

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XVI, № 32/2019

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XVI, № 32/2019

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)
ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)
DOI 10.19090/arhe.2019.32.

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

ETIKA

- 11** / Mina Đikanović, *Poimanje moralnog fenomena u Kantovoj i Hegelovoj filozofiji*
33 / Stanko Vlaški, *Početi od sebe? Kant i Hjumovo poimanje morala*
57 / Goran Rujević, *Ispraznost neprirodnosti*
81 / Lazar Atanasković, *Hegel i Livije: Reflektujuća istoriografija i etika pamćenja*
115 / Jagoda Drljača, *Transplantacija organa u svetlu novog zakona: pravne i etičke nedoumice*

STUDIJE I OGLEDI

- 123** / Una Popović, *Sveti Avgustin o jeziku i znakovima*
141 / Kostas Theologou, Youli Rapti, Peter Fettner and Youli Papaioannou, *Art and Communication as a Novel Experience in Modern Culture*
169 / Nemanja Mičić, *Priča filozofije priča kao rad filozofije i filozofija rada (filozofije): Oglеди o narativnom metodu kao radu jezika u svetlu duhovnog životinjskog carstva iz Hegelove Fenomenologije duha (II deo)*
199 / Milena Karapetrović, *Nasljeđe Metafizičkog kluba: pragmatizam Čarlsa Sandersa Persa*
219 / Dušan Milenković, *„Metodološki pojam istine“ i epistemološke tendencije u klasičnom pragmatizmu Č. S. Persa i V. Džemsa*
245 / Anja Cmiljanović, *Hajzenbergov pojam zatvorene teorije i ideja naučne revolucije*
261 / Maxim Sigachev and Orazio Maria Gnerre, *Rethinking Alexander Panarin: A Russian Point of View in the Context of the Great Global Transition*
275 / Samir Beglerović i Orhan Jašić, *Teološko-moralne i bioetičke teme u djelu „Razgovor sa svrakom“ Selima Samija Jašara*
295 / Dragana Vlahović, *Kako su Kant i Hegel uklonili zakon o zdravstvenoj zaštiti (zakon o prvorodnom grijehu)*
325 / Kristina Todorović, *Dionisije Areopagit, novoplatonovac ili hrišćanin?*

MIŠLJENJE NA DELU

- 345** / Željko Kaluđerović, *Thinking in Action – Φιλοσοφική συνεισφορά στη ελληνο-σερβική φιλιá*

PRILOZI

- 351** / Una Popović, *Problemi Hajdegerove filozofije*
- 357** / Ana Miljević, *Kritički racionalizam Dragana Jakovljevića*
- 365** / Miloš Miladinov, *Nova fenomenologija*
- 369** / Jadranka Pešti, *Philosophiae servias oportet. Prva konferencija za nastavu filozofije*
- 373** / David Menčik, *Studentska konferencija u Novom Sadu*
- 385** / Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

ETHICS

- 11** / Mina Đikanović, *Conceptions of Moral Phenomenon in Kant's and Hegel's Philosophies*
33 / Stanko Vlaški, *Start From Oneself? Kant and Hume's Concept of Moral*
57 / Goran Rujević, *Vacuously Unnatural*
81 / Lazar Atanasković, *Hegel and Livy: Reflective Historiography and Ethics of Memory*
115 / Jagoda Drljača, *Organ Transplantation in the Light of the New Law: Legal and Ethical Dilemmas*

STUDIES AND INQUIRIES

- 123** / Una Popović, *St. Augustine on Language and Signs*
141 / Kostas Theologou, Youli Rapti, Peter Fettner and Youli Papaioannou, *Art and Communication as a Novel Experience in Modern Culture*
169 / 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 II)*
199 / Milena Karapetrović, *The Heritage of The Metaphysical Club: The Pragmatism of Charles Sanders Peirce*
219 / Dušan Milenković, „Methodological Concept of Truth“ and *Epistemological Tendencies in Classical Pragmatism of Ch. S. Peirce and W. James*
245 / Anja Cmiljanović, *Heisenberg's Concept of Closed Theory and Idea of Scientific Revolution*
261 / Maxim Sigachev and Orazio Maria Gnerre, *Rethinking Alexander Panarin: A Russian Point of View in the Context of the Great Global Transition*
275 / Samir Beglerović and Orhan Jašić, *Theological and Ethical Issues in the Work Conversation With the Magpie by Selim Sami Jašar*
295 / Dragana Vlahović, *How Kant and Hegel Precluded Law on Healthcare Protection (Law on the Original Sin)*
325 / Kristina Todorović, *Dionysius the Areopagite, Neoplatonist or Christian?*

THINKING IN ACTION

345 / Željko Kaluderović, *Thinking in Action – Philosophical Contribution to Hellenic-Serbian Friendship*

BOOK REVIEWS

351 / Una Popović, *The Problems of Heidegger's Philosophy*

357 / Ana Miljević, *Dragan Jakovljević's Critical Rationalism*

365 / Miloš Miladinov, *New Phenomenology*

369 / Jadranka Pešti, *Philosophiae servias oportet. The First Conference for Teaching Philosophy*

373 / David Menčik, *Students Conference in Novi Sad*

385 / Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Polje praktičke filozofije jedno je od težišnih područja interesovanja saradnika *Arhea* od dana osnivanja Časopisa. Nakon što je u centar tih interesovanja postavljalo praktičko-filozofske discipline poput filozofije politike, bioetike i filozofije prava, Uredništvo je ovog puta pažnju istraživača usmerilo na etiku kao na jednu od fundamentalnih filozofskih nauka uopšte. Odluka da se interesni horizont ne ograničava na određenu povesnu epohu u etičkom mišljenju, niti na samo jedno od njegovih problemskih čvorišta, vođena je namerom da se istraživačima pruži prilika da svojim radovima podstaknu obnovu misaonog dijaloga s kapitalnim etičkim koncepcijama filozofske tradicije, da pozovu na problemsko sagledavanje ključnih pojmovnih određenja koja pripadaju etičkoj refleksiji, da iznova problematizuju pitanje o mestu etike u odnosu na druge regije filozofskog znanja, kao i da ohrabre na etičko sučeljavanje sa specifičnošću izazova koje sobom nosi savremenost. Zbiranjem radova s različitih polja etičkog spektra najvernije se moglo posvedočiti o tome da filozofska refleksija moralnog fenomena uvek jeste samopromišljanje ljudske svesti u onome što je u njoj najunutrašnjije, samopromišljanje u kojem se čovek istinski rađa u svojoj subjektivnosti. Tematski blok otvara rad Mine Đikanović kojim se pokazuje kako upravo Kantovom etikom autonomije jesu priznata najviša prava subjektivnosti, ali i kako s Hegelovog stanovišta postaje jasno da se subjektivnost ne ospoljava samo u formi moralnog samozakonodavstva, nego kao celina života moderne običajnosti. Kantove etičke pozicije razmatrane su i u radu Stanka Vlaškog, gde se njihov smisao preispituje polazeći od podsticaja koje su pronalazile u Hjumovom poimanju morala, ali i u njegovoj kritici pojma kauzaliteta. U tekstu Gorana Rujevića problematizovana je i opovrgavana mogućnost delegitimizovanja radnji koje bi oslonac imalo u pozivanju na njihovu neprirodnost. Članak Lazara Atanaskovića, polazeći tragom Hegelovog komentara o Titu Liviju kao reflektujućem istoričaru, sâmo Livijevo pisanje istorije sagledava i tematizuje kao moralno-politički čin. Temat zaključuje rad Jagode Drljače u kojem se, povodom odredbi kod nas usvojenog Zakona o transplantaciji organa, ukazuje na potrebu da se o doniranju organa misli

kao o izrazu moralnih uverenja pojedinca, a ne kao o onome što bi se nametalo kao građanska dužnost.

Radovi koji čine rubriku *Studije i ogledi* i u ovom broju posvećeni su veoma raznovrsnim temama. U radu koji otvara rubriku, Una Popović se bavi specifičnostima Avgustinovog povezivanja teorije jezika i teorije značenja. Tekst Kostasa Teologua, Juli Rapti, Pitera Fetnera i Juli Papajoanu raspravlja o mestu i ulozi umetnosti u dobu mas-medija i internet komunikacije. Kako odeljak o „duhovnom životinjskom carstvu“ Hegelove *Fenomenologije duha* tumačiti s pozicija jedne filozofije priča pokazuje Nemanja Mičić u drugom delu svoje studije. Dva rada posvećena su filozofiji pragmatizma. Rad Milene Karapetrović predstavlja rezultate traganja za razlozima zbog kojih je Persov pragmatizam ostao na rubovima interesovanja kontinentalne filozofske misli. Domašaje interpretacije Persovog i Džejmsovog pragmatizma koja bi bila zasnovana sa stanovišta Habermasovog „metodološkog pojma istine“ problematizuje Dušan Milenković. U tekstu Anje Cmiljanović raspravlja se o Hajzenbergovom shvatanju ideje naučne revolucije. Rad Maksima Sigačova i Oracija Marije Njerea sagledava učenje ruskog politikologa Aleksandra Panarina u kontekstu njegovog odnosa prema nekim od vodećih zapadnih filozofsko-političkih koncepcija. Tematsku potcelinu formiraju tri teksta u čijem su fokusu filozofsko-religijska pitanja. U radu Samira Beglerovića i Orhana Jašića osvetljavaju se teološko-moralni i bioetički aspekti učenja teologa iz Vučitna Selima Samija Jašara. Tekst Dragane Vlahović kritički pristupa vodećim modernim tumačenjima biblijske pripovesti o istočnom grehu i traga za njenim izvornim smislom. Rubriku zatvara rad Kristine Todorović koji se bavi pitanjem o odnosu onoga filozofskog i onoga teološkog u misli Dionizija Areopagite.

U rubrici *Mišljenje na delu* objavljujemo tekst obraćanja prof. dr Željka Kaluđerovića u Ambasadi Republike Srbije u Atini povodom predstavljanja Zbornika *Thinking in Action*. Zbornik je nastao kao rezultat saradnje nastavnika Odseka za filozofiju s nastavnim osobljem tri grčka univerziteta.

Rubriku *Prilozi* čine čak šest tekstova. Una Popović prikazuje knjigu Nebojše Grubora *Egzistencija i distanca. Problemi Hajdegerove filozofije*. Ana Miljević čitaocima predstavlja knjigu *Spoznajne forme i*

uputstva za delanje Dragana Jakovljevića. *Kratki uvod u novu fenomenologiju* Hermana Šmica prikazuje Miloš Miladinov. Dva prikaza čitaocima predstavljaju tok rada dveju konferencija održanih u organizaciji Odseka za filozofiju. Jadranka Pešti prikazuje rad Prve konferencije za nastavu filozofije, čija tema je bila „Nastava etike“. Tok rada Treće studentske filozofske konferencije *Summa Studiorum Philosophiae*, koja je ove godine bila posvećena temi „Filozofija i emocije“, predstavlja David Menčik. Svesku zatvaraju letopisne beleške o aktivnostima nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju tokom 2019. godine.

UREDNIŠTVO

TEMA BROJA

ETIKA

Arhe XVI, 32/2019

UDK 17 Kant I.

17 Hegel G.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.11-31>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MINA ĐIKANOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

POIMANJE MORALNOG FENOMENA U KANTOVOJ I HEGELOVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Kantova filozofija raskida s tzv. etikama dobara. Kant je postavio novi pojam moraliteta, očišćen od svih heteronomnih svrha i usmeren na ideju poopštivosti maksime. Tražeći čisti princip moraliteta i nalazeći ga u moralnom zakonu, Kant je u isto vreme dao ljudskoj subjektivnosti nenadmašni dignitet i osudio je na neozbiljivost koja vrhuni u težnji ka savršenstvu. Hegel je usvojio visoko misaono postignuće Kantovog stava o beskonačnom pravu subjektivnosti, ali ga je učinio ozbiljivim tako što ga je ukonačio pojmom običajnosti. Autor nastoji da pokaže vrhunski domet Kantove koncepcije morala i mogućnost da se njena ograničenja prevaziđu hegelovskom intervencijom.

Ključne reči: Kant, Hegel, moral, zakon, volja, subjektivnost, sloboda

Bezbrojne su stranice napisane o pojmu moraliteta kod Kanta i Hegela. Može se, bez veće nelagode, reći da je poimanje moralnog fenomena unutar tih filozofskih koncepcija na listi *opštih mesta* povesti filozofije. Ta opštost bi samo neuke duhove sklone *neofiliji* mogla navesti

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

na površni zaključak o depasiranosti predmeta istraživanja. Opštost ne počiva na *samorazumljivosti* ovih velikih filozofskih zahvata u bit modernog čoveka. Naprotiv! O tome se mnogo pisalo upravo zbog *epohalnog* značaja filozofskih koncepcija nemačkog idealizma. Epohalnost nije nimalo umanjena činjenicom da savremeni filozofski tokovi nemački idealizam smatraju prevaziđenim niti se nemački idealizam može procenjivati sa stanovišta *mode* u filozofiji.

Kantova i Hegelova filozofija uistinu nas obavezuju da područje moraliteta shvatimo kao poprište istinskog rođenja onoga ljudskog po kome čovek i jeste čovek. Teza nimalo ne gubi na plauzibilnosti s obzirom na znatne razlike u razumevanju i vrednovanju moralnog fenomena u tim koncepcijama. Za Kanta je moral ishodište i konačište čovekove duhovnosti u kome se sustiču sve druge manifestacije onog inteligibilnog što čoveka čini uzročnikom vlastitih postupaka. Za Hegela, pak, moral je jedan od načina na koje čovek ispoljava vlastitu osobnost i kao takav nedostatan da izrazi celinu ličnosti modernog čoveka. Hegelova kritika Kantovog poimanja morala ne obrušava se na ideju da je moral bitni način objektivacije slobode, već na stav da je jedini: pojam slobode koji sebe odelovljuje samo kao moralnu slobodu nužno strada od rđave beskonačnosti vlastitog principa.

Kant pod *praktičkim* misli pre svega na ono *moralno*. Fundiranje praktičke filozofije u kritičkom projektu presudno zavisi od pojma trebanja, koji počiva na pojmu slobode. Pojmom trebanja Kant otvara novu epohu u povesti filozofije i samorazumevanja čoveka i njegove delatne biti. Za Helene je nezamisliva mogućnost izmeštanja praksisa iz onog bitkovnog: „Helenska je filozofija shvatala područje ljudskih žudnji, htijenja i djelanja u biti *entelehijalno*, kao područje usidreno u prirodnom bitku čovjeka, koji sam po sebi jeste čovjeku imanentno dobro, imanentni telos koji se ima slijediti, dokučivati i dostizati djelanjem (...) Mogućnost da se nekim zahtijevanim *trebanjem* pokuša ići preko entelehijalnog određenja čovjeka za antičku filozofiju ne samo da bijaše isključena, nego se nije ni mogla postaviti kao tematsko filozofsko-etičko pitanje, budući da čovjek nije bio shvaćen kao radikalno

modifikabilno biće, nego kao biće *s prirodom koja mu je svojstvena*². Koncept modifikabilnosti čoveka postaje moguć tek sa hrišćanskom tematizacijom odnosa između prve i druge prirode³, gde je čovek razumljen kao biće koje je – pod teretom istočnog greha – odvojeno od svoje istinske prirode, zbog čega čitav zemaljski život ima provesti u stremljenju ka povratku vlastitoj prvoj prirodi, tj. raju kao njenom mitskom iskonu. Ovo stremljenje se izražava nekim *trebanjem* u pogledu poštovanja božje volje i propisa crkve, ali to još uvek nije *trebanje* koje izvire iz slobode i ka slobodi smera, već naprosto koncept uvažavanja božje volje. Tek će novovekovna filozofija, a posebno Hjumov uvid o nemogućnosti da se vrednosni sudovi izvode iz indikativnih, otvoriti prostor za razumevanje ljudske biti ne samo kao modifikabilne, već kao one koja je u toj modifikabilnosti slobodna da sebi postavlja svrhe i prema njima samerava vlastiti bitak⁴.

Taj otvoreni prostor bio je pogodno tle za veliki obrt koji se događa u Kantovoj filozofiji, u kojoj će, zajedno sa jasnom distinkcijom između prirode kao područja onoga što *jeste* i slobode kao područja onoga što *treba da bude*, biti postavljena i ideja primata onoga što treba da bude nad onim što jeste, odnosno, primata *trebanja* nad bitkom, slobode nad prirodom, praktičkog uma nad teorijskim, rečju: slobode nad nužnošću. Dalekosežne posledice te transformacije ne umanjuje bitno činjenica da je Kant topos onog *Sollen* pronašao u području noumenalnog i strogo ga odvojio od područja fenomenalnog. U prvom koraku oslobađanja vlastite biti od bitkovne određenosti, samosvest praktičkog sveta nije ni mogla izbrisati tu granicu.

Sloboda je *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Sloboda izmiče spoznaji, teorijski um se naprosto zapliće u antinomiju nastojeći da razreši pitanje o eventualnom kauzalitetu slobode koji bi mogao postojati uz kauzalitet prirode. Slobodu stoga ne možemo spoznati, možemo je, tj. *moramo*, samo pretpostaviti.

² Perović, M. A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001., str. 409.

³ Pojam druge prirode osobito je značajan u Hegelovoj filozofiji.

⁴ Up. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014, p. 40 et passim.

Moramo je pretpostaviti jer na toj pretpostavci počiva ideja morala. Ne može biti moralnog delanja ako nema moralnog zakona, a ne može biti moralnog zakona ako nema slobode. Tragajući za utemeljenjem moralnog fenomena, Kant traga za *principom* moraliteta – principom koji bi bio *čist*, nezavisan od čulnosti i svakog partikulariteta. Traženi princip ne može biti ništa drugo do čista ideja slobode koja se odelovljuje u konceptu moralnog zakona. Dakako, još od Sokratovog utemeljenja etike nije moguće ozbiljno govoriti o moralu ako se ne pretpostavi sloboda delanja. Ipak, za Helene je iskustvo slobode samoniklo i samorazumljivo. Sloboda je samorazumljivi izvor moralnog fenomena, ali ne i njegova svrha. Odbacujući heteronomne svrhe, Kant je za novi pojam morala morao prirediti i novi pojam slobode koji će u isto vreme biti izvor i svrha moralnog delanja.

Novi pojam slobode oblikuje se u dvostrukosti vlastitog određenja te se sloboda pojavljuje kao transcendentalna ideja i kao autonomija volje. U *Kritici čistog uma*, Kant je nastojao da dokaže da sloboda ne protivreči kauzalitetu slobode te da kauzalitet prirode i „kauzalitet slobode“ mogu postojati uporedo ukoliko se svakom odredi vlastito područje: prirodi empirijsko, slobodi inteligibilno. U isto vreme je i sam čovek određen kao nosilac dva karaktera – empirijskog i inteligibilnog, a to razdvajanje omogućilo je Kantu da izbegne antinomičnost determinizma i indeterminizma: „Sloboda se ovde uzima samo kao transcendentalna ideja na osnovu koje um misli da apsolutno započne niz uslova u pojavi onim što je čulno neuslovljeno, ali on se pri tom zapliće u jednu antinomiju sa svojim sopstvenim zakonima koje propisuje empiričkoj upotrebi razuma. Da se ova antinomija osniva na jednom prostom prividu i da priroda ne *stoji u sukobu* sa kauzalitetom slobode, to je jedino što smo mogli učiniti i do čega nam je samo jedino i bilo stalo“⁵. Na transcendentalnoj ideji slobode temelji se ideja slobode kao slobode volje, odnosno, autonomije volje. Autonomija volje, pak, jeste jedino moguće određenje moralnosti u Kantovoj filozofiji.

