite

³⁵ „Dakle, premda su te supstancije samo forme bez stvari, ipak nisu potpuno jednostavne, niti su čista aktualnost, nego u njihov sastav ulazi potencija“, DEE 4 (Akviński 1996: 306).

³⁶ DEE 4 (Akviński 1996: 306). Pošto ova faza započinje razmatranjem načina na koji je suština pojmljena, ona se takođe naziva i argument na osnovu razumevanja suštine (*intellectus essentiae*). U literaturi vlada izvesna neusaglašenost oko upotrebe izraza „argument *intellectus essentiae*“, pošto se upotrebljava i samo za prvu fazu i za ceo dokaz u četvrtom delu DEE. U ovom tekstu, ja ga koristim za imenovanje samo prve faze argumenta za realnu razliku u DEE.

komponente bića? Ne, jer u pitanju je pojmovni nivo, te i razlika na osnovu njega može biti samo razumska. „Nije nužno istinito da ono što duh razdvaja jeste razdvojeno u stvarnosti, jer duh shvata stvari na vlastiti način koji ne mora biti način na koji stvari postoje“, kaže Akvinac.³⁷ To što mogu zamisliti Sokrata i realno bivstvjućeg Sokrata znači samo da je realno bivstvovanje akcidentalno (izvansuštinsko) određenje Sokratove suštine i da je od nje barem razumski različito *i ništa više*. Na isti je način „racionalan“ akcidentalno za „životinja“, jer nije uključeno u njenu definiciju, ali to ne znači da su u pitanju realno različite komponente stvari, jer za Tomu nisu. Mogu, dakle, zamisliti životinju, a da ništa ne znam o tome postoji li nekakva razumna životinja, te utoliko je „biti razuman“ akcidentalno određenje roda „životinja“. Razumska razlika je dovoljna za objašnjenje njihovog akcidentalnog odnosa. Jedna realna osoba, Sokrat, poistovećena je s dva konceptualno različita predmeta, čovečnost i životinjskost; u stvarnosti on je i jedno i drugo.³⁸ Na sličan način, štastvo i bivstvovanje, kao predmet ljudskog saznanja, posmatrani su kao međusobno različiti. Samo dotle ide primer sa feniksom. Ništa nije rečeno šta bi sprečilo dalju, realnu razliku između njih.

Na kraju razmatranja, Toma dodaje:

Jasno je dakle da se bivstvovanje razlikuje od biti ili štostva. Izuzetak bi bilo neko biće u kojem se štostvo poistovjećuje sa samim bitkom i to biće može biti samo jedno i prvo.³⁹

Akvinac ovde uvodi mogućnost nečega čija je suština bivstvovanje. To pokreće ono što je zvano drugom fazom argumenta koji sledi argument *intellectus essentiae*.⁴⁰ U ovoj fazi se tvrdi da ukoliko je moguć identitet između suštine i bivstvovanja, uslov njegove mogućnosti

³⁷ ST I, q. 50, a. 2.

³⁸ Za detaljnu analizu, up. Owens 1965: 8–17. Imamo i primer iz svakodnevnog iskustva: jedan te isti čulni predmet, lopta na primer poistovećena je sa dva konceptualno različita sadržaja, jednim dobijenim čulom vida i drugim dobijenim čulom dodira i koji se mogu javljati sasvim nezavisno jedan od drugog.

³⁹ DEE 4 (Akvinški 1996: 306). Up. SCG II, 52 (Akvinški 1993: 563).

⁴⁰ Up. Wippel 1979: 286–287, Patt 1988: 17–18.

takav identitet ograničava na jedno jedino biće. To ne dokazuje da takvo biće postoji, već samo da takav jedan identitet jeste moguć u ne više od jednom biću.

Stvar čija je suština bivstvovanje samo (*esse tantum*) bila bi subzistirajuće bivstvovanje (*ipsum esse subsistens*), baš kao što bi nešto čija bi suština bila samo vrelna bilo subzistirajuća vrelna. Tri su moguća načina umnožavanja: dodavanjem nekakve razlike, kao primljeno u materiji ili kao primanje onog što je odvojeno u nečem drugom.⁴¹ Prvi način odražava kako je rod umnožen u vrstama. Dodavanje razlike umnožava rod „životinja“ u vrste čovek, pas, lav, crv itd. Bivstvovanje ne može na taj način biti umnoženo, jer uz pridodavanje neke forme ne bi bilo više *esse tantum*. Takođe, ne može se umnožavati na način na koji materija pridodata formi umnožava vrstu u individuume jer, ponovo, s dodatkom materije to više ne bi bilo *esse tantum*.⁴²

Dakle, preostaje treći način. On zadržava jednost subzistirajuće stvari i istovremeno omogućava da druge učestvuju u njoj. Toma koristi primer odvojene topline da bi ilustrovao to umnožavanje. Ukoliko bi postojala odvojena toplina, dakle nešto čija bi suština bila toplina sama, tada bi svaka druga, neodvojena toplina, na primer topla voda, primala toplinu od nečeg zvan sebe i ne bi bila toplina sama. To bi sadržavalo razlikovanje između onog što prima toplinu i primljene topline u svemu drugom od topline same. Isto je na delu i s bivstvovanjem. Otud, iako učestvovanje umnožava učesnike, učestvovano, u ovom slučaju *ipsum esse subsistens*, ostaje jedno. Odnos između onog u čemu se učestvuje i onog što učestvuje nije odnos roda i vrste ili vrste i individuuma zato što učestvovanje ne deli bivstvovanje samo, već ga ostavlja nedirnutim. Otud, uprkos učestvujućem deljenju među mnoštvom, raspodela savršenstva (bivstvovanje ili toplota) ne narušava apsolutan samoidentitet subzistirajuće forme.⁴³ Dakle, dok se na prva dva načina umnožavanja opštija osobina (rod ili forma) i sama umnožava u onom što je umnožava (vrsta, materija), na treći način umnožavanja opšta osobina nije

⁴¹ DEE 4 (Akvinski 1996: 306v308).

⁴² Isto.

⁴³ Up. SCG I, 28 (Akvinski 1993: 141).

umnožena u stvarima koje se umnožavaju; ona ostaje jedna, odvojena, a mnoštvo individuuma zavisi od nje za posedovanje nje.

Postoji li takvo subzistirajuće bivstvovanje ili subzistirajuća toplota ostaje da se pokaže. Kada je reč o bivstvovanju, treća faza dokaza mora biti posvećena tom cilju. U slučaju drugog nemoguća je takva demonstracija, osim ako ne želimo da postavimo platoničke forme. To znači da druga faza argumenta operiše u domenu mogućnosti bez dokazivanja aktualnosti takve samosubzistirajuće stvari: za svaku suštinu, logički je i ontološki nemoguće da postoji više od jednog subzistirajućeg bića s tom suštinom, čak i ukoliko sama ta stvar ne postoji.

Treća faza argumenta okreće se delotvornoj uzročnosti da bi demonstrirala postojanje bića koje je *ipsum esse subsistens*.⁴⁴ Toma započinje razlikovanjem principa koji su unutrašnji prirodi nečega (formalni i materijalni uzroci) i onih spoljašnjih prirodi (finalni i delotvorni).⁴⁵ Unutrašnji principi, kao što je sposobnost smejanja kod ljudi, tvrdi on, uzrokuju u saglasnosti s prirodom nečeg: Sokrat se može smejeti zato što je čovek. Takvi predikati i svojstva pripadaju nečemu na osnovu njegove prirode. Spoljašnji principi, kao što je svetlo u vazduhu na osnovu uticaja Sunca, uzrokuju nešto što pripada prirodi, ali je izvan moći same te prirode. Osvetljavanje, koje nije suprotno prirodi vazduha ali prevazilazi moći te suštine, otud zahteva uticaj sunca kao spoljašnjeg principa. Toma nastavlja pokazujući zašto uzrok bivstvovanja (*causa essendi*) mora nastati u principu koji je spoljašnji svim prirodama osim one prirode čija je suština da bude.

Na osnovu disjunkcije unutrašnjih i spoljašnjih principa postaje jasno zašto bivstvovanje mora biti spoljašnji princip. Forma ili šastvo nečeg ne može uzrokovati bivstvovanje stvari. Ukoliko bi nešto bilo delotvorni uzrok vlastitog bivstvovanja bilo bi *causa sui* i proizvodilo bi

⁴⁴ Istoričari filozofije ne slažu se oko toga da li je ovo dokaz za egzistenciju Boga. Žilson smatra da nije; up. Gilson 2006: 81–83, Owens 1981: 110–111; za analizu argumentacije, Žilsona, Ovensa i Maurera (Maurer), vidi Knasas 2003: 224–236. Za suprotan stav, da jeste reč o dokazu, vidi Kerr 2012 i 2015, pogl. 4–7.

⁴⁵ Vidi takođe ST I q. 3, a. 4, resp. (Akvinski 1990: 283).

sebe u bivstvovanje. Nešto ne može proizvoditi sebe u bivstvovanje zato što takva proizvodnja znači da mu bivstvovanje nedostaje, tj. da ono samo nije, a ukoliko mu nedostaje bivstvovanje nemoguće je da ga proizvodi za sebe samog, jer ne može dati ono što nema. Zato što je nemoguće da je nešto uzrok samog sebe, bivstvovanje mora biti primljeno od drugog koje ima bivstvovanje.

U praćenju primanja bivstvovanja od nečeg drugog, razum je vraćen na to drugo, koje ne prima bivstvovanje ni od čega. To prvo mora biti *esse tantum* jer ukoliko nije, njegova suština bi bila nešto drugo od bivstvovanja i otud bi zahtevala bivstvovanje od spoljašnjeg principa. Drugim rečima, njegova suština ne bi sadržavala bivstvovanje jer samo ona stvar čija je suština bivstvovanje sadrži bivstvovanja a za sve druge suštine, ono može biti isključeno. Taj *causa essendi* Toma naziva Bog.

DOKAZ ZA BOGA KAO PRETPOSTAVKA DOKAZA ZA REALNU RAZLIKU

Da bismo istakli jedinstveni smisao bivstvovanja koji je uveden u četvrtom delu *De ente*-a biće nužno pokazati da bivstvovanje pridodaje nešto više suštini od samo još jednog kategorijalnog svojstva koje odgovara konceptualnom domenu, već da samo prevazilazi i utemeljuje esencijalni poredak. Bivstvovanje ne određuje već zaokružene suštine, pre nego što im pridode bivstvovanje suštine nisu zaokružene *jer nisu*, one su *nihil*.⁴⁶ To takođe znači, nasuprot esencijalizmu aristotelovske tradicije, pokazivanje da bivstvovanje nije konceptualni ostatak koji označava tek suštinu odvojenu od svojih uzroka.⁴⁷

⁴⁶ Za Tomu, ne postoji prvo suština, konstituisana i zaokružena, kojoj se onda dodaje aktualno bivstvovanje: „Iz same činjenice da je bivstvovanje pripisano šastvu, ne samo da se kaže da šastvo jeste već i da je stvoreno. Pošto, pre nego što je imalo bivstvovanje ono je ništa, osim možda u razumu tvorca, gde nije stvorenina već je stvoriva suština (*non est creatura, sed creatrix essentia*)“, *De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2.

⁴⁷ Odnosno da realno bivstvujuća suština nije samo suština *extra causas*, jer ako je samo to onda je realno bivstvovanje samo jedno njeno stanje, a ne samostalni metafizički princip njene aktualizacije.

Utoliko što čistota božjeg akta (*esse tantum*) izdvaja prvi uzrok iz poretka stvari kroz radikalnu individuaciju, istovremeno, kao jedan akt bivstvovanja, prvi uzrok nije bez aktualnosti (tj. onkraj bivstvovanja). Uvek kada je suočen, kao u četvrtom delu *De ente*-a, s pitanjem o božjoj jedinstvenosti i njegovoj ulozi kao uzročnog izvora sveg bivstvovanja, Toma teži da postigne kompromis između dva izvora: s jedne strane, aristotelovski esencijalizam koji bi prvi uzrok oslobodio realne drugosti i transcencije u odnosu na svet utoliko što bi bio tek prva među mnogim supstancijama i, s druge strane, novoplatonizam koji bi esencijalno razlikovao prvi uzrok u njegovoj transcendentalnoj jednosti onkraj bivstvovanja.

Argument u *De ente*-u operiše na zaleđu *Knjige o uzrocima* što je Tomi donelo uvid o odnosu forme i bivstvovanja u prostim supstancijama.⁴⁸ Utoliko što su uzrokovane da budu od drugog, čiste forme primaju akt od svog uzroka. Otud, receptivnost obeležava prirodu svih bića osim prvog za koje Toma kaže da je „prva i čista aktualnost (*actus primus et purus*).⁴⁹ Važnost poistovećivanja (hipotetičkog) prvog uzroka kao čistog akta jeste da se obezbedi čistota akta kao uslov za individualnu subzistenciju. Moglo bi se pomisliti kaže Toma, da ono što je neprimljeno mora biti zajedničko utoliko što individuacija zahteva primanje u drugom. To bi značilo da prvi uzrok ima *ylitum* (tj. da je receptivni subjekat⁵⁰) da bi primio i individualizovao svoje bivstvovanje, koje bi bez toga ostalo zajedničko za njega i druga bića. Protiv toga, Toma tvrdi da je prvi uzrok zapravo individualizovan svojom vlastitom čistotom. Takva individualizovana čistota znači da on subzistira kao čist akt i da, otud, ne prima ništa izvan sebe, već da kao individualizovan i nezajednički zadržava svoj neprenosivi samoidentitet. Otud, kao *actus primus et purus* i *ipsam esse subsistens*, prvi uzrok svemu drugom može

⁴⁸ Tejlor tvrdi da se Tomino tumačenje „egzistencijalne kompozicije“ u *Liber de causis* ne drži sasvim teksta; up. Taylor 1979.

⁴⁹ DEE 4 (Akvinski 1996: 305).

⁵⁰ Za Tomino pogrešno tumačenje etimologije arapskog pojma *ylitum* i, tome uprkos, ispravno tumačenje nematerijalnosti prvog uzroka iz *Knjige o uzrocima*, vidi Taylor 1979.

prenositi bivstvovanje samo *kao aktualnost*, a da ne prenosi sebe samog (bivstvovanje kao prirodu). *Bivstvovanje je u Bogu jedna priroda, dok je u stvorenim stvarima primljeni akt.*⁵¹

Da bi to pokazao, Toma uvodi argument *intellectus essentiae* nakon kratkog razmatranja suštine prostih supstancija koje su nematerijalne forme, ali ne i čisti akti. On tvrdi da sve što nije od suštine pridolazi izvana, zato što suština ne može biti spoznata bez svojih delova. Ono što pridolazi kroz spoljašnje uzroke ne nudi ništa što je esencijalno, već operiše delotvorno. Toma uvek ne može na prvom koraku argumenta zaključiti na realnu kompoziciju, zato što razumeti suštinu bez njenih delotvornih uzroka ne implicira da će jednom, kada ti budu uzroci dodati, bilo šta što *adveniens extra* biti složeno sa stvarju i njenom suštinom. Puka inspekcija suština, otud, ne može uzvratiti onima koji bi da eliminišu bivstvovanje kao lingvistički ili konceptualni višak, što je pozicija Sigera iz Brabanta, Godfrija iz Fontena, Vilijama Okama ili Franciska Suareza, da pomenemo samo neke.⁵² Da bi odbio esencijalni

⁵¹ Opširnije u Milidrag 2014.

⁵² Sygerius de Brabantia, Godefridus de Fontibus, William of Ockham, Henricus de Gandavo, Francisco Suárez. Leo Svini vrlo jasno navodi razlog protivnika realne razlike: „Drugi razlog zašto Tomin četvrti pristup [argument *intellectus essentiae*] nije po sebi ubedljiv, sugerisaću, jasno su sagledali svi suarezijanci. Dopustimo, kazali bi oni, da se suština može pojmiti bez ikakvog znanja o njenoj egzistenciji. Nadalje, dopustimo da suština-kao-znana jeste različita od suštine-kao-egzistirajuće. No, u čemu se sastoji ta razlika? Ona se sastoji u odnosu suštine prema Bogu kao delotvornom uzroku: suštinu-kao-egzistirajuću Bog je aktualizovao svojim htenjem da ona bude. Ona nije nastala iz jedne komponente aktualno prisutne u onom egzistirajućem. To je samo posledica Božje delotvornosti, to je spoljašnje stanje suštine kao od Boga delotvorno postavljene u aktualni univerzum. Otvoreno je pitanje da li je tumačenje esencijalista [suarezijanaca] suštine-kao-egzistirajuće tačno. No, ubedljivost njihovog napada na Tomin tekst čini se da je izvan svake sumnje, osim ukoliko nije dopunjeno važnim uvidom da je esse intrinzični faktor i usavršavajući faktor unutar egzistirajućih bića“, Sweeney 1965: 71–72. Otud, argument *intellectus essentiae* sam po sebi ne pokazuje da je bivstvovanje savršenstvo stvari koje bi moglo biti spoznato inspekcijom stvari. Za suarezijansku kritiku realne razlike, up. John 1962.

izazov i pokazao da je *esse* više od nečeg iracionalnog, Tomin argument mora pokazati ne samo da bivstvovanje pridodaje savršenstvo koje je nesvodivo na esencijalna određenja koje donosi sama stvar već i da, kada je primljena takva, savršenost ne može biti stvaran deo same prirode. Samo kada bivstvovanje bude snabdeveno sadržajem kroz demonstraciju božjeg postojanja kao *ipsum esse subsistens* može da se načini naredni korak i pokazati da je bivstvovanje kao savršenstvo nužno za ustrojstvo svakog bića, ne kao deo njegovog šastvenog sadržaja već kao najtemeljniji akt njegovog bivstvovanja (*actus essendi*). Kompletna je demonstracija neophodna s dva razloga: prvo, bivstvovanje se mora pokazati kao akt bivstvovanja različit od same suštine i njenih stanja (bivstvovanja u duhu ili u stvarima); drugo, takav jedan akt mora biti čist i pritom temeljno neprenosiv ni na šta drugo. Otud, argument *intellectus essentiae* zahteva i drugi i treći korak da bi se obezbedila realna razlika između bivstvovanja i suštine posmatrane apsolutno.

Revolucionarni momenat u Tominoj misli, početno predstavljen u *De ente*-u, nije samo izjednačavanje subzistencije sa savršenstvom, što je već Platon (*Πλάτων*) uradio: samo forme istinski bivstvuju/subzistiraju zato što, za razliku od pojedinačnosti, same forme nisu izmešane s drugošću. Umesto toga, Tomino jedinstveno postignuće jeste potpuno uklanjanje uslova usavršivosti iz esencijalnog domena, jer, kako drugde kaže, čak i ukoliko ima platoničkih formi i one će morati učestvovati u bivstvovanju,⁵³ odnosno prema svom aktu bivstvovanja biće samo potencije.

Otud, uprkos svoje „esencijalne“ čistote, čak i odvojene supstancije ne subzistiraju po sebi zato što su „egzistencijalno“ nečiste; nedostatak subzistencije, međutim, ne potiče od njihove uzrokovosti, već od toga što zavise od savršenstva koje, u sebi samom čisto, ne može im kao takvo biti saopšteno. Praveći od bivstvovanja čisto savršenstvo u platoničkom i novoplatoničkom smislu, Toma postiže dve stvari: prvo, povezuje „biti uzrokovan“ s učestvovanjem u bivstvovanju. Svaka suština koja ne uključuje bivstvovanje, već ima delotvorni uzrok svog bivstvovanja, stoji u potenciji prema aktu bivstvovanja koji prima i koji

⁵³ *In De heb.* 2 (Akvinski 1996: 376–378).

ostaje drugo od nje. Naglasak je stavljen ne tek na uzrokovanost, već na tome da je reč o uzroku nekog savršenstva koje ne može u potpunosti biti primljeno. Drugo, kao novoplatonizam, Toma pokazuje nužnost da sva bića učestvuju u preobilnosti prvog, ali za razliku od novoplatonizma, smatra da čisti uzrok sveg bića nije onkraj bića ili bez bića, već da je najviše od svih njih biće.

Obrada bivstvovanja kao nečeg što prevazilazi aktualnost koju donosi suština otvara novu metafizičku dimenziju za Tomu. Čak i suština najuzvišeniije odvojene supstancije (tj. najvišeg serafima), zajedno sa svim svojim savršenstvima, ipak stoji u potenciji prema svom aktu bivstvovanja koji mora primiti od Boga izvan sebe samog i koji zauvek ostaje drugo od nje. Aktualnost svake forme, pa i najsavršeniije samo određuje da će nešto biti *baš ovo*, ali ne i da će uopšte *biti*. Ovde se vidi kako radi prva faza argumenta, ali ne odvojeno od ostale dve. Kako Toma zaključuje:

Sve ono što nešto prima od drugoga, u potenciji je spram toga, a ono što je u tome primljeno, jest njegova aktualnost. Valja dakle da samo štosstvo ili forma, koji je umsko biće bude u potenciji spram bivstvovanja što ga prima od Boga, a ono primljeno bivstvovanje da bude kao aktualnost.⁵⁴

S tim prelazom na dublju aktualnost bivstvovanja Toma je izmenio i pojam prvog uzroka, na takav način da ostane čist i nedodirnut pri uzročnom saopštavanju bivstvovanja. Pod realnom drugošću Toma misli da potencija svake prirode, bez obzira na to koliko je savršena, ostaje neidentična sa svojim bivstvanjem, da ono nikad nije uistinu primljeno u prirodu.⁵⁵ Toma ovim mnogo radikalnije razdvaja aktualnost bivstvovanja od esencijalnih određenja bića. Čak potpuno aktualizovana forma (anđeo) potrebuje egzistencijalnu aktualnost zato što je takva

⁵⁴ DEE 4 (Akvinski 1996: 308–310; prevod neznatno zmenjen; umesto *zbiljnost, mogućnost* stavljeno je redom *aktualnost, potencija*).

⁵⁵ „[S]tvar se mora posmatrati kao komponovana od sebe i od drugog od sebe (*componitur ex seipsam et alio*), kao što je ono što je belo komponovano od onog što jeste i od beline“, *Quodl.* 2, a. 3, ad 1.

egzistencijalna aktualnost jeste *ipsum esse subsistens*, mora postojati realna razlika između takve prirode i bića koje ga prima, ali koje *nije*.

Ne može se prenaglasiti važnost čistog akta bivstvovanja koji sadrži sva savršenstva i koji je u stanju da takva savršenstva razdeli: prvi uzrok uzrokuje sve bivstvovanje, bez uzrokovanja vlastitog. Otud, kroz drugi i treći korak argumenta u *De ente*-u Toma egzistencijalno nanovo upisuje novoplatonistički potpis učešća oko ekstraesencijalnog delovanja bivstvovanja, što aktualizuje čak i najviša formalna savršenstva. Kao univerzalni uzrok, Bog ne daje tek konkretan akt (npr. ove ili one forme) svemu, već daje aktualnost kao takvu.

Puni argument u četvrtom delu *De ente*-a, dakle sva tri koraka, nužan je da bi se pokazala realna drugost između stvari i njihovog bivstvovanja u stvorenom svetu. Samo nakon poslednjeg koraka argumenta nužnost realnog razlikovanja između bivstvovanja i suštine u stvarima postaje očigledna. Treći korak dokaza, da je bivstvovanje jedna priroda, omogućava da se pokaže da je primanje bivstvovanja pozitivan sadržaj koji ipak ostaje realno različit od prirode u kojoj je primljen s razloga što bivstvovanje može biti identično samo s jednom jedinom prirodom, s *ipsum esse subsistensom*. Otud, u svemu drugom, ono mora biti primljeno kao realno različito od prirode; u suprotnom bi i bivstvovanje bilo deo takvih priroda, što bi značilo da je Bog/bivstvovanje realan deo stvari.⁵⁶

Šta je onda to „primanje bivstvovanja“? Kako je Toma naznačio u trećem koraku argumenta u *De ente*-u, mora se napraviti prelaz sa ispitivanja suštine (*intellectus essentiae*) na poredak delotvorne uzročnosti.⁵⁷ Temelj se mora tražiti ne u štaštenosti stvari, već u

⁵⁶ Realna različitost je učinjena nužnom na osnovu posledica koje bi sledile ukoliko bi bivstvovanje (kada je pokazano da je subzistirajuća priroda) postalo deo neke stvorene prirode. „Razlog je da bivstvovanje tako postavljeno [kao *ipsum esse subsistens*] ne može, kada se u njemu učestvuje, biti uistinu identično s ikojom štaštenom karakteristikom. Tamo gde se u njemu učestvuje kao u aktu, ono mora ostati realno drugo od štaštva koje čini da bude“, Owens 1965: 17.

⁵⁷ „Međutim, ne može biti da samo bivstvovanje bude uzrokovano samom formom ili štaštvo stvari, kao delotvornim uzrokom, jer bi tako neka stvar bila uzrokom same sebe i samu sebe izvodila u bivstvovanja: a to je nemoguće. Treba

njihovom bivstvovanju, u „aktualnosti svih akata“ i „savršenosti svih savršenstava“⁵⁸ koja prevazilazi svako esencijalno savršenstvo.

Izmeštanjem aktualnosti iz esencijalnog poretka, iz formalne aktualnosti, Toma u *De ente*-u postiže zasnivanjem bivstvovanja bića u *ipsum esse subsistensu* i pokazivanjem da kompozicija stvari s bivstvovanjem čini moguće svako esencijalno određenje (jer da bi nešto bilo esencijalno određenje prvo mora *biti*), umesto da o bivstvovanju misli tek kao jednom stanju suštine.

Zato što argument *intellectus essentiae*, koji kao takav uspostavlja samo razumsku razliku, ne može zadovoljiti one koji potpuno odbacuju realnu razliku, da bi se utemeljila realna razlika mora se pokazati da je *ipsum esse subsistens* jedna priroda. Razlog se mora tražiti na strani bivstvovanja, ne na strani štatstva, zato što prelaz mora biti načinjen izvan poretka štatstvenog sadržaja i formalne uzročnosti. Žiža postaje delotvorna uzročnost koja objašnjava bivstvovanje takvih štatstava, ali koja sama ne može biti štatstveno određenje. Bivstvovanje ne može biti razmatrano samo kao još jedno esencijalno određenje zato što u samom sebi kao priroda ne može biti deljeno niti umnožavano kako to mogu biti druge prirode, te otud ne može ni biti samo još jedno esencijalno određenje, već je ono što, u delotvornom poretku, ne u formalnom, uzrokuje da svaka takva priroda *bude*. Bivstvovanje, otud, postaje savršenost koju zahtevaju sve prirode i bez koje, zbog pomanjkanja subzistentnosti, one ne bi *bile*. To znači da *actus primus et purus* služi kao uzrok sveg bivstvovanja, a ipak kao uzročni temelj bivstvovanja u njegovoj sveukupnosti ne mora biti onkraj bića. Kao najsavršeniji akt, njegova čistota ne zahteva da bude iznad bivstvovanja da bi bio u stanju da daje, tj. uzrokuje sve bivstvovanje.

Moguće poistovećivanje nečeg s *ipsum esseom* bez aktualne demonstracije subzistencije takve prirode ostaje nedovoljno za

dakle da svaka takva stvar u kojoj se bivstvovanje razlikuje od njezine naravi, ima bivstvovanje od drugoga“, DEE 4 (Akvinski 1996: 308; umesto *tvorni* stavljeno je *delotvorni* uzrok).

⁵⁸ Up. nap. 4.

pokazivanje da se takvo bivstvovanje ne može deliti i da otud mora ostati jedno (*esse tantum*).

Kao što ne postoji subzistirajuća toplota, ljudskost ili životinjskost, već mnoštvo toplih stvari, ljudi i životinja, ništa ne sprečava dodavanje razlike rodu (životinji, npr.) ili materije vrsti (čoveku ili toplini) da bi se rod i vrste umnožili. Životinjskost nije ništa više od pojedinačnih životinja i kroz realan uzrok psi, slonovi i Sokrat imaju životinjskost. Isto tako, ako ne dokaže da subzistirajuće bivstvovanje aktualno bivstvuje, moguće subzistirajuće bivstvovanje ne bi uvelo potrebu za realnom drugošću između stvari i njenog bivstvovanja, zato što „bivstvovanje stvari“ ne označava ništa više doli samu stvar. Ukoliko postoji subzistirajuće x , svako umnožavanje toga x zahteva da mnoštvo upojedinačenja učestvuju u x (da imaju x), ali ne da budu x . Otud, x ostaje drugo od prirode onog što učestvuje u njemu. To nije na delu kada je reč o vrsti i rodu, na primer životinji. Zato što životinjskost nije aktualno subzistirajuća, reći da pas, slon i Sokrat učestvuju u životinjskosti jeste razumski različita varijacija tvrdnji da su oni životinje. Životinjskost roda nije realno različita od njihovog „biti životinja“. Potreba za učešćem i kompozicijom bivstvovanja i suštine sledi iz činjenice da postoji subzistirajuće bivstvovanje, jer kada je dokazano da je bivstvovanje u prvoj instanci realna priroda, dve su stvari razjašnjene: prvo, da postoji realna razlika u svemu što nije Bog, jer bivstvovanje kao priroda može biti samo jedno. Drugo, sama po sebi, suština je ograničeno bivstvovanje, pošto izvan njega nema ničega.

LITERATURA

a) Tomina dela

Corpus thomisticum, dostupno na: <http://www.corpusthomicum.org> (posećeno 21. decembra 2016).

—(1952a) *On the Power of God*, translated by the English Dominican Fathers, The Newman Press: Westminster, Maryland.

—(1952b) *Truth (Disputed Questions on Truth)*, Translated from the definitive Leonine text by Robert W. Mulligan, S.J., Chicago: Henry Regnery Company.

-
- (1983) *Quodlibetal Questions 1 and 2*, tr. Sandra Edwards, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1990) *Izbor iz djela*, dva toma, Prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić. Zagreb: Naprijed.
- (1993) *Suma protiv pogana*, svezak prvi, prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1994) *Suma protiv pogana*, svezak drugi, prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1995) *Opuscula Philosophica*, prvi tom, prev. o. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1996) *Opuscula philosophica*, drugi tom, prev. o. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1997) *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8*, translated into English with Facing Latin Text, Introduction, Glossary, and Select Bibliography by E. M. Macierowski, New York: State University of New York Press.
- (2001) *Pariške rasprave Tome Akvinskoga. Raspravljena i kvodlibetalna pitanja*, prevod Augustin Pavlović O.P. Zagreb: Demetra.
- (2005) *Izabrano djelo*, izabrao i preveo Tomo Vereš, drugo znatno prošireno i dotjerano izdanje priredio Anto Gavrić, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- (2009) *Compendium of Theology*, Translated by Richard J. Regan, Oxford: Oxford University Press.

b) ostalo

- Black, Deborah L. (1999) „Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies* 61: 45–79.
- Bobik, Joseph (1965) *Aquinas on Being and Essence: A Translation and Interpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Casey, Gerard (1987) „An Explication of the *De Hebdomadibus* of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary”, *The Thomist* 51: 419–434.
- Chenu, M.-D., O.P. (1964) *Toward Understanding Saint Thomas*, translated with Authorized Corrections and Bibliographical Additions by A.-M. Landry, O.P. and D. Hughes, O.P. Chicago: Henry Regnery Company.
- Cunningham, Francis (1962) „Distinction According to St. Thomas“, *The New Scholasticism* 36: 279–312.
- Gilson, Etienne (1952) *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

-
- (2006) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L.K. Shook. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Houser, R.E. (2007) „The Real Distinction and the Principles of Metaphysics: Avicenna and Aquinas“, u R.E. Houser (ed.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, str. 75–108.
- John, Sister Helen James (1962) „Pedro Descoqs: A Devil’s Advocate On Essence And Existence“, *The Modern Schoolman* 40: 39–54.
- Kerr, Gaven (2012) „Aquinas’s Argument for the Existence of God in *De Ente et Essentia* Cap. IV: An Interpretation and Defense“, *Journal of Philosophical Research* 37: 99–133.
- (2015) *Aquinas’s Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford: Oxford University Press.
- Knasas, John (2003) *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, New York, Fordham University Press.
- (2014) „The Intellectual Phenomenology of *De Ente Et Essentia*, Chapter Four“, *The Review of Metaphysics* 68: 107–153.
- Milidrag, Predrag (2014) „Dvostruki karakter stvorenog bića kod T. Akvinskog“, *Theoria* 57 (4): 5–24.
- (2015a) „Razlika esse–essentia u *Sumi protiv pagana*, II 52–54“, *Filozofija i društvo* 26 (2): 414–435.
- (2015b) „Akvinac o realnoj razlici i dvostrukom određenju esse“, *Theoria* 58 (2): 5–32.
- (2016a) „Toma Akvinski o predmetu metafizike“, *Theoria* 59 (1): 42–58.
- (2016b) „Argument Tome Akvinskog za realnu razliku između esse i essentia na osnovi sudjelovanja“, *Filozofska istraživanja* 36, no. 143 (3): 561–579.
- (2017a) „Problem dodavanja (*additio*) biću kod Tome Akvinskog“, *Theoria* 60 (1): 110–130.
- (2017b) „O nekim realnim kompozicijama u Akvinčevoj metafizici“, *Arhe* 27: 119–140.
- (2017v) „Biće (*ens*) kao *maxime primum* kod Tome Akvinskog“, *Theoria* 60 (2): 174–189.
- (2018) „Problem spoznaje bivstvovanja (*esse*) kod Tome Akvinskog“, *Theoria* 61, 2: 83–100.
- Mitchell, Jason A., L.C. (2012) *Being And Participation. The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Owens, Joseph (1955) „The Intelligibility of Being“, *Gregorianum* 36: 169–193.

-
- (1957) „Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”, *Mediaeval studies* 19: 1–14.
- (1959) „Thomistic Common Nature and Platonic Idea”, *Mediaeval Studies* 21: 211–223
- (1961) „Unity and Essence in St. Thomas Aquinas.” *Mediaeval studies* 23: 240–259.
- (1963) *An Elementary Christian Metaphysics*, Toronto, Bruce Publishing.
- (1965) “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies* 27: 1–22.
- (1980) „Diversity and Community of Being in St. Thomas Aquinas“, u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, str. 97–131.
- (1981) „Stages and Distinction in *De Ente*: A Rejoinder”, *The Thomist* 45: 99–123
- (1986) „Aquinas’ Distinction at *De ente et essentia* 4.119–123”, *Mediaeval studies* 48: 264–287.
- (1988) „Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle”, *Mediaeval Studies* 50: 279–310
- (1992) *Cognition: An epistemological Inquiry*, Houston, Texas: University of St. Thomas.
- (1994) „Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274)”, u Jorge Gracia, (ed.) *Individuation in Scholasticism, The Later Middle Ages And the Counter-Reformation, 1150–1650*, Albany: State University of New York Press, 173–194.
- Patt, Walter (1988) „Aquinas’s Real Distinction and Some Interpretations”, *The New Scholasticism* 62: 1–29.
- Porro, Pasquale (2016) *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*, translated by Joseph G. Trabbic and Roger W. Nutt, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Salas, Victor (2008) „The Judgmental Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being“, *The Modern Schoolman* 85: 117–142.
- Sweeney, Leo S.J. (1963) „Existence/Essence in Thomas Aquinas’s Early Writings“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 37: 97–131.
- (1965), *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, Engelwood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

- Taylor, Richard C. (1979) „St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances”, *Mediaeval Studies* 41: 506–513.
- Torrell, Jean-Pierre (1996) *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1, the Person and His Work*, translated by Robert Royal, Catholic University of America Press, Washington DC.
- Velde, Rudi A. Te (1995) *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, E.J. Brill.
- Vereš, Tomo (1998) „Toma Akvinski: *De ente et essentia*“, *Obnovljeni život* 53: 131–140.
- Wilhelmsen, Frederick D. (1983) „A Note: The Absolute Consideration of Nature in *Quaestiones Quodlibetales, VIII.*“, *The New Scholasticism* 57: 352–361.
- Wippel, John F. (1979) „Aquinas’s Route To the Real Distinction: A Note on *De ente et essentia*“, *The Thomist* 43: 279–295.
- (1982) „Essence and Existence“, u Norman Kretzman, Anthony Kenny, Ian Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 385–410.
- (1984a) „A Reply to Fr. Owens“, u *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, str. 107–120.
- (2000) *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.

PREDRAG MILIDRAG

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

THE REAL COMPOSITION OF *ESSE* AND *ESSENTIA* IN AQUINAS' *DE ENTE ET ESSENTIA*

Abstract: The article analyzes Aquinas’ argument for the real composition of the essence and *esse* in created beings as he presented it in *De ente et essentia*. Before the examination of the argument from the part four of *De ente*, the notions of signate and non signate matter, precise and non precise abstraction as well as the essence absolutely considered have been explained. From this it is pointed that for St. Thomas the distinction between essence and *esse* is the distinction between essence and *any kind of esse*. The main conclusion of the

interpretation of the argument from the part four is that the argument demands all three steps, as well as the proof that exists God as *esse tantum*.

Keywords: *esse*, *esentia*, *materia signata*, precise abstraction, nonprecise abstraction, essence absolutely considered, real distinction, *intellectus essentiae* argument

Primljeno: 30.10.2018.

Prihvaćeno: 25.12.2018.

GORAN RUJEVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

NOVA INTERPRETACIJA „TREĆEG PUTA” TOME AKVINSKOG

Sažetak: Toma Akvinski je poznat po svojih pet argumenata za dokazivanje postojanja Boga, a treći od tih „pet puteva” jeste argument iz kontingentnosti koji ukazuje na nužnost postojanja nužnog bića. Ovaj „treći put” podvrgavamo argumentacionoj analizi koja razotkriva da postoje dve interpretacije ovog argumenta redukcije na apsurdnost. Interpretacija koja se zasniva na pronalaženju protivrečja sa iskustvenim činjenicama pokazuje se neadekvatnom usled toga što su njeni zaključci zasnovani na problematičnim opservacionim selekcionim efektima. Interpretacija koja se zasniva na pronalaženju protivrečja sa apriornim istinama pokazuje se nedovoljnom jer u sebi ne sadrži neophodnu apriornu građu. Kao rešenje ovih prigovora, predlažemo novu interpretaciju, gde se argument „trećeg puta” interpretira u kombinaciji sa argumentom „drugog puta”, koji onda može da pruži odgovarajući apriorni sadržaj spram kojeg se može uspostaviti odgovarajuća relacija protivrečnosti, a koji pri svemu tome neće zapadati u probleme sa posmatračkim selekcionim efektima. Predloženo rešenje podložno je daljoj evaluaciji i kritikovanju.

Ključne reči: Akvinski, antropičko rezonovanje, kontingentnost, kosmološki dokaz, *reductio ad absurdum*

„TREĆI PUT” I NJEGOVI SRODNICI

U moru mnogobrojnih pokušaja da ljudska bića svojim ograničenim intelektima dosegnu izvesnost postojanja apsolutno nadmoćnog Boga, klasično mesto pripada argumentima koji čine takozvanih „pet puteva” koje je sabrao dominikanski monah Toma

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

Akvinski. Oni se mogu naći u njegovom delu *Summa Theologiae*² (teološka suma), dok se nešto drugačija zbirka može naći u delu *Summa contra Gentiles*³ (suma protiv nevernika). Kada se govori o suvislosti ili upotrebnosti vrednosti ovih argumenata, često se ističe da njihova narav nije da budu konačni, rigorozni dokazi kao što bismo ih razumeli danas u logičkom smislu, već pre rekapitulacije⁴ i pregledi koji imaju potpurnu ulogu demonstriranja racionalne osnove doktrine.⁵ Rečju, ovo ne bi bili dokazi za postojanje Boga, već pre dokazi u prilog postojanja Boga. Edvard Feser [*Edward Feser*] to lepo iskazuje: „Ključno je razumeti da su [argumenti] *sume*. Akvinski nikada nije namerio da oni budu uzimani samostalno...”⁶

Frederik Koplston [*Frederick Copleston*], istaknuti tomista, naglašava da je od pet argumenata koje Toma Akvinski navodi u *Summa Theologiae*, fundamentalan argument „trećeg puta”.⁷ Ovaj argument jeste pokušaj da se na osnovu pojmova kontingentnih i nužnih stvari dođe do zaključka da je nužno postojanje bar jedne nužne stvari – Boga. Upravo ovaj „treći put” će biti fokus našeg sadašnjeg interesovanja, u pokušaju da izvršimo argumentacionu analizu ovog postupka, iznesemo njegovu kritiku, te ponudimo način da se prigovori prevaziđu.

Argument Tome Akvinskog nije prvi slučaj pozivanja na uslovljenost kontingentnih stvari kao indikatora nužnog postojanja nužnog bića – Boga. Avicena je na više mesta u svom opusu

² Thomas Aquinas, *The Summa Theologica. Part One, First Number*, R. & T. Washbourne Ltd, London 1911, str. 24-27.

³ Thomas Aquinas, *The Summa contra Gentiles. First Book*, Burns, Oates & Washbourne Ltd, London 1924, str. 23-33.

⁴ John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, str. 259.

⁵ Frederick Copleston, *Medieval Philosophy*, Methuen & Co. Ltd, London 1952, str. 90.

⁶ Edward Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford 2009, str. 62 (preveo G. R.).

⁷ Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Volume II Medieval Philosophy*, Doubleday, New York 1993, str. 345-346.

upotrebljavao sličan argument,⁸ koji je u potpunosti bio metafizički utoliko što se nije oslanjao ni na kakvu iskustvenu spoznaju.⁹ Po svojoj strukturi, Avicenin dokaz je krajnje jednostavan: ono što postoji ili je nužno ili je kontingentno; ako je nužno, to je Bog; ako je kontingentno, ono zahteva da postoji nešto nužno, a to je stoga što svaka kontingentna stvar mora u pogledu svog postojanja da se osloni na kauzalni lanac koji završava nužnom stvari.¹⁰

Nešto drugačiji pristup sličnoj tematici iznosi i Majmonid. Na pomalo iznenađujući način, on u svetu ističe pojave koje su nasumične, nepravilne, haotične, te njihovo postojanje koristi kao demonstraciju za neophodnost postojanja božanskog plana. Uostalom, ove haotične pojave ne mogu biti proizvod slepe nužnosti, jer ona može da proizvodi samo uniformnost, dok Bog kao tvorac plana u svakom trenutku može taj plan da modifikuje i menja.¹¹

Argument „trećeg puta” Tome Akvinskog gotovo da predstavlja sredinu između Avicenine i Majmonidove verzije. Sa jedne strane, ovaj argument apeluje na diskurzivnu racionalnu preciznost, dok sa druge strane vrlo jasno upotrebljava neke tipične fizikalističke kategorije. Ovom prilikom nećemo prenositi argument od reči do reči, već ćemo se usredsrediti samo na ključne iskaze koji formiraju njegovu srž:

„U prirodi stvari nalazimo da one mogu ili da postoje ili da ne postoje, jer nalazimo da nastaju i da propadaju [...] Nemoguće je da stvari uvek postoje [...] Ako sve može prestati da postoji, onda u jednom trenutku može biti da ništa ne postoji. [...] Ono što ne postoji nastaje samo putem nečega već postojećeg. Stoga, ako u jednom trenutku ništa nije postojalo, bilo bi nemoguće da išta nastane; tako čak ni sada ne bi ništa postojalo – što je apsurdno. Stoga, nisu sve stvari puko moguće,

⁸ Michael E. Marmura, „Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of the *Shifa*” u: *Mediaeval Studies*, Vol. XLII, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, str. 337.

⁹ *Isto*, str. 339.

¹⁰ *Isto*, str. 340, 346.

¹¹ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, E. P. Dutton & Company, New York 1904, str. 184-189.

već mora da postoji nešto čije je postojanje nužno. [...] Svi ljudi ovo nazivaju Bogom.”¹²

Stvari koje mogu da postoje ili da ne postoje ubuduće ćemo ukratko nazivati kontingentnim stvarima, stvarima koje nisu nužne. Prva stavka koju je značajno primetiti jeste da Toma Akvinski u ovom argumentu jasno mora da posegne za fizičkom kategorijom vremena, koju upotrebljava u onom trenutku kada postulira hipotetički slučaj koji uključuje beskonačno vreme¹³ a to je sadržano u odbijanju perpetualnog postojanja stvari. Ova upotreba fizičkih termina u okviru argumenta u korist postojanja Boga ne treba da čudi. Uostalom, započinjanje od i upućivanje na komponente saznanja koje potiču iz iskustva karakteristično je i za ostale „puteve” Tome Akvinskog.¹⁴ Druga bitna stavka jeste da se argument efektivno sastoji iz dva dela: u prvom delu (pre konstatacije apsurdnosti) se iznosi jedan hipotetički scenario koji služi za posredno dokazivanje, dok se u drugom delu (nakon konstatacije apsurdnosti) svode računi i preciziraju zaključci dobijeni na osnovu prvog dela. Mi ćemo našu pažnju usmeriti na taj prvi deo, za koji je inače prihvaćeno da je podložniji kritičkoj analizi.¹⁵

Ovu tvrdnju, zatim ranije pomenutu konstataciju da su argumenti „pet puteva” više pregledni argumenti nego iscrpni dokazi, kao i činjenicu da su ovi argumenti Tome Akvinskog izraženi krajnje šturo, u malo reči i sa mnogobrojnim otvorenim mestima, sve koristimo kao pokazatelje da je *način interpretacije* „trećeg puta” (i, zapravo, svakog od preostalih argumenata) zadatak koji je ostavljen kao otvoren svakom čitaocu dela Tome Akvinskog. Shodno tome, naša početna hipoteza u

¹² Thomas Aquinas, *The Summa Theologica. Part One, First Number*, str. 26 (odabrao i preveo G. R.).

¹³ Uporediti: Peter Kreeft, *A Summa of the Summa*, Ignatius Press, San Francisco 1990, str. 67.

¹⁴ Leo J. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1990, str. 84.

¹⁵ John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D. C 2000, str. 468.

ovom istraživanju jeste da su *moгуće višestruke interpretacije argumenta „trećeg puta”*, a nju ćemo najlakše ispitati ako podvrgnemo „treći put” argumentacionoj analizi. Te višestruke interpretacije onda ćemo podvrgnuti kritici, u nadi da ćemo moći ispostaviti jednu snažniju. Tom prilikom, trudićemo se da izbegnemo uobičajene prigovore protiv „trećeg puta” (na primer, da mogućnost nepostojanja ne podrazumeva aktualnost nepostojanja, ili da Akvinski vrši neprimereni pomak univerzalnog kvantifikatora u argumentu), jer smatramo da je na njih na drugim mestima dat adekvatan odgovor.¹⁶

ANALIZA SAMOG ARGUMENTA – OSNOVI APSURDNOSTI

Razmotrimo поближе kakva je argumentaciona priroda prve polovine „trećeg puta” Tome Akvinskog. Kao i u slučaju preostalih puteva, ovde je reč o argumentu *reductio ad absurdum*, dovođenja uslovno prihvaćenih pretpostavki do apsurdnih zaključaka, čime se potkrepljuje teza neispravnosti tih uslovno prihvaćenih pretpostavki. Uslovna pretpostavka kojom Akvinski započinje svoj „treći put” jeste da su sve stvari na ovom svetu kontingentne, odnosno konverzne, da na ovom svetu nema nužnih stvari. Dovođenje te hipotetičke pozicije do izvesnog neprihvatljivog zaključka – apsurdna – posredan je dokaz istinitosti kontradiktorne tvrdnje od uslovne pretpostavke; budući da uslovna pretpostavka beše „nijedna stvar na ovom svetu nije nužna”, njoj kontradiktoran je iskaz „postoji bar jedna nužna stvar na ovom svetu”, i za Tomu Akvinskog to jeste Bog.

Namerno smo u prethodnom odeljku naznačili da se dolazi do „izvesnog” neprihvatljivog zaključka, smerajući time na to da u argumentu Akvinskog možemo govoriti o više vrsta neprihvatljivosti zaključka, prvenstveno u pogledu porekla tvrdnje spram koje konačni zaključak biva apsurdan. U apstraktnim formalizovanim sistemima, *reductio ad absurdum* se naprosto oslanja na pronalaženje kontradikcije sa bilo kojim drugim prihvaćenim iskazom tog sistema, bez obzira na njegovo poreklo. Međutim, kao što smo već imali prilike da vidimo,

¹⁶ Urediti: Edward Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide*, str. 90-99.

„treći put” Tome Akvinskog nezaobilazno u sebe uključuje iskustveni sadržaj, samim tim, poreklo kontradikcije koja se uzima kao obeležje apsurdna može biti višestruko – zasnovano na činjenicama iskustva, ili zasnovano na nužnim činjenicama razuma (da se provizorno poslužimo lajbnicovskom distinkcijom).

Smatramo da argument Akvinskog zadobija različite oblike s obzirom na to kakvo se poreklo kontradikcije može priložiti. Na osnovu postavljenih okvira, postoje dva načina po kojima za neki zaključak možemo reći da je apsurdan: 1) zaključak je kontradiktoran spram aktualne činjenice iskustva; 2) zaključak je kontradiktoran spram neke neiskustvene istine. Iskaz koji se u „trećem putu” identifikuje kao apsurdan jeste da „ništa ne postoji”; s obzirom na prethodnu distinkciju, možemo je proširiti na konkretan slučaj, te reći da postoje dve mogućnosti apsurdnosti zaključka na koje je Toma Akvinski mogao smerati svojim argumentom „trećeg puta”: 1) zaključak „ništa ne postoji” očigledno se kosi sa datim činjenicama; i 2) zaključak „ništa ne postoji” kosi se sa nužno prihvaćenim istinama.

Na prvi pogled, moglo bi se prigovoriti da su ove dve opcije u potpunosti identične, te da je njihovo razlikovanje redundantno. Takav prigovor bi bio zasnovan na naivnom prihvatanju da su sve iskustvene činjenice nužno prihvaćene istine (u suprotnom ne bismo mogli da se oslonimo na racionalnu argumentaciju). Ipak, tvrdimo da se jasna i sledstvena distinkcija ipak može održati utoliko što ne moraju sve nužno prihvaćene istine biti iskustvene činjenice. U ovom trenutku valjalo bi specifikovati početnu hipotezu ovog ispitivanja – naime, smatramo da *različiti osnovi apsurdnosti podrazumevaju različite interpretacije argumenta*, te da *nemaju sve interpretacije jednaku argumentacionu snagu*. Drugim rečima, različiti osnovi apsurdnosti prave značajnu razliku u pogledu suvislosti i valjanosti argumenta „trećeg puta”. Ta razlika, onda, opravdava povlačenje prethodno pomenute distinkcije, te je naš sledeći zadatak da je obrazložimo. Pošto razlika podrazumeva da su neke interpretacije argumenta ubedljivije od drugih, njeno artikulisanje će ujedno biti i iznošenje prigovora na postojeće interpretacije, ali i otvaranje novog zadatka ovog istraživanja: *demonstriranje mogućnosti još utemeljenije interpretacije*.

INTERPRETACIJA POTPUNOG RASPADA

Krenimo od prve opcije, da argument „trećeg puta” cilja na apsurdni zaključak koji se kosi sa iskustvenim činjenicama. Nazovimo tu opciju *interpretacijom potpunog raspada* (razlog za ovaj naziv postaće jasan uskoro). Provizorni zaključak Akvinskog da „ništa ne postoji” je, u tom slučaju, apsurdan usled toga što se jasno kosi sa činjenicama koje smo u stanju svakog trenutka da percipiramo: postoji bar nešto, postoji svet, postojimo mi u njemu, bar postoji naše poimanje tog sveta i naše trenutno razmišljanje o argumentima Akvinskog. Jasno je da svet još uvek postoji, da nije došlo do njegovog potpunog raspada, iako početna uslovna pretpostavka argumenta daje sasvim dovoljno vremena da se tako nešto dogodi – čitavu večnost. Razložno se može tvrditi da brojni interpretatori Tome Akvinskog (svakako oni koje smo u uvodnom odeljku ovog teksta pomenuli) stoje upravo na ovoj poziciji razumevanja „trećeg puta”.

Ali, ovde već možemo naslutiti prvi crv sumnje u legitimnost takvog zaključka. Činjenice iskustva lako su promenljive. To što stvari postoje sada ne garantuje nam da već kroz par sekundi neće nastupiti sveopšta kataklizma kao posledica kontingentnosti svega, što anulira pouzdanost čitavog argumenta „trećeg puta”. Toma Akvinski bi na to lako mogao odgovoriti – pretpostavljeno je beskonačno vreme, to je dovoljno vremena u kom bi se sveopšte propadanje moralo dogoditi. Ovaj odgovor, pak, uopšte nije toliko samorazumljiv koliko bi se na prvi pogled mogao činiti. Za ilustraciju toga, a ujedno i za artikulisanje prvog prigovora protiv interpretacije potpunog raspada, možemo se poslužiti jednim fizičkim fenomenom – *vremenom poluraspada* (spram kojeg smo ovoj interpretaciji dodelili ime).

Vreme poluraspada je stabilna karakteristika materijala kojom se opisuje vreme koje je potrebno da se njegova količina smanji na polovinu od početne usled radioaktivnog raspada atoma tog materijala. Iako se taj parametar tehnički može iskazati za svaki mogući oblik tvari, on se praktično ne upotrebljava u slučaju stabilnih supstanci (čija su vremena poluraspada nezamislivo dugačka), već se uglavnom koristi za opisivanje supstanci koje su sačinjene od nestabilnih, rekli bismo *radioaktivnih*,

atoma. Vreme poluraspada je inherentno probabilistički koncept zato što je radioaktivni raspad od kojeg zavisi propadanje materijala nasumičan i na nivou pojedinačnog atoma krajnje nepredvidljiv događaj. Gledano u malom, u pogledu samih atoma, vreme poluraspada je probabilistička mera, kojom se izražava da je verovatnoća da će neki pojedinačan atom pretrpeti radioaktivni raspad u datom vremenu tačno 50%. Posmatrano u velikom, zahvaljujući zakonu velikih brojeva, vreme poluraspada je statistička mera koja izražava vreme koje je potrebno da *prosečno* polovina atoma pretrpi radioaktivni raspad. Što je broj atoma o kojima je reč veći, to je vreme poluraspada konkluzivnija mera. Ali, to ujedno znači da je radioaktivni raspad eksponencijalni proces, to jest, da zavisi od raspoložive količine materijala. Na osnovu toga, nakon dva vremena poluraspada, ne očekuje se da će materijal u celini iščeznuti, već da će preostati četvrtina od početne količine. Konačni raspad i poslednjeg preostalog atoma ne može se pouzdano predvideti, samim tim ne možemo da govorimo o pouzdanom *vremenu potpunog raspada*.

Relevantnost ovog fizičkog koncepta za argument „trećeg puta” Tome Akvinskog oslanja se na ideju da je probabilistička priroda radioaktivnog raspada adekvatna aproksimacija za propadljivost kontingentnih stvari. Jednako kao što za pojedinačne atome ne možemo tačno znati kada će pretrpeti radioaktivni raspad, tako ni za kontingentne stvari verovatno ne možemo definitivno znati kada će propasti, već možemo samo očekivati da će se to u nekom trenutku doista desiti. Štaviše, možemo reći da je slučaj sa kontingentnim stvarima još dramatičniji, jer njihova raznolikost ne može da jemči ni da će u proseku zavladatai zakon velikih brojeva, kao što je slučaj sa zbirom atoma istog materijala.

Naravno, Toma Akvinski na svom teoretskom raspolaganju ima čitavu beskonačnost, tako da nemogućnost artikulisanja tačnog vremena potpunog raspada ni na koji način ne utiče na validnost argumenta. Značaj povlačenja paralele sa vremenom poluraspada leži u tome što se iz ovog upoređivanja može vrlo efikasno uočiti da je hipotetičko stanje u kom ništa ne postoji (to stanje potpunog raspada/propadanja) konačno demarkirano jednim individualnim događajem – *propadanjem poslednje kontingentne stvari na svetu*. Taj individualni događaj inherentno je

probabilistički (pojedinačna stvar je po usvojenoj pretpostavci kontingentna). Beskonačno vreme nam tehnički garantuje izvesnost tog događaja, ali ne pošteđuje ni nas ni Tomu Akvinskog od polaganja računa o načinu kako je taj probabilistički događaj razumljen. Naime, nasumični događaji i tumačenja verovatnoće ljudima su notorno teški za poimanje, i često i najdisciplinovaniji umovi imaju poteškoće da pomire formalne i intuitivne parametre. Intuitivno nam događaj propadanja poslednje kontingentne stvari na ovom svetu ima smisla, razumemo šta pojedinačne reči u toj sintagmi znače i čini nam se da ih razumemo uzete zajedno. Ali, da li smo u stanju da ispostavimo formalne parametre tog događaja, tačnije, pod kojim uslovima hipotetički posmatrač može sa pouzdanjem da kaže da je posvedočio tom događaju? Drugim rečima, da li je iskaz „ništa ne postoji” suvisao?

Odgovor na ovo pitanje podrazumeva izlaženje iz okvira argumenta „trećeg puta” kako ga je zacrtao Toma Akvinski, i zapravo predstavlja srž naše kritike, za sada usmerenu samo protiv njegove interpretacije potpunog raspada. Akvinski, naime, nije ni u jednom trenutku obrazložio subjektivne determinante hipotetičkog stanja potpunog raspada. Uostalom, zašto bi? Njegov zadatak nije bio da ponudi doslednu rekonstrukciju propalog sveta, već da pokaže nepodudarnost takvog sveta sa proverljivim stanjem stvari. S obzirom na to, rekonstrukcija subjektivnih determinanti izgleda izlišna, jer Akvinski računa na aktualno postojeće racionalne subjekte koji pred sobom imaju i čitaju *Summa Theologiae*. Nažalost, ovo je pogreška koju su u istoriji ljudske misli počinile mnoge pametne glave, a metodološko proučavanje te problematike doživelo je svoj uspon tek u proteklih nekoliko decenija u obliku istraživanja „spoznajnih pristrasnosti”. Neke od tih pristrasnosti tiču se upravo problematike intuitivnog razumevanja verovatnoće.

U savremenoj nauci, *antropičkim rezonovanjem* se ukratko naziva širok skup metodoloških i kritičkih razmatranja koja su usmerena na rasvetljavanje takozvanih *posmatračkih selekcionih efekata*, odnosno sistemskih grešaka u naučnom rezonovanju koje proističu iz izvesnih nereflektovanih subjektivističkih determinacija predmeta proučavanja. Drugim rečima, posmatrački selekcionni efekat obuhvata artefakte koji u predmetu posmatranja proizvodi perspektiva posmatrača, kao što u

tipičnom primeru gustina mreže diktira koja je najmanja vrsta ribe koja će se naći u slučajnom ulovu. Najpoznatiji slučaj antropičkog rezonovanja jesu Karterova [*Brandon Carter*] antropička načela, koja principijelno tvrde da je „ono što ćemo posmatrati određeno uslovima neophodnim za postojanje nas posmatrača”¹⁷.

Karterova antropička načela opterećena su mnogobrojnim interpretativnim teškoćama (neke verzije su prazne tautologije, neke sadrže prećutane pretpostavke), i mi se ovog puta nećemo poslužiti njima, već ćemo posegnuti za alternativom koju je predložio Nik Bostrom [*Nick Bostrom*], za takozvanom *snažnom pretpostavkom samouzorkovanja*. Ova pretpostavka je jednostavno metodološko načelo koje kaže: „Trebalo rezonovati tako kao da je trenutni trenutak posmatranja nasumični uzorak iz skupa svih trenutaka posmatranja svoje referentne klase”¹⁸. Nešto drugačije izrečeno, nemamo razloga da mislimo da je bilo koji pojedinačni trenutak posmatranja i po čemu privilegovaniji od nekog drugog i svaki pojedinačni trenutak posmatranja determinisan je onim uslovima pod kojim stoji skup svih trenutaka posmatranja odgovarajuće vrste.

Ako primenimo ove principe antropičkog rezonovanja na interpretaciju potpunog raspada, uvidećemo da je demonstrirana činjenička kontradikcija zapravo rezultat subjektivne determinisanosti posmatranih činjenica, a ne apsurdnosti uslovnih pretpostavki. Naime, subjekti, odnosno posmatrača, koji treba da konstatuju nepodudarnost između zaključka „ništa ne postoji” i činjeničkog stanja koje posmatraju i sami su deo tog sveta kontingentnih stvari. Jedinu moguću trenuci posmatranja su trenuci u kojima bar neke kontingentne stvari postoje; u onom momentu kada kontingentni svet pretrpi potpuni raspad, to propadanje uključuje i moguće posmatrača, *stoga neće biti nikog ko bi*

¹⁷ Brandon Carter, „Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology” u: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data; Proceedings from the Symposium*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht 1974, str. 291 (preveo G. R.).

¹⁸ Nick Bostrom, *Anthropic Bias*, Routledge, New York 2004, str. 162 (preveo G. R.).

bio u stanju da verifikuje problematični zaključak o nepostojanju ničega. Drugim rečima, Toma Akvinski nije uzeo u obzir da, bez obzira na to što beskonačno vreme garantuje da će sve kontingentne stvari u jednom trenutku propasti, i u tom beskonačnom vremenu skup mogućih trenutaka posmatranja ograničen je na onaj period kada nešto postoji. U tom okviru, tvrdnja „ništa ne postoji” nije apsurdna, samo je neizreciva za bilo kog posmatrača. Tomistički zaključak iz interpretacije potpunog raspada je, samim tim, artefakt posmatračkog selekcionog efekta, a ne objektivna i pouzdana karakteristika sveta. Interpretacija potpunog raspada u tome se pokazuje metodološki nevaljanom.

INTERPRETACIJA KATEGORIČKE APSURDNOSTI

Predimo sada na ispitivanje druge naznačene interpretacije „trećeg puta” Tome Akvinskog. Ova interpretacija temelji se na obrazloženju da je osnov apsurdnosti tvrdnje „ništa ne postoji” njeno košenje sa nekom neiskustvenom, *a priori* prihvaćenom činjenicom. Usled toga, ovu interpretaciju ukratko ćemo nazivati *interpretacijom kategoričke apsurdnosti*, jer ona konačno smera na to da pokaže kako je apsurdnost hipotetičkog zaključka nezavisna od bilo kakvih pojedinačnih uslova, rečju, da se kategorički protivi racionalnim principima.

S obzirom na to, interpretacija kategoričke apsurdnosti veoma elegantno zaobilazi sve prigovore koje smo na prethodnim stranicama izneli protiv interpretacije potpunog raspada. Budući da interpretacija kategoričke apsurdnosti ne zahteva nikakvu konkretnu činjenicu niti konkretno iskustvo spram koje bi zaključci argumenta bili kontradiktorni, ona time ne zahteva ni postojanje konkretnog spoznajnog subjekta koji bi bio u posedu neke iskustvene činjenice. Dabome, interpretacija kategoričke apsurdnosti i dalje pretpostavlja postojanje izvesnog subjekta, racionalnog subjekta koji je u posedu izvesnih apriornih istina, ali takav subjekat se u potpunosti može smatrati idealizovanim racionalnim sagovornikom koji nema potrebe da izlazi iz okvira svog pretpostavljenog znanja (kantijanski rečeno, radi samo sa apriornim sudovima), te samim tim, ne podleže pod uslove antropičkog rezonovanja

niti snažne pretpostavke samouzorkovanja. Uostalom, idealizovani racionalni sagovornik minimalna je pretpostavka svakog argumenta.

Drugim rečima iskazano, ova interpretacija razrešava temporalistički izazov koji je inherentan argumentu „trećeg puta” time što apeluje na vanvremeno stanovište za argument koji se oslanja na hipostaziranje beskonačnog perioda vremena. U tom pogledu, moglo bi se čak i tvrditi da je interpretacija kategoričke apsurdnosti utoliko bezuslovnija, te čak i približnija argumentativnom duhu Tome Akvinskog, ako se o tako nečemu uopšte može suditi.

Ipak, ova prednost u pogledu prethodne kritike vrlo lako postaje mana i slabost same interpretacije kategoričke apsurdnosti. Više se ne možemo osloniti na to da se traži direktna kontradikcija sa zaključkom „ništa ne postoji”, jer, kao što smo već videli, takva tvrdnja („postoji bar jedna stvar”) jasno zahteva iskustvenu činjenicu kao osnov. Neophodno je ili pronaći neku dalju implikaciju zaključka „ništa ne postoji”, ili eksplicirati takav okvir nužnih uslova koji je inherentno kontradiktoran, a koji je indikovao pomenutom tvrdnjom. Kako stvari sada stoje, nema ničeg inherentno kontradiktornog u ideji da jedan svet kontingentnih entiteta mirno postoji i onda, polako, tokom beskonačno dugo vremena, troši se, gubi i nestaje. Nema čak ničeg kontradiktornog zamisliti da je to sudbina upravo ovog sveta u kom aktualno obitavamo, jer, sasvim u Hjumovom duhu obrazloženja, njegovo postojanje danas nije nikakav garant da će nastaviti tako da opstoji i sutra, pa čak ni za sat vremena.

Naprосто, za potrebe interpretacije kategoričke apsurdnosti, argument „trećeg puta”, ako se uzme sam po sebi, nije sadržajno dovoljno bogat da bi obezbedio smislenu i apriornu kontradikciju, odnosno apsurd. No, za razliku od interpretacije potpunog raspada, čiji je argumentacioni problem bio nerešiv, interpretacija kategoričke apsurdnosti može se očuvati ukoliko se u sam argument unesu dodatni postulati i odredbe. Već je u prethodnom pasusu naznačeno kakav okvir ti dodatni postulati moraju da sačine. Naša je namera, stoga, da se vodimo tim naznakama, te da pokušamo pronaći jedan novi interpretativni model u kom argument „trećeg puta” Tome Akvinskog može da se smatra kao dosledan i celovit. Taj novi model će, efektivno, biti podvrsta interpretacije kategoričke apsurdnosti, tačnije, oslanjajući se na mogućnost iznalaženja apriorne

kontradiktornosti, a od „izvorne” interpretacije će se razlikovati po tome što će argument biti obogaćen sa nekoliko novih presupozicija. Naravno, trudićemo se da sve nove presupozicije budu minimalne po broju i saglasne sa opšteprihvaćenom doktrinom Tome Akvinskog – uostalom, vredi podsetiti na već citirane Feserove reči, argumenti Tome Akvinskog nisu uobličeni da bi se razmatrali u izolaciji.

NOV MODEL INTERPRETACIJE

Formiranje novog modela započecemo tako što ćemo razmotriti jedan prigovor protiv argumenta „trećeg puta” koji *nismo* načinili usled njegove očigledne neispravnosti. Naime, neki beskrupulozni filozof-kritizer mogao je da pokuša da pokaže kako Toma Akvinski zapada ili u nedoslednosti ili u cirkularnost svojom upotrebom argumenata „pet puteva”. Rezon za to bi bio jednostavan: Toma Akvinski, sa jedne strane, temeljno prihvata hrišćansku ideju stvorenog i propadljivog sveta, čiji je konačni usud definitivno zacrtan u perspektivi božanskog plana; sa druge strane, on u argumentu „trećeg puta” hipostazira jedan svet kontingentnosti, svet čija propast nije konačni stadijum nikakvog velikog plana i iza kojeg ostaje samo muka tišina slučajnosti, ako uopšte ima smisla govoriti o tome da išta ostaje iza takvog sveta. Nije li podrazumevano da će ovakva dva viđenja sveta konačno u nekom trenutku doći u stanje uzajamnog protivrečenja? Drugim rečima, zar u argumentu „trećeg puta” Toma Akvinski ne namešta sebi igru unapred utoliko što namerno bira scenario sa kojim se doktrinarno neće složiti, to jest, čini prestup cirkularnog rezonovanja time što je unapred pretpostavio zaključak do kojeg navodno pokušava da dođe?