Za razliku od *zvezdanog neba* nad čovekom, *moralni zakon* u njemu zahteva utemeljenje koje nije i ne može biti empirijsko. Moralitet

⁵ Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003., str. 298.

pripada području inteligibilnog, ne može se teorijski dokazivati. Može se obrazložiti jedino praktički, raskrivanjem njegovog temeljnog principa. Princip utemeljenja moralnog fenomena jeste moralni zakon. Moralni zakon počiva na slobodi – koja mu je *ratio essendi* – i kao takav mora biti *objektivan*, mora zapovedati *kategorički* i *ne* sme biti *heteronoman*. Čisti um mora moći da odredi volju bez bilo kakve materije, jer je svaka materija *empirijska*, tj. za odredbeni razlog volje postavlja se nešto što je drugačije od volje same. Volja mora moći da odredi samu sebe, ako moralitet treba da postoji, a to znači da odredbeni razlog volje može biti samo opšta zakonodavna forma maksime, jer je svaka materija nužno heteronomna. Moralni zakon se konačnim bićima izražava kao kategorički imperativ i zahteva da se mora moći hteti da maksima našeg delanja postane opštim zakonom: „Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva“⁶, odnosno: „*Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon*“⁷. Čista volja je određena *samom formom zakona*, ne nekim sadržajem, bio on čulnog ili razumskog porekla i u tome se sastoji osnovni zakon čistog praktičkog uma. Svest o osnovnom zakonu Kant naziva „faktom uma“, primećujući da je tu „stvar dosta čudna i nema joj slične u cijeloj ostaloj praktičkoj spoznaji“⁸, jer se fakat uma ne može izvesti iz bilo koje datosti uma (s obzirom na svoju prirodu, mogao bi se izvesti jedino iz svesti o slobodi, ali ovo je nemoguće pošto nam sloboda nije unapred data; naprotiv, svest o slobodi se i zasniva na ovom faktu), ne može se zasnovati ni na čistoj ni na empirijskoj predstavi – on je naprosto *sintetički stav a priori*.

Osnovni zakon praktičkog uma, pored forme po kojoj maksime moraju biti izabrane tako da mogu da važe za opšte prirodne zakone, ima dakako i *materiju*. Volja jeste sposobnost da se od sebe započne neko delanje određeno samozakonodavstvom, tj. shodno predstavi izvesnih zakona. Objektivni razlog za započinjanje nekog delanja se određuje kao svrha, koja može biti subjektivna (pobuda) ili objektivna (podsticaj), a

⁶ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., § 7, str. 64.

⁷ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 60.

⁸ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, prim. uz §7, str. 64.

ono što sadrži samo „osnov mogućnosti radnje“ čija je posledica svrha određuje se kao sredstvo. Subjektivne svrhe ne mogu biti osnovom praktičkih zakona jer su relativne. Ako bismo pretpostavili da „postoji nešto, čije postojanje samo po sebi ima neke apsolutne vrednosti, a što bi kao svrha po sebi moglo biti osnov određenih zakona, onda bi u njemu i samo i jedino u njemu bio osnov jednog mogućeg kategoričkog imperativa, to jest praktičkog zakona“⁹. Po Kantovom sudu, takva svrha po sebi jeste čovek („i uopšte svako umno biće“). Otuda se kategorički imperativ može formulirati i na sledeći način: „*Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo*“¹⁰. Određenje čoveka kao svrhe same po sebi „predstavlja najviši ograničavajući uslov slobode radnji svakoga čoveka“¹¹. Drugim rečima, granica moje slobode jeste sloboda drugih. Poštujući slobodu drugih, ja poštujem i vlastitu slobodu, odnosno slobodu uopšte, pa i ljudskost kao takvu. Iz tog principa, po kome svako umno biće prema drugim umnim bićima treba uvek da postupa kao prema svrsi po sebi, proizilazi jedna „sistematska zajednica umnih bića“ ili „carstvo svrha“¹². Kroz ideju carstva svrha, sve maksime – uz formu i materiju – sada dobijaju „potpunu odredbu“. Dakle: (1) maksime moraju biti odabrane tako da bi se moglo hteti da važe za opšte prirodne zakone; (2) umno biće kao svrha po sebi mora svakoj maksimi služiti kao ograničavajući uslov relativnih svrha; (3) sve maksime treba da se slažu sa mogućim carstvom svrha, kao carstvom prirode¹³.

Osnovni zakon u punoći svojih određenja ne važi samo za ljude, već za sva konačna bića koja uopšte imaju um i volju („neku moć da svoj

⁹ Ibid., str. 72.

¹⁰ Ibid., str. 74.

¹¹ Ibid., str. 76.

¹² „Jedno carstvo svrha moguće je samo po analogiji sa jednim carstvom prirode, ali carstvo svrha moguće je samo na osnovu maksima, to jest na osnovu pravila koje je nametnulo samo sebi, a carstvo prirode moguće je samo na osnovu zakona spolja iznuđenih eficientnih uzroka“ (Ibid., str. 89). Carstvo svrha počiva na kauzalitetu slobode, a carstvo prirode na kauzalitetu prirode.

¹³ Up. Ibid., str. 85-86.

kauzalitet određuju predstavom pravila“), ali isto tako i za beskonačno biće kao „najvišu inteligenciju“. „Sveta volja“ beskonačnog bića nije, dakako, sposobna za neku maksimu koja nije u skladu sa moralnim zakonom ili mu protivreči (što implicira sam pojam svetosti volje), pa se za nju osnovni zakon ne može pojaviti *kao imperativ*. Imperativ pretpostavlja mogućnost neke neskladnosti između opšteg zakona i subjektivnog principa te podrazumeva *primoravanje* na poštovanje zakona, tj. usklađivanje maksime sa njim. Primoravanje nije neka spoljašnja nužnost, već dolazi od samog uma. Ono se terminološki apsolvira kao *dužnost* i označava nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu. Dužnost važi za sve volje konačnih umnih bića, ali ne i za svetu volju čije su maksime uvek jednake zakonu¹⁴. Zbog te jednakosti, odnosno savršenog identiteta subjektivnih i objektivnih principa koji odlikuje svetu volju, ona služi kao *uzor* svim konačnim voljama. (Zbog toga se, kao formula „apsolutno dobre volje“, kategorički imperativ može izraziti i ovako: „*Postupaj prema onim maksimama koje u isto vreme mogu imati za predmet same sebe kao opšte prirodne zakone*“¹⁵.) Ugledanje na svetu volju podrazumeva stremljenje ne ka postizanju savršenstva (jer ovo nikada ni ne može biti postignuto, samim tim što konačnost volje nužno implicira *mogućnost* rasapa između maksime i zakona), već ka približavanju uzoru „do u beskonačnost“. To onda znači da savršena moralnost nikada ne može biti dostignuta, ali stremljenje ka tom nedostižnom cilju jeste jedino „što priliči svim umnim bićima“.

Ovaj je stav dvoznačan. S jedne strane, što će posebno doći do izražaja u Fihteovoj filozofiji, on sugerise svojevrсну nemoć moralne svesti. Ukoliko čovek *nikada* ne može u potpunosti ozbiljiti vlastitu ljudsku svrhu, onda je sam pojam čoveka, kao izraz njegove ljudske svrhe, pogrešno postavljen. S druge strane, ta „nedovršivost“ je na liniji pređašnjih – a pre svega Aristotelovih – tematizacija problema moraliteta, u kojima se pokazuje da je sloboda čoveka uvek u događanju, odnosno,

¹⁴ Nansijeva teza da imperativ mora da postoji zato što u čoveku postoji zlo (Nancy, *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003, p. 137) oslanja se na ovu pretpostavku. Zlo je tu shvaćeno naprosto kao konačnost.

¹⁵ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 87.

da ona postoji kao *delanje*, a ne kao *čin*. Dok god *jeste*, čovek može biti i ne biti moralan; „dobro“ volje je stvar konkretnog pojedinačnog delanja i uvek se u njemu mora iznova potvrđivati. Jednom zadobijena vrлина nije zauvek zadobijena vrлина i može postati stalnom jedino u smislu *navike* kao subjektivne odredbe, a nikako u smislu faktuma kao objektivnog ostvarenja. Naznačena dvojakost Kantovog stava o odnosu između konačne i beskonačne volje može biti prevladana tek postavljanjem višeg principa iznad moralnosti. U Kantovoj filozofiji je to nezamislivo, jer kategorički imperativ upravo i jeste najviši mogući princip¹⁶. Tek sa Hegelovim principom običajnosti će „konačnoj volji“ biti omogućeno da se zaista *ukonači*, odnosno, da posreduje rđavu beskonačnost vlastitog fundamentalnog zadatka u sferi onog običajnosnog i tako ozbilji svoj pojam.

Moralni zakon je u isto vreme: (1) formalni odredbeni razlog radnje (pomoću praktičkog uma); zatim (2) materijalni, objektivni razlog predmeta radnji (putem dobra i zla); konačno, (3) on je i subjektivni odredbeni razlog (jer proizvodi osećaj poštovanja koji „pomaže“ uticaj zakona na volju). Poštovanje zakona je zapravo sama moralnost, subjektivno shvaćena kao pokretač, i to jedini mogući pokretač. Poštovanje moralnog zakona određuje se kao *svest o slobodnom podvrgavanju volje zakonu*, koja je praćena i moralnim interesom za pokoravanje tom zakonu¹⁷. Razjašnjenje pojma poštovanja zakona omogućuje da se odredi pojam *dužnosti*, kao tražena demarkaciona linija između moralne i legalne radnje: „Dužnost je ona radnja na koju je neko

¹⁶ Nasuprot potonjem svođenju kategoričkog imperativa na puke teorijske procedure provere, na šta upozorava Bielefeldt (Bielefeldt, H., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, p. 59).

¹⁷ Dakako, ni pojam osećaja, ni pojam interesa ne mogu se shvatiti u nekakvom empirijskom smislu, već isključivo kao pripadni čistom praktičkom umu. Osećaj poštovanja jeste subjektivno shvaćeni pokretač delanja, a moralni interes jeste isti taj pokretač, ukoliko se predočava umom: „Interes je ono na osnovi čega um postaje praktičan, to jest uzrok koji determinira volju...Neki neposredan interes um nalazi u radnji samo tada kada je opšte važenje njene maksime dovoljan odredbeni razlog volje. Jedino takav interes jeste čist“ (Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 123, fusnota).

obavezan¹⁸. Tako će moralno biti delanje *iz dužnosti*, odnosno, ono koje počiva na poštovanju moralnog zakona, dok je legalno delanje *prema dužnosti*, odnosno, ono koje se samo slučajno poklapa sa moralnim zakonom: „Slaganje jedne radnje sa zakonom dužnosti jeste *zakonitost* (legalitas), slaganje maksime radnje sa zakonom njena *moralnost* (moralitas)¹⁹. Dužnost je i subjektivna i objektivna: „Pojam dužnosti zahtijeva dakle kod radnje – objektivno – suglasnost sa zakonom, ali kod njene maksime – subjektivno – štovanje za zakon kao jedini način određenja volje pomoću njega²⁰. Za volju konačnog umnog bića, moralni zakon je nužno *zakon dužnosti*, premda bi za volju nekog najsavršenijeg bića bio „zakon svetosti“, jer se kod njega ne može zamisliti neka obaveznost, koja iz dužnosti proizilazi.

Pojam dužnosti je osnovni *delatni oblik moralnosti*²¹ koji Kantova filozofija poznaje: tamo gde su predašnji filozofi raspravljali o vrlini, Kant raspravlja o dužnosti. To ne znači da on odbacuje pojam vrline, već da vrlini oduzima dignitet središnjeg delatnog momenta i na njeno mesto postavlja dužnost, kao odnos volje prema zakonu ukoliko radnja treba da je moralna. Vrlina se, po Kantovom sudu, u tradiranom pojmovlju etike javljala uvek u odnosu sa blaženstvom, što nužno vodi ka antinomiji praktičkog uma. Ova antinomija počiva na tome što se u pojmu *najvišeg dobra* vrlina i blaženstvo zamišljaju kao nužno povezani, te je ili želja za blaženstvom shvaćena kao motiv za maksime vrline, ili je maksima vrline shvaćena kao delatni uzrok blaženstva. Dok je prva

¹⁸ Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993., str. 24. Ili: „Dužnost po sebi nije ništa drugo doli ograničenje htijenja pod uvjetom općeg zakonodavstva omogućenog posvojenjem maksime, čiji predmet ili svrha može biti bilo kakva (a pritom također i sreća); ali od kojeg se, a također i od svake svrhe koju čovjek može imati, ovdje sasvim apstrahira“ (Kant, I., „O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi“ u *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 66).

¹⁹ Kant, I., *Metafizika morala*, str. 27. Kada se čini više od onoga na šta primorava zakona, reč je o zaslužnosti (meritum); kada se čini upravo ono što je primereno zakonu, u pitanju je dužnost (debitum), a kada se čini manje nego što zakon zahteva, radi se o moralnoj krivici (demeritum).

²⁰ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 122.

²¹ Up. Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 301.

tvrdnja „apsolutno nemoguća“, jer podrazumeva heteronomiju volje, dotle je druga „uslovno pogrešna“, odnosno pogrešna je ako se čovek posmatra samo kao član čulnog sveta²². Najviše dobro može biti samo produkt slobode volje²³ (bez obzira što vrlina *posredno* može izazvati blaženstvo u čulnom svetu). Dakle, dužnost koja podrazumeva saglasnost radnje sa zakonom i poštovanje tog zakona jeste ono što pokreće moralnu radnju. Sam moralni stepen na kome se čovek nalazi Kant određuje kao „poštovanje moralnog zakona“²⁴. Vrlina je, pak, „njegovo moralno stanje“, odnosno „moralna nastrojenost u borbi“, jer čovek nikako nije sposoban za potpunu čistoću nastrojenosti volje, tj. za svetost²⁵. To znači da je vrlina najviše moralno savršenstvo do koga čovek može doći, i to vrlina kao „zakonita nastrojenost iz poštovanja zakona“, odnosno kao svest o „nekoj kontinuiranoj sklonosti prema prekršaju“²⁶.

Ovaj nacrt Kantovog poimanja morala i temeljnog pojmovlja koje ga prožima ne bi bio potpun bez podsećanja na ono što Kant određuje kao „uslov mogućnosti slobode“ – naime, razdvajanje sveta na svet pojava i svet stvari po sebi: „Dakle, ako još hoćemo da spasimo slobodu, onda preostaje samo taj put da se opstojnost neke stvari, ukoliko je ona određiva u vremenu, dakle i kauzalitet prema zakonu *prirodne*

²² Up. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 160-162.

²³ O pojmu najvišeg dobra kod Kanta vidi npr. Marina, J., Lafayette, W. „Making Sense of Kant's Highest Good“, *Kant-studien*, 91/2000, 329-356 i Silber, J., „Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent“, *The Philosophical Review* 68, 1959, pp. 460-492.

²⁴ Agamben ukazuje na mogućnost da se potpuna ispražnjenost moralnog zakona od sadržaja i uzvišeni osećaj poštovanja izvrgnu u apsolutnu suprotnost Kantove plemenite zamisli: „Istinski je zapanjujuće kako je Kant, gotovo pre dva veka i pod naslovom uzvišenog 'moralnog osećanja' bio u stanju da opiše upravo ono stanje koje će postati blisko masovnim društvima i totalitarnim državama našeg vremena“ (Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press 1998, p. 35). U Kantovu odbranu se ipak mora navesti da ideja praktičkog uma ima za cilj apsolutno onemogućavanje kafkijanskog društva.

²⁵ Up. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 126.

²⁶ *Ibid.*, str. 176. „Vrlina je, dakle, moralna jačina volje jednog čoveka u izvršavanju njegove *dužnosti*; ona je moralno *prisiljavanje* pomoću njegovog vlastitog zakonodavnog uma, ukoliko se on sam konstituiše u silu koja *izvršava* zakon“ (Kant, I., *Metafizika morala*, str. 206).

*nužnosti, pridaje samo pojavi, a sloboda tome istom biću kao stvari samoj po sebi*²⁷. Ideja da je slobodu uopšte potrebno spasavati počiva, dakako, na novovekovnom iskustvu promišljanja slobode: za novovekovne je filozofe sloboda stalni kamen spoticanja. *Naturalizacija physis-a* i potenciranje eficientnog uzroka umesto entelehijalnog pokazali su se kao nesavladive prepreke. Kant mora spasiti slobodu da bi spasio moral i u tom spasavanju, u konačnom, izjednačava moralnu slobodu sa slobodom uopšte. Pokazuje se da je moralni zakon meritoran za sva područja ljudske delatne zbiljnosti. Moralni zakon mora biti formalan i poopštiv i u toj formalnosti, kako primećuje Agamben, leži i granica i snaga kantovske etike²⁸. Formalnost je u bitnome suprotstavljena svakom sadržajnom ispunjenju volje, zbog čega je teško provesti konkretizaciju moralnosti. Drugim rečima, ukoliko moralni zakon mora ostati formalan i čist, sama moralna *praksa* time postaje upitna, budući da ona ne može biti ni puko formalna, ni čista, u smislu oslobođenosti od svih empirijskih uticaja. Kant ovaj problem nastoji rešiti tako što dopušta čulne afekcije dok god one *nisu odredbeni razlozi volje*. Ostaje ipak upitnim kako je moguće precizno razlučiti šta je u konkretnom delanju zbilja bilo odredbenim razlogom volje. Jednako tako i pretpostavka poopštivosti sadrži temeljnu opreku: „Moralna je svijest za Kanta utemeljiva samo kao *poopštiva svijest*, tj. svijest koja u djelanju mora biti vođena *opštom* sadržinom. Međutim, kako njezino djelanje uvijek mora biti djelanje u pojedinačnim konkretnim situacijama, ona se mora javljati kao *partikularna svijest*“²⁹. Bežeći od reziduuma novovekovne aporetičnosti u poimanju problema slobode, Kant je otvorio čitav niz novih aporija.

Kantova redukcija slobode na moralnu slobodu ne održava se u Hegelovoj filozofiji. Hegel prevazilazi i početni rasap između pojave i stvari po sebi i hipostaziranje trebanja kao potonje osnove zbilje. Hegelova filozofija polazi od duha i završava s duhom, a – budući da je sloboda njegovo temeljno obeležje – ona mora proći kroz sve

²⁷ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str., 138. Up. i *Kritika čistog uma*, str. 289., *Kritika praktičkog uma*, str. 145.

²⁸ Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 35.

²⁹ Perović, M. A., *Etika*, str. 228.

transformacije kroz koje prolazi i sam duh. Drugim rečima, moralna sloboda više ne može apsolvirati čitavo područje slobodnosti niti se moralitet može pojaviti kao sinonim za ono praktičko ili običajnosno. Nastojeći da obrazloži moderno iskustvo slobode, Hegel će se odreći i tradiranog koncepta „praktičke filozofije“. Odricanje je jednim delom uslovljeno time što relacija teorijsko-praktičko, s jedne strane, implicira metafizički tradiranu potčinjenost praktičkog teorijskom, a – s druge strane – implicira stav Hegelovih idealističkih prethodnika o primatu trebanja nad bitkom³⁰. Sa stanovišta spekulativnog stava su jednostrana hipostaziranja obe vrste ne samo neprihvatljiva, već i nemoguća. Drugim delom se pojam praktičke filozofije mora odbaciti zbog balasta aristotelovske kompozicije samoniklog jedinstva vlastitih elemenata praksisa koje reflektuje i praktička filozofija. Zbilja modernog građanskog sveta ne može se više objasniti na modelu zbilje aristotelovskog praktičkog sveta. Otuda je, umesto pojmom praktičke filozofije, Hegel vlastitu filozofiju o praktičkom nazvao filozofijom objektivnog duha ili filozofijom prava.

Sfera prava je sfera duha koji sebe zna kao duh: „Tlo je prava uopće ono *duhovno*, a njegovo poblize mjesto i ishodište *volja*, koja je slobodna, tako da sloboda čini njegovu supstanciju i određenje, a pravni je sistem castvo ozbiljene slobode, svijet duha proizveden iz njega samoga kao druga priroda“³¹. Određenje pravnosti prava – ili slobodnosti slobode – uključuje i prevazilaženje nadmetanja između bitka i trebanja, tj. između teorijskog i praktičkog duha. I volja i inteligencija imaju vlastito pravo i prostor važenja, ali obe svoju višu istinu nalaze u ideji slobodnog duha, odnosno, volje kao slobodne inteligencije koja omogućuje da ideja slobode bude zbiljnost čoveka. To je smisao glasovite odredbe po kojoj ljudi *jesu* ideja slobode. Kantovska ideja autonomije subjekta ostaje i dobrom Hegelove filozofije. Međutim, ta autonomija nije više shvaćena samo kao moralna autonomija, već kao

³⁰ O razlozima za odbacivanje pojma praktičke filozofije vidi: Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.

³¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989., § 4.

autonomija u delanju uopšte. Ključni problem Kantove tematizacije praktičkog bio je u tome što je – paradoksalno – ta tematizacija potpuno izostala. Praktička sloboda uopšte pojavljivala se samo u formi moralne slobode. Kod Hegela, pak, beskonačno pravo subjektivnosti ima svoj element egzistencije, ali taj element nije najviši. Ne iscrpljuje se bit modernog pojma ličnosti samo u određenju moralnog subjekta. Naprotiv, mora se ona moći pokazati u punom bogatstvu vlastitih objektivacija.

Kant je pojam slobodne volje kao autonomne postavio za bestemeljni temelj moraliteta. U Hegelovom sistemu je volja bitno slobodna, ali mogući načini na koje ona svoju slobodu ospoljava ne iscrpljuju se u ideji formalnog i poopštivog moralnog zakona. Slobodna volja se ispoljava u apstraktnom pravu, moralitetu i običajnosti, kao temeljnim područjima egzistentne slobode modernog praksisa. Kantovo izvođenje ideje legaliteta iz moraliteta na temelju pojma dužnosti kod Hegela je u potpunosti prevladano stavom o pravu i moralu kao jednako izvornim načinima egzistencije moderne slobode. Niti se moral izvodi iz prava niti pravo iz morala – oba ova načina ospoljenja moderne slobode postoje naporedo uz permanentnu mogućnost međusobnih napetosti: „Svaki stupanj razvoja ideje slobode ima svoje vlastito pravo, jer je on opstojanje slobode u jednom njenom vlastitom određenju“³². Svako pravo – izuzev prava svetskog duha – ograničeno je drugim pravom! Razvoj ideje slobodne volje pokazuje da je njen prvi momenat momenat neposrednosti, kao sfera *apstraktnog* ili *formalnog prava*. Zatim ideja prava kao ozbiljene slobode prelazi u oblik posebne egzistencije, kao sfera *moraliteta*, i, konačno, dostiže po sebi i za sebe opštu egzistenciju kao sfera *običajnosti*, u kojoj se slobodna volja manifestuje u *porodici* kao prirodni duh, u građanskom društvu kao „podvojenost i pojava“ i – u državi – kao „ono po sebi i za sebe *umno*“.

Hegelov sistem i te kako vrednuje beskonačno pravo subjektivnosti postulirano u Kantovom razumevanju moraliteta. Međutim, beskonačnost moraliteta ovde se mora *ukonačiti*, ne samo zarad egzistencije drugih načina slobode, već zarad ozbiljivosti samog moraliteta. S idejom beskonačnosti subjektiviteta neraskidivo je povezan

³² Ibid., § 30.

koncept neozbiljivosti onog moralnog i približavanje „do u beskonačnost“ idealu svete volje. U Hegelovoj filozofiji, moral nije apstrakcija stremljenja, već zbilja čoveka. Hegel ne ostaje kod moraliteta: za njega beskonačno pravo subjektivnosti nije i ne može biti najviši oblik slobode. U krajnjoj liniji, nije on to mogao biti ni za Kanta, koji je nastojao da takvu rđavu beskonačnost rastvori rđavom beskonačnošću približavanja idealu božanstva. Nasuprot tome, Hegel beskonačnost subjektivnosti ukonačuje idejom običajnosti, u kojoj se tek može postaviti istinska beskonačnost kao spekulativni odnos. Običajnost jeste istinsko središte moderne građanske zbilje, stvarna objektivacija subjektiviteta. Ukoliko su njeni konstitutivni elementi porodica, građansko društvo i država, utoliko se kao regulativni elementi običajnosti moraju istaći formalno pravo i moralitet. Oba načina posebnosti subjekta nahode se u svakom od načina njegove opštosti i ostaju trajno izvorni načini samorazumevanja slobode.

Dok sfera apstraktnog prava pokazuje kako čovek biva *pravnom osobom*, sfera moraliteta ga prikazuje kao *moralnog subjekta*. Apstraktno pravo je prvi način ospoljenja slobode volje (kroz vlasništvo, ugovor i nepravo) te u sebi nosi apstraktnost i manjak određenja u odnosu na sferu moraliteta. Moralno stajalište je pre svega pravo subjektivne volje, odnosno, pravo da se *zahteva* da se bude procenjen po svom sopstvenom samoodređenju. Osoba je tu subjekt, a „tek se na subjektu može realizirati sloboda, jer on je istinski materijal za ovu realizaciju“³³. Slobodna volja kao subjektivitet još uvek nije volja koja postoji po sebi i za sebe, već sadrži element jednostranosti. Stoga subjektivitet čini ono formalno volje. Forma i sadržaj još uvek nisu u jedinstvu te je stanovište moraliteta stanovište *trebanja* ili *zahteva*, stanovište svesti. Moralitet je stupanj diferencije, konačnosti i pojave volje, koji svoju istinu ima tek u običajnosti u kojoj se postiže identitet pojma i egzistencije volje. Formalno pravo sadrži samo zabrane te pravno delanje ima samo negativno određenje s obzirom na volju. Moralitet podrazumeva da je određenje jedne volje u odnosu na drugu *pozitivno* i taj pozitivni odnos i može nastupiti tek na stupnju moraliteta. Objektivacija moralne slobode

³³ Ibid., §107, dodatak.

jeste *delanje* (Handlung), koje je trostruko određeno: da ga u njegovoj spoljašnjosti znam kao svoje, da bude bitni odnos spram pojma kao trebanja i spram volje drugih³⁴. Odredba delanja pripada tek ispoljavanju moralne volje, jer je ispoljavanje volje u apstraktnom pravu još uvek neposredno. Momenti moraliteta, odnosno, načini objektivacije slobode na stupnju subjektivnosti, jesu predumišljaj (Vorsatz) i krivica, namera (Absicht) i dobrobit, i savest.

Predumišljaj podrazumeva da je pravo volje da „u svom činu (Tat) kao svoje *delanje* (Handlung) prizna samo ono i ima *krivicu* samo za ono što zna o njegovim pretpostavkama u svojoj svrsi, što je od toga ležalo u njenom predumišljaju“³⁵. Odnosno, čin se može uračunati samo kao krivica volje. To Hegel označava kao „pravo znanja“: čin je krivica moje volje samo onda ako ja to *znam*. To je element konačnosti volje, jer naspram sebe volja ima nešto slučajno. U tome da priznajem samo ono što je bila moja predstava nalazi se već prelaz ka nameri. Bez obzira što se može uračunati u krivicu samo ono što je neko znao o okolnostima, postoje i nužne posledice koje se vežu za svako delanje: „Posljedice koje bi mogle biti spriječene ja doduše ne mogu predvidjeti, ali moram poznavati opću prirodu pojedinačnog čina“³⁶. Dakle, prelaz sa predumišljaja na nameru ogleda se u tome da nije dovoljno da neko zna samo svoju pojedinačnu radnju, već se mora znati i ono opšte koje je s njom povezano³⁷. Time se onemogućuje hipostaziranje motiva koje je Kantovu koncepciju moraliteta učinilo *neozbiljivom*. Vlastito uverenje jeste nužan element moralne svesti, ali – budući da se moralitetu ovde ne priznaje pravo na beskonačnost, tj. da se to pravo ukonačuje običajnošću – ono ne može biti jedina mera stvari.

³⁴ Ibid., § 113.

³⁵ Ibid., § 117.

³⁶ Ibid., § 118, dodatak.

³⁷ Hegel ističe da je preziranje posledica delanja jednako delo apstraktnog razuma kao i prosuđivanje delanja prema posledicama. Naime, posledice su „vlastiti imanentni lik delanja“ te samo manifestuju njegovu prirodu. S druge strane, pod njima se podrazumeva i ono spoljašnje i slučajno, što ne pripada prirodi delanja. Ta protivrečnost pripada konačnosti volje (Ibid., § 118, dodatak). Posledice se ne mogu zanemariti, ali ne mogu biti ni isključivi meritum delanja.

Namera pripada celokupnosti delanja. U delanju se čovek „mora baviti spoljašnošću“: pravo namere je da je delatnik upoznao opšti kvalitet delanja i stavio ga u svoju subjektivnu volju, isto kao što je pravo „objektiviteta delanja“ da bude utvrđen misaonim subjektom. Svako delanje ima neku svrhu, subjektivnu vrednost ili interes. Naspram te svrhe, koju Hegel naziva namerom po sadržaju, samo neposredno delanje snižava se na sredstvo. Zadovoljenje partikularnih interesa jeste dobrobit ili blaženstvo kao oznaka za svrhe konačnosti uopšte. Reč je, dakle, o sadržaju prirodne volje, ali uzdignutom do jedne opšte svrhe. Hegel odbija asketski ideal čoveka, obrazlažući da u tome što neko živi ne postoji ništa ponižavajuće te da čovek i te kako ima pravo da sebi postavlja „takve neslobodne svrhe koje počivaju samo na tome da je subjekt nešto živo“³⁸. To da je čovek nešto živo *primereno je umu*. To znači da čovek ima pravo da svoje potrebe čini svojom svrhom, jer nema neke „više duhovnosti“ u kojoj se može egzistirati *mimo* života. „Viši krug dobra“ može biti samo uzdizanje zatečenog ka stvaranju iz sebe, što nikako ne podrazumeva njihovo međusobno isključivanje. Drugim rečima, to što je čovek živo biće ne označava neku manu koju treba prevazići, već bazu na kojoj se jedino može graditi.

Samo apstraktni razum može zahtevati da se pojavi samo subjektivno nameravana svrha ili tvrditi da se subjektivne i objektivne svrhe isključuju međusobno. Ne može objektivna svrha biti sredstvo za subjektivnu. Subjekt jeste vlastito delanje, moralna sloboda jeste samo kao delanje, tj. kao niz delanja subjekta. Ako su ta delanja „niz bezvrednih proizvoda“, onda je i subjekt takav. Ako je niz delanja supstancijalan, takva je i volja individue³⁹. Pravo posebnosti subjekta, tj. pravo subjektivne slobode je, po Hegelovom sudu, prekretnica između starog veka i modernog vremena. Apstraktni razum fiksira ovaj princip posebnosti kao suprotan opštosti te posebnu posledicu postavlja kao jedinu svrhu⁴⁰.

³⁸ Ibid., § 123, dodatak.

³⁹ Up. § 124.

⁴⁰ Ova primedba se posebno odnosi na značajne povesne figure čija se postignuća u svetu nastoje umanjiti „pozitivnim“ posledicama koja su imala po samog delatnika. Na taj način apstraktni razum čast i moć koju značajna povesna ličnost stekla nekim delanjem proglašava za jedinu svrhu samog tog delanja. To

Posebnost interesa prirodne volje u svom jednostavnom totalitetu jeste život, kome pripada „pravo u nuždi“, jer se poricanjem života negira i čitava sloboda. U sukobu golop opstanka s posebnim pravom drugog, život mora imati više pravo, jer je ovo drugo samo pojedinačni opstanak slobode: „Život kao cjelokupnost svrhe ima pravo prema apstraktnom pravu“⁴¹. U toj se nuždi takođe otkriva konačnost i slučajnost slobode kao dobrobiti i konačnost sfere posebne volje bez opštosti prava. Time je omogućen prelaz na viši način egzistencije slobode kao dobra i savesti.

Sadržaj ideje dobra sačinjavaju pravo i opšta dobrobit, koji se uzajamno određuju, budući da dobrobit nije dobro bez prava, niti je pravo dobro bez dobrobiti. Otuda dobro ima „apsolutno pravo“ u odnosu na apstraktno pravo vlasništva i posebne svrhe dobrobiti. Hegel ističe da volja nije dobra od iskona, već samo svojim radom može postati ono što jeste. Isto tako, dobro postiže realitet samo kroz subjektivnu volju. To znači da se razvoj duha ovde pokazuje u tri momenta: da ja znam da je zahtevano dobro za mene dobro posebne volje; da se odredi samo dobro i njegova posebna određenja; da dobro po sebi odredi kao „beskonačni, za sebe bivstvujući subjektivitet“. Ovo potonje određivanje jeste savest.

Dobro je bit volje u njenom supstancijalitetu i opštosti ili volja u svojoj istini, što znači da je samo u mišljenju i uz pomoć mišljenja. Iz tog razloga Hegel smatra da se kantovskim stavom o razdvajanju pojave i stvari po sebi duhu oduzima ne samo intelektualna, već i moralna vrednost i dostojanstvo. Paradoksalno, Kant je izričito tvrdio da se sloboda ne može spasiti ako su pojave stvari po sebi. Pravo da se ne prizna ništa što *ja* ne smatra za umno je najviše pravo subjekta, ali je ujedno i *samo formalno* pa se može ispuniti zabludom ili mnenjem. Pravo subjektivnog uvida se posmatra kao nešto apsolutno i beskonačno, ali subjektivitet je dužan da poznaje i ono opšte, kako je pokazano kod predumišljaja i namere. Dobro se postavlja kao ono bitno subjektivne volje, koja je samim u obavezi da ga

je, prema čuvenoj primedbi iz *Fenomenologije*, zbog toga što „za sobara nema junaka; no, ne zato što ovaj ne bi bio junak, nego zato što je onaj – sobar, s kojim junak nema posla kao junak, nego kao čovjek koji jede, pije, oblači se, uopće koji ima s njim posla u pojedinačnosti potrebe i predstave“ (Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000., str. 430-431).

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 127, dodatak.

sledi: dobro je opšta apstrakcija dužnosti radi dužnosti. Ideju dužnosti radi dužnosti Hegel smatra visokim stajalištem Kantove praktičke filozofije. Dakako, granica je te filozofije što se dužnost postavlja kao ono najviše: „Koliko je bitno da se izdvoji čisto neuvjetovano samoodređenje volje kao korijen dužnosti (...) toliko pridržavanje samo moralnog stajališta, koje ne prelazi u pojam običajnosti, snižava taj *dobitak na prazan formalizam*, a moralnu znanost na naklapanje o *dužnosti zbog dužnosti*“⁴². Hegel, na svoj karakteristični način, ističe da govor o dužnosti širi čovekovo srce, ali postaje dosadan ako se ne napreduje do određenja.

Savest je kod Hegela određena kao unutrašnja usamljenost sa samim sobom u kojoj čovek više „nije sputan svrhama posebnosti“. To je više stanovište koje pripada modernom svetu. Hegelov pojam savesti je protestantske provenijencije. Istinska savest se sastoji u tome da se hoće ono što je po sebi i za sebe dobro. To podrazumeva da ona ima čvrsta načela koja su za nju objektivna određenja i dužnosti. Međutim, ova istinska savest moguća je tek na stanovištu slobode kao običajnosti: na stanovištu slobode kao moraliteta, savesti nedostaje taj objektivni sadržaj. Kao momenat moraliteta, ona je Kant-fihtheovska „beskonačna formalna izvjesnost o sebi samoj, koja upravo stoga jest ujedno kao izvjesnost *ovog subjekta*“⁴³. Savest, dakle, izražava apsolutno ovlašćenje subjektivne samosvesti da iz sebe zna šta su pravo i dužnost i smatra da to uistinu jesu pravo i dužnost. Samosvest je, međutim, isto tako mogućnost da bude zla, jer vlastitu posebnost može učiniti principom za ono opšte: „Savjest je, kao formalni subjektivitet, naprosto to da je spremna da se preobrati u *zlo*. Oboje, moralitet i zlo, ima svoj zajednički korijen u samoj svojoj izvjesnosti, koja za sebe bitkuje, za sebe zna i odlučuje“⁴⁴. „Visoki rang“ mogućnosti zla za dostojanstvo čoveka istaknut je i u Hegelovoj teoriji kazne. Ovde se eksplicitno navodi da samo čovek jeste dobar i to samo ako

⁴² Ibid., § 135. S tim u vezi, Hegel primećuje da i kategorički imperativ pretpostavlja principe o onome što treba činiti.

⁴³ Ibid., § 137. Ova dvoznačnost savesti proizvodi neprilike utoliko što se nepovredivost istinske savesti nastoji protegnuti na nepovredivost formalne savesti. O tome detaljno: Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1989.

⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 139.

može biti i zao⁴⁵. I dobro i zlo svoje poreklo imaju u volji, zbog čega je volja u svom pojmu i dobra i zla. To što zlo leži u pojmu i time je nužno, ne isključuje krivicu čoveka za zlo: svaka odluka za zlo je čin vlastite slobode čoveka. Načini ispoljavanja zla jesu licemerje, probabilizam i ironija, kao put kojim se partikularnost Ja postavlja za opštu meru stvari ne uzimajući u obzir ono opšte.