Lako je ukazati zašto ovaj beskrupulozni prigovor nema utemeljenje. On, naime, u celosti promašuje argumentativni sentiment postupka *reductio ad absurdum*, a onda se tendenciozno poziva na najnepovoljnije obrazloženje te isfabrikovane situacije. Odbrana se jednostavno uspostavlja time što se ukazuje na činjenicu da Akvinski upotrebljava argumente svih „pet puteva” uz ideju da smo u stanju da predstavimo hipotetičke situacije koje bi bile utemeljene samo na onim parametrima koji su u „putevima” propisani, a zaključci se tek *post*

festum koriste kao (posredna) obrazloženja alternativnog viđenja. Toma Akvinski, takoreći, stavlja doktrinu Tvorevine u zgrade prilikom analiziranja kontraprimera.

Neuspeh ovog nečuvenog prigovora za nas ipak ima korisne posledice. Iz njegovog neadekvatnog dometa gotovo da možemo izmeriti koji je prihvatljivi obim „novog” ili „spoljašnjeg” sadržaja koji se može koristiti za bogaćenje argumenta „trećeg puta”. Uključivanje elemenata šire hrišćanske doktrine, videli smo, nije prihvatljivo, jer se time devalvira sam argument. Zapravo, uključivanje bilo čega izvan sadržaja koji je prisutan u „pet puteva” rizikuje da kontaminira racionalni argument neopravdanim presupozicijama. Ne preostaje nam ništa drugo nego da dodatni sadržaj potražimo unutar preostalih „puteva”, pri čemu se još dodatno možemo ograničiti samo na one „puteve” koji prethode „trećem putu”.

Inspirisani Aviceninim pristupom argumentu iz kontingentnosti, usredsredimo se na „drugi put” koji se oslanja na razmatranje neophodnosti adekvatnog efikajentnog uzroka.¹⁹ Celokupan argument jeste usmeren na zaključak o postojanju Boga tvorca kao vrhovnog efikajentnog uzroka, ali on se može posmatrati i kao argument u korist nužnog postojanja lanca efikajentnih uzroka, tačnije, ideje da na svetu ne može postojati neka stvar a da nema uzrok svog postojanja u nečemu drugom izvan sebe. Ovaj zaključak argumenta „drugog puta” sada možemo da dodamo sadržaju argumenta „trećeg puta”. Ukoliko uslovna pretpostavka „trećeg puta” može nekako da dovede do tome kontradiktorne tvrdnje („postoji stvar koja nema svog uzroka”), time bismo dobili kategoričku apsurdnost „trećeg puta” u odnosu na već utvrđene zaključke „drugog puta”.

Izazov je, sada, kako dovesti hipotezu o svetu kontingentnih stvari u vezu sa tvrdnjom o postojanju neuzrokovane stvari, i još da sve to bude suvislo obuhvaćeno postojećim obrazloženjem koje nudi Toma Akvinski. Osnovni problem tiče se same pozicije univerzalne (ne)uzrokovanošći – govorimo o metafizičkoj karakteristici koju, samim tim, u racionalnom ispitivanju nije teško po potrebi uslovno pretpostaviti

¹⁹ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica. Part One, First Number*, str. 25-26.

ili uslovno eliminisati, već je stvar u tome kako artikulirati konkluzivan dokaz koji će tu pretpostavku učiniti relevantnom i konsekventnom. Ovde, konačno, dolazimo do našeg novog predloga u interpretaciji „trećeg puta” Tome Akvinskog. Naime, smatramo da se ovaj argument može postaviti tako da jedna specifična ali nužna posledica koja proizilazi iz početnih parametara izvrši funkciju probnog kamena za hipotezu univerzalne (ne)uzrokovanosti.

Pre svega, započinjemo od prihvatanja zaključaka „drugog puta”, to jest od tvrdnje da „ne postoje stvari koje nemaju uzrok izvan sebe”. Potom, prihvatamo uslovne pretpostavke „trećeg puta” koje glase da „nijedna stvar na svetu nije nužna” i „svet postoji beskonačno dugo”. Kontingentnost stvari razumevamo jednako kako je Toma Akvinski napomenuo da se razume, kao karakteristiku da stvari mogu da ne budu. Drugim rečima, kontingentnost se efektivno odražava time što što stvari mogu spontano da propadaju.

U ovom trenutku dodajemo novu odredbu uz ovo shvatanje kontingentnosti, za koju smatramo da ni najmanje ne krši početnu ideju: kontingentne stvari jednako mogu spontano da nastaju. U ovom trenutku, oštroumni čitaoci mogli bi uzviknuti da je ova spontana generacija upravo stvar koja se protivi prihvaćenom zaključku „drugog puta”, to jest, da ovde tendenciozno pretpostavljamo ono što želimo da dokažemo. Ključno opravdanje za ovu pretpostavku, međutim, krije se u nemogućnosti njenog inicijalnog dokazivanja: naime, haotičan svet kontingentnih stvari u kojem stvari nestaju po svojoj kontingenciji a nastaju po eficientnom uzroku drugih stvari i haotičan svet kontingentnih stvari koje i nestaju i nastaju po svojoj kontingenciji lako mogu biti uzajamno nerazlučivi ukoliko je to kontingentno nastajanje tako usaglašeno (rekli bismo prestabilirano) da se ne razlikuje od efekata eficientne uzročnosti. Dabome, *verovatnoća* za tako nešto jeste mala, ali da podsetimo, mi tražimo kategorički, a ne probabilistički dokaz.

Sada dodajemo drugu novu odredbu u argument „trećeg puta”. Uobičajeno je shvatanje da se stadijum potpune propalosti stvari shvata kao svojevrsni „kraj sveta”, ništavilo nakon prethodne beskonačne punine. Međutim, zahvaljujući dodatku mogućnosti spontane generacije, ta punina vrlo lako može da se proširi i na drugu stranu trenutka ništavila.

U tom slučaju, stanje u kojem su sve kontingentne stvari propale nije neko konačno stanje, već samo jedno od mogućih stanja u kome se svet pod parametrima kontingentnog propadanja i nastajanja stvari može naći. Štaviše, budući da govorimo o svetu koji beskonačno traje, *sasvim je izvesno da će se u istoriji tog sveta naći bar jedan trenutak, ma koliko kratak, u kom su sve kontingentne stvari bile u stanju nepostojanja*. Nazovimo taj trenutak *prelomnim trenutkom*.

Smatramo da je tek sa tim prelomnim trenutkom moguće imati konkluzivan dokaz o tome da su pogaženi zaključci „drugog puta”. Prolomni trenutak, naime, predstavlja drastičan prekid u kontinuitetu i punini hipostaziranog kontingentnog sveta i neposredna je demonstracija toga da je lanac eficientnih uzroka nepostojeći utoliko što sam prelomni trenutak predstavlja definitivan prekid mogućnosti tog lanca. Strožim rečnikom rečeno, prelomni trenutak je nesumnjiva demonstracija da neke stvari – konkretno, prva stvar koja spontano nastane nakon prelomnog trenutka – mogu da nastanu bez eficientnog uzroka. U formalnom pogledu, to je definitivan dokaz tvrdnje da „postoji stvar koja nema svog uzroka”, a ona je u jasnoj kontradikciji sa zaključkom „drugog puta”. Na taj način, kategorička apsurdnost „trećeg puta” oslanja se na nužnu i apriornu kontradikciju sa zaključkom „drugog puta”.

Ova interpretacija sasvim je usaglašena sa argumentativnim isticanjima koje navodi Toma Akvinski. Nemogućnost da ni iz čega nastane nešto, to jest, neprihvatljiva ideja da se u hipostaziranom scenariju sveta nužno mora naći prelomni trenutak nepostojanja jasna je indikacija apsurdnosti zaključaka koji proističu iz uslovnih pretpostavki „trećeg puta”. Pored toga, ova obogaćena interpretacija zaobilazi prigovor subjektivističke determinisanosti utoliko što se u potpunosti oslanja na apriorne i hipotetičke tvrdnje, bez pozivanja na konkretne činjenice ili bilo kakvo stanovište sa kojeg se te činjenice imaju ustanoviti. Najzad, jedini element argumenta koji ima ikakve veze sa verovatnoćom jeste tvrdnja da se u beskonačnom vremenu mora dogoditi prelomni trenutak, koja je po sebi kategorička i valjana, te ne nosi opasnost od ikakvog pristrasnog razumevanja verovatnoće. Ovu novu i, verujemo, poboljšanu interpretaciju argumenta „trećeg puta” Tome

Akvinskog nazivamo *obogaćenom interpretacijom kategoričke apsurdnosti*.

ZAKLJUČAK

Na prethodnim stranicama smo demonstrirali kako različiti osnovi apsurdnosti na koje se argument „trećeg puta” oslanja mogu imati jasne posledice na formiranje doslednih interpretacija tog argumenta. Izneli smo nekoliko prigovora koji su u pitanje doveli interpretaciju koja se oslanja na činjeničnu kontradikciju, kao i nekoliko zapažanja koji su pokazali da apriorna kontradikcija nije u potpunosti izvesna. Potom smo, služeći se naznakama koje su utvrđene tokom ispitivanja predložili dopunu interpretaciji koja se oslanja na apriorističku kontradikciju kako bismo ispostavili takvo shvatanje argumenta koje uspešno odgovara na izazove koji su u prethodnoj analizi ustanovljeni.

Vredi napomenuti da su u ovom postupku od krucijalne važnosti bile izvesne ideje koje su znatno mlađe od argumenta „trećeg puta” Tome Akvinskog. Konceptija vremena poluraspada, antropičko rezonovanje, kao i snažna pretpostavka samouzorkovanja su sve ideje koje potiču iz savremene nauke i naučne metodologije. Na mogući prigovor da je upotreba ovakvih konceptija anahronistička i nepravedna prema Tomi Akvinskom koji ih, izvesno, nije mogao imati na raspolaganju, odgovaramo da smatramo da je za bilo kakvu analizu argumentacije koju sprovodimo u sadašnjosti sasvim opravdano upotrebljavati sav konceptualni aparat koji nam je pri ruci. Drugim rečima, ne vidimo sazajnju vrednost simuliranja istorijskih okolnosti u istraživanju koje nije istorijsko, već se tiče argumentacione strukture. Uostalom, verujemo da ni sam Toma Akvinski ne bi imao ništa protiv ideje da se ljudsko saznanje osvežava novim elementima, budući da je i sam u svojoj misli morao da balansira između ideja prolaznih i ideja večnih saznanja. Nešto slično konstatuje i Popovićeve, istina u drugačijem kontekstu filozofije Tome Akvinskog, kada kaže: „Međutim, izbor istih tih prolaznih dobara ne mora biti grešan ukoliko je vođen *sub specie aeternitatis*, odnosno ukoliko je ono konačno i prolazno sagledano s obzirom na perspektivu apsolutnog, unutar kojeg sopstvo koje je preuzelo na sebe odnos sa

Bogom vidi i sebe samo.”²⁰ U pogledu razmatranja valjanosti argumenta, njegova bezvremena ispravnost bi bila njegova apsolutna vrednost, a partikularna znanja koja tu ispravnost potkrepljuju bi bile ti konačni i prolazni elementi.

Takođe, u okviru ovog filozofskog eksperimenta, naša namera nikada nije bila da Tomi Akvinskom spočitamo da je nova interpretacija koju mi nudimo *baš ona* koju je Akvinski imao na umu kada je artikulirao argument „trećeg puta”. Prvo, tako nešto je krajnje malo verovatno. Načelo jednostavnosti nam sugeriše da je Akvinski na umu verovatno imao interpretaciju koja se oslanjala na kontradiktornost sa činjenicama, jer je za bilo koju drugu interpretaciju neophodno mnogo više diskurzivne obrazloženosti da bi se smatrala dovoljno objašnjenom. A da ne pominjemo da je potrebno imati posebnu vrstu filozofske bezobzornosti da se tvrdi kako smo tek sada, posle više od pola milenijuma, napokon došli u posed one jedne prave interpretacije. Drugo, nekakva potraga za intencijom autora od pre toliko stotina godina po sebi je izlišan posao. Toma Akvinski se u toliko različitih pogleda s pravom smatra za jednog od istaknutih učenjaka zapadne misli da gotovo možemo reći da mu dugujemo da za svaki argument koji je on ponudio pronađemo što bolju i povoljniju interpretaciju, bez obzira na to na šta je on tačno smerao kada je sačinio original.

Naposletku, nova interpretacija koju smo ponudili ne mora da se uzima za definitivnu i nepokolebljiv pristup ovom argumentu. Niti smatramo da smo ovom interpretacijom pružili nepobitan dokaz postojanja Boga. Postoje još mnogobrojni drugi aspekti sa kojih se čitav poduhvat „pet puteva” može kritikovati, i njihov raspon se kreće od vrlo načelnih do sasvim konkretnih. Na primer, jedan od izvesnih formalnih prigovora koji se može uputiti „trećem putu”, a koji mi nismo razmotrili u okviru ovog ispitivanja jeste da li je opravdano da se postupak *reductio ad absurdum* vrši uz *dve* uslovne pretpostavke (pretpostavka o univerzalnoj kontingentnosti i pretpostavka o beskonačnom trajanju

²⁰ Una Popović, „Lenjost kao ukidanje čoveštva. Toma Akvinski o grehu lenjosti i vrlini ljubavi” u: *Lenjost* (priredili Dragan Prole i Alpar Lošonc), Adresa, Novi Sad 2016, str. 76-77.

sveta). Očigledan odgovor koji se nudi, da su te dve propozicije inherentno povezane i nekako impliciraju jedna drugu, nipošto se ne sme prihvatiti kao podrazumevan i zahteva ozbiljnu analizu u budućnosti. Do tada, ipak smatramo da je veoma bitno da pred sobom uvek imamo naj snažnije interpretacije argumenata koje kritikujemo, jer to za sobom povlači zahtev za jednako snažnom kritikom. U tome vidimo korist predložene obogaćene interpretacije kategoričke apsurdnosti.

LITERATURA

- Aquinas, Thomas, *The Summa contra Gentiles. First Book*, Burns, Oates & Washbourne Ltd, London, 1924.
- Aquinas, Thomas, *The Summa Theologica. Part One, First Number*, R. & T. Washbourne Ltd, London, 1911.
- Bostrom, Nick, *Anthropic Bias*, Routledge, New York, 2004.
- Carter, Brandon, „Large Number Coincidences and Anthropic Principle in Cosmology” u: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data; Proceedings from the Symposium*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht, 1974, str. 291-298.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy. Volume II Medieval Philosophy*, Doubleday, New York, 1993.
- Copleston, Frederick, *Medieval Philosophy*, Methuen & Co. Ltd, London, 1952.
- Elders, Leo J, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, 1990.
- Feser, Edward, *Aquinas: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford, 2009.
- Jenkins, John I, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Kreeft, Peter, *A Summa of the Summa*, Ignatius Press, San Francisco, 1990.
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, E. P. Dutton & Company, New York, 1904.
- Marmura, Michael E, „Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifa” u: *Mediaeval Studies*, Vol. XLII, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, str. 337-352.
- Popović, Una, „Lenjost kao ukidanje čoveštva. Toma Akvinski o grehu lenjosti i vrlini ljubavi” u: *Lenjost* (priredili Dragan Prole i Alpar Lošonc), Adresa, Novi Sad, 2016, str. 45-87.

Wippel, John F, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D. C, 2000.

GORAN RUJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

A NEW INTERPRETATION OF AQUINAS' "THIRD WAY"

Abstract: Thomas Aquinas is known for his five arguments for God's existence, and of these "Five Ways", the third one is known as the argument from contingency, wherein the necessity of a necessary being is demonstrated. We submit this "Third Way" to argumentational analysis, which uncovers the existence of two distinct interpretations of this argument of reduction to absurdity. The interpretation based on finding a contradiction with experiential facts is shown as inadequate due to having its conclusions based on problematic observation selection effects. The interpretation based on finding a contradiction with a priori truths is shown as insufficient, as it does not possess the required a priori content. As a solution to these objections, we propose a new interpretation, one where the "Third Way" argument is regarded in conjunction with the "Second Way" argument, which then supplies the required a priori content needed for establishing a contradiction, all the while avoiding the pitfalls of observation selection effects. The proposed solution can be subjected to further evaluation and critique.

Keywords: anthropic reasoning, Aquinas, contingency, cosmological proof, *reductio ad absurdum*

Primljeno: 21.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XVI, 31/2019

UDK 1 Nietzsche F.

1 Schiller F.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.85-103>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

VESELA ILI RADOSNA NAUKA? O TRUBADURSKOM DUHU FILOZOFIJE

Sažetak: Ničeovu knjigu *Fröhliche Wissenschaft* iz 1882. preveo je na srpski jezik 1984. Milan Tabaković pod naslovom *Vesela nauka*. Možda i iznenađujuće, to prevodilačko rešenje bilo je široko prihvaćeno, nisu usledili gotovo nikakvi protiv-argumenti, niti drugačija prevodilačka rešenja. Umesto predloženog prideva vesela čini se da je daleko prikladnije i preciznije reći da je za Ničea izvesna vrsta „nauke“ *radosna*. Ovaj članak će se prevashodno baviti pojmovnom distinkcijom između veselosti i radosti, ali i idejnim rešenjima koje nalazimo kod Vinkelmana i Šilera, u nameri da pokušamo pojmovno da protumačimo provansalski trubadurski izraz *gay saber*. U zaključnom delu rada nastojaćemo da pokažemo u kojoj meri je bilo moguće da duh Ničeove filozofije asimiluje duh trubadurske poezije.

Ključne reči: veselje, radost, nauka, Niče, Šiler

Krajnje je neobičan pridev *fröhlich*, koji je Niče pripisao nauci. Za knjigu naslovljenu *Fröhliche Wissenschaft* iz 1882. na srpskom jeziku odomaćio se prevod *vesela nauka*, zahvaljujući prevodu Milana Tabakovića, objavljenom u beogradskom Grafosu 1984. Premda praktično do danas taj prevod nije naišao na ozbiljnija osporavanja, smatramo da nije prihvatljiv. Umesto predloženog prideva čini se da je

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

daleko prikladnije i preciznije reći da je za Ničea izvesna vrsta „nauke“ *radosna*. Ovaj članak će se prevashodno baviti pojmovnom distinkcijom između veselosti i radosti, ali i idejnim rešenjima koje nalazimo kod Vinkelmana i Šilera, u nameri da pokušamo pojmovno da protumačimo provansalski trubadurski izraz *gay saber*. Napokon, nastojaćemo da pokažemo u kojoj meri je bilo moguće da duh Ničeove filozofije u sebe asimiluje i ponovo oživi duh trubadurske poezije.

Pridev *fröhlich* potiče od imenice *die Freude*. Etimološki rečnici beleže koren reči već u osmom veku: *frō* se navodno odnosio na ono životno, vitalno, brzo, što je sve zajedno začuđujuće rano imenovanje presudnih modernih vrednosti. Znameniti rečnik braće Grim (prvi tom izdat za vreme Ničeovog školovanja, 1854) beleži da je upravo životnost francuskih pesnika bila zaslužna za to što je njihova umetnost uopšte nazvana *gay saber*². Nije nam teško da zamislimo mladog Ničea, impresioniranog nakon čitanja ove štire rečničke odrednice. Trubadurska jednačina naizgled je potpuno jednostavna: stepen naše životnosti biće istovetan stepenu naše radosti. Doživljaj da emotivna i svaka druga tromost nalikuje mrtvilu i beživotnosti, nije od juče, nego datira u dvanaestom veku. Dinamičnost modernog subjekta demonstrirana je pre nego što obično mislimo.

Jedna od najpoznatijih modernih oda posvećena je upravo radosti, *Ode an die Freude*. Prevodicu tog naslova ipak nije palo na pamet da je prevede *Oda veselosti*. Kompozicija je imala krajnje neobičnu sudbinu. Betovenov notni tekst i Šilerove stihove isprva su inkognito naručili drezdovski masoni, da bi oda znatno kasnije dosegla najviši internacionalni politički rang postavši zvanična himna Evropske Unije. S druge strane, vesela nauka bi na nemačkom jeziku svakako bila *Heitere Wissenschaft*. Kako se moglo desiti da je predlog *vesela* kod nas prihvaćen kao prikladna oznaka naučnosti koju Niče navodno zastupa? Koliko god da zbunjuje ova višedecenijska prevodilačka zbrka, smatramo da je daleko značajnije razmotriti složeno idejno poreklo pojma *radosnog nauka* od traganja za konkretnom motivacijom ovog neobičnog

² Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* Band 4/Abt. 1., DTV, München 1984, str. 262.

prevodilačkog previda. Njegove razloge možemo najpre da potražimo u svakidašnjoj jezičkoj upotrebi, koja po pravilu ne ulaže mnogo truda u fineze, pa otuda ove dve reči prosto tretira kao sinonime. To znači da mi u svakidašnjem životu obično ni ne pokušavamo da uočimo preciznu sadržinsku razliku, da li je neko veseo ili radostan, sasvim nam je svejedno – važno je samo ono presudno, da je natprosečno, izvanredno dobro raspoložen. Čini se da su u slučaju radosti i naši filozofi ostali verni rezonu svakidašnje, prirodne svesti.

Istini za volju, ni za Ničea se ne bi baš reklo da je maestralno obavio svoj deo posla. Obratimo li pažnju isključivo na konkretno pokazivanje pojmovne razlike između radosti i veselosti, u njegovom opusu nećemo moći da prepoznamo niti značajnog filologa, niti velikog filozofa. Zbog toga smatramo da se u nedovoljno razgovetno omeđenoj Ničeovoj upotrebi tih pojmova kriju pravi razlozi ovog neobično žilavog prevodilačkog promašaja. Da bismo ilustrovali ovu tvrdnju, najpre skrećemo pažnju da je u *Pokušaju samokritike* (1886), koji je priključen drugom izdanju ranog dela *Rođenje tragedije iz duha muzike* (1872), Niče na samom početku, već na prvoj stranici setno zabeležio da u mladosti nikako nije mogao da se oslobodi znaka pitanja koji je postavio pred „veselost“ Grka i grčke umetnosti („Heiterkeit“ der Griechen und der griechische Kunst)³.

RAJSKO, ILI POLITIČKO POREKLO VESELOSTI ?

Otklon od svakidašnje, kolokvijalne upotrebe reči u tekstu signaliziran je jedino stavljanjem veselosti pod znake navoda. Radosna nauka u Ničeovom ukupnom delu imala je prethodnicu u veseloj umetnosti. Istini za volju, ovo neobično pripisivanje prideva „vesela“ umetnosti, nije Ničeovo otkriće, nego najverovatnije Šilerovo. Nije

³ Friedrich Nietzsche, „Versuch einer Selbstkritik“, u: *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, u: Werke I, Ullstein, Frankfurt am M./Berlin/Wien 1979, Hg. K. Schlechta, str. 9. U delimično korigovanom srpskom prevodu *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 1998, prev. T. Bekić [et al.], str. 80.

zapravo Niče taj koji se zapitao o „veselosti“, nego je to bio Šiler, ali je Ničeov odgovor na to pitanje izgledao značajno drugačije. Kod vajmarskog pesnika *veselost grčke umetnosti izvorno upućuje na regione u kojima stanuju čiste forme*, kako nam saopštavaju stihovi vrhunca pesme rečitog klasičnog naslova *Ideal i život*⁴.

Odmah treba reći da Ničeova mladalačka intuicija pogađa u metu. Nije celokupna, nije čak ni pretežna tematska usmerenost grčke umetnosti vezana za veselost. Pre nego što je pripisan celokupnoj umetničkoj epohi, epitet veselosti moralo je odlikovati nešto posebno, specifično. Motiv koji će kasnije prisvojiti i Helderlinova poezija izvorno se ticao starogrčke poetizovane vizije zlatnog doba. Za njega je karakteristično zajedničko drugovanje bogova i ljudi, obilje u kojem je na sceni neprekidno, svakodnevno veselje. Kada se obriše stroga razlika božanskog od ljudskog boravišta, kada se božansko i ljudsko ujedine u prijateljsku zajednicu, nužno se briše i razlika između tegobne svakidašnjice i praznične svečanosti. Zlatno doba je doba u kojem je svaki dan praznik blagostanja, a veselje je nepromenljiva, samorazumljiva konstanta. Osim prazničnog raspoloženja zlatno doba ne poznaje ništa drugo. Ostalo nam je dužno odgovora na pitanje kako izgleda neprekinuti praznik, kako funkcionište praznični osećaj tamo gde ne postoji svakidašnje, obično, trivijalno?

Ljudskost zlatnog doba ne oskudeva ni u čemu, njoj nisu poznati napori pomoću kojih bi zadovoljila svoje potrebe. Umesto suza, znoja i krvi, ljudski svet u zlatno doba poznaje samo neprekidno slavlje i uživanje u preobilju. Dok je nama smrtnicima suđen kontinuirani trud u obuzdavanju svakovrsnih bojazni i strahova, naši zlatni preci poznaju samo kao neprekinutu euforiju i kontinuirano praktikovanje srećnog i blaženog života.

Nadalje, radost, kako vele Šilerovi stihovi *Ode radosti*, ćerka je Elisejskih polja, neuporedivo prijatnije alternative u odnosu na Had. Božanska priroda radosti vezana je za njeno poreklo, a ono nije nigde

⁴ Friedrich Schiller, „Das Ideal und das Leben“, u: *Gedichte*, Band II/2 B, Nationalausgabe, hg. v. N. Oellers/S. Seidel, Böhlau, Weimar [u.a.] 1993, hg. G. Kurscheidt/N. Oellers, str. 400.

drugde, do u antičkoj predstavi raja. U antičkom raju nipošto nije dosadno – jedino što se tamo događa je radost neprekidnog kolektivnog uživanja. Radost je rođena s one strane smrti, tamo gde je mesto rezervisano za pravedne i zaslužne, na kojem život obiluje božanskim iskrama, a svako ljudsko biće grli i ljubi ceo svet. Tamo gde su svi braća, uživaju u slobodi i jednakosti, radost je kod svoje kuće.

Rečju, ovde nema principijelne razlike između Šilera i Ničea. Kod vajmarskog pesnika takođe paralelno funkcionišu i radost i veselost. Prva je vezana za božanski rajski poredak, a potonja delimično potiče iz ideala zlatnog doba, čiji savremeni pandan bi trebalo da se ovaploti u politički poredak u kojem glavnu reč vode sloboda i ravnopravnost. Nije slučajno Šiler postao počasni građanin republike Francuske. Poenta njegovih stihova kazuje da je bratska ljudska zajednica jedina u prilici da ostvari rajsko stanje i u ovostranosti, ali je za to neophodna radikalna promena političkog poretka. Sažeto, jedina pomena dostojna politika je uvek ujedno i borba za raj, ali ne hrišćanski, onostrani, nego republički, ovostrani, poprište slobode i ostvarene jednakosti među ljudima.

UMETNOST JE MEDIJ POLITIČKE EMANCIPACIJE

Kao po pravilu, modernost se obraćala prošlosti radi traženja idejne podrške prilikom pružanja odgovora na aktuelne potrebe, što je bio slučaj i sa „iskustvom vesele umetnosti“. Posmatrana iz političke perspektive, „veselost“ nad kojom se Niče ozbiljno zamislio nije bila svojstvena samo klasičnoj grčkoj umetnosti. Prema Šileru, ona je zapravo svojstvena celokupnoj umetnosti, takoreći umetnosti kao takvoj: „njena veselost je implikacija umetničke slobode“⁵. Drugim rečima, *pretpostavka vesele umetnosti počiva u političkoj emancipovanosti umetnika*, jer bez slobodne političke zajednice prema Šileru ne može da bude ni istinske umetnosti. Koren ove ideje valja tražiti kod Vinkelmana, kod kojeg se najpre utvrđuje direktna srazmera između stepena ostvarenih političkih sloboda i ostvarenih umetničkih dometa: „jedino sloboda je

⁵ Harald Weinrich, *Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit*, Verlag C. H. Beck, München 2001, str. 24.

bila osnov moći i veličine do kojih se Atina uspela, jer grad ranije, kada je morao nad sobom da priznaje vladara, nije bio dorastao svojim susedima⁶. Zaključak je jednoznačan: zajednica u kojoj političke slobode manjkaju mora da računa sa slabom, beznačajnom umetničkom produkcijom.

Prevedena na jezik poezije, Šilerova misao vesele umetnosti naizgled se kreće u krugu. Ona potiče iz pretpostavljene političke oslobođenosti umetnika koji, posledično, posredstvom estetskog dejstva svoga rada nastoji da oslobodi i svoju publiku. Logička začkoljica sastoji se u tome što najpre zajednica treba da dosegne političku slobodu da bi iznedrila značajnu umetnost, a s druge strane se umetnik predstavlja kao onaj, koji će svojom umetnošću da emancipuje zajednicu. Ako nema umetnosti bez ostvarene slobode u zajednici, ostaje nejasno na koji način se oslobodio umetnik u neslobodnoj zajednici ?

Verovatno je Šilerova vizija umetnika tek jedna od varijacija na Hegelovu temu *svesti o slobodi*. Neslobodna zajednica, kakva je realno bila i Šilerova zajednica, ipak ne isključuje mogućnost razvijanja svesti o slobodi. Čak i u najtežim političkim okolnostima ta svest može da postoji, a njeno ospoljavanje i izražavanje izuzetno dobro funkcioniše u mediju umetnosti. Umetnost je vesela tamo gde predstavlja poligon slobode, odnosno tamo gde igra društvenu ulogu svojevrstne fiktivne vežbe oslobođenja, gde se ispostavlja kao škola delanja i ponašanja s one strane ropskih odnosa. Ono što nam saopštava takva umetnost i te kako je prevodivo u stvarnost i da se praktikovati na terenu realnog političkog života. Oslobođenje posredstvom fikcije preduslov je istinskog oslobođenja. Nezamisliva je zajednica slobodnih tamo gde je mašta beznadežno zarobljena.

Kako god, ključ estetičkog vaspitanja jeste u oslobađanju od sirovosti i učmalosti, a umetnik u tom procesu važi kao rodonačelnik političke emancipacije. Jasno je, tamo gde posredovane veze umetnosti i političke slobode nisu bile u prvom planu, kao što nisu bile kod Ničea, nužno se morala pojaviti sumnja u „veselost“ grčke umetnosti. Tamo gde

⁶ Johan Joahim Vinkelman, *Istorija drevne umetnosti*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 1996, prev. D. Gojković, str. 84.

politika nije predstavljala izvorni, nego sekundarni i izvedeni vid organizacije i osmišljavanja ljudskog života, gde se nije povlačio znak jednakosti između umetnosti i emancipacije, u prvi plan su dospevali sasvim drugačiji životni tonovi, a veselost je delovala efemerno i beznačajno. Ipak, koliko-toliko precizna diferencija veselosti u odnosu na radost u voluminoznom Ničeovom delu i zaostavštini nikada nije načinjena. Potreba za preciznim razlikovanjem biva jasnija čim uvidimo da se pitanje veselosti isprva odnosilo na umetnost, da bi se docnije posvetila pažnja projektu radosnog nauka. Šiler je napušten da bi se Niče okrenuo trubadurima. To je praktično značilo da je načinjen korak unatrag, odnosno okret od visoko intoniranih očekivanja predrevolucionarnog doba ka srednjovekovnim počecima autonomne evropske lirike.

Niče nije delio revolucionarni entuzijazam, pa putevi na kojima je on tragao za fenomenom radosti nisu bili ekskluzivno politički, nego pre kulturni, lirski, muzički, poetski. Otuda mu je mnogo više značilo da pronikne u novi lirski jezik, koji je srednjovekovna Evropa upoznala sa trubadurima: „sa trubadurima, poezija je postala autonomna, utoliko što se razdvojila ne samo od velikih mitskih priča, nego i od muzike koja joj se pridruživala sve do četrnaestog veka, a sada se poezija konstituise u specifičnom domenu jezičkog izraza“⁷. Pri tome, ne napušta nas utisak kao da se Niče nikada ne osvrće, kao da je zapravo potpuno svejedno da li su nauka ili umetnost vesele ili su zapravo radosne? Zbrku nećemo učiniti razgovetnijom ukoliko se podsetimo da su osnovna pitanja Ničeovog ranog rada prevashodno ciljala na razradu teze da se problem nauke ne može saznati na tlu nauke⁸. Ne možemo se osloniti ni na standardne interpretativne strategije: ovde prosto nisu dovoljna uobičajena filološka, ili biografska razlikovanja.

⁷ Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Seuil, Paris 1999, str. 11.

⁸ Friedrich Nietzsche, „Versuch einer Selbstkritik“, navedeno delo, str. 10. U delimično korigovanom srpskom prevodu u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, navedeno delo, str. 81.

NAUKA KAO UČENJE RADOVANJA?

Kada je reč o svakidašnjem, nefilozofskom razumevanju pojma, razlika između radosti i veselosti prevashodno je temporalne prirode. Kakve su odlike veselosti? Osim u slučaju kada važi kao prvo obeležje božanskog blaženstva, veselost po pravilu proističe iz nekog spoljašnjeg razloga. Veselost svoje ostvarenje traži u nekom vidu institucionalizovanog veselja. Ona najčešće biva vezana za okončanje neke životne ili poslovne etape, praćena je zadovoljstvom i vremenski je oročena. Za razliku od nje, radost ne mora da ima konkretan povod, nije vezana za zadovoljstvo i načelno može da je odlikuje znatno duže trajanje. Trajanje veselja najčešće je skopčano s njegovim javnim ispoljavanjem, a ono se najčešće podudara sa konkretnim trajanjem proslave. Ispoljavanje veselja podrazumeva privremeni iskorak iz redovnih rutina ili karnevalsko izmicanje izvan uobičajenog vremenskog toka. Rečju, veselje je oslonjeno na razliku između običnog i svečanog, svakidašnjeg i prazničnog, dok radovanje nije: ono može da bude dugoročno, sasvim uobičajeno i svakidašnje.

Ipak, valja skrenuti pažnju da radost nije poput dragulja koji se jednom pronalazi da bi nakon toga neminovno postao trajna lična imovina pronalazača. Da bi radost postala trajna, bio je uveren Seneka, *ona se najpre mora učiti*. Jedna od poznatijih sentenci na latinskom jeziku, *disce gaudere* (nauči da se raduješ), rođena je upravo u duhu radikalne razlike između privremenog zadovoljstva i trajnog životnog ispunjenja: „Rekao sam ti da je to temelj: ne, to je vrhunac! [...] Pre svega učini ovo, moj Lucilije, uči radovati se! [...] ne želim da ti radosti kad nedostaje [...] Sve ostale zabave ne ispunjavaju srce i grudi, one samo glade čelo ljudima, prolazne su [...] Veruj mi da je iskrena radost jedna veoma ozbiljna stvar“⁹.

Najvećim delom, Senekina pouka jasna je i nedvosmislena: vrhunac života je usvajanje radosti kao trajne habitualne osobenosti. U odnosu na radost sva su konvencionalna zadovoljstva smešna i

⁹ Lucije Anej Seneka, *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad 1987, prev. A. Vilhar, str. 89.

nedovoljna, upravo zato što su vremenski oročena, kratkotrajna i nestalna. Nasuprot svakidašnjoj upotrebi, ispostavlja se da *veselost i radost ne samo da nisu sinonimne reči, nego i te kako mogu biti protumačene kao suprotnosti*. Naime, uspostavimo li kao kriterijum veselosti izvesni vid zadovoljstva i pozovemo li se na stoičke primere, shvatićemo da veselost i radost ne mogu biti međusobno konvertibilne, pošto se načelno može raditi *ili* o veselosti *ili* o radosti. Za stoički pojam radosti osnovna je pretpostavka potpuno odstranjivanje zadovoljstva, jer *gaudium* strogo isključuje svaki oblik *voluptas*: „ako je stoicima toliko stalo do reči *gaudium* (‘radost’) to je upravo zato što načelo zadovoljstva odbijaju da uvedu u moralni život“¹⁰.

Ako je dakle veselost neki oblik zadovoljstva, onda ona biva isključena iz radosti. Međutim, ukoliko se zadržimo pri Šilerovom pojmu i povežemo veselost sa božanskom uzvišenošću, sa višim vidom umetnički ispostavljene realnosti, čini se da takva veselost ispunjava neophodne preduslove da bismo je tretirali sinonimno sa radošću. Ipak, čak i kada umetnošću više ne imenujemo određene ekspresivne gestove i prakse, već pre kompleksan odnos prema životu, čija svrha nije da se uobliču u nešto izvan sebe, nego da samog sebe podstiče i snaži, time još uvek nismo razjasnili zbog čega bi ona zasluživala epitet *radosna*?

SLOBODA DUHA JE U NEPREKIDNOM OSLOBAĐANJU

Ako problem nauke ne može da nađe zadovoljavajuće rešenje na tlu nauke, da li ćemo onda prići bliže njegovom rešenju ukoliko naučnost ispostavimo kao radosnu? Ono što je nekada bilo nespojivo i nezamislivo, ne deluje više tako kada naučnost svrstamo među vodeće artikulacije životnosti. Kada se dovede u vezu sa vitalnim i životnim, nauka više nema uobičajenu auru „objektivnosti“, ona više nije situirana s one strane ljudske osećajnosti: „Nauka je izvestan tip vitalne aktivnosti, a kao takva učestvuje u životu kao jedna od njegovih moći; zauzvrat se ona

¹⁰ Pjer Ado, *Duhovne vežbe i antička filozofija*, Fedon, Beograd 2015, prev. S. Bojović, str. 365.

kao jedna od vitalnih moći okreće protiv drugih i preti [...]“¹¹. Ako nauka može da postane vitalna aktivnost koja se povratno usmerava protiv vitalnosti, onda postaje jasno zbog čega njen problem ne može biti rešen na njenom tlu. Postavlja se, međutim, pitanje kako činjenje nauke „radosnom“ može da neutrališe „štetu nauke po život“? Nije neobično što se u autobiografski intoniranom *Ecce homo* nalaze najdragoceniji resursi za tumačenje pojma radosti. Niče ovaj put ne misli niti na Šilera niti na Betovena, već mimo svakog očekivanja ukazuje na pozno srednjovekovni pojam *la gaya scienza*, ukazujući da je reč provansalskog porekla, te da u jednoj osobi objedinjuje „pevača, viteza i slobodni duh“¹².

Primer radosnog trubadura izvanredan je za objašnjenje jedinstvenog Ničeovog sklopa istorizacije i aistorijskog mišljenja, jer u jednom pojmovnom liku spaja realne momente evropske prošlosti sa vlastitom vizijom budućnosti. Podsećanja radi, *slobodni duh* takođe predstavlja svojevrсни pojam-Kentaur, omiljenu figuru sačinjenu od realnih sećanja i želja, s jedne strane, te očekivanja, projektovane vizije budućnosti, s druge. Sloboda slobodnih duhova sastoji se u oslobađanju, ona van njega nema normiran pozitivan sadržaj. Zbog toga su Ničeovi primeri slobodnih duhova međusobno nespojivi. S jedne strane, tu su drevni sofisti, ali i omiljeni istoričar Tukidid. Njih je moguće spojiti jedino pod pretpostavkom da su ciljevi slobodnih duhova jednoznačno vezani za određene vidove delatnosti koji će imati plodnu primenu u budućnosti ovečanstva. Tome nije kraj, jer pojam slobodnog duha, sa kojim se Niče najviše poistovećuje i neuporedivo mu je najintimniji (što je posebno vidljivo u prepisci sa Lu Andreas Salome), nebrojeno puta biva stavljan pod navodnike.

ČOVEK JE KRALJ ILUZIJE – REX ILUSIVII

Jasno je, stanovnik haotičnog sveta ne može da računa da će biti značajno drugačiji od njega. Koliko god kod Ničea čitali sugestije o

¹¹ Dorian Astor, *Nietzsche. La détresse du présent*, Gallimard, Paris 2014, str. 69.

¹² Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, str. 334.

upoznavanju svoje haotičnosti, stupanje u dodir sa vlastitim haosom izuzetno je teško zamislivo, pošto ta reč upućuje na izvor naše vitalnosti koji ostaje principijelno neodređen, izmaknut s one strane racionalne artikulacije. Tako Ničeov „haos“ upućuje na neodredivi izvor celokupnog ljudskog određivanja. Drugačije rečeno, „haos“ imenuje: „primordijalnu neodređenost volje za moći. Neodređena po sebi, ona može da primi mnogovrsne oblike, kao i maske, ona je ‘protejska’“¹³. Haotični koren subjektivnosti ostavlja drastične posledice na njeno samorazumevanje. Najpre biva poremećen tradicionalan pojam samosvesti, ili, nešto skromnije rečeno, samoodnosa u kojem subjekt ostvaruje sklad sa samim sobom posredstvom znanja o sebi.

Nasuprot tradiciji Apolonovog i Sokratovog *gnothi seauthon*, Niče iznosi tezu koja dovodi u pitanje tradicionalnu sponu estetičkog i teorijskog. Čovek nije harmonično biće zahvaljujući saznanju. Prosto rečeno, koliko god da saznajemo, nikada nismo u skladu sa samima sobom. Počelo našeg bića nikada nije pred nama čisto i ogoljeno, jer je uvek već na sebe stavilo neku masku, zaodenu se u neki oblik. Budući da mi, strogo uzevši, *nismo nego postajemo*, nužno izmičemo samima sebi. Ono prvobitno je fundamentalno neodređeno, vlastiti lik za koji smatramo da je presudan nužno je tek jedna od mogućih glumačkih grimasa za koju smo se svesno opredelili. Možda je jedan od najosobnijih uvida savremenosti sabran u stavu da je čovekov interes za neistinom, za proizvodnjom neistine, fundamentalniji od interesa usmerenih ka otkrivanju istine. Teško je odrediti krajnje domašaje Ničeove intervencije. Njena presudna pretpostavka glasi da je ljubav za iluzijom ontološki i antropološki starija od ljubavi za znanjem. Umesto lažne, izrazito idealističke tradicionalne konstrukcije *homo sapiens*, koja ono posebno ljudsko prepoznaje u prirodnim sklonostima ka znanju i ka saznavanju, Niče bi verovatno više voleo da vidi čoveka kao neprikosnovenog kralja iluzije, *rex ilusivii*.

¹³ Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993, str. 28.

MODERNA PRIRODA – BOŽANSTVENA KOMEDIJA

Za razliku od Aristotelovog *bios theoretikos* koji slavi teoriju kao slobodnu od služenja bilo kakvim spoljašnjim svrhama, savremeni svet više nije sklon da poveruje da se u pozadini teorije i teorijskog rada krije bilo šta teorijsko. Slepa mrlja teorije najčešće dolazi do izražaja tek kada treba da progovori o svojim izvornim motivima, odnosno kapacitetima usvojene metodologije da te prvobitne namere prevede u realnost. Moć iluzije pokazala se tamo gde smo najmanje skloni da je prepoznamo – u principu prirodnih nauka. Njihova maskiranost i funkcioniše toliko dobro zato što naše uobičajene predstave zamišljaju prirodne nauke s one strane produktivne fantazije. U doba apsolutne privilegovanosti prirodnih nauka, Niče i sam čini nešto nečuveno, traži revoluciju naučnosti, potpuno promenu pojma i funkcije naučnog znanja. Ako nisu u službi života, „životnog sveta“, nauke nemaju mnogo razloga za postojanje. Apsolutna nedodirljivost i neupitnost prirodnih nauka, kod Ničea neobično lako postaje komedija i lakrdija, posledica fundamentalne greške u kojoj se glumac doslovno „preigrao“. Savremeni prirodni naučnik se toliko uživeo u svoju ulogu da je i sam pomislio da na delu zapravo nisu maske, scena i izvođenje, nego realnost i apsolutno obrazložene zakonitosti.

Moderni pojam prirode za Ničea je doslovno postao božanstvena komedija: „Da niste preobrazili prirodu u komediju, ne biste verovali u Boga – sva pozorišna mašinerija, kulise, iznenađenja“¹⁴.

Na primeru svog životnog rada Niče pokazuje ono do čega mu je najviše stalo – favorizuje nemoguće, veličanstveno, ogromno. Govor o „velikom umu tela“ ne bi smeo da nas zavara: *osvedočeni anti-idealista u Ničeovom liku se sjedinjuje sa uverenim anti-materijalistom*. Priroda je skrivena iza pozorišnih kulisa u modernoj mehaničkoj fizici, pri čemu ništa manje nije unižena ni u slici koju nam ispostavlja atomističko objašnjenje njene konstitucije. Rečju, dva vodeća moderna gledišta o prirodi, atomizam i mehanizam, kod Ničea su prizor čiste, ali

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Studienausgabe, Band IV, 3, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1967, Hg. G. Colli/M. Montinari, 27 [40], str. 352.

neosveščene komedije. Nasuprot zastupnicima atomizma i mehanizma, on ostavlja dovoljno prostora za mišljenje u horizontu kantovske svrhovitosti, kao i za rezon organicizma, polazeći od kojih se: „suprotstavlja atomističkoj ili mehaničkoj kosmologiji koje redukuju postojeće na agregat diskretnih delova materije u pokretu, da bi objasnio kako se svet sastoji od promenljivih energija“¹⁵.

UMETNIČKA RADOST JE U MOĆI

Nasuprot Ničeovom pojmovnom kolebanju od vesele umetnosti do radosne nauke, valja skrenuti pažnju da pojam veselja ne samo da ne zauzima značajno, nego mu pripada tek minimalno mesto u filozofskoj tradiciji. Štaviše, čak i tamo gde se javlja, veselost nije mišljena u svom svakidašnjem značenju. Veselost prevashodno funkcioniše kao svojevrsno egzistencijalno ispunjenje klasičnog ideala. Ona je naglašeno estetizovani doživljaj života u njegovoj klasičnoj uzdignutosti iznad svega trivijalnog i prolaznog: „i nema nikakve veze sa šalom ili žovijalnošću. Veselost je, naprotiv, bila sinonimna sa elegancijom ili gracioznošću, opuštenošću, stajanjem-iznad-stvari. Radi se o centralnoj kategoriji klasicističko-idealističke teorije umetnosti“¹⁶.

Primera radi, Hegel u svojoj *Estetici* takođe preuzima taj termin od Šilera, dodatno određujući *pojam klasičnog* posredstvom krajnje neobične spone *veselog mira (heitere Stille)* (mira, tako netipičnog za veselje), i *blaženstva (Seligkeit)*¹⁷. Jasna je veza sa rimskim *vita serena*, jer idealan umetnički lik Hegel indirektno, ali iz strateških razloga povezuje sa božijim blaženstvom. Upravo božanski poredak i božanski

¹⁵ Elaine Miller, „Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature“, *A companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing, Malden [et al.] 2006, ed. K. A. Pearson, str. 61.

¹⁶ Thomas Christian Schmidt, *Die ästhetischen Grundlagen der Instrumentalmusik Felix Mendelssohn Bartholdys*, MuP Verlag, Stuttgart 1996, str. 121.

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Duncker und Humblot, Berlin 1835, Hg. H. G. Hotho, str. 202.

stav beskrajno su uzdignuti iznad životnih nevolja i svakidašnjih briga, koje mu pre deluju nestvarno, nedovoljno realno i uverljivo. Sličnu funkciju ima i idealno, klasično umetničko delo. U odnosu na njega realnost deluje bledo i beznačajno. Umetnici, posebno glumci, javno će do današnjeg dana isticati viši stepen realnosti svoje umetnosti u odnosu na „običnu“ realnost, premda će malo kome od njih pasti na pamet ova vrsta ontološke uzdignutosti, bez koje nije zamisliva veza uspele klasike i božije blaženosti.

Vredna pažnje su i prevodilačka rešenja Hegelovog prevodioca na srpski jezik Nikole Popovića *vedro spokojstvo* i *blaženost*¹⁸. Dosledan primer kako se odstupanja od svakidašnjeg značenja nastoje nadomestiti uvođenjem reči koje se kolokvijalno povezuju sa božanskim registrom. Bilo kako bilo, zahvaljujući Hegelovoj intervenciji, Šiler se spojio sa Vinkelmanom. Naime, slavno Vinkelmanovo određenje klasičnog u paradoksalnom objedinjavanju tihog i velikog (*stille Grösse*), odnosno plemenitog i jednostavnog (*edle Einfalt*), na taj način je dopunjeno i obogaćeno. Zahvaljujući toj, ljudima dalekoj i nepoznatoj vrsti veselosti, mirnoća i tišina mogli su pouzdano da upućuju na imaginaciju stanja blaženstva.

Nakon što je stekla atribut vesele, u smislu sebi svojstvene atmosfere blaženog spokojstva, klasična umetnost mogla je da asocira na *vita serena*, tj. na epitet kojim su nekada mogli da se podiče samo vodeći rimski bog Jupiter, da bi mu se docnije pridružili i pojedini rimski carevi¹⁹. Na taj način je umetnost koju odlikuje veselost postala u pravom smislu „klasična“, tj. u neposrednom susedstvu božanskog, blaženog, carskog. Standardnim ljudskim stvarima takva vrsta veselosti nipošto ne bi smela biti pripisana. A da ne govorimo o specijalizovanim područjima modernog naučnog rada. Da bismo svoju tezu potkrepili, dovoljno je da kažemo da čak i u retkim primerima u kojima se veselost javlja kao oznaka umetnosti (prevashodno u književnim primerima), poput

¹⁸ Georg Wilhelm Fridrih Hegel, *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970, prev. N. Popović, str. 157.

¹⁹ G. Sauerwald, „Heiterkeit, das Heitere“, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, Schwabe & Co, Basel/Stuttgart 1974, str. 1039.

Šilerovog Prologa *Valenštajnu*, izričito biva pomenuta Ničeju neobično draga veza svetla i tame: „mračna slika istine u veselom carstvu umetnosti“²⁰. Napokon, tamo gde naposljetku stoji da je život ozbiljan, a umetnost vesela, možemo li da se zapitamo nije li čak i u tom slučaju radost zapravo bila prikladniji termin? Pritom možemo da se pozovemo i na Ničeovu belešku prema kojoj je poreklo čovekove radosti umetničko, pa će nam ti motivi postati donekle jasniji: „kada god da se čovek raduje, uvek je jednak u svojoj radosti, raduje se kao umetnik, uživa u sebi kao moći“²¹.

PROTEJSKA SUBJEKTIVNOST TRUBADURA

Čini se da bi ovo Ničeovo određenje umetničke prirode radosti koje proističe iz osećanja vlastite moći veoma teško položilo test, ukoliko bi bilo odmereno upravo na Ničeju dragom provansalskom trubadurskom iskustvu. Trubadurovo Ja se stidljivo pojavljuje, stupa u interakciju sa svojom publikom da bi napokon nestalo. Pevana javno na dvorovima, trubadurska radost u sebi kao da nosi klicu životne mudrosti bez koje Ničeova filozofija ne bi bila zamisliva. Kada bismo pokušali da kolikotoliko precizno opišemo njene osobenosti, ispostavilo bi se da smo sebi postavili zadatak na koji nije moguće jednoznačno odgovoriti: „ta subjektivnost je protejska, nedostaju joj granice, podeljena je unutar sebe“²².

Ostaje van sumnje samo da je reč o subjektivnosti visokih stilskih domašaja, otmenoj i aristokratskoj, posebno specifičnoj po svojoj spremnosti da iščezne i da napusti scenu nakon što se posredstvom pesme i pevanja javno predstavila, obelodanjujući svoju neizmernu žudnju, izuzetno sublimne strasti i impresivnu energiju. Pri tom pažnju veoma

²⁰ Friedrich Schiller, „Wallenstein-Prolog (1798)“, u: *Schillers Werke*, Nationalausgabe, Band VIII/2, Böhlau Nachfolger, Weimar 2010, str. 386.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente November 1887 - März 1888*, Band 13, navedeno delo, [415], str. 194.

²² Sarah Kay, *Subjectivity in Troubadour Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge [et al.] 1990, str. 80.

brzo privlači neposredno povezivanje retorike i međuljudskih odnosa: „Trubaduri su fascinirani retorikom zbog toga što ona nudi sredstva pomoću kojih govornik može da saopšti svoj odnos prema jeziku [...] Dok latinski retorički tekstovi govore o stilu u terminima nivoa – visoki, srednji, niski – trubadurske poeme referišu na stil u terminima koji privileguju odnose među ljudima. Reči poput zatvoren, otvoren, slomljen, ispunjen, bogat, postuliraju snažnu interakciju između pesnika i pesme; u isto vreme oni pozivaju publiku na učešće u fizikalnosti pesme“²³.

Podemo li od pretpostavke da se afirmacija radovanja kao najviše životne veštine vezuje za stoike, postavlja se pitanje da li je Ničeov *radosni nauk principijelno* svodiv na Senekino učenje radovanja? Nije li onda veliki kritičar asketizma u srcu svoga mišljenja prećutno asimilovao vodeću ideju rodonačelnika asketskog življenja i delanja? Da li se u radovanju krije „nauk“ koje će doći do izražaja tek u budućnosti? Neosporno je da razmišljanja o budućim perspektivama naučnog rada prema Ničeou nisu upućena na uvažavanje u međuvremenu globalizovane institucije univerziteta. Još manje im je stalo do povećanja produktivnosti, konglomerata tržišta i imperativa inovacije.

Ukoliko zadržava pravo na postojanje, naučni rad jeste tragički, ili čak trubadurski rad na sebi. Ništa ne deluje udaljenije od savremenog pojma nauke od Ničeovog povezivanja naučnog sa naglašeno umetničkim, tragičkim i trubadurskim fenomenima! Ako su koreni Ničeove metafizike položeni u trubadursku liriku, onda oni prevashodno treba da računaju s ambijentom kreacije posebnih međuljudskih odnosa: „Čim je feudalni gospodar sakupio oko sebe viteze da bi ih uveo u *cortesia*, držao ih je zatvorene, kao u začaranom prostoru. Napolju je vladala buka oružja, život bandi i pljačkanja, a unutra je vladao blistavi ritual *fin' amor*, zakon galantnosti“²⁴. Napolju buka medija, užurbani velegradski život, demokratsko niveliranje, otkriće sreće, pojava mase,

²³ Sarah Spence, “Rhetoric and hermeneutics”, *The troubadours: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge [et al.] 1999, Ed. S. Gaunt/S. Kay, str. 175-176.

²⁴ Mario Mancini, *Die Fröhliche Wissenschaft der Trobadors*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, üb. L. Schröder, str. 7.

obezičenje i mediokritetske vrednosti, a unutra nomadska subjektivnost koja se nigde ne odomaćuje, filozofija koja nije ništa drugo nego skepsom vođeni eksperiment na samom sebi – *Selbstversuch*. Poput trubadurskog pesnika i Ničeova filozofija radila je na izgradnji „začaranog prostora“, paralelne stvarnosti u kojoj su filozofi sada ti koji osmišljavaju uslove vlastitog postojanja.

U savremenim okolnostima Platonova pećina više ne važi kao mesto iz kojeg treba pobeći, i odvažiti se na potpuno drugačije uslove egzistiranja. Naprotiv, filozof nije više onaj koji napušta pećinu, već onaj koji je gradi prema vlastitim nacrtima i zamislama. Poput trubadura, koji poetski tka objekt svoje ljubavi i vernosti, bivajući spreman da umre za njega čak i onda, kada ga nikada u stvarnosti nije video, Ničeova vizija postojanja možda je i nesvesno radila na konstrukciji vlastitog azila, simbolične egzistencijalne pećine, u kojoj stanuje ono preokrenuto, prevrednovano i preoteto od korumpirane svakidašnjice: „Životinja se sakrije u svoju pećinu kada je bolesna; tako čini i filozofska životinja [...] Sada sam usamljen, apsurdno usamljen, tokom moje nemilosrdne i podzemne borbe protiv svega, što je čovek dosad poštovao i voleo (moja formulacija za to je ‘prevrednovanje svih vrednosti’) neopaženo je od mene samog postalo nešto poput pećine – nešto skriveno, što se više ne pronalazi, čak i kada bi se pošlo u potragu za njim“²⁵.

LITERATURA

- Ado, Pjer (2015) *Duhovne vežbe i antička filozofija*, Fedon, Beograd, prev. S. Bojović.
- Astor, Dorian (2014) *Nietzsche. La détresse du présent*, Gallimard, Paris.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1984) *Deutsches Wörterbuch Band 4/Abt. 1.*, DTV, München.
- Haar, Michel (1993) *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1835) *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Duncker und Humblot, Berlin 1835, Hg. H. G. Hotho.

²⁵ Pismo Rajnhardu Zajdlicu, datirano 12. februara 1888, navedeno prema: KSA, Band 8, str. 248

- Hegel, Georg Wilhelm Fridrih (1870) *Estetika I*, Kultura, Beograd, prev. N. Popović.
- Kay, Sarah (1990) *Subjectivity in Troubadour Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge [et al.] 1990.
- Mancini, Mario (2009) *Die Fröhliche Wissenschaft der Trobadors*, Königshausen & Neumann, Würzburg, üb. L. Schröder.
- Miller, Elaine (2006) „Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature“, *A companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing, Malden [et al.], ed. K. A. Pearson.
- Nietzsche, Friedrich (1979) „Versuch einer Selbstkritik“, u: *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, u: Werke I, Ullstein, Frankfurt am M./Berlin/Wien 1979, Hg. K. Schlechta.
- Nietzsche, Friedrich (1980) *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6, DTV/De Gruyter, München/Berlin, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Nietzsche, Friedrich (1980) *Nachgelassene Fragmente November 1887 - März 1888*, Kritische Studienausgabe, Band 13, DTV/De Gruyter, München/Berlin, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Nietzsche, Friedrich (1980) *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Studienausgabe, Band IV, 3, DTV/De Gruyter, München/Berlin, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Niče, Fridrih, (1998) *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, prev. T. Bekić [et al.].
- Sauerwald, G. (1974) „Heiterkeit, das Heitere“, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, Schwabe & Co, Basel/Stuttgart.
- Schiller, Friedrich (1993) „Das Ideal und das Leben“, u: *Gedichte*, Band II/2 B, Nationalausgabe, hg. v. N. Oellers/S. Seidel, Böhlau, Weimar [u.a.] 1993, hg. G. Kurscheidt/N. Oellers.
- Schiller, Friedrich (2010) „Wallenstein-Prolog (1798)“, u: *Schillers Werke*, Nationalausgabe, Band VIII/2, Böhlau Nachfolger, Weimar.
- Seneka, Lucije Anej (1987) *Pisma prijatelju*, Matica srpska, Novi Sad, prev. A. Vilhar.
- Schmidt, Thomas Christian (1996) *Die ästhetischen Grundlagen der Instrumentalmusik Felix Mendelssohn Bartholdys*, MuP Verlag, Stuttgart.
- Spence, Sarah (1999) “Rhetoric and hermeneutics”, *The troubadours: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge [et al.], Ed. S. Gaunt/S. Kay.
- Vernant, Jean-Pierre (1999) *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Seuil, Paris 1999.

-
- Vinkelman, Johan Joahim (1996) *Istorija drevne umetnosti*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, prev. D. Gojković.
- Weinrich, Harald (2001) *Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit*, Verlag C. H. Beck, München.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

CHEERFUL OR JOYFUL SCIENCE? ON TROUBADOUR SPIRIT OF PHILOSOPHY

Abstract: Nietzsche's book *Fröhliche Wissenschaft* (1882) was translated into Serbian language in 1984. by Milan Tabaković as *Cheerful Science*. Perhaps surprisingly, that solution has been widely accepted for decades, hardly any counter argument or different translation subsequent. Instead proposed adjective cheerful, it seems far more adequate and precise to say that for Nietzsche some sort of „science“ is joyful. This article deals with conceptual distinction between cheerfulness and joyfulness, as well as with some conceptual designs we came across in Winkelman's aesthetics and in Schiller's poetry. The author is eager to provide the interpretation of the provancal troubadours expression *gay saber*. Finally, we will try to uncover the possibilities of Nietzsche's philosophy to assimilate the spirit of troubadours poetry.

Keywords: cheerfulness, joyfulness, science, Nietzsche, Schiller

Primljeno: 25.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019
UDK 1 Aristoteles
1 Theophrastus
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.105-131>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

ЖЕЉКО КАЛУЂЕРОВИЋ¹, АНА МИЉЕВИЋ²
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

СТАГИРАНИН, ЕРЕШАНИН И НЕ-ЉУДСКА ЖИВА БИЋА

Сажетак: У првом делу чланка анализира се Аристотелово разматрање животиња, а у средишту истраживања аутора била су три питања: присуство *логоса* код животиња, могу ли животиње деловати вољно и јесу ли животиње одговорне за оно што чине. Стагиранинов генерални став је да животиње немају веровања, мњења, расуђивања, мишљења, разума и ума. Проучавањем његових списа утврђено је, затим, да животиње могу деловати вољно. Одговор на дилему да ли су животиње одговорне за оно што чине зависи од разумевања појма одговорности код Аристотела. Ако се одговорност разуме као регулисање свих оних активности које су учињене хотимично тј. вољно, животиње се тада могу сматрати одговорним. С друге стране, ако се опсег одговорности ограничи на моралну евалуацију нечијег делања, у коју је укључена активност *логоса*, животиње ће бити изузете из овако разумљеног појма одговорности. Аутори су, на Стагираниновом трагу, закључили да пошто животиње могу имати *phantasiu* да оно што раде јесте исправно или погрешно, оне за своје чини требају бити награђене односно кажњене. У другом делу текста испитује се Теофрастово дело *О побожности*, које извештава не само о његовом противљењу жртвовању животиња него и о његовом неприхватању, штавише, осуђивању конзумирања меса, односно довођења у везу ова два чина при чему је апострофирана њихова међузависност. Најважнији Ерешанинов филозофски допринос састоји се у тези да су животиње у интринсичном сродству са људима, те да је из разлога супстанцијалне природе неправедно убијати их. Људи и животиње су, између осталог, међусобно повезани посредством њихових душа. Иако нека жива бића имају више а неке мање савршене душе, све оне поседују по природи

¹ E-mail адреса аутора: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

² E-mail адреса ауторке: anamiljevic@ff.uns.ac.rs

иста начела што је видљиво из наликовања њихових својстава, као и из чињенице да су им (пра)родитељи заједнички: Уран и Геа. Њихова сличност, потом, огледа се и у аспекту жудње, нагона и посебно у погледу чула. Коначно, супротно Аристотеловој рецепцији човека и његовог привилегованог статуса у природи, Теофраст је сматрао да су људи и животиње сродни и у погледу расуђивања односно промишљања.

Кључне речи: Аристотел, Теофраст, људи, не-људска жива бића, *λογος*, „воља”, одговорност, жртвовање, конзумирање, сродност

Аристотелово генерално становиште је да животиње немају уверења (*πίστις*), мњења (*δόξα*), расуђивања (*λογισμός*), мишљења (*λόγος*), разума (*διάνοια*) и ума (*νοῦς*). Овакву тезу он брани у многим својим списима: *О души* (*Περὶ ψυχῆς*) (40464-6, 414618-19 са 32-33 и 415а7-8, 428а19-24, 433а12, 434а5-11), *О деловима животиња* (*Περὶ ζῴων μορίων*) (64167), *Еудемова етика* (*Ἠθικὰ Εὐδαιμονία*) (1224а27), *Политика* (*Πολιτικά*) (133265), *Никомахова етика* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*) (1098а3-4), *Μεταφυσика* (*Μετὰ τὰ φυσικά*) (980628), *Памћење и сећање* (*Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*) (450а16).

Истина, у неким другим или чак у истим његовим списима могу се пронаћи места која, на први поглед, релативизују претходно изречени став. У VIII и IX књизи дела *Историја животиња* (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*), животиње се доводе у везу са одређеним техничким знањима и мисаоним активностима. У параграфу 616а4 овог дела каже се да је гнездо птице сенице направљено с великим умећем (*τεχνικῶς*). У ХА620610-11 стоји да се код бића која живе у мору могу уочити многе домишљате творевине (*τεχνικά*) које су прилагођене њиховом начину живота. У ХА612620, затим, пише да птице које граде гнезда користе разум (*διανοίας*). У ХА610622, на концу, говорећи о карактеристикама различитих животиња, Стагиранин каже да се оне разликују по плашљивости, нежности, храбрости, питомости, глупости и умности (*νοῦν*). Не треба журити са закључком па рећи да ипак постоје места у *Историји животиња* у којима Аристотел приписује одређене специфично људске способности животињама, већ ове техничке термине радије треба сагледавати у контексту програматских упозорења које он даје на почетку осме и девете књиге самог списка. Осим тога, Стагиранин у

XA631a27 додаје информацију, изречену у кондиционалу, да слични термини вреде за делфине, *ако* они уопште рачунају или размишљају (*ἀναλογισάμενοι*) о томе колико дубоко треба да удахну пре него што зароне.

Одређење с почетка *Μεταφυσικε* још чешће је, од наведених речи из *Историје животиња*, апострофирано у смислу приписивања животињама неких *λογоских* способности. Стагиранин сматра да се животиње по природи рађају обдарене опажањем али да једне на основу њега не доспевају до памћења док друге доспевају. И баш зато су ове последње разборитије и поучљивије од оних које не могу да памте. Разборите су без учења оне које не могу да чују звуке (као пчеле и неке сродне животиње), док уче оне које поред памћења имају још и то чуло.³

Све остале животиње живе по представама и сећањима и њихов удео у искуству је незнатан. Употреба *φρόνιμος*-а на два места у *Μεταφυσικι* побуђивала је асоцијације на разборитост која, на основу пасажа из *EH1140b20-21*, по нужности мора бити способност чињења људских добара, истински и према разуму. И *phronesis* је појам који се многоструко исказује,⁴ па се његово присуство код животиња мора разматрати у ширем смислу, и он код њих не подразумева никакво присуство *λογоса*. Овај шири аспект разматрања разборитости одређује се у разлици њеног поимања код људи и животиња. У *EH1141a22-28* Аристотел напомиње да свака врста назива разборитим онога ко добро разматра оно што се тиче ње саме, па стога и неке животиње могу

³ *Met.980b21-25*. Под „неким другим таквим родом животиња” (*καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζώων ἔστί*) (*Met.980b24*), Стагиранин можда мисли на мраве (*PA650b25-27*). У *XA608a17-19* он наводи и да животиње које имају чуло слуха могу да уче али и да поучавају, како једне од других тако и од људи.

⁴ О разборитости додатно консултовати: C. D. C. Reeve, *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 97-98; G. J. Hughes, *Aristotle on Ethics*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2003, pp. 83-116.

бити разматране као разборите, уколико имају моћ предвиђања ствари које се тичу њихових живота.

Стагиранинов градуализам у биологији пажљиво је успостављен тако да омогућава дистинговирање између животиња и људи. Ова поступност у настајању најпотпуније је изражена у списима *О деловима животиња*⁵ и *Историја животиња*. Када се боље осмотри у *ПА681а12-28* се, у ствари, говори о линији која раздваја биљке и животиње, док се у *ΧΑ588а18-31* разматра граница између животиња и људи. У првом поглављу осме књиге *Историје животиња*, поступност у развоју врста не приписује се њиховом разуму, већ њиховој природи и начину исхране. Када се каже да већина животиња има трагове (*ἵχνη*) људских карактеристика, то је илустровано примерима њихове сличности с људима у неким душевним својствима. Али када се пређе на говор о интелектуалним могућностима, помиње се једино сличност (*ὁμοιότητες*) животиња са разумевањем односно расуђивањем. Неке разлике између животиња и људи, даље, само су квантитативне природе, друге су пак израженије јер су повезане једино по аналогiji.⁶ Разлике по аналогiji показане су на примерима умећа, мудрости и расуђивања, које су својствене људима, док су сродне друге природне способности особене одређеним животињама. Ово је стандардно приказивање аналогije код Аристотела и оно у датом случају подразумева да животиње имају неке друге способности мимо умећа, мудрости и расуђивања. Постоји, другачије речено, континуитет у питању душевних карактеристика између животиња и људи, док се у стварима *λογος* може говорити једино о аналогiji.