Konkretni identitet dobra i subjektivne volje jeste običajnost: „Ono *običajnosno* jest subjektivno uvjerenje, ali prava koje po sebi bitkuje“⁴⁶. Ideja običajnosti jeste istina pojma slobode, jer su u njoj ujedinjeni subjektivna i objektivna ideja dobra. Dedukcija običajnosti kao istine slobode sadrži se upravo u tome da se ono pravno i ono moralno pokazuju sami po sebi. Ni jedno ni drugo, naime, *ne mogu egzistirati za sebe*, već ono običajnosno moraju imati kao svoje načelo. Običajnost je tako „*ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a s pomoću njegova postupanja i svoju zbiljnost, kao što postupanje ima svoju po sebi i za sebe bitkujuću podlogu i pokretačku svrhu u običajnom bitku“⁴⁷. Običajnost je, dakle, pojam slobode koji je postao „opstojećim svetom i prirodom samosvesti“. Samim tim, običajnosna određenja čine pojam slobode i pojavljuju se kao supstancijalitet ili opšta bit individua. Nauka o dužnostima moguća je samo kao sistematski razvoj „kruga običajnosne nužnosti“, jer su supstancijalna određenja običajnosti obavezujuće dužnosti za volju individue. Dužnost nije nikakvo ograničenje slobode, već samo ograničenje svojevolje i apstraktnog dobra. Ona je ograničenje apstrakcije slobode, odnosno, ograničenje neslobode. Vrlina je, pak, „običajna virtuoznost“, ono običajnosno u primeni na posebno. Vrlinu Hegel određuje pre svega kao ispravnost, a oreol izuzetnosti vrline pripisuje neobrazovanom stanju društva u kome je vlastita genijalnost individue trebalo da nadomesti nedostatak slobodnog sistema objektiviteta u običajnosti. Istinska vrlina je u razvijenoj običajnosti potrebna samo u istinskim kolizijama mogućih praktičkih odnosa.

⁴⁵ Up. Ibid., §139, prim.

⁴⁶ Ibid., § 141.

⁴⁷ Ibid., § 142.

Na taj se način u Hegelovoj filozofiji pokazuje da je običajnost viša istina i apstraktnog prava i moraliteta. Uzet sam po sebi, moralitet nema istinu ili nije cela istina. Ne može se čitav moderni obuhvat slobode izraziti kao sloboda moralnog stava. Naprotiv, rđava beskonačnost prava posebnosti subjekta mora biti ukonačena postojanjem običajnosti kao *bliže* istine moraliteta. Tek kroz eksplikaciju momenata modernog pojma običajnosti – porodice, građanskog društva i države – može i sam moralitet pokazati svoju punu meritornost. Bez običajnosti bi on ostao puka apstrakcija beskonačnosti koja se iscrpljuje u stremljenju i pretpostavkama idealiteta odvojenog od zbiljnosti. U tom je smislu tek Hegelov pojam običajnosti otvorio mogućnost da se epohalni dometi Kantovog razumevanja morala uistinu odelove.

LITERATURA

- Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press 1998.
- Bielefeldt, H., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989.,
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014.
- Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993.
- Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974.
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004.
- Nancy, *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003.
- Perović, M. A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1989.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.

MINA ĐIKANOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

CONCEPTIONS OF MORAL PHENOMENON IN KANT'S AND HEGEL'S PHILOSOPHIES

Abstract: Kant's philosophy is discontinuous with traditional systems which postulate good as a purpose of moral conduction. He sets the new concept of morality, which is cleaned of every heteronomous purpose and focused on an idea of universalization of maxims. Pursuing for pure principle of morality and finding it in moral law, Kant gave the incomparable dignity to human subjectivity, but also condemned it to impracticability that peaks in strive for perfection. Hegel adopts high achievement of Kantian position on the infinite right of subjectivity, but makes it practicable through concept of ethical life. The author tends to show the ultimate range of Kant's concept of morality and possibility for overcoming its boundaries with Hegelian intervention.

Keywords: Kant, Hegel, morals, law, will, subjectivity, freedom

Primljeno: 30.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 17 Kant I.

17 Hume D.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.33-55>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

POČETI OD SEBE?

KANT I HJUMOVO POIMANJE MORALA

Sažetak: Pitanju o prirodi Kantovog stava prema Hjumovom poimanju morala u radu se pristupa s obzirom na pitanost o načinu na koji je kenigzberški filozof recipirao i razvijao Hjumovu kritiku pojma kauzaliteta. Autor nastoji da pokaže da tom kritikom nije oposredovan samo Kantov pogled na spontanost razuma u teorijskom smislu, nego da ona za Kanta svoje dovršenje ima u činu slobodne volje kao apsolutne uzročnosti koja za teorijske pretenzije metafizike ostaje nerešiva zagonetka. Hjumova problematizacija odnosa između sudova o onom *što jeste* i sudova o onome *što treba da bude*, predstavljala je za Kanta neposredniji podsticaj na uvid u neporecivu mogućnost volje da sledi sopstveni, moralni zakon i da, nezavisno od svakog iskustva, čini ono što bi trebalo činiti. Završni deo rada usmeren je na to da pokaže da se, s kantovskog stanovišta, razlika trebanja i bitka nije mogla dosledno misliti s pozicija jedne etike moralnog čula poput Hjumove, ali i na to da skrene pažnju da produbljivanjem jaza između ovih regija i samo moralno trebanje – kao svojevrsni deontologizovani *causa sui* – na koncu ostaje jednom metafizičkom hipostazom.

Ključne reči: Kant, Hjum, kauzalitet, spontanost, *jeste*, *treba*, moralno čulo, praktički um, etika, metafizika

Značaj Hjumove [Hume] kritike pojma kauzaliteta za oblikovanje Kantovog [Kant] transcendentalnog filozofskog stanovišta ne može biti sagledan u punom svetlu ako interesni horizont istraživača ostane omeđen jedino načelnim pitanjem o učenjima koja su kenigzberškog mislioca podstakla da ospori teorijsko-saznajnu vrednost uvida do kojih je dospela dotadašnja metafizika. Ta Hjumova kritika mora biti posmatrana i kao

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

učesnica u prevratu koji se na području *praktičke* filozofije događao Kantovim radom na novom utemeljenju etike. Sagledana kako u svom teorijskom, tako i u svom praktičkom liku, Hjumova kritička analiza osnovanosti pojma o uzročno-posledičnoj vezi, vodila je Kantovu misao ka ideji u čijem okrilju će stasavati misao čitave filozofske epohe koju se naziva nemačkim idealizmom – ideji *spontanosti* subjektivnosti. Kantovom kritičkom recepcijom Hjumovog učenja, subjektivnost u medijumu filozofskog pojma stiže priznanje za koje se borila čitava moderna epoha: priznanje njenog *samodelatnog* karaktera, moći da počne *iz ničeg*, izvorne razrešenosti od svake prisile. Kod Kanta se ta spontanost ospoljavala kao spontanost saznanja i spontanost delanja.² Na koji način su ta ospoljenja spontanosti subjektivnosti oposredovana Hjumovom koncepcijom?

U literaturi koja se dotiče pitanja o genezi Kantovog kritičkog projekta dobro je poznata priroda podsticaja koje je rad na kritici teorijskog uma dobio Hjumovim osporavanjem mogućnosti čulnog utemeljenja uzročno-posledične veze.³ No, osvrt na teorijske rezultate Kantove kritičke recepcije učenja škotskog filozofa neophodan je ne samo ako se hoće dokazati da ti rezultati – zajedno s onim praktičkim – čine koherentnu celinu, nego i da Kantova recepcija Hjumove filozofije svoje upotpunjenje ima upravo na polju etike.

² Prema Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, u *Arhe*, Časopis za filozofiju, godina I, br. 1/2004., str. 17.

³ Da je važnost čuvenog Kantovog priznanja po kome je „ukazivanje Dejvida Hjuma“ bilo ono što je najpre prekinulo njegov „dogmatski dremež“ i što je njegovim istraživanjima „u oblasti spekulativne metafizike dalo sasvim drugačiji pravac“ (Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005., prev. B. Zec, str. 10) bila rano jasno spoznata svedoče i Hegelove [Hegel] reči iz njegovih predavanja o istoriji filozofije. Hegel tu naglašava da je Kant u pogledu poricanja mogućnosti da se nužnost i opštost pronađu u opažanju „pošao od Hjuma“ i da Kantova filozofija stoji u neposrednoj vezi sa Hjumovom (videti Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. Popović, str. 431-437).

KAUZALITET I SPONTANOST

Polazeći od načela svakog filozofskog empirizma, Hjum programski značaj pridaje tezi prema kojoj sadržaje svesti treba shvatiti kao *opažaje* [perceptions]. Među opažajima moguće je razlikovati *ideje* [ideas] i *utiske* [impressions]. Sve ideje koje sačinjavaju filozofska i prirodno-naučna znanja u svojim osnovama, prema Hjumu, počivaju na čulnim utiscima.⁴ Zahtev da se čulnosti prizna merodavnost pri ispitivanju osnova naših saznanja sâm pak jeste specifični izraz zahteva za novim utemeljenjem filozofije na pojmu subjektivnosti koji je s Dekartom [Descartes] položen u temelje čitave moderne epohe.⁵ Kako subjektivnost u svom čulnom liku može potvrditi sopstvenu prisutnost sučeljavajući se s jednom složenom idejom poput ideje kauzaliteta? Kritičko sučeljavanje s idejom kauzaliteta Hjumu je nametnuto samom prirodom zadatka kojeg se prihvatio: zadatka ispitivanja temelja ljudskog saznanja. Na uzročno-posledičnim objašnjenjima spoljašnjih i psihičkih događanja nije izgrađena samo moderna prirodna nauka. U svom aristotelovskom pojmu, uostalom, i sama metafizika jeste određena kao nauka koja je usmerena na to da sazna *prve uzroke bića kao bića*.⁶ Redukcijom aristotelovskog pitanja o četvorostrukosti uzroka stvari na pitanje o njihovom eficientnom uzroku⁷, Hjum je ideju kauzalne povezanosti mogao da raščlani na tri činioca. Njoj, prema Hjumu, pripada

⁴ Up. npr. Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. B. Nedić, str. 17.

⁵ Kako je Hegel napomenuo, filozofski empirizam, sa svoje subjektivne strane, počiva na slobodarskom principu, jer „ono što čovek treba da uvažava u okviru svoga saznanja, to treba on sâm da vidi i svešću *sebe prisutnim* u tome da drži“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković, primedba uz § 38, str. 116).

⁶ Aristotel, *Metafizika*, Paideia – Službeni glasnik, Beograd 2017., prev. S. Blagojević, 1003a32, str. 119.

⁷ O povesti odnosa duhovnosti prema Aristotelovoj ideji o četiri tipa uzroka svake stvari – materijalnom, formalnom, eficientnom i finalnom, kao i o Hjumovom značaju za oblikovanje tipično modernog stava prema kojem jedino dejstveni uzrok jeste istinski uzrok stvari videti Schmaltz, T. M., „Introduction to *Efficient Causation*“, in Schmaltz, T. M., *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014., str. 3-19.

vremensko-prostorni odnos onoga što se naziva uzrokom i onoga što je nazvano posledicom, kao i vremensko prvenstvo onoga što je označeno kao uzrok u odnosu na posledicu.⁸ Ovi tipovi odnosa utemeljeni su u našim utiscima. Neuporedivo je, međutim, teže utvrditi rodoslov ideje kojom se misli da ono što se naziva uzrokom jeste u *nužnoj vezi* sa svojom posledicom. Premda stičemo utisak o tome da posledica sledi za uzrokom, nema utiska koji će posvedočiti o tome da se to dešava *uvek i svugde*. Mi raspoložemo utiskom *da se nešto dešava*, ali ne i utiskom koji bi dokazivao da se bilo šta *mora* dešavati baš tako kako se dešava. Karakterističan je primer kojim Hjum objašnjava svoj uvid: „Udarac jedne bilijarske kugle praćen je kretanjem druge. To je sve što se javlja *vanjskim* osjetilima.“⁹ Ako čulnu izvesnost prihvatimo kao merilo izvesnosti saznanja uopšte, s hjumovskih pozicija možemo zaključivati o *ne-izvesnosti* svakog saznanja koje pretpostavlja neupitno važenje uzročno-posledične veze. Svako takvo saznanje pravi u svom zaključivanju suštinski neopravdan prelaz sa suda o onom *što se dešava* na sud o onome što bi se *moralo* dešavati. *Stvari mogu biti drugačije, pa čak i suprotne u odnosu na ono što trenutno jesu!*¹⁰ Odakle onda našoj svesti ideja nužne povezanosti uzroka i posledice? Ta ideja, za Hjuma, potiče, doduše, iz utisaka, ali ne iz utisaka posredstvom kojih bi se očitovao bilo kakav objektivni kvalitet, nego iz umskih utisaka. Prema Hjumu, nužnost jeste „nešto što postoji u umu, ne u predmetima“.¹¹ S hjumovskog empirističkog stanovišta nipošto se o utisku uma ne može razmišljati kao o formi njegove samodelatnosti. Reč je o svojevrsnom utisku drugog reda – *utisku refleksije* – koji nastaje pod pritiskom primera *sličnih* činjeničnih združenosti onoga što se naziva uzrocima s onim što

⁸ Prema Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 145.

⁹ Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb 1988., prev. I. Vidan, str. 114-115 (podvukao S. V.).

¹⁰ „Ono što je suprotno nekoj činjenici još uvijek je moguće; jer to nikad ne može uključivati protivrječnost, i duh tu suprotnost zamišlja s jednakom lakoćom i jasnoćom kao da je ne znam koliko u skladu sa zbiljom.“ (Isto, str. 81). O tome videti i Arandelović, J., „Pristup filozofiji Dejvida Hjuma“, pogovor u Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., str. 555.

¹¹ Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 154.

se naziva posledicama, odnosno *navikavanja* uma na njihovu združenost. Središnji zaključak o umskom, subjektivnom poreklu ideje nužnosti ne implicira, dakako, osporavanje značaja kauzalnog rezonovanja. Za napredak nauke – a kako ćemo docnije videti, i hjumovske nauke o moralu – nije problematičan subjektivni karakter veze uzroka i posledice, nego to što, kako naglašava Hjum, određenost misli [determination of thought] „prenosimo na spoljašnje predmete i zamišljamo da između njih ima neke stvarne pojmljive veze [real intelligible connexion]“.¹²

Obzir prema Hjumovom upozorenju da nužnost nije svojstvo samih stvari, da spoljašnje iskustvo o njoj ne svedoči ništa i da je sfera iskustva napuštena *uvek* kada tvrdimo da se nešto *uvek* dešava, nije doveo do preokreta samo u Kantovom filozofiranju, nego i u filozofskom mišljenju čitave moderne.¹³ Poput Hjuma, Kant će tvrditi da je poreklo ideje, odnosno pojma kauzaliteta subjektivno. No, takva tvrdnja nema isti smisao kod dvojice filozofa, jer subjektivnost ne poimaju na isti način.

Za Kanta, pojam uzročno-posledične veze *čisti* je pojam razuma, odnosno *kategorija*, a ne nešto što bi se izvodilo iz navikavanja uma na združenost sličnih stvari koje će poneti imena „uzrok“ i „posledica“. Kao čisti pojam razuma, pojam kauzaliteta je subjektivan, i to u dvostrukom smislu. S jedne strane, zakon kauzaliteta kao misaona forma konstituiše saznavnu *subjektivnost* kao takvu, potpuno nezavisno od različitosti određenja koja će toj formi dati pojedinačni subjekti u svom iskustvu. Prema Kantu, temeljni problem Hjumove filozofije krio se u tome što je škotski filozof „iz slučajnosti naše odredbe na osnovu *zakona* pogrešno zaključio na slučajnost samog *zakona*“.¹⁴ Uslovi pod kojima je subjektu

¹² Isto, str. 156-7; prema originalu Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 1896, str. 168.

¹³ Sledimo u ovome Delezovo [Deleuze] objašnjenje: „Reči ‘sve’, ‘uvek’, ‘univerzalno’, čak i ‘sutra’, ne upućuju ni na šta u iskustvu: one ne proističu iz iskustva čak i ako se na njega primenjuju. No, kada saznajemo mi koristimo te reči: kažemo *više* od onoga što nam je dato, *prekoračujemo* datosti iskustva. – Često se govorilo o uticaju Hjuma na Kanta. Hjum je, zapravo, bio prvi koji je definisao saznanje posredstvom takvog prekoračenja.“ (Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, Fedon, Beograd 2015., prev. I. Milenković, str. 19)

¹⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović, str. 383.

moguće da sazna svoj predmet, prema rečima koje treba da sažmu smisao transcendentnog prevrata u filozofiji, uslovi su mogućnosti tog predmeta samog.¹⁵ Nužnost uzročno-posledične veze jeste, stoga, subjektivnog porekla, ali tu nužnost subjektivnost polaže u temelje predmetnog sveta. Kao subjektivna, ona konstituiše predmetnost predmeta i utoliko ima *objektivni* smisao. No, ni takvo objašnjenje neće poštediti Kanta nelagode hjumovskog pitanja: šta je garant objektivnog važenja kategorije kauzaliteta? Može li, umesto da uverava u valjanost apriorističkog stanovišta, Kant *dokazati* da nužnost uzročno-posledične veze nije samo rezultat navike? Za Kanta, rečju, teza o navici kao izvoru poverenja u nužnost *kako povezanosti, tako i razlike* pojma uzroka i pojma posledice pokazuje se neprihvatljivom zbog toga što ne reflektuje delatnost koju i sama pretpostavlja – *povezujuću, sintetičku* delatnost onoga Ja.¹⁶ *Ja* nije puki agregat različitih opažaja „koji slede jedni druge nepojmljivom brzinom“ kao što je to u svojoj kritici metafizičkog pojma subjektivnosti tvrdio Hjum¹⁷, jer ni sâm pojam vremenskog sleda ne bi bio moguć bez pretpostavke njegove delatnosti. *Ja*, međutim, nije ni metafizički, hipostazirani subjekt sinteze kojem bi se predicala sintetička moć. *Ja jeste* delatnost sinteze kao takve, sintetičko jedinstvo! Jedinstvo onoga Ja, koje, prema Kantovom izrazu, *mora moći da prati*

¹⁵ Up. Isto, str. 135.