⁵ О неким аспектима аристотеловске биологије у овом спису видети: G. Arabatzis, "Animal Rights in Byzantine Thought", pp. 103-111, u: E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics Past and Present Perspectives*, Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin 2012.

⁶ О аналогijsком излагању мисли и о закључивању по аналогiji консултовати: Ž. Kaluđerović, *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica 2017, str. 34.

Становиште које је изложено на почетку девете књиге *Историје животиња* има сличну конотацију. Способности које се приписују животињама доводе се у везу са страстима (*παθημάτων*) душе. Оне, дакако, нису *логоске* природе, премда се помиње и разборитост (*φρόνησις*) као једна од њих. Додаје се, такође, да неке животиње поседују моћ примања или давања инструкција, због тога што могу разликовати не само звукове већ и знакове (*σημαίων*). Већина овога речено је и у анализираном пасажу из *Μεταφυσике* (980b21-25), док је о способности да се користе знакови посведочено у списима *О души* (420b32) и *Политика* (1253a9-14). У спису *О души* глас се, наиме, одређује као значењски (*σημαντικὸς*) звук, док се у *Политици* разграничава говор (*λόγον*), који је својствен једино људима,⁷ и глас (*φωνή*), који је знак (*σημαῖον*) бола, па га поседују све остале животиње и могу га означити (*σημαίνειν*) једне другима.

Порицање поменутих *логоских* способности животиња није никаква успутна ствар у различитим Аристотеловим списима, већ чињеница од круцијалне важности у његовим разматрањима.⁸ Оно је спроведено у Стагиралиновом *сoppisi* на двојак начин. Директно, негирањем животињама да имају било коју од ових способности,⁹ и индиректно, наглашавањем да се *логоске* способности могу приписивати искључиво људима. Прва верзија може се пронаћи, рецимо, у трећем поглављу треће књиге списа *О души*, где Аристотел, расправљајући о различитим аспектима

⁷ О Аристотеловим познатим изворним одређењима човека видети: *Пол.* 1253a2-18.

⁸ Трагове овог порицања Стагиралин је могао пронаћи и код својих претходника, већ код Платона (*Сумп.* 207a-ц; *Реп.* 441a-б; *Црам.* 399ц; *Ном.* 963е), али и неких пресократоваца, понајпре код Алкмеона из Кротона (*ДК* 24А5; *ДК* 24Б1а). Консултовати: D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 45-59.

⁹ Теофраст, другачије од Аристотела, сматра да животиње због своје суштствене сродности са људима могу партиципирати и у расуђивању (*λογισμοῖς*), о чему ће више бити говора у другом делу овог рада. Видети и Ерешанинов спис *De sensu* 44, 45.

представљања, које по њему имају неке тј. многе животиње, каже да представа (*φαντασία*) није опажање (*αἴσθησις*), није знање (*ἐπιστήμη*) и није умовање (*νοῦς*). Представа није ни мњење (*δόξα*) а ни комбинација опажања и мњења, али она претпоставља опажање и настаје као резултат опажања.

Без обзира да ли је реч о разборитости или умности, за блажен¹⁰ живот човека потребно је нешто што је особено за њега самог,¹¹ а не оно што је заједничко за сва жива бића. Вођен овим постулатом, Аристотел у 3. поглављу II књиге списа *О души* разграничава душе биљака, животиња и људи и паралелно са тим прави разлику између способности да се користи храна, да се осећа, жели, креће у месту и мисли. Одмах затим он додаје да једино људи имају способност мишљења (*διανοητικόν*), ум (*νοῦς*), расуђивање (*λογισμὸν*) и разум (*διάνοιαν*).¹²

У парадигматичном параграфу из 11. главе VIII књиге *Никомахове етике*, пише да нема пријатељства ни правде између онога који влада и онога над којим се влада, а као примери наводе се занатлија и оруђе, душа и тело, господар и роб. Аристотел

¹⁰ Карактеристично одређење блаженства (*εὐδαιμονία*) утемељитељ Ликеја изложио је у X књизи своје најпознатије *Етике* (1177a12-13).

¹¹ У складу са разликом између разборитости тј. мишљења и опажања из *Де Ан.*417619-26, Стагиранин при крају 3. поглавља VII књиге *ЕН* прави диференцију између људи и животиња. Људи посредством ума могу да генерализују, док животиње немају општих замисли или претпоставки (*καθόλου υπόληψιν*) него само представу и памћење појединости (*καθ' ἑαυστά φαντασίαν καὶ μνήμην*).

¹² Људи се, сматра Стагиранин, разликују од других живих бића и још по читавом низу сигнификантних карактеристика. Људски род, тако, једини или више од свих других живих бића учествује у божанском (*θείου*) (ПА656a8); човек је једино усправно живо биће (*μόνον γὰρ ὄρθον ἐστὶ τῶν ζώων ἄνθρωπος*) (ПА656a12-13); пријемчивост за граматику (*γραμματικῆς*) је особеност човека (Топ.102a20); човек зна да рачуна (*ἐπιζήμενον ἀριθμεῖν*) (Топ.142b26); човек је такорећи једино од живих бића које учествује у сећању (*ἀναμνησθεσθαι*) (Мем.453a8); човек једини има моћ одлучивања (*βουλευτικόν*) (ΧΑ488b24-25).

додаје и да су оруђа, тела и робови од користи онима који се њима служе, говорећи да нема пријатељства ни онога што је праведно према неживим стварима, те да нема пријатељства и правде ни према коњу или волу, нити према робу као робу.

Разлог зашто нема правде према коњима и воловима тј. према животињама је зато што људи са њима немају ничег заједничког.¹³ Да ли овом изјавом Аристотел противречи сопственим речима из *Политике* (1256б23-26) да се у лову на дивље животиње треба водити праведан рат против њих? Не нужно, пошто он не сматра да човек праведно кажњава дивље животиње ратујући против њих, већ људи имају право да лове животиње пошто су оне по природи створене за човека. Природа је у основи хијерархизована по степену присуства односно одсуства *логоса*. Једнако тако може се, по њему, утврдити да биљке јесу због животиња, и да све друге животиње јесу због човека. Ако природа не твори ништа несавршено нити узалуд, онда нужно производи да је природа све то (с)творила због људи.¹⁴

Аристотелово мишљење је да питоме животиње имају бољу природу од дивљих животиња и да је за њих боље да човек над њима влада, јер их тако штити и одржава у животу. Ова надређеност људи према животиња није Стагиранину потребна

¹³ *ЕН1* 161б3. Демокрит мисли нешто другачије од Стагиранина. У његовим фрагментима 258. (ДК68Б258) и 259. (ДК68Б259) наводи се да животиње, као и људи, могу „неправедно наносити штету” (*τὰ πημαίνοντα παρὰ δίκην*) и да је зато ствар правде „убијати их по сваку цену” (*κτείνειν ἕρῃ ...περὶ παντός*). Детаљније о Абдерићаниновим *Fragmenta Moralia* консултовати: *Ž. Kaluđerović, Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015, str. 167-177

¹⁴ *Пол.* 1256б15-22. О томе да природа (и бог) не творе ништа узалуд детаљније видети: *Ž. Kaluđerović, Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018, str. 103-104. Овај Аристотелов пасаж често је навођен као парадигма доминантне перспективе западне традиције и њеног несумњивог антропоцентризма, на пример у: P. Singer, *Oslobođenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb 1998, str. 158. О конституисању самог антропоцентризма консултовати: Т. Krzнар, *U blizini straha*, Veleučilište u Karlovcu, Karlovac 2016, str. 63-76.

због успостављања правде, већ због тога што је таква доминација људи природна и обострано корисна. Душа влада над телом влашћу господара, а ум и део који располаже *логосом* над жудњом другачијом врстом власти, државничком и краљевском, а исто је тако и са човеком и осталим животињама.¹⁵

Иако Аристотел резонује да животиње немају *логоса* и да према њима не може бити односа пријатељства нити правде, он ипак сматра да оне могу деловати вољно (*ἐκούσιος*). Стагиранин то утврђује у поступку оспоравања Платонове тезе (*Ном.*863б) о противвољности онога што је узроковано срџбом или жудњом, пошто она искључује целину мотивационог поља вољности. И констатује да ни једно од других живих бића не би деловало вољно, а не би ни деца.¹⁶

На самом почетку расправе о вољности¹⁷ у трећој књизи *ЕН* Стагиранин наглашава да је раздвајање вољног и противвољног¹⁸

¹⁵ Видети: *Пол.*125466-10.

¹⁶ *ЕН*1111a25-26. Консултовати и: С. С. W. Taylor, Aristotle, *Nicomachean Ethics* Books II-IV, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 149-150. У раду *О кретању животиња* (*Περὶ ζώων κινήσεως*) 70363-4, Стагиранин каже да је и кретање животиња вољно.

¹⁷ Видети и: D. S. Hutchinson, "Ethics", pp. 208-210, u: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to ARISTOTLE*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹⁸ Нешто касније уводи се и појам невољног (*οὐκ ἐκούσιον*). Целокупна Аристотелова дискусија о вољном, противвољном и невољном делању представља директан покушај усаглашавања са сократовским и платоновским диктумом о изједначавању врлине и знања, и тезом да је незнање узрок лошег чињења. На неколико места понавља се да је Сократ рекао или мислио да су врлине знања, или у сингулару да је врлина знање, што је коментарисано и у пасажу из *ЕН*1144618-21: „*И Сократ је делом исправно истраживао а делом погрешно; погрешно је, доиста, мислећи како су све врлине разборитости, али је исправно тврдио да их нема без разборитости*” (*καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ἴετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν*). Прев. Ж. Калуђеровић. *Aristotel, Nikomahova etika*, Hrv. sve. nakl., Zagreb 1992, str. 129, 1144618-21. Аристотелова критика овог места није

(ἀκούσιος) нужно за оне који проучавају врлину, а да је корисно законодавцима при одмеравању признања или санкција.¹⁹ Хипотеза која се треба размотрити је да ли су животињски акти, пошто су оквалификовани као вољни, самим тим и подложни одговорности, а да се при том задржи раније усвојени став да животиње немају *логоских* способности. Оно што је евидентно је да Аристотел сматра да за вољност није потребан *логос*, већ неке друге способности које су нижег онтолошког ранга од самог *логоса*.²⁰

Када се проуче *Никомахова* и *Еудемова етика*, уочава се да се потенцира неколико аспеката вољности. Подразумева се, најпре, да *arche* неког чињења треба бити иманентан чинитељу. То је могуће да буде и нечија љутња или жудња, али увек својствена чинитељу, пре него да је у питању некакав спољашњи узрок.²¹ Други аспект вољности тиче се знања односно незнања. У различитим дефиницијама вољности помиње се да онај који нешто чини зна све појединости свог делања, тј. да оно што чини чини знајући а не незнајући. У 9. глави II књиге *Еудемове етике* у

усмерена против Сократовог разумевања знања као нужног услова врлине, односно услова стицања појма врлине, које истовремено представља и сам појам врлине. Оно што Стагиранин коментарише је Атињаниново запостављање учешћа алогичке стране душе у врлини, јер одређујући врлину као знање, Сократ није схватио да у њеном постизању осим знања, делују и *πάθος* и *ἔθος*. Аристотел сматра, другачије речено, да без интелектуалног прегнућа није могуће живети честито и да је спознаја оно што успоставља врлину, али да врлина није само знање, него да је потребно и дејство склоности и страсти („воље”), као и деловање обичаја.

¹⁹ *EH1109630-35*, *EH1135a19-23*. У *EE1223a11* Аристотел наглашава да се не кажњавају чини које су се догодиле по нужности, или случајно, или напросто по природи, већ једино они којима је узрок у чинитељу.

²⁰ Које понешто варирају од књиге од књиге, о чему треба консултовати, осим првих пет поглавља треће књиге *Никомахове етике*, и осмо поглавље пете књиге *EH*, те треће поглавље седме књиге *EH*, као и шесто, седмо, осмо и девето поглавље друге књиге *Еудемове етике*.

²¹ Аристотел наводи пример снажног ветра који узрокује хотимично бацање терета с бродова (*EH1110a8-9*).

одређењу вољности каже се да је у нечијој моћи осим да чини нешто и да се суздржи од чињења, као и да је вољно оно што је учињено не-у-незнању. У наредној 10. глави II књиге истог списка пише да пошто неко не-помоћу-незнања чини или апстинира од онога што је у његовој моћи да чини, он тада чини или се суздржава од чињења на вољан начин. Трећи аспект вољности који Стагиранин истиче понекад је укључен у њено одређење (EH1135a24; EE122568, EE1226631-33), док понекад представља импликацију самог унутрашњег захтева (EH1110a15-18, EH1113619-23, EH1114a18-19). То је захтев да чињење буде до онога ко чини или да јесте у његовој моћи (*ἐφ' αὐτῷ, ἐφ' ἑαυτῷ, ἐφ' ἡμῖν*).

Аристотел често наглашава да је човек начело или родитељ онога што чини једнако као што је и родитељ своје деце. Он закључује да чиновни чије је начело у човеку не могу бити свођени на нека друга начела, него да су они у људској моћи а самим тим и вољни. Стагиранин не каже да ова зависност о ономе ко чини претпоставља рационалног делатника. Напротив, он сматра да чињење може бити произведено и од не-рационалних животиња, јер, као што је наведено, чињење животиња је вољно односно хотимично. Оно што може да се изведе је да постоји изворна могућност за другачије деловање животиња, и да оно зависи од самих животиња.

Где онда *λογος* ступа на сцену по Аристотелу? Једино са појмом избора (*προαίρεσις*).²² Коментаторима је појам *proairesis* задавао прилично потешкоћа, примарно због ширине његовог семантичког поља. Именица женског рода *προαίρεσις* осим „(слободан) избор” може да значи и „(слободна) воља”, „одлука”,

²² Консултовати: G. E. M. Anscombe, "Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'", pp. 143-158, у: R. Bambrough (ed.), *New essays on PLATO and ARISTOTLE*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979; C. Chamberlain, "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics", pp. 147-157, у: *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 114, (1984).

„склоност”, „започет правац”, „мишљење”; „намера”, „улога”, „разлози”, „значај”; „тежња”, „занимање”, уопште „пут”, „смер”. Бирати, по Стагиранину, наравно, не значи напросто изабрати између постојећих могућности, него бирати „оно што треба изабрати пре других ствари”(ὡς ὃν πρὸ ἑτέρων αἰρετόν).²³

Ближем одређењу појма избора припада да је његов *genus proximum* појам вољности. Међутим појам вољности шири је од појма избора јер је вољност шира од бирања. Избор је увек вољан, али вољност не значи увек изабрано делање, пошто је могућа код деце и животиња.²⁴

У ЕН1111а25-26 забележено је да су животиње и деца подстакнути на деловање срџбом и жудњом и да је њихово деловање вољно. Разлог зашто животиње и деца не могу деловати посредством избора је што они не промишљају. На Аристотеловом трагу, може се рећи да животиње не промишљају ни могућношћу, па самим тим ни удејственошћу односно усврховљеношћу, док деца можда не промишљају удејствено тј. усврховљено али имају могућност за промишљање, која ће се у датом животном тренутку удејствити односно усврховити. Чињење и делање животиња и деце није усмерено ка генералним и релативно удаљеним циљевима претпостављеним у промишљању, већ ка непосредним и самим тим ближим задацима представљеним срџбом и жудњом.

Прецизност појма избора Аристотел је утврдио тако што га је додатно диференцирао од појмова жудње (*ἐπιθυμία*), срџбе (*θυμός*), жеље (*βούλησις*) и мњења (*δόξα*). Избор је *par excellence* људска ствар, док жудња и срџба, напоменуто је већ, припадају и животињама и деци. Жудња се односи на угоду и бол док се избор не тиче ни угоде ни бола. Избор такође није ни срџба: „Јер оно што

²³ ЕН1112а16-17. Ова Аристотелова одредница има везе са чињеницом да је *προαίρεσις* повезано са *πρὸ ἑτέρων αἰρετόν*.

²⁴ ЕН111166-9. О овој теми Аристотел пише и у ЕЕ1223637-1224а4, ЕЕ1225а37, ЕЕ1226630.

је учињено у срџби најмање је према избору”²⁵(*ἤμιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ*). Ни жеља није избор, а оно што их раздваја је податак да постоји жеља за немогућим стварима попут бесмртности, док се избор не односи на немогућности. Жеља се односи и на неког другог, као што је жеља да победи неки глумац или спортиста на такмичењу, док се код избора увек ради о стварима које су у самом човеку. Жеља се више тиче сврхе а избор средстава које служе сврси, и оних ствари које су у људској моћи.²⁶ Избор коначно није ни мњење, пошто се оно односи на све ствари, како вечне и немогуће тако и оне које су у људској моћи. Мњење се разлучује по истини и лажи, док се избор разлучује по добром и лошем. Избор се тиче настојања и избегавања и похваљује се због онога што треба учинити, а мњење се односи на утврђивања шта је нека ствар, пошто оно тражи склад с истином.

Избор није могућ без наглашене интелектуалне компоненте, без онога што Аристотел назива мишљење (*λόγος*) и разум (*διάνοια*). Као што је познато, Стагираин сматра да се о божанским, физичким и математичким стварима не може промишљати у смислу одлучивати, јер су оне под законом нужности или случајности, али ни о свим практичким стварима, пошто ни оне све нису у људској моћи. Промишљања може бити о ономе што јесте у људској моћи, односно о ономе што, како је већ акцентовано, „може бити и не бити”. Свако промишљање јесте неко истраживање, иако свако истраживање није промишљање, а закључак који из њега произилази је одређујући у избору: оно изабрано је промишљањем учињено таквим, тј. успостављено је као синтеза промишљања и жудње.²⁷

²⁵ Прев. Ж. Калуђеровић. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sve. nakl., Zagreb 1992, str. 45, 1111b18-19.

²⁶ О неким недоумицама у вези оваквих Аристотелових тврдњи упоредити: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy VI*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 358-359.

²⁷ Консултовати: *EH1113a9-12*.

Избор је могућ у целовитом корпусу врлина²⁸ и порока, односно у оном практичком и хотимичном. Избор је Стагиранину потребан и зато што је предуслов за врлину, а у неким случајевима и за порок.²⁹ За поступке који настају у складу с врлином потребно је, између осталог, да се чине са промишљеним избором. У *EH1106a3-4*, затим, експлицитно се каже да врлине јесу некакви избори или да барем оне нису без избора.³⁰

Начело делатности је избор, док је начело избора жудња и *логос*, али у вези сврхе. Избора, по Аристотелу, осим без оног мисаоног, нема ни без одговарајућег карактера (*ἡθικῆς*). Само мишљење при том није оно покрећуће, нити је то етичко стање, него је то оно што је у жељи жељено. Све људско, једнако као и животињско, јесте покренуто оним што је *pathosko*. Међутим, специфично људски карактер људског остварује се само ако је оно *pathosko* посредовано својеврсном синтезом мишљења и карактера. *Pathosko* мора бити промишљено тј. одлучено из култивисаног људског карактера да се оно што је у жељи жељено испољи као добро делање, да буде делатно изабрано и проведено, и то у сваком посебном случају.

Начело *περὶ ἧς*-а³¹ у пуном смислу јесте избор, за разлику од вољних активности животиња.³² Ово запажање је важно зато што означава да Стагиранин поричући могућност практичког делања

²⁸ О Стагираниновом објашњењу врлина упоредити и: А. Makintajer, *Traganje za vrlinom*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2006, str. 188-210; R. Crisp, "Ethics", pp. 118-122, u: D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume II. From Aristotle to Augustine*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.

²⁹ Видети: *EE1234a25*; *EH1110631-32*, *EH1135625*, *EH1148a17*, *EH1150a20*, *EH1150630*, *EH1151a7*.

³⁰ Ова дубока веза врлине и избора фундирана је у централној дефиницији врлине (*ἀρετή*) (*EH1106636-1107a2*). Аристотел о вези врлине и избора пише и у *EH111363-7*, *EH1139a22-23*, *EH1144a19*.

³¹ Консултовати: М. А. Perović, *Filozofija moralna*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 120-124.

³² Видети: *EH1139a31*; *EE1222618-20*, *EE1224a25-30*; *Пхус*.19761-8.

животињама не негира да оне могу бити награђиване или кажњаване за оно што чине. И обрнуто, допуштајући да њихово понашање буде вољно³³ он им не допушта делање у пуном смислу.

Да ли, на концу, може да се каже, следећи Аристотела, да су животиње одговорне за оно што чине? Одговор на ово питање зависиће од разумевања појма одговорности у његовим списима. Ако се протумачи да се одговорност тиче превасходно моралне евалуације нечијег делања, у коју је укључена активност *логоса*, несумњиво је да ће онда животиње бити изузете из овако разумљеног појма одговорности. Са друге стране, ако се одговорност код Стагирина разуме као регулисање свих оних активности које су учињене хотимично тј. вољно, животиње се тада могу сматрати одговорним.³⁴

³³ Према понашање не-рационалних животиња није базирано на избору, пошто оне немају избора баш зато што немају *логоса*, оно што јесте на њима и до њих је вољност.

³⁴ Нема разлога зашто Аристотел не би сматрао нпр. пса одговорним за уједање човека или неког другог живог бића. Пошто пас може, у најмању руку, имати *phantasiu* да оно што ради јесте исправно или погрешно, он стога треба за своје чини бити награђен односно кажњен. То би се слагало и с оним што је тврдио Демокрит пре Стагирина (рудиментарну верзију идеје да су животиње одговорне Аристотел је могао пронаћи и у Абдерићаниновом 257. (ДК68Б257) фрагменту), или Хераклид Понтски после њега.

Значајни сегменти овог дела чланка објављени су претходних година у неколико краћих или дужих обрада и интерпретација у нашој земљи и иностранству. Оно на чега раније није довољно указивано је да је Стагираин, осим елаборације хијерархизације живих бића и супериорне позиције човека међу њима, својим богатим и обимним истраживањима животиња демонстрирао и важност њиховог проучавања не само за тзв. природне знаности већ и за филозофију (рецимо у ПА645а5-17).

*

Теофрастово дело *О побожности* (*Περὶ εὐσεβείας*),³⁵ делимично сачувано посредством Порфирија, извештава не само о његовом противљењу жртвовању животиња³⁶ него и о његовом неприхватању, штавише, осуђивању једења меса, односно довођења у везу ова два чина при чему се акцентује њихова међузависност.³⁷

Θεόφραστος,³⁸ попут Емпедокла, представља жртвовање животиња као одступање од дотадашњих обичаја, и једнако као мислилац са Сицилије описује овај чин као својеврсну кривицу и грех.³⁹ Узрок новоуспостављених обичаја није повезан са

³⁵ Именица женског рода *εὐσεβεία*, осим „побожности”, означава и „страх божји”, „поштовање”, „дужност према боговима”, „верско осећање”, „некоме посвећену побожну дужност”, „савест”.

³⁶ Жртвовање животиња је била проминентна црта живота старих Грка која је снажно утицала на диференциране аспекте њиховог битисања. Сама идеја жртвовања посматрана је често као обичајносно посредовано општење људи са боговима или божанствима. Иначе, именица женског рода *θυσία* осим „жртвовања” или „жртве”, обележава и светковину са жртвама које се приносе.

³⁷ Инструктиван преглед најважнијих момената овог Ерешаниновог дела *Περὶ εὐσεβείας*, који је и ауторима послужио као својеврстан водич, дао је Сорабји (R. Sorabji). R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995, pp. 45-46; 55; 92; 102-103; 119; 132-133; 156; 172; 175-178; 180; 183-184; 187; 199; 201; 218.

³⁸ Име му је било Тиртам (*Τύρταμος*), али га је наводно Аристотел назвао Теофраст (*Θεόφραστος*) због његовог узвишеног (божанског) (*θεσπέσιον*) начина казивања (*φράσεις*) (*ДЛ, V, 38-39*).

³⁹ Емпедокле је позивао своје ученике да се суздрже од конзумирања свих одушевљених (живих) бића (*ἐμφύχων*), пошто су поједена тела живих бића (*ζώων*) места где обитавају кажњене душе. Он сматра да је и сам један од њих, онај који је убијао и јео, и да очишћењима треба лечити претходне грехе у вези са храном. Жртвовање бика и једење његових удова је, како то Агригенћанин каже у делу оригиналних фрагмената насловљених са „Очишћења”, била „гадост највећа” за људе. Ако неко упрља руке убиством доживеће судбину „злих демона”, односно 30.000 година (три

удовољавањем самој природи, попут приношења жртава у виду плодова земље, него свој *arche* има у појави глади или ратовима, како међу самим Хеленима тако и са „варварима”. Поменуте околности водиле су до појаве канибализма и жртвовања људи боговима,⁴⁰ а касније и до замене људи животињама у жртвеним церемонијама.⁴¹ У другим ситуацијама, наследник Аристотела у Ликеју сматра да у необичне мотиве убијања животиња ради

пута по десет хиљада година, а једна *миријада* је пише Платон (*Пхаедр.*248е) време потребно да се душа врати на оно место одакле је дошла) ће лутати изгнан далеко од блажених, водећи при том мукотрпан живот и инкарнираће се у облицима многих створења. У основи, по Емпедоклу, грех који је прекинуо златно доба питомости и свеопште блажности било је убијање и једење животиња. Опширније консултовати: *Ž. Kaluđerović, „Presokratske anticipacije ne-antropocentrizma”, u: ARHE, god. XIII, br. 25, Novi Sad 2016, str. 151-170.*

⁴⁰ Не само у Аркадији него и у Картагини људи су приношени као жртве Кроносу. Видети: *Πορφύριος, Περί αποχής ἐπιψύχων (О уздржавању од одушевљених (бића), 2.27, стр. 149-152.* Интернет адреса: <https://books.google.rs/books?id=7CoVAAAAQAAJ&pg=PP41&lpg=PP41&dq=Porphyry+%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6+%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82+%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&source=bl&ots=ce8hvOIVCE&sig=cQixCWAm9nL2VRrbZ8JAh7oXjsE&hl=en&sa=X#v=onepage&q=Porphyry%20%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6%20%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82%20%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&f=false>. Жирар (R. Girard) сматра да ритуал жртвовања људи није у потпуности ишчезао у Грчкој ни у V веку пре наше ере, у Атини из времена великих трагичара: „*Жртвовани су фармакоси које је град хранио о свом трошку да би их с времена на време приносио на жртву, најчешће када буду велике пошасту*“. R. Žirar, *Nasilje i sveto*, Knjiž. zajed. Novog Sada, Novi Sad 1990, str. 17.

⁴¹ Сличан мотив појављује се у Старом Завету када је Аврам искушаван од стране Бога. У тренутку када је био спреман да убије сина Исака и принесе га као жртву Бог га је зауставио, а уместо човека жртвован је ован. Консултовати: *Библија, Стари завет, „Прва књига Мојсијева” гл. 22, Св. арх. Син. Срп. пра. црк., Београд 2007, стр. 33-34.*

приношења жртва треба убројати стицај околности, незнање, бес, срцбу, страх или појаву куге.⁴² Оно што се имплицира овим тврдњама је да су се такве ствари догађале противно природи.

Постоје, по Теофрасту, три групе разлога за приношење жртва боговима: указивање почести, из захвалности и због придобијања наклоности односно одређене користи која се жели добити уз помоћ богова. Сваки од њих може бити доведен у питање. Не може се, наиме, указати част или очекивати нека добра бивајући при том неправедан, као што се не може показати захвалност одузимањем туђег и даривати другоме.

Најлепше и најчасније што су богови подарили људима несумњиво су различити (биљни) плодови (*καρποί*),⁴³ који због очувања човечанства и омогућавања исправног живљења заслужују поштовање људи. Ерешанин је био, међутим, свестан снаге аргумента да је бог дао људима и животиње на употребу, али је одбијао да прихвати да оне припадају људима и да су прикладне за жртвовање. Образложење је да убијање животиња није ни мало свето, као што жртвовање захтева,⁴⁴ јер је у основи неправедно. А неправедно је због тога што жртвовање повређује животиње и

⁴² Код Диогена Лаертија може се пронаћи податак да је Теофраст написао и једну књигу *О куги (О заразама) (Περὶ λοιμῶν α')*. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1979, V,44, str. 153. Оригинал *Bíoi kai gnῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* преузет је са Интернет адресе: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl05.html#theophrastos>.

⁴³ Теофраст наводи да су богови и животињама, једнако као и људима, дали бројне плодове (биљака) на уживање.

⁴⁴ Жртвовање је, преноси Порфирије, као што му име и казује нешто свето (*ῥσία*) (*Περὶ ἀποχής ἐμφύχων*, 2.12, стр. 123). Именица женског рода *ῥσία* може да се преведе и као „божанско или природно право”, „свети закон”, „свети обичај”, посебно што се тиче односа људи према боговима, њиховој служби и њиховом поштовању; *hosía* као својство људи и ствари значи и: „душеван”, „богодушан”, „савестан”, „праведан”, „посвећен”, „од кривице очишћен”, „чист”.

лишава их живота.⁴⁵ Белешка је значајна не само зато што надилази Бентамов утилитаризам него и због тога што иде даље од модерне легислативе већине данашњих држава⁴⁶ препознавајући губитак живота животиња, а не превасходно патњу, као нешто лоше и недопустиво.⁴⁷

Настављајући да се супротставља тезама опонената, Теофраст даје уверљиву аргументацију на констатацију да се и биљке оштећују тиме што се људи њима користе у исхрани, или их употребљавају код приношења жртава.⁴⁸ Његово становиште је да

⁴⁵ Бентам (J. Bentham) тврди супротно. J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Pub. Co., New York 1948, p. 311. Додатни аргумент је да није свето жртвовати животиње јер оне у битном не припадају човеку, а у сваком смислу су, примарно због своје душе, часнија створења од плодова земље (*γῆς φρομένων*) (*Πορφύριος, Περί αποχής ἐμψύχων*, 2.12, стр. 123-124).

⁴⁶ Ни у Швајцарској, у којој је на основу плебисцита из 1992. године Уставом гарантована инхерентна вредност животиња, односно „достојанство створења” (*die Würde der Lebewesen*), није наравно забрањено њихово убијање.

⁴⁷ За разлику од античких концепција, савремена законодавства основна начела заштите добробити животиња најчешће базирају на тзв. патоцентричком концепту, јер се у њима говори о „универзалности бола”, а осим бола, патње, страха и стреса, обично се додаје да животиње могу да осете и панику. У овим конвенцијама, протоколима и законима, упркос драматичним променама на подручју етичко-моралне и правно-политичке регулације статуса животиња, још увек није признато фундаментално „право” животиња на живот. О патоцентричкој и биоцентричкој позицији видети: Ž. Kaluđerović, "Bioethical Consideration of the Status of Non-Human Living Beings", у *итамти*.

⁴⁸ Уверење или својеврсни осећај да се треба клонити хране животињског порекла, али не и све која је биљног порекла, може се довести у везу и са древним отклоном и страхом од скрнављења сродном крвљу (које најбоље детектују две именице средњег рода у класичном грчком језику *ἄγος* („(крвна) кривица“, „грех“, „оно што се мора окајати“) и *μίασμα* („скрнављење“, „грозота“), који је Питагора вероватно баштинио од својих нефилозофских претеча. Емпедокле је властити отпор таквим праксама

се биљке, најпре, не опиру опадању или губљењу својих плодова, које би свакако изгубиле чак и да их људи не уберу. Друго, скупљање плодова не уништава биљке нити их лишава животног принципа, као што се дешава у случају убијања животиња. Треће, док животиње припадају боговима, дотле биљке више припадају људима. Људи култивацијом биљака доприносе настанку на пример меда, па могу да узму и део плодова пчела. Стога, рад и резултат рада пчела који људи делимично отуђе не наноси штету пчелама нити их повређује. Четврто, иако све ствари припадају боговима чини се да биљке могу припадати и људима, пошто их људи сеју, саде, хране то јест прихрањују и негују. Када људи жртвују биљке они следствено томе жртвују нешто од њима припадајућег, а не ствари које су нечија друга својина. Теофраст износи и разлог економске природе, да се биљке или њихови плодови могу добити уз релативно мали трошак и труд, па је зато више свето и прихватљиво боговима да буду жртвоване, истовремено додајући да с обзиром на изнета запажања биљке могу бити и предмет обреда без бојазни од њиховог нестајања и наношења трајније штете.⁴⁹

Филозоф из Ереса, са острва Лезбоса, даје нови допринос аргументима који се тичу канибализма. Питагора је сматрао да ће конзумирање биљака одвратити људе од међусобног једења, а Емпедокле⁵⁰ ако не Питагора,⁵¹ опомињао је да убијање животиња у ствари представља лишавање живота реинкарнираних сродника. Теофрастов савременик Хераклид, или, ослањајући се на њега

покушао такође филозофски утемељити, премда се у његовом 139. (ДКЗ1Б139) фрагменту призива још старије доба.

⁴⁹ Пети Теофрастов аргумент, који је базиран на разлици ткива биљака, биће размотрен у наставку овог чланка.

⁵⁰ Емпедокле је, прецизније речено, мислио да трансмиграција подразумева да људи дословно убијају своје сроднике, односно да човек који једе месо може појести свога сина, као и син оца, или да деца могу да поједу своју мајку зато што су они изменили обличје (ДКЗ1Б136, ДКЗ1Б137).

⁵¹ Детаљније упоредити: Ž. Kaluđerović, „Pitagorejska *palingenesia*”, u: *Eidos*, god. I, br. 1, Zenica 2017, str. 97-108.

Клодије, преокренуо је Питагорину аргументацију. Ако се животиње поштеде људи ће изгубити своје усеве односно биљке пошто ће их дивље звери уништити, а цела земља биће пренасељена змијама и птицама, што ће их присилити да почну да нападају једни друге. Теофрастов допринос огледа се у томе што је искористио нелагоду коју су и Хераклид и Клодије осећали у вези канибализма, те је такво доминантно осећање претворио у отпор једењу меса и жртвовању животиња. Чак и ако конзумирање меса није, као у Емпедокловој верзији, дословно антропофагија, оно проиходи из канибализма и приношења људских жртава, што води закључку да је из такве призме виђено у једнакој мери неприродно.

Ерешанин је могуће био у спору и са заступницима става да опасне животиње легитимно могу бити убијане. Ово становиште произилази из у првом делу овог текста помињане аристотеловске тезе да не постоји никакво пријатељство нити правда које је човек дужан да примери животињама,⁵² због одсуства заједничкости међу њима. Први *sholarh* у Ликеју након Стагиранина доводећи у питање ову тезу прави паралелу са криминалцима и лошим људима који су, премда сродници са другим људима, под одређеним утицајем властите природе и својствене изопачености повредили неког другог човека и стога заслужују најстрожу казну. Слично важи и за животиње које су по природи зле и неправедне, које би можда требало да буду уништене. Али животиње које не делују неправедно и које нису природно настројене да повређују људе, свакако је неправедно убијати, једнако колико и човека који није ништа лоше учинио. На основу примера опасних звери, другачије

⁵² *Πορφύριος, Περί αποχής ἐμφύχων*, 2.22, стр. 140-142. Ово би могла бити реакција на Хераклидове или Клодијеве тврдње изнете у првој књизи истог списа (*Πορφύριος, Περί αποχής ἐμφύχων*, 1.14, стр. 24). Тамо се каже да треба убијати не само животиње које (своје)вољно нападају људе или уништавају плодове (биљака), попут лавова и вукова, него и оне које не-вољно могу некоме наудити, као што су змије. Разлог зашто не треба поштедети живот ни једнима ни другима је што би оне могле нанети зло људима.

речено, само се *чини* (ἔοικεν) да људи нису дужни да буду праведни према животињама.⁵³ У основи сваког уништавања другог живог бића, по Теофрасту, стоји неслога, лоше намере, сукоби и начела ратовања. Закључак који се изводи је да опасне животиње можда могу бити елиминисане али да засигурно нису прикладне за жртвовање.

Најважнији Теофрастов филозофски допринос, који је опречан ставовима његовог великог учитеља Аристотела, састоји се у тези да су животиње у интринсичном сродству (οἰκειότης)⁵⁴ са људима, те је из разлога супстанцијалне природе неправедно убијати их. Он брани тврдњу о блискости свих живих бића али на другачији начин од Питагоре и Емпедокла.⁵⁵ Сродност људи и животиња не почива, као што би ставови који проистичу из начела *παλιγγενεσία*-е⁵⁶ могли имплицирати, само на заједничком пореклу,⁵⁷ већ на још неким

⁵³ Овој теми посвећена је трећа књига навођеног Порфиријевог дела *Περὶ ἀποχῆς ἐμβύχων*, иако о правди према животињама он реферише и на другим местима овог списка (2.12; 2.22; 2.24).

⁵⁴ Именица женског рода *οἰκειότης*, јонски *οἰκηιότης*, означава шта некеме припада, па и „особину”. У датом контексту она детектује „сродство”, „блиску везу”, „пријатељство”. Преко основе *οικ* (која је у вези са оним што некеме припада) она је, између осталог, у конекцији са термином *οἰκεῖος*. Значења *οἰκεῖος*-а варирају од „домаћи”, „који домаћинству припада”, „сродан”, „љубазан”, „пријатан”, преко „особит”, „властит”, „ближни”, до „својина”, „власништво”, „имање”.

⁵⁵ Идеја сродства целокупне природе уосталом није била ексклузивно италска парадигма него се њени трагови могу пронаћи и у јонској традицији. Консултовати: Ž. Kaluđerović, O. Jašić, A. Miljević, „Slojevitost zbiljnosti *physikotatos*-a iz Klazomene”, у *штампи*.

⁵⁶ О учењу о „сеоби душа” видети и: Herodot, *Istorija*, Dereta, Beograd 2009, str. 102, II,123; C. A. Huffman, "The Pythagorean tradition", p. 70, u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁵⁷ Када Аристотел у *Реторици* (τέχνη ῥητορική) (1373b6-17) говори о посебним и општим законима, он опште законе једноставно назива природним законима. Објашњење природних закона скопчано је са генералним поимањем праведног и неправедног у складу са природом, што је, по њему, признато од свих народа. Стагираин сматра да је код

критеријумима који проширују почетни став све док не покрију све људе, без искључивања лоших људи тј. оних без врлине, нехелена, странаца... Супротно Стагираниновој рецепцији човека и његовог привилегованог статуса у природи, Теофраст је сматрао да су људи и животиње сродни и у погледу расуђивања односно промишљања.⁵⁸

Наиме, Ерешанин пише да они који су настали из истог извора, од истог оца и мајке, имају по природи заједничко порекло и да су у сродству. Слично томе и они који потичу од истих предака јесу међусобно род. Људи, такође, сматрају да су грађани неког *polis* сродници пошто заједнички партиципирају у дељењу земље и међусобној интеракцији. Не мисли се, дакле, више да су такви људи у сродству због заједничког претка или порекла, осим уколико неки од њихових родоначелника није утемељитељ (*ἀρχηγός*) читавог рода од кога сви воде порекло.

Хелени су, по Теофрасту, припадни (*οικεῖοι*) и сродници (*συγγενεῖς*) са Хеленима; новост је његов говор да се иста матрица може применити и на „варваре“ међусобно али и на све људе. Образложење ове блискости и антиципације космополитизма⁵⁹

Емпедокла управо реч о таквој врсти права, тј. да се филозоф из Агригента позивао на то право када је забрањивао да се убијају жива бића, пошто је немогуће да неки то чине праведно а други неправедно. Емпедокле (и Питагора), у том смислу, тврди (ДКЗ1Б135) да за сва жива бића важи само једна правна норма, и да онима који су повредили неко живо биће прете казне које се не могу испкупити.

⁵⁸ Истина, барем на једном месту Ерешанин за животиње користи и класичну формулацију бележећи да су оне „не-рационалне“ (*ἀλόγων*) (*Πορφύριος, Περί ἀποχῆς ἐμφύλων*, 2.22, стр. 141). Консултовати: R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995, p. 46.

⁵⁹ Антифонт (ДК87Б44) је само један од ранијих мислилаца који су спремно тврдили да су све разлике које су утемељене на раси, племенитом пореклу, социјалном статусу или имовинским правима, као и институција ропства, нешто што нема никакву основу у *φύσις*-у него су искључиво постулиране на *νόμος*-у. Софист Хипија, такође, код Платона (*Прот.*337д), каже да закон као својеврсни тиранин људски приморава човека да чини многе ствари

повезано је са постојањем јединственог претка или, што је релативна новост, заједничког дељења исте хране, обичаја, навика и порекла.

Сви људи су међусобно сродници, но критеријум блискости, одмах затим, проширује се и на све животиње. Порекло телесних органа по природи је истоветно свим живим бићима. Ерешанин при том не мисли на првобитне састојке (*στοιχεῖα... τὰ πρῶτα*) њихових тела,⁶⁰ пошто су и биљке од њих начињене, већ на семе, месо и специфичне врсте текућина које су инхерентне и животињама (*ἀλλ' οἷον σπέρμα, σάρκα, καὶ τὸ τῶν ὑγρῶν τοῖς ζῴοις σύμφυτον γένος*). Људи и животиње су, ипак, међусобно више повезани посредством њихових душа које су им природене и које се бивствено не разликују. Њихова сличност огледа се и у аспекту жудње (*ἐπιθυμία*), нагона (*ὄρεσις*), посебно у погледу чула (*αἴσθησις*),⁶¹ али и у малочас поменутом аспекту расуђивања (*λογισμός*). Као што је случај и са телима, нека жива бића имају више а неке мање савршене душе, али све оне поседују по природи иста начела, што је видљиво из сродности њихових својстава (*πάθος*), као и из чињенице да су им (пра)родитељи заједнички: Уран (*οὐρανός*) и Геа (*γῆ*).⁶²

У тражењу антецедената релативизовања диференције између људи и других живих бића, коначно, могуће је задржати се у

мимо природе. Хипија демократски појам једнакости сматра сувише узаним, јер је везан само за слободне грађане одређене заједнице (*πόλις*-а), хотећи да једнакост и сродност прошири на све људе. Разумевање закона као својеврсног окова (*δεσμός*), или, другачије речено, слављење *physisa* наспрам *nomosa* је, из ове визуре посматрано, доиста породило идеју једнакости, као и космополитизма и јединства људског рода.

⁶⁰ Питагори се приписује тврдња да се тела животиња састоје од истих елемената као и људска. Видети поглавља XXIV („Уздржавање од јела и пића”) и XXX („О праведности”) Јамблихове књиге *Πυθαγορίν ζωὸν*. Jamblich, *Pitagorin život*, Dereta, Beograd 2012, str. 68-69; 100-107.

⁶¹ Консултovati: R. Sorabji, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?", pp. 203-221, u: J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte (eds.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1998.

⁶² *Πορφύριος, Περί αποχής ἐμβύχων*, 3.25, стр. 278-281.

(не)очекиваној близини Аристотела и пронаћи особене трагове неантропоцентризма у Теофрастовом делу *О побожности*, које је, заједно са списима помињаних и неких других античких аутора, засигурно инспирисало касније биоетичко, научно али и легислативно преосмишљавање статуса тзв. не-људских живих бића, које је свој зенит доживело у другој половини прошлог и у прве две деценије овог века.

ЛИТЕРАТУРА

- Allan, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Anscombe, G. E. M., "Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'", u: R. Bambrough (ed.), *New essays on PLATO and ARISTOTLE*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979.
- Arabatzis, G., "Animal Rights in Byzantine Thought", u: E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics Past and Present Perspectives*, Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin 2012.
- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992.
- Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
- Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *Pamćenje i sećanje*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Aristotel, *Topika. Sofistička opovrgavanja*, PAIDEIA, Beograd 2008.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
- Bentham, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Pub. Co., New York 1948.
- Biblija, Stari zavjet*, „Prva knjiga Mojsijeva”, Sv. arh. Sin. Srp. pra. crk., Beograd 2007.
- Chamberlain, C., "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics", u: *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, Vol. 114, (1984).

- Crisp, R., "Ethics", u: D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume II. From Aristotle to Augustine*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy VI*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Herodot, *Istorija*, Dereta, Beograd 2009.
- Huffman, C. A., "The Pythagorean tradition", u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hughes, G. J., *Aristotle on Ethics*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2003.
- Hutchinson, D. S., "Ethics", u: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to ARISTOTLE*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Jamblih, *Pitagorin život*, DERETA, Beograd 2012.
- Kaluderović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje (Severna Makedonija) 2015.
- Kaluderović, Ž., „Pitagorejska *palingenesia*”, u: *Eidos*, god. I, br. 1, Zenica 2017, str. 97-108.
- Kaluderović, Ž., „Presokratske anticipacije ne-antropocentrizma”, u: *ARHE*, god. XIII, br. 25, Novi Sad 2016.
- Kaluderović, Ž., *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica (Bosna i Hercegovina) 2017.
- Kaluderović, Ž., *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 2018.
- Krznar, T., *U blizini straha*, Veleučilište u Karlovcu, Karlovac 2016.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*. Интернет адреса: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Makintajer, A., *Traganje za vrlinom*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2006.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993.
- Platon, *Ijon.Gozba.Fedar*, Kultura, Beograd 1955.
- Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Protagora. Gorgija*, Kultura, Beograd 1968.
- Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.

Πορφύριος, *Περί αποκρίσεως ἐμψύχων*. Internet adresa: <https://books.google.rs/books?id=7CoVAAAAQAAJ&pg=PP41&lpq=PP41&dq=Porphyry+%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6+%CE%B1%CF%80%CE%B F%CF%87%CE%B7%CF%82+%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85 %CF%87%CF%89%CE%BD&source=bl&ots=ce8hvOIVCE&sig=cQix CWAm9nL2VRrbZ8JAh7oXjsE&hl=en&sa=X#v=onepage&q=Porphyry %20%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6%20%CE%B1%CF% 80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82%20%CE%B5%CE%BC%CF %88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&f=false>.

Reeve, C. D. C., *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford 2002.

Singer, P., *Oslobodjenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb 1998.

Sorabji, R., *Animal Minds & Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995.

Sorabji, R., "Is Theophrastus a Significant Philosopher?", u: M. van Ophuijsen, M. van Raalte (Eds.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1998.

Taylor, C. C. W., Aristotle, *Nicomachean Ethics* Books II-IV, Clarendon Press, Oxford 2006.

Žirar, R., *Nasilje i sveto*, Knjiž. zajeđ. Novog Sada, Novi Sad 1990.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ, ANA MILJEVIĆ
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE STAGIRITE, THE ERESIAN AND NON-HUMAN LIVING BEINGS

Abstract: The first part of the article analyzes Aristotle's treatment of animals and the research of the authors focuses on three issues: the presence of *logos* in animals, if animals can act voluntarily and if animals are responsible for what they do. Stagirites' general standing point is that animals do not have beliefs, opinions, discernment, thinking, understanding and reason. By studying his volumes it has been determined, subsequently, that animals can act voluntarily. Resolution to the dilemma whether animals are responsible for what they do depends on the understanding of Aristotle's concept of responsibility. If responsibility is understood as regulating all of those activities which were undertaken on purpose i.e. voluntarily, animals can be considered responsible. On the other hand, if the scope of responsibility is limited to the moral evaluation of acts, including the activity of *logos*, animals will be excluded from thus understood concept of responsibility. The authors have, following in Stagirites' footsteps, concluded that since

animals can have *phantasia* that what they do is right or wrong, they should be either rewarded or punished for their acts. The second part of the article examines the Theophrastus' work entitled *On Piety* which reports not only on his opposition to sacrificing animals, but also his non-acceptance, moreover, condemning the consumption of meat, i.e. the linking of these two acts while pointing out their interdependence. The most important Eresian's philosophical contribution is reflected in the thesis that animals are intrinsically related to humans, so that due to the substantive nature it is unfair to kill them. People and animals are, inter alia, interconnected by their souls. Although some living beings have more and some less perfect souls, all of them by nature have the same principles, which is evident from the resemblance of their properties, as well as from the fact that they have common primordial parents: Uranus (Heaven) and Gea (Earth). Their similarity, then, is also reflected in the aspect of desire, anger, and especially in regards to senses. Finally, contrary to Aristotle's reception of a man and his privileged status in nature, Theophrastus considered that humans and animals are also related in terms of reasoning.

Keywords: Aristotle, Theophrastus, humans, non-human living beings, *logos*, "will", responsibility, sacrifice, consumption, kinship

Primljeno: 27.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019

UDK 1 Schopenhauer A. : 233

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.133-149>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILAN VUKOMANOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

UTEHA FILOZOFIJE: ŠOPENHAUEROVA INDIJA

Sažetak: U ovom tekstu analiziraju se mogući hinduistički (vedantinski) uticaji na metafizičko i etičko učenje Artura Šopenhauera izloženo u njegovom delu *Svet kao volja i predstava*. Kantov uticaj na Šopenhauera dobro je poznat i u filozofiji često naglašavan. Nesumnjivo je, međutim, da su Šopenhauerovo učenje o volji, kao i njegova doktrina o svetu kao predstavi, bili u znatnoj meri podstaknuti vedantinskom filozofijom o čemu, uostalom, svedoči i on sam, pozivanjem na taj korpus literature. S druge strane, njegova etička doktrina je bila pod izvesnim uticajem ranog budizma, ali je taj aspekt u ovom kontekstu samo delimično istaknut. U uvodnom delu rada se razmatraju i mogući izvori Šopenhauerovog saznanja o religijama i filozofijama Indije u kontekstu razvoja evropske indologije početkom XIX veka.

Ključne reči: Artur Šopenhauer, Indija, hinduizam, budizam, vedanta, upanišadi

Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens
sein.

(*Parerga und Paralipomena* II, 16, 184)

U predgovoru prvom izdanju svog glavnog, životnog dela *Svet kao volja i predstava* (1818/19) nemački filozof Artur Šopenhauer postavlja svome čitaocu tri naizgled pretenciozna zahteva: 1. da se knjiga bar dvaput pročita; 2. da se pre ove knjige pročita pet godina ranije napisana propedeutika *O četvorstrukom korenu načela dovoljnog razloga: jedna filozofska rasprava*; 3. temeljno poznavanje Kantove filozofije. Ovaj treći Šopenhauerov zahtev ujedno je i glavna pretpostavka za razumevanje njegovog dela.

¹ E-mail adresa autora: vukomano@hotmail.com

„No, ako je uz to čitalac još boravio u školi božanstvenog Platona“ – nada se Šopenhauer – „on će biti bolje pripremljen da me sluša s većom prijemčivošću. A ako je osetio i blagodeti Veda, u koje su nam pristup otvorile upanišade, pristup što u mojim očima predstavlja najveću prednost koju ovaj još mlad vek treba da pokaže u odnosu na ranija stoleća, pošto pretpostavljam da će uticaj sanskriptske književnosti prodreti isto tako duboko kao i oživljavanje grčke književnosti u petnaestom stoleću; dakle, velim, ako je čitalac već primio i asimilovao božanski plam prastare indijske mudrosti, tad je najbolje pripremljen da čuje ono što treba da izložim“ (Šopenhauer 1981: 13-14). Tek takvom čitaocu nemački filozof neće, „kao mnogim drugim, govoriti stranim, čak neprijateljskim jezikom“ (Ibid. 14).

Poznavanje indijske religijske i filozofske misli ovde se, ni u kom slučaju, ne postavlja kao nekakav obavezan zahtev, poput poznavanja Kantove filozofije. Pa ipak, Šopenhauer je budućem čitaocu tek ovim poslednjim savetom pomogao da u potpunosti razume ishodišta njegove filozofske, naročito etičke misli (Vukomanović, 2004). Uz to se, naravno, podrazumeva i pomalo neskromna Šopenhauerova ograda da se njegova misao, i pored sve zahvalnosti indijskim mudracima, „nikako ne može naći u upanišadama“ (Šopenhauer 1981: 36, 94). Verodostojnost ove izjave trebalo bi, međutim, tek proveriti. Pre toga bi, pak, bilo zanimljivo utvrditi kako je Šopenhauer, još na samom početku XIX veka, od svog čitaoca mogao očekivati poznavanje indijske misli, tada još uvek ezoteričke i najvećem broju zapadnih mislilaca nedostupne mudrosti. Kako je, potom, nemački filozof s toliko pouzdanja mogao pretpostaviti (pa i gotovo profetski predskazati) da će „uticaj sanskriptske književnosti prodreti isto tako duboko kao i oživljavanje grčke književnosti u petnaestom stoleću“?

Odgovor na ta pitanja vraća nas najpre, pomalo neočekivano, u povest izgradnje čuvenog mauzoleja Tadž Mahal kod Agre u Indiji, koji je 1645. godine sagrađen po nalogu persijskog šaha Đahana. Kada je, naime, sin ovog imperatora, princ Dara Šukoh, boravio u Kašmiru,

slučajno je čuo za upanišadi² i naredio je da se čak pedeset od njih sa sanskrita prevede na persijski. Taj prevod bio je okončan 1657. godine, da bi se s njim, čitav vek docnije (1754), upoznao francuski istraživač Anketil-Diperon (Anquetil-Duperron) na svom putovanju u Indiju. Ovaj Francuz je načinio i prvi, najčuveniji evropski prevod ovih upanišadi sa persijskog na latinski. Prvi prevodi pojavili su se u publikacijama britanskog godišnjaka *Asiatic Researches* 1787. godine, a celovito delo, poznato kao *Oupnek'hat* (2011) objavljeno je u Parizu 1802. Tim putem dospela su ova dragocena, klasična dela hinduističke religijske književnosti i do Artura Šopenhauera koji ih je, kako se vidi, najpre upoznao na latinskom. Da je nemački filozof iz današnjeg Gdanjska redovno pratio izdanja *Asiatic Researches*, svedoči i njegovo dobro poznavanje radova engleskog indologa Vilijama Džonsa, objavljenih u toj periodici. Inače, Džons je bio pokretač tog časopisa u okviru delatnosti Azijskog društva iz Kalkute koje je on i osnovao 1784. godine (Chakrabarty 2008: 2-24). Šopenhauer je nešto docnije imao prilike da se upozna i sa budističkom literaturom (Ñāṇājīvako 2008).

Za razliku od svojih savremenika Vilhelma Humbolta i Šlegela, Šopenhauer nikada nije učio sanskrit. S upanišadima i drugim izvornim delima iz oblasti orijentalistike, on se upoznao posredstvom latinskih, engleskih ili francuskih prevoda. Štaviše, među različitim spisima i beleškama nalaze se vrlo precizna upućivanja na glavne izvore njegovog impresivnog znanja o brahmanizmu i budizmu. Obično se smatra da je Šopenhauerova zadivljenost Indijom podstaknuta pionirskim radom Herderovog savremenika, profesora Fridriha Majera (Maier), čija je predavanja on slušao još u periodu izrade svoje doktorske disertacije u Jeni. Od Majera je, po svemu sudeći, dobio i primerak integralnog prevoda Diperonovog *Oupnek'hat* (Ñāṇājīvako 2008: 11). Sistematičnije poznavanje budizma „filozof-pesimista“ je, pak, ispoljio u periodu između dva izdanja svog magnum opusa *Svet kao volja i predstava*, tj. nakon upoznavanja s upanišadima i klasičnim hinduizmom (Ibid. 13).

² Sanskritska imenica *upanišad* je ženskog roda, ali u nominativu jednine završava suglasnikom (kao npr. kost ili stvar). Otuda je njen pravilan oblik u nominativu množine *upanišadi*, a ne *upanišade*.

Čak i manje brižljiv čitalac lako primećuje da Šopenhauer u svojim delima vrlo često skupa spominje brahmanizam i budizam, osobito u kontekstu svojih nastojanja da ove tradicije suprotstavi drugim religijskim ili filozofskim doktrinama. Po pravilu se takvo kontrastiranje javlja u njegovim razmatranjima o judaizmu i hrišćanstvu, njihovom teizmu. Njegovo oduševljenje u pogledu indijskih religijskih tradicija ide toliko daleko da ih on ponekad tretira kao *preduslov* za razumevanje hrišćanstva, pokušavajući da ubedi čitaoce da bi čak i Novi zavet „morao biti indijskog porekla“ (Šopenhauer 2013). Takav stav bio je sasvim u duhu orijentalistike ranog XIX veka, čiji je razvoj u velikoj meri bio motivisan nastojanjem da se preispita pogled na svet i istorijska hronologija zasnovana na judeohrišćanskim temeljima. Otkriće filozofskog i religijskog Istoka (naročito Indije) odgovaralo je u tom smislu novom, sekularnom izazovu evropske prosvetiteljnosti, koja je dala snažan podsticaj i docnijem zasnivanju komparativne religiologije kao „opšte znanosti o religiji“ (*Allgemeine Religionswissenschaft*) u nemačkom kontekstu ili „istorije religija“ (*history of religions*) u angloameričkoj akademiji dvadesetog stoleća³.

Do koje mere su ova drevna indijska učenja mogla uticati i na Šopenhauerovu vlastitu filozofiju? Za potpun odgovor na to pitanje bilo bi neophodno detaljnije razmatranje njegovog obimnog filozofskog dela *Svet kao volja i predstava*. Ovde ću se, pak, ograničiti na tumačenje samo nekih važnijih teza nemačkog filozofa koje spadaju u domen njegove

³ Zanimljivo je da je upravo Šopenhauerov mlađi savremenik Fridrih Maks Miler (Friedrich Max Müller, 1823-1900) bio jedan od osnivača indologije i komparativne religiologije u Evropi. Rođen u Nemačkoj, s uspešnom akademskom karijerom na Oksfordu, Miler je sa sanskrita prevodio upanišade za filozofa Šelingu, a u svojim zrelijim godinama iskreno je verovao u kompatibilnost liberalnog hrišćanstva s tradicionalnim religijama Indije, u formi svojevrstne 'hrišćanske vedante' (Halbfass, 1988: 134). Drugi značajni nemački indolog-komparativista iz tog vremena, Paul Dojzen (Deussen, 1845-1919), bio je pod velikim uticajem Šopenhauera, a 1911/12. je, štaviše, osnovao Schopenhauer-Gesellschaft, kao i godišnjak *Schopenhauer-Jahrbuch* (Rollman, 1979). Jedan od najvećih (neo)vedantinskih mislilaca XX veka, Svami Vivekananda, imao je vrlo visoko mišljenje o oba ova nemačka indologa.

metafizičke koncepcije viđene u svetlu vedantinske religijske i filozofske misli.

Kao što je poznavanje Kantove filozofije, naročito *Kritike čistog uma*, *conditio sine qua non* za razumevanje Šopenhauerove teorijske filozofije, tako je i poznavanje indijskih religijskih tekstova (naročito upanišadi i ranih budističkih spisa) gotovo neophodan uslov za pravilno razumevanje njegove etike. Polazište Šopenhauerove filozofije čini onaj, filozofima dobro poznati stav, koji se nalazi na samom početku njegovog *Sveta*. Tim stavom implicira se, zapravo, i jedan deo misli iz naslova samog dela: svet je moja predstava. Prema mišljenju nemačkog filozofa, ovo je jedan apriorni stav koji bi trebalo da važi kao istina „u odnosu na svako živo i saznavalačko biće“. Temelj Šopenhauerove metafizike čini, dakle, shvatanje po kojem je čitav svet samo predmet našeg opažanja, odnosno predstava, objekt u odnosu na subjekt (Šopenhauer 1981: 36). Ovu metafizičku 'istinu' Šopenhauer nalazi kako u Barklijevoj filozofiji, tako i u klasičnoj vedanti, tj. u upanišadima (Ibid). 'Svet je moja predstava' otuda i nije nekakav novi stav u filozofiji. Štaviše, on je osnov svakog spoznajnoteorijskog idealizma što saznajni subjekat postavlja kao 'nosioca sveta'. Na njemu se temelji i fundamentalna razlika između 'objekta', čije su forme prostor i vreme i 'subjekta', koji ne pripada prostorno-vremenskom svetu. Sve što egzistira u prostoru i vremenu, sve što proizilazi iz uzrokâ ili motivâ, veli Šopenhauer, „ima samo relativno postojanje, jeste samo posredstvom nečeg drugog i za nešto drugo što mu je jednako i što opstoji samo na takav način“ (Ibid. 41). Nemački ljubitelj Indije sam priznaje da „suština tog mišljenja nije nova“. U isti red s Heraklitom, Platonom, Spinozom i Kantom, Šopenhauer stavlja i 'drevnu indijsku mudrost', učenje o *mâya*, koja se tu shvata kao „koprena varke koja zakriljuje oči smrtnika i koja dopušta da se vidi svet za koji se ne može reći niti da jeste niti da nije: jer je svet poput sna, poput sunčanog sjaja na pržini, koji putnik – gledajući izdaleka – smatra vodom, ili poput odbačenog užeta za koji on misli da je zmija“ (Ibid).

Analogija užeta odbačenog na putu, koje pri slabom dnevnom svetlu izgleda kao zmija, tj. kao opasna prepreka za svakog putnika koji se kreće tom stazom, preuzeta je direktno iz budističke i vedantinske

tradicije (*advaita vedanta*)⁴. Ona ilustruje razliku između promjenljivog sveta našeg iskustva i apsolutne stvarnosti. Njome se, štaviše, objašnjava na koji način neznanje prouzrokuje grešku. Svetlost znanja (*jñana*) pomaže, međutim, da se ta iluzija odagna, da se postigne probuđenje (*mokša*) i tako spozna priroda jedinstvene, nepodeljene stvarnosti (*brahman*). U skladu s istočnjačkim filozofijama, epistemološka greška je tesno povezana s metafizičkim i ontološkim aspektima, kao i sa pratećom soteriološkom dimenzijom. Iako je ova analogija s užetom i zmijom veoma česta u srednjovekovnoj i modernoj vedantinskoj literaturi, njen izvor je zapravo u budizmu. Najstariji pomen te priče zabeležen je u budističkoj zbirci *Mahavibhasa*, u tekstu pod nazivom *Abhidharma-vibhasa-śāstra* (oko 150. g. n.e.), koji je sačuvan samo u kineskom prevodu (Aklan 2018: 16). Prvi hinduistički autor koji spominje istu analogiju tek u VII veku bio je Gaudapada, rani predstavnik *advaita vedante* i pisac poznatog komentara na *Mandukja upanišad* (Gaudapada 2016). Nakon toga, ova priča postaje popularna i široko prihvaćena posredstvom Gaudapadinog slavnog učenika Šankare (Sankaracharya 1973). Na samom početku XX veka nju oživljava Ramana Maharši, verovatno najuticajniji *jñani* i učitelj *advaita vedante* u savremenom hinduizmu. Nakon perioda dužeg utihnuća, meditativnog povlačenja u podnožju planine Arunačala u Tamil Naduu (Južna Indija), Maharši je u jednom razgovoru vođenom 1902. godine⁵ upotrebio metaforu o užetu i zmiji kako bi ilustrovao odnos između svesnog subjekta i predmeta njegovog opažanja. Navedimo taj odlomak u celini: „Posmatrač i opaženi predmet su poput užeta i zmije. Kao što se saznanje o užetu, koje je supstrat, neće javiti dok god ne iščezne lažno saznanje o iluzornoj zmiji, tako ni uvid u prirodu Sopstva (atman), koje je supstrat, neće biti postignut dok ne iščezne verovanje u realnost ovoga sveta“ (Maharši 1982: 3).

⁴ Ne-dvojstvo (*advaita*, bukv. „ne dva“) jeste termin koji se upotrebljava u upanišadima (klasična vedanta) da označi negiranje dualnih distinkcija u kontekstu ideje o jedinstvenoj, nepodeljenoj i nedeljivoj stvarnosti.

⁵ Ovaj razgovor, vođen na tamilskom jeziku, ostao je inače zabeležen kao prvi pisani izveštaj o Maharšijevom učenju.

Upravo s takvog filozofskog polazišta nameće se odmah i pitanje o realitetu spoljnog sveta, o mogućnosti razgraničenja između sna i jave. Da bi ostao dosledan svojoj polaznoj metafizičkoj poziciji, Šopenhauer priznaje da je nemoguće naći nekakvu apsolutnu razliku između jave i sna, fantazama i realnih objekata: „Život i snovi su listovi jedne te iste knjige“ (Ibid. 54). Jedini pouzdani kriterijum za razlikovanje sna od jave, „potpuno empirijski kriterij buđenja“, za Šopenhauerovu simboliku (kao, uostalom, ni za Heraklita)⁶ nije od prevelikog značaja. Egzistencijalno stanje u kojem se ljudi nalaze pomalo podseća na drevnu pripovest o Čuang-ceu (Čuang Čou) koji, pošto se probudio iz jednog sna, nije bio siguran da li je on to upravo sanjao leptira ili je to leptir sanjao da je Čuang Čou (Pušić 1996: 136). Život je po Šopenhaueru nalik na jedan dugi san, i to je jedino što ga uistinu razlikuje od običnog sna koji je kratak.

Ova šopenhauerovska „teorija sna“ nije ništa novo ni u evropskoj, ni u istočnjačkim filozofijama. Nalazi se, u gotovo identičnoj formi, u taoizmu i u Heraklitovim fragmentima. Pa ipak, Šopenhauer se najviše naslanja na vedantinsko učenje o *mâya*, zastoru iluzije i prolaznosti na osnovu kojeg se i svet doživljava kao puki privid i san. Šopenhauer, doduše, pogrešno smatra da se koreni tog indijskog učenja mogu naći još u vedama. Jer *mâya* se čak ni u starijim upanišadima (npr. *Brihadaranjaka*) ne spominje u onom smislu u kojem Šopenhauer upotrebljava jedan od ključnih pojmova vedantinske filozofije (Veljačić 1979: 65). U starijoj hinduističkoj književnosti, gde spadaju vede i starije upanišadi, *mâya* se još uvek shvata samo kao stvaralačka moć bogova pomoću koje ovaj svet nastaje. Tek u docnijim upanišadima *mâya* je pojam koji obuhvata i onaj smisao u kojem se čitav svet prolaznosti poima kao san, zabluda i privid. *Mâya* je, štaviše, ontološki elemenat realnosti, ona je sastavni deo u procesu stvaranja sveta u njegovom pojavnom, prostorno-vremenskom i kauzalnom modusu, i kao takva, ona je prisutna dokle god je čovek zaslepljen metafizičkim neznanjem (*avidyâ*).

⁶ Vidi Heraklitove fragmente 1, 73, 75, 89.

Prema učenju advaita vedante, sam um (*manas*) prikriva realnost, a da to ni ne zna. Um je u osnovi samo aktivnost, delatnost svesti i ne predstavlja nikakav zasebni entitet. On uvek oscilira između prošlog i budućeg, pa nema postojanost u *sada i ovde*. S druge strane, svest, atman, sopstvo uvek je prisutno u *sada i ovde*. Svest (*čitt*), svesno prisustvo, svedok je različitih modulacija (*vṛtti*) uma, ali nije učesnik u njima. Ona sama je bezdimenzionalna, nije „objekat“ i zato se lako previđa od strane uma. Svest nema prostorno-vremensku lokalizaciju i uvek je u bezdimenzionalnom, nema imena ni oblika. Dok je um aktivnost svesti u dualnom poretku (*dvaita*), svest pripada ne-dualnom domenu (*advaita*). Poput svesne praznine u dubokom snu, ona nema objektivnog sadržaja.⁷ To bezdimenzionalno svesno prisustvo se u hinduizmu imenuje kao atman, a atman je, opet, brahman u nama samima⁸. Naš pravi centar, u stvari, nije lični ego, nego univerzalno sopstvo. Sama svest je univerzalna, a najviši oblik kontemplacije jeste praćenje tog univerzalnog Ja do njegovog izvora. U tom procesu, prema učenju advaite, dolazi do buđenja (*bodh*, *buddhi*) i potpune promene perspektive, tj. jasnog proziranja („sozercavanja“) stvarnosti kroz veo kosmičke iluzije. U tom procesu ne budi se nikakav ego, individualno sopstvo, već sama

⁷ To stanje dubokog sna je vrlo dobro opisano u jednoj od klasičnih upanišadi – u *Mandukji*: „Treće stanje je duboki san utihnule svesti, bez želja i snova. To stanje dubokog sna je jedno od jednoće, prostor utihnule svesti koju čini mir i koja uživa u miru. Utihnula svest je svemoćna, sveznajuća, unutarnji guru, izvor svega, početak i kraj svih bića“ (izvor: *The Upanishads*, prev. M.V.). U dubokom snu, dakle, nije reč o odsustvu svesti, nego o *svesti o odsustvu* (uobičajenih sadržaja, objekata, koji se pojavljuju u budnom stanju, u prostorno-vremenskom, obelodanjenom poretku).

⁸ *Atman* je vrlo često spominjan pojam u vedantinskim tekstovima. Evo kako je on opisan u *Mandukja upanišadi*: „Četvrto stanje je Atman u svom čistom obliku: probuđeni život vrhovne svesti. To nije ni unutrašnja ni spoljna svest, ni polusvest, ni svest koja spava, ni svest ni ne-svest. To je Atman, Duh lično, koji se ne može videti ni dodirnuti, koji je iznad svih razlika, izvan misli, neiskaziv. U jedinstvu s njim je vrhunski dokaz njegovog postojanja. On je kraj razvoja i nedvojstva. On je mir i ljubav“ (izvor: *The Upanishads*, prev. M.V.).

neuslovljena stvarnost u nama. Reč je tu, dakle, pre svega o jednom transpersonalnom doživljaju: realnost se predstavlja samoj sebi u nama.

Doduše, Šopenhauer nije mogao ići toliko daleko u razmatranju suptilnih distinkcija i kondenzovanih termina koji su se vekovima nadograđivali, nadopunjavali i tumačili u kontekstu učenja različitih hinduističkih škola i pravaca. Pa ipak, iz nekih pomalo uprošćenih interpretacija indijske filozofije što su se, tu i tamo, još početkom XIX veka mogle naći u misionarskim publikacijama, kao i iz čestog uvida u svoj latinski prevod upanišadi, Šopenhauer je, po svemu sudeći, mogao dobiti snažnu inspiraciju i polaznu osnovu za izgradnju temelja svoje metafizičke građevine.⁹

Drugi poznati aksiom Šopenhauerove filozofije sažet je u stavu: svet je objektivacija volje. Slédeći Kantovo razlikovanje između pojave i stvari po sebi, Šopenhauer je predstavi o svetu suprotstavio volju kao ono što čini osnov predstave i suštinski joj prethodi. Volja je kantovska stvar po sebi (*Ding an sich*), ono bitno u čoveku kao subjektu, ali i ono što pokreće čitav svet na delovanje.

Šopenhauer stoga veli: „Ako pogledamo silnu i neodoljivu težnju s kojom vode hrle u dubine, postojanost s kojom se magnet svagda okreće severnom polu, žudnju s kojom gvožđe hita magnetu, žestinu s kojom električni polovi teže ka ponovnom ujedinjenju... ako, velim, sve to pažljivo razmotrimo, onda nas neće stajati golemog napora uobrazilje, da još jednom... prepoznamo svoju vlastitu suštinu, naime: onu suštinu koja u nama pri svetlosti saznanja sledi svoje ciljeve, ali koja ovde – u najslabijim od svojih pojava deluje isključivo slepo, nejasno, jednostrano i nepromenljivo, i koja ipak – pošto je svuda jedna i ista – u oba slučaja

⁹ Što se inspiracije tiče, sam Šopenhauer je jednom rekao da „nigde na svetu ne postoji tako vredno i tako uzvišeno učenje kao u upanišadima. Ono mi je bilo uteha života, a biće mi i uteha smrti“ (*Parerga* II, 16, 185). Zanimljivo je da je i jedan znameniti filozof dvadesetog veka, Alfred N. Vajthed (Whitehead) isticao kako je „vedanta najimpresivnija metafizika koju je osmislio ljudski um“ (Smith 1992: 135). Maks Miler je imao vrlo sličan stav prema vedantinskoj filozofiji: „Ako filozofija znači pripremu za sretnu smrt, ili eutanaziju, ne znam za bolju pripremu nego što je to filozofija *vedante*“ (Muller 1979: 8).

mora (baš kao što su praskozorje i samo podne ispod sijanja jednog sunca) nositi ime volje. Jer ova reč označava ono što je biće po sebi svake stvari u svetu i što čini jedino jezgro svake pojave“ (Šopenhauer 1981: 184-185).

Volja je, dakle, ono što čini bit svakog individuuma, ono večno i neuništivo što se apsolutno suprotstavlja prolaznosti sveta, prostoru, vremenu, pojavi. Upravo u tom prolaznom svetu volja se objektivira, a njena objektivacija jeste energija delatnosti kojom se oblikuje sav pojavni svet. Kao vedski Išvara, i čovek oblikuje ovaj svet, samo na nižem stupnju savršenstva. Voljom, htenjem, instinktom rukovodi se i životinja, a u izvesnom smislu i neživa sila. Ta težnja je, međutim, po Šopenhaueru slepa i nesvesna. Pa ipak, i ona proističe iz istog bivstvenog nagona – volje za životom. Celokupno postojanje odvija se između dve krajnosti – života i smrti. Ono što nikada ne umire jeste stvar po sebi, odnosno volja. Otuda je i strah od smrti, prema Šopenhauerovom shvatanju, besmislen jer proizilazi iz straha od bola koji se pri umiranju može doživeti. Kao pojava, čovek je nestalno i prolazno stvorenje, podložno smrti i propadanju; kao stvar po sebi, on je večan i njegovo se pravo biće ne može uništiti. Upravo ovo saznanje trebalo bi, prema Šopenhauerovom uverenju, da omogući oslobođenje od straha i smrti.

Tu odmah treba primetiti da Šopenhauerovo shvatanje volje kao stvari po sebi, kao onog večnog i neprolaznog u samom individuumu, nije u skladu sa učenjima vedante. Jer za Šopenhauera volja ima apsolutna svojstva, dok je u indijskoj tradiciji upanišada i docnije vedante ona jednako prolazna i pojavna stvar, podložna vremenu, prostornom delovanju i kauzalitetu. Volja otuda ne može biti ni uzrok nastanka univerzuma ili, pak, imati apsolutna svojstva. Kada je reč o vedanti i njenim uticajima na nemačkog filozofa, u upanišadima bi šopenhauerovska stvar po sebi, ono večno, neuništivo biće koje nadživljava individualnu prolaznost više odgovaralo pojmu puruše, atmana, sopstva. Kada Šopenhauer veli da se stvar po sebi „sasvim razlikuje od svoje pojave i posve je slobodna od svih pojavnih formi u koje prelazi tek prilikom svog ispoljavanja“, onda on postulira dva sasvim razičita ontološka nivoa (kod Kanta *phainomena-noumena*), čiji adekvatan izraz u indijskoj filozofiji predstavlja dihotomija puruša

(atman) – prakti. Puruša, sopstvo je, kao stvar po sebi, večno, neuništivo biće koje nadživljava sve transformacije kojima je podvrgnut ljudski život kao ono što pripada pojavnom svetu. Volja bi, pak, u skladu s naznačenom dihotomijom, pripadala svetu fenomena, prolaznih pojava, jer ne predstavlja nešto nepromenljivo, bezdimenzionalno. U *Bhagavad-giti*, kao i u *Katha upanišadi*, spisima koje je Šopenhauer sigurno imao prilike više puta da čita, veli se da je upravo atman, a ne volja, ono 'nerazorivo, nerođeno i nepromenljivo'. Postavlja se tu onda pitanje: „Kako i koga čovek može da ubije ili da bude ubijen?“ (Bhagavad-Gita 1981: 28).

S druge strane, glavni psihološki argument koji Šopenhauer iznosi protiv verovanja da integralno biće umire u trenutku smrti predstavlja uviđanje ljudske bezbrižnosti za života i potpunog zaborava vlastite prolaznosti: „Ova bezbrižnost ljudska, ovo življenje ljudi kao da smrti za njih nema, ne dâ se nikako objasniti iz podavanja onome što je neizbežno i iz navike, već razlog tome mora biti dublji i on, po Šopenhaueru, leži u onom tvrdom instinktivnom uverenju svakog individuuma da se njegovo pravo biće ne dâ uništiti, da je on tvorac i nosilac sveta predstave“ (Petronijević 1982: 563).

Za tu svoju filozofsku veru, koja je više u skladu sa učenjima vedante, Šopenhauer nalazi, sebi svojstvenim jezikom i stilom, jednu sasvim prikladnu analogiju:

„Objektivaciji volje bitna je forma sadašnjost, koja kao besprostorna tačka beskrajno vreme u oba pravca njegova seče i nepokretno stoji, baš kao neprestano podne bez hladovitog večera, baš kao što Sunce bez prestanka sija i samo prividno u krilo noći pada, stoga ko se boji smrti kao uništenja svoga, naliči Suncu koje bi se večerom tužilo: Jao meni, ja zalazim u večnu noć...Zemlja se kotrlja iz dana u noć; individuum umire, a samo Sunce sija bez prestanka večno podne“ (Ibid. 563).

Ako, dakle, u kontekstu vedantinske misli, Šopenhauerovu 'stvar po sebi' ne bismo videli kao volju, nego kao apsolutni, bezdimenzionalni i neuništivi atman (odnosno Sopstvo koje nije individualno ego-sopstvo, već univerzalno, i kao takvo, identično sa brahmanom), došli bismo do vrlo slične soteriološke koncepcije oslobođenja (*mukti, mokša*) što vodi

prestanu straha od smrti. Brahman, kao apsolut koji se svrsishodno ispoljava u svemu postojećem, koji stvara, održava, prima i transformiše sva živa i neživa stvorenja, poistovećuje se u vedanti s atmanom, svešču na individualnom planu, koja učestvuje u tom zbivanju ne samo kao deo celine, nego i kao celina u svojoj potpunosti. Ako egzistenciju posmatramo kao nešto što se kontinuirano i paralelno “zbiva”, a ne samo kao interakciju pojedinačnih entiteta povezanih u prostoru, vremenu i kauzalnom spektru odnosa, onda, prema vedanti, i sebe možemo sagledati kao neodvojive od te celine, a ne tek kao pojedinačne ishode niza prethodnih uzroka i posledica. Advaita vedanta, u interpretaciji Šankare i docnijih indijskih mislilaca, ne naglašava sãmo nedvojstvo fenomena (kao stvari po sebi u šopenhauerovskoj interpretaciji), nego i ono što predstavlja izvor, pravu prirodu (*swarupa*) svih tih pojavnih oblika, a to je brahman. Za filozofiju advaita vedante svet je realan, stvaran kada se doživljava kao Sopstvo, a nestvaran, iluzoran kada je viđen u svojoj fragmentarnosti kao odvojen od tog Sopstva. Ono što ostaje kada se skine veo iluzije koji uposebljuje stvarnost u zasebne entitete i identitete, imena i oblike (*nama-rupa*)– odnosno tela, ličnosti, čulne utiske, međusobna privlačenja i odbijanja, uključujući i modulacije nestalnog uma, pa i volju – jeste puki svedok tih zbivanja, svest ili *çitt*. Ali ni to nije sve: čovek nije samo individualna svest ili *điva*, pojedinačna „duša“ među drugim „dušama“ koje obitavaju u zajedničkom svetu. Izvor svake pojedinačne svesti je identičan sa tom univerzalnom svešču ili sopstvom, odnosno atman je isto što i brahman. Hinduistički *jñani*, ostvareno, probuđeno ljudsko biće, u stanju je da neprekidno boravi u svesnom prisustvu tog spokoja (*sahađa samadhi*), koji ishodi iz upravo ovakve vrste poistovećivanja. Ili, kraće rečeno, u jedinstvu s tim izvorom je vrhunski dokaz njegovog postojanja. Iz takvog stanja svesti proizašle su onda i velike proklamacije (*mahavakya*) koje predstavljaju kulminaciju ovog iskustva u tradiciji vedante, kao što su: *Aham Brahmasmi* (Ja sam Brahman), *Tat tvam asi* (Ti si to) ili mantra *Soham* (Ja sam to).

Kantov uticaj na Šopenhauera dobro je poznat i u filozofiji često naglašavan. Nesumnjivo je, međutim, da je Šopenhauerova doktrina o svetu kao predstavi bila u znatnoj meri podstaknuta i vedantinskom filozofijom. A čak ni sam Šopenhauer, i pored poštovanja vedantinske

tradicije, nije hteo do kraja da prizna kako se njegova misao ipak može naći i u upanišadima. S druge strane, učenje o volji kao energiji delatnosti samo je modifikacija drevne indijske teorije o karmi i samsari koja je utkana i u temelje ranog budizma. Vedantinska metafizička doktrina odlikuje se jednakim vitalizmom i dinamizmom kao i Šopenhauerova „voluntaristička“ etika. Delatnost (*karman*) koja proizilazi iz htenja, volje, uzrok je nastajanja i propadanja živih organizama. Svet je proizvod tog životnog napora, te stalne težnje za preoblikovanjem stvarnosti. Ovo htenje može biti beskonačno i ono je, u krajnjoj liniji, uzrok preporadanja svih živih stvorenja. U tom lancu karmičke uzročnosti smrt je tek prolazna stanka na putu bez početka i kraja. Umiranje je samo prividno negativitet. Čin rođenja već otvara put ka sigurnoj smrti, čime se, opet, omogućava ponovno rođenje. Iz ovog sansaričkog kruga moguće je, međutim, izaći i postići oslobođenje na način na koji je to opisano u upanišadima i drugim delima vedantinske religijske filozofije.

Vidimo, dakle, da su Šopenhauerovi ključni argumenti u ovim razmatranjima vrlo često pozajmljeni iz istočnjačkih, pretežno indijskih, soterioloških teorija i koncepcija. S druge strane, on je bio u stanju da prilagodi ta učenja svojim vlastitim filozofskim idejama. Time je, pak, postignuta neka vrsta konvergencije između njegove misli i orijentalnih filozofija, najčešće vedante i budizma. Iz te dve perspektive je onda proizišao i vrlo jedinstven filozofski *mélange*, koji se ponekad označava i kao 'evropski budizam'.¹⁰ Koliko god uproščeno izgledala, Šopenhauerova verzija budizma doista je doprinela prvom značajnijem komparativnom susretanju, ili kreativnom dijalogu, između Istoka i Zapada u novijoj povesti evropske metafizike i etike. Etička koncepcija koju je znameniti nemački filozof izložio u drugoj knjizi *Sveta kao volje i predstave*, a donekle i u spisu *Parerga i paralipomena*, imala je jasna budistička ishodišta. Još pri kraju prvog dela *Sveta*, u odeljku o predmetu umetnosti, Šopenhauer izlaže čitav niz posledica koje, prema njegovom

¹⁰ Reč je tu, zapravo, o jednoj Ničeovoj sintagmi, koju je ovaj Šopenhauerov zemljak dovodio u vezu s 'nihilističkom katastrofom' kao jednim bitno evropskim fenomenom. Za razliku od Ničea, ovde se termin 'evropski budizam' upotrebljava u jednom afirmativnijem, dijaloškom smislu.

mišljenju, proishode iz čovekove volje za životom i beskrajne težnje za srećom i zadovoljstvom:

„Svako htenje nastaje iz potrebe, dakle: iz nedostatka, to jest patnje. Ono se okončava ispunjenjem. Pa ipak, spram jedne ispunjene želje barem deset ostaje neispunjeno. Zatim žudnja traje dugo, zahtevi se protežu do u beskraj; ispunjenje je kratko, i škrtu je odmereno. Ali čak i konačno zadovoljenje samo je prividno: ispunjena želja odmah pravi mesta novoj; prvošnja je saznata, a potonja još nesaznata zabluda. Nijedan dosegnuti objekt htenja ne može da pruži trajno i postojano zadovoljenje već on svagda liči samo na milostinju koja, udeljena prosjaku, ovome danas produžava život, odlažući njegove muke za naredni dan“ (Šopenhauer 1981: 281-282). Ali sreća nikako nije moguća bez mira, zaključuje Šopenhauer.

Bol je, dakle, pretežni sadržaj ljudskog života. Zadovoljenje želje je uvek samo prividno, pa nakon određenog vremena rađa novu potrebu, htenje, novo nezadovoljstvo. Sreća je uvek nedostižan čovekov cilj ako proističe iz napora volje da se ostvari nekakva prolazna svrha. Nakon određenog perioda svog života, čovek postaje sve više svestan bolne činjenice da mu krajnji cilj uvek izmiče, te on stoga počinje da se oseća kao Sizif, Iksion ili Tantal (Ibid. 282). Patnja i bol postaju jedina izvesna realnost, a smrt – konačni ishod volje za životom. Stoga Šopenhauer pokušava da u jednom sasvim suprotnom smeru pronade izlaz, oslobođenje od beskrajne patnje i nezadovoljstva. Reč je, naime, o tome da se na vreme uvidi kako je afirmacija života, pozitivna realizacija volje, u krajnjoj liniji, uvek loša po ljudsko biće. Ako svaki pozitivni čin volje na koncu vodi patnji, bolesti i smrti, onda odnos prema životu može biti samo negativan. Iz egzistencijalnog doživljaja patnje rađa se odvratnost prema životu i svetu, svest o njegovoj ništavnosti. Negativan odnos prema životu otuda rađa zahtev za samoponištavanjem volje. Lanac patnje i bola mora stoga da se prekine *unazad*. To, međutim, ne znači da Šopenhauer preporučuje samouništenje kao nekakav naprasni čin, kao samoubistvo. Naprotiv, samoubistvo je izraz nemoći da se savlada životna bol, ono proizilazi iz njegovog povlačenja pred egzistencijalnom borbom. S patnjom se, pak, treba suočiti, i to na jedan sasvim osoben način. *Via negativa* na koju Šopenhauer navodi može otuda biti samo

askeza. Askezu on shvata kao postupnu negaciju volje, odnosno lagano, ali temeljito iskorenjivanje uzroka patnje. Asketski napor je posljednji napor volje koji ona čini protiv sebe same, dovodeći tako svoju vlastitu bit do apsurdna. To je, dakle, prema Šopenhauerovom shvatanju, jedini put koji vodi apsolutnoj sreći. A sreća je za njega, kao što smo videli, apsolutni večni mir, utihnuće (nirvana).

Kompletna ova shema, koja čini srž Šopenhauerove etičke koncepcije, pozajmljena je iz ranog budizma, za koji se on više zanimao u dočnijoj fazi razvoja vlastitog filozofskog sistema (Ñāṇājīvako 2008). Negacija života i patnje, koju nemački filozof predstavlja kao najviši etički ideal, u klasičnoj budističkoj doktrini hinajana škole tumačila se kao negacija karmičkog kauzaliteta i težnja ka nirvani, oslobođenju iz sansaričkih ciklusa rađanja i smrti.

Izvorno Budino učenje, formulisano u pouci o međuzavisnom nastajanju (*patičča- samuppādo*), Šopenhaueru je moglo biti poznato iz engleskih prevoda i tumačenja budističkog kanonskog štiva.¹¹ Njegova etička koncepcija, u kojoj dominira prikaz lančanog niza uzročnosti što proizilazi iz osnovnog životnog instinkta – volje za životom, u velikoj meri podseća na budističku razradu sheme „dvanaest karika“ (*nidāna*). Ova shema prikazuje lanac međuzavisnog nastajanja koji se obnavlja u neprekidnom sansaričkom toku rađanja i smrti. Prema ovom budističkom učenju, koje se naslanja na tradicionalnu indijsku doktrinu o karmi i poreklu karme, sve životne sklonosti proishode, u krajnjoj liniji, iz neznanja. Neznanje (*avidyā*) podstiče akciju (*samkhârâ*), a akcija – svest (*vidyânâna*), ime i oblik (*nâma-rupa*) i oset (*vedanâ*). Iz oseta, dalje, niče sklonost, želja (*tanhâ*) i privrženost životu, žudnja za bivstvovanjem (*upâdânam*). Iz te privrženosti pak proističe svako nastajanje, rođenje, starost i smrt (Iveković 1977: 60-61). Taj lanac nastajanja nije neponovljiv, već se odnosi na sve moguće inkarnacije, potencijalne živote i smrti individue. Izlaz iz sansaričkog kruga Šopenhauer je, kao što smo

¹¹ Ova budistička pouka nalazi se u klasičnom udžbeniku *Milindapanho* (Pitanje kralja Milinde), koji je Šopenhaueru morao biti poznat posredstvom engleskih prevodilaca. Listu tih prevoda brižljivo i detaljno je sastavio Čedomil Veljačić (Bhikkhu Ñāṇājīvako) u: Ñāṇājīvako 2008: 15.

već istakli, video u asketskoj težnji za apsolutnim mirom. On je time samo sledio put na koji je, čak dva i po milenijuma ranije, Gautama Buda pozvao svoje sledbenike. Šopenhauerov „nihilizam“ otuda je samo nešto modernija interpretacija stare budističke doktrine o ništetnosti sopstva (Vukomanović 2004).

Šopenhauer je bio jedan od retkih modernih filozofa na Zapadu koji je ozbiljno shvatio vedantinsku poruku oslobođenja, kao i Budinu pouku o četiri plemenite istine (o patnji, poreklu patnje, uklanjanju patnje i putu što vodi njenom uklanjanju). Ove ideje našle su pogodno tle u srcu razočaranog nemačkog filozofa koji je do kraja života svoju jedinu utehu nalazio u ponovno otkrivenim delima indijske religijske književnosti.

LITERATURA

Aklan, Anna (2018), “The Snake and Rope Analogy in Greek and Indian Philosophy”, *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 24, 2018, CEU, Budapest.

Bhagavad-Gita: Pesma o božanstvu (1981), prev. Pavle Jevtić, Grafos, Beograd.

Chakrabarty, R. (2008), *The Asiatic Society:1784-2008*, Kolkata: The Asiatic Society.

Iveković, Rada (1977), *Rana buddhistička misao*, Veselin Masleša, Sarajevo.

Gaudapada (2016), *Mandukya Upanishad: with Gaudapada's Commentary*, transl. by Charles Johnston, Kshetra Books, Kolkata.

Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe: An Essay in Understanding*, SUNY Press, Albany.

Maharši, Ramana (1982), *Who Am I? (Nan Yar?): The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, V. S. Ramanan, Tiruvannamalai, S. India.

Muller, Max F.(1979), *The Vedanta Philosophy*, Delhi: Nag Publishers.

Ñāṇājīvako, Bhikkhu (2008), *Schopenhauer and Buddhism*, Buddhist Publication Society, Kandy, Online Edition.

Oupnek' Hat: id Est, Secretum Tegendum (2011), by Anquetil-Duperron, Nabu Press.

Petronijević, Branislav (1982), *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd.

Pušić, Radosav (1996), *Sin neba: Filozofija stare Kine*, Svetovi, Novi Sad.

Rollmann, Hans (1979), „Deussen, Nietzsche, and Vedānta“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 1, str. 125-132.

Schopenhauer, Arthur (1851), *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische schriften*, Zweiter Band, Berlin.

- Smith, Huston (1992), "Reflections on Thought and Truth", *Essays on World Religion*, ed. by M. Darrol Bryant, St Paul: Paragon House.
- Sankaracharya, Sri (1973), *Aparokshanubhuti or Self-Realization*, Advaita Ashrama, Mayavati.
- Šopenhauer, Artur (2013), *Parerga i paralipomena*, Dereta, Beograd.
- Šopenhauer, Artur (1981), *Svet kao volja i predstava*, I/1, Grafos, Beograd.
- The Upanishads* (1979), transl. from the Sanskrit by Juan Mascaró, Penguin Books.
- Veljačić, Čedomil (1979), *Filozofija istočnih naroda*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Vukomanović, Milan (2004), „Schopenhauer and Wittgenstein: Assessing the Buddhist Influences on their Conceptions of Ethics”, *Filozofija i društvo*, vol. 24, str. 163-187.

MILAN VUKOMANOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

THE CONSOLATION OF PHILOSOPHY: SCHOPENHAUER'S INDIA

Abstract: In this text the author has analyzed the possible Hindu (Vedantic) influences on the metaphysical and ethical teachings of Arthur Schopenhauer developed in his work *The World as Will and Representation*. Kant's impact on Schopenhauer is well-known and often pointed out in the history of philosophy. It is clear, however, that Schopenhauer's doctrine of will, as well as his conception of the world as representation, were largely prompted by Vedantic philosophy, as he himself indicated by his references to this literature. On the other hand, his ethical doctrine was influenced by early Buddhism, but this aspect has only partially been emphasized in this context. The author also assesses the possible sources of Schopenhauer's knowledge about religions and philosophies of India in the framework of the development of Indology in early 19th century Europe.

Keywords: Arthur Schopenhauer, India, Hinduism, Buddhism, Vedanta, upanishads

Primljeno: 25.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019
UDK 1 Kierkegaard S. : 32
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.151-169>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

PANOS ELIOPOULOS¹
University of Ioannina, Greece

PANAGIOTA BOUBOULI²
University of Athens, Greece

KIERKEGAARD ON THE POLITICAL FORM OF DESPAIR

Abstract: In our times, political despair seems to take over other political perspectives as regards the life of the citizen, his relationship with the State, his connection with his fellow citizens, his participation in the political process etc, but most of all it appears as a latent political factor that passes through all stages of the political life. For Kierkegaard, despair is a state of being, not just a temporary sentiment or resentment for life. In his theory, despair is a situation which coincides with the loss of our own self; and there is a political self to lose too. It regards a condition in which one remains attached to a wrong conception of his self but also of others. For some of the scholarship, this brings the implications of a coherent bond between human and political ontology, in Kierkegaard's philosophy. Under this prism, one of the deforming mirrors of political reality and thus a partial culprit for the loss of a realistic conception of the political phenomena is the mass media. The Danish philosopher turns against the Press of his time, in order to defend subjectivity as a major element in the political process, closely related with truth and individuality. Politics cannot be authentic if they do not stem from a persistent comprehension of existential despair. The political is always part of the existential; that is a major affirmation in Kierkegaard's thought.

Keywords: Kierkegaard, political, despair, freedom, selfhood, individual

¹ Author's e-mail address: eliop@uoi.gr

² Author's e-mail address: boubouli11@yahoo.com

In Kierkegaard's thought the political phenomena do not seem to receive much of attention. Despite the fact that he is mostly considered by scholars either as a moral or as a religious philosopher, the Danish thinker surprises us with the depth of his political insights. Although Kierkegaard focuses, to the largest extent, on the apocalyptic force that human existence may be able to come in contact with, he also offers to the history of philosophy a political exegesis for certain concepts that receive a new light due to his theories. Thus, while he deals with the paradox of faith as a passion, he encounters prerequisites which do not incur just moral, religious or even aesthetic repercussions but also political ones. Despair is only one of them. According to Kierkegaard, not just general aspects of human life, but also politics suffer from the sickness of despair. Despair is not merely an ever-emerging fact in human societies over the mishaps of current political life, it is a state of being and it has to do with the state of sin that is considered to be the main cause of despair as the concept is interpreted in the kierkegaardian theory. Despair, in other words, is a situation which coincides with the loss of our own self; and there is a political self to lose too. It is a condition in which one remains attached to a wrong conception of his self but also of others. However, there is not a restrictive argument against despair; quite the contrary, Kierkegaard is eager not to demarcate despair in any place other than the particular human being, which is a mostly dynamic place:

“Is despair a merit or a defect? Purely dialectically it is both. If one were to think of despair only in the abstract, without reference to some particular despairer, one would have to say it is an enormous merit. The possibility of this sickness is man's advantage over the beast, and it is an advantage which characterizes him quite otherwise than the upright posture, for it bespeaks the infinite erectness or loftiness of his being spirit. The possibility of this sickness is man's advantage over the beast; to be aware of this

sickness is the Christian's advantage over natural man; to be cured of this sickness is the Christian's blessedness."³

Graham Smith rightly believes that Kierkegaard helped our understanding in the limitations of politics through his analysis of the relationship between human and political ontology. Indeed, Kierkegaard supports that despair is responsible for our inability to achieve religious spirituality. He finds ways through the criticism of the political affairs of his time to attack to the religious authorities, which he thought that were causing despair to the public. Kierkegaard is aware of the power of both the Press and the majority on the formation of the individual. The self, nonetheless, can be seen lucidly only as a spiritual entity in relation to God. That means that any other formative influence may not be exerting a positive action on the individual while it may be interfering with his salvation. It is only faith that makes the self able to stand in front of God and build a kind of relationship with Him. And it is only God that can help one overcome despair, while facing it, in any form of human life.⁴

In accordance with the above, it needs to be posed as a question whether the mass media is generally thought to be responsible for the spread of despair in everyday life. Additionally, it needs to be asked whether Kierkegaard's conception of despair could find any real implications in our epoch, even as a model of interpretation. Certainly, people live in a condition of despair which arises from politics and the way their communities are ruled. Under this prism, faith does not seem to be an issue for anyone in the political sphere and also despair, although it is noticeable, it is not considered as a political parameter. Not only that but also the relationships of people suffer from lack of sincerity and truth, which adds to the overall negativity. People, especially in our times, are trapped in a virtual reality and seem unable

³ Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition For Upbuilding And Awakening*, (v. 19), Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1983, p. 45.

⁴ Smith, G. M., *Kierkegaard from the point of view of the political*, History of European Ideas 31, University of Lancaster, UK: Elsevier Ltd., 2005, pp. 35-39.

to escape from it. They lack trust in politicians and though they recognize despair in every aspect of their life, they are obliged to endure it. Of course the influences are all around. Our consciousness is shaped by the communication images which we are bombarded with through the mass media. Our contemporary mass culture is based on images that are socially employed to shape our way of thinking. In *Sickness unto Death*, it becomes clear how despair accompanies modern life at every stage and how it is unconsciously experienced in social relationships. Individuals suffer from despair but they do so unconsciously.⁵

In the same way, the press presents a vague way of life in the reflective age of illusion. The 'public', which is a victim to this illusion, as a concept did not exist in antiquity because people *en masse in corpore* participated in every situation that arose and were responsible for their individual acts. When the relationships are not strong enough, as in the historical precedent mentioned above, and the resolutions do not emerge from direct contact among the people, the press is able to shape and influence the opinion of the public. That influence fuels more the isolation of the people and their inability for a direct connection among them. A derivative result is that this connection is lost with their own selves as well. These losses are not only social and political in their nature, but also originally existential. The public consists of people who will never be able to exist in a true and substantive union, even though they are together as a quantitative whole. They seek truth but cannot achieve it, so they face despair.⁶

Kierkegaard comprehends that this has to be encountered through highlighting the defects of the situation; thus he attacks the press while he fervently fosters spirituality. His attacks on the press are mainly attacks on its readers. Readers are the masses of individuals who deny their individuality in order to join the impersonal crowd and lead

⁵ Elrod, J. W., *Kierkegaard on Self and Society Kierkegaardiana*, 11, 1980, pp. 178-196.

⁶ Kierkegaard, S., "The Present Age: A Literary Review", in: Bretall, R., (ed.), *A Kierkegaard Anthology*, U. S. A: Princeton University Press, 1846, pp. 265-266.

inauthentic lives. Politics, in the same way, does not have any authenticity and fails to understand how individuality could be the key to healthy socio-political relations, i.e. relations that stand far from self-interestedness and false sociality.⁷ They can only be achieved through a spiritual understanding of the individual. Modern politics recognizes a misrelation to God, the self and the others and consequently can only be understood as a form of despair. According to Kierkegaard people fail to recognize what they are while they tend to ignore the seriousness of selfhood.⁸

Another parameter is that public opinion is not simply the opinion that is publicly expressed. Frequently citizens choose it when they wish to communicate, thinking that through it they avoid the manipulation of the masses on them. Manipulation, however, is always there, even in the cases when one is under the illusion that his public expression equals with an unbiased and unaffected delivery of personal thought. The media has an impact on public opinion as well as on public discourse. Yet, it presents a distorted view of the world, which interacts with the social consciousness it shapes. All this falsehood makes people live in despair because they cannot trust the people who represent them in public but also they cannot be fully aware of the penetration of that influence into their lives and of the erosion of their spirituality.⁹

Like the egotism of private relations that is often disguised as love, the egotism in public relations is often disguised as a political activity that preserves some interest for other people and for their affairs. The struggle for property and power is, however, in Kierkegaard's view a struggle for self-identity. But that is not feasible if the identity of the other is left outside or consistently ignored. Elrod

⁷ Smith, G. M., *Kierkegaard from the point of view of the political*, History of European Ideas 31, University of Lancaster, UK: Elsevier Ltd., 2005, p. 49.

⁸ Smith, G. M., *Kierkegaard from the point of view of the political*, History of European Ideas 31, University of Lancaster, UK: Elsevier Ltd., 2005, pp. 57-58.

⁹ Champagne, P., *H kataskevi ths koinhs gnwmis [Faire l'opinion: le nouveau jeu politique]*, Athens: Patakis Publications, 2004, pp. 123, 151.

demonstrates how Kierkegaard claims that “*in order to be himself, a man must first be expertly informed about what the others are, and thereby learn to know what he himself is – in order then to be that.*” Existing for the natural self “*lies in existing only before others, in not knowing of anything else but the relationship to others.*” Consequently, “*he is what the others make of him, and what he makes of himself by only being for others.*” Other than the monotonous exigency for the awareness of an individual existential anthropology, Kierkegaard keeps very close to a more profound detection of the political connection and of the prerequisites that may lead individuals and societies to political despair. Public relations established in the economic, political, social, and cultural aspects of life may also become the means through which individuals seek to establish themselves. Despite that fact and the repercussions of using relations for self-establishment for social reasons, Kierkegaard’s analysis of class conflict does not settle on its economic and practical-political dimensions but centrally on the spiritual ones, which are truly political.¹⁰

Kierkegaard finds that despair is eventually prevalent in most kinds of relations, including those mentioned above. That is how he discerns it as a necessity to elaborate on a life project that will help overcome the apparent predicament which interferes not only with personal but also with collective fulfillments. Initially he exposes us to wondering what despair is, how it develops and which forms it takes, which are crucial issues in order to cope with the more important matter of human freedom. Being in desperation means originally that one has no hope in anything. At that point despair becomes a constant threat to one’s existence. Kierkegaard juxtaposes freedom as a personal, dynamic and endless reality, which is absolutely achievable. It comprises a component of our existence and denotes our struggle with different possible forms of despair. The probability of reaching at a certain stage of despair provokes a revolution into a higher form of freedom; that is

¹⁰ Elrod, J. W., *Kierkegaard on Self and Society Kierkegaardiana*, 11, 1980, pp. 178-196.

the freedom from despair which also refers to the political form of living among other things.¹¹

In *Sickness unto Death*, despair is described as a sickness of self. Faith brings truth into realization as the individuals believe that truth is conceived immanently and brings them into despair. Being into despair, they have the ability to own the truth without being close to God. Despair means a kind of misrelation in the synthesis of the self to itself. This synthesis is the first political synthesis; any other follows from that original one. Without the synthesis of the self, a human being exists in despair, which in turn damages all kinds of relationships. The synthesis is not simply a misrelation. It is the possibility of this misrelation, because if the synthesis had to do with the misrelation, then despair would not exist at all. It would be something that the individual suffers from, like a disease or a death, which is fate for everyone and purely deterministic.¹² The self has to relate with the power that created it, in order to create a relation of faith, otherwise it comes to despair or sin. Anti- Climacus stresses that out:

*“The formula that describes the state of self when despair is completely rooted out is this: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it.”*¹³

This reference to power of course never relates with the stages of human power in politics. The existential way that Kierkegaard proposes is the way to solve the problem of the self as well as the problem of communal existence. Despair seems to be the result of an

¹¹ Dahlstrom, D., “Freedom through Despair: Kierkegaard’s Phenomenological Analysis”, in: Hanson, J., (ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment*, Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 57-58.

¹² Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition For Upbuilding And Awakening*, (v. 19), Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1983, pp. 15-26.

¹³ Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition For Upbuilding And Awakening*, (v. 19), Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1983, p. 14.

effort to overcome or solve the paradox of human existence. Whenever an individual tries to overcome it, he falls into despair. It is a dialectical antithesis: people can be either in despair or in faith, *tertium non datur*. Despair ignores the paradox of human existence, whereas faith affirms it. Kierkegaard describes the self as a task achieved when somebody takes the responsibility for his life history. Despair can be overcome only if a person's life history is viewed in terms of the social roles that a person occupies. In the philosopher's communicative theory of the self, the individual is socially constituted in relation to others, which is a strong affirmation of how despair needs to be defeated in all his social and political roles and it is never a unilateral case, never a condition that does not include misrelation as a general pathos.¹⁴

Anti-Climacus emphasizes that all individuals fail to achieve selfhood, so they reach into despair. Despair, here, is individual and comprises a matter of consciousness. Theologically, despair is a primary mortal sin. It relates with the life of all Christians who consider themselves to be Christians, but do not live in a Christian way. The individual is free to turn towards or away from God, thus distancing himself from despair or approaching it. For Anti-Climacus despair is a possibility of the relation of the self and it should be related to the power that created it, the cause of spirit, God. Kierkegaard concludes that the most despairing thing is that the individual fails to recognize even the lowest forms of despair and even its possibility to appear in his life. An individual ought to understand his spiritual task of selfhood and the true relationship between their temporal and spiritual aspects of how to relate correctly to God. Only if selfhood gets free of any misrelation, can spirituality be achieved.¹⁵

Despair is a sickness that appears when the self is out of balance. This misrelation is caused by an individual failing to attain the self. An individual cannot accept himself as his real nature is and this

¹⁴ Stewart, J. B., *Kierkegaard's Influence on Social- Political Thought*, Great Britain: Ashgate Publishing, 2011, p. 62.

¹⁵ Smith, G. M., *Kierkegaard from the point of view of the political*, History of European Ideas 31, University of Lancaster, UK: Elsevier Ltd., 2005, pp. 41-47.

creates problems to all his relations. As a result, he feels dissatisfaction with the people who govern him and take decisions on behalf of him. Here comes the point when dissatisfaction grows and the individual starts to feel despair for the politicians who rule him and affect his life as a single individual or as a member of the society. A parallel symptom is that he feels despair over the other citizens as well, thus isolating himself further, although he has not found a secure understanding of what the self is. Kierkegaard believes that only when a human realizes himself as a spirit, or as something which is intimately tied to God, can he avoid despair. Even in one's political life, it has to do with his level of consciousness. The less conscious an individual is, the farther he is removed from God and from the understanding of his existential situation (among them, also the political). Unconscious despair occurs when the individual is unable to recognize his own despair, or his own selfhood. Staying far from his surroundings of selfhood, responsibility and spirituality, practically isolated from God, the individual faces some kind of despair within the crowd¹⁶. He lives within a fake spirituality, as he cares only for ephemeral pleasures, the only thing that connects him with the crowd, instead of a healthy political bond. This temporality is prevalent in politics, as the politicians focus on temporal pleasures and achievements and not on the future and the well-being of the society. They only seek for individual power and recognition among a despairing crowd of people, not realizing how far from spirituality and authentic politics they move.

In order to get free of despair, the self has to understand his own nature and to find the cure close to God. Unconscious despair is the worst form of despair, because the individual is removed from truth. The same happens with political despair, which is a side-effect of man's pretension that spirituality is not necessary in the practical sides of life.

¹⁶ G. M. Smith (2005, p. 49) rightly observes that: "in Kierkegaard's thought it is not the case that the individual is the opposite of community. In fact, as we have seen, the true opposition occurs between the inter-related notions of the individual and community (on the one hand), and the Crowd and natural man (on the other)".

Due to the above reasons, people live more like animals than human beings, according to Kierkegaard. They cannot participate beneficially in a society, offer in it or accept its governors. Alienation is an overall reverberation of their not approaching the truth. In other words, people suffer from political despair which is a symptom of their ignorance of what a collective life could be like and how the individual may prosper as a spirit in it and with constant self reference. In a government as it is however, it is not clear who the ruler is and what the principles are. Not only that but it is rather vague whether not being alone has any virtue in it at all. Alienation is one side effect; tyranny over oneself is the other, as Kierkegaard warns:

“A people’s government is the true picture of hell. For even if one could last out its torment, it would still be a relief if one got the permission to be alone; but the torment is that ‘the others tyrannize over one.’”¹⁷

In this passage, the philosopher links government with hell. He even regards the tyranny of the crowd as demonic, because it fails to show the individuality of the single individual and to take him close to God. The mass eliminates the understanding of the individual as a religious concept. The person as a part of the mass cannot relate to an ideal, to others or to his own selfhood.¹⁸ Alienation is the only possible outcome and man stands aloof from himself and from others as all political connection seems impossible.

Hopefully it becomes evident that for the Danish thinker, the relation of man with God and the way he communicates with the spirit and the absolute being are connected with the overall existence of society, despite Kierkegaard’s continuous emphasis on the individual. The individual is a single entity compared with the universal nature of the political sphere but an entity which also participates in another

¹⁷ Kierkegaard, S., *Kierkegaard’s Journals and Papers*, Volume 4, Sections 4144, 4235, Hong V. & Hong, E. H., (eds.), Bloomington and London: Indiana University Press, 1975.

¹⁸ Smith, G. M., *Kierkegaard from the point of view of the political*, History of European Ideas 31, University of Lancaster, UK: Elsevier Ltd., 2005, p. 54.

singularity, the one that contains the individual and the other in an undividable way: the community. Kierkegaard does not omit to refer to the political events of his time and the feelings of negativity they create to his contemporaries. He lives through a great tension between the idealism and the pragmatism which are meddled in the Christian way of life. This upheaval primarily creates problems in his community, which is facing a continuous despair. Despair exists everywhere in his time, from everyday life to the political thought and discussions that took place with his contemporaries.¹⁹

Kierkegaard adopts a critical attitude to politics focused on racial, tribal, ethnic, economic and religious differences among people. The thoughtful choice of the self is the basis of his philosophical doctrine. Moral despair and political emptiness are prevalent concepts in his work. The lack of values is accompanied with his critique on any form of absolutism and authoritarianism. The major contribution of Kierkegaard in politics is eventually his rejection of any political ultimacy. Conscience is the criterion to judge any form of human relations, especially the political ones and conscience is always destined to remain on the side of the subjective. Thus the dominance of the crowd and self-interest lead to a loss of direction in political affairs. Trying to find a cure for that, Kierkegaard focuses on internal moral integrity and coherence at a stage after the aesthetic. Egoism is apparent, though the philosopher suggests that both ethical and religious subjectivity are important for an effective political leadership. For him it is quite obvious that the emergence of leveling as a social phenomenon influenced the relations of classes, since it increased the egoism of the modern state. Subjectivity comes with the consciousness of our own self and what the individual is as a human being. The problem, according to Kierkegaard, is that we must choose who and what we will be based on subjective interests, since our choices

¹⁹ Stocker, B., *Kierkegaard on Politics*, Istanbul Technical University, Turkey: Macmillan, 2014, pp. 290-291.

need to signify a reasoning, feeling being.²⁰ But can the State be a subjective structure or is that an impossible advancement?

To deal with this issue, in *Works of Love* Kierkegaard stresses the significance of unity among races and classes. Besides, he gives a religious justification for social policies based upon differences. As he upholds:

*“Christianity does not want to take away the dissimilarities, neither of high rank nor of lowliness. But on the other hand, there is no temporal dissimilarity, neither of the lowest nor of the most acceptable to the eyes of the world with which Christianity sides within partiality.”*²¹

Kierkegaard views modern politics as a failed relationship between God, the self and others. It is the lack of selfhood and spirituality in politics that has been caused by getting far from God. Despair has been the result of the bad relation with God since wonder and doubt dominate our life.²²

*“It was terrible when wonder deserted man and he despaired of himself, but it was just as terrible that one should know all this, allow even far more and yet not have experienced it and most terrible of all that one should know all this, know even far more, and yet not have experienced it, and most terrible of all that one should have known everything, and not have begun to do the least. And if it should be so with me, O, let me begin over again. Return, O youth, with your wishes and your lovable wonder; return, O youthful striving, with your reckless daring and your shudder before the unknown; seize me, O despair, who breaks both wonder and the wonder of youth!”*²³

²⁰ Cappelan, N. J. et al., *Kierkegaard's revisited: Proceedings from the conference*, Germany: Walter de Gruyter, 1997, pp. 146-150.

²¹ Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Writings, XVI: Works of Love*, Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1995, p. 71.

²² Canjar, K., *Kierkegaard: On Selfhood, Love, and Politics*, University of Lethbridge, Research Repository, 2013, p. 5.

²³ Kierkegaard, S., *Three Discourses on Imagined Occasions*, Copenhagen, 1847, pp. 17-18.

A person in despair desires by all means to be himself, but he does not want to get rid of himself. The self he despairingly wants to be is a self that he is not at that moment; yet he wishes to tear his self away from the power that established it. In spite of all his despairing efforts, this power forces him to be the self he does not want to be.²⁴ In this confusing situation, which is no less than an existential and dialectical debate, the being feels the despair of his own identity, which makes him realize that politics cannot help him get rid of his despairing self; hence this form of the political life is recognized as an inauthentic situation. In this way, the political affects his other relations, the one with the self and the one with God. As a result, the being loses his real self, gets far from God, loses his faith and gets trapped in a dead end that encloses all kinds of despair. At that moment, he expresses sorrow for being at distance with God, not attaining in clarity and unambiguity a form of community with Him:

“A sigh without words is the best prayer when the thought of God only sheds a faint glow over existence, like the blue mountains far distant on the horizon, when the lack of clarity in the soul is satisfied by the greatest possible ambiguity in the thought. But if God is present in the soul, then the sigh will find the thought and the thought will find the word- but also the difficulty, which is not dreamed of when God is at a distance. In our day we hear it proclaimed to the verge of nonsense, that the highest task is not in living in the stillness where there is no danger.”²⁵

Despair, moreover, arises when there is imbalance in the synthesis between opposite elements of self. Reaching the true self requires great courage, commitment and constant effort. Whatever the way of our living is, the result is despair if faith is not included. Faith is the one and only cure for our sickness unto death, therefore the only

²⁴ Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition For Upbuilding And Awakening*, (v. 19), Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1983, p. 20.

²⁵ Kierkegaard, S., *Three Discourses on Imagined Occasions*, Copenhagen, 1847, pp. 10-11.

therapy for an inauthentic political life, which *prima facie* sounds like a paradoxical argument. But that is because despair is a kind of sickness of spirit which stems from a misunderstanding of who we actually are as selves. Despair as a sickness unto death becomes an agonizing condition, trapped in which man efforts to 'die the death'. The man in despair cannot die and this consumes his own self even more. To despair means to despair over one's self, one's own being, one's own existential condition and to see those as restraints, not as freedom. Despair in this form turns to be universal and it appears to all people who live superficially.²⁶ This produces the inevitable sickness of modern politics. Selfhood provokes an inner transformation, which affects the way someone views himself and acts towards others. In modern society and modern politics, Kierkegaard finds that despair damages all kinds of relationships due to these reasons. If people cannot acquire selfhood, their actions will increase society's despair and destroy political life. Political relationships are generally based upon a misrelation of spiritual selfhood. Kierkegaard emphasizes on the transcendence of the purely human in favor of spiritual equality. One needs to build a relationship of mutual concern, sharing support, selflessness and self-sacrifice. If no genuine feelings arise, one creates a selfish relationship with others. People who take part in politics should aim at reciprocity thus achieving genuine selfhood. Otherwise, political relationships fail and they turn to be a triple misrelation to God, the self and the other.²⁷

In the *Works*, Kierkegaard upholds "*To admire another person is certainly not self-love, but to be the one and only friend of this one and only admired person- would not this relation turn back in an alarming way into the I -from which we proceeded?*"²⁸ Similarly in politics, there should not be any degree of exclusivity and intensity. There should not be

²⁶ Grunthaler, A. J., *Kierkegaard's Concept of Despair*, www. Sophiaomni.org, pp. 1-7.

²⁷ King, P. & Smith, G. M., *Friendship in Politics, Amity in and between States*, London and New York: Routledge, 2007, pp. 73-74.

²⁸ Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Writings, XVI: Works of Love*, Hong V. & Hong, E. H., (eds.), USA: Princeton University Press, 1995, pp. 54-55.

any partial love or focus on the self uniquely. After all, this would not be a regression to an earlier stage, namely the ethical, due to the fact that each self would get the salvation that it would deserve on an ontological but also on a political level. In order to escape despair, politicians should be the first to try and improve the relations they have with the others. Only if we care for the other like we care for our own self, only if truth and purity prevail, can we hope that political despair could be eliminated. According to Kierkegaard, when individuals cannot relate to each other in ethical ways, they are doomed to fall into despair. This is unavoidable despite of the precedence of the subjective. Kierkegaard believes that before an individual relates with others, he should understand himself and analyze his selfhood through the existence of God. In this way the subjective takes the form of the objective and affects how despair is avoided in the communal sphere as well. The only way an individual can relate with others and move far from the temporal and from his ego is to emphasize on the spiritual; that is also valid for his political life. In order to build healthy religious relationships, he should find a way to connect with God. While he is developing these religious and ethical relationships, he is building stronger political relationships with others. The more he approaches God, the healthier these socio-political relations remain.²⁹

Worldly pleasures take people away from God and the spirituality within them. They have no consciousness of their spirit and are unable to relate to something greater than themselves. In such a political life, everyone cares only for his own sake, rather than for the sake of others. Still to care for others is not any form of falling off to the ethical stage for the reason that one's political life resembles his religious life by means of fighting against despair but now in a political sense. It is one thing to care for others ethically and another to care for others as an individual seeking for salvation at the religious level. Kierkegaard does not foresee any disconnection between the two whereas the connection is not purely ethical. As a matter of fact, he supports that this type of despair is the

²⁹ Canjar, K., *Kierkegaard: On Selfhood, Love, and Politics*, University of Lethbridge, Research Repository, 2013, pp. 14-18.

most common form of despair amongst individuals³⁰; thus to cope with the political part of despair does not fall far from the original target of any individual and it doesn't have to keep distances from God.

As we saw earlier, Kierkegaard believes that healthy relations are based on truth. A person who is in despair can reach the truth, only if he goes through every kind of negativity and bad feelings. He must not be consumed by the sickness that is consuming human nature. Someone who lives in despair lives as one that loses hope, since only faith can save him. In this way, faith acquires political characteristics as well. Kierkegaard characterizes despair as a dialectical passion which affects law and ethics in consequence. As philosophical thought deals with personal fear and trembling, politics deals with collective fear and trembling. In *Training in Christianity*, Kierkegaard claims that every man should live in fear and trembling. This shows that man stays in a process of becoming through a procedure that helps him avoid despair. Faith and despair prove both our finitude and freedom as well as our connection to the political.³¹

The truth for Kierkegaard is, in the ethical and religious level, to recognize the crowd as the authority but not in terms of political power. The neighbor is the true expression for human equality and the more you share love, the farther you move from despair. If you achieve to love the neighbor as yourself, then perfect human equality could be achieved unconditionally. When people refuse to love the neighbor, they are not able to show interest to someone's good unconditionally. This brings one much farther than the Christian point of view; it makes one become a-political and morally autistic. In such a situation, personal ego becomes the motive behind every action. Those who ignore the crowd sink again into an endless despair. Politicians are in this way sunk into despair, since their Ego wins over the collectiveness.³²

³⁰ Canjar, K., *Kierkegaard: On Selfhood, Love, and Politics*, University of Lethbridge, Research Repository, 2013, pp. 6-9.

³¹ Marasco, R., *The highway of despair: Critical Theory after Hegel*, New York: Columbia University Press, 2015, pp. 76-77.

³² Kierkegaard, S., *The Single Individual: Two Notes Concerning My Work as an Author*, 1998b, 110/XIII 597.

Apart from being a friend, in this purely dialectical comprehension, the Ego is also the enemy of political despair because it provides feelings of godlikeness that take despair far from its real essence or origin. Only humility can resist egotism and false perceptions of who we are. The despair is often concealed and cannot be easily perceived. It then opposes freedom and selfhood as they are challenged in politics like in any other field of human activity.³³ Kierkegaard continuously deals with the concepts of anxiety and despair, precisely for this reason. He didn't consider these concepts as something that ought to be avoided, because nobody could ever live an authentic life without being grappled by despair. Despair exists in any kind of relationships and politics could not be authentic if they did not stem from this comprehension of existential despair. The political is also always part of the existential. Kierkegaard concludes that the evil and sin that we experience in the present can be overcome by moral and religious movements of human self-transcendence that connect us to the eternal and beyond that at the same time. In our temporary movements of faith and love, God's eternal love becomes present as an overrun over time. Despair in any kind of relations, such as the political ones as well, can only be overcome through faith and always by means of an individual and cured perception.³⁴

BIBLIOGRAPHY

- Canjar, K., *Kierkegaard: On Selfhood, Love, and Politics*, University of Lethbridge, Research Repository, 2013.
- Cappelan, N. J. et al., *Kierkegaard's revisited: Proceedings from the conference*, Germany: Walter de Gruyter, 1997.
- Champagne, P., *H kataskevi ths koinhs gnwmis [Faire l'opinion: le nouveau jeu politique]*, Athens: Patakis Publications, 2004.

³³ Sirvent, R. & Morgan, S., *Kierkegaard and Political Theology*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2018, p. 290.

³⁴ Welz, C., *Kierkegaard and Existentialism*, Great Britain: Mpg Books Ltd, 2011, p. 310.

-
- Dahlstrom, D., "Freedom through Despair: Kierkegaard's Phenomenological Analysis", in: Hanson, J., (ed.), 2010, *Kierkegaard as Phenomenologist: an experiment*, Illinois: Northwestern University Press.
- Elrod, J. W., *Kierkegaard on Self and Society Kierkegaardiana*, 11, 1980.
- Grunthaler, A. J., *Kierkegaard's Concept of Despair*, www. Sophiaomni.org.
- Kierkegaard, S., "The Present Age: A Literary Review", in: Bretall, R., (ed.), *A Kierkegaard Anthology*, U.S.A: Princeton University Press, 1846.
- Kierkegaard, S., *Three Discourses on Imagined Occasions*, Copenhagen, 1847.
- Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Journals and Papers*, Volume 4, Hong V. & Hong, E. H., (eds.), Bloomington and London: Indiana University Press, 1975.
- Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition For Upbuilding And Awakening*, (v. 19), Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1983.
- Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Writings, XVI: Works of Love*, Hong V. & Hong, E. H., (eds.), U.S.A: Princeton University Press, 1995.
- Kierkegaard, S., *The Single Individual: Two Notes Concerning My Work as an Author*, 1998b, 110/XIII 597.
- King, P. & Smith, G. M., *Friendship in Politics, Amity in and between States*, London and New York: Routledge, 2007.
- Marasco, R., *The highway of despair: Critical Theory after Hegel*, New York: Columbia University Press, 2015.
- Sirvent, R. & Morgan, S., *Kierkegaard and Political Theology*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2018.
- Smith, G. M., *Kierkegaard from the point of view of the political*, History of European Ideas 31, University of Lancaster, UK: Elsevier Ltd., 2005.
- Stewart, J. B., *Kierkegaard's Influence on Social- Political Thought*, Great Britain: Ashgate Publishing, 2011.
- Stocker, B., *Kierkegaard on Politics*, Istanbul Technical University, Turkey: Macmillan, 2014.
- Welz, C., *Kierkegaard and Existentialism*, Great Britain: Mpg Books Ltd, 2011.

PANOS ELIOPULOS
Univerzitet u Janjini, Grčka

PANAJOTA BUBULI
Univerzitet u Atini, Grčka

KJERKEGOR O POLITIČKOJ FORMI OČAJANJA

Sažetak: Čini se da u naše vreme političko očajanje prevladava nad drugim političkim perspektivama u pogledu života građanina, njegovog odnosa sa državom, njegove povezanosti sa sugrađanima, njegovog učešća u političkom procesu etc., ali najviše od svega ono nastupa kao prikriveni politički faktor koji prožima sve stupnjeve političkog života. Za Kjerkegora, očajanje je stanje bitka, a ne samo privremeno osećanje ili ogorčenje prema životu. U njegovoj teoriji, očajanje je situacija koja se podudara sa gubitkom našeg sopstva; a postoji i političko sopstvo koje se gubi. To se tiče stanja u kojem neko ostaje vezan za pogrešan pojam o svom sopstvu, ali i o drugima. Prema nekim istraživanjima, to implicira da postoji koherentna veza između ljudske i političke ontologije u Kjerkegorovoj filozofiji. Iz ove prizme, jedno od iskrivljujućih ogledala političke realnosti i, prema tome, jedan od krivaca za gubitak realističnog shvatanja političkih fenomena jesu mas-mediji. Danski filozof okreće se protiv štampe svog vremena da bi odbranio subjektivnost kao glavni element u političkom procesu, tesno povezan sa istinom i individualnošću. Politika ne može biti autentična ukoliko ne potiče iz istrajnog spoznavanja egzistencijalnog očajanja. Ono političko uvek je deo onoga egzistencijalnog; to je glavna tvrdnja u Kjerkegorovoj misli.

Ključne reči: Kjerkegor, političko, očajanje, sloboda, sopstnost, individualno

*Primljeno: 10.2.2019.
Prihvaćeno: 24.4.2019.*

Arhe XVI, 31/2019

UDK 111:81'366.52

1:141.72

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.171-188>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILENA KARAPETROVIĆ¹

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet

ONTOLOGIJA RODA: FEMINISTIČKO RAZUMIJEVANJE FILOZOFIJE

Sažetak: Uspostavljanje roda kao analitičke kategorije znatno je uticalo na rasprave o svim važnim problemima unutar humanističkih i društvenih nauka, ali i dalje se ovaj pojam radije zaobilazi nego što je uključen u glavne struje filozofskih rasprava. Iako su feministička filozofija i filozofija roda ušle u okvire kurikulumata na mnogim svjetskim univerzitetima, još uvijek u filozofiji ostaju na marginama i u vlastitim zaštićenim prostorima. Umjesto usmjeravanja interesovanja na otvoreno pitanje o razlozima zanemarivanja feminističkih i rodnih teorija u filozofiji, ovdje će biti razmatran važan zaokret unutar samih tih teorija koji istovremeno predstavlja čvorište u njihovom razvoju. Riječ je o feminističko-filozofskom konceptu Džudit Batler, predstavljenom prije tri decenije, koji i danas daje podsticaje za nova pozicioniranja uprkos *nevoljama* koje donosi. Istraživanje u ovom radu prvenstveno je uokvireno njenim djelima: *Nevolje s rodom (Gender Trouble)*, *Tijela koja nešto znače (Bodies that Matter)* i *Raščinjavanje roda (Undoing Gender)*.

Ključne riječi: feminizam, rod, pol, performativnost, Drugost, subjekt, tijelo

U jednom od svojih eseja filozofkinja i feministička teoretičarka Džudit Batler (Judith Butler) postavlja pitanje: „Može li ‘Druga’ filozofije govoriti?“² Neophodnost pozicioniranja unutar filozofije ili na njenim rubovima, otvorenim prema interdisciplinarnim poljima, ukazuju na stalno suočavanje sa preprekama koje postavljaju pripadnici glavnih

¹ E-mail adresa autorke: milena.karapetrovic@ff.unibl.org

² Butler, J., „Može li ‘Druga’ filozofije govoriti?“ u *Raščinjavanje roda*, Šahinpašić, Sarajevo 2005., str. 205.

tokova filozofije čvrsto privrženi kanonima i jasno utvrđenim granicama (bez obzira da li je riječ o analitičkoj ili kontinentalnoj evropskoj filozofiji). Odnosi se to na svaki pokušaj promišljanja koji prekoračuje te granice, na svaki izlazak izvan datog i zadatog diskurzivnog područja, na sva nastojanja da se teorija izloži životu i stvarnosti. Ovdje sada posebno naglašavamo i odrednice – *filozofkinja* i *feministička teoretičarka*, jer upravo takvo imenovanje i stavljanje u jasne okvire otvara ključna pitanja u napetom odnosu filozofije i feminizma. Dodatno usložnjavanje predstavlja stavljanje odrednice *feministička filozofkinja*. Feministička filozofija jeste pronašla svoje mjesto kao pravac unutar savremene filozofije, ali prije svega zahvaljujući filozofkinjama samim, njeno priznanje od kanonske filozofije i dalje ostaje upitno.

To je i Džudit Batler navelo da u već spomenutom eseju naglasi: „ja ne živim, ne pišem i ne radim unutar institucija filozofije već nekoliko godina“³. To institucionalno premještanje i smještanje u neko drugo polje, ne znači i izmještanje iz filozofije, bez obzira koliko to htjeli ili željeli „profesionalni mislioci (filozofi)“ koje često spominje još jedna filozofkinja koja po vlastitom priznanju nije okrenuta feminizmu, a pita se koliko je još i filozofkinja.⁴ I Batler i Hana Arent (Hannah Arendt) na različite načine pokazuju upravo koliko to što same priznaju da su odlučile da odstupaju dalje od zacrtane granice ali i da se istovremeno stalno vraćaju filozofiji, otvara prostore moguće slobode. Uostalom, primjer je to koji daje već Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) sa *Drugim polom*. Ni za jednu od ovih filozofkinja to nije poništavanje filozofije, njeno unižavanje, ili potpuno prelaženje na neku drugu stranu, to je način da se pokaže teškoća istovremenog bivanja kako u eteričnom svijetu spekulativnog mišljenja, tako i u svijetu stvarnosti koji je čvrsto vezan za svakodnevni život, djelovanje u najopštijem smislu i osjećaj odgovornosti prema zajednici. „Ne smijemo zaboraviti ni to da ontičko i ontološko, bez obzira na svu moć apstrahovanja i pokušaj približavanja

³*Ibid.*, str. 205.

⁴ Arent, H., *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria Press, Beograd 2010., str. 13.

duhu i umu u najopštijem obliku, nije i ne može biti odvojeno od etičkog, političkog i društvenog.“⁵

Zadržavanje na sukobu filozofskog i feminističkog svakako ostaje bitno sporno pitanje, ali više kao neophodna naznaka za svako otvaranje značajnih rasprava iz oblasti feminističke filozofije. Važnijim zadatkom se čini ukazati na to šta feministička teorija, posebno njen posljednji veliki zaokret sa teorijom Džudit Batler, donosi kao poklon Drugog onom Prvom u filozofiji. U ovom tekstu ukazujemo na bitne probleme koji se otvaraju u filozofiji sa uspostavljanjem drugačijeg tumačenja odnosa pola i roda, pri čemu je u drugom planu značaj tog zaokreta unutar samih feminističkih teorija s obzirom na brojne rasprave koje je već proizvelo u prethodne tri decenije.

U prvom poglavlju naglasak je na razlozima za uspostavljanje nove koncepcije roda u feminizmu, a u drugom poglavlju predočene su osnovne postavke pojma roda prema teoriji Džudit Batler. Treće poglavlje otvara pitanja drugačijeg viđenja subjekta u savremenosti. Pokušaj razumijevanja Druge, koja je istovremeno i subjekt filozofiranja, i predmet o kome se filozofira uvijek otvara nove metodološke nedoumice unutar filozofije. Razmatranje se zato zadržava i povremeno biva zarobljeno u krugovima dekonstrukcije u kome Ja nema zaštitu čvrsto utemeljenog i ograničenog subjekta, već je i samo podložno tom dekonstruktivnom postupku.

(NE)RASKIDIVA VEZA POLA I RODA

Izrazito brz i dinamičan razvoj feminizma unutar svega nekoliko decenija, u odnosu na već uspostavljene i jasno uokvirene oblasti u društvenim i humanističkim naukama, značio je preplitanje dva suprotstavljena procesa: stvaranje novih pojmova, kao i njihovu istovremenu nadogradnju, preispitivanje i dekonstruisanje. Nekoliko je razloga za to: utemeljenje oblasti koja je i interdisciplinarna i

⁵ Karapetrović, M., *U lavirintima bića. Ontološka rasprava*, Filozofski fakultet Univerzitet u Banjoj Luci i Grafid, Banja Luka 2014., str. 132.

multidisciplinarna i transdisciplinarna; aktivističko djelovanje koje se prepliće sa teorijskim radom; izgradnja metoda kako na temelju tradicionalne metodologije tako i primjenom dekonstrukcije i genealogije; žive debate i diskusije koje ne dozvoljavaju zatvaranje u uske okvire; preispitivanje do tada nedodirljivih pojmova *objektivnost* i *univerzalnosti* u nauci, razmatranje uloge onog/one koji/a proizvodi teoriju. Sve to uslovalo je da upravo glavni pojmovi na kojima počivaju feminističke teorije budu prvi koji će biti kritički ispitivani.

Činilo se da će ukazivanje na razliku pol – rod biti glavna osnova daljeg razvoja feminističkih teorija, ali brojna otvorena pitanja su dovela do novog razvijanja teorija koju ide dalje od samog binarnog određenja. Upravo uspostavljanje roda kao glavne analitičke kategorije, te načini na koji se sada razmatra rod, posebno sa preokretom kroz teoriju Džudit Butler, usloveli su i postavljanje pitanja: Šta zapravo jeste subjekt i kako je moguće njegovo definisanje danas u odnosu na odrednice ponuđene u tradicionalnoj filozofiji? Na koji način uopšte možemo govoriti o identitetu? Osnova za to već je bila postavljena sa socijalnim konstruktivizmom u društvenim naukama, poststrukturalističkim debatama, te uvođenjem dekonstrukcije u filozofiju.

Umjesto zaokruživanje nove *ontologije roda* koja bi mogla biti ograničena i sputana već postojećim objašnjenjima filozofskih pojmova, Butler će u pomaku prema polju lingvističkog i kulturološkog radije govoriti o „genealogiji ontologije roda“⁶. Diskurs i diskurzivne prakse su te koje stoje u centru analize, jer upravo preko njih, kako je pokazao Mišel Fuko (Michel Foucault), sagledavamo nove odnose moći. Ti odnosi ne utiču na (ljudsko) biće samo spolja nego postaju dio njegove osnove koja odavno više nije jedinstvena već je obilježena napuklinama. Imajući sve to u vidu, prije će se govoriti o „feminističkoj genealogiji“⁷ koja može ponuditi odgovarajući pristup. Za Džudit Butler nije moguće odogovoriti na pitanje – šta je rod – ne samo ako ostajemo u polju

⁶ Butler, Dž., *Nevolja s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, Karpos, Loznica 2010., str. 104.

⁷ *Ibid.*, str. 55.

institucionalne filozofije, već ostajemo li i u ranije uspostavljenim okvirima feminističkih teorija.

Preciziranje pojmova i insistiranje na njihovim čvrstvom utvrđenim značenjima može se pokazati pogubnim za feminizam, te je jedini način dekonstruisati ih u momentu dok još nastaju, dok do kraja nisu završeni, dok još nisu okoštali. Sama početna tačka procesa formulisanja mora postojati, ali sve ono što se širi oko toga ostaje upitno i uvijek podložno promjeni. Ovdje se ne radi ni o potpunom pristajanju na već definisani konstruktivizam i zarobljenost unutar debata na liniji konstruktivizam – esencijalizam, već o nastojanju da se ta podjela prevaziđe kako nepotrebno ne bi ograničavala samo istraživanje. Za tu svrhu važno je ne zaboraviti i pitanja: „Kako i kada dolazi do konstrukcije roda? Kako razumeti konstrukciju u kojoj se ne može pretpostaviti ljudski konstruktor koji prethodi samoj konstrukciji?“⁸. Dakle, ono esencijalno svakako treba rasklopiti, sagledati posljedice tog rasklapanja, napraviti nove formulacije kad ostanemo na tim „kružnim razvalinama savremene rasprave“⁹, ali ne možemo do kraja ostati ni pri ponuđenom i datom usko okvirenom viđenju konstruisanja. Dekonstrukcija je ono što nas čuva, kako od mahovitosti konstruisanja koje ide u beskraj bez jasnih pravila, tako i od konstruisanja koje silom uspostavlja obrasce za biće i život određujući nove hegemonističke strukture od kojih smo nastojali pobjeći. Istovremeno, moramo biti svjesni granica dekonstrukcije same.