¹⁶ U svom osvrtu na Kantovo pobijanje hjumovske senzualističke kritike pojma uzročnosti iz „Druge analogije iskustva“ *Kritike čistoga uma*, Ernst Kasirer [Cassirer] naglašava da je takvo pobijanje bilo moguće samo tako što bi se pokazalo da nije pravilnost „u uzastopnosti naših oseća i predstava“ ta koja proizvodi pojam uzročnosti, nego da, naprotiv, tek „misao o pravilu i zahtev za pravilom koje primenjujemo na opažaje omogućuju da iz njihovog postojano tekućeg niza izdvojimo određene ‘tvorevine’, određene stvarstveno-nužne povezanosti, i na taj način našoj predstavi damo neki ‘predmet’.“ (Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., prev. A. Buha, str. 189)

¹⁷ Kritika ideje *Ego* racionalističke metafizike kod Hjuma je utemeljena na istim osnovama na kojima se temeljila kritika ideje uzročnosti: na tome što izostaje jedinstven utisak iz kojeg bi poticala ideja stalnog i nepromenljivog sopstva. O tome videti odeljak „O ličnom identitetu“ Hjumove *Rasprave o ljudskoj prirodi* (str. 222-231). O unutrašnjim napetostima Hjumovog učenja o ličnom identitetu videti: Petrović, G., „Problem spoznaje u filozofiji D. Humea“, Predgovor u Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 42-45.

sve moje predstave (dodajmo: da bi one uopšte mogle biti *moje* predstave!) uslov je mogućnosti kako razlike, tako i jedinstva onoga što zovemo uzrokom i posledicom u pojmu kauzaliteta.¹⁸ *Kauzalna sinteza jedan je lik te praizvorne sinteze.*

Pre svakog iskustva moguće je znati da svakoj promeni mora prethoditi neki uzrok. Sinteza pojma promene s pojmom uzroka apriornog je karaktera. Kao takva, ona jeste manifestacija samodelatnosti, spontanosti razuma. No, prema Kantu, zakon kauzaliteta – kao i svaki drugi čisti pojam razuma – ne može sam sobom postati realnim određenjem stvari. On to postaje jedino time što biva primenjen na čulne utiske.¹⁹ Čitava zgrada Kantove kritike teorijske upotrebe uma utemeljena je upravo na stavu da pojam gubi dodir sa stvarnošću i ostaje prazan ukoliko izgubi dodir s čulnim opažajima. Ako se pojam, međutim, udružuje s čulnim opažajem, stvar koju svest saznaje biće saznata samo pod uslovima pod kojima je data našoj čulnosti. Biće saznata samo onakvom kakvom se *pojavljuje* čulnosti [*phaenomenon*], tj. kao vremenski i prostorno određena, a ne kakvom je sama po sebi [*noumenon*]. Stvar je, za Kanta, saznatljiva samo onako kako se pojavljuje svesti, a ne kao metafizička supstancija. Ono što je saznatljivo zapravo je *odnos* stvari prema našoj svesti, a ne stvar kao takva! S kantovskih pozicija uviđa se *razdor* unutar saznajne svesti: nije joj moguće da apstrahuje od uslova pod kojima saznaje stvar ako o stvari želi da sazna bilo šta, a stičući znanja o stvari pod tim uslovima *sama stvar* joj nepovratno izmiče. Ako se, prema tome, uzima u obzir da i pojam kauzaliteta samo posredstvom čulnih opažaja dovodi do određenih saznanja, a da mu upravo tim posredovanjem biva preprečen put ka samoj stvari, taj pojam se kod Kanta pokazuje *subjektivnim* u smislu koji bi bio

¹⁸ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 159.

¹⁹ Ilustrativan je Kantov primer iz odeljka „O nemogućnosti da se čisti um koji je u nesuglasici sa samim sobom zadovolji skepticizmom“ *Kritike čistog uma*: „[A]ko se vosak koji je prethodno bio tvrd topi, onda ja a priori mogu znati da je moralo prethoditi nešto (na primer sunčeva toplota) posle čega je ovo topljenje došlo na osnovu jednog stalnog zakona, premda bez iskustva ne bih mogao saznati *na određeni način* a priori ni uzrok na osnovu posledice ni posledicu na osnovu uzroka.“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 383).

bliži hjumovskom.²⁰ Pojam apsolutnog, neuslovljenog uzroka, metafizičke *causa sui*, u sferi teorijskog saznanja pokazivaće se Kantu praznim. Naša čulnost pušta stvari da se pojave samo kao vremenski i prostorno određene, a pojmom apsolutne uzročnosti mislilo bi se *ono što počinje od sebe*, apsolutna spontanost, uzrok koji sâm nije posledica nikakvog prethodnog uzroka, ničega prošlog. Svaka metafizička misao izgarala je na putu ka saznanju upravo ovakve uzročnosti. Kako ovakvoj misli ne odgovara ništa opažajno, Kant će nedvosmisleno zaključiti: metafizička sklonost ljudskog duha ne može dati nikakav saznajni rezultat, niti se uopšte može plodno razvijati u teorijskoj sferi. Kod kenigzberškog mislioca, međutim, granice uma u njegovoj teorijskoj upotrebi nisu i granice umnosti kao takve. To se najjasnije pokazuje u pitanju o smislu pojma apsolutne uzročnosti. U teorijskom registru, tim pojmom prekoračujemo granice onoga što se može iskusiti i on kao takav rađa nerešivu protivrečnost. Ne može se *znati* ništa o onome što bi počinjalo od sebe²¹, ali ono se može ostvarivati – *slobodnim činom!* Shodno smislu Kantove teze o primatu praktičkog uma u odnosu na teorijski, *saznanje* koje bi van važenja stavilo uslove pod kojima stvar jeste za našu čulnost nije moguće upravo zato da bismo se od tih uslova razrešili u svom *delanju*, da bismo očuvali svoju slobodu. Kobna greška čitave dotadašnje filozofije pokazivala se Kantu kao pretpostavka da je metafizičku potrebu uma – tu neporecivu sklonost ka pitanju o onome neuslovljenom, prapčetnom – moguće zadovoljiti u sferi teorije. Kenigzberški filozof je izričit: „[U] čitavoj moći uma, *samo ono što je*

²⁰ Videti Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta, str. 57-58, ali i Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Dodatak 2 uz § 41, str. 122-123.

²¹ Kada se kod Fridriha Hajnriha Jakobija [Jacobi], primerice, čitava Spinozina [Spinoza] filozofija slije u upozorenje da „ne možemo drugo nego ići od uzroka do uzroka u beskraj; što znači da ne možemo prihvatiti neki apsolutni *čisti* početak neke radnje, a da ne prihvatimo kako ništa proizvodi nešto“, ne biva tu izražen samo sud o jednoj koncepciji koja pripada filozofskoj povesti. Sudi se metafizici kao takvoj! (navedeno prema Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Domić, str. 50).

praktičko može da bude ono što nam pomaže da izademo iz čulnog sveta.²²

Sasvim je simptomatično da se na mestu na kojem se daje odgovor na presudno pitanje čitave kritičke filozofije – u odeljku „O pravu čistog uma, u praktičkoj upotrebi, na proširivanje koje za njega nije moguće u spekulativnoj upotrebi“ *Kritike praktičkog uma* – nalazi i jedan od najopsežnijih Kantovih komentara Hjumove kritike pojma kauzaliteta. Tim komentarom Kant ispostavlja zahtev integralnog pogleda na teorijski i praktički smisao kritike pojma kauzaliteta koji je kod Hjuma izostao. Sažimajući rezultate Hjumovih istraživanja, Kant naglašava da pojam apsolutne uzročnosti [*causa noumenon*] nije ništa drugo nego pojam bića koje ima slobodnu volju.²³ Prema Kantovom stavu, *mišlju* o slobodi zaista prekoračujemo granice mogućeg iskustva kao granice mogućeg saznanja, ali ta *ideja* svoju stvarnost ima jedino slobodnim činom. Kako shvatiti mogućnost volje da počne od sebe, da samu sebe odredi? Kant naglašava da volja *sebe* istinski *određuje* isključivo tako što se *podređuje* moralnom zakonu, koji jeste njeno *a priori*. Odnos volje prema moralnom zakonu i njena rešenost da učini ono što treba učiniti, mislivi su u okvirima pojma kauzaliteta ako se ima u vidu da tu uzrok i ono uzrokovano, zakonodavac i ono što se zakonu potčinjava, jesu – isto! O takvom kauzalitetu Kant će govoriti kao o *kauzalitetu iz slobode* [Kausalität aus Freiheit]. *Objektivna* realnost kauzaliteta iz slobode ne može se dokazivati, jer sloboda ne može biti *objekt* čulnog opažanja. Čulno možemo opažati stvari samo s obzirom na nešto što ih je – kao prethodeće – uslovljavalo, to jest kao potčinjene *prirodnom* kauzalitetu. *Teorijskom saznanju* – saznanju onoga što objektivno *jeste* – *ništa ne počinje od sebe*.²⁴ Praktičko saznanje tiče se pak onoga što bi *trebalo* biti, onoga što nalaže moralni zakon. Kada Kant ponavlja da zapovest moralnog zakona ni na koji način nije uslovljena time da li išta zaista jeste tako kako bi trebalo da bude, da li je ikad takvo bilo, ili će ikad

²² Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

²³ Prema: Isto, str. 60.

²⁴ Up. Isto, str. 101.

takvo biti²⁵, moralna dužnost biva postavljena povrh *bitka* i njegove temporalnosti.²⁶

Ako je u regiji onoga teorijskog Kant bio podstaknut Hjumovim uvidom u nemogućnost da se iskustveno zasnuje zaključivanje o onome što bi *moralo* biti na osnovu onoga što *jeste*, temeljni stavovi Kantove praktičke filozofije oposredovani su Hjumovom primedbom o neosnovanosti zaključivanja o onom što bi *trebalo* biti na osnovu onog što *jeste*.²⁷ Potrebno je, stoga, u kraćim crtama rekonstruisati misaoni put koji je Hjuma doveo do te primedbe.

HJUMOV ETIČKI SENZUALIZAM

Pojam morala kod Hjuma je zasnovan na tragu kritike tzv. etičkog intelektualizma koja je u njegovo vreme već bila razvijena u britanskoj empirističkoj filozofiji. Među značajnim izvorima Hjumove etičke misli, naročite pažnje vredno je etičko učenje Frensis Hačisona [Hutcheson]. Hačisonovo poricanje mogućnosti da bi razum – shvaćen kao „moć iznalaženja istinitih sudova“ i „poznavanje odnosa među

²⁵ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 293 i Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008., prev. N. Popović, red. M. Arsenijević, str. 39 i 70.

²⁶ Kant i u *Kritici praktičkog uma* ističe da se teza o idealitetu vremena i učenje o kauzalnosti iz slobode uzajamno razjašnjavaju: „Zaista, kad čovekove radnje, onako kako pripadaju njegovim određenjima u vremenu, ne bi bile njegova puka određenja kao pojave, nego kao stvari same po sebi, onda se sloboda ne bi mogla spasti.“ (Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 108) Videti i predgovor drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, str. 46 citiranog izdanja. Premda raspravljanju o Kantovom poimanju vremena u radu s temom poput naše ne može biti posvećeno više pažnje, valja podsetiti na upozorenje Milana Kangrge da s pozicija kantovskog detemporalizovanja moralnog zakonodavstva nemoguć postaje uvid u to da se s onim „treba da“ zapravo otvara istinski ljudska, povesna dimenzija temporalnosti, i to kao polje *budućnosti* (Up. npr. Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 168).

²⁷ Prema Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, str. 14 i Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 366.

stvarima²⁸ – sâm mogao biti dovoljan da bi se individuum podstakao na delanje, može biti shvaćeno kao radikalizacija empirističke pobune protiv ideje samodelatnosti razuma kojoj će bitan doprinos potom dati i Hjum. Kao što za plodotvornost svojih ideja na polju naučnog saznanja zahvaljuje čulnim utiscima na kojima te ideje počivaju, tako i na polju delanja razum mora biti podstican nečim što nije on sâm ako bi mu se imao priznati bilo kakav praktički smisao. Da bi pronašao to *drugo*, koje podstiče na čin, Hačison podseća na pojam povodom kog beleži da je „od skora zaboravljen“ – pojam *volje*. Istovremeno izražava zabrinutost zbog tendencija etičke misli epohe da se intelektu, pored znanja, pripisuju i želje i izbori. Prema Hačisonu, krajnji razlozi pri izboru ciljeva naših radnji i pri prosuđivanju o onome što je učinjeno, nisu logičke prirode. Oni su pitanje instinkta i osećanja s jedne, odnosno *moralnog čula* [moral sense] s druge strane. Razum pak pronalazi samo sredstva kako da te ciljeve ostvarimo.²⁹

Pored svog značaja u pogledu proširivanja polja domašaja empirističkog filozofskog stava, kritika etičkog intelektualizma koja se sprovodila s misaonih pozicija poput one Hačisonove od supstancijalne je važnosti i za etičku nauku kao takvu. Takva kritika nagovorila je modernu etiku na obnovu misaonog dijaloga sa aristotelovskom tradicijom poimanja moralnih vrlina i pitanosti o krajnjim svrhama našeg delanja, jer je i sama smatrala da je pojedinim svojim aspektima rehabilitovala Aristotelovo etičko stanovište. U odnosu na intelektualističke težnje, empiristička etika zauzela je distancu koja se može uporediti s onom koju je Stagiranin zauzeo naspram sokratovske teze o istosti vrline i znanja. Aristotel je upozorio da je neophodno uvideti da se vrlina ospoljava u dva svoja lika.³⁰ O oblicima duhovnosti poput mudrosti i znanja može se govoriti kao o čisto intelektualnim vrlinama, ali da bi nastale *moralne vrline* [aretēs ēthikēs] sâm intelekt nije dovoljan. Niko nas neće nazvati *vrlim* po znanju o vrlinama, već po vrlim

²⁸ Hutcheson, F., „O karakteru vrline saobrazne istini ili razumu“, u Tubić, R. (prir.), *Britanska filozofija morala*, „Svjetlost“, Sarajevo 1978., str. 287 i 289.

²⁹ Videti: Isto, str. 288-298.

³⁰ Videti: Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, SN Liber, Zagreb 1982., prev. T. Ladan, red. D. Pejović, 1102a26-1103a10, str. 21-22.

postupcima, a znanje sâmo ne može iznedriti postupak. Nastojeći da do pojma dovede moralnu vrlinu, odnosno ono suštinsko samog moralnog fenomena, Aristotel je volji, kao alogičkom aspektu naše duševnosti, priznao konstitutivno pravo. Moderna empiristička etika nije, međutim, rehabilitovala celinu Aristotelovog pojma moralne vrline. Za Aristotela, moralnu vrlinu zaista nije moguće redukovati na znanje o onome što je dobro kao na ono logičko, ali je isto tako jasno da moralne vrline nema bez *znanja* o onome što je istinski dobro. Time što postupa u skladu s onim što razum saznaje da jeste dobro, želja se potčinjava umu i jeste *razumna želja*, kao što znanje pojedinca o onome što je dobro, koje se ostvaruje u bivanju dobrim, jeste svojevrsni *požudni razum*.³¹

Kod Aristotela je otklon od onoga što se može nazvati etičkim intelektualizmom vođen namerom da se sazna tip racionalnosti koji je delanju imanentan, a ne da se – s udaljavanjem od tipa racionalnosti koji preovladava u teorijskim naukama – odbaci racionalnost kao takva. Kada je reč o valjanom čoveku, Stagiranin će istaći da kod njega, rečju, *sve* jeste u skladu s razumom, pa i izbor njegovih krajnjih ciljeva, ali i da se razumnost njegovih žudnji ne sme poistovetiti s razumnošću matematičkih operacija.³² Izvor teškoća koje su opterećivale empirističku etiku – i to pogotovo onu Hjumovu – može se pronaći u nastojanju da se racionalnosti ospori ne samo mogućnost da bude *pokretač* moralnog delanja, nego i da *sudi* o moralnoj vrednosti radnji. Dok je u aristotelovskoj tradiciji promišljanja moralnog fenomena rađanje moralne vrline objašnjavano nastupanjem takvog odnosa između *ratio*-a i žudnje pri kojem žudnja prihvata da hoće ono što *ratio zna kao dobro*, Hjumova etička koncepcija gradi se na stavu da *razum kao razum uopšte ne zna šta dobro kao dobro jeste*.

Šta je Hjuma vodilo ka ovoj tezi?

Uvid u to da ne samo što nas intelektualni razvoj sam po sebi ne čini boljima, nego da razum kao takav uopšte nije u stanju da razgraniči dobro i zlo, isprva je bolan za svaku orijentaciju u filozofiji koja bi baštinila vodeće prosvetiteljske ideje. Hjum svoju tezu želi najpre da

³¹ Prema Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 264.

³² Prema Aristotel, *Nikomahova etika*, 1102b25-35, str. 22.

dokaže oslanjanjem na pretpostavku o kojoj smo već govorili: razum sâm ne podstiče na delanje, kao što sâm ne proizvodi ni prirodnjačko saznanje. Ne može mu se priricati spontanost. S obzirom da uvid u razliku između onoga što je dobro i onoga što je rđavo podstiče dušu na delanje, takva razlika, prema Hjumu, ne može biti razumskog porekla.³³ „Aktivni princip“ – a to, za Hjuma, moralnost i moralne distinkcije nesumnjivo jesu – „ne može se nikad osnivati na neaktivnom; pa ako je razum sâm sobom neaktivan, on mora ostati takav u svim svojim oblicima i vidovima, bilo da se javlja u prirodnim ili u moralnim predmetima.“³⁴

Istine razuma, za razliku od moralnih sudova, dobijaju samo „hladni pristanak“³⁵ duševnosti. Nasuprot spekulativnosti Aristotelove potrage za oblikom racionalnosti koja je specifična za sferu praksisa i njegovom poimanju *razboritosti* [phronesis] kao načina na koji se obistinjuje ono praktičko³⁶, za Hjuma se racionalnost iscrpljuje time što utvrđuje istinu koja se shvata kao saglasnost ideja sa činjenicama, odnosno kao – za matematičko saznanje karakteristična – međusobna saglasnost ideja. Jasnoća i određenost ideja pripadnih apstraktnom razumu matematičkih nauka nedohvatljiva je za nauke koje se usmeravaju na ideje koje pobuđuju strasti poput onih moralnih.³⁷ Od suštinskog je pak značaja Hjumova tvrdnja da moralne nauke ne mogu biti zasnovane ni na racionalnosti empirijskih znanja o onome faktičkom, jer moralne razlike (dobro – zlo, pravedno – nepravedno, vrlina – porok i sl.) nisu, niti mogu biti shvaćene kao nešto *činjeničko*.³⁸ Približavajući se

³³ O Hjumovom poricanju mogućnosti da bi racionalnost mogla biti praktička, kao i o njegovom stavu da je navodni sukob između razuma i žudnje o onom što je dobro po svojoj suštini zapravo uvek samo sukob između dve suprotstavljene žudnje, detaljno u Lazović, Ž., *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, FDS, Beograd 1988., str. 92-99.

³⁴ Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 391.

³⁵ Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, Albatros Plus, Beograd 2015., prev. S. Divjak, str. 8.

³⁶ Up. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1140b1-5, str. 121.

³⁷ Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 112.