Praveći odmak od pitanja o načinima pristupanja i metodološkim obrascima sada treba sagledati sam pojam roda. To je moguće tek kad ga pokažemo kao autonomnog, nezavisnog u odnosu na pol, kao ono što se može a i ne mora podudarati sa polom. Jer tijela kao ono glavno što predstavlja biološko bivaju prisilno svrstana unutar zagrada koje ih ograničavaju i u stvarnom svijetu vode na granice, bilo žrtvovanja bilo otpora, s obzirom da odudaraju od tražene i očekivane *normalnosti* i od uloge koja im je unaprijed zadata. To nije traženje nasilnog rascijepa, već ono što se primjećuje sa daljim razvojem feminističkih teorija.

⁸ *Ibid.*, str. 59.

⁹ *Ibid.*, str. 59.

Pol i rod treba posmatrati odvojeno kako se ne bi ostalo upravo na binarnim i hijerarhijskim pozicijama koje su predmet glavnih kritika feminizma. Odnos pola i roda ne može se zadržati na liniji priroda – kultura, jer možda je i pol kao i rod „u jednakoj meri kulturno konstruisan“¹⁰. Osim toga, ostaje pri viđenju pola kao onog pasivnog, onog na šta se djeluje, kao onog što nema svoj život, te zapadamo u skoro istu relaciju kao kada na patrijarhalnim osnovama opisujemo odnos muškarac – žena. Potpuno vezivanje pola i roda ne daje ni dovoljno mogućnosti da se promisli o tome šta je uistinu (ženski) subjekt i na koji način, ako uopšte možemo, treba da govorimo o ženskom identitetu. Mnoge rasprave, koje su se vodile i vode unutar feminističkih krugova upravo u vezi ovog glavnog pojma, za Džudit Batler su predstavljale jedan od ključnih motiva da traži „radikalno drugačije promišljanje kategorija identiteta u kontekstu odnosa radikalne asimetrije“¹¹.

Ostajanje pri nekritičkom prihvatanju stavova feminističkih teoretičarki iz prvih generacija značilo bi ostati zarobljen u Drugosti. Dok je Drugost na početku radila upravo u korist razvoja novih teorija pokazujući da postoji ne ono, nego Ona ili One, koje su potpuno izdvojene, neprimjetne, kao ostatak onog Prvog, to je imalo snagu glavnog određenja kojim je bilo jedino moguće suprotstaviti se moći patrijarhalne kulture. Sada odbrana Drugosti bez ostatka može voditi tek zatvaranju feminističke teorije u još manji prostor, te je neophodno dekonstruisati i Drugost samu. O ograničenjima Drugosti naznaku ostavlja još Simon de Bovoar: „Ali pokušaj da bude žena jeste isto tako varka: biti žena značilo bi biti objekat, Drugo. A Drugo ostaje subjekat u svom otuđenju.“¹² Čvrsto se držati Drugosti ostavlja mogućnost da to drugo ostane u svom odvojenom svijetu i da dalje postoji opasnost da ga ono Prvo podređuje, osvaja i da ta Drugost biva oživljena i unutar samog feminizma.

Pokazalo se to na primjeru slike žene koja obuhvata samo bijelu ženu, obrazovanu, finansijski obezbjeđenu, smještenu negdje na Zapadu.

¹⁰ *Ibid.*, str. 58.

¹¹ *Ibid.*, str. 65.

¹² Bovoar, S. de, *Drugi pol*, I tom, BIGZ, Beograd 1982., str. 75.

Upravo na (*neo*)kolonijalizam i unutar feminističkih teorija, kao i na zamke dekonstrukcije i spornih interpretacija koje treba izbjeći upozorava Gayatri Čakravorti Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak): „mi koji se bavimo mestom drugog kao implicitnim ‘subjekt’(ivnim) mestom, takode moramo da menjamo svoje pretpostavke u zavisnosti od teksta kojim se bavimo“¹³. Osim toga, ostati kod Drugog znači i odvojiti žensko/ženskost (feminino) i muško/muškost (maskulino) kao obilježja koja se u potpunosti preklapaju sa granicama pola i roda, ali i međusobnih odnosa nužno zasnovanih na *heteroseksualnoj matrici*¹⁴. Kako Butler naglašava, glavna namjera njenog rada u *Nevolji s rodom* jeste proširivanje granica razumijevanja kategorije roda, što vodi upravo ka novim teoretskim pozicijama: „Kada se konstruisani status roda teorijski ustanovi kao radikalno nezavisan od pola, sam rod postaje veštačka tvorevina bez uporišta i, shodno tome, *muškarac* i *muževno* jednako bi lako mogli da označavaju i žensko i muško telo, a *žena* i *ženstveno* muško u istoj meri u kojoj i žensko telo.“¹⁵

Odbacujući sigurna uporišta prethodnih feminističkih teorija i odbijajući da se zadrži na osiguranim pozicijama omeđenim podjelom pol/rod, određenjem ženskog identiteta i razvijanjem diskusije o Drugosti, Džudit Butler otvara prostor za razmatranje same kategorije roda. Ako rod više nije shvaćen kao društveni konstrukt čvrsto vezan za pol razumljen tek kao puko biološko, onda je neophodno pronaći drugačiji pristup za njegovo određenje. Konstrukcija jeste, ali ostaju pitanja: Koliko često se ta konstrukcija mijenja? Ko je uopšte stvara? Ko određuje ko jeste unutar te konstrukcije i na koji način? Tu više nije dovoljno samo odmaknuti se na rub jedne istraživačke oblasti, već učiniti još jedan korak dalje i uputiti se u središte presijecanja filozofskog, kulturološkog, lingvističkog, političkog. Analiza Džudit Butler potpuno je oslonjena na glavne stavove Mišela Fukoa, koji se mogu sažeti na sljedeće odrednice: vlast koja ima moć uvijek direktno utiče na tijelo;

¹³ Spivak, G. Č., *Kritika postkolonijalnog uma*, Beogradski krug, Beograd 2003., str. 28.

¹⁴ Butler, Dž., *Nevolja s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, str. 54.

¹⁵ *Ibid.*, str. 56.

„odnosi moći isprepleteni [su] sa drugim tipovima odnosa (proizvodnim, srodničkim, porodičnim, seksualnim)“; zabrane i kazne koju moć proizvodi imaju različite oblike; moć je zasnovana na strategiji i njena dominacija se iskazuje kroz brojne procedure koje nije uvijek lako razaznati; moć jeste vezana i za ekonomsko; prepoznavanje djelovanja moći uvijek otvara i prostor za stvaranje otpora.¹⁶ Upravo je rod kao kategorija podesan da se pokaže na koji način moć funkcioniše i na koji način se različiti oblici moći ukrštaju i proizvode potčinjavanje.

ROD – MJESTO MOĆI, MJESTO OTPORA

S obzirom na temu ovog teksta ovdje se ne upuštamo u rezimiranje opsežnih argumenata u feminističkim debatama o odnosu pola i roda i shvatanju roda kao esencijalnog ili nečeg što se konstruiše¹⁷ već ostajemo pri formulisanju roda onako kako ga predstavlja Džudit Butler. To znači vratiti se na početak knjige koja je izazvala najviše debata – *Nevolja s rodom*, kako bismo zajedno sa autorkom pratili razvoj cijelog koncepta i u njenim kasnijim knjigama i tekstovima koji predstavljaju stalni dijalog sa teoretičarima sličnih ili potpuno suprotnih stavova. Sporno je ponovo samo imenovanje – problem roda ovdje je nazvan – *nevoljom*. Naime, u debatama o pojmu roda i same feminističke teoretičarke nisu se usuđivale da naglase da samo to neslaganje jeste problem. Butler korištenjem ovog svakodnevnog izraza kao da nastoji da ublaži ono što se napokon mora reći – ako feminističke teorije žele ostati vitalne moraju na vrijeme da pruže otpor stvaranju vlastitih kanona. Zato treba izazivati *nevolju*, stvarati *nevolju*, biti *nevolja*. „Iako je ozbiljan koliko i smešan, a feminizmu je smeh nad ozbiljnim kategorijama neophodan. Feminizmu bez sumnje i dalje su potrebne vlastite forme

¹⁶ Fuko, M., „Moći i strategije“ u *Moć i znanje. Odabrani spisi i razgovori 1972 – 1977*, Mediterran Publishing. Novi Sad 2012., str. 142 – 143.

¹⁷ Up. Mikkola, M., „Feminist Perspectives on Sex and Gender“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 Edition, (Edward N. Zalta, ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/feminism-gender/>. Pristup: 18. 02. 2019.

ozbiljne igre.¹⁸ Ozbiljno teoretisanje svakako se nastavlja razvijati kao i borba protiv neravnopravnosti, ali snagu argumentacije i jačinu aktivizma ne mogu uzdrmati ni smijeh ni parodija.

Rod kao kategorija i dalje stoji, nije sporno, ali više ga ne sagledavamo u odnosu na pol. Rod je važan za tijela i tjelesno uopšte i on jeste u središtu mreže društvene konstrukcije i ona jeste nešto što kroz cjelokupan historijski razvoj patrijarhalnog društva uobličava načine na koje ljudska bića treba da se ponašaju da bi bila prihvaćena i priznata. Svako odstupanje jeste ono što ugrožava. Ono što je na kraju 20. vijeka – kada na jednoj strani imamo razobličene patrijarhalne obrasce i razvijene feminističke teorije, a na drugoj i istovremeni uspon novih formi antifeminističkih tendencija – bilo jasno jeste da je neophodno bliže sagledati šta zapravo predstavlja rod. Ono što se pokazalo nakon nekoliko decenija razvoja ženskih pokreta, feminističkih i rodnih teorija, borbe za prava homoseksualnih i transrodnih osoba jeste to da je ostvaren pomak u razobličavanju strategija opresije, ali da one nisu dokinute već se ubrzano transformišu donoseći nove prijetnje.¹⁹ Džudit Butler pravi radikalni zaokret u feminističkoj teoriji upravo polazeći od toga da on ne može ugroziti feminističko djelovanje, već da predstavlja svojevrsno buđenje. „Izgleda da je neophodno da se u okvirima feminističke političke prakse na radikalno drugačiji način misle ontološke konstrukcije identiteta, da bi se formulisala predstavljачka politika koja bi feminizam mogla da oživi na nekim drugim osnovama.“²⁰

Rod shvaćen samo kao okvir koji je kroz istoriju nametnulo patrijarhalno društvo pretpostavljao bi i jasan način borbe – ukazivanje na te postavljene granice i njihovo proširivanje ili ukidanja. Raskrinkavajući najprije ono što ih ograničava u javnom i privatnom životu, a onda i osmišljavajući jasne politike i strategije borbe, feministkinje su tokom 19. i 20. vijeka širile granice slobode za žene. Klasični primjer za to jeste borba sifražetkinja za pravo glasa, jer se smatralo da tek kad bude

¹⁸ Butler, Dž., *Nevolja s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, str. 37.

¹⁹ Up. Karapetrović, M., (2012), „U sjeni avatara. O (re)konstrukciji ženskog identiteta“, *Filozofska istraživanja*, god. 32, sv. 1, Zagreb, str. 35 – 37.

²⁰ Butler, Dž., *Nevolja s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, str. 53

postojala mogućnost da učestvuju u biranju onih koji odlučuju, ali i da budu same u mogućnosti da učestvuju u donošenju odluka žene mogu da se izbore i za ostala prava. Pojedine feminističke aktivistkinje i teoretičarke već tada su shvatile da je to tek početak borbe za ravnopravnost i da će ta borba zahtijevati nove strategije i drugačije formulisanje ciljeva. Tako anarhistkinja Ema Goldman (Emma Goldman) još 1910. godine naglašava: „Sada je žena suočena sa nuždom da se oslobodi oslobođenja, ako doista želi biti slobodna. To može zvučati proturječno, ali je ipak samo odveć istinito.“²¹ Kako upravo uklapanje u određene emancipatorske prakse djeluje kao novi vid sužavanja prostora za egzistenciju i djelovanje žena jasno je osam decenija poslije i na to upozorava Batler: „Feministička kritika bi trebalo da razume i kako kategoriju ‘žena’, subjekt feminizma, proizvode i zauzdavaju one strukture moći posredstvom kojih se teži emancipaciji.“²²

Zato se opet vraćamo pitanju: kako objasniti rod imajući u vidu sve prethodno? Ako se na trenutak vratimo u polje stvarnosti, u zajednicu oblikovanu određenim politikama, i bez detaljnije analize, lako se bilježe brojni primjeri sistematskog ili djelimičnog potčinjavanja izraženog u konačnom obliku nasilnog akta nad: ženama; onima koji su zarobljeni između dva jasno određena roda i pola ili egzistiraju na granicama rodnih uloga i rodnih identiteta; onima koji istupaju iz *heteroseksualne matrice*; muškarcima koji ne žele biti zarobljeni unutar granica maskulnosti. Postojeće politike identiteta koje se strateški primjenjuju feministički pokreti i udruženja homoseksualnih i transrodnih osoba tek u jednom dijelu se pokazuju djelotvornim, ali to njihovo djelovanje pokazuje se i nedovoljnim za krajnje dokidanje neravnopravnosti u društvu. „Kraće rečeno, odvajanjem roda od spola sveden je spol na društveno prihvatljivu i ‘samorazumljivu’ razinu u korist onih kojima je bilo do djelomične preraspodjele društvenih uloga, a na štetu onih koje ta

²¹ Goldman, E., „Tragedija ženske emancipacije“ u *Anarhizam i drugi ogleđi*, DAF, Zagreb 2001., str. 106.

²² Batler, Dž., *Nevolja s rodnom. Feminizam i subverzija identiteta*, str. 49.

djelomična preraspodjela ne zahvaća i ne može zadovoljiti.²³ Da li to znači da sam rod nije u dovoljnoj mjeri objašnjen i teorijski predstavljen, jer na njemu se temelje i same politike? Šta je to što upravo unutar određenja roda predstavlja barijere koje ne dozvoljavaju da se stvore djelotvorne strategije otpora? Da bismo došli bar do djelomičnih odgovora treba da sagledamo mehanizme prisile koji obilježavaju sadašnja određenja roda, kao i ono što kroz stalno iskazivanje prisile ne dozvoljava proširenje određenja roda. Sve to može biti dokučeno putem diskurzivnih analiza, te po Butler: „Rod je stilizovanje tela koje se ponavlja, skup ponavljanih radnji u izrazito rigidnom regulatornom okviru koji se vremenom zgrušava i proizvodi privid supstancije, prirodnog bića.“²⁴

Rod nije vezan za određeno tijelo, već za tijela uopšte i predstavlja svojevrsan društveni model čija moć ne djeluje samo iz spoljašnjosti na tijela već se učitava u sama tijela koja bivaju raspoređena u jedan ili drugi model. To nije radnja koja je jednom izvršena i završena, već su to procesi koji putem datih radnji učvršćuju modele i zadržavaju ih stalno unutar zarobljavajućih matrica i svoju snagu crpe upravo iz mehanizama moći koji naizmjenično ili istovremeno djeluju na liniji spolja – unutra i obrnuto. Ponavljanje je ono koje stvara iluziju, pa možemo govoriti o „sedimentaciji rodni normi“²⁵, koje privid trajnosti obezbjeđuju trajanjem u dužem vremenskom periodu. Rod je vezan za kolektivite i međusobne relacije unutar grupa i pretpostavlja poštovanje norme, pri čemu norme, slijedeći Fukoa, razlikujemo od pravila i zakona i upućeni smo na govor o *normalizaciji*.²⁶ Rod se sada može pokušati razumjeti kao *aparatus* i *mehanizam* putem kojih se proizvodi kako

²³ Polić, M., „Rod u dekonstrukciji i rekonstrukciji spola“ u *Filozofija i rod* (ur. G. Bosanac, H. Jurić i J. Kodrnja), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005., str. 200.

²⁴ Butler, Dž., *Nevolja s rodnom. Feminizam i subverzija identiteta*, str. 104.

²⁵ *Ibid.*, str. 283.

²⁶ Up. Butler, J., „Rodne regulacije“ u *Raščinjavanje roda*, str. 38.

„muževno/muško i ženstveno/žensko“ u stvarnosti tako i „pojmovi muževnog/maskulinog i ženstvenog/femininog“²⁷ u teoriji.

Nevolja s rodom započinje govorom o potrebi da ne zaboravimo važnosti smijeha i parodije, ali upravo ono što se u ograničavajućim akademskim diskursima doživljava kao svojevrsno nadiranje neozbiljnosti i banalnosti omogućava razotkrivanje svijeta istinske tragedije ljudskih bića koja su zarobljena u unaprijed datim i nepromjenljivim rodnim određenjima. Ilustrujući parodijsko primjerima vezanim za transrodnost (*drag*) Butler postavlja to glavno pitanje: „Da li biti žensko uspostavlja neku ‘prirodnu činjenicu’ ili kulturni performans, ili se ‘prirodnost’ uspostavlja diskurzivno ograničenim performativnim činovima koji proizvode telo posredstvom kategorija pola i unutar njih?“²⁸ Nastojanje da se odgovori na ovo pitanje znači uspostavljanje potpuno nove pozicije unutar feminističkih teorija. To je subverzivno djelovanje koje se ne može zadržati na već uspostavljenim kategorijama već ih mora preispitivati, prelaziti njihove granice, preformulisati. Baviti se novim značenjima roda, znači otići još dalje preispitati i pojam pola, koji nam se čini sasvim jasnim, neupitnim, čvrsto povezan sa biološkim.

O TJELESNOSTI, SUBJEKTIVNOSTI I RANJIVOSTI

Kako rod, shvaćen kao društveni konstrukt, jeste zapravo ono što u sebi samom nosi regule, norme, prisilnost i moć, tako i pol može biti shvaćen tek kada se isto primjeni na njega. Pol, a i sama tijela, ne mogu biti više prihvaćeni kao ono pasivno, ono čime tek gospodarimo, to je „jedna od normi koje ‘nekom’ omogućavaju da živi, to jest koje osposobljavaju telo za život u području kulturne inteligibilnosti“²⁹. Sasvim neočekivano, subjekt(i) bivaju stavljen(i) pod znak pitanja iz pozicije koje do sada nije smatrana relevantnom. Zaboravljena, pasivna tijela pokazuju da nisu samo podrazumijevana osnova egzistencije već

²⁷ *Ibid.*, str. 39.

²⁸ Butler, Dž., *Nevolja s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, str. 38.

²⁹ Butler, Dž., *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama ‘pola’*, Samizdat B92, Beograd 2001., str. 14.

prostor koji služi za učitavanje, označavanje, oblikovanje, formulisanje. Tijela nam pokazuju: „dinamiku moći u kojem se ona ne može odvojiti od regulativnih normi“; performativnost kao „reiterativnu moć diskursa da proizvode pojave kojima upravlja i ograničava“; da pol nije određen rodnom već je „kulturalna norma koja upravlja materijalizacijom tela“; da ona nisu mjesta trpljenja već oblikovanja; da se otvara pitanje *identifikacije* i u tom smislu šta je sve do sada bilo isključeno tj. kako su se proizvodila „odbačena bića“.³⁰

U nastojanju da objasni teoriju o rodu i odgovori na kritike, Butler se prvenstveno fokusirala na preciziranje termina performativnosti, što je je vodilo ka otvaranju teme tjelesnosti i stavljanja u prvi plan samih tijela. Pokušati drugačije razumjeti rod i pol neminovno nas je vodilo ka razmatranju pitanja, šta jesu tijela, možemo li i na koji način govoriti o tjelesnosti, te na kraju i o materijalnosti uopšte. To više ne predstavlja samo zaokret u feminističkoj teoriji, već otvara put ka pitanjima koja dodiruju osnove filozofije. U feminizmu od samog početka tijelo jeste u prvom planu, ali sama teorija bavi se ovim problemom u većoj mjeri tek od trećeg talasa. Za filozofiju tijelo nikad nije moglo da bude među glavnim temama, jer bi ugrožavalo predstavu univerzalnog razuma i uma, predstavu o biću potpuno odvojenom od onog konačnog, ranjivog, lomnog. Lis Irigaray (Luce Irigaray), s kojom je Džudit Butler često u raspravi, analizirajući Platonov dijalog *Timaj* o *autističnosti* filozofije kaže: „Zaista u cilju očuvanja integriteta Očeve slike, filozofska optika lišava Biće svega onoga što u univerzumu nalikuje Očevoj upotrebi svih čula, svega što bi moglo da generiše njegovo smenjivanje. Daje mu, naravno, sferičnu formu, najsavršeniju od svih figura, najviše nalik samoj sebi, spoljnih ivica uglačanih do savršenstva.“³¹

To savršenstvo je ugroženo već samim govorom o tijelu, a još više uspostavljanjem pitanja pola i roda. Ipak, u prvim talasima feminizma kada dominira aktivizam, zahtjevi za promjenom u društvu,

³⁰ *Ibid.*, 15.

³¹ Иригаре, Л., *Speculum другог: жена*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, Сремски Карловци 2014., str. 401.

manifesti, kada se svaki tekst i knjiga o potlačenosti žena označava kao nešto neobjektivno, nenaučno i u krajnjem slučaju nebitno, taj govor koji ne interveniše u filozofiju, i dalje je ostavlja sigurnu u utvrdi patrijarhalnog. Razvoj feminizma kao teorije koja se više ne zaustavlja samo na opštim pitanjima o rodnoj asimetriji, već ide u pravcu preispitivanja ključnih pojmova iz različitih naučnih oblasti, sada više ne samo da dodiruje već i uzdrmava zidove filozofskih kanona. Posebno kada više nije riječ o teoretičarkama koje se bave feminističkom i rodnom teorijom uopšte, već kad je riječ o feminističkim filozofkinjama koje govore i pišu o feminizmu iz filozofije i o filozofiji iz feminizma. Džudit Butler, pri tome, čini još jedan ključni korak – ne polazi ka filozofiji čvrsto braneći osnovne feminističke principe, već prvo kritikuje sam feminizam da bi mogla kritičku oštricu da usmjeri prema filozofiji. Na taj način stvara *nevolje* i jednoj i drugoj strani. Već prije toga postmoderne teorije su ispostavile niz pitanja na koje je kanonska filozofija na početku odgovarala tek odbijanjem, otvaranje dijaloga sa zakašnjenjem bila je neminovnost, jer su preispitivani glavni filozofski pojmovi. Sve te promjene bilježimo prvo u društvenim naukama, kao što su antropologija i sociologija, te tako zaobilaznim putem filozofija biva potaknuta na promjenu. „Dekonstrukcija prosvjetiteljskog, racionalističkog, univerzalnog subjekta, koji je do sada imao isključivo muški lik, pruža se ozbiljna mogućnost konstrukcije drugačijeg, višedimenzionalnog subjekta ili, bolje rečeno, mnoštva subjekata.“³²

Razvijanje rasprava o rodu, polu, tijelu (tjelesnosti) unutar feminističke filozofije, bez obzira koliko ona bila marginalizovana unutar filozofije, nužno je značila i bavljenje subjektom uopšte. Samo je bilo važno shvatiti da ono što je predstavljano kao glavna slabost – samo marginalizovanje – sada znači mogućnost drugačijeg promišljanja, činjenja zaokreta neophodnog za oživljavanje teorije. „Ako hoćemo nešto da dovršimo moramo da ignoriramo to da će, i *pored svih priprema*, kraj biti neodređen. To ignorisanje nije aktivno zaboravljanje, to je, zapravo, aktivno *marginalizovanje* žitkosti,

³² Papić, Ž., *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, XX vek, Čigoja štampa 1997., str. 26.

glibovitosti, nedostatka čvrstog tla na marginama, na početku i na kraju.³³ Istovremeno razumijevajući teorijski marginu upravo na taj način i suočavajući se životima onih koji žive na margini, Džudit Butler nas upućuje na ključna filozofska pitanja: Šta jeste subjekt? Šta jeste život? Da li su prava ljudska ili ostaju tek formalna prava? Kako se proizvodi moć i u kojoj mjeri nas zarobljava? Kojim putem da idemo da bismo bili dostojanstvena ljudska bića uprkos strahu od vlastite krhkosti i ranjivosti?

Istraživanja na tragu ovih pitanja za savremene feminističke teoretičarke/filozofkinje, predstavljaju i stalno nastojanje da pokažu u kojoj mjeri je razvoj teorije toliko značajan u savremenom društvu iako to teoretsko danas sve češće biva ostavljeno po strani. Razotkrivanje pojma roda tek je jedna od polazišnih tačaka koja bi upravo filozofiji omogućila da se odmakne od svojih tradicionalnih okvira. Preispitivanje stvarnosti upravo sa nekih drugačijih (i danas marginalnih) feminističkih pozicija, stvara dobru platformu za otvaranje i daleko šireg pitanja, kao na primjer, uopšte o subjektima koji sami sebe već počinju razumjevati kao Drugost u suočavanju sa vještačkom inteligencijom. Tim pitanjem, u okviru govora o humanom i posthumanom, kao i redefinisaju oblasti humanistike, posebno se bavi Rozi Brajdotti (Rosi Braidotti) koja naglašava: „Nehumano više nije ono što je nekad bilo. Odnos između humanog i tehnološkog drugog, kao i afekti koje taj odnos podrazumeva, uključujući želju, surovost i bol, radikalno se menja sa savremenim tehnologijama naprednog kapitalizma.”³⁴ Brajdotti se tako usmjerava kako na metateorijsko razmatranje pozicije same filozofije i teorije u novo doba, tako i na pitanje preobražavanja shvatanja materijalnosti koji uključuje i naša tijela i našu tjelesnost. O tome takođe brine i Džudit Butler kada se u svojim kasnijim tekstovima prvenstveno okreće tom subjektu savremenosti čija ranjivost, posebno kroz razumijevanje vlastitog tijela

³³ Spivak, G. Č., *Kritika postkolonijalnog uma*, Beogradski krug, Beograd 2003., str. 239.

³⁴ Brajdotti, R., *Posthumano*, Fakultet za medije i komunikacije Univerzitet Singidunum, Beograd 2016., str. 143.

u političkim okvirima, u potpunosti dolazi do izražaja. „Ako nismo u stanju da mislimo o ranjivosti, ne možemo misliti ni o otporu. Misleći o otporu, mi već uklanjamo otpor prema ranjivosti upravo da bismo pružili otpor.“³⁵

ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Dekonstruisanje roda koje nadilazi i kritikuje konstruktivistički pristup može biti i jeste osnova za rekonstrukciju roda. Suočavanje sa preispitivanjem esencijalističkog i konstruktivističkog ne otvara samo niz novih problema u feminističkim teorijama, već ponovo podstiče i poziva na preispitivanje ključnih pojmova unutar filozofije kao što su, na primjer, biće, identitet, ontologija, sloboda, moć, znanje. Predstavnici glavnih tokova filozofije nastoje se i danas zadržati na temeljima tradicionalnih pristupa i davno utvrđenih kanona, ali jasno je da ako ne sagledaju pozive za dijalog koji im stižu iz različitih oblasti, ovdje konkretno iz feminizma, mogu biti osuđeni na zatvaranje u vlastitu tvrđavu. Za razliku od perioda prvog i drugog talasa feminizma kada još uvijek u velikoj mjeri nije bila razvijena feministička i rodna teorija, od trećeg talasa feminizma – kada su već uspostavljeni i pojmovi i metodologija i prošireno polje teoretskog rada – filozofija više nema opravdanje za ignorisanje i zanemarivanje onog što je dugo isključivano. Upravo to nam pokazuju temeljne postavke teorije Džudit Butler.

Sve dok postoji mogućnost da se filozofija zadrži u krutim okvirima postojećih pravaca koji se na neki način verifikuju i time što se potvrđuju kroz svoju makar i kratku istoriju, bez obzira na otpor i prema njima (na primjer, postmoderna/poststrukturalistička filozofija), teme i načini istraživanja unutar tih oblasti će od onih koji pretenduju na ulogu kanonskih filozofa biti bar u jednom dijelu priznate. Feministička filozofija, iako imenovana, prvenstveno od samih žena u filozofiji koje se bave i feminističkom teorijom, i dalje predstavlja onu

³⁵ Butler, Dž., „Ranjivost i otpor“, *Filozofija i društvo*, Vol. 27, No 1, 2016., str. 52.

neuralgičnu tačku prema kojoj se zauzima stav ignorisanja ili odbacivanja. Feminističke teoretičarke ili feminističke filozofkinje, svjesne značaja neminovnosti promjena paradigmi i otvaranja prema novim poljima istraživanja, zaobilaze te igre moći sazdane na pravilima koje unaprijed utvrđuju pobjednike, te se posvećuju razotkrivanju problema sadašnjice ne plašeći se da će u pojedinim momentima biti označene kao one koje više ne pripadaju filozofiji.

LITERATURA

- Arent, H., *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria Press, Beograd 2010.
- Bovoar, S. de, *Drugi pol*, I-II, BIGZ, Beograd 1982.
- Batler, Dž. *Nevolja s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, Karpos, Loznica 2010.
- Butler, J., „Može li ‘Druga’ filozofije govoriti? “ u *Raščinjavanje roda*, Šahinpašić, Sarajevo 2005.
- Batler, Dž., „Ranjivost i otpor“, *Filozofija i društvo*, Vol. 27, No 1, 2016.
- Batler, Dž., *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama ‘pola’*, Samizdat B92, Beograd 2001.
- Brajdoti, R., *Posthumano*, Fakultet za medije i komunikacije Univerzitet Singidunum, Beograd 2016.
- Fuko, M., „Moći i strategije“ u *Moć i znanje. Odabrani spisi i razgovori 1972 – 1977*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2012.
- Goldman, E., „Tragedija ženske emancipacije“ u *Anarhizam i drugi ogledi*, DAF, Zagreb 2001.
- Иригаре, Л., *Speculum другог: жена*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, Сремски Карловци 2014.
- Karapetrović, M. *U lavirintima bića. Ontološka rasprava*, Filozofski fakultet Univerzitet u Banjoj Luci i Grafid, Banja Luka 2014.
- Karapetrović, M., „U sjeni avatara. O (re)konstrukciji ženskog identiteta“, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, god. 32, sv. 1, 2012.
- Papić, Ž., *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, XX vek, Čigoja štampa, 1997.
- Polić, M., „Rod u dekonstrukciji i rekonstrukciji spola“ u *Filozofija i rod* (ur. G. Bosanac, H. Jurić i J. Kodrnja), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005.
- Spivak, G. Č., *Kritika postkolonijalnog uma*, Beogradski krug, Beograd 2003.

Mikkola, M, "Feminist Perspectives on Sex and Gender", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 Edition, (Edward N. Zalta, ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/feminism-gender/>. Pristup: 18. 02. 2019.

MILENA KARAPETROVIĆ

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

ONTOLOGY OF GENDER: FEMINIST UNDERSTANDING OF PHILOSOPHY

Abstract: The establishment of gender as an analytic category has significantly influenced the discussions on all important issues in the humanities and social sciences, but it still prefers to bypass than, what was included in the mainstream of philosophical debate. Although feminist philosophy and philosophy of gender entered the framework of the curriculum at most departments of philosophy, they have remained in the margins in their own protected areas. Instead of directing attention at the open question about the reasons for leaving feminist and gender theories on the margins of philosophy, this will be considered an important turn within these theories that is the hub in their development. It is a feminist philosophical concept Butler, presented before three decades, which today opens opportunities for new positioning, despite the *troubles* it brings. The papers are primarily framed her works: *Gender Trouble*, *Bodies that Matter*, and *Undoing Gender*.

Keywords: feminism, gender, sex, philosophy, performativity, Otherness, subject, body

Primljeno: 19.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

ТАМАРА НОВОВИЋ¹
Београд

ФИХТЕОВЕ ПРВЕ РЕФЛЕКСИЈЕ О ПОЛИТИЧКИМ И МОРАЛНИМ ПИТАЊИМА

Сажетак: У овом тексту пажњу ћемо усмерити на први Фихтеов спис *Случајне мисли из једне бесане ноћи* који наговештава његова будућа интересовања, а који описује и политичке прилике и општу декаденцију немачког друштва услед хедонистичког живота виших сталежа. Губитак моралних обзира оних који су на највишим друштвеним позицијама одражава се на целокупно функционисање државе, те доводећи у везу морал и политику Фихте поставља тезу да је неморално понашање принчева, племства, као и свих одговорних лица која руководе државним пословима узрок општег социјалног суноврата. У овом раду Фихте на неки начин апелује да се сваки појединац морално преобрази, јер се само моралне заједнице и друштва могу надати просперитету. Каснији политичко-правни радови откривају Фихтеове просветитељске тежње да подигне општи ново свести својих сународника кроз образовање и просвећивање.

Кључне речи: тиранија виших сталежа, „султанизам“ владара, неморал, корупција, безаконје, просветитељске тежње, образовање, морално усавршавање

Прве рефлексije о моралним, правним и политичким питањима Фихте је дао у свом раду названом *Случајне мисли из једне бесане ноћи* (*Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*), који је настао током једне јулске ноћи 1788. године када је путујући за Цирих ради приватног поучавања свратио код својих родитеља у Раменау и ту написао овај текст. Оштро перо, проициљив дух као и критичност према друштвеним токовима обликовали су тему овог

¹ E-mail адреса ауторке: tamaranovo@yahoo.com

есеја. Усмереност на политичку, социјалну, правну и моралну проблематику често ће се испољавати у његовим делима, штавише „од почетка до краја своје духовне активности“ – како то примећује Данило Баста – „Фихте се непрекидно бавио питањима филозофије права и државе“.²

У фокусу овог текста је било незадовољство друштвено-политичком ситуацијом: исквареношћу и тиранијом виших сталежа, угњетавањем нижих, „султанизмом“³ владалаца, корумпираношћу и немоћи судских и законодавних тела да спроведу закон и осигурају уређен правни поредак. Као Монтескје у *Персијским писмима*, у којима кроз ликове Персијанаца на сатиричан начин критикује француско друштво и извргава руглу поступке не само монарха или представника власти, већ и најобичнијих људи, тако и Фихте спроводи сличан поступак и примедбе упућује, наводно, новооткривеном народу са Јужног пола. Користећи лик неименованог маркиза који пише свом пријатељу у Паризу своја искуства са путовања, Фихте, заправо описује сопствено време. Том измишљеном народу замера се изопаченост скоро свих институција почевши од Двора, чија је једина сврха у увећању прихода принчева,⁴ преко бахатог и неодговорног племства – неспособног да развије хумане и социјалне осећаје, попут патриотизма, човекољубља и милосрђа услед неприродно развратног и хедонистичког живота – до њихових жена, заинтересованих само за моду, луксуз и кокетирање, које својим лошим навикама, попут рђавог одгајања деце, нездраве исхране и одевања воде једино у беду и пропаст.

² Данило Н. Баста, *Јохан Готлиб Фихте и француска револуција*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд 1980, стр.9.

³ Johann Gottlieb Fichte, *Schriften zur Revolution*, herausgegeben von Bernard Willms, Springer Fachmedien Wiesbaden, GmbH, Koeln u. Opladen 1967, стр.1. У даљем раду, текст „Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht“, означаваћемо скраћено „Zufällige Gedanken“, са пагинацијом према наведеном издању.

⁴ „Zufällige Gedanken“, 2.

У обухватној критици није изостављено ни судство, препознатљиво по спорости, неправедности и пристрасности (*Parteilichkeit*); законодавство по апсурдним законима; државно-правни апарат по својој поткупљивости. Неповољан суд се тиче и арогантног свештенства, те њихових празних спорова о неразумљивим стварима, а наука по неприменљивим спекулацијама. У свету економских односа бритке примедбе се упућују трговцима, који ради уживања у сопственом благостању и раскоши упропашћују животе, имовину и здравље других људи, док земљорадници, бавећи се тешким физичким пословима, уместо да буду награђени због плодова које доносе, практично живе у сиромаштву, опустошени високим наметима и изабљивањем. Немогућност одрживости таквог друштва – у којем нема места за врлину (*Tugend*) и где влада морална поквареност (*Verderben*), себичлук и самоугађање – налази се, по Фихтеовом мишљењу, у унутрашњем недостатку његовог уређења као и услед одсуства моралних норми.

На самом почетку *Случајних мисли* политички и морални интереси се сусрећу на друштвеном микроплану, тј. Фихте претпоставља да је морално здрава породица услов доброг функционисања политичких односа у друштву, а уколико брачна заједница пати и пропада то се одражава на срозавање читавог друштва. Стога поставља реторичко питање: „Не би ли главни узрок свих наших моралних пропасти могао бити – с једне стране у презиру према брачном животу, а са друге у немогућности да оно наступи (*dareinzutreten*) услед луксуза и других несрећних односа нашег доба?“⁵ Огорченост на кризу институције брака лежи у томе што у браку види темеље друштва и државе, па уколико су бракови нежељени, а супружници немају морала, зрелости и одговорности, одатле следе поремећаји у стицању моралних вредности детета као и лоше васпитање деце (*schlechte Kinderzuht*).⁶

⁵ „Zufällige Gedanken“, 1.

⁶ „Zufällige Gedanken“, 3.

Заправо, нама је овде од значаја помињање швајцарског педагога Јохана Хајнриха Песталоција (Pestalozzi), чиме Фихте открива своје занимање за тему васпитања и моралног одгоја. Према циришком писцу, који се трудио да побољша застареле школске програме,⁷ главни циљ едукације лежи у стварању моралног и самосталног човека,⁸ који настоји да чини добро и да воли, да не буде себичан и да су му поступци утемељени у вери. Песталоцијево најпознатије дело *Lienhard und Gertrud* – поменуто у *Случајним мислима* – настало је током времена проведених на фарми *Neuhof*, када је Швајцарац после неуспешног агрикултуралног експеримента од своје фарме направио школу за сиромашну децу до 16. година. У том пројекту имао је помоћ једне младе жене, подстакнуте његовим филантропским идејама, којој је и посветио горе поменуто књигу, али упркос подршци јавиле су се нове тешкоће са којима се тешко носио, ипак: „неуспех није променио његово уверење да може подићи животни стандард људи кроз образовање и да може спашавати децу тако што ће их едуковати“.⁹ Сâм процес образовања и васпитања отпочиње, према Песталоцијевом мишљењу, у „кутку

⁷ Песталоци за народну просвету каже да је попут *устајале баре*: „Нисам могао од себе сакрити да настава у школи како сам видео да се стварно изводи не вреди много за свет уопште, а да за најниже народне слојеве, бар тако како сам ја видео да се изводи, вреди управо толико колико и ништа.“ У Хајнрих Песталоци, *Како Гертруда учи своју децу*, Просвета, Издавачко предузеће Србије, Београд 1946., стр. 81.

⁸ Попут Јана Коменског или Русоа, Песталоци се залаже за што боље образовање деце: „Не заиста зато да би науку као такву начинио лажљивом играчком у рукама хлебом оскудне сиротиње, већ обратно да би хлебом оскудну сиротињу путем првих знања истине и мудрости ослободио од опасности да буде несрећна играчка свог незнања и туђе лукавости. Ово се може постићи израдом таквих уџбеника који садрже главне делове свих наука у добро изабраним речима и реченицама“ (Песталоци, 1946:49).

⁹ Celia V. Lascarides, Blithe F. Hinitz, *History of Early Childhood Education*, Falmer Press, New York – London 2000, стр.55

мајчинске собе“, далеко пре формалног почетка школе.¹⁰ Чак и Џон Ролс пишући о моралним ауторитетима има у виду породицу, коју сматра неизоставним делом структуре доброг друштвеног уређења, у којој су деца подложна легитимном ауторитету својих родитеља и од којих, најпре, уче прве примере моралности.¹¹ Данас многи психолози и педагози говоре о позитивним учинцима едукације коју деца добијају у свом родитељском дому, не само у погледу њихове прилагодљивости и високих резултата у даљем току образовања,¹² већ и у погледу моралне самоизградње.¹³

1) ЗАХТЕВ ЗА МОРАЛНИМ ПРЕОБРАЖАЈЕМ ЛИЧНОСТИ

Слици друштвене деградације Фихте супротставља оно што би требало да буде, што је могуће остварити, па користећи метафору о другом народу, са маркизовог даљег путовања, каже: „Укратко, све је супротно у односу на нас“. ¹⁴ Намера аутора није да конструише утопију или разради детаље идеалног друштва, колико у

¹⁰ Песталоци сматра да мајкама васпитање деце не би требало да представља терет и додатни посао, већ игру: „нарочито жели да лаком наставом говора и читања учини мајкама прво васпитање њихове деце пријатним и занимљивим и да тако, како он вели, учини основну школу излишном и замени је бољим васпитањем у самом дому“ (Песталоци, 1946:48).

¹¹ Џон Ролс, *Теорија правде*, ЦИД – Службени Гласник СРЈ, Подгорица – Београд 1998., стр. 416.

¹² Психолози процењују да процес предавања и учења код куће, има другачији квалитет од оног који постоји у школском систему – јер се родитељ према детету опходи не просто као наставник, него као менаџер који га усмерава на учење и развијање сопствених интересовања – те такав модел може бити узор деци са slabим резултатом у школи. У Tiny S. M. J. Arora, „School-Aged Children who are Educated at Home by their Parents: is there a role for educational psychologists?“ *Educational Psychology in Practice*, Vol. 19, No. 2, 2003, стр.103-112.

¹³ види T. Spinard et al, 1999:323-337.

¹⁴ „Zufällige Gedanken“, 5.

предочавању да је заиста могуће поправити себе, *eo ipso* и сопствено окружење. На неки начин се поставља захтев за сопственим моралним преображајем, који би затим водио моралном преображају читавог друштва.

Фихте се у овом есеју не бави детаљном анализом имагинарног друштва, мада је наговестио које су његове предности: науке се ангажују у стицању општекорисних знања кроз изучавање човека и света природе, деца у школама стичу сазнања из земљорадње (окарактерисане као прáви ослонац народа) која доноси општу добробит, док клер пружа моралне поуке и учи врлини. Дакле, религија је сасвим једноставна и њена сврха у је општем побољшању морала. Пажња се поклања и телесним вежбама, затим, позоришним представама (према Дидроовим правилима) и др. Плећство и сталежи не наслеђују своје титуле и привилегије, а кажњавање уколико се закон прекрши није округтно и не спроводи се ради одмазде, већ ради рехабилитације, односно у нади да ће се људи побољшати, док смртних казни нема.

2) ПРОСВЕТИТЕЉСКЕ ТЕЖЊЕ

Видимо да пишец циљ не лежи у томе да до ситних појединости развије тему идеалног друштва колико да пружи снажан подстицај идеји људског напретка, образовања и усавршавања. Међутим, иако овакав захтев за образовањем делује аполитички, овде он има једну ширу практичку и политичку ноту.¹⁵ Заправо, није реч само о овом огледу *Случајне мисли из једне бесане ноћи*, већ се ради о једној општој тенденцији писаца, који су узели на себе улогу просветитеља (*Aufklärer*), да делују у правцу еманципације публике. Руковођени идејама просветитељства, они су *ad literam* били ангажовани на њиховом духовном уздицању,

¹⁵ Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: the Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Harvard University Press 1992, стр. 8-9.

уознавању са природним правима и грађанским дужностима, њиховим ослобађањем од окова традиције, сујеверја и деспотизма.

Сама оптимистичка претпоставка да је могуће проширити домет разума (поред математике и природних наука) и на социјални контекст, да расветљавање свих друштвено-економских проблема, хипокризије и декаденције може покренути прогресиван ток историје – у основи је просветитељска. Овакав подухват просвећивања, према Фредерику Бајсеру (Beiser), има практичку страну која се огледа не кроз утврђивање првих принципа разума – што је, по његовом мишљењу, постигнуто Лајбницовом, Волфовом и Кантовом филозофијом – већ кроз покушај да се ти принципи заиста и примене.¹⁶ Овај теоретичар сматра да су многи аутори, с краја осамнаестог века, себе видели као просветитеље, којима је циљ био првенствено образовање јавности, а филозофија и спекулација служиле су као средство за овај циљ.

Њихова намера је била да укину постојећи јаз између теорије и праксе, кроз сопствено залагање у васпитавању и оплемењивању народа, тако да су своје професорске, турске и књижевне позиције користили за постепено подизање општег нивоа свести. „Отуда је Фихтеу, Шилеру, Виланду, Новалису, Шлегелу и Мезеру (Möser) ангажованим у журнализму, главна сврха писања била едукација публике.“¹⁷ Читајући Лесинга у Шулпфорти и будући да је за време универзитетских дана био Платнеров студент, код Фихтеа се, како објашњава Бајсер, појавио ентузијазам за позив народног учитеља (Volkserzieher), који би своје суграђане упознао о потреби

¹⁶ „Укратко, његов циљ [Просветитељства – Т.Н.] је био да превлада јаз између разума и живота, теорије и праксе, спекулације и делања. *Aufklärung* је био политички покрет у негативном, ако не и позитивном смислу: зато што није стао на страну одређеног облика владавине, неумољиво (implacably) се супротставио свим облицима самовољне (arbitrary) власти, а потом, било каквом покушају државе да ограничи слободу на незаконит начин.“ Beiser, 1992: 9.

¹⁷ Beiser, 1992:9.

политичких и социјалних промена као и о њиховим правима и дужностима према сопственој влади.

Бајсер подвлачи више ставки када је реч о свеукупном утицају професора, лектуре и просветитељских идеја на Фихтеа: прво, ради се о покушају да се јавност едукује популарним делом, затим о нагласку на моралном садржају религије и неслагању са интолерантном догматском теологијом, потом о захтеву за практичношћу и применљивошћу наука, интересу према превладавању подвојености теорије и праксе у политици и моралу, као и презиру према тиранији, привилегијама и варварским казнама.¹⁸ Закључак који доноси јесте да Фихте свој рани политички став према друштву и влади свог времена никада неће променити.¹⁹

3) КРИТИКА ДРУШТВЕНИХ НЕПРАВДИ, КОРУПЦИЈЕ И ИСКВАРЕНОСТИ

Према мишљењу Ла Вопа (La Vopa), Фихтеова узбуђеност и презир према друштвеним неправдама, корупцији и искварености изражена у *Случајним мислима* није настала са истим мотивом као политички памфлети његових савременика у Француској, састављаних у мрачним улицама Париза,²⁰ који су подстрекивали

¹⁸ Beiser, 1992:75.

¹⁹ Beiser, 1992:74.

²⁰ Детаљније о томе како су се многобројни опскурни писци и публицисти, непризнати у парским салонима или француској Академији због свог сиромаштва и ниског социјалног положаја, могли лоцирати у „Grub Street”, где су писали и штампали политичке и идеолошке памфлете, саркастичне песме и комаде, користећи месмеристичке симболе или друге метафоре да би се обрушили на естаблишмент, или на појединце који су били на власти, у Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Harvard University Press 1968; Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard University Press 1982; Elisabeth L. Eisenstein, *Grub Street Abroad, Aspects of the French Cosmopolitan Press from the Age of Louis XIV to the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford 1992. Такође значајна студија посвећена овој теми у Darrin M. McMahon, *Enemies of the*

јавне протесте. Штавише, његови описи само посредно наговештавају преврат који ће се догодити на европској позорници од 1789., па надаље. Сматра да се Фихтеово теоријско упориште може пре наћи у Лутеровим проповедима и моралним усмерењима, него у учесталим исмевањима и придикама француских радикалних политичара осамдесетих година XVIII века.

С обзиром на то да у овом спису нигде не помиње Русоа, Ла Вопа оцењује да у овом огледу ипак имплицитно одјекује Русо „по истом стању алијенације у потпуно корумпираном свету, затим по истој мржњи према злоупотребама власти, богатства и интелекта наводно рафинираног друштва.“²¹ Многа места из *Друштвеног уговора* ако се упореде са Фихтеовим запажањима, заиста показују исти *ethos* као и критички набој.

Русо ће бити Фихтеу посебно интересантан не само због уговорне теорије, или учења о општој вољи²² већ и због својих ставова о култури, васпитању и др. Иако је тежиште Русоових природно-правних рефлексива био човек, као индивидуа, који у организованој политичкој заједници, држави, треба да сачува своју слободу и једнакост,²³ што је за Женевљанина могуће само преко друштвеног уговора,²⁴ то он једино у држави у којој влада закон види могућност очувања личних, грађанских слобода. Фихте је у Русоу видео велики подстрек за своје идеје о индивидуалном моралном усавршавању и напредовању, због тога што друштвени уговор фундира уређено грађанско друштво и гарантује

Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity, Oxford University Press 2001.

²¹ Anthony J. LaVopa, *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge UP, 2001, стр. 28

²² Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Fichte to Nietzsche*, Volume VII, Search Press, London 1963, стр.71.

²³ „Ако се истражује у чему се тачно састоји највише добро свих, које треба да буде сврха сваког система законодавства, видеће се да се оно своди на две главне ствари, на слободу и једнакост“ у Жан-Жак Русо, *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд 1993., стр.62.

²⁴ Ж.Ж. Русо, 1993:39.

индивидуалну моралну слободу. Иако се овим уговором губила природна слобода она се надокнађивала грађанском слободом.

Природну слободу, која потиче од инстинкта, физичких нагона као и индивидуалних прохтева Русо поистовећује са ропством, а моралну – захваљујући којој је сâм човек свој прави господар,²⁵ назива правом слободом. Њу одликују аутономија и самозаконодавство. Такође, постављањем опште или народне воље није се губила воља сваког појединца, која је у тој општој вољи остала сачувана, па су онда тако и закони изјава те опште воље и облик народне суверености. Зато је било погрешно разумевање да друштвени уговор одузима људима њихову слободу чиме би наводно држава обезбедила свој примат. Напротив, реч је била о томе да је друштвени уговор похрањивао и чувао слободу појединаца и давао гаранције слободи свих,²⁶ што је инспирисало Фихтеа да своја политичка гледишта, нарочито из 1793. године, обликује великим делом ослањајући се на овакве Русоове мисли, па чак и радикализујући их. Као следбеник Русоа, прихвата да оно што су људска природна права – јесу заправо рационална права,²⁷ те стављајући природно право у саму основу француске револуције оправдава, са теоријског становишта, право народа да измени своје државно уређење.

4) ПОЧЕТАК РЕВОЛУЦИОНАРНОГ МИШЉЕЊА

Кангрга упућује да Фихтеов први критички спис *Случајне мисли из једне бесане ноћи* – у којем са становишта моралне

²⁵ Ж.Ж. Русо, 1993:39.

²⁶ „Оно што човек губи друштвеним уговором, то су његова природна слобода и неограничено право на све што га мами и што може да постигне, а оно што добија, то су грађанска слобода и својина над свим што је у његовој државини... треба добро да разликујемо природну слободу која је једино ограничена снагама појединца од грађанске слободе која је ограничена општом вољом“. Ж.Ж. Русо, 1993:39.

²⁷ Georg Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press 1969., стр.182.

индигнације пише о свим негативностима постојећег стања немачког друштва – утире пут темељном проучавању нововековне теорије природног права, која је „бременита револуционарношћу“.²⁸ Једна од таквих револуционарних мисли је и Русоова, да је природно право неограничено право човека на све што може постићи, а с обзиром на то да је по природи слободан може се одупрети не само природи него и сваком неправедном друштвеном стању.

Бројни нововековни теоретичари природног права, попут Гроцијуса (Grotius), Хобса (Hobbes), Пуфендорфа (Pufendorf), Спинозе (Spinoza), Лока (Locke), поменутог Русоа (Rousseau) и других, рационалистичким приступом правној науци и постављањем *ratio*-а као извора права²⁹ постали су незаобилазна литература класичних немачких идеалиста. Разматрањем конкретних политичких и моралних проблема, ови теоретичари су истовремено настојали да понуде најбоље облике државног уређења. Њихови прикази државе и друштвених односа као и визије узорне државне организације нису се базирали на сањарским, утопијским елементима ранијих епоха, већ на рационалној и систематској критици: постојећег друштвеног стања, преживелих феудалних институција као и сваког ауторитета (световног или црквеног) утемељеног на заблудама и сујеверју.

Таквим се ауторитетима, укљученим у манипулације и злоупотребе верских осећања заосталог народа или га гурајући у фанатизам и верску нетрпељивост, противи здрав људски разум и сама природа човека. Рационално природно право – које се темељи на „веровању у моћ разумске конструкције, тј. способности да се из једног или малог броја принципа (‘аксиома’) могу извести све

²⁸ Милан Кангрга, *Спекулација и филозофија, од Фихтеа до Маркса*, Службени гласник, Београд 2010., стр.241.

²⁹ Гордана Вукадиновић, Радивој Степанов, *Увод у филозофију права*, Футура, Петроварадин – Нови Сад 2004., стр. 43.

важеће одредбе права³⁰ – послужило је, према мишљењу Љубомира Тадића, као „незамениво оруђе ослободилачког ума“.³¹

Императив нововековних теоретичара постаје раздвајање сфере политике од сфере религије, цркве од државе, зато што потчињеност политике теологији подупире не само опште стање примитивности и заосталости, него гуши напредак и интересе младог грађанског друштва, затим се противи принципима правне и политичке једнакости свих грађана, потом слободи мишљења и говора, укратко – принципима просвећености. Реч је, заправо, о просветитељској тенденцији ка ослобађању сваке власти човека над човеком, и достизања тзв. пунолетства, тј. „служења властитим умом без вођства неког другог“.³² Човеково пунолетство представља достигнуту зрелост и независност у мишљењу када се практично оспособљава да самостално и слободно управља собом, да преиспитује, доводи у сумњу и оспорава све институције, ауторитете³³ и догме, некритички успостављене кроз историју и традицију. Стога, Кангрга вели, питања која Фихте у овом раду поставља, суштина коју дотиче, почетак су критичког, а онда и револуционарног мишљења.³⁴

³⁰ Љубомир Тадић, *Филозофија права*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1996., стр. 65.

³¹ Љубомир Тадић, *Традиција, легитимност и револуција*, Службени гласник, Београд 2007., стр. 216.

³² Љ. Тадић, 2007:215.

³³ „Ова слобода у схватању природног закона, на основу сопственог разума, пружа основу за Локово право на отпор суверену, право на кога се сам позвао, када се током 80-тих година XVII века супротстављао енглеској Круни.“ Јан Шапиро, *Морални темељи политике*, Филип Вишњић, Београд 2008., стр.25.

³⁴ „без критичког мишљења као тог ‘почетка’ нема не само – револуционарног мишљења, него ни револуције саме!“ У М. Кангрга, 2010:241.

5) ФИХТЕ КАО УЧИТЕЉ ЉУДСКОГ РОДА

Овај оглед, дакле, није настао из апстрактног елемента мишљења, већ из анализе реалног, затеченог стања социјалних, правних, политичких, економских, културних и других прилика. Писац се обраћа друштву у целини, издвајањем сваке структуре по њеним пропустима и недостацима, али истовремено и појединцима који сачињавају то друштво. Међутим, Фихте се не задржава на простој дескрипцији и критици постојеће ситуације, он предлаже начин да се искорачи напред ка бољем и савршенијем друштву, што зависи од индивидуалне снаге сваког човека и стоји у вези са његовим личним и моралним остварењем. У том смислу, беспопштедна, такорећи пророчка критика, треба да мотивише сваког појединачно да промени себе, да се морално преобрази и преокрене сопствени живот, а потом да тежи остварењу племенитијег друштва.

Показаће се да *Случајне мисли* – иако имају фрагментарни карактер и делују као да су просто набацане – нису случајне, јер ће се и касније у својим делима стално освртати на практичко-политичке проблеме друштва настојећи да својим личним примером и заузимањем и сам допринесе њиховом решавању. Дакле, показујући интерес за педагошку, друштвено-политичку, моралну и правну проблематику Фихте делује као учитељ щудског рода, који хоће да преобликује мишљења и навике савременика, а својим директним обраћањем жели да их активира, подстакне и усмери у правцу исправног деловања. Прихватањем Кантове идеје моралне слободе изражене у другој Критици, напустиће фаталистички детерминизам, који је накратко заступао и прихватиће један активистички однос према животу и свету, тако да идеја деловања добија свој пуни смисао. Он у човеку не види више биће које се понаша условљено и унапред одређено, већ у њему, како Петра

Ломан (Lohmann) казује, открива слободну вољу и аутономију моралности.³⁵

Пар година касније ће рећи: „Стајати и жалити над исквареношћу људи, а руку не покренути да се она смањи, мекушно је. Оптуживати и горко се ругати, а људима не рећи како да постану бољи, нељудски је. Деловати! Деловати! то је оно због чега постојимо“.³⁶ У наставку поучавање других он пореди са обрађивањем широког поља: „Није ли баш та наша велика савршеност позив који нам је упућен да смо ми ти који треба да радимо на усавршавању других? Будимо весели пред погледом на широко поље које треба да обрађујемо!“³⁷

У спису *Случајне мисли* се на неки начин антиципира идеја – изражена у 31. поглављу Фихтеовог дела *Систем учења о моралу према принципима учења о науци* (1798), које је иначе једно од ретких места посвећено естетској проблематици – научника, филозофа, који обликује разум, народног учитеља који васпитава, који обликује срце и естетичара који обликује целог сједињеног човека, његову душу.³⁸ Апелујући на свест и достојанство сваког човека, да отклони своје лоше особине и навике, да себе усмери ка остварењу идеала, према којем се може напредовати, а са друге стране јасно артикулишући истину Фихте делује и као филозоф и као васпитач, док пишући о моралном паду и одатле проистеклом општем суноврату немачког друштва он делује са извесном естетском снагом: супротставља се помодарству и кичу, побуђује естетски осећај за лепо и упућује своје слушаоце на истину; он

³⁵ Petra Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Fichtes-Studien, Band 18, Rodopi, Amsterdam – New York 2004, стр. 34.

³⁶ Ј. Г. Фихте, *Затворена трговачка држава – Пет предавања о одређењу научника*, Нолит, Београд 1979. стр. 193.

³⁷ Исто, стр. 193.

³⁸ J. G. Fichte, GA I.5, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), § 31. Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers, Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977, стр. 307.

обликује „душу“ својих слушалаца и припрема их за врлину. У том смислу, овај спис има естетску функцију духовног уздизања човека и припрему за остварење моралног добра.

ЛИТЕРАТУРА

- Arora, T., „School-Aged Children who are Educated at Home by their Parents: is there a role for educational psychologists?“ *Educational Psychology in Practice*, 2003. Vol. 19, No. 2, 103-112.
- Beiser, F., *Enlightenment, Revolution and Romanticism: the Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Harvard University Press 1992.
- Copleston, F., *A History of Philosophy, Fichte to Nietzsche*, Volume VII, Search Press, London 1963.
- Craig, E., *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Fichte*, Johann Gottlieb, London, New York 1998.
- Darnton, R., *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Harvard University Press 1968.
- Eisenstein, E., *Grub Street Abroad, Aspects of the French Cosmopolitan Press from the Age of Louis XIV to the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Fichte, J. G., *Schriften zur Revolution*, herausgegeben von Bernard Willms, Springer Fachmedien Wiesbaden, GmbH, Koeln u. Opladen 1967.
- Fichte, J. G., GA I.5, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), § 31. Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers, Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977.
- Georg Armstrong Kelly, G. A., *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press 1969.
- James, D., *Fichte's Social and Political Philosophy*, Cambridge University Press 2011.
- Lascarides, C., Hinitz, B., *History of Early Childhood Education*, Falmer Press, New York – London 2000.
- LaVopa, A., *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge UP, 2001.
- Lohmann, P., *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Fichtes-Studien, Band 18, Rodopi, Amsterdam – New York 2004.

- McMahon, D., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press 2001.
- Spinrad, T., Losoya S., Esenberg, N., Fabes, R., Shepard, S., Cumberland, A., Guthrie, I., Murphy, B., "The Relations of Parental Affect and Encouragement to Children's Moral Emotions and Behaviour". *Journal of Moral Education*, 1999. Vol.28, 3, 323-337.
- Баста, Д., *Јохан Готлиб Фихте и француска револуција*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд 1980.
- Вукадиновић, Г., Степанов, Р., *Увод у филозофију права*, Футура, Петроварадин – Нови Сад 2004.
- Кангрга, М., *Спекулација и филозофија, од Фихтеа до Маркса*, Службени гласник, Београд 2010.
- Песталоци, Х., *Како Гертруда учи своју децу*, Просвета, Издавачко предузеће Србије, Београд 1946.
- Ролс, Џ., *Теорија правде*, ЦИД – Службени Гласник СРЈ, Подгорица – Београд 1998.
- Русо, Ж. Ж., *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд 1993.
- Тадић, Љ., *Традиција, легитимност и револуција*, Службени гласник, Београд 2007.
- Тадић, Љ., *Филозофија права*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1996.
- Фихте, Ј. Г., *Затворена трговачка држава – Пет предавања о одређењу научника*, Нолит, Београд 1979.
- Шапиро, Ј., *Морални темељи политике*, Филип Вишњић, Београд 2008.

TAMARA NOVVIĆ

Belgrade

FICHTE'S FIRST REFLECTIONS CONCERNING POLITICAL AND MORAL QUESTIONS

Abstract: In this text, we will focus our attention on the first Fichte's work *Random Thoughts on a Sleepless Night* which indicates the future interests of this philosopher. In "Random Thoughts" Fichte describes the political situation and the general decadence of German society which directly depends on the hedonistic life of higher classes. The loss of moral considerations of those in the

highest social positions reflects on the overall functioning of the state, and in linking the ethics and politics Fichte raises the thesis that the immoral behavior of princes, nobles, and all responsible persons who run state affairs causes the general social collapse. In this paper, Fichte in some way appeals for each individual to be morally transformed because only moral communities and societies can hope for prosperity. Later political-legal texts point to Fichte's enlightenment aspirations to raise the general self-consciousness of their compatriots through education and improvement.

Keywords: tyranny of higher classes, "sultanism" of rulers, immoralism, corruption, lawlessness, enlightenment aspirations, education, moral improvement

Primljeno: 20.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019

UDK 1:331

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.207-228>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEMANJA MIČIĆ¹

Novi Sad

PRIČA FILOZOFIJE PRIČA KAO RAD FILOZOFIJE I
FILOZOFIJA RADA (FILOZOFIJE): OGLEDI O
NARATIVNOM METODU KAO RADU JEZIKA U
SVETLU *DUHOVNOG ŽIVOTINJSKOG CARSTVA* IZ
HEGELOVE *FENOMENOLOGIJE DUHA*
(I DEO)

Sažetak: U ovim oglecima ćemo pokušati da, putem priče filozofije priča, pokažemo nešto drugačiji ugao posmatranja filozofije rada (filozofije), koja se može iščitati iz Hegelovog odeljka *Duhovno životinjsko carstvo i obmana ili sama stvar*, iz *Fenomenologije duha*. Umesto praćenja uobičajenih tekstova, koji na ovaj Hegelov narativ reaguju tumačeći ga iz vizure opisa intelektualnog ili akademskog rada i angažovanja, ili pak rada *uopšte*, sa naše strane bismo želeli najpre da pokažemo da je svaka delatnost u prvom redu jezičko-pripovesna, kao i da su rezultati rada jezika uvek neke (kontingentne) priče. One svoju aktualizaciju imaju samo putem neprestanog odnošenja sa drugim pričama, u čistom narativnom mnoštvu, koje jezik fundamentalno manifestuje. Ukoliko ima bilo kakvog rada i delatnosti, ono je jezičko-narativno. Videćemo koliko nam Hegelova studija i njen spekulativni karakter može pomoći ili odmoći u pokušaju kristalisanja te priče filozofije priča, kao filozofije rada (filozofije).

Ključne reči: narativ, priča, mnoštvo, kontingencija, rad, filozofija, delanje, Hegel, duhovno životinjsko carstvo

¹ E-mail adresa autora: nm.ulysses@gmail.com

UVODNA RAZMATRANJA

Čitati odeljak *Duhovno životinjsko carstvo i obmana ili sama stvar*, iz Hegelove *Fenomenologije duha*, kao analogiju intelektualnog, akademskog života, znači, pre svega, ispričati *jednu* priču. Međutim, ona nikada nije *ista* – ne samo u smislu da je različiti autori izlažu različito, jer su oni kao takvi u potpunosti u drugom planu, već je svako jezičko proizvođenje, koje za svoj sadržaj uzme neku temu, uvek ponovljeno samo kao *razlika*. Tom razlikom naslućuje se čisto mnoštvo narativa, čija kontingencija se mora krajnje ozbiljno razmotriti. Drugim rečima, nevezano za to da li su se ovom temom na uporediv način bavili autori poput Pinkarda (Pinkard), Fricmana (Fritzman), Rojsa (Royce), Lovenberga (Loewenberg), Šapira (Shapiro), ili Gerera (Guerrero), pripovesti koje nam oni donose omogućene su određenom narativnom konstelacijom, ili konstelacijama kojima i Hegelov narativ nesumnjivo pripada. Već je jasno da za nas narativ ili priča, kao, uostalom, ni jezik, ne mogu imati onakav status kakav oni kao *pojmovi* imaju unutar „pozitivnih nauka“ poput lingvistike, naratologije, ili većeg dela filozofije jezika. Priče donose i ove narative: narativi nemaju početak, kraj, sredinu, niti mogu biti definisani i opisani drugačije nego putem priča. Na tragu Vilhelma Šapa (Schapp), rekli bismo da jezik(-)priča priča priču.

Ovde se nećemo naširoko baviti genealogijom ove priče filozofije priča, za koju je za sada dovoljno pomenuti da vlastiti sadržaj crpi u prvom redu iz narativa savremene filozofije jezika, strukturalizma i poststrukturalizma, dekonstrukcije, hermeneutike, fenomenologije, kao i svih onih polja iz kojih se smatra mogućim uočavanje ove fundamentalne narativnosti svakog jezičkog događanja. S tim u vidu, potrudimo se da na Hegelovom primeru, koji se bez pogovora tiče svojevrsne filozofije rada (filozofije), ponudimo rad jezika koji bi insistirao na tome da se u razmatranju delatnosti ne sme prevideti njen pripovedno-jezički karakter. Zbog toga smatramo od izuzetnog značaja udruživanje ove priče filozofije priča i filozofije rada (filozofije). Rezultat će, to već možemo da naslutimo, biti neka pripovest; ali, takođe smo mišljenja da ovaj sinkretički amalgam dve, na prvi pogled možda i nespojive pozicije, može doneti dosta toga produktivnog. Valorizacija te produktivnosti će

biti odmerena u odnosu na datu pripovesnu konstelaciju: ova priča filozofije priča će, poput bilo koje druge, biti ponuđena mnoštvu narativa da je na ovakav ili onakav način iskoriste za vlastite pripovesne momente. Upravo Hegel nam može pomoći da prepoznamo jezičko događanje kao takav rad.

Sintagma „akademska životinja“² je, kao, uostalom, i „politička“, „jezička“, ili pak „nativna“, uvek jedan *narativni konstrukt*. „Čovek“ je, takođe, jezičko(-)pripovesni konstrukt, koji svoje mesto pronalazi samo kao tema (mnogih) priča i narativnih konstelacija: „Čovek ne postoji pre jezika, bilo kao vrsta ili kao individua. Nikada ne nailazimo na situaciju u kojoj je čovek odvojen od jezika, koju on onda opisuje ne bi li „iskazao“ šta se događa sa njim: jezik je taj koji pruža definiciju čoveka, a ne obrnuto.“³ Ili, Šapovim rečima: „Čovek nije čovek od krvi i mesa“.⁴ U tom smislu, „rad čoveka“ je, prvenstveno, *rad jezika*, tj. priča koje stoje na svakom mestu gde se pojavljuje jezik.

Das geistige Tierreich predstavlja treći odeljak dela *Fenomenologije posvećenog umu*, a tiče se, barem u većini interpretacija, načina i odnosa pojedinačnog, individualnog delanja i mesta, uloge toga delanja naspram onoga što bi se moglo nazvati „društvenim“, kao i odnosa između „inicijalne“ i „opšte“, „univerzalne“ same stvari:

„Kao takvo, drugi će određivati značenje dela i tumačiti ga. Originalna svrha, koja je podstakla delanje koje je nešto proizvelo, nestaje. Ovo je „kontingencija delanja“, gde je svrha delanja sama određena delanjem. Rezultujuće delo je *die Sache selbst*, ili „sama stvar“. Pošto je omogućena delatnostima, sama stvar je uvek zadobijena; svrha je uvek ispunjena. Na ovaj način, sâmo delanje individue je sama stvar.

² Videti: Guerrero, Miguel D., *The Academic Animal is Just an Analogy: Against the Restrictive Account of Hegel's 'Spiritual Kingdom'*, *Stance*, Volume 9, April 2016.

³ Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1989., str. 12-13.

⁴ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1985. (5. Auflage 2012.), str. 105.

Zato dok može delovati da se individue interesuju za samu stvar, one su zapravo zainteresovane njom samo u vidu sopstvenih delatnosti“.⁵

Na osnovu ovih postavki (koje su uvek postavke nekog narativa: u ovom konkretnom slučaju, to je narativ filozofije priča), „društveno utisnuta individualna delatnost“, proizvod je narativne konstelacije koja omogućuje i isporučuje ove teme „društvenosti“, „individualnosti“, „delatnosti“, itd. Narativno čvorište, kao skupina mnoštva priča, sabranih u onome što se dominantnim konstelacijama naziva npr. „individuumom“, donosi, pruža priče, koje zapravo nikada nisu do kraja njene vlastite. Uvek je već jezik, tj. narativni horizont kojem narativno čvorište pripada, uslovio u određenoj meri to *kojih*, ako ne *na koji način*, će priča biti. U suprotnom, ne bismo mogli da govorimo uopšte o tome da neke priče, svojim sadržajima, pripadaju zajedno nekom pripovednom polju. Drugim rečima, umesto da govorimo o „individuama koje delaju u svetu“, imamo posla najpre sa pričama, koje interaguju sa drugim pričama. Način na koji se događa ta interakcija je ono gde Hegelov narativ može pomoći priči filozofiji priča i obrnutno: u pokazivanju da, prvo, „materijal“ nekog rada priča (koji je sama priča) biva dalje predat drugim pričama, unutar nekog pripovednog horizonta, gde je „javni domen“ samo momenat ulaska u dalje odnose te priče sa drugim pričama (nema „spoljašnjosti“, niti „unutrašnjosti“ priča, tzv. „materijalni svet“ je, kao i „duhovni“, takođe, ništa drugo do svet priča – „nema ništa van priča“, rekli bismo, na tragu Deride). Drugo, pošto smo rekli da su priče predate *drugim pričama*, podsetili smo na to da one nisu date u posed nekim individuumima, koji zatim vrše tumačenja i procene tih priča, a da nisu i sami omogućeni narativno. U onome što se naziva „javnim domenom“ imamo odmeravanje neke priče, ili skupine priča, prema određenoj konstelaciji – ove priče često imaju kongruentne vokabulare, ali to svakako ne mora biti slučaj. Treće, ovaj „nestanak originalne svrhe“ priče, u trenutku kada ona stupi u interakciju sa drugim pričama, upućuje upravo na *kontingenciju priča*. Priče su drugim pričama date na milost i

⁵ Guerrero, Miguel D., *The Academic Animal is Just an Analogy: Against the Restrictive Account of Hegel's 'Spiritual Kingdom'*, Stance, Volume 9, April 2016., str. 59-60.

nemilost daljih redeskripcija njihovih sadržaja. Narativ ne može kontrolisati ili sprečiti ovaj prodor drugih narativa u njega; možda baš zbog toga što ni sam nije nekakav „originalni sadržaj“ i tvorevina, već svoju genezu duguje različitim pripovесnim slojevima, koji ga na takav način isporučuju i omogućuju. Ovoj kontingenciji priča odgovara *kontingencija delanja*, o kojoj Hegel bez zadržske govori: „[M]aterijal tvorenja i svrha delanja nalaze [se] u samom delanju“.⁶ Rezultat toga je *die Sache selbst*, sama stvar.

Ono što je „sama stvar“ kod Hegela, za nas nije ništa drugo do ono što bismo opisali kao mogućnost određene narativne konstelacije da postavi sebi nekakav cilj: suštinu, istinu, ili bilo koju drugu kategoriju, u vlastitom sklopu, pa i ovu samu mogućnost postavljanja cilja ili svrhe. Taj sklop čine priče koje se formiraju unutar ili oko datog pripovесnog horizonta koji, delanjem čiste mnoštvenosti priča sa uporedivim temama, dobija dalje razrade na osnovu svojih pravila igre, ili odstupanja od njih, ali to čini uvek kroz *druge* narative – njihovo ponavljanje je, kako je rečeno, ponavljanje razlike. Narativna konstelacija je u stanju da ispostavlja nešto kao svoj cilj, delanjem različitih priča, koje saučestvuju u datom programu. Međutim, taj program, kao i narativna mreža okupljena oko njega, apsolutno su kontingentni i nepoopštivi. Teme koje neka pripovесna konstelacija kandiduje nikako ne mogu biti sadržane u *svim* pričama. Čisto mnoštvo priča nije nekakav prosti skup priča, već je jeziku, koji prebiva uvek u ovom čistom mnoštvu, ponuđeno da dalje isporučuje ovo pripovесno mnoštvo, koje je „on sam“. Ovu odrednicu, kao i svaku drugu, takođe priče mogu odlučiti da zadrže ili odbace. To je potvrda i izraz te čiste mnoštvenosti i kontingencije.

Sama stvar, bivajući omogućena ovim pripovесno(-)jezičkim radom neke konstelacije, uvek je zadobijena: „[C]ilj je uvek ostvaren“.⁷ Ovde se možemo setiti i onog čuvenog Ničeovog uvida o tome da smo

⁶ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 233.

⁷ Guerrero, Miguel D., *The Academic Animal is Just an Analogy: Against the Restrictive Account of Hegel's "Spiritual Kingdom"*, *Stance*, Volume 9, April 2016., str. 60.

svet prvo „logicizirali“, a onda nastavili da se divimo tome kako on počiva na zakonima te logike.⁸ Ali delanje pojedinačne priče ne mora biti upućeno striktno ka samoj stvari neke određene narativne konstelacije – to se, takođe, mora uzeti kao kontingentno. Svaka priča može suštinski biti priča „za sebe“, te kao takva je ponuđena različitim drugim pričama i pripovесnim horizontima, čija sama stvar, kao pripovесno odmeravanje u okviru datih pravila igre, ne mora biti uopšte kao takva prisutna ili određena. Drugim rečima, ona ne mora biti tematizovana u svim okvirima, s obzirom da čisto narativno mnoštvo iskazuje sebe kroz različite pojavne oblike. Pripovесni horizont ne mora pokazivati tendencije, tj. pretendovati ka ostvarenju nekih unutrašnjih ciljeva, ukoliko ih sam ne uspostavlja. Stoga, čitav Hegelov opis dinamike zablude, iskvarenosti, poštenja, želja, itd.⁹, gde individue zapravo „egocentrično delaju“, brinući se prvenstveno o ispunjenju sopstvenih ciljeva, a predstavljajući ih kao univerzalne, za nas može biti samo deskripcija stanja nekog pripovесnog horizonta, gde ni sama ta deskripcija, kao ni pripovесni horizont, ne mogu zadobiti bilo kakav transnarativni status. Takođe, ne možemo procenjivati značaj, vrednost ili istinitost određene jezičke igre, pomoću nekih spolja uvedenih pravila, a koja dolaze od narativa generisanih van tog konkretnog okvira. Isto tako, ne možemo očekivati ni to da Hegelov narativ pruži u potpunosti veran prikaz nekog događanja koje se odvija nezavisno od same konstelacije

⁸ „Ako neko sakrije jednu stvar iza grma, traži je i nalazi upravo tamo, zbog tog traženja i nalaženja ipak ne zaslužuje neku posebnu hvalu. Međutim, tako stoji sa traženjem i nalaženjem „istine“ unutar područja uma. Ako zadam definiciju sisara i onda izjavim, pošto sam promotrio jednu kamilu: „to je sisar“, time sam doduše obelodanio jednu istinu, ali sa ograničenom vrednošću, hoću da kažem da bi ta istina bila potpuno antropomorfna i ne bi sadržala nijednu tačku „istinitu po sebi“, stvarnu i opštevažeću, bez obzira na čoveka. Tragalac za takvim istinama istražuje, u stvari, samo preobražaj – sveta u ljudima. On teži za razumevanjem sveta kao čovekolike stvari i, u najboljem slučaju, dospeva do osećanja izvesne asimilacije“. Niče, Fridrih, *Knjiga o filozofu (Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu)*, Grafos, Beograd 1987. (prev Aćin, J.), str. 81.

⁹ Up. Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 242.

koja ga daljoj pripovednoj redeskripciji nudi. U tom smislu, narativ „same stvari“ može funkcionisati samo dotle dok to neka vrlo konkretna priča, ili skupina pripovesti, prihvati za svoj temat. Priča filozofije priča se, kao što smo videli, može na ovaj Hegelov narativ nadovezati i time pokazati rad određenih priča i konstelacija. Na tom svom putu ona, kao i bilo koja druga priča, može odabrati mnoštvo smerova: od onog koji u jednom segmentu prihvata elemente priče sa kojom stupa u odnos („sama stvar“ kao mogućnost pripovednog horizonta da sebi postavi nekakav cilj, i da mu se pojedinačne priče u tome pridruže, jer je to, zapravo, i njihov cilj, iako one toga još nisu svesne, te delaju iz pobude za vlastitim ostvarenjem); u drugom segmentu ona odbija da se saglasi u svom pripovedanju sa problematičnim delovima („sama stvar“ ne mora biti uopšte tematizovana, svrhe i ciljevi u ovom smislu joj mogu ostati u potpunosti strani); zatim ona može krenuti u pravcu daljih razrada vlastitih postavki, ili od njih odustati – ali ona uvek priprema teren za mogućnost da bude drugačije ispričana. Međutim, čak i ukoliko se to ne dogodi, ostaje njen poziv na igru deskripcije i redeskripcije, kojem se jezik(-)priče uvek odazivaju, na taj način iznova potvrđujući tu čistu mnoštvenost.

Werk kod Hegela ima krajnje interesantan prizvuk dvostrukog značenja: „[N]ečega poput umetničkog ili književnog proizvoda i uobičajenog značenja koje naprosto upućuje na rezultat onoga što je neko uradio“.¹⁰ Ovaj prizvuk omogućava nešto obuhvatniji pristup i odnošenje prema predmetnom odeljku *Fenomenologije duha*. Taj pristup bi podrazumevao da se *Duhovno životinjsko carstvo* ne obraća samo intelektualcima, učenjacima i umetničko-književnom ili akademskom angažovanju pojedinaca, kojima Hegel želi naprosto da skrene pažnju da je njihovo delovanje umnogome samousmereno, te kao takvo nedostatno u pružanju konkretnijeg doprinosa, već se tim odeljkom smera na daleko širu sliku: ona bi trebalo da obuhvati *sve* delatnike unutar *Duhovnog životinjskog carstva*: „*Das geistige Tierreich* nije samo prikaz individua

¹⁰ Pinkard, Terry, *Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters*, u: *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (ed. Westphal, Kenneth R.), 2009., str. 144.

iz drugog dela *Uma*, obučenih u drugo odelo (npr. ono akademsko). Umesto toga, *das geistige Tierreich* je pak još jedan univerzalni oblik svesti koji Hegel razmatra u *Fenomenologiji*. To jest, kao individue, svi smo pripadnici *das geistige Tierreich*.¹¹ Ipak, iako nešto šira, ova slika traži i neka druga proširenja, kao što je svakoj priči dato da tako nešto može inicirati, dolazeći u fokus iz pozadine čistog narativnog mnoštva. S tim u vezi, možemo li priču filozofije priča smatrati formom apsolutnog znanja? Da bismo uopšte započeli rad jezika(-)priče u tom smeru, moramo razumeti svu važnost ovog odeljka. On ne pokazuje samo da „sve individue“, putem mnoštva priča, mogu pripadati nekoj konstelaciji, koja je u mogućnosti da ih poveže, dajući im dalja usmerenja, u vidu svrha i ciljeva. Praveći očiglednu razliku između „inicijalne“, „početne“ same stvari i opšte, univerzalne, Hegel naslućuje da priče svoju samu stvar mogu odrediti tek naknadno, *post festum*.¹² To znači da priče, u svom začetku, nemaju određen nekakav jasno definisan cilj ili svrhu – one te kategorije stvaraju imanentno i usputno. Istovremeno, ovo prihvatanje univerzalne, opšte same stvari, vodi do apsolutnog znanja.¹³ Sa druge strane, vreme je da potvrdimo i da ove priče ipak nikada ne mogu biti u potpunosti *iste*, ma koliko se potrudili i bili spremni da odemo daleko u pokušaju postizanja saglasja narativa. Usled toga, priča filozofije priča može dakako biti naknadno inspirisana pričom o apsolutnom znanju, ali bi zaista bilo neprimereno stavljati između njih bilo kakvu vrstu ekvivalencije. Ipak, ovo analoško mišljenje izgleda krajnje karakteristično za priče: podsetimo se samo Fajingerove (Vaihinger) „*als-ob* filozofije“. ¹⁴ Na tragovima drugih priča, primerice one Bahtinove (Bakhtin), radi se uvek o svojevrsnoj *heteroglosiji*, gde

¹¹ Guerrero, Miguel D., *The Academic Animal is Just an Analogy: Against the Restrictive Account of Hegel's 'Spiritual Kingdom'*, *Stance*, Volume 9, April 2016., str. 63.

¹² *Ibid.*, str. 64.

¹³ Up. Vereme, Donald Phillip, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 1985., str. 98-99.

¹⁴ Up. Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als-Ob*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.

priče pričama pružaju priliku da nastupaju jednoobrazno, kao koegzistencija raznovrsnih narativa. Ta polifonija¹⁵ čistog mnoštva priča završava katkad u unisonom, harmoničnom odnosu određenih narativa, gde se gotovo ne primećuje da tih glasova ima više; dok, sa druge strane, odnošenja priča završavaju u kakofoniji, u kojoj je teško jasno razaznati jezičko događanje. U svakom slučaju, nijedan od ovih odnosa nije apsolutno favorizovan ili odbačen – sredenost i haotičnost takođe pronalazimo samo u pričama. Apsolutno znanje, time što je usmereno većinom na pokazivanje ukidanja distinkcije između subjekta i objekta,¹⁶ već je na gotovo istovetnom putu kao i priča filozofije priča, u kojoj tek, sa njene strane, o ovom uvidu biva zaista posvedočeno. Zbog toga, između ostalog, nema ni suštinske razlike između naracije i priče.

¹⁵ I ovim terminom upućujemo najpre na Mihaila Bahtina i njegove razrade koncepata polifonije i dijalozizma. Up. Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Theory and History of Literature, Volume 8 (ed. and trans. Emerson, C.), University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1999.; Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination*, University of Texas Press, Austin 1981. (ed. and trans. Holquist, M., Emerson, C.). Oni mogu poslužiti da se ukaže na neodrživost pristupa po kojem određeni narativ pruža, demonstrira *jedan glas*, koji dolazi iz nekog objektivno postojećeg sveta, nezavisnog od *mnoštva narativa/glasova*, a koji taj „svet“ zapravo omogućuju. Poput načina na koji Bart dovodi u pitanje mogućnost da pojmovi poput autora, intencije, neke jedinstvene svesti, koja na jezičku scenu samostalno izvodi likove, teme, motive, itd. budu polazišne tačke, tako i Bahtin pokazuje da jezičko događanje ne može biti na ovaj način privatizovano i monopolizovano. Glas autora ostvaruje se uvek mnoštvom različitih uglova i perspektiva, koje su za nas uvek neki narativi. U tom smislu se ne možemo ograničavati (samo) na tekstove i narative shvaćene krajnje jednodimenzionalno, kao proizvode rada „duhovnih stvaralaca“, ljudi posvećenih cilju iznošenja na videlo jezika(-)priča, koji su navodno „u njima“. Jezik(-)priče se ne mogu apsolutno na ovakav način lokalizovati. To bi, ponovo, bio izraz „monologizma“ nekog narativa, ili narativne konstelacije, njegove „homofonije“. Jezik nema drugih naratora do svojih vlastitih narativa, koji iz svog čistog mnoštva pronalaze svakakve vrste kontingentnih opisa, uključujući i ove.

¹⁶ *Ibid.*, str. 66-67.

Narativ Hegelove *Fenomenologije duha* može se posmatrati istovremeno kao *preskriptivno* i *deskriptivno* sredstvo jezika(-)priča, za događanje filozofskog, kao i bilo kojeg drugog rada. Šta primer *Duhovnog životinjskog carstva* može da pokaže? Za nas, Hegelova filozofija u celosti se, pre svega, može uzeti kao nagoveštaj i izraz pomenutog jezičko-pripovednog mnoštva. Hegelova filozofija je, kao *veliki narativ*, onaj koji vrši kreativnu redeskrpciju jezika na volšeban način. Ova sintagma „veliki narativ“ bi sada mogla biti posmatrana bez navike njenog povezivanja sa bilo kakvom pežorativnom konotacijom, koja bi eventualno dolazila iz pravca postmodernističkih kritika, na tragu Liotara. Iz perspektive priče o filozofiji priča, ne možemo pronaći ništa po sebi maligno u generisanju tih „velikih narativa“, s obzirom da se to sada, iz vizure priče filozofije priča, posmatra samo kao još jedan u nizu načina pojavljivanja jezika(-)priča. Povest filozofije nam donosi više nego vredna svedočanstva ovog rada jezika i sama ukida moguće despotizme ili autoritarnosti, koje se unutar nje mogu skrivati. Oдавde ćemo nastaviti sa primenom narativnog metoda na sva tri podnaslova unutar *das geistige Tierreich* odeljka, te pokušati da pokažemo unakrsni rad priča (tj. priče filozofije priča i Hegelovog narativa o filozofiji rada (filozofije)) i rezultat tog međusobnog odnošenja, koji je uvek – priča.

INDIVIDUALITET, REALAN SAM PO SEBI I ZA SEBE

Za Hegela je ono opšte obdarenost i sposobnost, te to opšte, koje je u „pokretnom prožimanju“ sa individualitetom, čini svrhu i suštinu one samosvesti koja je „shvatila pojam o sebi“: „Samosvest je sada shvatila pojam o sebi koji je prvo bio naš pojam o njoj, naime da u izvesnosti o samoj sebi predstavlja sav realitet; i sada je za nju svrha i suština pokretno prožimanje onoga što je opšte, – obdarenosti i sposobnosti, – i individualiteta“.¹⁷ Odakle bi dolazila tvrdnja da je samosvest u ovom smislu „sav realitet“, ako ne prvo iz jezika(-)priča? Ovde je u opticaju i pitanje kako ta samosvest, kao realitet, naprosto postaje nešto za šta

¹⁷ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 232.

možemo reći „ima je“. Ali ovo ne mora nužno da bude problem. Čak bi se možda očekivalo i to da, nakon uviđanja čistog narativnog mnoštva i kontingencija priča, zauzmemo jedan krajnje afirmativan stav prema ovakvim izletima i ekskurzijama jezika u kreativne redeskrpcije sopstvenih okolnosti. Zbog toga, nakon primene narativnog metoda, koji se ovde preporučuje, ne bi bilo uputno zahtevati da on donosi bilo kakvu vrstu „spoljašnjeg prekoračenja“, u smislu „objektivnog napretka“ u odnosu na narative na koje se primenjuje. Utoliko je apsolutno moguće odati počast onoj pripovednoj konstelaciji za koju se ispostavlja da ne reflektuje do kraja ovu fundamentalnu narativnost jezika. U krajnjem, mi bismo i na osnovu ove Hegelove konstatacije o samosvesti koja, shvatajući pojam o sebi (a koji je prvo bio „naš“ pojam o „njoj“), mogli da prepoznamo određeni narativni šablon koji priča o filozofiji priča neretko preuzima, u pokušaju vlastite samo-eksplicacije! Što je, sa naše strane, naravno, potvrda toga da jezik neprestano vrši ova *prožimanja* svojih sadržaja, koji su uvek priče; a te priče pripovedaju o svakom realitetu, o svakoj samosvesti, o onome opštem, o individualitetu, kao i obdarenosti i sposobnosti. Nekim od tih priča saopštavaju se narativi o tome da nečega „ima“, „nema“, da je ovakvih ili onakvih karakteristika, itd. Bez narativa je takvim momentima, koji su uvek pripovedni, nemoguće pristupiti.

Imajući to u vidu, možemo li reći i, na primer, sledeće: priča je sada, kroz priču o filozofiji priča shvatila, došla u situaciju da reflektuje pojam o sebi kao takvoj pripovesti, naime da u izvesnosti o samoj sebi predstavlja *sav realitet*, tj. da je sav „realitet“ (za nju je „realitet“ sve ono čega ima putem priča(-)jezika, a čemu ništa ne izmiče) ništa drugo do kontingentna priča *u* i, istovremeno, *o* čistom mnoštvu priča? Te tako i ona sama mora sebe neprestano opisivati kao nepoopštitvu i kontingentnu, datu drugim narativima da nad njom izvrše dalju redeskrpciju, tako da npr. ona u nekom od svojih nastavaka prihvata da se njena pozicija može opisati kao takva da su za nju „svrha i suština pokretno prožimanje onoga što je opšte – obdarenosti i sposobnosti – i individualiteta“? Eto primera načina na koji narativi mogu ulaziti u interakcije, čiji rezultati su međusobne (re)deskrcpcije! Konkretno, ovde na delu je (jezikom) ponuđen jedan od mnogobrojnih, a mogućih načina na koji se pripovesti

daju ukrstiti, tako da se istovremeno nadopunjuju. Nijedan od narativa nije potrebno instituisati kao preovlađujući – daleko interesantnijim se pokazuje raspoznavanje ovog načina rada jezika i priča koje se usput donose, ili su u stanju da svojom neprestanom delatnošću sprovedu.

Priča o filozofiji priča, poput uma, više ne traži „da sebe prvo proizvede kao svrhu u suprotnosti prema neposredno bivstvujućoj stvarnosti“, jer ona prepoznaje da druge „stvarnosti“¹⁸ i nema do one pripovedne. Priča o filozofiji priča za svoj predmet ima čisto mnoštvo kontingentnih priča, ili ona jeste ona priča koja je, pomoću priča, u stanju da reflektuje sebe, kao i svo drugo jezičko događanje, kao uvek pripovedno; kao što „samosvest ima za svoj predmet čistu kategoriju, ili ona jeste ta kategorija koja je postala svesna sebe“.¹⁹ Priča o filozofiji priča se takođe ne obračunava sa drugim pričama,²⁰ ali one ne leže iza nje u nekakvom zaboravu, već se ozbiljno računa na mogućnost njihovog ponovnog aktiviranja i aktualizovanja, odnosno, nikada se ne pretpostavlja da su one skončale u svim momentima ili pojavnim oblicima.

Sa druge strane, priča o filozofiji priča ne odbacuje apsolutno niti suprotnosti, niti svako uslovljavanje svoga tvorenja; ona zapravo prepoznaje da priče same kreiraju ove rešenosti, uključujući i one izbore o tome da li one „kao čiste polaze od sebe i ne kreću se ka nečem drugom već ka samim sebi“.²¹ Tu se prepoznaje sav značaj reflektovanja vlastite kontingencije. Ali priča o filozofiji priča mora računati i na mogućnost njene redeskripcije čak i kao one koja „kao čista polazi od sebe i ne kreće se ka nečemu drugom već ka samoj sebi“. Njoj je preporučeno da prati logiku *asemblaža*, odnosno, logiku *mnoštva (n+I)* – ne onoga *umesto*, već onoga *i*.²² S tim što ovo *i*, ukoliko želi da bude odista radikalno u svom pokazivanju mnoštva, mora računati i na *i umesto*. Drugim rečima,

¹⁸ Up. *ibid.*, str. 232.

¹⁹ *Ibid.*, str. 233.

²⁰ Up. *ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Lecercle, Jean-Jacque, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York 2002., str. 61.

priče su u stanju da svojim radom otkriju mnoge scenarije, od kojih su neki međusobno kontradiktorni, nesamerljivi, disparatni u svom odnošenju, dok su drugi kongruentni i udruživi.

U filozofiji priča se pojmovi svesti i samosvesti, uzeti na ovakav način, kao svojevrzne datosti, faktički nezavisne od jezika(-)priča, moraju radikalno problematizovati. Međutim, da li čitav projekat pada u vodu, kada se podseti na ovu fundamentalnu skopčanost svakog jezičkog manifestovanja sa generisanjem pripovesti? Može li se odbacivanjem ovih početnih „premissa“ Hegelove priče tvrditi nedostatnost same te priče, ili bi to bilo van duha filozofije priča, koja inisistira upravo na tome da svaka priča može i mora imati svoje mesto u određenoj pripovednoj konstelaciji? Drugim rečima, ovde se pitamo o tome da li možemo uopšte baratati pojmovima „početnih premissa“, na osnovu kojih bi eventualno bio odbačen određeni filozofski narativ (u ovom slučaju Hegelov), u korist neke (filozofije) priče, koja insistira upravo na tome da, ukoliko ima jezičkog događanja, ono je uvek pripovedno, a ne rečenično-iskazno. Kako bi ta sintagma „početne premissa“ uopšte figurirala bez sedimentiranog narativno-jezičkog tkiva, koje donosi vlastitu delatnost kroz raznolike pripovesti? To znači da se ne može naprosto ukinuti jedno jezičko-narativno igranje, koje svoj materijal dobija umnogome iz pravaca priča koje insistiraju na takvom formalno-logičkom ustrojstvu. Ne bi trebalo upasti u zamku bilo kakve primordijalnosti nekakvog ustrojstva, bilo ono označeno kao „logičko“, ili kako god drugačije, iako to nije u strogom smislu nikakva „zamka“, već takođe pokazatelj neke „same stvari“, ili možda toga na koji način jedna dominantna struja, oblikovana određenom narativnom konstelacijom, može biti u stanju da odredi dalje tokove pripovednih događanja i jezičkih pojava.

No, da se vratimo na pojmove samosvesti, svesti, opšteg, pojedinačnog, realnog po sebi i za sebe, obmane, itd. Rekli smo da oni za nas moraju figurirati kao krajnje zavisni od konkretnih priča u kojima se pojavljuju. Ti pojmovi načelno ne mogu stajati samostalno i nezavisno, kao uostalom ni bilo koje druge reči, ili pak rečenice. Reči i rečenice ne postoje van određenih narativa i mreža koje su oni u stanju da kreiraju –

tako je i u ovom slučaju.²³ To znači i da ne možemo ni na koji način izvršiti *disekciju* ovog Hegelovog teksta, već jedino *vivisekciju*, koja bi podrazumevala, u ovom konkretnom primeru, stapanje horizonta filozofije priča, kao priča filozofije, i Hegelovog narativa! Priče nemaju početak i kraj, sredinu, lokalitet, ali njihova topografska i temporalna neuhvatljivost je izveštaj na prvom mestu *jedne priče*, kontingentne i nepoopštive, a ne pokazatelj „objektivnih činjenica“. Zato se jeziku mora „dopustiti“ (on je to svakako već u stanju da čini) da se, kroz ovu priču o filozofiji priča upušta, recimo, u takvu, možda pomalo neočekivanu koaliciju, kao što je ovo prepoznavanje ludičkih momenata kod Hegela. Jezik i narativi uvek teže toj polifoniji; ali ona nije nešto što stoji latentno i čeka postvarenje. Ta polifonija je *uvek prisutna*, kao i jezik(-)priče, koji se najčešće uzimaju vulgarno i jednodimenzionalno, kroz određeno i često nereflektovano samorazumevanje i podrazumevanje. Priča o filozofiji priča pokušava da izvrši taj rad reflektovanja, ali ona mora jednako ozbiljno shvatiti vlastitu kontingenciju i nepoopštivost, upravo zbog toga da bi mogla istovremeno zahtevati svoj neometani razvoj, kojim se *računa baš na to da taj razvoj ne može biti neometan*, odnosno, da će druge priče neminovno imati (ili možda pak nemati) šta da kažu na tu (ili bilo koju drugu) priču. Tako se pokazuje autentičnije čisto narativno mnoštvo i kontingencija, nešto što bi se dalo naslutiti da je bilo u planu priče o dekonstrukciji, koja je takođe pokušavala da podstakne intervenisanje istim metodskim sredstvima na njoj, kroz dekonstrukciju dekonstrukcije. Sada slobodno možemo da kažemo da je to bilo izvodljivo jedino ovakvim pomeranjem, tj. pokazivanjem da je dekonstrukcija jedino moguća kao priča o dekonstrukciji, koja vlastitu dekonstrukciju ne može podsticati nikako drugačije nego putem narativa

²³ „Možda je najveći pronalazak bilo otkriće rečenice. Odatle bi možda drugi najveći pronalazak bilo ukazivanje njenog nepostojanja, pokazujući priče“. Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 38. Takođe: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 166.

o tome. U krajnjem, dekonstrukcija, takođe, nikada nije sebe zamišljala kao „anti-hegelijansku“, jer bi se to pokazalo višestruko apsurdno.

Što se tiče presude toga da li bi Hegelov narativ, tj. *narativi*, mogli biti uzeti u znaku zagovaranja i dopuštanja toga da na površinu ispliva „polifonija“ priča, ne bi se trebalo mačevati sa bilo kakvim oblikom pokušaja rekonstruisanja Hegelovih *intencija*. Promašenost takvog poduhvata se ekspresno pokazuje. Iz tih razloga se, između ostalog, priča o filozofiji priča i manifestuje na ovakav način da dovodi u pitanje stalnost i postojanost subjektivnosti koja kao takva suvereno stoji iza nekog kazivanja i iskazivanja, kao pripovedanja. Riker nam je dao dobru naznaku i uvid u to, zahtevajući da pokaže da je svako konstruisanje identiteta narativno,²⁴ iako za nas u čitavom poduhvatu svakako nije bio dovoljno istrajan ili možda odvažan, poput nekih drugih autora. Sa druge strane, naša teza je da se tragovi te jezičke polifonije, odnosno čistog narativnog mnoštva, mogu pronaći čak i u onim narativima koji se označavaju kao autoritarni ili despotski. U krajnjem, tu bi se radilo o metafizičkim sistemima koji, kao narativne konstelacije zaljubljene u eho varijacija vlastitih priča podržavaju i podstiču stanje podražavanja koje nalikuje stanju autistične eholalije – tamo gde se ona ne čuje, ne bi trebalo da se čuje ništa. To je pokušaj oktroisanja jezika, suspendovanja njegovih kreativnih potencijala za deskripcije i redeskripcije. Ali smatramo da se jezik ne može na takav način obuzdati i sprečiti njegova navala, koja nam uvek, ako ne otvoreno pokazuje, onda barem sugerše to čisto narativno mnoštvo. Takav je rad jezika, i kroz filozofsko pregalaštvo jezik možda i najupadljivije demonstrira tu polifoniju! Hegel tu neće biti izuzetak. Nekada su mu potrebni i drugi narativi, kao oni književnosti ili umetnosti, ali podsetimo: nikakva kvalitativna razlika ne stoji između njih, nikakva granica, nikakav presek stanja ne može dozvoliti i omogućiti konačnu podelu rada i podelu uloga, bilo da ta postrojavanja dolaze iz tabora filozofskih, naučnih, književnih ili nekih drugih narativa. Jezik se raspodeljuje u prvom redu na i kroz različite priče. Te priče se dalje staraju o svojim sadržajima na raznolike načine, ali uvek kroz sledeće priče. Stoga priče filozofije, nauke, ili

²⁴ Up. publikacije poput trilogije *Vreme i priča*, te *Sopstvo kao drugi*.

književnosti bivaju razdeljene prvenstveno na osnovu sedimentiranih pripovednih mreža, koje su jedino po određenom principu običaja ili navike u stanju da naprave ove podele. Filozofija rada filozofije bi za nas podrazumevala ovo, svakako Hegelovim pričama podstaknuto, samoreflektovanje jezika kao pripovednog, kao i određenu fenomenologiju priča, koja pokazuje da je rad jezika takav kakav jeste samo zahvaljujući ovim dominantnim narativnim mrežama, koje favorizuju određene priče i jezička manifestovanja. Te priče i ta manifestovanja nikako nisu nužna i jedina moguća. Mišljenja smo da nam se Hegelovim narativima to na nedvosmislen i odlučan način može pokazati, kada se ulože naponi i prevaziđu šumovi tema priča koji razumljivo mogu delovati ne samo kao puki distraktori, već i povodi za genuinu brigu o potentnosti tog narativa da pruži povod za njegovo pozitivno valorizovanje u svetlu ove filozofije priča. Fenomenologija priča u ovom smislu bi pretpostavljala i upućivala najpre na osobenu fenomenologiju rada jezika.

Hegel, u nastavku, navodi: „Samosvest ima za svoj predmet čistu kategoriju, ili ona jeste ona kategorija koja je postala svesna sebe“.²⁵ Jezik, za razliku od *ove svesti* (ali ona je uvek data samo kao narativno čvorište, tako da se *razlika*, u strogom smislu, ukida!), nikada ne odbacuje sve suprotnosti, već ih drži u određenom stanju napetosti, kroz čisto mnoštvo priča i kontingenciju i nepredvidivost njihovog manifestovanja. Uslovljavanje bilo kakvog tvorenja takođe ne može biti odbačeno, jer je uvek jezik kao priča uslov mogućnosti. Jezik, bivajući „čistim naracijama“, kreće se kroz ova mnoštva, koja upravo svojom mnoštvenošću sugerišu to da kretanja mogu biti raznolika i da su u ovom smislu ona nepoopštiva. Neke priče mogu upregnuti svoje napore da pokažu da je ovo kretanje ništa drugo do kretanje jezika ka samom sebi, druge da je to kretanje uvek usmereno ka nečemu što ovome izmiče, treće se ne upuštaju u takve generalizacije, četvrte... itd. „Time je svest odbacila svaku suprotnost i svako uslovljavanje svoga tvorenja; ona kao čista polazi od sebe i ne kreće se ka nečemu drugome već ka samoj

²⁵ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 233.

sebi“.²⁶ Ali ovo „odbacivanje“ nije učinjeno apsolutno, već je ono omogućeno samo određenim naratvnim horizontom – ovom pričom o filozofiji priča smo, sa jedne strane, odbacili ovo odbacivanje, tj. pokazali smo da je svest „uslovljena“ jezikom(-)pričama; međutim, sa druge strane, treba ponuditi ovoj priči o filozofiji priča i reflektovanje svoje pozicije: da li ova priča o filozofiji priča vrši takođe jedno kategorično odbacivanje svakog uslovljavanja njenog tvorenja? Da li i ona kao „čista“ polazi od sebe i „ne kreće se ka nečemu drugome već ka samoj sebi“? Eto zbog čega ovaj narativ toliko insistira na opreznosti spram nekih tekovina i apela savremene filozofije, poput npr. „odbacivanja ontologije“, mogućnosti „post-metafizičkog mišljenja“, iako se za ovu priču o filozofiji priča može s pravom reći da dosta toga duguje upravom tim narativima.

U liniji priče filozofije priča bi bilo obratiti posebnu pažnju na ovaj *par excellence ludički* momenat kod Hegela, koji demonstrira to kako je fenomenologija *priče*, kao rad *jezika*, između ostalog, moguća:

„Pošto individualitet predstavlja stvarnost u samoj sebi, to se materijal tvorenja i svrha delanja nalaze u samom delanju. Stoga delanje izgleda kao kretanje jednoga kruga koji se u praznome slobodno kreće u samom sebi, neometano se čas proširuje čas sužava i potpuno zadovoljan igra samo u sebi i sa samim sobom. [...] Delanje ne menja ništa i ne ide ni protiv čega; ono je čista forma prelaženja iz stanja neviđenosti u stanje viđenosti, sadržina koja se prikazuje i iznosi na videlo dana nije ništa drugo do ono što je to delanje već po sebi“.²⁷

Ali fenomenologija *priče* već pretpostavlja *priče* i jezik; ne možemo govoriti o početku *priče* – *Ursprung*, *Entstehen* *priče* je nemoguće pronaći. Kao što, na Gogoljevom tragu, iza ove *priče* uvek „dolazi naredna“, tako se i temporalna dimenzija prošlosti mora neraskidivo vezati za postojanje *priče* ili narativne konstelacije. Na taj način se ustrojstvo prostorno-vremenskog rasprostiranja koje je dominantno (struktura prošlosti, sadašnjosti i budućnosti) pokazuje zavisno i vezano za jezičko-pripovedno događanje koje te strukture

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

donosi. Drugim rečima, prošlost, sadašnjost, budućnost zavise od priča, koje su uslov mogućnosti govora o tim instancama. Vreme i prostor ne stoje izvan jezika(-)priča, jer narativi omogućuju kako vreme, tako i prostor. Pomenuto *delanje* je uvek priča, kao, uostalom, što je i individualitet ništa drugo do čvorište različitih narativa. Ova „igra sa samim sobom“ za nas može biti shvaćena samo kao igra jezika, ali jezik je za nas uvek u stanju tvorenja i pokazivanja čistog pripovednog mnoštva: ako igre ima, ona je neprestana igra narativa. To da li se on baš slobodno kreće u praznome, u krugu, da li se neometano proširuje i sužava, da li je ta igra obojena ovim ili onim sentimentom, ipak je na pojedinačnom narativu ili narativnoj konstelaciji da za sebe donese tu odluku putem jezičke (re)deskripcije, što ne znači da uopšte mora da je donosi, tj. da ta tema na bilo koji način mora da bude obuhvaćena u tvorenju neke pripovesti. Opisi tog tipa, kao i sama pripovest, ni na koji način nisu nužni, kao što nužno nije ni to da deskripcije budu zauzete uvidima o tome kako *delanje* nešto menja ili ne menja, da li ide protiv nečega, ili ne, je li čista forma prelaženja iz stanja neviđenosti u stanje viđenosti, da li se ta sadržina mora razumeti kao ono što je samo to *delanje* već po sebi, itd. Na konstataciju da: „*Delanje* jeste po sebi, – to je njegova forma kao zamišljenog jedinstva; i *delanje* jeste stvarno, – to je njegova forma kao bivstvujućeg jedinstva; sâmo *delanje* jeste sadržina jedino u toj odredbi jednostavnosti nasuprot odredbi svoga prelaženja i svoga kretanja“, podstaknuti smo da postavimo pitanje o tome koja bi bila tačno razlika između „zamišljenog“ i „bivstvujućeg“ jedinstva, te kakvo bi bilo „nestvarno“ *delanje*? Ukoliko ima najpre priča, onda sve ove distinkcije postaju krajnje sumnjive.

DUHOVNO CARSTVO ŽIVOTINJA I OBMANA ILI SAMA STVAR

Konkretizovanje *das geistige Tierreich* odeljka Hegel počinje bližom odredbom i eksplikacijom individualiteta:

„Taj po sebi čisti individualitet jeste, pre svega, opet jedan pojedinačni i određeni individualitet; stoga apsolutni realitet, za koji taj individualitet sebe smatra, jeste, čim on njega postane svestan, opšti apstraktni realitet, koji, budući bez ispunjenja i sadržine, predstavlja samo praznu misao te kategorije. – Treba videti kako se taj pojam po

sebi samom realnog individualiteta određuje u svojim momentima i kako za taj individualitet njegov pojam o samom sebi stupa u svest“.²⁸

Mi bismo, pre svega, morali reći da je ovaj način određivanja koji se predlaže ili zahteva, uvek narativan – kao, uostalom, što je i sam taj zahtev jedino tako moguć. Filozofija rada filozofije, ako želi da bude verna bilo kakvom pokušaju (samo)reflektovanja, prvenstveno mora vlastitom jezičkom tkivu pristupiti preko i kao priča filozofije rada, te je kao takva suštinski priča filozofije priče, pošto je svaka delatnost uvek i na prvom mestu neka *pripovest*. Što se tiče odnosa i eventualne koalicije, preklapanja sa jedne strane Hegelovog narativa i sa naše strane ove priče o filozofiji priča, deluje da one tek zajedno bivaju u stanju da omoguće ovaj narativ o filozofiji rada (filozofije). Čak i uz neminovno priznavanje i prepoznavanje svih mogućih razlika između ovih narativa, ne možemo poreći određenu kongruentnost, koja se da očitovati i u samom izrazu prevodivosti i nadopuna koje jedan drugom pružaju ovi narativi. Zbog toga, između ostalog, kao što smo pomenuli, priča filozofije priča insistira na izrazitoj opreznosti kada se povede razgovor o „post-metafizičkom“. „Metafizičko“, „post-metafizičko“ samo su odrednice priča sa nekim zajedničkim temama i motivima, unutar narativne konstelacije kojoj deluje da i dalje nedostaje predloženo jezičko reflektovanje o sopstvenim sadržajima kao nužno pripovesnim. Šta je ono što se dobija ovim uvidom? Prepoznajući čisto mnoštvo priča, njihovu kontingenciju i nepoopštivost, priči o filozofiji priča se, nakon utvrđivanja ove postojanosti narativno-jezičkog tkanja, otvara prostor za intervenisanje na bilo kojem mestu koje bi slučajno ili sa nekom namerom zaboravljalo ovaj uvid (koji je, svakako, „uvid“ i „zaborav“ jezika(-)priče). Motivacija za održavanje takvog stanja zaborava može biti različita – od pokušaja forsiranja narativne konstelacije koja, samo po principu pripovesne navike, traži i teži tome da bude jedina vidljiva jer je, navodno, „krajnja *Istina*“, do toga da se naprosto bez pardona zahteva dalja vladavina, na osnovu već uspostavljene autoritarnosti. Priča o filozofiji priča donosi ovaj „narativni metod“, kojim je u svakom trenutku moguće razbiti iluziju priča koje uspostavljaju bilo kakvu vrstu

²⁸ *Ibid.*, str. 233.

dogmatizma ili despotizma. Zbog toga se, uostalom, toliko insistira na radikalizaciji uvida kontingencije, koja ni na koji način ne zaobilazi ni ovaj narativ. Njegov rad je omogućen na prvom mestu radom filozofije i njenih pripovesti, što nikako ne znači da se druge priče i konstelacije ne pronalaze unutar filozofije. Ako ima narativnog mnoštva, ono se uviđa možda i najjednostavnije kroz ova neprestana jezička preliivanja i pretakanja narativa jednih u druge, gde se nikada ne pronalazi granica, kraj ili početak onih pojedinih. Narativi filozofije nisu u povlašćenom položaju u odnosu na, primera radi, književne ili naučne, kao što ni potonji nikako nisu u odnosu na filozofske. Zato je preporučljiva određena vrsta skepse spram svake pripovesti koja za sebe tvrdi da je na neki način superiornija od ostalih. Bilo da se radi o povremenoj „neskromnosti“ filozofije ili nauka, koji bi da putem svojih različitih sistema i disciplina utvrde neko „činjenično stanje“, ili pak o književnoj i umetničkoj „nepretencioznosti“ kojom se tobože sputavaju takvi porivi, treba zadržati distancu od takvih, ili bilo kojih drugih monohromatskih posmatranja stvari. Jer filozofiju i nauke je, takođe, u zavisnosti od priča, moguće označiti kao krajnje „skromne“ delatnosti, kao što i književnom i umetničkom diskursu etiketa pretencioznosti nikako nije strana. Upravo zbog toga je uvek uputno znati sa kojom pričom, konkretno, imamo posla – jer generalizacije bilo kojeg tipa donose ovakve nesuglasice. Za nas, zbog toga, „kišobran termini“ poput „filozofija“, „nauka“, „književnost“, „umetnost“, itd. nikada ne mogu pod svoj opseg do kraja sakupiti samo jedan način manifestovanja i samo jedan vid delatnosti. Stoga je krajnje nepreporučljivo i banalno praviti striktno podele između „filozofskog“ i „naučnog“, ili pak „književnog“, „umetničkog“, ili bilo kojeg drugog rada jezika(-)priča.

LITERATURA

- Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Theory and History of Literature, Volume 8 (ed. and trans. Emerson, C.), University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1999.
- Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination*, University of Texas Press, Austin, 1981. (ed. and trans. Holquist, M., Emerson, C.)

-
- Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989.
- Baugh, Bruce, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London and New York, 2003.
- Guerrero, Miguel D., *The Academic Animal is Just an Analogy: Against the Restrictive Account of Hegel's 'Spiritual Kingdom'*, Stance, Volume 9, April 2016.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986. (prev. Popović, Nikola M.)
- Lecerle, Jean-Jacque, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.
- Niče, Fridrih, *Knjiga o filozofu (Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu)*, Grafos, Beograd, 1987. (prev. Aćin, J.)
- Pinkard, Terry, *Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters*, u: *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (ed. Westphal, Kenneth R.), 2009.
- Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.)
- Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.)
- Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.)
- Silverman, Hugh J., *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism*, Northwestern University Press, Evanston, 1997.
- Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als-Ob*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.
- Vereme, Donald Phillip, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 1985.

NEMANJA MIĆIĆ
Novi Sad

THE STORY OF THE PHILOSOPHY OF STORIES AS
THE PHILOSOPHICAL ACTIVITY AND THE
PHILOSOPHY OF (PHILOSOPHICAL) WORK:
STUDIES ON NARRATIVE METHOD AS A
LINGUISTICAL ACTIVITY IN THE LIGHT OF *THE
SPIRITUAL ANIMAL KINGDOM* FROM HEGEL'S
PHENOMENOLOGY OF SPIRIT
(PART I)

Abstract: In these studies we will try to take a somewhat different approach, by way of the story of the philosophy of stories, towards a philosophy of (philosophical) work, which can be inferred from the section *Spiritual animal kingdom and deceit, or 'the matter in hand' itself*, which can be found in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Instead of following the well-established textual route concerning this matter, which often consists of interpreting this particular Hegel's narrative as the one which describes the traits of intellectual or academic work, or the work *in general*, we would like at first to present the idea that every activity is first of all language-based and simultaneously story-driven, as well as the notion that the result of every linguistic activity is always going to be some (contingent) story. These stories actualize themselves only by continuously referring to other stories, in the pure narrative multiplicity, which language manifests fundamentally. If there is any work or activity whatsoever, it is language and narrative-bound. We shall also determine how helpful this Hegel's study and its speculative character could be, in an attempt to elucidate the story of the philosophy of stories as the philosophy of (philosophical) work.

Keywords: narrative, story, multiplicity, contingency, work, philosophy, activity, Hegel, *Spiritual animal kingdom*

Primljeno: 19.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019
UDK 159.942:37.018.2
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.229-262>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

DARIJA RUPČIĆ KELAM¹

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet

SANDRA STEINER JELIĆ²

Osijek

IVICA KELAM³

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Fakultet za odgojne i
obrazovne znanosti

ULOGA SKRBNOG MIŠLJENJA I EMPATIJE U OBRAZOVANJU

Sažetak: Svaki bi ozbiljni obrazovni sustav danas, u suvremeno doba, trebao uzeti u obzir i u sebe ucijepiti oblik učenja kako misliti, odnosno razvijati kritičko mišljenje. Kada govorimo o obrazovanju, onda bi krajnja svrha odgojno-obrazovne aktivnosti trebala biti povratak subjektu, što znači razvoj emancipiranog, samomislećeg, autonomnog pojedinca, kritičkog mislitelja i samosvjesnog pojedinca. Uvježbavanjem (auto)refleksije i kritičkog mišljenja pomažemo pojedincu u dubljem razumijevanju i interpretiranju činjenica. Slijedom Liessmannove definicije neobrazovanosti koja se pojavljuje u svojem suvremenom pojavnom obliku kao poluobrazovanost, koja je odustajanje od htijenja da se uopće išta razumije, istaknut ćemo važnost filozofskih temelja skrbi, skrbnog mišljenja i potrebe razvoja empatije kao važnih fenomena u izgradnji cjelovite ličnosti, obrazovnog pojedinca, kritičkog subjekta, te mogućnost promjene postojećih odnosa unutar društva kojemu obrazovani pojedinac teži sudjelovati. Postavljamo pitanje, mogu li nam odgoj za skrb i empatiju, unutar odgojno-

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

² E-mail adresa autorke: sandrajelic@mail.inet.hr

³ E-mail adresa autora: kelamivica@gmail.com

obrazovnog sustava pomoći u razumijevanju problema suvremenog svijeta i načinu nošenja s izazovima koje društvo pred nas danas postavlja?

Ključne riječi: skrb, skrbno mišljenje, empatija, obrazovanje, emocije u obrazovanju

UVOD

Ako su temeljni problemi današnjeg, suvremenog društva i čovječanstva u cijelosti, prema autorima kao što je Harari, klimatske promjene, velika nejednakost, polarizacija društva i siromaštvo velikog dijela Zemlje, onda moramo uočiti i otkriti načine i mehanizme kako se nositi s tim problemima. Ono što je usko povezano s navedenim problemima i kao njihov temeljni uzrok, tvrdimo, problemi su sebičnosti, pohlepe i nedostatka skrbi i empatije, odnosno posvemašnja apatija u društvu koje nas okružuje.

Uzimajući sve navedeno u obzir ono što bismo trebali je staviti veći naglasak i prioritet na razumijevanje onoga kako naš um djeluje i kako možemo kultivirati, njegovati i povećati naše suosjećanje, mudrost, te razviti i proširiti našu svijest. Ono što nam treba je nova vrsta znanja, nova paradigma tzv. integrativnog, orijentacijskog znanja i nova paradigma utemeljena na osjećajnosti, koja je bioetički senzibilitet. Spominjući to ne smijemo izostaviti dvije ključne paradigme, paradigma etike skrbi i empatije.

U radu ćemo razmatrati o tome što je skrbni način razmišljanja i što znači odgoj za kritičko mišljenje koje se kao mantra u posljednje vrijeme provlači po svim obrazovnim programima i inicijativama, pa i ovoj našoj najnovijoj obrazovnoj reformi. Također ćemo ukratko pokušati objasniti na koji se način skrb i skrbno mišljenje (*caring thinking*)⁴ kao jedna od tri sastavnice multidimenzionalnog mišljenja, uz kritičko i kreativno mišljenje,⁵ te empatija mogu implementirati u obrazovni sustav. Stoga će namjera rada i pitanje koje će zaokupljati našu pažnju u daljnjem izlaganju biti: možemo li i na koji način ugraditi paradigmu

⁴ Matthew Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003., str. 261-271.

⁵ Bruno Ćurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017., str. 199-202.

cjelovite skrbi, skrbnog razmišljanja i empatije u same temelje obrazovanja i na taj način doprinijeti odgajanju empatičnijih i skrbnijih ljudi koji će utjecati na razvoj skrbnijeg društva? U konačnici, mogu li nam u tom smislu etika skrbi i empatija poslužiti i pružiti odgovore na pitanja što čini put prema moralnijem svijetu?

TEMELJNI ZAHTJEV OBRAZOVANJU

U svojem radijskom govoru 1966., te članku naslovljenom "Education after Auschwitz", filozof Theodor Adorno stavio je jasan naglasak ne samo na ono što se u njemačkom jeziku naziva *Bildung*, kao osobni razvoj i izgradnja cjelokupne ličnosti, nego i na *Erziehung*, misleći pri tome na pedagogiju samog procesa učenja, obrazovanje, na javnu ulogu obrazovanja kao prosvjetljenja i obogaćivanja društveno intelektualne klime. Stavljajući veliki naglasak na ulogu sjećanja i historije unutar procesa socijalizacije i stvaranja društvenih silnica, pokušao je istaknuti kako je primarni zahtjev koji se danas treba staviti obrazovanju da se zvjerstvo Auschwitza i barbarizmi bilo koje vrste više nikada ne ponove.

Za Adorna Auschwitz nije predstavljao samo prijetnju povratka u pakao zvjerstava, zločina i barbarizam širokih razmjera, nego je Auschwitz bio sam taj pakao. Prema njemu, svaka je debata oko obrazovanja stoga jalova, trivijalna i besmislena ukoliko se ne uzme u obzir njegova uloga i nastojanje oko toga da se Auschwitz više nikada ne ponovi. Sve dok su temeljni uvjeti koji favoriziraju takav povratak neizmijenjeni, takva će se zvjerstva ponavljati.⁶

⁶ Theodor Adorno, *Education after Auschwitz*, <https://josswinn.org/wp-content/uploads/2014/12/AdornoEducation.pdf>, datum pristupa 12. 2. 2019. Taj je tekst prvi puta prezentiran kao radijsko predavanje 18. travnja 1966., pod naslovom "Pädagogik nach Auschwitz." Prvi je puta objavljen 1967. Engleski je prijevod objavljen u: T. Adorno, "Education after Auschwitz", u: *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, New York 1998.

Možemo li mi danas govoriti o takvim i sličnim uvjetima koji prijete padu civilizacije natrag u zvjerstva takvih ili sličnih razmjera? Možemo li ustvrditi da se danas na perfidnije načine zatire ljudskost, humanizam, zatiru konstitutivni momenti ličnosti, koji su, prema Hannah Arendt, sjećanje i mišljenje?⁷ Naime, Arendt ističe kako je sposobnost kajanja za počinjena zla, sposobnost sjećanja. Sjećati se znači vratiti se počinjenome, ne zaboraviti ono što smo učinili. Ta veza između sjećanja i mišljenja naročito je značajna u kontekstu ovoga o čemu ćemo promišljati, a to je važnost obrazovanja i razvijanja kritičkog, skrbnog i empatičnog mišljenja. „Nitko se ne može sjećati stvari što ih nije promislio u razgovoru sa samim sobom.“⁸

Ukoliko odbijamo sjećanje, spremni smo učiniti bilo što. Dakle, nema sjećanja, nema uspomena, nema krivnje niti odgovornosti. Bez sjećanja ništa nas neće moći zaustaviti. Za Arendt, kako ističe, razmišljati o prošlosti, sjećati se, znači kretati se natrag, znači ići i zaći dublje do samih korijena, do počela svega činjenja.

Nasuprot Kantovom poimanja najvećega zla kao radikalnog zla koje nastaje ukoliko se čovjek odlučuje za zle maksime, kao osobne principe djelovanja, koji povratno iskrivljuju našu moć percepcije i razmišljanja, te kvare našu volju, koja tada odabire zlo, ona razvija tezu o banalnosti zla. Za nju najveće zlo nije radikalno, nego ono nema korijene i zato što nema korijene, nema ograničenja, nesrazmjerno je, te može ići do nezamislivih ekstrema i proširiti se po čitavom svijetu.⁹ Ali zlo tako shvaćeno, nije samo spacijalno, nego ono obuhvaća i vremensku ekstazu tj. temporalnu dimenziju jer se širi u nedogled i ima nesagledive posljedice i u (budućem) vremenu.

Ono što Arendt zaključuje je da nikakva nadarenost niti spoznavanje dostignuća umjetnosti, glazbe, nikakva elokventnost, ne može zamijeniti mišljenje, niti ima veze s njime, jer je ono aktivnost, a ne pasivno uživanje. Za umjetnička ostvarenja potrebni su darovi, talenti, ali

⁷ Hannah Arendt, *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 58-59.

⁸ Isto, str. 59.

⁹ Isto, str. 60.

„nikakva nadarenost neće preživjeti gubitak integriteta do kojeg dolazi gubitkom posve obične sposobnosti za mišljenje i sjećanje.“¹⁰ Tim se aktivnostima čovjek ukorjenjuje u svijetu, u društvenu zajednicu i time postaje subjektom.

Arendt ističe kako je bezgranično, ekstremno zlo moguće samo ondje gdje su:

„samo-izrasli korijeni, koji automatski ograničavaju mogućnosti, posve odsutni. Odsutni su ondje gdje ljudi ostaju na površini događanja, gdje dopuštaju da ih događaji nose i ne pokušavaju prodrijeti do dubina za koje su sposobni.“¹¹

Te se dubine razlikuju od osobe do osobe, od stoljeća do stoljeća po svojoj kvaliteti, dometima i dimenzijama. Tako je primjerice Sokrat vjerovao da će učeći ljude kako misliti, govoriti sa samim sobom, slušajući nutarnji glas, preispitujući svoje živote, poboljšati svoje sugrađane. Za njega život koji se ne propitkuje nije vrijedan života. Za razliku od njega, njegovi su suvremenici sofisti ljude učili umijeću govorništva, te onome što će govoriti i na koji način, poboljšati svoje sugrađane.

Ono što se može danas uočiti je gubitak prostora i vremena koje nije impregnirano, vremena koje nudi šansu za samoću koja je plodonosna, uočljiv je gubitak dokolice, koja je sve više impregnirana sadržajima mass medija, informacijama, tehnologijom. S time je usko povezan i gubitak kreativnosti, drugim riječima gubitak sebstva i onoga što čini autonomnog, samomislećeg pojedinca.

Upravo stoga, Adorno naglašava kako je zadaća obrazovanja nakon Auschwitz, da se to i takvo slično barbarstvo ne ponovi, na način da se obrazovanje vrati subjektu,¹² pojedincu, nasuprot masi ili čoporu. Samoća i aktivnost mišljenja koja joj odgovara, potrebne su i nužne da se to ne bi ponovilo. Nadalje, nedostatak (samo)refleksije, onoga što se danas popularno naziva kritičkim mišljenjem, za Adorna je izvor svih

¹⁰ Isto, str. 62.

¹¹ Isto, str. 67.

¹² T. Adorno, *Education after Auschwitz*, str. 2.

zala i korijen barbarizama svake vrste.¹³ Tako alternativa zlu nije fiksirani set zabrana, nego obrana sposobnosti mišljenja i prosuđivanja, sposobnosti kojima postajemo osobe.

Prema Adornu, potrebno je razvijati i ulagati u dvije oblasti obrazovanja. Prva je oblast obrazovanje i osobna izgradnja djece od najranije dobi (*Bildung*), a druga je sveopće prosvjetljenje koje omogućava kulturalnu, intelektualnu i društvenu klimu u kojoj su osigurani takvi uvjeti koji bi onemogućili povratak u takav barbarizam i koji bi osvijestili one mehanizme i motive koji leže u pozadini svih zvjerstava (*Erziehung*).¹⁴

Ono što je dovelo do takve pojave i omogućilo tako nešto kao što je bio Auschwitz, kao paradigma svih zločina i zvjerstava, po njemu, to su bili autoritarno ponašanje i slijepa poslušnost i podložnost autoritetima bez propitkivanja. Ono što se naslućuje u njegovoj namjeri potreba je razviti kod pojedinca ljubopitljivu znatiželju, kritičko mišljenje koje raskrinkava mehanizme manipulacije, zla i barbarstva, razvijati empatiju i skrbno mišljenje koje ne isključuje nego uključuje, te je potrebno raskrinkavati one društvene veze i silnice koji vežu ljude na temelju nekih značajki s kojima se mogu međusobno identificirati, ali na temelju čega se stvaraju elite i pojedine enklave koje isključuju, marginaliziraju ili diskriminiraju drugačije od sebe (kolektivizacija, omasovljenje, tribalizacija).¹⁵

Ono što današnjim školama nedostaje, kako smo ustanovili, upravo je dokolica. U svojoj knjizi *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, austrijski filozof Liessmann upozorava kako su nekadašnje škole njegovale tu vrstu (ne)rada, dokolicu. Sama etimologija starogrčke riječi *shole* (lat. *schole*) označavala je ustrajavanje u radu, dokolicu, slobodno vrijeme, odmor, ali i vrijeme posvećeno znanstvenim razgovorima, filozofiji, učenju. Danas vremena više za to nema. Ističe kako školama vladaju projekti i praksa, iskustva i umreženja, ekskurzije i izleti. Nema više vremena za samoću, propitkivanje, razvoj ljubopitljive

¹³ Isto, str. 4.

¹⁴ Isto, str. 3.

¹⁵ Isto, str. 3-5.

znatiželje, niti kritičkog razmišljanja. Nema vremena za usredotočenost i kontemplaciju.¹⁶ Škole tako postaju mjesta životne nužde, kako ih je davno okarakterizirao Nietzsche, te odgajaju za kurentne ljude, korisne za tržište. Nasuprot njima postojale su obrazovne ustanove, tzv. Obrazovališta.¹⁷

„Dakle, prijatelji moji, ne zamjenjujte mi ovo obrazovanje, ovu nježnonogu, razmaženu, eteričku boginju s onom korisnom sluškinjom, koja se ponekad također naziva 'obrazovanjem', ali je samo intelektualna službenica i savjetnica životne nužde, stjecanja, neimaštine.“¹⁸

Ono što je za Nietzschea bilo istinsko obrazovanje, stajalo je nasuprot nuždi, opstanku i tržišnim zahtjevima za učinkovitošću. Ono otpočinje tek u jednom eteru, zračnom sloju, u prostoru kontemplacije, oslobođene subjekta nužde i potreba, s onu stranu i visoko iznad carstva nužde, borbe za egzistenciju i iznad svake neimaštine.¹⁹ Obrazovanje se, prema Nietzscheu, tek u samoći oslobođenoj od svake prisile stjecanja i ciljeva, razvija i tek u toj se čistini javlja sloboda, sloboda potrebna za mišljenje. Dokolica je mjesto rođenja svake kreativnosti, ali i mišljenja, a misliti u tom kontekstu znači istražiti i preispitivati, što za posljedicu ima rušenje idola i lažnih samonametnutih autoriteta. Na tom je tragu bio i Adorno 1959. godine, kada je zapisao u svojoj *Teoriji poluobrazovanosti* da ukoliko humanističko obrazovanje postane ciljem ljudima kojima nedostaje prvenstveno dokolica, mora zavladati poluobrazovanost.²⁰

¹⁶ Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2009., str. 53.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, „O budućnosti naših obrazovnih ustanova“, u: Kant, Schelling, Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Globus, Zagreb 1991., str. 303.

¹⁸ Isto, str. 301.

¹⁹ Isto, str. 300-301.

²⁰ Theodor Adorno, „Theorie der Halbbildung“, u: ders.: *Gesammelte Schriften Band 8, Soziologische Schriften I*, 1959., str. 93 – 121.; usp. K. Daniel Cho, „Adorno on Education or, Can Critical Self-Reflection Prevent the Next Auschwitz?“, *Historical Materialism*, 17 (1/2009), str. 74–97.

Za Liessmanna stoga, neobrazovanost danas nije nikakav intelektualni deficit, niti nedostatak informiranosti, nego je ona odricanje, odustajanje od htijenja da se nešto još uopće razumije. Ideja razumijevanja nekoć je bila osnova i činila je bit i okosnicu duhovno-znanstveno-obrazovne djelatnosti po sebi. Ono što se tvrdokorno još uvijek naziva obrazovanjem, sada se više ne ravna prema mogućnostima i granicama pojedinca, subjekta, niti prema modelu antičkog ili humanističkog obrazovanja, nego prema zahtjevima tržišta i sposobnosti upošljavanja koji postavljaju standarde onoga što obrazovani pojedinac treba dosegnuti.²¹ Iz toga je očista formiranje osobnosti i autonomnog, samomislećeg slobodnog pojedinca zanemarivo i gotovo nemoguće ostvarivo.

IMA LI U OBRAZOVANJU MJESTA ZA SKRB I EMPATIJU?

Uloga i krajnji cilj već ranije spominjanog kritičkog mišljenja, prema Lipmanu je osvijestiti i kritički preispitati probleme, analizirati sve ono što se smatra samorazumljivim, ali ipak to nije.²²

„Kako bismo poboljšali razmišljanje u školama, najvažnija dimenzija je briga za kritičko, kreativno i skrbno mišljenje.“²³

O kritičkom mišljenju ovdje neće biti detaljnije govora, jer ta tema uvelike nadilazi okvire ove naše rasprave. Ono što će zaokupljati našu pažnju u daljnjoj eksplikaciji teme je skrbno ili brižno mišljenje (*caring thinking*), koje uz kritičko i kreativno mišljenje, prema Lipmanu, a kako smo već i istaknuli, čini treću sastavnicu tzv. multidimenzionalnog mišljenja.²⁴

Danas je, kako smo već istaknuli, sve više prisutna mantra koja u javnom govoru, kada je riječ o svrhama obrazovanja i obrazovnim reformama, ističe važnost kritičkog mišljenja i samomislećih pojedinaca

²¹ Isto, str. 61-62.

²² M.Lipman, *Thinking in Education*, str. 195-293.

²³ Isto, str. 197.

²⁴ Isto, str. 261-271.

koji bi bili emancipirani, mislili svojom glavom, koji bi bili autonomni pojedinci, kreativnih potencijala, koji bi bili u stanju stvarati nešto novo i bolje. No, ono što se često zanemaruje druga je realnost. U diskursu oko obrazovnih reformi jasno je uočljiv obrazac fragmentiranog, maskuliniziranog brisanja skrbi i svega vezanog uz emocije iz javne sfere, te guranje i marginalizacija tih emocija kao nebitnih, trivijalnih i ženskih, u konačnici kao onih koji ne pogoduju tržišnoj logici i ne mogu kao takvi opstati u tim uvjetima.

Cilj je skrbnog mišljenja postavljanje vrijednosti u samo mišljenje. Razmišljajući o nekom problemu ne možemo zaobići, a da ne promišljamo o vrijednostima koje se pojavljuju u tom problemu. Prema Lipmanu postoje četiri pravila skrbnog mišljenja, koje je aspekt mišljenja višeg reda. Ono obuhvaća obraćanje pažnje na bitno, kognitivan sud o prikladnosti i opravdanju, brigu za druge, razmišljanje o onome što jest i onome što treba biti. Skrbno je mišljenje po Lipmanu aktivno, normativno, afektivno, empatično i cijenjeno. Kao takovo ono u sebi obuhvaća i empatiju, suosjećanje, zabrinutost, imaginativnost.²⁵

Bez komponente brižnosti mišljenje je lišeno vrijednosti. Tako je skrbno mišljenje duboko promišljajuće mišljenje koje razjašnjava određeno mišljenje, pozicije i ispituje neki stav ili ponašanje. Ono je i afektivno, jer sadrži emotivnu obojanost. Ono je aktivno jer se bazira na sposobnosti i dragovoljnosti da se podupru i izgrade osobna vjerovanja i vrednote. Ono je i normativno jer se fokusira na usklađivanje realnih i idealnih situacija.²⁶ Lipman izdvaja i empatičnost, empatiju kao bitno obilježje skrbnog mišljenja jer potiče brigu za druge, razvija poštovanje i ljubav prema sebi i drugima, potiče i skrb za vrednote te potiče i brigu za ozbiljno prosuđivanje. Lipman ističe kako se u skrbnom mišljenju misli vrijednostima.²⁷ Brižno je mišljenje kao empatijom obilježeno, mišljenje

²⁵ Isto, str. 271.

²⁶ B. Čurko, *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, str. 200.

²⁷ M. Lipman, *Thinking in Education*, str. 130.

koje omogućava vrednovanje i zajednicu čini mogućom, te je u samoj srži etičke misli i integralni je dio stjecanja etičkog uvida.²⁸

Praksa skrbi stoga, ključna je i esencijalna za rast i razvoj ne samo pojedinca nego i čitavog društva. Luigina Mortari u svojem radu *For a Pedagogy of Care*, ističe kako skrb, a kako smo i naveli, čini zajednicu mogućom. Tu tvrdnju možemo potvrditi, ističe, etimološkom analizom termina i pojma skrbi. Općenito se smatra kako glagol educirati, obrazovati, dolazi od latinske riječi *educere*, što znači izvesti van na svjetlo, na pravi put. No, još je točnije kako se radi o glagolu koji ima aktivno značenje, glagol *educare* koji znači podići nekoga ili njegovati, skrbiti za nekoga, obrazovati ga, izgraditi ga i formirati.²⁹ Nadalje, ističe kako nam značenje riječi kultura dolazi od latinske riječi *colere*, što znači kultivirati, obitavati, skrbiti. Ono ukazuje na stav pažljivosti i brižnosti te možemo reći kako ta praksa skrbi čini same temelje društva, civilizacije i kulture mogućima. Sam termin koincidira s terminom koji izražava značenje kultiviranja duše i uma, a *cultura animi*, referira se na značenje grčke riječi *paideia*. Ovo interpretacija može osnažiti našu ideju bliske povezanosti skrbi i obrazovanja kao edukacije.³⁰

Noddings vjeruje kako bi jedini cilj i svrha obrazovanja trebalo biti odgojiti kompetentne, skrbne ljude pune ljubavi.³¹ Učenici bi trebali učiti znanja i vještine potrebne kako bi im pomogle upravljati i kretati se svijetom koji ih okružuje, skrbeći u isto vrijeme za djecu, slabe, bolesne, stare, životinje i okoliš u cjelini. Noddings sugerira da u školama bude dozvoljena slobodna diskusija tih tema prožetih snažnim, dubokim životnim pričama o iskrenosti, suosjećanju, skromnosti i poštenju.³²

²⁸ Ann Margaret Sharp, "The Other Dimension of Caring Thinking", *Journal of Philosophy in Schools*, 1 (1/2014), str. 15-21.