³⁸ Kako napominje Karl Hepfer [Hepfer], kod Hjuma nema precizne razlike između pojmova *uma* [reason] i *razuma* [understanding], kao ni između pojma

implicite aristotelovskom stavu koji je utkan u samosvest čovečanstva, stavu o svesti o vrednosnim razlikama kao onome što jeste specifičnost čoveka kao takvog, Hjum nastoji da pokaže da bi – ukoliko bi razlika vrline i poroka bila razumska razlika – razum jednako poročnim morao da smatra to što hrast svojim rastom uništava stablo od kog je potekao, kao što rdavim smatra nezahvalnost deteta prema roditelju.³⁹ Za razum, prema Hjumu, ostaje potpuno neshvatljivo kako prema odnosu koji je *faktički* isti u jednom slučaju ostajemo indiferentni, a u drugom on pobuđuje naše *vrednosne* ocene. Inicijalni odgovor, koji bi pretendovao da dovede u pitanje njegove pozicije, usmerio bi se na to što čovek, za razliku od biljki, jeste biće koje je u stanju da napravi *izbor*. No, Hjum anticipira takvu primedbu i radikalizuje sopstvenu pitanost: zašto bi čovek uopšte trebalo da izabere vrlinu umesto poroka? *Zašto uopšte nešto treba, a nešto drugo ne bi trebalo da čini?!* Kako uopšte shvatiti to zagonetno *treba da?* Čitava etika, prema Hjumovom mišljenju, zasnovana je na tipu suđenja čije specifičnosti uopšte nije svesna. „Nepримetna promena“, kojom se od sudova gde se istost ili razlika subjekta i predikata izražava kopulama *jeste* ili *nije* ćutke prešlo na sudove čije su kopule *treba* ili *ne treba*, iziskuje najveću moguću pažnju:

„Jer kako ovo *treba* [*ought to*] ili *ne treba* [*ought not*], izražava neki nov odnos ili potvrđivanje, nužno je da ono bude zapaženo i objašnjeno, a u isto vreme da se dā razlog za nešto što izgleda potpuno nepojmljivo [*what seems altogether inconceivable*], kako ovaj novi odnos može biti dedukcija [*deduction*] iz drugih, koji su celovito različni od njega.“⁴⁰

uma kao moći i delatnosti umovanja [*reasoning*]. Hepfer ističe i da škotski filozof, doduše, razlikuje induktivni um oslonjen na činjenice iskustva i deduktivnu, demonstrativnu umnost matematike, ali i da se teza o nemogućnosti umskih promišljanja da motivišu delanje, kao i teza o ne-umskom izvoru moralnih razlikovanja, tiču oba aspekta umnosti. O tome detaljno u Hepfer, K., *Motivation und Bewertung. Eine Studie zur praktischen Philosophie Humes und Kants*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997., str. 125-136.

³⁹ Prema Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 398-399.

⁴⁰ Isto, str. 401. Prema originalu: Hume, D., *Treatise of Human Nature*, str. 469.

Imperativ da treba postupati u skladu s vrlinom, odnosno da vrlina jeste ono što je dobro, ne može se izvesti iz znanja o činjenicama, jer ni vrlina, niti porok nisu nešto što bi se u uobičajenom smislu moglo smatrati faktičkim, objektivnim.⁴¹ Hjum upozorava da porok, kao moralni pojam, ostaje neshvatljiv dokle god se traži kao nešto objektivno. Osnov moralnih pojmova ne može se pronaći sve dok se refleksija ne okrene ka onome što Hjum naziva *srcem*. U srcu se nailazi na osećanje neodobravanja koje se javlja prema poročnoj radnji. Može se o tom osećanju, doduše, govoriti kao o nečemu što je naprosto činjenica, ali, prema Hjumovim rečima, takva činjenica objekt je *osećanja*, a ne razuma.⁴² Pojmovi poput vrline i poroka, prema tome, *činjenično su subjektivni* i interesuju nas isključivo s obzirom na odnos u koji stupaju s našim osećanjima, a ne s obzirom na ono što bi mogli biti sami po sebi.⁴³ Po čemu vrlina nailazi na osećaj odobravanja, a porok izaziva neodobravanje? Hjum će na ovo pitanje odgovoriti razvijajući ideju koja je centralno mesto imala i u Hačisonovoj etici: ideju moralnog čula. Idejom moralnog čula u modernoj empirističkoj etici na direktan način izražena je opredeljenost da se ono prerefleksivno shvati kao osnov moralnog fenomena kao takvog. Moralno čulo je shvaćeno kao sposobnost recepcije moralnih razlika, koju je, prema Hjumu, priroda učinila nečim što pripada čitavoj ljudskoj vrsti.⁴⁴ Kako znamo da je ono probuđeno? Osećanje zadovoljstva pri susretu s delima vrline, kao i osećanje nezadovoljstva pri suočavanju s porokom, za Hjuma, *neposredno* svedoče o budnosti moralnog čula. Ne može se, ipak, izbeći ni pitanje o čemu se misli kada se govori o vrlini. Prema Hjumu, vrlina jeste delatnost koja za cilj ima *opštu korist*. Moralno čulo, stoga, pobliže

⁴¹ Velike debate u etici i dan-danas se vode povodom smisla gorenavedenih Hjumovih reči i njihove koordinate ćemo u nastavku našeg izlaganja osvetliti tek delimično. Čitaoca ovde vredi uputiti na londonski zbornik *The Is/Ought Question* u kojem je tim rečima posvećeno šest priloga (Hudson, W. D. (ed.), *The Is/Ought Question*, Macmillan Education, London 1969., str. 35-80).

⁴² Prema Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 400.

⁴³ Up. Falk, W. D., „Hume on Is and Ought“, u *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 3 (Sep., 1976), str. 367.

⁴⁴ Prema Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, str. 9.

može biti određeno kao prijemčivost za ono što se – posredstvom koristi uže zajednice, pa i ostvarivanjem lične koristi – tiče koristi čitavog čovečanstva.⁴⁵ Do iste, krajnje tačke Hjumovih objašnjenja stići će se i zaobilaznim putem, i to ako bi se postavilo pitanje o razlozima koji nas opredeljuju za radnju koja će doprinosti opštoj koristi. Hjum zahteva da se ovakvi izbori, ponovo, shvate kao ono što je pre svega pitanje *osećaja*, a osećaj čovečnosti utkan je u ljudsku prirodu.⁴⁶

Ako se na tezu o svojevrsnom moralnom slepilu razuma pokuša gledati iz hjumovskog ugla, ona ne mora biti shvaćena samo kao pokušaj da se prosvetiteljskoj veri u *ratio* zada fatalan udarac. O njoj se može razmišljati i kao načinu da se racionalnosti pomogne da sa svojih leđa skine breme odlučivanja o onome za šta naprosto nije merodavna i da joj se omogući da sebe ostvaruje u onome što jesu njeni izvorni zadaci. Uhvaćen u koštac s moralnim razlikama, razum u svojoj izolovanosti nije kadar da odluči o onome što je od opšte koristi i zbog toga se, sa hjumovskog stanovišta, o njemu, a ne o osećajima poput osećaja čovečnosti koji bi bili zajednički čitavom rodu, može razmišljati kao o izvoru relativizma i nestabilnosti u individualnom postupanju i rasuđivanju.⁴⁷ Zahvaljujući baš takvoj nastrojenosti razuma, Hjum ovoj moći ipak priznaje izvesnu korektivnu ulogu kada je o ljudskom delanju reč. Kako smo, po pravilu, *osetljiviji* za sopstvene probleme i probleme

⁴⁵ Hjum naglašava da njegova koncepcija ne inkriminiše samoljubive interese: „Poštujem čoveka čija je samoljubivost, na bilo koji način, usmerena ka brizi prema drugome i ka tome da bude koristan za društvo: kao što mrzim i prezirem onoga ko ne poštuje ništa drugo osim svoga zadovoljenja i uživanja“ (Isto, str. 149).

⁴⁶ U jednoj podužoj fusnoti iz *Istraživanja moralnih načela* Hjum napominje da je nepotrebno postavljati pitanje o tome čemu human odnos prema drugima. Dovoljno je, prema Hjumu, to „što iskustvo potvrđuje da je to princip imanentan samoj ljudskoj prirodi“. Za naše istraživanje instruktivan je i način na koji škotski filozof dalje razjašnjava svoje stanovište: „Moramo se zaustaviti negde prilikom našeg ispitivanja uzroka; u svakoj nauci postoje opšti principi, iznad kojih se ne može iznaći ni jedan drugi koji bi bio opštiji od njih. Nijedan čovek nije apsolutno ravnodušan prema sreći i nesreći drugih. Ono prvo sadrži u sebi prirodnu tendenciju da pruža zadovoljstvo, a ono drugo bol. To svako može utvrditi u samom sebi.“ (Isto, str. 63).

⁴⁷ Prema Arandelović, J., „Pristup filozofiji Dejvida Hjuma“, str. 557.

nama bliskih ljudi, razum je tu da bi osećaje upoznao s perspektivama drugih i tako nas sprečio da na prečac primat damo našim sebičnim interesima.⁴⁸

Na koji način je ovakva koncepcija mogla biti relevantna za etičko stanovište poput Kantovog?

KANT *CONTRA* HJUM: SMISAO TRANSCENDENCIJE

Zadatku rekapitulacije glavnih stavova Hjumove kritike pojma kauzaliteta moralo je u *Kritici praktičkog uma* biti namenjeno važno mesto, jer je ta kritika usmeravala Kantov misaoni pogled ka ideji primata praktičke u odnosu na teorijsku upotrebu uma. Sâm način na koji se Kant obratio empirističkoj etici, a poglavito Hjumu u predgovoru „drugoj Kritici“, nije pak ukazivao na to da bi dijalog s koncepcijom škotskog filozofa mogao biti od većeg značaja pri istraživanju onoga što sebi volja, nezavisno od iskustva, postavlja kao svrhu. Kenigzberški filozof tu je izrazio sumnju „da se u ovo filozofsko i kritičko doba taj empirizam može uzimati ozbiljno“. Naglasio je da je empiristički stav etici potreban „samo radi vežbanja moći suđenja i da bi se putem kontrasta osvetlila nužnost racionalnih principa a priori.“⁴⁹ No, na dodatni oprez poziva već činjenica da se ovakva napomena beleži u delu knjige u kojem se autor osvrće na programske namere svog spisa, što, po pravilu, predgovor jeste. Stvaranje kontrasta na koji Kant skreće pažnju može biti tumačeno i kao momenat u zasnivanju njegovog etičkog stanovišta kao takvog.

Među istraživačima postoje dileme povodom pitanja o delima posredstvom kojih je Kant recipirao Hjumovo učenje. Pojedini među njima napominju da je sasvim moguće da Kant, na primer, nije detaljnije proučavao Hjumovo rano, kapitalno delo *Rasprava o ljudskoj prirodi*, kao i da je njegov stav prema Hjumovoj filozofiji bio oposredovan

⁴⁸ Hjum tako beleži da je razmišljanje ono što „utire put“ moralnom čulu i moralnim osećajima (Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, str. 9), odnosno da je um taj koji nas „instruiše o nekoliko tendencija sadržanih u akcijama, dok humanitet pravi distinkciju favorizujući one koje su korisne“ (Isto, str. 137).

⁴⁹ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 16.

kritičkom prizmom iz koje je ona bila sagledavana kod tadašnjih interpretatora. Među tumačenjima koja se izdvajaju po svom značaju za Kanta, pažnja se neretko usmerava na ono koje je u tada veoma čitanoj knjizi *Ogled o prirodi i postojanosti istine* naučnoj javnosti predstavio škotski filozof Džejms Biti [Beattie]. Ovaj mislilac je Hjumovom učenju pristupio s pozicija *zdravog razuma* [common sense], s kojih je, uprkos svim Hjumovim nastojanjima, njegovo učenje sagledavano kao metafizičko. Pokušaj novog utemeljenja znanja na utiscima viđen je kao protivrečan onome što jesu neposredna iskustva svesti i utoliko kao kontrafaktički.⁵⁰ Ako se ima u vidu da je Kantu Hjumova kritička analiza pojma kauzaliteta otvarala pogled ka slobodi kao onome što prevazilazi fakticitet i u čemu se, zapravo, ostvaruju težnje uma da se otisne u oblast onoga metafizičkog, Bitijeve glavna primedba da u Hjumovim rukama „svaki deo filozofije“ – pa i filozofija morala – „postaje metafizika“⁵¹, može pružiti dodatni podsticaj za preispitivanje Kantovog stava prema Hjumovom poimanju morala.

Hjum je Kantu ukazao na nemogućnost razuma da u saznanju na plodotvoran način prevaziđe sferu onoga prirodnog, onoga što jeste, ali i na to da smisao prevazilaženja prirodnosti uopšte nije u mističnom okretu ka onome naprosto transcendentnom, nego ka onome što jeste *unutrašnji* karakter subjektivnosti kao takve. Hjum je podstakao Kanta na preispitivanje smisla transcendencije. Istinska transcendencija je – u imanenciji! Ona se obelodanjuje u našoj rešenosti da se, nezavisno od svega čime nas uslovljava spoljašnja i unutrašnja priroda, nezavisno od onoga kako stvari *jesu*, vodimo onim što nam moralni zakon nalaže da bi

⁵⁰ O Bitijevoj misli i o njegovom značaju za Kanta detaljnije u Piper, W. B., „Kant's Contact with British Empiricism“, u *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 12, No. 2 (Winter, 1978-1979), str. 174-189. i Wolff, R. P., „Kant's Debt to Hume Via Beattie“, u *Journal of the History of Ideas*, Vol. 21, No. 1 (Jan. – Mar., 1960), str. 117-123. Povodom kritičkog stava samog Kanta prema Bitijevom radu i granicama filozofije „zdravog razuma“ videti predgovor *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku* (str. 10-11 citiranog izdanja).

⁵¹ Beattie, J., *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, The Sixth Edition, Denham & Dick, Edinburgh 1805, str. 269.

trebalo da bude. Obelodanjuje se kao moralna sloboda!⁵² Kant je izričit: „Pojam slobode je jedini koji nam dopušta da ne moramo izlaziti izvan sebe da bismo za ono što je uslovljeno i čulno našli ono što je neuslovljeno i inteligibilno“.⁵³ No, ograničavanje *razuma* u pogledu njegovih pretenzija da objasni slobodu neće kod Kanta značiti poziv na progon logiciteta iz oblasti ljudskog delanja. Ono će, naprotiv, značiti samookriće *uma* kao volje u njenoj apsolutnoj spontanosti! Rešivši da učinimo ono što bi trebalo učiniti, sebe u trenutku stavljamo van domašaja okolnosti, situacija ili onoga o čemu bismo pognute glave inače saopštili da naprosto *jeste realnost*. Moralnim *samoodređenjem* ostvarujemo, s jedne strane, metafizičku želju⁵⁴, dok, s druge strane, tu želju istovremeno ostavljamo iza sebe ako bi se o njoj i dalje razmišljalo u kontekstu teorije i primata onoga *stvarskog*. Istinski smisao transcendencije nije se, međutim, u takvom svetlu mogao pokazati sve dok bi se pojam trebanja obraćao onome što je kod senzualističkih etičara poput Hjuma nazivano moralnim čulom ili moralnim osećajem.

Šta Kanta navodi na takav zaključak?

S kantovskog stanovišta, slabost teorija moralnog čula otkriva se upravo u onome što je kod Hjuma isticano kao priroda takvog čula. Ideja moralnog čula se Kantu pokazuje problematičnom s obzirom na njegovu suštinski recipijentnu prirodu. Određeno kao prijemčivost za opštu korist, moralno čulo sebe pokriva, prema Kantovom izrazu, *neprozirnom tamom* kojom je obavijen sâm pojam koristi. Dakako, problematično je u prvom redu to što za Kanta osećaji kao takvi, pa otud i osećaji poput zadovoljstva, bola, prijatnosti i sl. kroz koje se manifestuje princip korisnosti, ne mogu

⁵² Pol Gajer [Guyer], primera radi, bliskost Kantovog stanovišta s onim Hjumovim vidi u tome što Kant „zapravo deli Hjumov pogled na to da je razum samo sredstvo, naime, sredstvo za slobodu“. Videti: Guyer, P., „Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality“, u *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 86, No. 2 (November 2012), str. 10.

⁵³ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

⁵⁴ Vredi ovde podsetiti i na Kantove reči da „sve zapostaviti samo zbog svetosti dužnosti i postati svestan da se to *može*, jer to naš sopstveni um priznaje kao svoju zapovest i kaže da to *treba* činiti, to znači sebe tako reći potpuno uzdići iznad samog čulnog sveta“ (Isto, str. 169).

biti prihvaćeni kao merilo moralne vrednosti naših postupaka. U njima nema ničeg poopštivog, niti nužnog, odnosno, ničeg što bi bilo nezavisno od iskustva. Oni mogu važiti privremeno, kao saveti, ali ne mogu biti istinska, безусловna dužnost.⁵⁵ Prihvativši ih za merilo, lišili smo sebe *svakog* merila. Kant ne propušta priliku da to iznova i iznova naglašava. Oslobođanje od pritiska onoga empirijskog, aposteriornog u promišljanju pitanja o osnovu morala, nije značajno samo kako bi se, na drugačijem osnovu, izgradila skladnija etička koncepcija. Za Kanta, od takvog oslobađanja zavisi da li će etika, *kao znanje o onom što безусловно treba činiti*, uopšte biti moguća! Vezivanjem moralnih sudova za iskustvene pojmove, ono *što jeste* ponovo biva nadređeno onome što bi *trebalo biti*. Uprkos Hjumovim naporima, u svakoj senzualističkoj i utilitarističkoj etici ono *što treba* ipak se pokušava izvesti iz onog *što jeste* i time biva poricano u svojoj bezuslovnosti.⁵⁶ Prema Kantovim rečima, za takvu etiku pojam slobode nužno ostaje *kamen spoticanja*. O moralnom osećanju u jednoj etici autonomije moglo bi biti reči samo u smislu osećanja *poštovanja* prema moralnom zakonu. Karakter takvog osećanja, prema Kantu, nije moguće objasniti ako bi se o njemu razmišljalo po uzoru na čulna osećanja, jer je poštovanje po svojoj suštini takvo da nas poziva da se pri svom postupanju postavimo iznad pitanja poput onog o zadovoljstvu koje bi nam naš čin mogao doneti ili uskratiti. Poštovanje se, stoga, može shvatiti kao „osećanje koje u sebi samome prevazilazi sopstvenu ‘patološku’ prirodu“.⁵⁷

⁵⁵ Prema: Isto, str. 41.

⁵⁶ U tom pogledu opravdanim bi se pokazivalo i upozorenje Alastera Makintajera [MacIntyre] da je u Hjumovoj etičkoj koncepciji moguće registrovati niz pojmova uz pomoć kojih se premošćuje jaz između *jeste* i *treba*, te da „zadovoljstvo“ i „sreća“ jesu takvi pojmovi. Za Makintajera to dalje znači da prelaz s *jeste* na *treba* za Hjuma samo *izgleda* nepojmljiv, da je dedukcija nemoguća jedino u smislu deduktivnog zaključka [inference], a ne da *jeste* uopšte ne podrazumeva [entails] *treba*. Ako se prihvata to upozorenje, moralo bi se uzimati u obzir i da ono, prema Makintajeru, ne implicira da je Hjum nedosledan, nego da nije kantovac, niti zagovornik autonomije morala (videti MacIntyre, A. C., „Hume on ‘Is’ and ‘Ought’“, u Hudson, W. D. (ed.), *The Is/Ought Question*, Macmillan Education, London 1969., str. 35-50).