²⁹ Luigina Mortari, "For a Pedagogy of Care", *Philosophy Study*, 6 (8/2016), str. 456.

³⁰ Usp. Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961.

³¹ Nel Noddings, *The Challenge to Care in School – An Alternative Approach to Education*, Teachers College Press, New York 2005., str. 8.

³² Isto, str. 77.

U srcu ili samoj srži njezinog koncepta obrazovanja leži mnogostrukost egzistencijalnih pitanja koje bi trebalo istražiti i od strane učitelja kao i od studenata. Popis tih pitanja uključuje teme koje su u vezi s religijskim opredjeljenjima i vrijednostima kao i u vezi s etikom i moralom. One uključuju teme o naravi dobra i zla, o pripadanju, identitetu, feminizmu i odnosu religije, besmrtnosti, spasenju, pesimizmu, humanizmu i nevjerovanju, kao i religijska i sekularna etika i moral.³³

Noddings vjeruje kako podučavati i govoriti o temama kao što su skrb i empatija i diskutirati o egzistencijalnim pitanjima u školama daje učenicima ne samo znanje nego i mudrost donošenja produhovljenih odluka kao individua odvojenih od javne sfere i njihovih javnih uloga.

Obrazovanje iz perspektive skrbi ima četiri bitne komponente i odrednice: oblikovanje, dijalog, praksa i potvrda. Odgajatelji i učitelji ti su koji osim teorije djecu podučavaju skrbnoj praksi kroz vlastiti primjer i život. Zадnje, ističe kako osjetiti potvrdu znači postaviti skrb iznad sveg ostalog moralnog obrazovanja. Kada nekoga potvrdimo, mi potvrđujemo ne samo njegovu nego i svoju vrijednost i boljega sebe, i ohrabrujemo njegov ali i svoj osobni razvoj. Kako bismo to mogli učiniti, mi moramo poznavati onog drugog također. Inače ne možemo vidjeti za čime drugi teži, za čime čezne i koja su stremljenja njegova srca, ne možemo znati ni vidjeti kakav može postati idealan i stvaran. Formule i slogani nemaju tu mjesta.³⁴

Iznad svega Noddings smatra kako nije dovoljno samo željeti da učenik ovlada osnovnim vještinama, nego je potrebno pomoći učenicima da postanu također i ljubeća, skrbna ljudska bića.³⁵

Filozofija kao i odgojne znanosti identificiraju skrb kao primarni koncept koji traži refleksiju i ako kontempliramo naše vlastito iskustvo ona postaje ontološki i egzistencijalni primat. Polazeći od te premise potrebno je interpretirati obrazovanje iz perspektive koncepta skrbi i njezine uloge u obrazovanju. Sokratov koncept obrazovanja u sebi je

³³ C. K. Ingall, "Critique: The Challenge to Believe in Schools", *Religious Education*, 92 (1997/4), str. 552-556.

³⁴ <http://www.infed.org/thinkers/noddings.htm>

³⁵ Nel Noddings, *Caring*, University of California Press, Berkeley 1984., str. 20.

uključivao skrb za mlade ljude. Grčko poimanje filozofije kao *paideia* terminom *epimeleja*, označava skrb i brigu. Sokratov govor koji odražava koncept skrbi kao temelja obrazovanja u *Eutiphronu* ističe kako je najbolja stvar koju netko može učiniti je skrbiti i brinuti za mlade ljude kako bi oni mogli izrasti u najbolje ljude na najbolji način.³⁶ U tom smislu termin skrb označava način postojanja, način bitka koji doprinosi razvoju osobe koja je objekt skrbne pažnje.³⁷

Prema Noddings, dva su ključna indikatora ili pokazatelja dobre skrbi za drugoga. Prvi je receptivnost (*receptiveness*), koja je pasivnost i očituje se u slušanju drugoga. Aktivacija duboke sposobnosti slušanja potrebna je kako bismo razumjeli egzistencijalne potrebe onih koji ih pokušavaju artikulirati.³⁸ Drugi je indikator odgovor (*responsiveness*), što znači adekvatno odgovoriti na potrebe drugih, potvrditi njihovu vrijednost i vrijednost njihovih osjećaja, te im dati osjećaj postojanja. Dati nekome odgovor u sebi implicira aktivnu i pažljivu prisutnost podržanu etičkim stavom koji se sastoji od spremnosti da sebe učini raspoloživim za onog drugog u potrebi.³⁹ Ono što je ključno za skrbno ponašanje su stav otvorenosti i relacije spram drugoga. Skrb u sebi sadrži dvije dimenzije, emocionalnu i kognitivnu. Bez intenzivnog osjećaja dijeljenja i otvorenosti prema drugome nema ni istinskog razumijevanja drugoga. Tako možemo reći da je u skrbi prisutna raspoloživost za drugoga zapravo emotivno razmišljanje (*emotional thinking*) ili razumsko osjećanje (*intelligent feeling*),⁴⁰ a mi dodajemo kako je skrb razumna dobrota.

Empatija je slijedeća važna dimenzija skrbi. Prema Noddings, empatija u sebi podrazumijeva ne projekciju nego recepciju, prijemčljivost za drugoga i njegove osjećaje. Nadalje, tu se ne radi o simbiotičkoj zajednici i fuziji i gubitku vlastitosti i granica, nego o zajedničkom slušanju koje čuva onu drugotnost, različitost i jedinstvenost

³⁶ Platon, *Eutifron*, Zagreb: Matica hrvatska, Zagreb 1998., 2d.

³⁷ Isto, 13b.

³⁸ N. Noddings, *Caring*, str. 24.

³⁹ Isto, str. 14.

⁴⁰ L. Mortari, *For a Pedagogy of Care*, str. 455-463.

onog drugoga. Kako bismo razvili empatičan stav, moramo sebe suspregnuti i zatomiti i pretpostaviti radikalno receptivno držanje i stav. Samo u takvom, naizgled pasivnom stanju, razum može postati prožet i protkan „pažljivom tišinom“ (*attentive quietude*)⁴¹ koja ga čini otvorenim i prijemčljivim za drugoga i njegove potrebe.

Biti pažljiv i susretljiv znači biti receptivan do krajnjih granica, a to znači stav strpljenja prožet ljubavlju za i prema drugome. Potrebno je izaći izvan vlastitih okvira i načina razmišljanja i granica komfora, ignorirati vlastita očekivanja i želje kako bismo napravili prostora za drugoga i prihvatili njegov način razmišljanja i gledanja na probleme.⁴²

Luigina Mortari u spomenutom radu ističe nekoliko relacijskih stavova pedagogije skrbi i odlika koje bi trebali posjedovati skrbeni učitelji i odgajatelji. To su dostupnost ili pristupačnost drugome, otvorenost za njega i njegove potrebe. Nadalje, to je stav pažljivosti, stav koji pokazuje da vidimo, slušamo i čujemo drugoga. Nenametljivost u smislu ne oduzimanja brige i odgovornosti drugome, nego omogućavanje da razvije svoje pune potencijale i da sam razvije i preuzme odgovornost za sebe i druge u konačnici. Skrbiti znači i relacijski stav njegovanja pozitivnih i zdravih osjećaja. Podrška, prihvaćanje, poštovanje, povjerenje, nježnost i pouzdanje. Skrbiti dalje znači pružiti sigurnost i dati mu ruku, čuvati ga i prihvatiti potpuno. Nadalje, to znači imati sposobnost nekoga čekati, posvetiti vrijeme rastu. Onaj koji skrbi taj čeka, a ne očekuje u smislu nametanja i prisiljavanja. To znači čekati nekoga strpljivo, što je suprotno od nestrpljivog očekivanja, nametanja vlastitog tempa i prisiljavanja nekoga da učini nešto onako kako mi to želimo. Čekati znači dati drugome prostora i poštivati njegov ritam promjena i razvoja. Nadalje, bitna dimenzija skrbnog relacijskog stava je i empatija. Prema Mortari, ona znači zauzeti radikalno susretljiv stav, slušati druge i zaštititi njegovu osobnost. Na kraju, ističe ona, tu je stav samoosviještenosti tj. biti svjestan vlastitih misli i osjećaja, biti samosvjestan kako bi mogao brinuti o sebi, a posljedično i o drugima.⁴³

⁴¹ N. Noddings, *Caring*, str. 31.

⁴² Isto, str. 24.

⁴³ L. Mortari, *For a Pedagogy of Care*, str. 457-460.

Kultivirati pozitivne osjećaje nade, prihvaćanja različitosti, tolerancije, povjerenja, nježnosti, strpljenja i samopouzdanja ne znači upasti u iracionalan diskurs u obrazovanju.

U moderni i suvremenom vremenu danas, koje imaju svoje korijene u kartezijanskoj slici i paradigmi svijeta, osjećaji se promatraju negativno kao iracionalne komponente razuma koje treba utišati, izgnati i marginalizirati, budući da one zagađuju i onemogućavaju pravo znanstveno znanje i etičko rezoniranje. Međutim, naši životi i praksa pokazuju upravo kako osjećaji mogu promijeniti našu paradigmu, koja prepoznaje vrijednost emocija i definira ih kao rezoniranje ili razlozi srca (*reasonings of the heart*),⁴⁴ ukazujući na inteligentnu sposobnost osjećaja. Prema Marthi Nussbaum, osjećaji su inteligentne komponente naše duše. Oni ne ukazuju samo na značenje onoga što je i što bi trebao biti dobar ljudski život, nego pospješuju dublje razumijevanje moralnih dilema.⁴⁵

Pozitivni i zdravi osjećaji potrebni su ne samo kako bi se izgradile relacije unutar obrazovanja i učinile se vitalnijima i dubljima, nego i kao temelj oslobađanja mišljenja koje usmjerava naše čine kada se moramo suočiti s kompleksnim problemima. Obrazovati i odgajati znači da edukatori moraju konstantno donositi teške odluke u situacijama velikih nesigurnosti i problematičnih slučajeva, te takav način razmišljanja zahtijeva ne samo operacionalnu logiku nego i emotivnu senzibilnost i stabilnost prilikom donošenja odluka i rješenja.

Osjećaji su također važni i u donošenju i konstruiranju obrazovnih teorija. Pedagoška mudrost nije samo iskaz čiste, neutralne racionalnosti i logike, nego zahtijeva i razum i osjećaje, srce i intelekt, umne razloge srca, kako bi Pascal rekao. Skrbne relacije mogu predstavljati problem osobito u situacijama kada se učitelji moraju suočiti i sa negativnim aspektima emocija kao što su mržnja, ljutnja, agresija,

⁴⁴ Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, San Francisco 1972., str. 482.

⁴⁵ Usp. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, New York 1996.

nestrpljivost, zamjeranje i očajanje. Takve situacije zahtijevaju od učitelja spremnost na osobni rast i razvoj, rad na sebi i samoodgoj.⁴⁶

Iako se Noddings u svojim razmišljanjima najčešće fokusira primarno na ono „skrbiti za nekoga“ (*caring-for*) i na skrbne relacije u neposrednoj blizini, ona također zagovara vrstu skrbi o nečemu tj. skrb ili zabrinutost za dalekog, udaljenog Drugog (*caring about*) koji pati, što za nju može biti temelj pravednosti.⁴⁷

Daniel Engster smatra kako teoriju skrbi treba ucijepiti unutar istraživanja o tome kako se treba ponašati i postupati prema ljudima diljem čitavog svijeta. Njegovo razumijevanje skrbi ide u tri smjera i smatra kako skrb ima tri svrhe: pomagati drugima kako bi razvili i održali osnovne kapacitete i sposobnosti nošenja s poteškoćama i tako mogli pomoći i drugima kako bi izbjegli i olakšali patnje.⁴⁸

Nadalje, Engster djelomično odražava viđenje skrbi Nel Noddings i njezino poimanje skrbi kroz tri dimenzije, skrb kao pažljivu (susretljivu, prijemčivu), uzvratnu, osjetljivu i poštivajuću (punu poštovanja). Za njega su pažljivost i susretljivost vrsta aktivnog slušanja i uključenosti prema drugima, što u sebi sadrži i podrazumijeva uočavanje i priznavanje potreba i uzroka dilema koji se pojavljuju ispod površine kako bi ih razumjeli. Uzvratnost ili odgovornost skrbi znači pravovremenost i prikladnost reakcije, uvijek u pravo vrijeme i na pravi način. Poštovanje, kao treća dimenzija skrbi, znači priznavanje drugoga kao cilja, njegovih prava i njegova pogleda na svijet.⁴⁹

Za Engstera, temelj i opravdanje naše dužnosti da skrbimo za druge ne leže u socijalnom ugovoru, samointeresu ili individualnoj autonomiji, nego u ljudskoj međuovisnosti i povezanosti, pa ističe:

⁴⁶ Peta Bowden, *Caring*, Routledge, London 1997., str. 33.

⁴⁷ Nel Noddings, "Two Concepts of Caring", Randall Curren (ur.), *Philosophy of Education*, Philosophy of Education Society, Urbana 1999.

⁴⁸ Daniel Engster, "Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care", *Hypatia*, 20 (3/2005), str. 50-74.

⁴⁹ Usp. Nel Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley 2002.

„Budući da sva ljudska bića trebaju skrb i polažu pravo na to da za njih netko skrbi kada su u potrebi, još više općenito ovise o toj skrbi drugih kako bi opstali u životu ali i kao ljudska društvena bića, logika nam nalaže da priznamo prava drugih da polažu isto to pravo da mi za njih skrbimo kada su oni u potrebi i trebamo nastojati skrbiti za druge kad god smo u mogućnosti bez opasnosti i ugrožavanja naše sigurnosti i nas samih.“⁵⁰

Kada je riječ o obrazovanju i ulozi skrbnog mišljenja i djelatnosti u odgoju, ističemo kako je iz svega evidentno i jasno koja je njegova uloga i snaga unutar obrazovnog sustava. Empatija kao dio skrbnog mišljenja i prakse, također postaje zadatak našim obrazovnim nastojanjima i reformama. Ono što se jasno vidi kao problem nedostatak je emocionalne pismenosti koji sve više uzima danak u našim obrazovnim ustanovama.

EMPATIJA KAO VAŽAN ČIMBENIK USPJEHA U OBRAZOVNOM SUSTAVU – NEKA ISTRAŽIVANJA IZ PRAKSE

U daljnjem razmatranju pokušat ćemo ukazati na važnost još jedne dimenzije skrbi i skrbnog mišljenja, a koja se u radu na više mjesta spominjala. To je empatija i uloga empatije u jačanju unutarnjih potencijala i zaštitnih mehanizama djeteta.⁵¹ Nedvojbena je snaga empatije i njezin utjecaj na razvoj emocionalne inteligencije i njezina povezanost s uspjehom u socijalnim relacijama. Kada govorimo o empatiji, napominjemo kako je ona izuzetno važna u obrazovnom okruženju i kao snaga koja daje temelje za daljnji razvoj skrbnog mišljenja i djelovanja. Važna su okruženja za dijete obitelj, zajednica kojoj pripadaju, vršnjaci i škola, od kojih svako može imati ključne

⁵⁰ Daniel Engster, “Care Ethics and Natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring”, *The Journal of Politics*, 66 (1/2004), str. 124-125.

⁵¹ Jennifer L. Hartman, Michael G. Turner, Leah E. Daigle., Lynn M. Exum, Francis T. Cullen, “Exploring the gender differences in protective factors: implications for understanding resiliency”, *International journal of offender therapy and comparative criminology*, 53 (3/2009), str. 249-277.

zaštitne mehanizme važne za njihov razvoj. Najvažniji su bliski odnosi, pozitivna i visoka očekivanja te mogućnosti mladih za sudjelovanje i doprinos.⁵²

Ukoliko obrazovni sustav potiče i njeguje empatiju u odnosima, skrbno mišljenje i djelovanje tada oni jačaju i pomažu djeci i mladima zadovoljiti osnovne potrebe, što dovodi do stvaranja i jačanja njihove osobnosti, doprinosi izgradnji njihova identiteta kao jačanje nutarnjih kapaciteta i nošenja sa životnim izazovima. Kao rezultat ovih nastojanja škola postaje mjestom suradnje i komunikacije, mjestom empatije, uspješnog rješavanja problema, samoučinkovitosti i svijest o sebi, vlastitim ciljevima i aspiracijama ali i priznavanja istoga onome drugom i drugačijem.⁵³

Empatija kao razumijevanje drugoga, glavna je dimenzija skrbi i skrbnog mišljenja, te ona sama predstavlja brigu za iskustva i osjećaje druge osobe. Kao takva ona se smatra osnovom za razvoj zdravog pojedinca, a time i temeljem zdravog društva i razvoja moralnog djelovanja.⁵⁴ Empatija se, stoga, može definirati kao uživljavanje u emocionalna stanja druge osobe i razumijevanje njenog položaja na temelju percipirane ili zamišljene situacije u kojoj se ta osoba nalazi.⁵⁵ Empatija sadrži afektivnu i kognitivnu komponentu koje u procesu empatiziranja djeluju u interakciji. Ona sudjeluje u razvoju i izgradnji interpersonalno važnih ponašanja, sudjeluje u razvoju i izgradnji moralnog identiteta pojedinca, altruizma ali i u susprezanju agresije i

⁵² Bonnie Benard, *Fostering Resiliency in Kids: Protective factors in the family, school, and community*, Northwest Regional Educational Laboratory, Portland 1991.

⁵³ Ivana Maurović, *Otpornost adolescenata u dječjim domovima, doktorska disertacija*, Pravni Fakultet, Studijski centar socijalnog rada, Zagreb 2015.

⁵⁴ B. Benard, *Fostering Resiliency in Kids: Protective factors in the family, school, and community*.

⁵⁵ Boris Petz, *Psihologijski rječnik*, Prosvjeta, Zagreb 1992.

nasilnih tendencija pojedinca.⁵⁶ Sve to i te kako svjedoči o njezinoj važnosti unutar obrazovnog sustava.

Feshbach⁵⁷ navodi kako empatija sadrži dvije kognitivne komponente, sposobnost uočavanja različitih emocionalnih stanja drugih ljudi te mogućnost razumijevanja perspektive druge osobe, uz treću, afektivnu komponentu, koja je mogućnost suosjećanja i prepoznavanja emocija drugih ljudi.

Maurović⁵⁸ navodi kako je utvrđena pozitivna i negativna povezanost empatije s internaliziranim problemima u ponašanju. Internalizirana ponašanja su prema sebi usmjerena ponašanja, kao što su anksioznost, plašljivost, depresivnost, suicidalnost, pretjerani strah, povučенost, bezvoljnost, nestabilnost, osamljenost i nisko samopoštovanje.⁵⁹ Većinom pozitivnu povezanost empatije s internaliziranim problemima autori dovode u relaciju s pretjeranom brigom za druge, te slabim granicama između pojedinca i bliskih ljudi. Ovakva povezanost posebno je utvrđena kod djevojaka, za koje je inače u istraživanjima utvrđena viša razina empatije nego kod mladića. To se posebno odnosi na djevojke koje su izložene visokim rizicima, posebno u obitelji. S druge strane, utvrđeno je i kako niska razina empatije može uzrokovati nerazumijevanje drugih ljudi, te može dovesti do odbacivanja od drugih, a slijedom toga i do internaliziranih, ali i eksternaliziranih

⁵⁶ Marc H. Davis, Stephen L. Franzoi, "Stability and change in adolescent selfconsciousness and empathy", *Journal of Research in Personality*, 25 (1/1991), str. 70-87.

⁵⁷ Norma Deitch Feshbach, "Empathy in Children: Some Theoretical and Empirical Considerations", *The Counseling Psychologist*, 5 (2/1975), str. 25-30.

⁵⁸ Ivana Maurović, „Snage djece i mladih u riziku pri ulasku u sustav intervencija: specifičnosti s obzirom na spol“, *Kriminologija i socijalna integracija*, 19 (2/2011), str. 11-26.

⁵⁹ Toni Maglica, Dijana Jerković, „Procjena rizičnih i zaštitnih čimbenika za internalizirane probleme u školskom okruženju“, *Školski vjesnik*, 63 (3/2014), str. 413-431.

problema (eksternalizirani problemi⁶⁰ se definiraju kao nedovoljno kontrolirano te prema drugima usmjereno ponašanje kao što je delikventno ponašanje, agresivnost, impulzivnost, hiperaktivnost, nepažnja, neposlušnost, suprotstavljanje, negativističko ponašanje, destruktivnost). Rezultati nekih istraživanja⁶¹ sugeriraju na to da adolescenti koji pokazuju empatiju na više afektivan način imaju manje definirane granice između vlastitih emocija i emocija drugih te mogu biti više izloženi riziku razvoja simptoma depresije.

Rezultati istraživanja vanjskih i unutarnjih zaštitnih mehanizama kod Maurović pokazali su da djevojčice i djevojke imaju više zaštitnih mehanizama u području odnosa s prijateljima, višu razinu empatije te ciljeva i težnji, a dječaci i mladići te iste zaštitne mehanizme razvijaju više u području odnosa s obitelji i sudjelovanja u hobijima i interesima u školi i zajednici. Ovakvi rezultati očekivani su, barem kad je riječ o empatiji te ciljevima i težnjama jer istraživanja konzistentno utvrđuju kako osobe ženskog spola imaju višu razinu empatije od osoba muškog spola.⁶²

U skladu s tim, Veža⁶³ je u sedmim i osmim razredima (N=339) istraživala samoprocjenu empatičnosti, te prosocijalno, direktno (otvorena agresivnost) i indirektno agresivno (socijalno manipulativno ponašanje) ponašanje. Utvrdila je da djevojčice postižu više rezultate na skali emocionalne empatije, a od strane svojih vršnjaka su procijenjene i kao prosocijalnije te manje ukupno i direktno agresivne, iako su djevojčice nešto sklonije indirektno nego li direktno agresivnom

⁶⁰ Josipa Mihić, Josipa Bašić, „Preventivne strategije – eksternalizirani poremećaji u ponašanju i rizična ponašanja djece i mladih”, *Ljetopis socijalnog rada*, 15 (3/2008), str. 445-471.

⁶¹ Sarah E. Garcia, *The Association Between Empathy And Prosocial Story Themes And Internalizing Symptoms In Preschool-aged Children*, Doktorska disertacija, Sveučilište u Georgiji, 2013.

⁶² Ivana Maurović, *Otpornost adolescenata u dječjim domovima*, doktorska disertacija, Pravni Fakultet, Studijski centar socijalnog rada, Zagreb, 2015.

⁶³ Katarina Veža, *Povezanost emocionalne empatije, prosocijalnog i agresivnog ponašanja u ranoj adolescenciji*, Diplomski rad, Filozofski fakultet, Zagreb, 2006.

ponašanju i perfidnijim oblicima isključivanja i marginaliziranja drugih koji ne pripadaju njihovom krugu prijatelja. Sukladno očekivanjima, utvrdili smo da je prosocijalnost pozitivno povezana s emocionalnom empatijom te negativno povezana s ukupnom, direktnom i indirektnom agresivnošću. U ukupnom uzorku i uzorku dječaka nađena je i značajna negativna povezanost emocionalne empatije s ukupnom i direktnom agresivnošću, dok se korelacija emocionalne empatije i indirektno agresivnosti nije pokazala značajnom.

Emocionalna empatija i prosocijalnost značajno više koreliraju kod dječaka, a kod djevojčica nalazimo snažniju povezanost indirektno agresivnosti s direktnom i ukupnom agresivnosti. Roberts i Strayer su u svom istraživanju dobili slične rezultate.⁶⁴ Empatija je, znatnije kod dječaka, u pozitivnoj korelaciji s prosocijalnim ponašanjem. Što se tiče pozitivne korelacije empatičnosti i prosocijalnosti djece tj. adolescenta, postoje različite hipoteze o odnosu empatije i prosocijalnosti. Neki autori ističu kako empatička emocija dovodi do motivacije za postizanjem altruističnog cilja, dok drugi tu povezanost objašnjavaju egoističnom motivacijom da se osjeti empatička radost. Autori koji empatiju vide kao medijator prosocijalnih postupaka, očekuju veću povezanost empatije s ponašanjem koje ima altruističnu motivaciju.⁶⁵

Tako Raboteg-Šari navodi kako je povezanost između emocionalne empatije i altruističnog ponašanja jača kod pojedinaca koji su usvojili zrelije moralno rasuđivanje.⁶⁶ Garcia⁶⁷ je pretpostavila kako i premalo i previše empatije može biti loše za pojedinca, dok umjerena razina empatije može biti zaštitnim čimbenikom za navedene probleme. Empatichnost i prosocijalnost zahtijevaju određenu razinu emocionalnog razvoja i socijalnih kompetencija, a kod djece su povezani s postignućima

⁶⁴ William Roberts, Janet Strayer, "Empathy, Emotional Expressiveness, and Prosocial Behavior", *Child Development*, 67 (2/1996), str. 449-470.

⁶⁵ Zora Raboteg-Šari, *Psihologija altruizma*, Alineja, Zagreb 1995.

⁶⁶ Isto.

⁶⁷ Sarah E. Garcia, *The Association Between Empathy And Prosocial Story Themes And Internalizing Symptoms In Preschool-aged Children*, Doktorska disertacija, Sveučilište u Georgiji, 2013.

na različitim područjima poput visokog moralnog rezoniranja, sposobnosti dobre regulacije emocija, akademskog postignuća, dobrih odnosa s vršnjacima, te se navodi kako je empatija nužna za razvoj savjesti.

Tako primjerice, djeca koja su u dobi od 2 do 4 godine bila zabrinuta za majčinu bol ili anksioznost, pokazala su u dobi od 7 godina bolje odnose s vršnjacima i školski angažman. Smanjena empatija i prosocijalno ponašanje djece u navedenoj dobi, vodilo je k većoj agresivnosti i problemima u ponašanju.⁶⁸ U skladu s tim, tipičan razvoj empatije i prosocijalnog ponašanja u ranom djetinjstvu čini se vitalnim za optimalno funkcioniranje u različitim područjima. Isto tako, nerazvijenost tih kapaciteta povezana je s problemima, osobito problemima agresije i ponašanja djece. Dakle, niske razine empatije i prosocijalnog ponašanja povezane su s nižim prilagodljivim funkcioniranjem i višim razinama eksternalizirajućeg ponašanja kod male djece.

Empatija se u nekim istraživanjima kod djece i adolescenata također pokazala važnom za akademsku kompetenciju i postignuća.⁶⁹ Prema teoriji samoodređenja, najvažniji individualni čimbenici za akademsku kompetenciju su samoučinkovitost, svijest o sebi, empatija, vještine rješavanja problema, ciljevi i težnje, te interpersonalne vještine.⁷⁰ Nowicki i Duke⁷¹ su uspoređivali dvije skupine mladih koji su imali istu razinu kvocijenta inteligencije te različitu razinu empatije i ustvrdili kako studenti s višim razinama empatije imaju bolje ocjene.

⁶⁸ Isto.

⁶⁹ Ivana Maurović, *Otpornost adolescenata u dječjim domovima, doktorska disertacija*, Pravni Fakultet, Studijski centar socijalnog rada, Zagreb, 2015.

⁷⁰ Osim navedenih individualnih čimbenika važnih za akademsku kompetenciju navode se i IQ, sposobnosti zadržavanja pažnje, socijalna kompetencija, optimizam, lagan temperament, pronicljivost, unutarnji lokus kontrole, visoko samopoštovanje; prema Ivana Maurović, nav. dj.

⁷¹ Stephen Nowicki, Marchall Duke prema Yahaya i sur., "The Impact of Emotional Intelligence Element on Academic Achievement", *Archives Des Sciences*, 65 (4/2012), str. 2-17.

Ono što su dakle, istraživanja pokazala bila je činjenica da je niža razina empatije povezana s lošijim akademskim uspjehom.⁷² Empatija može biti i strategija suočavanja u školskom okruženju jer bolje razumijevanje perspektive nastavnika i drugih učenika može potaknuti više prijemčivosti u situacijama učenja, a samim time i bolje usvajanje gradiva. Razina empatije studenta je u pozitivnoj korelaciji s akademskom motivacijom, što pomaže povećati akademsko postignuće⁷³.

Maurović⁷⁴ u svom dijelu rada o prediktorima sreće govori kako je uloga empatije u objašnjenju razine sreće dvojaka. Naime, Garcia ističe kako i visoka, ali i niska razina empatije može objašnjavati sreću. Naime, iako suosjećanje s drugima može biti važno za uspostavljanje i održavanje odnosa s drugima, pretjerano suosjećanje s drugima koji su u nevolji može utjecati na smanjenje osjećaja sreće.

Strayer i Roberts⁷⁵ u svom su istraživanju dječje ljutnje, emocionalne ekspresije te empatije i relacije s roditeljima zaključili kako empatija roditelja nije nimalo nebitna. Ona igra centralnu ulogu u dječjoj ljutnji, izravno utječući na nju, a neizravno kroz neke druge roditeljske konstrukte s kojima je povezana. Autori ističu kako roditeljska empatija utječe i više nego se ranijim istraživanjima to prikazivalo, koristeći jednostavne korelacije. Također navode kako bijesna/ljuta djeca imaju majke i očeve koji su manje empatični i manje topli i koji su zahtijevali veću zrelost (neprikladnu djetetovoj dobi). Očevi su im više autoritarniji, a majke češće stvaraju kod djeteta osjećaj krivnje ili anksioznosti.

Sindik⁷⁶ je, u svom istraživanju stavova odgojitelja u vrtićima o darovitoj djeci, našao statistički značajnu negativnu povezanost između

⁷² Isto.

⁷³ Azizi Yahaya i sur. „The Impact of Emotional Intelligence Element on Academic Achievement”, *Archives Des Sciences*, 65 (2012/4), str. 6.

⁷⁴ Ivana Maurović, nav. dj. 2015.

⁷⁵ Janet Strayer, William Roberts, “Children's anger, emotional expressiveness, and empathy: Relations with parents' empathy, emotional expressiveness, and parenting practices”, *Social Development*, 13 (2/2004), str. 229-254.

⁷⁶ Joško Sindik, „Povezanost emocionalne kompetencije te mašte i empatije odgojitelja sa stavovima o darovitoj djeci”, *Život i škola*, 24 (2/2010), str. 65 – 90.

varijabli mašte i empatije te stavova (predrasuda) prema darovitoj djeci. Pokazalo se da što je osoba (odgajatelj) empatičnija, manje je sklona imati predrasude prema darovitoj djeci.

ODRASTANJE DJEČAKA ILI KAKO ZAŠTITITI NJIHOV EMOCIONALNI ŽIVOT– PUT KOJIM BI TREBALO KRENUTI

Nedavno je, 16. siječnja 2019., u *The Guardianu* izašao članak autora Georgea Monbiota, koji se osvrće na najnoviju reklamnu kampanju za brijače aparate *Gillette* koja poziva muškarce da izmijene i budu svjesni prakse nasilnog ponašanja koja veliča ideal muškosti i „pravog muškarca“.⁷⁷ Reklama ozbiljno uzdrmava socijalno i kulturalno nametnute slike „pravog muškarca“ i tzv. „toksičnu muškost“ ili maskulinitet. U njoj se slavi i promovira novi tip pozitivnog maskuliniteta. Naime, kompanija Gillette zamijenila je 30 godina stari slogan „Najbolje što muškarac može dobiti“ sa sloganom „Najbolje što muškarac može biti“.⁷⁸ Pitanje koje postavljaju i kojim se u reklamama bave je: je li nasilje, toksična muškost, bulling i seksualno uznemiravanje ono najbolje što muškarac može dobiti i dati? Reklama znakovitog naslova: „The Best Man Can Be“ postala je viralna i u 48 sati na YouTubeu vidjelo ju je 4 milijuna ljudi diljem svijeta. U isti mah je polučila i ovacije i pozdrave ali naišla i na oštre kritike i osude.

Kćerka pokojnog borca za ljudska prava Martina Luthera Kinga, Bernice King istaknula je kako ova reklama nije anti-muška nego je za humanost (*pro-humanity*) i pokazuje kako primjena karaktera može promijeniti društvene uvijete i donijeti pozitivne promjene. Duncan Fisher, direktor inicijative *Family Initiative*, pozdravio je reklamu i revolucionaran pomak u razumijevanju muškaraca i poruci koju reklama nosi, a to je novi narativ pozitivne muškosti. Istaknuo je kako postoji puno muškaraca koji se žele zauzeti za drugačije tipove muškosti, ali za

⁷⁷ Georg Monbiot, “Testeria”, *The Guardian*, 18. siječanj 2019.

⁷⁸ Alexandra Topping, Kate Lyons, Matthew Weaver, “Gillette # MeToorazors ad on 'toxic masculinity' gets praise – and abuse“, *The Guardian*, 15. siječnja 2019.

mnoge od njih ne postoji način kako da ju ispolje. Potrebno je tim muškarcima dati glas. Reklama stoga, iako reklamira britvice za brijanje, u isti mah mijenja diskurs prisutan oko narativa koji konstruira pravu muškost i što ona zapravo znači.⁷⁹

Glasnogovornik Gillette kompanije ističe kako su smatrali da je bilo potrebno stare postavke o muškosti i muškarcima dovesti u pitanje i uzdrmati stare obrasce kako bi dečki, koji će jednom postati muškarci, imali uzore dostojne slijeđenja, te kako muškost više nije kliše koji je nekoć bio. Reklama je dio jedne puno šire kampanje koja promovira pozitivnu, pažljivu, inkluzivnu i zdravu verziju onoga što znači biti muškarac i što bi muškarci trebali biti.

Još ne tako davno, u spomenutom Adornovom radijskom govoru iz 1966., „*Education after Auschwitz*“, istaknuto je nešto slično. Naime, Adorno smatra kako je za barbarstva i zvjerstva poput Auschwitza, a u radu već spomenuto, osim predrasuda, isključivosti i nedostatak mišljenja tj. (auto)refleksije, bio kriv i kruti odgoj. Ono što se može uočiti je kako su slijepa poslušnost i podložnost autoritetima i bespogovorno pokoravanje bez propitkivanja, dovele do uvjeta u kojima je Auschwitz bio moguć i dogodio se. Upravo zahtjev i zadaća obrazovanja je da se rasvijetle ti uvjeti koji su do toga doveli i da se takva zvjerstva više nikada ne ponove. To se može dogoditi na spomenuti način da se razvija autorefleksija, mišljenje i da se vratimo subjektu, pojedincu i razvoju njegove autonomije, koja je jedina moć koja stoji nasuprot principa Auschwitza.⁸⁰ Isto tako već ranije istaknuto, razvojem empatije i skrbnog mišljenja možemo doprinijeti osvjetljivanju tih razornih mehanizama i njihovom iskorjenjivanju kako se takve i slične stvari ne bi više ponovile.

No, zanimljivo je kako Adorno raskrinkava još jedan fenomen duboko utkan u ondašnje društvo njemačkih ruralnih područja, a koji je nažalost opstao i prisutan u mnogim dijelovima zapadnog društva, a to je ideal krutog odgoja i prave muškosti. Naime, Adorno ističe kulturalne razlike koje su postojale između sela i grada, ali koje postoje i danas. Ono za što se zalagao je bila postupna debarbarizacija ruralnih područja, koja

⁷⁹ Isto.

⁸⁰ T. Adorno, *Education after Auschwitz*, str. 4.

su izolirana i zatvorena, ali izuzeta nisu bila ni urbana središta sa svojom tendencijom ka nasilju.⁸¹

Auschwitz je producirao ono što je postala tipična karakterna osobnost mučitelja u logoru koja je predstavljala nešto sasvim novo. Taj tip osobnosti sažima u sebi način osobnosti koja se identificira i time sebe izgrađuje i definira u odnosu na masu ili kolektiv, a s druge strane, taj tip osobnosti sposoban je za manipulacije masama. Stoga, Adorno smatra kako je najvažnije raditi upravo na suprotstavljanju brutalnoj dominaciji svih vrsta kolektiviziranih individua, pojačati otpor prema kolektivizaciji i tribalizaciji.⁸²

U tom kontekstu treba uzeti u obzir kako su mahom mučitelji u koncentracionim logorima, kako ističe Adorno, bili mladi sinovi njemačkih farmera, odgajani oko narativa „tvrde muškosti“ i „pravog muškarca“. Što to znači? Upravo ranije spomenuto ono što je reklamna kampanja Gilletta pokušala uzdrmati i dovesti u pitanje, a što je danas više nego neophodno učiniti i u našim obrazovnim ustanovama i nastojanjima oko odgoja, s posebnim naglaskom na odgoj dječaka u tom smjeru, a na što su i ranije spomenuta istraživanja ukazala.

Naime, ideal muškosti kao nekoga tko je čvrst, ne plače, tvrd je, nesentimentalan, tko je dominantan, agresivan, emocionalno nedostupan i represivan, jaka, čvrsta i neupitna disciplina upravo su narativi i prakse koje je trebalo onda ali i danas još više dovesti u pitanje.

Prema Adornu, ljudi koji slijepo slijede masu i koji su ucijepljeni u kolektiv do te mjere da uništavaju svaku individualnost i subjektivnost, te od sebe čine inertnu masu i guše svaki oblik samoodređenja, autonomije, individualnosti i slobode u konačnici. S tim u vezi javlja se voljnost da druge tretiramo također kao amorfnu masu. Adorno takve karaktere naziva manipulativnima, a promatrajući nacističke lidere ta se crta kod njih jasno može prepoznati. Karakteristično za njih je nesposobnost osjećanja i doživljavanja neposrednih ljudskih iskustava, određeni nedostatak emocija, empatije i pretjerani realizam (reificirana, upredmećena svijest i savjest). Ljudi takve naravi asimilirali su i sebe, a

⁸¹ Isto, str. 5.

⁸² Isto.

time i druge sveli na stvari. To uzima takve razmjere da više ne možemo govoriti o subjektu, samomislećem pojedincu, emancipiranom od stada i autonomnom. Nema više govora o onome čemu, prema Adornu, obrazovanje po svojoj biti treba težiti.

Autori Dan Kindlon i Michael Thompson u svojoj knjizi *Odrastanje Kaina. Kako zaštititi emocionalni život dječaka*, ističu kako stroga disciplina kada su u pitanju djeca, osobito dječaci kojima je snažno potrebno jasno vodstvo i usmjerenje, ne pomaže dugoročno. Ona može dovesti do trenutnog i kratkoročnog cilja, ali dugoročno ona šteti osobnosti i narušava i odnos koji je temeljan u odgoju. Umjesto poduke o odgovornom, moralnom ponašanju, upotrebom oštre i stroge discipline prelazimo preko onoga što oni nazivaju „odgojni moment“ tj. prilike da pomognemo dječaku da sam razmisli o svojem ponašanju i nauči bolje (autorefleksija).⁸³ Visoka je cijena oštre discipline. Glavni bi cilj discipline trebao voditi prema odgovornijem ponašanju, u konačnici prema autonomiji u moralnom odlučivanju i djelovanju. Ono za što bi se trebalo zalagati jest povratak autonomnom subjektu putem razvoja skrbnog mišljenja i empatije kao njegovog glavnog sastojka, te iskorjenjivanju svih oblika predrasuda, marginalizacija, osuda i to putem uključivanja i empatije, kako smo i naveli ranije u radu.

Potrebno je emocionalno opismenjavanje uvesti u škole i kao dio zasebnog programa. Na koji način gradimo emocionalnu pismenost? Prvo, postajući sposobnim imenovati svoje i tuđe emocije. Zatim, prepoznavanjem emocionalnog sadržaja glasa, izraza lica, tona ili govora tijela, te razumijevanjem situacija ili reakcija koje stvaraju određeno emocionalno stanje. Bez emocionalne naobrazbe dječaci, koji su ranjivija skupina kada su emocije u pitanju, postaju neosjetljivi, grubi, kruti i agresivni i na taj način skrivaju emocije te plaćaju visoku cijenu. U takvoj kulturi okrutnosti dječaci gube i plaćaju danak.

⁸³ Dan Kindlon, Michael Thompson, *Odrastanje Kaina. Kako zaštititi emocionalni život dječaka*, ArtLogos, Zagreb 2002., str. 60.

U emocionalnom opismenjavanju nam može pomoći i književna imaginacija koju spominje Marta Nussbaum u svojoj *Pjesničkoj pravdi*.⁸⁴ Nussbaum ističe ono što je potrebno u javnom prostoru je razvoj i poticanje sućuti, suosjećanja i empatije jednih za druge. Često se ljudi oslanjaju na tehnološke modele ljudskog ponašanja, osobito one koji proistječu iz ekonomskog utilitarizma u kojima sve promatramo korisnošću i komodifikacijom. Ona zagovara Withmanov poziv na javno pjesništvo koji je i danas jednako aktualan kao i u njegovo doba.⁸⁵ Danas vidimo kako je dobar dio političke debate groteskan i ekscentričan i potreban je tajni sastojak javnog diskursa koji nedostaje, a koji može biti od presudne važnosti. Nussbaum stoga izražava uvjerenje kako pripovijedanje i upotreba književne imaginacije nisu u suprotnosti racionalnoj argumentaciji, već joj mogu doprinijeti i obogatiti ju kao njezini bitni sastojci.⁸⁶ Osim toga, emocije su vrlo važne, ako ne i ključne u moralnom prosuđivanju i djelovanju.

Književnost i književna imaginacija, ali i filozofija nose svoj nutarnji, subverzivni potencijal. One su ključno i moćno sredstvo filtriranja javnih emocija, stavova ali i jedinstven doprinos javnom diskursu i misli o društvu. Književna nas djela potiču na empatiju i sućut, na razmišljanje i suživljavanje u svijet i emocije drugoga, poistovjećivanje s drugima i drugačijima od nas samih. Književnost priziva snažne emocije, unosi nelagodu, uzdrmava i zbunjuje, ona potiče nepovjerenje prema konvencionalnim svetinjama i često zahtijeva bolno suočavanje i rezove s vlastitim mislima i namjerama.⁸⁷

Čitanje književnih djela neće nam reći sve o društvenoj nepravdi ali nam može poslužiti kao most prema viziji pravednijeg društva i ostvarenju te vizije. Nastojeći razvijati i njegovati skrbno i empatično mišljenje u obrazovanju razvijamo i pojedince koji će doprinijeti razvoju i izgradnji upravo takvog društva. Čitanjem o drugima i drugačijima mi

⁸⁴ Usp. Martha C. Nussbaum, *Pjesnička pravda. Književna imaginacija i javni život*, Naklada Deltakont, Zagreb 2005.

⁸⁵ Isto, str. 13.

⁸⁶ Isto, str. 13.

⁸⁷ Isto, str. 26.

razvijamo interes i maštu, radoznalost za druge i drugačije oblike života nego što su naši. Mi zamjećujemo sudbine drugih, a upravo su pozornost, radoznalost i interes, glavne značajke skrbnog, empatičnog mišljenja, moralno ključne sposobnosti i značajke moralnosti uopće. Svijet je književne imaginacije muzikalan, bogat i senzualan. U njemu su govor i geste živi i okretni. Govor je imaginacije fleksibilan, akrobatski, iznenađujuće razigran i raznolik. Emocije su ugrađene u samu strukturu govora književnog djela i romana, primjerice. Književnost nam nudi drugačiji pogled i uvid u ljudske sudbine i stanja, te doprinosi razvoju suosjećanja, empatije i skrbi. U tom smislu, rođenje uobrazilje ili imaginacije nije neutralno, već potiče širokogrudno tumačenje viđenog i doživljenoga, a to je važna i bitna razlika koja čini moralni život.⁸⁸

Književno razumijevanje razvija navike uma koje vode prema društvenoj jednakosti rušeći predrasude i ukidajući stereotype koji podupiru skupnu mržnju.⁸⁹ Stoga, možemo zaključiti kako je važno uvesti čitanje književnih djela, što je djelomično postignuto i kroz lekturu, ali i važnost i filozofije, kao one koja teži onome što je kao zahtjev obrazovanju istaknuo i Adorno, a to je povratak subjektu i samorefleksiji od najranije dobi i odgoja djece. Kroz imaginaciju onaj drugi, drugačiji može zadobiti vlastiti jezik, biti saslušan, te njegove emocije mogu biti prepoznate i zadobiti priznanje. Književnik, pjesnik, umjetnik i filozof u konačnici, usudujemo se dodati, bivaju glasom onih koji ne mogu za sebe reći i zauzeti se. Oni postaju misija imaginacije, uključena, sućuti, empatije i glasa. Oni postaju oruđe i glas onih koji taj glas nemaju.⁹⁰

Sve to doprinosi razvoju skrbnog načina mišljenja, čija je jedna od osnovnih dimenzija, kako smo više puta i istaknuli, upravo empatija. Imaginacijom se dohvaća sve nutarnje bogatstvo pojedinca i složenost njegova nutarnjeg svijeta, koja je nužno potrebna kako bismo imali sućuti i empatije za drugoga, te tako razvili i svoju ljudskost u konačnici. Upravo obraćati pozornost na isključene i prezrene, ustrajati na vlastitom sućutnom sudjelovanju u uniženosti uniženih, ranjivih, prihvaćati samo

⁸⁸ Isto, str. 66.

⁸⁹ Isto, str. 126.

⁹⁰ Isto, str. 156.

ono što i drugi mogu imati pod istim uvjetima, izražavati bol isključenih, zastrašenost uznemiravanih, to je norma demokratske prosudbe i ključno sredstvo demokratske jednakosti za sve marginalizirane, kojom se uviđa i vlastita degradacija zbog položaja drugih koji su u neravnopravnom položaju.⁹¹ Tako sve spomenuto stremi stvaranju i izgradnji boljeg pojedinca, a time i društva, što bi u konačnici i trebala biti svrha obrazovanja.

ZAKLJUČAK

Ako su temeljni zahtjevi obrazovanju, kako ih je davne 1966. istaknuo i Adorno, razvoj uvjeta koji bi onemogućili pojavu bilo kakva barbarstva, razvoj uvjeta koji bi pogodovali i omogućili razvoj boljeg društva, onda se u obrazovanju treba vratiti autonomnom subjektu, emancipiranom samomislećem pojedincu. Zahtjev koji se stavlja obrazovanju, danas možda više nego ikada, razvoj je autorefleksije kako bi se raskrinkali oni mehanizmi koji pogoduju marginalizaciji, isključivanju svega drugog i drugačijeg, koji pogoduju generiranju nepravdi i snažnim polarizacijama u društvu, koji pogoduju jačanju i hranjenju predrasuda i generiraju krize diljem svijeta, koje pak za posljedicu imaju sve navedeno. Temeljni je zadatak obrazovanja stoga, razvoj multidimenzionalnog mišljenja, koje bi u sebi sadržavalo dimenzije kako kritičkog mišljenja tako i kreativnog i skrbnog mišljenja, kojega je pak glavna dimenzija empatija.

Iz svega je jasno vidljivo kako skrb, skrbno mišljenje i empatija mogu pomoći, ojačati potencijale svakog pojedinca, omogućiti razvoj skrbne paradigme koja bi pomogla u razvoju svijesti o drugačijima. Nadalje, empatija kao razumijevanje drugoga i kao glavna dimenzija i odrednica skrbi i skrbnog mišljenja, sama predstavlja brigu za iskustva i osjećaje druge osobe. Kao takva ona se smatra osnovom za razvoj zdravog pojedinca, a time i temeljem zdravog društva i razvoja moralnog djelovanja. Osjećaji i skrb po sebi potpomažu dubljem razumijevanju moralnih dilema i konflikata, što dalje pospješuje njihovo razrješavanje.

⁹¹ Isto, str. 157.

Cilj je skrbnog mišljenja postavljanje vrijednosti u samo mišljenje. Razmišljajući o nekom problemu ne možemo zaobići, a da ne promišljamo o vrijednostima koje se pojavljuju u tom problemu. Bez komponente brizi mišljenje je lišeno vrijednosti. Tako je skrbno mišljenje duboko promišljajuće mišljenje koje razjašnjava određeno mišljenje, pozicije i ispituje neki stav ili ponašanje.

Skrb i skrbno mišljenje kao jedna od dimenzija multidimenzionalnog mišljenja, razvijaju kod pojedinca ljubopitljivu znatiželju, kritičko mišljenje koje raskrinkava mehanizme manipulacije, zla i barbarstva. Razvijati empatiju i paradigmu skrbi koja ne isključuje nego uključuje, te je raskrinkava one društvene mehanizme, veze i silnice koji vežu ljude na temelju nekih značajki s kojima se mogu međusobno identificirati, ali na temelju čega se stvaraju elite, pojedine enklave i grupacije koje isključuju, marginaliziraju ili diskriminiraju drugačije od sebe. Upravo je zadaća i zadatak odgoja i obrazovanja takve mehanizme raskrinkavati i raditi da se ostvaruju drugačiji uvjeti koji će omogućiti promjene nužne za ostvarivanje pravednijeg, inkluzivnijeg i skrbnijeg društva u konačnici.

LITERATURA

- Adorno, Th., *Education after Auschwitz*, <https://josswinn.org/wp-content/uploads/2014/12/AdornoEducation.pdf>, datum pristupa 12. 2. 2019.
- Adorno, Th., „Theorie der Halbbildung”, u: ders.: *Gesammelte Schriften Band 8, Soziologische Schriften I*, 1959., str. 93 – 121.
- Arendt, H., *O zlu. Predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006.
- Arendt, H., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961.
- Bateson, G., *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, San Francisco 1972.
- Benard, B., *Fostering Resiliency in Kids: Protective factors in the family, school, and community*, Northwest Regional Educational Laboratory, Portland 1991.
- Bowden, P., *Caring*, Routledge, London 1997.
- Cho, D. K., “Adorno on Education or, Can Critical Self-Reflection Prevent the Next Auschwitz?”, *Historical Materialism*, 17 (1/2009), str. 74–97.

- Ćurko, B., *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017.
- Davis, M. H., Franzoi, S. L., "Stability and change in adolescent selfconsciousness and empathy", *Journal of Research in Personality*, 25 (1/1991), str. 70-87.
- Feshbach, N. D., "Empathy in Children: Some Theoretical and Empirical Considerations", *The Counseling Psychologist*, 5 (2/1975), str. 25-30.
- Engster, D., "Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care", *Hypatia*, 20 (3/2005), str. 50-74.
- Engster, D., "Care Ethics and Natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring", *The Journal of Politics*, 66 (1/2004), str. 113-135.
- Feshbach, N. D., "Empathy in Children: Some Theoretical and Empirical Considerations", *The Counseling Psychologist*, 5 (2/1975), str. 25-30.
- Garcia, S. E., *The Association Between Empathy And Prosocial Story Themes And Internalizing Symptoms In Preschool-aged Children*, Doktorska disertacija, Sveučilište u Georgiji, 2013.
- Hartman, J. L., Turner, M. G., Daigle, E. L., Exum, L. M., Cullen, F. T., "Exploring the gender differences in protective factors: implications for understanding resiliency", *International journal of offender therapy and comparative criminology*, 53 (3/2009), str. 249-277.
- Ingall, C. K., "Critique: The Challenge to Believe in Schools", *Religious Education*, 92 (1997/4), str. 552-556.
- Kindlon, D., Thompson, M., *Odrastanje Kaina. Kako zaštititi emocionalni život dječaka*, ArtLogos, Zagreb 2002.
- Liessmann, K. P., *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2009.
- Lipman, M., *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Maglica, T., Jerković, D., „Procjena rizičnih i zaštitnih čimbenika za internalizirane probleme u školskom okruženju“, *Školski vjesnik*, 63 (3/2014), str. 413-431.
- Maurović, I., *Otpornost adolescenata u dječjim domovima, doktorska disertacija*, Pravni Fakultet, Studijski centar socijalnog rada, Zagreb 2015.
- Maurović, I., „Snage djece i mladih u riziku pri ulasku u sustav intervencija: specifičnosti s obzirom na spol“, *Kriminologija i socijalna integracija*, 19 (2/2011), str. 11-26.
- Mihić, J., Bašić, J., „Preventivne strategije – eksternalizirani poremećaji u ponašanju i rizična ponašanja djece i mladih“, *Ljetopis socijalnog rada*, 15 (3/2008), str. 445-471.
- Monbiot, G., "Testeria", *The Guardian*, 18. siječanj 2019.

- Mortari, L., "For a Pedagogy of Care", *Philosophy Study*, 6 (8/2016), str. 455-463.
- Nietzsche, F., „O budućnosti naših obrazovnih ustanova“, u: Kant, Schelling, Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Globus, Zagreb 1991.
- Noddings, N., *The Challenge to Care in School – An Alternative Approach to Education*, Teachers College Press, New York 2005.
- Noddings, N., *Caring*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Noddings, N., "Two Concepts of Caring", Randall Curren (ur.), *Philosophy of Education*, Philosophy of Education Society, Urbana 1999.
- Noddings, N., *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley 2002.
- Nussbaum, M., *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, New York 1996.
- Nussbaum, M., *Pjesnička pravda. Književna imaginacija i javni život*, Naklada Deltakont, Zagreb 2005.
- Petz, B., *Psihologijski rječnik*, Prosvjeta, Zagreb 1992.
- Raboteg-Šari, Z., *Psihologija altruizma*, Alineja, Zagreb 1995.
- Roberts, W., Strayer, J., "Empathy, Emotional Expressiveness, and Prosocial Behavior", *Child Development*, 67 (2/1996), str. 449-470.
- Platon, *Eutifron*, Zagreb: Matica hrvatska, Zagreb 1998.
- Sharp, A. M., "The Other Dimension of Caring Thinking", *Journal of Philosophy in Schools*, 1 (1/2014), str. 15-21.
- Sindik, J., „Povezanost emocionalne kompetencije te mašte i empatije odgojitelja sa stavovima o darovitoj djeci“, *Život i škola*, 24 (2/2010), str. 65 – 90.
- Strayer, J., Roberts, W., "Children's anger, emotional expressiveness, and empathy: Relations with parents' empathy, emotional expressiveness, and parenting practices", *Social Development*, 13 (2/2004), str. 229-254.
- Topping, A., Lyons, K., Weaver, M., "Gillette # MeToo razors ad on 'toxic masculinity' gets praise – and abuse", *The Guardian*, 15. siječnja 2019.
- Yahaya, A. i sur., "The Impact of Emotional Intelligence Element on Academic Achievement", *Archives Des Sciences*, 65 (4/2012), str. 2-17.
- Veža, K., *Povezanost emocionalne empatije, prosocijalnog i agresivnog ponašanja u ranoj adolescenciji*, Diplomski rad, Filozofski fakultet, Zagreb, 2006.

Web-stranice:

<http://www.infed.org/thinkers/noddings.htm>

DARIJA RUPČIĆ KELAM

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of
Philosophy

SANDRA STEINER JELIĆ

Osijek

IVICA KELAM

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Education

THE ROLE OF CARING THINKING AND EMPATHY IN EDUCATION

Abstract: Every serious educational system in contemporary times, have to consider and shape the form of learning to think and develop critical thinking. When we talk about education, then the ultimate purpose of educational activity should be the return to the subject, which means the development of an emancipated, autonomous individual, a critical thinker, and a self-conscious individual. By practicing (auto) reflection and critical thinking, we help the individual developing deep understanding and interpretation of the facts. According to Liessmann's definition of uneducation, which appears in its contemporary form as a form of halfeducation, which is the abandonment of the eagerness to understand the wholeness, we will emphasize the importance of the philosophical foundations of care and the need for the development of empathy as important phenomena in the building of the whole personality, the critical subject, and the possibility of changing the existing relationships within the society to which the educated individual tends to participate. We are asking whether we can be educated and empathized within the educational system to help understand the problem of the contemporary world and how it is to cope with the challenges the society is facing today.

Keywords: care, the concept of care in education, empathy in education, *Bildung*, emotions in education

Primljeno: 22.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019

UDK 1 Andrić I.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.263-274>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ИРИНА ДЕРЕТИЋ¹

Универзитет у Београду, Филозофски факултет

МИТСКО, ИСТОРИЈСКО И МЕТАФИЗИЧКО СЛУЧАЈ РОМАНА *НА ДРИНИ ЋУПРИЈА*

Сажетак: У овом раду преиспитаћу како се митско, историјско и филозофско међусобно односе посредством тумачења три теме, а то су: улога жртве у роману, однос (а)историјског и историјског времена, као и специфична метафизичка симболика моста. Показаћу да управо ове три теме, о којима Андрић приповеда, покрећу најзначајнија филозофска питања у роману, као што је питање о филозофском смислу и „истинитости“ митских и историјских садржаја, потом о филозофским елементима одређеног „погледа на свет“, као и о дубљој поруци романа у целини.

Кључне речи: Иво Андрић, *На Дрини ћуприја*, филозофско, митско, историјско

Митски,² историјски и филозофски слојеви романа *На Дрини ћуприја* нераскидиво су испреплетани, премда су и јасно разлучени и то изричитим нараторовим тврдњама. Под „историјским“ у овом роману подразумевам приказе оних догађаја који су се стварно збили, и то се углавном односи на преломне општепознате процесе и промене, што представљају оквир у коме се одвија приповест у роману. Они пресудно утичу на локалне догађаје. О њима се приповеда на „истинолик“ начин, то јест тако што нам аутор романа ствара утисак као да су се одређени локални догађаји стварно и

¹ E-mail адреса ауторке: ideretic1@gmail.com

² О митском у целокупном Андрићевом делу пише Петар Џацић. Уп. Петар Џацић, *Митско у Андрићевом делу. Храстова греда у каменој капији*, Завод за уџбенике, Београд 1995.

збили, иако је пишева фантазија та која тим догађајима даје како смисао тако и важење.³ Под „митским“⁴ овде подразумевам колективну приповест о необичним догађајима којим се настоји објаснити нека појава. Наратор романа, како ћемо видети, приповеда властите приче које треба да објасне те исте догађаје. У „сусрету“ митског и историјског откривају се и дубљи филозофски слојеви романа.

Однос митских, (квази)историјских, и филозофских слојева романа манифестује се на двоструки начин: посредством нараторовог приповедања о одређеним догађајима или пак тако што наратор ненаметљиво износи изричите рефлексije и судове о извесним феноменима и њиховом смислу, што понекад личи на успутни коментар на оно што се збило. У овом раду преиспитаћу како се митско, историјско и филозофско међусобно односе посредством тумачења три теме а то су: улога жртве у роману, однос (а)историјског и историјског времена, као и специфична метафизичка симболика моста. Показаћу да управо ове три теме, о којима Андрић приповеда, покрећу најзначајнија филозофска питања у роману, као што је питање о филозофском смислу и истинитости митских и историјских садржаја, потом о филозофским аспектима одређеног „погледа на свет“, као и о дубљој поруци романа у целини.

Почнимо од разматрања прве теме: улоге жртве у роману. „Жртва“ и „жртвовање“ чест су и карактеристичан митски садржај.

³ Бранко Поповић указује на разлику коју сам Андрић потцртава између у хроникама забележене историје и „заистинске“ историје. Уп. Бранко Поповић, „Историја и поезија у Андрићевом делу“, у: *Књижевна историја*, свеска 18, 1972, стр. 193-207.

⁴ Колективну приповест Андрић у роману назива легендом. У овом тексту не правим разлику између легенде и мита. Разлика у употреби ове две речи није консеквентно спроведена у литератури. Једна од разлика, која се спомиње, јесте та да се под легендом подразумева прича која почива на историјским чињеницама, а под митом прича која не почива на чињеници. Ја под митом подразумевам причу, што грчка реч *mythos* и значи, било да се она заснива или не заснива на историјским фактима.

Испитаћемо какву улогу имају у наративном „ткиву“ романа *На Дрини ћуприја* и то на самом његовом почетку. Ту ће се показати да „жртва“ игра пресудну улогу како у колективном миту, тако и у ауторовој причи.

Пре него што отпочне приповест о изградњи моста, Андрић нас упознаје са разнородним митским материјалом, од којег ће део бити демитологизован, а други ће се преобликовати у реалистичку причу која као да приповеда о ономе што се уистину догодило и то са бројним детаљима које наратор пластично и уверљиво артикулише. Као потврда тога могу се навести речи писца који каже да је излагање једног од јунака било „углавном овако“,⁵ те се потом наводе речи тог јунака. Тиме се ствара утисак да аутор преноси стварно изговорене речи као да их је чуо. Важне ствари се кажу и о карактеру и статусу колективног мита: он настаје само ако садржи оно што вреди запамтити, ако је то народу разумљиво, као и то да је фиктивног карактера.⁶ Мит има снажан утицај и живи дуже у колективној свести од сећања на реалне историјске догађаје.

Погледајмо сиже почетка романа и односа једног према другом типу митског, који је приказан као истинска позадина свега што се догодило. Вишегодишњи пројект изградње моста на Дрини не доноси очекиване резултате. Међу Србима се проширила прича, фантастичног карактера, да Турци траже близанце Стоју и Остоју да их узидају у мост,⁷ како би се наставила његова изградња. Тај митски мотив, најбоље поетски артикулисан у српској, народној песми *Зидање Скадра*, остао је запамћен у колективној свести и када је изградња моста завршена. Зашто је то митско „објашњење“ толико деловало на колективну свест? Један од разлога могао би да буде и то што нема веће жртве за једну мајку од тога да јој се одузму деца и убију. Веза између мајке и детета је природна и као таква најјача, те жртвовање властите деце причињава мајци неподношљиву бол. Типичан митски мотив жртвовања, и то оног

⁵ Уп. Иво Андрић, *На Дрини ћуприја*, Нолит, Београд 1981., стр. 31.

⁶ Уп. *ibid.*, стр. 23.

⁷ Уп. *ibid.*, стр. 33.

које је најтеже и најсуровије, јесте полагање дечијих жртава, често оних које су најближе извршиоцу неког великог подухвата. Сетимо се само да је за покретање грчког војног подухвата против Троје, било неопходно да њен вођа Агамемнон положи као жртву своју ћерку Ифигенију, што њена мајка Клитемнестра није никада опростила своме мужу и што је један од мотива да га убије са својим љубавником Егистом.

У Андрићевом роману наратор, научним, то јест историјским и „објективним“ објашњењем демитологизује овај локални мит (легенду) тако што показује да је заправо нека полулуда жена родила мртворођене близанце и да је доиста окривљавала Турке да су њену децу жртвовали.⁸ Та неистинита легенда је по Абидагином мишљењу творевина „рајинског“ лукавства којим се ствара лажно уверење што може да доведе у питање и Абидагу као предузетника радова и целокупну изградњу моста. Ту се открива једно важно својство мита да је дејствен и уверљив, посебно уколико је архетипског карактера и уколико се односи на основне, крвне и природне породичне везе. Мит, потом, служи као средство борбе против Турака, као начин обмањивања насилне власти.

Нису зазидани близанци, нити су виле имале било каквог утицаја на рушење темеља моста. Догодило се, међутим, нешто друго, што је и сложеније и замршеније. Уместо сурове приче о зазиданим, тек рођеним близанцима, Андрић нам приповеда још, чини се, стравичнију причу. Похлепни Абидага, претерано ревносни предузетник радова, којом прикрива своју нечисту савест, присиљава Србе на робовски, несношљиво тежак рад, тако да једва остају у животу, док везиров намештеник присваја себи новац. Такво ропско кулучење слама и људско тело и људско достојанство. На отпор против тога осмелио се један сељак Радисав Херак.⁹ Он директно омета радове, а истовремено је почетни креатор мита о вилама и близанцима, не знајући да ће и сам постати главни јунак једног мита. Турци га хватају. Андрићев натуралистички опис

⁸ Уп. *ibid.*, стр. 34.

⁹ Уп. *ibid.*, стр. 31 ff.

незамисливог мучења, страдања и стоичког умирања тог човека ствара утисак да се управо тако нешто и догодило или да се вероватно догодило, те би требало да постане модел за стварања успешне уметничке фикције, како је то још Аристотел тврдио. После овог страдања, изградња моста се наставља, злог надзорника замењује добар, јер је вест о почињеном злу и почетном узроку тог зла дошла до везирових ушију, а Абидага је завршио управо онако како завршавају сви они који знају да су криви.¹⁰

Обе приче и она колективна, показана као лажна и невероватна, и ова индивидуална, која је представљена као истинита у реалном историјском контексту, имају нешто заједничко, а то је да отпочињање неког великог подухвата изискује страдање и жртвовање. Андрићева нарација одвија се према следећем обрасцу: он објашњава да до застоја у изградњи нечега готово немогућег, камене ћуприје, што би требало да премости „зле“,¹¹ дринске воде, не долази због деловања вила, него услед осмишљеног отпора који се манифестује у рушењу онога што је изграђено.

Починилац разградње моста бива најсуровије кажњен, набијањем на колац, на којем он у несношљивим мукама полако издише. Андрић до танчина описује варварски и нељудски облик садистичког кажњавања, лишеног сваке рационалне сврхе, чиме нам открива дубљи смисао догођеног. Кажњеник није понижен, већ, напротив, издвојен и уздигнут у односу на све пролазно и земаљско. Уместо да се застраши народ, он бива судионик у немој борби у којој српски народ посредно учествује са могућношћу и да победи. Смрт, којом се Радисав Херак потпуно ослобађа свих земаљских веза и односа, па самим тим и свих несрећа и страхова,¹² упућује на дубљу тајну испричане приче. Писац нам показује како активни отпор представља једини могући излаз из нечовечне и крајње неправедне, ропске егзистенције. У датом случају неиздрживи кулук генерише отпор и надљудску жртву наизглед ни по чему посебног

¹⁰ Уп. *ibid.*, стр. 59.

¹¹ Уп. *ibid.*, стр. 23.

¹² Уп. *ibid.*, стр. 52-53.

сељака, што онда покреће исправљање неправде и изградњу моста. Жртва је смрћу победила оне који су у сваком погледу моћнији и то не само на духовном плану. Она је и буквално победила, зато што је кулук укинут, а неправда исправљена.

Ова књижевна нарација суочава нас са бројним питањима и дилемама откривајући дубље поруке ове стравичне приче која претходи изградњи нечега тако величанственог као што је та „ћуприја“ на Дрини. Намеће се прво питање: зашто је миту потребна жртва, како колективном тако и његовој уметничкој, индивидуалној обради? Навешћу неколико интерпретативних хипотеза које по мени стоје у конјунктурном, а не у међусобно искључујућем односу. Велики подухвати – попут одласка у Тројански рат или изградње моста на Дрини – не могу се покренути без велике жртве, и то неретко најбољније. Андрићево приповедање о жртви Радисава Херака, који „се издвојио и узвисио“,¹³ те му ослобођеном од свих коначних веза, „не може нико ништа“,¹⁴ показује како је могуће оно што се чини немогућим, а то је победити непобедивог и очувати сећање на жртву као залог за слободу, веру да она постоји и да је могуће остварити је, те сталну активацију усмерену ка њеном постизању. Читаоцу се намеће утисак да се пред чином жртвовања и само зло повлачи. Андрићева приповест нам открива да се људскост, што чини човека човеком, испољава управо код оних који су бестијално обесправљени, будући да они схватају шта је неправда, те слободно и активно учествују у њеном исправљању, чак и по цену живота. Од њих се захтева анимална и беспоговорна послушност; она узрокује отпор, а овај патњу и жртву, а жртвовање, чини се, неочекивано доноси нему победу обесправљенима, те пораз оних који сматрају да су моћнији и од саме смрти.

Да сумирамо, аутор, прво, бира из колективне митске грађе само одређен садржај који онда уметнички уобличава чинећи своју приповест толико веродостојном као да је она нешто што се истински догодило. Ова Андрићева прича је дубље „истинита“ зато

¹³ Уп. *ibid.*, стр. 53.

¹⁴ Уп. *ibid.*, стр. 53.

што нам саопштава један од централних митских мотива а то је вишеструки смисао полагања жртве, показујући да се у некој игри моћи до краја не може знати ко ће и када надвладати. Аутор демитологизује колективно митско попут неког научника, стварајући свој мит, властиту причу о томе како је тај немогући подухват уопште успео, како је ћуприја на Дрини саграђена.

Прелазим на другу тему овог рада, а то је однос између готово (а)историјског и историјског времена у роману.¹⁵ Турско време је приказано као неко готово а(пред)историјско доба, у којем се све опетује и ништа заправо не догађа. Оно има свој миран, сигуран и поуздан ток у којем су ствари и односи тако постављени као да ће вечно трајати. Готово да бисмо могли рећи да је то неко митско време, време пре времена. Ту статичност нарушавају на кратко српски упади у историју у виду Карађорђевог устанка и формирање српске државе с ону страну Дрине, да би је коначно уништила аустријска, организована, војна окупација вођена гвозденим вољом, радиношћу и „мрежом закона“ којима хоће да обухвати и „живот сам, са људима, животињама и неживим стварима.“¹⁶ Код босанских муслимана јавља се пасиван, ћутљив и достојанствен отпор према новом, историјском времену, испуњеном бројним догађајима, по њима бесмисленим активностима и деструктивним подухватима, отпор који је утемељен на филозофији у смислу *Weltanschauung*-а, дубоко укоренењој у њима, у њиховој крви.¹⁷

За разлику од хришћана они не осећају чак ни потребу да своју филозофију артикулишу речима и бране је у некој расправи, али зато према њој живе без обзира на то колико стварност

¹⁵ Разлику између историјског и аисторијског времена уочавају и тумаче Љубодраг Стојадиновић и Јован Деретић. Уп. Јован Деретић, *Српски роман*, Sezam Book, Зрењанин 2017., стр. 356-359.

¹⁶ Уп. Иво Андрић, *На Дрини ћуприја*, Нолит, Београд 1981. стр. 147.

¹⁷ Уп. *Ibid.*, стр. 277.

демантовала тај њихов поглед на свет.¹⁸ Према овој фаталистичкој филозофији, Божијом промишљу су одређени људски односи да би трајали, што би требало да обезбеде миран и сношљив ток ствари. Велики пак људи се издвајају од осталих не по томе што Богом дани поредак мењају, него по томе што га исправно разумеју, и у оквиру њега делују. Контрадикторне људске активности, сталне градње и разградње, наоко прогресивне промене и побуне нису, према овој филозофији, показатељ људске величине, него незајажљиве људске сујете, празних жеља и неспособности да се разуме мера и граница. Андрић разуме ову филозофију, чији сам смисао скицирала само у контурама, на елиптичан начин, и то пре свега кроз ауторову призму или пак призму његових јунака. Та филозофија утицала је на формирање одређеног карактерног типа, који се без обзира на промене не мења или се врло тешко и нерадо мења.

Треће питање тиче се метафизичке симболике моста која представља најзначајнију мисао овог романа и његов главни наративни мото. Мост је супротност и природи и дубоко подељеном народу. Он је тај који успева да засводи и покори моћан, проточан и тешко савладив речни ток, који га једном чак и плави, али га не уништава.¹⁹ Мост као творевина добре и мудре замисли показује да нешто што је људским умом и рукама направљено може да траје упркос њему ненаклоњеним природним токовима. Та ћуприја је један од ретких подухвата који се не завршава падом попут других

¹⁸ Узмимо као пример два књижевна лика из романа који потичу из историјски потпуно различитих раздобља. Обојица имају исту оријенталну мисао коју немају потребу чак ни да вербално артикулишу и саопште другима. Око бега Бранковића се сакупљају сви муслимани који се противе аустријској окупацији. Све време му је на устима једна реч, коју никако да изрекне, с којом, неизговореном, умире. Други јунак је млади Барјактаревић, чији лик се може видети само на персијским минијатурама. Пошто бива вербално нападнут да он као беговско унуче није оспособљен за теоријска, већ само за практична знања, не одговара речима, већ гордим ћутањем, убеђен у смисао своје филозофије која нема потребе да сама себе објасни и потврди пред другима. Уп. *Ibid.*, стр. 149-152, 276-277.

¹⁹ Уп. *Ibid.*, стр. 82.

човекових тежњи ка висинама. Он није „случајна грађевина“,²⁰ како каже Андрић, зато што представља израз људске потребе да да неки трајнији смисао својим творевинама.

Ћуприја не настаје поглавито из политичких и економских разлога, да би њоме пролазили трговачки каравани, него из психолошке потребе њеног идејног творца, Мехмед паше, да споји ружно и неугледно место свог рођења, из којег је сурово уграбљен, са местом свога живота. Променом историјских околности мост задобија нову, позитивну, али тешко оствариву улогу да споји оно што је готово неспојиво или чему се не допушта да се споји: Запад с Истоком, Босну са Србијом, Србе са Србима. Поврх тога, може се уочити, с једне стране, везаност касаблија за мост, а, с друге, контраст моста, који тежи да повеже и окупи грађане око себе, и дубоке подељености тих истих грађана, будући да они верују у различито, мисле различито, воле различито, једни су пасивни у отпору, други су пак активни. Као да их ништа не спаја сем природних несрећа и ћуприје на Дрини.

Готово да се свака приповест овог романа на неки, па макар и врло спољашњи начин, завршава промишљањима о мосту. Сви догађаји, мали или већи, одвијају се на „ћуприји“, око ње или пак у вези са њом. Са моста скаче Фата у вечност колективне приче или мита. О њеној трагичној судбини приповеда Андрић у једном од поглавља романа који подсећа на неку оријенталну причу, при чему садржи и неке опште митске карактеристике као што је прекорачивање „мере“ усред властитог хибриса. Због изузетних особина, Фата и приповест о њој оставили су дубоког трага у колективној свести.²¹ На мосту висе и одрубљене српске главе, за њега по казни бива ексером прикован одважни и мудри Алихоџа,²²

²⁰ Уп. *Ibid.*, стр. 16.

²¹ Приповест о Фати, Андрић завршава реченицом: „Остала је само песма о девојци која лепотом и мудрошћу сја изнад свега, као да је непролазна.“ Уп. *Ibid.*, стр. 120.

²² Уп. *Ibid.*, стр. 129 ff.

на њему се Гласничанин коцка са ђаволом.²³ На мосту стражари Рус Федун, који ће тренутак заноса платити главом²⁴, у земљи у којој је готово сваки човек „свачији, само не свој“. Дубока мисао о томе да у Босни не креира личност свој карактер и судбину, него су, како се чини, судбине јунака одређене пре стицајем околности, затим до крви завађеним људима и ускогрудошћу средине. Свака од ових приповести доводи до несрећног или чак трагичког следа догађаја, до неког понижења или пропасти.

Као антитезу свом том злу, несрећама, које, додуше, не трају вечно, али их зато смењују нове несреће, Андрић истиче непроменљивост моста, који увек остаје исто, величанствено леп, „са својим глатким и савршеним сводовима.“²⁵ Све се мења: везиров хан се тихо урушава, па га Аустријанци руше, јер није функционалан, људи трагично страдају, ако су изузетни колективна прича их спомиње, али и она прети да падне у заборав. Само тај мост – попут неког дивинизованог бића, што се стално обнавља, премда је од истог камена – остаје увек „млад и јак“,²⁶ отпоран је на настртаје времена, природе и променљивост људских судбина, политике, економије и власти.

Постоје, међутим, дубоке деструктивне људске тежње, у роману оличене у технички најразвијенијој, аустријској цивилизацији, које показују да је сва та непролазност и трајност моста само још један од низа метафизичких привида. Мост је подељен, и то намерно минираним, због аустријских ратних циљева. Алихоца, један од главних протагониста романа, који од почетка аустријске анексије брижно бди над ћупријом, умире гледајући делимично разрушен мост. Остаје само нада, додуше, „најмоћније оружје потлачених“ да негде другде постоје велики, мудри и добри људи који ће подизати трајне творевине као манифестације Божије љубави према човеку.

²³ Уп. *Ibid.*, стр. 160 ff.

²⁴ Уп. *Ibid.*, стр. 172-187.

²⁵ Уп. *Ibid.*, стр. 107.

²⁶ Уп. *Ibid.*, стр. 262.

Андрићев песимистички поглед на свет врхуни у рефлексијама Алихоце.²⁷ На крају романа, у општем, ратном урушавању, чак ни мост на Дрини не бива поштеђен. А тај мост је древна и лепа творевина људског умећа, племенити покушај да се превазиђу препреке²⁸ у виду одвојености и јаза између две обале, два тешко проходна предела, да би се спојила два света различитих филозофија. Па уколико и он, тај мост, то увек обнављајуће божанство, не може да избегне судбину смрти и нестајања, намеће се питање о смислу свих људских напора. Нису ли сви они осуђени на пропаст? Да ли ће остати било који људски траг? Можда ће једино остати прича о племенитом и добром. Или ће и она кад тад пасти у заборав? Наду, чини се, пружају неки нови војници, о којима Андрић са симпатијама пише,²⁹ који теже да војно и политички повежу оно што мост географски спаја. Нада би могла да лежи и у Алихоциним рефлексијама о томе да негде постоје људи чији су поступци вођени разлозима добра и Божије љубави. Скептични читалац Андрићевог романа могао би постави следећа питања. Нису ли историјске околности, чак и оне које воде повезивању и спајању народа, крхке људске творевине? Која је снага Божије љубави у безбожном свету? Да ли Божија љубав може да спасе оне које су престали у Бога да верују?

ЛИТЕРАТУРА

Андрић, И., *На Дрини ћуприја*, Нолит, Београд 1981.

Андрић, И., *Сабрана дела: Стазе, лица, предели*, књига 10, Просвета, Београд 1963.

Деретић, Ј., *Српски роман*, Sezam Book, Зрењанин 2017.

Поповић, Б., „Историја и поезија у Андрићевом делу“, у: *Књижевна историја*, свеска 18, 1972, стр. 193-207.

²⁷ Уп. *Ibid.*, стр. 355-356.

²⁸ У есеју о мостовима, Андрић истиче да настају тако што човек наиђе на запреку пред којом не застаје. Уп. Иво Андрић, „Мостови“, у: *Сабрана дела: Стазе, лица, предели*, књига 10, Просвета, Београд 1963., стр. 200.

²⁹ Уп. Иво Андрић, *На Дрини ћуприја*, Нолит, Београд, 1981. стр. 352-353.

Цацић, П., *Митско у Андрићевом делу. Храстова греда у каменој капији*,
Завод за уџбенике, Београд 1995.

IRINA DERETIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

MYTH, HISTORY AND METAPHYSICS
THE CASE OF IVO ANDRIĆ'S NOVEL *THE BRIDGE
ON THE DRINA*

Abstract: In this paper, I will examine the relationship between the mythological, historical and philosophical aspects of the novel *The Bridge on the Drina*. The three topics in the novel are of great significance for its understanding. These are the role of victim in the novel, the relationship between “ahistorical” and historical time as well as the specific metaphysical symbolic of the bridge. I will endeavor to point out that by taking into account these topics, one may raise the very important philosophical questions regarding the veracity of narratives, the philosophical character of a certain *Weltanschauung* as well as the deepest message of the entire novel.

Keywords: Ivo Andric, *The Bridge on the Drina*, Myth, History, Metaphysics

Primljeno: 25.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.

Arhe XVI, 31/2019
UDK 1:070
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.275-290>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MILAN VUKADINOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

NEUROFILOZOFIJA I DRUŠTVENI MEDIJI: PREPLITANJA KOMPLEKSNIH MREŽA²

Sažetak: Neuronaučni progres tokom proteklih nekoliko decenija ne samo da je postepeno razotkrio ljudski mozak kao „društveni organ“ koji je evoluirao da se poveže sa drugim mozgovima, već je takode podstakao mogućnosti šireg neurofilozofskog pristupa sferi savremenih društvenih fenomena kao što je povećavanje ljudske interakcije na društvenim medijima omogućene novim digitalnim tehnologijama. Ne samo da bi neurofilozofija mogla da obezbedi empirijsku osnovu za objektivnije razmatranje složenih egzistencijalnih, kulturnih, političkih i etičkih aspekata ljudskog društva na aktuelnom stupnju globalne međupovezanosti, već bi i neki od pristupa s anti-redukcioniističkog kraja spektra „bihejvioralnih i moždanih nauka“ (kao što su teorije haotičnih ili emergentnih dinamičkih sistema) mogli biti korisni u istraživanju kompleksnih mreža društvene interakcije koje bi mogle imati bitne efekte na jačanje demokratskih pojava poput „mudrosti gomila“, samoniklih „grasruts“ inicijativa ili plišanih revolucija.

Ključne reči: neurofilozofija, društveni mediji, kognitivna nauka, haotične kompleksne mreže, mudrost gomila

NEUROFILOZOFIJA, KOGNITIVNA REVOLUCIJA I DRUŠTVENI MEDIJI

Najmanji zajednički imenitelj demokratizacije korišćenja digitalnih medijskih tehnologija i prodora savremenih neuronaučnih

¹ E-mail adresa autora: vukadinovic.milan838@gmail.com

² Ovaj rad je deo naučno-istraživačkog projekta *Digitalne medijske tehnologije i društveno-obrazovne promene*, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

iskoraka u fokus šireg društvenog interesovanja, mogao bi se istorijski slediti do sredine 20. veka, odnosno intelektualnog zamaha tzv. „kognitivne revolucije“: obračun psihologije i lingvistike sa problemom „oskudnosti stimulusa“ naspram raskošne palete ljudskog verbalnog ponašanja, uslovio je zaokret od empirijskih ispitivanja adaptivnih navika ka formalnoj rekonstrukciji „obrnutog inženjerstva“ urođenih kognitivnih funkcija, koje determinišu odlike ljudskog jezika, percepcije, memorije, reprezentacije, koordinacije akcija i samo-kontrole, sprovodivoj paralelno sa konstruktivnim iznalaženjem sve efektivnijih algoritmičkih procedura i serija računskih operacija unutar novih oblasti tehničkih istraživanja poput veštačke inteligencije i kompjuterske nauke – univerzalne principe na osnovu kojih bi i sam mogao biti „programiran“ da funkcioniše, čovek je hteo da izuču u celom spektru prirodnih nivoa tj. medija realizacije, kroz raznolike vidove „obrade informacija“ u biološkim i mašinskim sistemima (Pinker 2003: 31-32).³

³ Teorema Kurta Godela o nemogućnosti redukovanja matematičkih na logičke istine, koja je utvrdila da se za svaki sistem polaznih logičkih aksioma čisto formalnim putem može pokazati tačnost paradoksalnog iskaza kojim se tvrdi upravo nedokazivost samog tog iskaza unutar datog sistema – zbog čega se javlja mogućnost da matematički iskaz u isti mah bude tačan i logički nedokaziv (na ekvivalentan način kao što kod paradoksa lažljivca u kome neki Krićanin tvrdi da „svi Krićani uvek lažu“, nije moguće obrazložiti što bi u nekoj fazi bilo opravdano stopirati tok rezonovanja, opredeliti se za to da li je iskaz istinit ili lažan i tako prosto „izaći iz začaranog kruga“), podstakla je Alana Tjuringa na konkretizaciju te linije rezonovanja u području teorije izračunljivosti, kroz pokazivanje nemogućnosti rešenja za tzv. „problem zaustavljanja“ hipotetičkog automata pri izvršenju opisanog tipa algoritma koji upućuje sam na sebe. Datu problematiku „autoreferencije“ ili „rekurzije“, popularizovao je Daglas Hofštadter kroz filigransku eksplikaciju bazičnog fenomena koji se na izomorfne načine javlja unutar Godelove teoreme nepotpunosti aksiomatskih sistema, Ešerove grafike uzajamno crtajućih ruku i Bahovog rakovog kanona usklađenog za čitanje i odnapred i odnatrag (ali i Zenonove aporije „trke Ahila i kornjače na 111,1...m“), kako bi kroz pojam „čudne petlje“ – hijerarhijskog sistema koji u paradoksalno cikličnom maniru „napreduje ka početku“ – mogao izvesti analogiju sa „povratnim strukturama“ kojima iz „nesvesne biološke materije“ iskrsava „svesno psihološko Ja“ (Hofstadter 1979: 32- 36). (te ideje našle su

Reformu transdisciplinarnih pristupa etabliranih na MIT-u – poput teorije sistema i kibernetike – Noam Čomski inicirao je u polju lingvistike zasnivanjem transformaciono-generativne gramatike bazirane na kontekstno slobodnim sintaktičkim strukturama tj. univerzalnim pravilima čovekovog „unutrašnjeg operisanja simbolima“, koje prosečne jedinke *homo sapiens*-a aktiviraju u kontaktu sa bilo kojim jezikom svoje vrste i „ospoljavaju“ prema njegovim varijabilnim karakteristikama (što npr. dopušta detetu iz Papua Nove Gvineje, koje desetinama hiljada godina nije imalo dodira sa genofondom ostatka ljudske populacije, da otputuje na Harvard i bez teškoća nauči engleski – poduhvat neostvariv uz bilo kakve napore mladunaca druge vrste na bazi pokušaja i pogrešaka),⁴ čime je pružio i doprinos izdvajanju ljudskog jezika od sistema komunikacije drugih organizama fokusiranih na razmenu podataka iz okoline (objašnjavanu pojmovima ranije teorije informacija Kloda Šenona – signala, šuma, kanala i poruke), po njegovoj povratnoj usmerenosti na sopstveni „unutrašnji monolog“, tj. okrenutosti prema apstraktnim misaonim proračunima i predviđanjima. Međutim, upućenost kognitivne nauke ka tumačenju odnosa ljudskih mentalnih i fizičkih

primenu i na kognitivnom modelu „Copycat“ – izrađenom za „paralelne“ analogijske procese tj. svu aproksimativnu, metaforičku ili komparativnu „rezonanciju“ ljudskih neuronskih mreža).

⁴ Primerom svoje čuvene rečenice „Bezbojne zelene ideje besno spavaju“ („*Colorless green ideas sleep furiously*“), Čomski je želeo pokazati da semantički besmislena rečenica bez problema može biti sintaktički ispravno formirana (u pogledu „subjekatsko-predikatske strukture“, zbog čega bi mogla biti podvrgnuta standardnim „transformacijama“ – npr. putem njenog prevođenja u oblik pitanja), ali i da zanemarljiva statistička verovatnoća da je takva rečenica ikada do tada bila formirana, nameće zaključak da se „gramatičnost“ te rečenice mora zasnivati na „generativnosti“ čovekovog jezika tj. njemu urođenoj kreativnoj sposobnosti da na bazi ograničenog broja pravila slobodno formira neograničen broj novih rečenica tako da one budu odgovarajuće za odredbu situacije, a ne samo puki odgovor na nju (Chomsky 1957: 15). Suprotnu stranu mogućnosti pragmatičkog poigravanja interpretacijama „mentalnih tipfelera“, kasnije je u filozofiji jezika proslavio Donald Dejidson člankom „Lep deranžman epitafa“ (tj. „aranžman epiteta“).

procesa po analogiji sa odnosom softvera i hardvera digitalnih kompjutera (npr. „višestruke ostvarivosti“ aplikacija na raznovrsnim uređajima koji ih „podržavaju“), dovedena je u pitanje sa nastupanjem dužih perioda „zime“ upravo na polju veštačke inteligencije: fokus na izradi neuronskih mreža za simuliranje apstraktnih (simboličkih) kognitivnih procesa koje je isprva etablirao Marvin Minski, u skladu s prognozama hajdegerijanskih filozofa tehnike poput Hjuberta Drajfusa izmeštan je ka ispitivanju konkretnih (indeksičkih/ikoničkih) kognitivnih procesa, njihove realne otelotvorenosti u prostoru i vremenu, kao i dinamične kontekstualne interakcije i sprege sa okruženjem u kome se odvijaju – umesto daljeg usložnjavanja okvira „kognitivnih arhitektura“, težište novih pristupa usmerenih odozdo-nagore pomeralo se ka modeliranju prostijih pojava poput navigacije insekata.

Uporedo sa opisanim tendencijama, Oksfordska škola „filozofije običnog jezika“ ne samo da je revitalizovala empirijska ispitivanja konteksta ljudskog delovanja kroz verbalnu interakciju – čije je epohalne odjeke moguće sumirati i krilaticom komunikativne teorije Maršala Makluana da je i sam „medij poruka“ (shodno nepojmljivosti bilo koje „arhimedovske tačke“ izvan jezika) – nego je kroz delo Gilberta Rajla postavila i osnove anti-dualističke orijentacije filozofije duha (tj. kritike dekartovske kategorije „duha u mašini ljudskog tela“ i isticanja identiteta/kontinuiteta mentalnih i fizičkih aktivnosti/predikata, npr. „događaja na univerzitetu i u njegovom kampusu“), pri čemu je s ubrzanim progresom tehnologija skeniranja njen akcenat sve više pomeran u smeru neuronaučnih asumpcija da „um jeste ono što mozak radi“.⁵ Ali do novog pragmatičkog zaokreta od jezičkog ka

⁵ Komplementarna primena „direktnih“ elektrofizioloških (npr. *EEG*) i „indirektnih“ hemodinamičkih (npr. *fMRI*) formula za neurovizuelizaciju (zavisno od toga da li je, recimo, prioritet vremenska ili prostorna rezolucija snimaka) omogućila je detaljnija empirijska ispitivanja „teorija psihoneuralnih identiteta“: dok je npr. identifikacija oseta bola sa nadraživanjem C- i A-delta-vlakana osporena potvrđivanjem aktivacije odgovarajućih centara korteksa i talamusa pri „fantomskim bolovima“ u amputiranim udovima, poistovećivanje evociranih električnih potencijala P600 i N400 (van Vernikeove zone) sa

neuronaučnom pristupu dospeva se tek pod uticajem trendova u filozofiji nauke: artikulisanje vizije „mrežnog preplitanja“ filozofskog i naučnog znanja od strane Vilarda Kvajna, distingviranje „manifestne i naučne slike sveta“ (npr. „misli i čestica“) od strane Vilfrida Selarsa, isticanje značaja faza diskontinuiteta u promenama naučnih paradigmi od strane Tomasa Kuna, ili viđenje empirijske opovrgljivosti teorija kao uslova njihove naučnosti od strane Karla Popera samo su neke od doktrina koje su trasirale intelektualni kurs Pola i Patriše Čerčland kao pionira „neurofilozofije“ – pri tom je razvoj eliminativnog materijalizma kao njene dominantne pozicije podstican i epistemološkim anarhizmom Pola Fajerabenda, ali i pesimizmom Ričarda Rortija oko iznalaženja odnosa referencije mentalnih i fizičkih vokabulara (sličnih npr. „Zevsu i grmljevini“).

Neurofilozofija kao oblast usmerena ka istraživanju mogućih implikacija neuronauke na tradicionalna filozofska pitanja ljudskog postojanja, saznanja, jezika, vrednosti ili slobode volje (npr. neuroloških dijagnoza bipolarnih sindroma na filozofski problem jedinstvenog subjekta), uz strategiju „koevolucije“ interdisciplinarnog rada na raznim nivoima (Churchland P. S. 1986: 297) sprovođila je i kritike ranijih gledišta poput „višestruke ostvarivosti“, usled paušalnog shvatanja korelacije između preširoko definisanih kognitivnih stanja i preusko definisanih neuralnih stanja, (npr. „apstraktnog koncepta memorije“ i „konkretnog procesa dugotrajne potencijacije neurona“), „nesvodivosti subjektivnih kvalia na objektivne uzroke“ (npr. „crvenila na efekte fotoreceptora“), naočigled vidne apsurdnosti identičnog poricanja mogućnosti svodenja optičkog pojma svetla na elektromagnetno zračenje određenog talasnog opsega, ili pak „među-teorijske redukcije“, u vezi sa uvidom da – suprotno datom slučaju pojma svetla, gde je utvrđen „među-teorijski identitet“ – većinu psiholoških teorija zapravo iščekuje prosto eliminisanje iz vokabulara buduće neuronauke (kao npr. u slučaju flogistona, za koji su hemičari mislili da materijali otpuštaju pri sagorevanju, dok nisu uvideli da se čitav proces odvija u kontra-smeru,

sintaktičkom i semantičkom obradom verbalnog stimulusa pokazalo se vrlo obećavajućim.

kao i da se tada eksploatiše kiseonik). Eliminativni materijalizam kao neurofilozofska pozicija zastupa tezu da „popularnu psihologiju“ – shvaćenu u najširem smislu zdravorazumskih „propozicionih stavova“ (namera/želja/strahova), ali i čitave „mentalne paučine“ rituala, mitova, religija i filozofija – čeka zamena potkrepljenim objašnjenjima neuronaučnih teorija (a što bi omogućilo i jasnije razdvajanje patoloških situacija od međuljudskog razumevanja, koje bi i nakon toga zadržalo značaj – slično ulozi ljudskog srca u „simbolici ljubavi“): sama čovekova nemogućnost da potpuno razgraniči neposredno iskustvo od njegove diskutabilne jezičke interpretacije (što se npr. može jasno ilustrovati u slučaju razlike u postupku raspoznavanja vrste drveta od strane laika koji se „trudi da se priseti“ i stolara koji je „već unapred spontano vidi“), ostavlja ga, pak, u položaju sličnom vrlo malom detetu (ili kućetu) koje, recimo, ima određenu „nameru vezanu za dolaženje do mleka u frižideru“, premda nema ni približnu predstavu o tome šta objektivno predstavljaju „mleko“ i „frižider“, budući da ne barata pojmovnom alfabetom neophodnim za bazičnu sliku o njima. Diskretne operacije „logičkih kola“ popularne psihologije nad „propozicionim sadržajima“ (npr. kada premise „Svi ljudi su smrtni“ i „Sokrat je čovek“ nužno impliciraju zaključak „Sokrat je smrtni“) Pol Čerčland stoga zamenjuje „fluksom“ kompjutacionih operacija primerenim kapacitetu mozga da „šifruje“ informacije kroz različite intenzitete aktivacije neurona (analogno tome kao što su vizuelne informacije na ekranu kodirane u različitim intenzitetima aktivacije piksela), pa bi tako evolucija „obrazaca aktivnosti“ neuronskih mreža očito mogla biti tumačena u vidu kognitivne procedure, kada oni istovremeno: a) formiraju sistem koji donekle korespondira s relevantnim distinkcijama u spoljnom okruženju b) nisu generisani kroz senzorni input, već nakon njegove obrade tj. „vektorske transformacije“ (npr. promena „sinaptičkih težina“ vezanih za stepen otpuštanja presinaptičkih neurotransmitera, brojnost i efikasnost postsinaptičkih receptora ili pak dostupnost enzima u sinaptičkoj pukotini) i c) omogućuju neuronskoj mreži da kroz motorni output reaguje uz kontinuiranu redukciju greške (bilo zahvaljujući biološkim adaptivnim korekcijama, bilo pak veštačkim algoritmima za učenje, kao presudnoj specifičnosti u rasponu

„od amebe do Ajnštajna“) – zbog čega i nove kombinacije obrazaca aktivnosti, koje inoviraju čovekov sistem pojmova ili teorija o svetu,⁶ prosto odražavaju ažuriranje konfiguracija sinaptičkih težina u cilju boljeg predviđanja i prilagođavanja okruženju širenjem obima „imitacionih repertoara i kreativnih potencijala“ (Churchland P. M. 1989: 61-64).

Ukoliko se pak pažnja preusmeri na medijsko-teorijske crte razvoja ljudske komunikacije tokom proteklog veka – od ranijih štampanih i elektronskih, do internetskih društvenih medija – jedan od središnjih problema u razumevanju osobenosti novih digitalnih tendencija iskazuje se u dilemi o baziranju komparativnog polazišta na sličnostima ili razlikama oflajn i onlajn aktivnosti, usled čega bi se i dalo naslutiti zašto bi neurofilozofski pristup njihovom istraživanju mogao biti učinjen plodotvornim: na sličan način kao u slučaju prethodno razmatrane problematike odnosa fizičkih i mentalnih procesa, za očekivati je da teorijska argumentacija i hipotetička obrazloženja bivaju potiskivani ili „transkribovani“ na ravni čvrsto utemeljenih nalaza empirijske neuronauke, koji bi mogli egzaktno ustanoviti karakteristične profile komunikativnih potreba savremene epohe (Meshi, Tamir & Heekenen 2015: 771-773). Kritike internet platformi ranijih decenija kao što su BBS-ovi, veb forumi i čet sobe, isticale su problematičnost simulirane „hiperrealnosti“ u kojoj se konkretni personalni identiteti obesmišljavaju kroz idealizovane apstrakcije „virtuelnih avatara“, ali i odsustva svih neposrednih rizika i produktivnih tenzija stvarnog egzistencijalnog angažmana koje biva kompenzovano potrebom za teatralnim eksperimentisanjem sa insceniranim narativima iza sigurnog paravana realne anonimnosti (Dreyfus 2001: 105). Međutim, eksponencijalni prodor novijih generacija društvenih medija poput Fejsbuka, Tvitera ili Snepčeta (praćen i zaokretanjem fokusa ka merama „sajber bezbednosti“ korisničkih identiteta i sadržaja), pružio je dodatni motiv za

⁶ Kao što je npr. kombinacija koncepata mobilnih uređaja i interneta iznedrila inovaciju „mobilnih internet uređaja“. (Okvir „teorije mentalnih fajlova“ dopušta i nova formatiranja odnosa dinamike i indeksičke referencije koncepata.)

neurofilozofskim rasvetljavanjem sve tešnje isprepletenosti oflajn i onlajn aktivnosti, ne samo usled gravitiranja digitalnog sveta prema svakodnevnom životu⁷ (ili njegove protetičke funkcije u sklopu „augmentovane realnosti“), već i uporednog redefinisana tekstura globalne javne sfere i njenih delikatnih egzistencijalnih, kulturnih, političkih i etičkih razmatranja savremenog društva, shodno dramatici viralnih polemičkih „rolerkostera“ – urgirajući time i za reorijentaciju nauke ka univerzalnim parametrima ljudske komunikacije na aktuelnom stupnju planetarne umreženosti. Relevantni neurofilozofski prilozi naučnom istraživanju društvenih medija, tako bi se mogli ticati prepoznavanja čovekovog mozga kao „društvenog organa“ koji je evoluirao da uspostavi vezu sa drugim mozgovima⁸ – delimično i zahvaljujući otkrivanju „neurona-ogledala“ (osobnih po tome što se aktiviraju i pri posmatranju, kao i izvođenju određenih radnji), a čije se uloge mogu tražiti u širokom rasponu od učenja jezika do emocionalne saosećajnosti; uticaja koncentracije hormona oksitocina na šablone ponašanja kojima se iskazuju ljubav, briga, zajedništvo i poverenje (kako u okviru porodice, tako i npr. odnosu ljudi sa psima i mačkama, nasuprot – i na internetu upadljivo manje zastupljenim – vukovima i

⁷ Npr. upotrebe Forskvera za označavanje lokacija i Periskopa za video prenose (ali i svih panoptičkih data-centara).

⁸ I oblasti poput matematičke teorije beskonačnih skupova Georga Kantora ili logike mogućih svetova Sola Kripkea, morale bi se u svetlu ljudskih bioloških limita načelno svrstati pod domen naučno isplative „društvene konstrukcije“. No, polja egzaktnih nauka poput teorije grafova, osim primena kod telekomunikacija ili epidemiologije, zasigurno bi mogla igrati ulogu i u paralelnom ispitivanju dinamike neuronskih i društvenih mreža (Basset & Sporns 2017: 353). Demarkacija nivoa analize ipak se u neurofilozofiji iskazuje upitnom i na meta-ravni: njen kanonski primer izvesnog „društva koje isprva nije imalo mentalne pojmove, već ih je razvijalo kao interne opise predviđanja fizičkih procesa“ (pa bi npr. svi mogli verovati i da toplotu neposredno iskušavaju u jedinicama opovrgnute teorije kalorijskih fluida), opstaje ili pada s ocenom prigovora da suspendovanje svih „društvenih mnjenja“ po uzoru na drevne predstave kako „sunce uveče tone u more“, nije pandan očitom poricanju nepostojećih relacija, nego same egzistencije sunca i mora.

tigrovima); efekata neurotransmitera dopamina u nagrađivanju, a samim time i odlučivanju kao procesu „realizacije najbolje strategije eliminisanjem alternativa“ (pri tom se oslobađanje supstance odvija tokom svih etapa planiranja i iščekivanja ishoda), dok njegova nesvodivost na automatski model „stimulusa i responsa“ dopušta i mogućnost da ljudima bude pripisana izvesna lična autonomija i moralna odgovornost za svoje postupke (Tagard 2014: 178, 217 i 262) – pa ipak se generalno može konstatovati da se mozak kao dinamični kompleks interakcija materijala, signala i komponenata, poput samih društvenih medija ne odlikuje previše centralizovanom kontrolnom strukturom tj. da je neuporedivo manje nalik simfonijskom orkestru sa jednim dirigentom, nego blago haotičnom džez ansamblu, čija magija proističe upravo iz toga što svaki muzičar vuče na svoju stranu i održava „lokalnu koheziju“ putem učene improvizacije.⁹

TEORIJA HAOSA, EMERGENTNI SISTEMI I KOMPLEKSNOŠT DRUŠTVENIH MEDIJA

Pragmatička usmerenost neurofilozofije prema izvođenju implikacija iz celokupne palete „bihejvioralnih i moždanih nauka“ – koja može sezati u rasponu od teorije evolucije i etologije, preko genetike i perinatologije, do neposrednih empirijskih opita endokrinologije i neuronauke¹⁰ – pri holističkom izučavanju kompleksne prespojenosti „konektoma“ mozga, imala bi i benefita od uvida iz oblasti sa anti-redukcionističkog kraja spektra pomenutih nauka, poput teorija haosa i emergentnih dinamičkih sistema, naročito

⁹ Kraj ljudskog života (akustički stilizovan kao „izmeštanje iz carstva muzike u carstvo tišine“) komplikuje se pritom i u digitalnoj i u realnoj sferi odnosa kliničke i pravne smrti – pomeranjima granica „medicinski nepovratnih stanja“.

¹⁰ Uz celu lepezu aktuelnih „neurohumanističkih“ disciplina, od neurohermeneutičkog ispitivanja „predrazumevanja“ kao „prediktivne aktivnosti neuronskih mreža“ i neuroteoloških pregleda „stanja mozga pri ekstatičnim iskustvima“, do neuroestetičkih studija „multimodalne reprezentacije lepog“ i neuromarketinških testova „reakcija na brendove“.

kada se ima na umu potencijalni neksus sa prethodno elaboriranim trendom usložnjavanja komunikativnih navika usled ekspanzije društvenih medija. Ubrzan progres digitalnih tehnologija i kompjuterskih performansi najpre je unutar meteorologije dozvolio Edvardu Lorencu da kombinatoričkom igrom varijablama modela vremenske prognoze, utvrdi kako se i minimalna izmena vrednosti pete decimale ekspresno odražava na ukupno stanje, čime je iniciran nastanak teorije haosa – okrenute ispitivanju „nelinearnih dinamičkih sistema“ koji pokazuju „ekstremnu osetljivost na početne uslove“¹¹ (iako ostaju potpuno deterministički)¹² – ona se često ilustruje konceptom „efekta leptira“, shvatanju da naizgled zanemarljiva promena, poput zamaha leptirovih krila, može hiljadama kilometara dalje i nedeljama kasnije da uzrokuje ogromne promene kao što je snažni nalet tornada. Prelaz sistema iz periodičnog linearnog takta (npr. obrtanja točka sa kofama pod mlazom vode 3,7 krugova u jednom smeru, a 2,6 u drugom) u aperiodični haotični režim (udvostručenjima obrtaja mlazom do trena kad točak gubi svaki ritam) preko kritične tačke „ivice haosa“, važan je ne samo kod analiza promenljivih „faza turbulencije“ (poput napada aritmije/epilepsije/grupne panike koji izbijaju naprasno, slično ključanju tečnosti), već i pri razumevanju povezanog fenomena teorije katastrofa – „bifurkacije“ tj. grananja sistema usled delovanja prejake sile njega, kao tipične odlike mnoštva bioloških organizama čiji život se odvija u stalnom prilagođavanju na neprikladne uslove (ali od početka određenom koordinatama odabranog

¹¹ Fraktali kao geometrijski objekti koji se protežu kroz izvesnu frakciju cele dimenzije i odlikuju svojstvima poput „samo-sličnosti“ i nezavisnosti „šuma“ od skale zumiranja (Mandelbrot 1982: 1-3) – nalik prirodnim objektima kao što su pahulje, oblaci ili munje – mogli bi, pored ostalog, objasniti i ekonomično kodiranje genetskih instrukcija za račvanje nerava (npr. uvek kad im dužina dođe do pet širina): pri tom bi i upotreba „velikih podataka“, kao u slučaju genomike, stvorila put za novi „kvantitativni“ progres neuronauke (Sejnowski, Churchland & Movshon 2014: 1440).

¹² Ako sistem „ne kruži ka startu“, opisiv je jedino računicom svih prethodnih stanja – ne i obrazaca ili verovatnoća.

smera evolucije – kao što je npr. bilateralna simetrija uslov aerodinamičkih osobina).

Pod konceptom „emergencije“ podrazumeva se pak proces iskrsavanja viših ili složenijih odlika sistema kroz interakciju njegovih nižih ili prostijih elemenata, koji na bazi jednostavnih pravila odnošenja spram neposrednih suseda, mogu odozdo-nagore urediti „skokovitu promenu“ celog sistema: fenomeni kvantnog uplitanja, kristalizacije molekula, sinhronizacije roja insekata, jata ptica, gradskog saobraćaja, kondenzacija oblaka ili globalnog zagrevanja, neki su od primera sistema sa emergentnim odlikama koje prethodno ne ispoljavaju njihovi niži sastavni elementi – kao što, dakle, ni jedan od molekula vode nije moker sam po sebi, već se data osobina javlja tek u jedinjenju koji oni sačinjavaju, ili što ni jedan mrav ne shvata složene autoregulativne funkcije kolonije čiji je pripadnik, već samo rutinski izvršava svoju skromnu ulogu u njoj, tako ni jedan od ljudskih neurona ne poseduje bilo kakvu svest¹³, nego se ona pojavljuje tek kao novi stadijum samo-odnošenja čovekovog organizma (to što se njegov nervni sistem od najbližih vrsta razlikuje samo po još nekoliko ciklusa ćelijske reprodukcije, takođe svedoči o tome kako prilično minorne strukturne promene omogućavaju relativno velike funkcionalne specifičnosti tj. kreativne vidove upotrebe ljudskog nervnog sistema, kao npr. kad dvojica fokusiranih šahista dovedu organizme u slično fiziološko stanje kojim se jedinke srodnih vrsta odlikuju tokom neposredne fizičke borbe – gledano prema moždanim obrascima aktivnosti, nivou kataboličkih hormona ili srčanom pulsu). Čovekova sposobnost transponovanja sukoba iz realne u simboličku ravan, mogla bi takođe biti sagledana kroz prizmu emergentnog fenomena „kolektivne inteligencije“ tj.

¹³ Ukazivanju Dejvida Čalmersa na „težak problem svesti“ tj. hipotetičku mogućnost „filozofskih zombija“ koji ne bi imali nikakve unutrašnje kvalitete iskustva, uprkos punoj biološkoj identičnosti sa ljudima, tokom poslednjih godina Đulio Tononi suprotstavio je „teoriju integrisane informacije“ koja preko formalizovanih postulata nastoji predvideti strukturnu meru svesnosti Φ za bilo koji sistem, kao „internu kauzalnu moć nad sobom“ (uključujući npr. i internet).

„mudrosti gomila“¹⁴ (intelektualne nadmoći većeg agregata laičkih mišljenja nad manjim skupom ekspertskih sudova, npr. veće ažurnosti Vikipedije spram Enciklopedije Britanike, kao efektu kolaborativnog procesa usmerenog prema stalnom uzajamnom korigovanju, poništavanju i filtriranju nizova informacija) imajući u vidu i oživele naznake vere u zamenu državnih udara mirnim „plišanim revolucijama“ – pri kojim se potreba za realnim nasilnim delovanjem ukida na račun simboličke demonstracije masovnosti samo-organizovanih pokreta, iako se isti princip može uvideti već kod onlajn peticija ili grasruts inicijativa na društvenim medijima¹⁵ – zbog čega bi se pomoću digitalnih tehnologija mogli bitno osnažiti i autokorektivni mehanizmi planetarno uzdrmanog demokratskog poretka,¹⁶ u meri uviđanja da njima svojstvenu inkluzivnost i diverzitet mišljenja ne bi trebalo tretirati samo poput „šuma u komunikativnom protokolu“ tj. sistemske greške koju treba intenzivno redukovati umanjivanjem nepreciznosti opservacija, nego da bi se i simptomi ere „post-istine“ takođe mogli anulirati kroz

¹⁴ Čiji se devalviran status u poređenju s fahovsko-specijalističkim znanjem pokazuje i na primeru obrnute percepcije isplativosti pomoći prijatelja spram pomoći publike u kvizu „Želite li da postanete milioner“ (Surowiecki 2004: 2-3) – pri tom je neretko, kao i kod istraživanja javnog mnjenja putem „fokus grupa“, bitniji diverzitet od veličine uzorka (s tim u vezi shvatljivi su npr. i masovni onlajn sistemi filmskih preporuka čiji kvaliteti potiskuju „elitne kritičare“). Analitika „prediktivnih tržišta“ (npr. procena izbora ili decentralizovanih kriptovaluta) uz to bi mogla imati efekte na razvoj analognih modela „plebiscitarnih aktivnosti“ neuronskih populacija tj. empirijskih priloga teoriji odlučivanja.

¹⁵ Impuls neurofilozofskom relativizovanju jaza digitalnog i realnog sveta pružio je i razvoj koncepta „self-modela“, koji sugerise da sopstvo nije stvar, već proces u kome se čovek iznova identifikuje sa dinamičnim avatarom, ali zbog nevidljivosti toka njegove konstrukcije, ostaje u iluziji da je „beskonačno blizu samom sebi“ (slično tome kada bi se identifikovao sa strelicom kompjutera, posle dužeg perioda koncentracije na poteze sa njom (Metzinger 2009 : 3-4)).

¹⁶ Što evocira i sumorni podatak da je prosečna inteligencija vrste ipak obrnuto srazmerna vremenu njenog opstanka (time se iz ugla teorije igara ističe i kooperativna/simbiotska naspram kompetitivne/antagonističke vizije evolucije).

ekstenzivno usložnjavanje tj. iscrpno međusobno prepravljanje ljudskih gledišta.¹⁷ Poređenja koja ukazuju kako standardni projekcioni profili neurona i geografske lokacije kontakata na društvenim medijima mahom slede „distribuciju zakona potencije“ tj. pravilo 80/20, u pogledu srazmere bliskih „rutinsko-operativnih“ i udaljenih „kreativno-integrativnih“ relacija¹⁸ – slično odnosu vremenske učestalosti i fizičkog intenziteta zemljotresa, ili kategorije prihoda i udela državnog stanovništva koji ih ostvaruje (Sapolsky 2010: 1:17:58) – išla bi u prilog ne samo zaključku da „optimalna konektivnost“ elemenata tj. aktera mreže koja isključuje sheme kontrole odozgo-nadole, može biti jedino rezultat minimuma njihove apriorne funkcionalne određenosti, obrnuto proporcionalne mogućoj strukturnoj kompleksnosti novonastajućeg adaptivnog sistema¹⁹ – već bi i uvid da je „interakcija plodnija što su

¹⁷ To se da potkrepiti i primerom „inteligencije rojeva“: bilo da se radi o „pčelinjem plesu“, čije trajanje progresivno uvećava šanse da najbolji izvor resursa bude ispitivan od što većeg broja ostalih jedinki, bilo o mravljem feromonu, čijim brzim isparavanjem po ispuštanju raste verovatnoća da će samo najdeblji tragovi – tj. najkraće putanje između mnoštva lokacija – opstati „posle rada lutajućih mrava“ tj. tragalaca tragova koji ih uvek obnavljaju kad naiđu na njih (pa se datom „optimizacijom“ rešava i „problem trgovačkog putnika“ tj. najbolje rute između velike mreže gradova) – suština je da se „pozitivan signal“ vremenom pojačava upravo sa rastom faktora slučajnosti u fazi „randomizacije“, pri čemu se globalni obrazac kristalizuje isključivo lokalnim pravilima atrakcije i repulzije („sviđanja i nesviđanja“).

¹⁸ Odstupanje od toga postoji kod osoba sa autizmom, čime se objašnjava slabija funkcionalna integracija ponašanja. Suprotno usmerenu odredbu šizofrenije, koja implicira „abnormalnu širinu kognitivnih asocijacija“, Robert Sapolski pak tumači i kroz pozitivan bilans „šamanističkog“ tipa šizoidnosti, oličenog u raznim civilizacijskim varijetetima „iscrpljujuće komunikacije sa onostranim“, čija je istorijska sublimacija iznedrila genije moderne nauke i umetnosti.

¹⁹ Premrežavanje mnoštva uzajamno iniciranih ličnih kontakata na društvenim medijima jednim brojem naloga koji bivaju vezani za velike sisteme javnog informisanja, kao i gravitiranje inače haotičnih putanja neuronskih sinapsi ka razvoju projekcija uz radialne gliste (u embrionalnoj fazi), prolazi sličan „luk“ iskrsavanja komunikativnih struktura – uz oba slučaja vezuje se i „topologija malog sveta“ tj. „povezivost bilo kojih čvorova velike mreže u malo koraka“.

pravila prostija²⁰ markirao efektivni paralelizam mozga i interneta: tim se pak sugerše obrt u regulaciji odnosa novih i tradicionalnih medija, ali i edukativnih modela – tj. inverzija statusa „personalno-istraživačkih“ i „socijalno-orijentacijskih“ aspekata komunikacije – utoliko što bi ona tad povlačila efikasniji angažman kognitivnih resursa čoveka u konvulzivnim vremenima „antropocena“ tj. „neočekivanog kraja epohe predvidivosti“. Ipak, eminentni fizičar kompleksnih sistema Džordž Elis takođe bi mogao imati pravo kad uviđa da infrastrukture globalne mreže i višecelijskih organizama uz sve materijalne/energetske razlike otvaraju prostor za iskršavanje kauzalnih relacija ne samo odozdo-nagore, već i odozgo-nadole (pa tako nasuprot peščanih dina, svemirske letelice iziskuju udružene planove mnoštva profesija) – što uz vremenska određenja početnog i krajnjeg delovanja zaokružuje Aristotelov četvorostruki koncept uzroka (Ellis 2008: 70) – produktivne niti preplitanja neurofilozofije i društvenih medija mogle bi sinergijom „generalizacijskih i specijalizacijskih potencijala“ komunikativnih zajednica doprineti analognom pluralizovanju savremenih društveno-tehničkih matrica teorijskog života.

LITERATURA

- Basset, D. S. and Sporns, O. (2017). „Network Neuroscience” in: *Nature Neuroscience*, 20: 353-364
- Chomsky, Noam (1957). *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton

²⁰ Čuveni zastupnik teze da „kvantitet produkuje kvalitet“, koju je i Gari Kasparov izneo po gubitku šahovske partije od IBM-ovog superkomputera *Deep Blue*, danas u anglofonim univerzitetskim krugovima često figurira i kao junak ironične izreke: „ako izučavate Hegela, to je germanistika, ako izučavate kičmenu moždinu pacova, to je filozofija“. Ipak, neke od prvih mostova humanističkih i kibernetičkih pristupa još pre više decenija inicirali su i mislioci poput Gotarda Gintera, „polivalentno-logičkom“ operacionalizacijom formalnog sistema dijalektike apsolutnog idealizma, a njen duh je reaktuelizovala i Katrin Malabu kroz „eksplozivne“ impulse preobličavanja ideje „(neuro)plastičnosti“: suprotno ustrojstvima „telefonskih centrala“ ili „delokalizovanih korporacija“ za mozak je očito vitalna „sila otpora“.

- Churchland, Patricia S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge: Bradford Books
- Churchland, Paul M. (1989). *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge: Bradford Books
- Dreyfus, Hubert (2001). *On the Internet*. New York: Routledge.
- Ellis, G. F. R. (2008). "On the Nature of Causality in Complex Systems" in: *Transactions of the Royal Society of South Africa*, 63 (1): 69-84
- Hofstadter, Douglas (1979). *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*. New York: Basic Books
- Mandelbrot, Benoit B. (1982). *Fractal Geometry of Nature*. New York: Times Books
- Meshi, D., Tamir, D. and Heekeren, H. (2015). „The Emerging Neuroscience of Social Media” in: *Trends in Cognitive Sciences*, 19 (12): 771-782
- Metzinger, Thomas (2009). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books
- Pinker, Steven (2003). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books
- Sapolski, Robert (21.5.2010). "Emergence and Complexity". Retrieved 3.12. 2018. „URL:<<https://www.courses.com/stanford-university/human-behavioral-biology/22>>
- Sejnowski, T. J., Churchland, P. S. & Movshon, J. A. (2014). "Putting big data to good use in neuroscience" in: *Nature Neuroscience*, 17: 1440-1441
- Surowiecki, James (2004). *The Wisdom of Crowds*. New York: Doubleday.
- Tagard, Pol (2014). *Mozak i smisao života*. Novi Sad: Akademska knjiga

MILAN VUKADINOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

NEUROPHILOSOPHY AND SOCIAL MEDIA: INTERMESHING OF COMPLEX NETWORKS

Abstract: A neuroscientific progress during the last couple of decades has not only gradually revealed human brain as a „social organ“ which evolved to connect with the other brains, but has also raised the possibilities of wider neurophilosophical approach to a sphere of contemporary social phenomena such as increasing human interaction on a social media enabled by new digital technologies. Not only that neurophilosophy could provide an empirical basis for more objective considerations of complex existential, cultural, political and ethical aspects of human society in the present stage of global interconnectedness, but even some of the newer approaches from the anti-reductionist end of the spectrum of „behavioral and brain sciences“ (such as theories of chaotic or emergent dynamical systems) could be rendered useful in researching complex networks

of social interaction, which may have a significant effect on strengthening democratic phenomena such as the „wisdom of crowds“, grassroot initiatives or velvet revolutions.

Keywords: neurophilosophy, social media, cognitive science, chaotic complex networks, wisdom of crowds

Primljeno: 26.12.2018.

Prihvaćeno: 15.2.2019.

PRILOZI

UNA POPOVIĆ

ESTETIKA U SVETLU SVOJE DISCIPLINARNOSTI (Mirko Zurovac, *Metodsko načelo estetike*, Službeni glasnik, Beograd 2018.)

Problematizacija estetike kao filozofskog napora čini se skoro zaboravljenim zadatkom u savremenoj filozofiji. Takozvane systemske ili problemske estetike, kakve su one Benedeta Kročea (B. Croce) ili Nikolaja Hartmana (N. Hartmann), poslednjih decenija izgleda nisu u modi: reč je o pokušajima da se pitanje o tome šta je estetika postavi radikalno i bez podrazumevanja, a opet uvažavajući ključne elemente estetičke misli koje je iznedrila tradicija. Ovakvi pristupi izučavanju estetike, od kojih su dva navedena bila posebno uticajna za njen razvoj na našim prostorima, nastoje da polože račun i o estetskom subjektu i o estetskom objektu, o estetskim vrednostima i estetskom suđenju, pa čak i o istoriji estetike, a da sve navedeno promisle iz jedinstvene vizure, koja bi pojasnila način operisanja i

smisao ove filozofske discipline. Nasuprot tome, savremene tendencije razvoja estetike mnogo su više usmerene na partikularne probleme, pojedinačna učenja ili fenomene. Štaviše, nije retko ni kritičko ispitivanje opravdanosti estetike kao oblika mišljenja primerenijeg tradiciji nego savremenosti, kao ni sugestija da se umesto nje usvoje različiti drugačiji i manje sistematični teorijski pristupi obradi tradicionalno estetičkih problema.

Jedinstveni i specifični poduhvat systemskog i problemskog izučavanja estetike na našoj filozofskoj sceni predstavlja onaj Mirka Zurovca, dugogodišnjeg profesora estetike na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i jednog od naših najznačajnijih estetičara. U izdanju Službenog glasnika iz Beograda nedavno je objavljena njegova

studija *Metodsko načelo estetike*, koja predstavlja još jednu tačku u izvođenju ovog opsežnog izučavanja estetike kao filozofske discipline; kako ćemo nastojati da pokažemo, u pitanju je njegov sasvim neobičan element. Pri tome, važno je naglasiti, sistemski i problemski Zurovčev pristup estetici ne predstavlja anahronizam, niti je stvar prošlosti. Naime, iako očigledno ne sledi aktuelne tendencije, niti se rukovodi vladajućim razumevanjem bavljenja estetikom koje smo pomenuli, Zurovac takođe ne pokušava ni da prosto i podrazumevano obnovi stare pristupe – njegovo rešenje ove problematike sasvim je osobeno, te uvažava obe pomenute perspektive.

U nameri da svoja dugogodišnja istraživanja estetike objedini, sistematizuje i prezentuje u celini, profesor Zurovac odlučio se za višestruko istraživanje estetike kao filozofske discipline, predstavljeno u više povezanih studija i takvo da za posebne fokuse uzima one teme koje, prema njegovom mišljenju, predstavljaju ključne probleme iskivanja i legitimnosti estetike. Profesor Zurovac do sada je, u okviru ovog opsežnog projekta, objavio sledeće

naslove: *Tri lica lepote*, *Metodičko zasnivanje estetike*, *Teškoće u zasnivanju estetike* i *Ideja estetike*; njima se sada pridružuje i *Metodsko načelo estetike*. Shodno navedenom, ove studije treba razumeti kao posebna razvijanja jedinstvene ideje estetike, kao konkretizacije jedinstvenog načina razumevanja njenog smisla i funkcije prema profesoru Zurovcu. Svakako, one se mogu čitati i kao zasebna dela, odnosno kao istraživanja koja polažu račun o esteticima u sasvim konkretnim kontekstima i razračunavajući se sa specifičnim problemima; ipak, ta mogućnost, bar shodno namerama autora, trebalo bi da bude u drugom planu.

Četiri pomenute studije, kao celina kojom se zaokružuje prvi deo Zurovčeve obrade problema estetike, posvećene su ispitivanju sasvim načelnog pitanja – šta je estetika, te kako je ona moguća; u obradi tog pitanja posebno mesto za profesora Zurovca ima i nešto konkretniji problem zasnivanja estetike. Delo kojim Zurovac otvara svoje istraživanje, *Tri lica lepote*, posvećeno je problemu lepote, koja za njega predstavlja osnovnu i centralnu estetičku kategoriju. *Ideja estetike*, kao delo koje zatvara ovaj

deo Zurovčevog projekta, obrađuje samu zamisao, pojam estetike kao filozofske discipline, odnosno filozofske i istorijske uslove formiranja i razvoja takve ideje. Dva središnja dela, *Metodičko zasnivanje estetike* i *Teškoće u zasnivanju estetike*, međusobno komplementarna, pokazuju na koji način Zurovac vidi prelaz između problema predmeta i problema ideje estetike: ono što, pored datog predmeta, obezbeđuje ovu disciplinu kao filozofski projekat jeste upravo pitanje metoda, ili, nešto slobodnije rečeno, pitanje onog *kako* filozofski pristupiti području lepote (i umetnosti), tako da rezultat bude upravo disciplina estetike – a ne nekakav njoj alternativni teorijski poduhvat. Svestan činjenice da je isti problem odredio i hronološki prvu estetiku, onu Baumgartenovu (A. G. Baumgarten), Zurovac navedeno pitanje tematizuje i u okviru fokusiranja na zasnivanje estetike, odnosno na njenu tradiciju i nastanak. Slično tome, svestan da je taj problem i danas aktuelan, Zurovac ga još jednom naglašava u svojoj novoj studiji, no tako da njim otvara čitav niz drugačijih mogućnosti da se ono estetsko shvati i teorijski obradi.

Studija *Metodsko načelo estetike*, tako, u Zurovčevom poduhvatu ima sasvim osobeno mesto. Sa jedne strane, čini se da ona, bar naslovom, korespondira prethodno objavljenim delima *Metodičko zasnivanje estetike* i *Teškoće u zasnivanju estetike*, te da, svojim sadržajem, donekle obnavlja uvide koji su prethodno već izloženi. Sa druge strane, međutim, ova studija predstavlja početak druge faze Zurovčevog projekta, one koja je usmerena na situiranje estetike u šire okvire filozofije, odnosno spram drugih filozofskih disciplina, poput ontologije, epistemologije i etike. Samim tim, ovo delo ima poziciju mosta, prelaza između prve, već dovršene faze Zurovčevog sistemskog pristupa problemu estetike, i njegovog još uvek nenapisanog drugog i konkretnijeg dela.¹ Utoliko ova studija delom ukazuje na pitanja i probleme prethodno

¹ O planu ovog projekta obaveštena sam od strane samog profesora Zurovca, u više privatnih razgovora; o istom je on govorio i u emisiji *Gozba* Drugog programa Radio Beograda, emitovanoj 08.07.2019. godine. Vidi: <http://www.rts.rs/page/radio/ci/story/28/radio-beograd-2/3582782/gozba.html>

obrađene u delima *Metodičko zasnivanje estetike* i *Teškoće u zasnivanju estetike*, ali takođe iste postavlja u drugačiji kontekst – kontekst centralnog pitanja nove studije, pitanja o osobenoj metodi same estetike, njenoj mogućnosti i eventualnoj legitimnosti.

Karakteristično je u tom pogledu da Zurovac insistira na međusobnoj povezanosti predmeta i metoda određene nauke, a u ovom slučaju i estetike. Jednostavnije rečeno, „predmet određuje metodu, ali i obratno: istraživačka metoda omogućava esteticu da izdvoji svoj predmet kao poseban predmet”; upravo ova osobeno estetička metoda bi, prema Zurovčevom mišljenju, obezbedila njeno razgraničavanje od drugih disciplina.² Borba za metodu istovremeno je, tako, i borba za predmet estetike, te u tom smislu Zurovac potvrđuje da upravo od načina na koji estetiku razumemo zavisi i karakter koji će naše istraživanje zadobiti; u tom smislu u ovoj studiji Zurovac brani mogućnost, ali i primat filozofske

estetike, nasuprot pristupima posebnih nauka.

Ova „glavna estetička metoda, koja može da preuzme funkciju metodskog načela estetike”,³ ključni je zadatak Zurovčeve studije. Taj zadatak je, međutim, izrazito teško ispuniti, budući da ovde nije reč o bilo kakvoj nauci, već o, Zurovčevim rečima, *najparadoksalnijoj od svih pozitivnih nauka*.⁴ „Kao nauka”, tvrdi Zurovac, estetika „je prkosna i nepokorna”;⁵ ona je „nedisciplinovana disciplina, nenaviknuta na red i poštovanje pravila”.⁶ Ovako neobičan karakter estetike je, čini se, upravo razlog njene poroznosti za višestruke mogućnosti njene teorijske interpretacije, uključujući tu i pozitivno-naučne pristupe, poput sociologije, psihologije ili istorije umetnosti. Iz toga Zurovac zaključuje na potrebu za jedinstvenim metodskim načelom estetike, koje bi trebalo da predstavlja stožerno mesto uklapanja, osvetljavanja, pa i međusobnog povezivanja tih

² Zurovac, Z., *Metodsko načelo estetike*, Službeni glasnik, Beograd, 2018, str. 25.

³ Isto, str. 29.

⁴ Up. Isto, str. 52.

⁵ Isto.

⁶ Isto, str. 487.

različitih pristupa i perspektiva. Sa druge strane, a imajući u vidu i prethodno pominjanu međuzavisnost predmeta i metoda estetike, isto ukazuje i na semantičku zasićenost estetskog iskustva – kategorije lepote po Zurovcu, koji se očigledno mogu jednako valjano, a opet posve različito interpretirati i sagledavati.

Pluralitet postojećih metoda u pristupu onome što se od osamnaestog veka imenuje estetikom i estetskim, po Zurovcu, pitanju metodskog načela estetike nameće ne deduktivno-sistemski, već osobeno kaleidoskopski pristup. Sam Zurovac ovaj pristup označava kao *strukturalno-topološki*, kao *pluriperspektivizam u višem smislu*, gde se „različite perspektive međusobno ne isključuju, već se delom dodiruju, a delom razilaze”.⁷ Kako je već rečeno, Zurovac u ovom pogledu primat daje filozofiji, te on kaže da je estetika „sama filozofija, tako da se ne može isključiti iz sistema filozofskih disciplina. Njena metoda je prevashodno filozofska, iako ne treba da se lišava usluga empirijskih nauka”.⁸ S obzirom na

navedeno, međutim, čini se da filozofija u ovom pogledu zadobija primat ne spram nekakve pretpostavljene ekskluzivne pripadnosti tematike lepote filozofiji, niti spram načelne i podrazumevane veće opštosti filozofskih razmatranja u odnosu na druge teorijske poduhvate, već u pogledu na osobeno metodička pitanja. Naime, čini se da je primat filozofije obezbeđen karakterom njenog/njenih metoda, koji trpe pomenuti pluriperspektivizam, a da ne zalaze u interdisciplinarnost (iako ona ovde nije isključena).

Konačno, osobeno zanimljiva teza studije *Metodsko načelo estetike* proističe kao posledica ovakvog zaključka njenog autora. Reč je, naime, o načelnom stavu Zurovčevom u pogledu na filozofski karakter estetike – ali ne s obzirom na odnos filozofske i drugačije teorijski ustrojenih estetika, već u pogledu na odnos estetike i drugih filozofskih disciplina, pa i filozofije kao takve. Zurovac tvrdi: „U tom pogledu je estetika loša savest filozofije – ona sprečava sistem koji se suprotstavlja totalizujućem *hibrisu* i njegovoj volji za moć. [...] Njeno jednostavno postojanje podseća filozofiju da činjenice uvek imaju

⁷ Isto, str. 461.

⁸ Isto, str. 265.

pravo, da se sve događa u pojavi [...] Ona ponovo afirmiše, vitlajući zastavom jedne reči ispražnjene od njenog supstancijalnog značenja, ne toliko realnost saznanja umetnosti koliko radikalnu drugost i apsolutnu nesvodivost svakog umetničkog predmeta, kao i svakog estetskog iskustva”.⁹

Estetika se, tako, u Zurovčevoj vizuri postavlja jednako problematičnom danas, kao i u vreme njenog nastanka: činjenica da estetika postoji, dakle, ne svedoči o tome da smo filozofski pokorili i savladali probleme umetnosti, lepote i estetskog iskustva. Naprotiv, činjenica da estetika postoji – i to upravo kao jedna filozofska disciplina, kao *filozofija sama*, kako kaže Zurovac – svedoči o unutrašnjem ustrojstvu same filozofije, koja nalazi načina da ostane otvorenom za „same stvari”, odnosno da uvek iznova prevazilazi tako joj bliske tendencije zatvaranja u apstraktne kule od pojmova. Paradoksalni i nedisciplinovani karakter estetike se, tako, ispostavlja kao njena srž, a ne kao problem koji treba prevazići napuštanjem aporetičnosti. Štaviše, nešto slobodnije rečeno, estetika se

ovim pokazuje kao ključni aspekt savremene filozofije – onaj koji će je, imanentno, voditi ka refleksiji i problematizaciji njenog vlastitog smisla.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.291-296>

⁹ Isto, str. 482.

AUTHORS

PANAGIOTA BOUBOULI (1983) attends PhD studies at the University of Athens, Greece.

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).

PANOS ELIOPOULOS (1969) teaches Ancient Greek and Roman Philosophy as well as History of Philosophy at the University of Ioannina, Greece. He received his PhD degree in Philosophy from the University of Athens. Currently, he attends a post-doctoral programme at the Complutense University of Madrid, Spain. The main areas of his research are Ancient Philosophy, Comparative Philosophy, Ethics, Social and Political Philosophy. He wrote and published numerous scientific articles.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full 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.

MILENA KARAPETROVIĆ (1971) is an Associate Professor of Ontology at the University of Banja Luka, Faculty of Philosophy. Her main areas of interest are ontology, feminist philosophy, gender theory, pragmatism. She is the author of the books: *In the Labyrinths of Beings. Ontological Discussion* (2015), *Longing for Europe. The Philosophical Foundation of Europe and European Idea* (2010), *She Has a Name. About Philosophy and Feminism* (2007). She wrote numerous scientific articles.

IVICA KELAM (1976) is an Assistant Professor at the Faculty of Educational Sciences and the Head of the Centre for Integrative Bioethics (University of Josip Juraj Strossmayer, Osijek). Fields of research: Ethics, Philosophy of Education, Ethical Aspects of Biotechnology, International Trade Agreements and Environmental

Protection. He is the author of the book *Genetically Modified Crops as a Bioethical Problem* (2015).

NEMANJA MIČIĆ (1988) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

PREDRAG MILDRAG (1969) is a Senior Research Associate at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade), with the specific interest in the history of early modern philosophy and late scholastic philosophy. He wrote and published books *Selfconsciousness and Power: Descartes' God as Causa Sui* (2006), *'Like the Images of Things': The Grounds of Descartes Metaphysical Theory of Ideas* (2010).

ANA MILJEVIĆ (1976) is a Teaching Assistant of Ancient Greek Philosophy at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad).

TAMARA NOVOVIĆ (1973), Magister of Philosophy, attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade.

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), *Philosophy of Politics* (2019).

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), *Foreignness 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.

GORAN RUJEVIĆ (1988) is a Teaching Assistant of Logic and Philosophy of Science at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

DARIJA RUPČIĆ KELAM (1975) is an Assistant Professor at the Faculty of Philosophy, University of Josip Juraj Strossmayer, Osijek. Her fields of research are Ethics, Philosophy of Medicine, Philosophy of Education and Existentialist Philosophy. She is the author of the book *Status of the Human Embryo in the Light of Bioethical Pluriperspectivism* (2014).

SANDRA STEINER JELIĆ (1976) received her Bachelor's degree in Theology (Philosophical-theological Study Programme) at the Catholic Faculty of Theology in Đakovo, University of Josip Juraj Strossmayer in Osijek and her Magisterial degree at the Faculty of Education and Rehabilitation Sciences, University of Zagreb. She works at the Children and Youth Educational Centre Osijek.

MILAN VUKADINOVIĆ (1989) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

MILAN VUKOMANOVIĆ (1960) is a Full Professor of sociology of religion at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. The area of his academic interest ranges from sociology of religion and history of religions to studies of Early Christianity and Islam. Major books: *Historical Jesus before Christ: The Trajectories of Judaism and Christianity in the First Century* (2013), *Homo viator: Religion and New Age* (2008), *The World of the Gospel of Thomas* (2007), *The Sacred and the Multitude* (2001), *Early Christianity from Jesus to Christ* (1996, 2003), *Early Christian Myths* (1992, 1997).

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);
- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);
- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);
- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);
- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,
- naziv i adresu matične institucije autora,
- e-mail adresu autora,
- pun naslov (i podnaslov) članka,
- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),
- ključne reči (ne više od 10),
- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5, justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju Arhe

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);
- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);
- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);
- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i

utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_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
- ARHE 30/2018: ESTETIKA /
AESTHETICS

СIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице Српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Željko Kaluđerović. – God. 16, No. 31 (2019) –
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