⁵⁷ Milisavljević, V., „Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici autonomije“, u *Snaga egzistencije*, Fedon, Beograd 2010., str. 54.

Ono za Kanta nije nešto što bi prethodilo moralnom činu i što bi time važilo za njegov uzrok. Umesto o pobudi morala, o poštovanju moralnog zakona treba razmišljati kao o onome što *jeste* sâma moralnost, sloboda u svom subjektivnom liku.⁵⁸

Dok je pojam slobode, prema Kantu, ostao kamenom spoticanja za svaki filozofski empirizam, taj pojam za kritičku filozofiju jeste *završni kamen cele zgrade sistema čistog uma*.⁵⁹ Pojam slobode sebe ozbiljuje time što odlučujemo da postupamo onako kako to nalaže moralni zakon u liku kategoričkog imperativa. Kategorički imperativ zapoveda da se kao pojedinci vodimo onim principom kojim bismo *bezuslovno* transcendirali sopstvenu partikularnost i neposrednu prirodu. No, mi ne možemo *znati* da je nečija rešenost, pa ni rešenost nas samih da postupimo onako kako bi postupiti trebalo slobodna od dejstva uzroka koji bi poštovanju moralnog zakona bili spoljašnji. Ne možemo *znati* da zaista *počinjemo od sebe*. Unutrašnji karakter naše rešenosti na čin koji je saglasan sa nalogom moralnog zakona nije, niti može biti stvar saznanja. Za Kanta, on naprosto nije na način stvari, bića, kao što i ono što se našim čulima pojavljuje kao biće ostaje ravnodušno prema tvrdnjama da može i treba biti drugačije. Kantovo radikalizovanje hjumovskog uvida u jaz koji deli stavove o onome što jeste i onome što bi trebalo biti, može se, s jedne strane, shvatiti kao zahtev za potpunom *deontologizacijom* metafizičke ideje jedne *causa sui*. Ostajući, s druge strane, u nepomirljivoj suprotnosti naspram toga *on*, bića, kantovsko *trebanje* i sâmo ostaje metafizička hipostaza⁶⁰ poput onih protiv kojih se pobunilo, jedno suštinski *nedelatno* delanje.

LITERATURA

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, SN Liber, Zagreb 1982., prev. T. Ladan, red. D. Pejović.
- Aristotel, *Metafizika*, Paideia – Službeni glasnik, Beograd 2017., prev. S. Blagojević.

⁵⁸ Prema: Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 82. Da Kantovo objašnjenje pojma poštovanja

⁵⁹ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 5-6.

⁶⁰ Up. Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992., str. 232.

- Beattie, J., *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, The Sixth Edition, Denham & Dick, Edinburgh 1805.
- Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, Fedon, Beograd 2015., prev. I. Milenković.
- Falk, W. D., „Hume on Is and Ought“, u *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 3 (Sep., 1976), str. 359-378.
- Guyer, P., „Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality“, u *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 86, No. 2 (November 2012), str. 4-21.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. Popović.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković.
- Hepfer, K., *Motivation und Bewertung. Eine Studie zur praktischen Philosophie Humes und Kants*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.
- Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, Albatros Plus, Beograd 2015., prev. S. Divjak.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 1896.
- Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. B. Nedić; pogovor: Arandelović, J., „Pristup filozofiji Dejvida Hjuma“, str. 531-564.
- Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb 1988., prev. I. Vidan; predgovor: Petrović, G., „Problem spoznaje u filozofiji D. Humea“, str. 9-53.
- Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Domić
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović.
- Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005., prev. B. Zec.
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008., prev. N. Popović, red. M. Arsenijević.
- Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., prev. A. Buha.
- Lazović, Ž., *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, FDS, Beograd 1988.
- MacIntyre, A. C., „Hume on ‘Is’ and ‘Ought’“, u Hudson, W. D. (ed.), *The Is/Ought Question*, Macmillan Education, London 1969., str. 35-50.
- Milislavljević, V., *Snaga egzistencije*, Fedon, Beograd 2010.
- Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, u *Arhe*, Časopis za filozofiju, godina I, br. 1/2004., str. 7-21.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992.

- Piper, W. B., „Kant’s Contact with British Empiricism“, u *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 12, No. 2 (Winter, 1978-1979), str. 174-189.
- Schmaltz, T. M., „Introduction to *Efficient Causation*“, in Schmaltz, T. M., *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014., str. 3-19.
- Tubić, R. (prir.), *Britanska filozofija morala*, „Svjetlost“, Sarajevo 1978.
- Wolff, R. P., „Kant’s Debt to Hume Via Beattie“, u *Journal of the History of Ideas*, Vol. 21, No. 1 (Jan. – Mar., 1960), str. 117-123.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

START FROM ONESELF?
KANT AND HUME’S CONCEPT OF MORAL

Abstract: The paper discusses the nature of Kant’s attitude toward Hume’s concept of moral starting from the question concerning the way Kant developed Hume’s critique of the concept of causality. The author tries to demonstrate that this critique is crucial not only for Kant’s discovery of the spontaneity of understanding in the theoretical sphere but that this critique finds its completion in the act of free will as the absolute causation. This causation remains an unsolvable puzzle for the theoretical pretensions of metaphysics. Hume’s problematization of the relation between judgments concerning what *is* and judgments concerning what *ought to* be was the more direct impetus of Kant’s insight into the undisputable possibility of will to follow its own, moral law and to do what ought to be done independently from any experience. The final part of the paper is directed toward thesis that, from the Kantian standpoint, the difference between "is" and "ought to" could not be properly considered from the position of ethics of moral sense as Hume’s ethics was, as well as toward the risk that by widening the gap between these two spheres, moral "ought to" – as a deontologized idea of *causa sui* – remains finally a metaphysical hypostasis.

Keywords: Kant, Hume, causality, spontaneity, *is*, *ought*, moral sense, practical reason, ethics, metaphysics

Primljeno: 31.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.57-79>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

GORAN RUJEVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ISPRAZNOST NEPRIRODNOSTI

Sažetak: Argument neprirodnosti se koristi za opravdavanje pripisivanja (najčešće) negativne vrednosti stvarima ili postupcima time što se oni opisuju kao neprirodni. Predmeti primene ovog argumenta su raznoliki, počev od tvrdjenja o neprirodnosti genetički modifikovanih organizama, pa do neprirodnosti homoseksualnih odnosa. Značenje neprirodnosti se u tim slučajevima konkretizuje ili kao artifičijelnost ili kao disharmoničnost ili kao kršenje prirodne svrhe. Razmatranjem svake od ovih instanci, dolazimo do zaključka da pojam neprirodnosti ni u jednoj od njih nema suvislu i doslednu upotrebu. Artifičijelnost nije neprirodna, jer i ono što je veštačko prati tokove i zakone prirode. Disharmoničnost je loš opozit prirodi jer je postuliranje harmoničnosti prirode neosnovana pretpostavka. Kršenje prirodne svrhe je pogotovo problematičan vid argumenta neprirodnosti jer se u njemu tendenciozne namere maskiraju u ruho objektivnosti. Jedini smisleni opozit pojmu prirodnog jeste pojam natprirodnog, a njemu nema mesta u prosuđivanju realnih stvari i događaja.

Ključne reči: harmonija, homoseksualnost, neprirodno, prirodno, svrha, veštačko

UVOD

Neka je izučavanje moralnih principa i načelnih zakonitosti primarna delatnost jednog etičara, i dalje razmatranje pojedinačnog delanja takvoj osobi nije stran poduhvat, utoliko pre ukoliko se kroz pojedinačno delanje namerava dosegnuti ono opšte koje može da posluži kao ključ za druge slučajeve. Argumentacija moralnog vrednovanja po definiciji potpada pod sferu racionalnosti jer se sastoji od pružanja razloga za bilo kakav moralni sud, te time obezbeđuje postojanje predmeta za moralnu refleksiju. Dabome, ništa ne garantuje da će domet

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

te refleksije u svakom konkretnom slučaju biti iscrpan i zadovoljavajući, jer kao što su ljudi u stanju da donesu istančana moralna prosuđivanja, jednako često, ako ne i češće, možemo zateći moralne sudove koji nisu ništa složeniji od prostih sudova dopadanja. S obzirom na to, pogrešno bi bilo diskvalifikovati svaku argumentaciju moralnog vrednovanja kao parcijalni sud ukusa, a još pogrešnije bi bilo delegirati čitavu tu problematiku na pitanje legaliteta i jurističkog procenjivanja primenljivosti opšteg zakonskog propisa na konkretan događaj. Uostalom, nije nevideno da moralna argumentacija vremenom bude kodifikovana i preraste u obrazloženje zakonske norme.

Jedan takav slučaj argumentacije nameravamo da ispitamo na predstojećim stranicama. Reč je o argumentu koji svoje lice pomalja u brojnim i raznolikim instancama, ali svima njima pokušava da pruži utemeljenje koje je pogotovo relevantno u savremenom društvu naučno-tehničkog karaktera. Reč je o svojevrsnom naturalističkom argumentu kojeg podrobnije želimo da ispitamo u njegovoj negativnoj varijanti (razmatranje pozitivnog naturalističkog moralnog principa je neuporedivo složeniji zadatak). Pod negativnom varijantom naturalističkog moralnog argumenta smatramo takvo obrazloženje negativnog moralnog vrednovanja nekog postupka koje se na bilo kakav način svodi na to da je taj postupak *neprirodan* ili *protivan prirodi*. Relevantnost ovog argumenta u savremenom društvu izgleda očevidna – kako bolje upoznajemo mehanizme kroz koje se odvija prirodni svet, tako je smisljeno očekivati da ćemo bolje znati šta se tim mehanizmima protivi, a karakterisanje nečega kao neprirodnog imalo bi veću težinu.

Kao što je već pomenuto, argument neprirodnosti aktualno se primenjuje na mnoge oblike ljudskog ophođenja, i to, zanimljivo, sa vrlo raznolikih ideoloških pozicija. Neprobitačna upotreba genetički modifikovanih organizama potkrepljuje se tvrdnjom da su takvi organizmi neprirodni. Upotreba atomske energije kritikuje se sa stanovišta da su uticaji koje ekstrakcija takve vrste energije ima na okoliš neprirodni. Homoseksualni odnosi se nazivaju neprirodnim, što se potom koristi kao obrazloženje za nepriznavanje istopolnih brakova, negiranje mogućnosti usvajanja dece za istopolne parove, a gdegod i za kriminalizaciju samih istopolnih odnosa. Izvesno je da se kvalifikacija

neprirodnog ovde uzima u različitim značenjima i sa različitim intencijama, što samo potcrtava potrebu za analizom tog argumenta, jer disputovanje jedne upotrebe ne mora lako da se prenosi na drugu.

Usled važnosti i dalekosežnosti same problematike, ovom prilikom ćemo se najviše usredsrediti na upotrebu argumenta neprirodnosti za vrednovanje istopolnih odnosa, a oni aspekti u kojima postoje značajne sličnosti i razlike sa drugim upotrebama tog argumenta biće posebno istaknuti. S obzirom na to, dužni smo da čitaocima već sada napomenemo sentiment sa kojim autor ovog teksta pristupa njegovom pisanju. Argument neprirodnosti istopolnih odnosa dugo je, čak vekovima, korišćen za demonizaciju jedne grupe ljudi i upotrebljavan je kao opravdanje za gnusna, nehumana i, u najboljim slučajevima, bezobzirna nedela protiv njih. Brojni nevini životi su zagorčani, unesrećeni i ugašeni pod pokriljem ovog argumenta, i uz sve korake napred koji su do danas ostvareni, prosto je sramotno da ovo obrazloženje i dalje opstaje u raspravi o ljudskim pravima. Autoru ovog teksta će tako biti veliko zadovoljstvo da razobliči taj argument i da ga pokaže u njegovoj ništavnosti. Ne smatramo da je ovim ugrožena valjanost analize koja će imati taj rezultat, ta analiza već je domišljena u trenutku pisanja ovog teksta i sricanje ovih reči služi samo prezentovanju iste *post festum*. Štaviše, priznavanje ovog sentimenta služi jačem utemeljenju konačnog zaključka, jer, da je taj sentiment jedino što potkrepljuje zaključak, čitava analiza na narednim stranicama bi bila samo gubljenje vremena. Drugim rečima, ovim priznanjem nameravamo da iz ruku izbijemo prigovor o pristrasnosti i da podsetimo da silinu dokaza ne nosi motivacija, već demonstracija. A da bi se ta demonstracija uspešno sprovela, prilikom analize argumenta neprirodnosti bićemo primorani da artikulišemo taj argument u brojnim instancama sa kojima se ne slažemo. Usled toga, molimo čitaoce ovog teksta za strpljenje i insistiramo da ga ne čitaju u odlomecima, već isključivo u celini.

Uz ova ograničenja, red je da postuliramo hipotezu koja čini kičmu ove analize: *argument neprihvatljivosti delanja na osnovu neprirodnosti je ništavan usled toga što je pojam neprirodnog besmislen*. Antecedensnu tvrdnju ove hipoteze vredi precizirati: *pojam neprirodnog je besmislen utoliko što ne stoji u doslednom odnosu sa drugim*

pojmovima na osnovu kojih formira svoju konotaciju. Iz ovoga možemo, kao korolar, naslutiti da se pojam neprirodnog koristi kao erzac za neki drugi pojam čija se slabija argumentativna vrednost time želi prikriti.

Da bismo bili u stanju da ispitamo navedene tvrdnje, neophodno je da isprva preciznije naznačimo što je moguće više značenja u kojima se termin *neprirodno* upotrebljava. Jasno je da smo u ovom pogledu direktno upućeni na višestrukost značenja pojma *prirode*. Srećom, u ovoj analizi ne moramo ispitivati svaki opozit sve i jednog pojma *prirode*, radije, pokušaćemo da ih klasifikujemo u nekoliko grupa, trudeći se da pri tom budemo što iscrpniji. Pre svega, o prirodi se može govoriti ili načelno, u smislu zbira stvari koje sačinjavaju prirodu, ili pojedinačno, u smislu inherentnih karakteristika stvari. Načelno razumevanje prirode može biti ili totalno, gde priroda postaje sinonim za sve, ili s obzirom na neku odabranu osobinu, tako da priroda može biti sve ono što postoji objektivno, sve ono što postoji i što je materijalno, sve ono što postoji i što je nastalo spontano. Kako se uspostavljaju suprotnosti spram svakog od ovih razumevanja?

Za totalno načelno razumevanje prirode, suprotnost bi moralo biti nešto što ne postoji, to jest, ako priroda obuhvata sve, za neprirodno nije ostalo ništa – izvesno je da ovo nije dosledno razumevanje pojma *neprirodno*, jer nazivati bilo koju stvar neprirodnom u tom značenju bi bilo kontradiktorno. Nešto drugačiju situaciju zatičemo na polju specifičnih načelnih razumevanja prirode. Naime, ovde je jasno da se argument neprirodnosti ne upotrebljava spram svake od navedenih istaknutih osobina. Kada se nešto naziva neprirodnim, time se (najčešće) ne misli da je to nešto subjektivno (kao opozit objektivnoj prirodi), niti nešto nematerijalno (kao opozit materijalnoj prirodi), već pre nešto što je veštačko, artificijelno, što nije nastalo spontano, te će to biti ta istaknuta osobina na koju ćemo se mi fokusirati tokom ove analize.

Najzad, što se tiče pojedinačnog razumevanja prirode (kao prirode neke stvari), isprva se čini da argument neprirodnosti tu ne može da pronade adekvatno uporište. Opoziti pojedinačnih priroda bi i sami morali biti pojedinačni, te bi ih postojalo onoliko koliko ima stvari kojima možemo pripisati neku prirodu ili, makar, onoliko koliko ima vrsta kojima pripisujemo neku esencijalnu karakteristiku, ukoliko smo

naklonjeni da na taj način razumevamo svet. Kakvo god da je naše nagnuće u pogledu ovog mlađeg brata problema univerzalija, reklo bi se da argument neprirodnosti ne smera na osporavanje inherentnih karakteristika. Ipak, to ne znači da se argument neprirodnosti ne može artikulirati kroz suprotnost sa pojedinačnim razumevanjem prirode – stvar je u tome što se neprirodnost nečega u tom kontekstu ne izražava u smislu nepodudarnosti nečega sa sobom, već u nepodudarnosti nečega sa već postojećom mrežom entiteta koji stoje u unapred determinisanim odnosima, rečju, u nepodudarnosti sa *prirodnim poretkom*. Način na koji se pojam *poretka* ovde razumeva jednako ima uticaja na to kakav opozit se formira u argumentu neprirodnosti. Poredak se može shvatati kao faktički ili kao projektovani. Faktički poredak bi bio prosti *status quo*, a projektovani poredak se najbolje može razumeti kao ideal ili cilj ka kojem se svi procesi kreću, takoreći nekakva implicirana svrhovitost.

S obzirom na sve rečeno, možemo da prepoznamo nekoliko distinktnih vrsta neprirodnosti na koju argument neprirodnosti može da smera. To može biti a) neprirodno kao nešto što se ne javlja spontano (ono veštačko); b) neprirodno kao ono što se protivi sadašnjem harmoničnom poretku (ono disharmonično); c) neprirodno kao ono što ne ispunjava svrhovitost prirode. Svako od ovih varijanti možemo pridodati neki od konkretnih argumenata neprirodnosti – uzmimo, kao primer, argumente o neprirodnosti homoseksualnih odnosa. Gledano kroz ove prizme, oni zadobijaju oblike: a) homoseksualni odnosi su neprirodni jer se ne javljaju u prirodi, već su izmišljotina ljudske dekadencije; b) homoseksualni odnosi su neprirodni jer narušavaju postojeću harmoniju uparivanja muškog i ženskog; c) homoseksualni odnosi su neprirodni jer ne mogu da ostvare svrhu sa kojom se odnosi uopšte javljaju, a to je stvaranje dece. Neki od ovih argumenata se vrlo lako daju materijalno pobiti, pogotovo argument o tome da u divljoj prirodi nema instanci homoseksualnosti. Nas, međutim, ovde ne interesuje pobijanje ovih argumenata kroz pronalaženje kontraargumenata, nas interesuje da pokažemo da je svaki od ovih argumenata besmislen samim tim što se poziva na pojam *neprirodnog*. Pogotovo će nam biti zadovoljstvo da dekonstruišemo poslednji tip argumenta neprirodnosti, koji je od svih pomentih najproblematičniji utoliko što najefikasnije maskira nevaljane

pretpostavke. Stoga, glavni nam je zadatak da svaki od ovih argumenata, tačnije, razumevanja neprirodnog, podvrgnemo analizi.

PRIPREMA TERENA

Srećom, u taj zadatak ne moramo da se upustimo sami, i pre pohoda vredi se raspitati da li u njemu možemo pronaći pouzdane saveznike. U više navrata se u istoriji filozofije može zateći tematizacija odnosa između ideje prirode i ljudskog delanja. Tako među antičkim sofistima pronalazimo prva razmatranja o odnosu između koncepata *physis*, koji označava prirodu i prirodni poredak, i *nomos*, kojim se obuhvataju ljudski uzusi delanja, pravila i zakoni. Ono u čemu se većina sofista slagalo jeste da *physis* predstavlja nepromenljive i neodoljive zakonitosti, univerzalne, nužne i neumitne, dok su obrasci koji se vezuju uz *nomos* partikularni, lokalni, promenljivi, konačno i propadljivi. U ovim refleksijama prvi put zatičemo prepoznavanje ključne distinkcije kršenja zakona iz ove dve oblasti – kršenje zakona koji sačinjavaju *nomos* je nešto što, u odgovarajućim okolnostima, za sobom povlači kaznu, kršenje zakona koji sačinjavaju *physis* nije moguće.

Nesuglasice među sofistima postoje na polju toga koji od ova dva koncepta nosi primat. Neki, kao što su Hipija i Kalikle, smatraju da se veća pravednost nalazi u životu koji je usklađen sa prirodom, dok sa druge strane imamo sofiste kao što je Kritija, kod kojeg zatičemo ideju da u prirodi vlada kaos koji se ima nadomestiti ljudskim zakonima.² Neka od ovih učenja kasnije se mogu prepoznati kod stoika i epikurejaca.

Znatno kasnije, o sličnoj temi govori Monteskje [*Charles Louis de Secondat*] na samom početku dela *O duhu zakona* [*De l'esprit des lois*]. Prva knjiga ovog spisa započinje razmatranjem ideje zakona uopšte, kojom prilikom oni bivaju određeni kao „nužni odnosi koji proizilaze iz prirode stvari,”³ te time obuhvataju kako zakone prirode, tako i zakone čiji je autor čovek. Vredi napomenuti da Monteskje smatra da su i zakoni

² Nihal Petek Boyacı Gülenç, „An Enquiry on *Physis-Nomos* Debate: Sophists” u: *Synthesis Philosophica* 61(1/2016), str. 39-53.

³ Monteskje, *O duhu zakona*, Gradac, Čačak, 2001, str. 17.

prve i zakoni druge vrste stvoreni, ovi prvi od strane Stvoritelja, a ovi drugi od strane samih ljudi, što ih postavlja u vrlo jasan odnos precedencije, usled čega „odnosi jednakopravnosti postoje i pre pozitivnog zakona koji ih ustanovljuje [...] Međutim, daleko od toga da svet razumnih bića podleže onako skladnom upravljanju kao fizički. Jer, iako i onaj prvi ima zakone koji su po svojoj prirodi nepromenljivi, ne sledi ih postojano kao što fizički svet sledi svoje zakone. Razlog je u tome što su pojedinačna razumna bića ograničena po svojoj prirodi i otuda podložna zabludi; s druge, pak, strane, u njihovoj je prirodi da delaju sama od sebe. Ona, dakle, ne slede postojano svoje prvobitne zakone; štaviše, ne slede uvek čak ni one koje sama donose.”⁴

Bitno je zapaziti da isticanje postojanosti prirodnih zakona u ovom navodu nije svodivo na nekakav naturalistički stav u kom se zakoni društva izvode iz zakona prirode. Štaviše, za Monteskejca su relevantni prirodni zakoni nešto drugačiji od onoga što bismo mi pod time podrazumevali, za njega je prvi prirodni zakon onaj koji nam daje svest o stvoritelju i „nosi k njemu.”⁵ Iako Monteskejca ne govori o strogoj dedukciji čovekovih zakona iz prirodnih, kao jasan motiv njegove teorije ostaje ideja da se ovi prvi ipak usaglašavaju sa ovim drugima, makar u vidu toga što ih uzimaju u svom temelju. Tako imamo ideju da različiti zakoni pripadaju različitim oblicima vladavine shodno njihovoj prirodi, ili, još bazičnije, da fizičke karakteristike zemlje imaju nedvosmislenog udela u tome kako će se na njoj živeti.⁶ Konveržno, opravdano je naslutiti da bilo kakvo delanje koje bi bilo zvano neprirodnim ne bi moglo naći svoje mesto u pozitivnim zakonima, a lako bi se moglo sa njima i kositi.

Autor čiji će uvidi nama ovom prilikom biti od najvećeg interesovanja jeste devetnaestovekovni britanski filozof Džon Stjuart Mil [*John Stewart Mill*], i to prvenstveno u jednom odlomku njegovih eseja o religiji koji je na našem jezičkom području preveden pod naslovom *Prirodno i neprirodno*. Ovaj odlomak se najneposrednije dodiruje na temu koju smo mi ovde otvorili, i u izvesnim aspektima daje sasvim

⁴ *Isto*, str. 18.

⁵ *Isto*, str. 19.

⁶ *Isto*, str. 22.

konkluzivne odgovore na neke od nabrojanih oblika argumenta neprirodnosti. Nema boljeg mesta na kom se to podudaranje može jasno prepoznati do Milovih reči o cilju sa kojim piše esej: „Namera je da se istraži istinitost učenja koje je proglasilo prirodu kao merilo za ispravno i pogrešno, za dobro i loše, ili koje na neki način ili u nekom stepenu smatra pohvalnim ili odobrava da se priroda sledi, da se podražava ili da joj se iskaže pokornost.”⁷ S obzirom na to, ovaj naš opit se možda još bolje može razumeti kao nastavak diskusije čije temelje je jasno postavio sam Mil, jer ćemo se potruditi da obuhvatimo i one aspekte koje je Mil iz specifičnih razloga izostavio iz svoje analize.

Uvod u Milovu raspravu započinje pristupom koji smo pokušali emulirati na početku ovog teksta, a to je uz konstataciju da je termin *prirodno* poprimio raznorazna značenja. U svom tekstu, on će efektivno identifikovati tri značenja pojma prirode – koje provizorno nazivamo faktičko, kolokvijalno i svrhovito, iako će on u svojoj analizi pažnju usmeriti samo na prva dva. Do zadovoljavajuće definicije faktičkog pojma prirode Mil dolazi postupno. Prvo započinje od ideje individualne prirode, koju određuje kao „skup sposobnosti i svojstava [neke objekta]: načina na koje oni deluju na druge stvari (ubrajajući među njih i čula posmatrača) i načina na koje druge stvari deluju na njih.”⁸ Ubrzo zatim, Mil nas podseća da u to moramo ubrajati i karakteristiku svesnosti koju poseduju čulna bića, što jasno ukazuje na njegovu intenciju da liniju rezonovanja koju ovde započinje konačno dovede do pitanja intencionalnog izbora delanja. Ovo određenje prirode sasvim je blisko onom koje smo mi prethodno nazvali pojedinačnim razumevanjem prirode.

U sledećem koraku definisanja, Mil sublimira ovo predmetno-orijentisano određenje u određenje koje je orijentisano na posmatrača (da ne kažemo teoretičara), te prirodu neke stvari definiše kao „njenu ukupnu sposobnost da ispolji fenomene.”⁹ U tome Mil prepoznaje da se ispoljavanje fenomena, iako raznoliko, konačno odvija po nekim

⁷ Džon Stjuart Mil, *Prirodno i neprirodno*, Karpos, Loznica, 2008, str. 29-30.

⁸ *Isto*, str. 20.

⁹ *Isto*, str. 21.

pravilnostima koje se mogu pratiti. Ukoliko sada ono pojedinačno razumevanje poopštimo, apstrahujemo, doći ćemo do ideje da je priroda skup sposobnosti svih stvari, i ako na to dodamo mogućnost uočavanja pravilnosti iliti zakonitosti, dolazimo do sledeće definicije: „Priroda označava zbor svih fenomena, zajedno sa uzrocima koji ih stvaraju: ona uključuje ne samo ono što se dešava, nego i sve ono što može da se desi.”¹⁰ Ova odredba sasvim dobro odgovara shvatanju prirode koje smo mi prethodno nazvali načelnim.

Poslednja i najpreciznija iteracija Milovog faktičkog pojma prirode glasi: „Priroda je, dakle, u svom najjednostavnijem značenju, kolektivno ime za sve stvari, aktualne ili moguće, ili (da kažemo što tačnije) naziv za način na koji se stvari dešavaju, koji nam je delimično poznat a delimično nije.”¹¹ Vredi zapaziti da se u ovoj preciziranoj definiciji može zateći inkorporirana ideja prirodnog poretka. Ovakvom shvatanju prirodnosti Mil posvećuje najveći deo svog eseja, no nama će elementi te analize biti korisni nešto kasnije, tako da za sada ostavljamo faktički pojam prirode po strani i prelazimo na preostala dva.

Nasuprot ovog faktičkog pojma prirode, Mil prepoznaje drugi, kolokvijalni pojam koji se javlja u „uobičajenom obliku govora prema kojem je priroda suprotna umetnosti, a prirodno veštačkom.”¹² U ovom elementu se postupci naše i Milove analize unekoliko razilaze, jer mi smo ovakvo razumevanje već grupisali pod načelno shvatanje prirode, uz napomenu da ovde govorimo o specifičnosti razumevanja ideje neprirodnog. Ovo razilaženje u koracima, međutim, ne donosi nikakve otežavajuće okolnosti u pogledu upotrebljivosti Milove analize za naše pitanje, što će se pokazati ubrzo, jer upravo Milova kritika ovog razumevanja prirode stoji u temelju naše kritike prvog tipa argumenta neprirodnosti.

Treći i poslednji pojam prirode koji Mil pominje je pojam koji nastaje iz konkretne upotrebe termina *priroda* u kontekstu vrednovanja ljudskog ponašanja: „Čini se, međutim, da upotreba reči `priroda` kao

¹⁰ *Isto*.

¹¹ *Isto*, str. 22.

¹² *Isto*, str. 23.

etičkog pojma otkriva i treće značenje u kojem priroda ne označava ono što jeste, nego ono što treba da bude ili pak pravilo ili normu onoga što treba da bude.”¹³ Međutim, na veoma očiglednom hjumovskom tragu da iz jeste ne može da sledi treba, Mil je krajnje dismisivan u pogledu ovog pojma, smatrajući ga konačno neispravnim, nemerodavnim, te ga izostavlja iz dalje diskusije i usredsređuje se na dva prethodna značenja. Nevaljanost premisa ipak nije uvek sprečavala ljude da ih upotrebljavaju u svojoj argumentaciji i na temelju ovog shvatanja koje Mil odbacuje, a koje smo mi provizorno nazvali svrhovitim, konstruisana je čitava familija pervertiranih doktrinarnih galimatijasa koji vulgarno interpretiraju uvide savremene nauke, pogotovo evoluciona biološka otkrića, kao opravdanja za razne oblike ukidanja slobode. Najočigledniji predstavnik ove familije je učenje socijalnog darvinizma, ali i druga, možda pritajenija, no ništa manje štetna stanovišta, baš kao što je treći tip argumenta neprirodnosti.

Naš sledeći korak će se sastojati u tome da konačno razmotrimo svaki od tri tipa argumenta neprirodnosti, uvidimo da li se na neke od njih može odgovoriti već iz registra Milovog eseja (a obećali smo da može), te da pokušamo da proširimo opseg tog rezonovanja i na ona područja koja su ostala isključena iz Milove analize.

PRIRODA I SPONTANOST

Prvi tip argumenta neprirodnosti izjednačava taj termin sa onim veštačkim. Prirodno je ono što se spontano javlja u okolišu, u divljoj prirodi, bez intervencije čoveka, dok se ono neprirodno javlja kao kvarenje i propadanje usled ljudskog uplitanja. Ono spontano je u ovom kontekstu pretpostavljeno kao nešto inherentno dobro i poželjno, a ono veštačko je loše i štetno. Konkretizovano na slučaj homoseksualnih odnosa, ovaj argument ih obeležava kao nepoželjne i ističe ih kao anomalije koje su specifične samo ljudskoj perverziji. U materijalnom pogledu, neispravnost ovog argumenta je konkluzivno dokazana već decenijama. Homoseksualno ponašanje javlja se u mnogim slučajevima,

¹³ *Isto*, str. 29.

u raznoraznim stepenima zastupljenosti i bez ikakve korelacije sa fiziološkim poremećajima.¹⁴

Slabost ovog argumenta pronalazi se u njegovim samim vrednosnim pretpostavkama. Ne postoji nikakva obaveza da se spontane stvari izjednače sa dobrim, a veštačke sa lošim. Ako se tvrdi da su sve veštačke stvari loše, onda taj sud mora da se primeni na sve artificijelne stvari, počev od ljudskih institucija (što, priznaćemo, nije nečuvano stanovište), ali i nekih nesumnjivo pozitivnih proizvoda, kao što su lekovi, alati i slično. Ali, možda se ovde želi povući implikacija u obrnutom smeru, odnosno, da se tvrdi da, ako je nešto loše, onda je to bez izuzetka veštačko. I ovde možemo pronaći vrlo jednostavne kontraprimere, kao što su zemljotresi sasvim prirodne pojave, ali ih retko možemo opisati kao dobre.¹⁵

No, još temeljniji problem se može pronaći u prvoj postavci ovog argumenta, a to je ideja da se ono neprirodno shvati kao ono veštačko. Mil je vrlo koncizan prilikom kritikovanja upravo ovog stava: „[U]metnost je isto tako priroda kao i bilo šta drugo, a sve veštačko je istovremeno i prirodno. Naime, umetnost ne poseduje sopstvene nezavisne sile: ona nije ništa drugo do korišćenje prirodnih sila u određene svrhe. Pojave koje su nastale ljudskim delovanjem, ništa manje nego one koje su, što se nas tiče, spontane, zavise od svojstava elementarnih sila ili od elementarnih supstancija i njihovih jedinjenja.”¹⁶ Doista, svaka veštačka tvorevina, ma koliko da odudara od prirodnog krajolika ili od hipotetičkog divljeg stanja, i dalje je sasvim prirodna posledica upotrebe prirodnih sposobnosti kojima je čovek obdaren.

¹⁴ Paul L. Vasey, „Homosexual Behaviour in Primates: A Review of Evidence and Theory” u: *International Journal of Primatology*, Vol. 16, Iss. 2.(1995), str. 173-204. Autor ovog članka upravo ističe da istraživanja o homoseksualnom ponašanju životinja imaju velikog značaja za ljude, jer se postavljaju kao merilo za prirodnost ili abnormalnost ponašanja (str. 174).

¹⁵ Upravo su zemljotresi i njihova vrednosna interpretacija predmet Kantovog teksta o istoriji zemljotresa. Videti Immanuel Kant, „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens” u: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Zweite Abtheilung* (Hg. J. H. Kirchmann), L. Heimann's Verlag, Berlin, 1783, str. 333-372.

¹⁶ Džon Stjuart Mil, *Prirodno i neprirodno*, str. 23.

Proizvodi ljudske veštine specifični su samo utoliko što su ljudski, jednako kao što svaki biom na ovoj planeti nosi obeležja koja su rezultat prisustva specifičnih živih oblika. Velelepni termitnjaci se javljaju samo tamo gde ima termita i predstavljaju uočljiv element pejzaža u kom se zatiču. Hoće li se i za ta „zdanja” reći da su neprirodna?

Sasvim prigodno, Mil se u okviru svog teksta mestimično dotiče i samog problema izjednačavanja dobrog sa spontanim i lošeg sa veštačkim. Tako o veštačkom kaže: „Izmena i usavršavanje prirode je sam cilj i predmet delanja. Ako je prirodan tok stvari savršeno ispravan i zadovoljavajući, svako delovanje uopšte predstavljalo bi neopravdano uplitanje.”¹⁷ A o mogućnosti da su prirodne stvari redom poželjne se izjašnjava: „Kada se trezveno razmisli, priroda gotovo svakodnevno čini one stvari zbog kojih ljudi, ukoliko ih učine jedni drugima, odlaze na vešala ili u zatvor.”¹⁸ Uzeto zajedno, ovo su vrlo jasne indikacije da neprirodno nije smisleno identifikovati sa veštačkim, a čak i ako se to učini, iz toga ne možemo izvlačiti dosledne zaključke o dobru i zlu.

Pored primera koji smo mi odabrali da nas prati u ovoj analizi, ovakav nevaljan argument neprirodnosti se upotrebljava i u drugim kontekstima. Genetički modifikovani organizmi se obeležavaju kao loši jer su neprirodni, nastali ljudskom intervencijom nad naslednim materijalom, a ne spontanim procesima u divljini; aditivi za konzerviranje, bojenje i menjanje ukusa hrane su štetni jer nisu inherentni toj hrani, već su joj veštački dodati. A opet, genetički inženjering se oslanja na poznavanje proučenih prirodnih biohemijskih procesa koje usmeravamo po želji, a hemijski aditivi se koriste upravo zbog toga što prirodno imaju željeno hemijsko dejstvo na hranu kojoj se dodaju. Ovim, dakako, ne želimo reći da je svaki aditiv poželjan, jer nije, ali nepoželjnost ne proizilazi iz neprirodnosti, već iz neželjenih (na primer kancerogenih) efekata za koje je utvrđeno da ih neki aditivi imaju. Isto važi i za genetički modifikovane organizme, njihov najveći rizik je ukoliko su nedovoljno dobro ispitani i ukoliko se ne poznaju posledice dejstava takvih organizama kako na čoveka, tako i na ekosisteme uopšte.

¹⁷ *Isto*, str. 36.

¹⁸ *Isto*, str. 46.

Ali, to je problem koji nije posledica veštačkosti, jer, tehnički gledano, i genetički modifikovani organizmi i hemijski aditivi jesu sasvim jasno deo prirode i funkcionišu shodno svojoj prirodi; pre je u pitanju problem koji je posledica nedovoljnog znanja i kratkovidosti, za šta se lakše možemo složiti da za sobom povlači negativnu vrednosnu procenu. Kada postoji adekvatniji argument, upotreba nevaljanog argumenta je utoliko štetnija.

PRIRODA I HARMONIJA

Pređimo na drugi tip argumenta neprirodnosti, onaj koji se zasniva na poziciji da se priroda, ili pre prirodni poredak, prepoznaje kao savršeno harmoničan sistem, te da je ono što je izvan tog sistema, što je neprirodno, štetno zato što narušava *status quo* koji je već najbolji. Ovaj argument je, u izvesnom smislu, samo izmenjena verzija prethodnog, jer sada više ne govorimo o prirodnosti kao opštoj karakteristici, već o neposrednom odnosu elemenata sistema prirode i samog tog sistema. Vrednosni sud sada nije posledica inherentne karakteristike stvari, već odnosa tih stvari sa drugima. Ali, i pored te sitne razlike, izjednačavanje neprirodnog sa veštačkim je i ovde glavna uporišna tačka argumenta.

Jasno je da se svi prethodni prigovori primenjuju i na ovaj tip argumenta neprirodnosti. Ipak, ovom prilikom ga posebno uzimamo u razmatranje zato što je predstava o harmoničnoj prirodi veoma raširena, kako u današnjici, a još više u prošlosti. Romantičari su poznati po tome da su veličali saglasje prirode, i ta ideja je uspela da se uvuče u razne doktrine, neretko uz pomoć argumenta neprirodnosti kao disharmonije. Ajzaja Berlin [*Isaiah Berlin*] daje lep pregled ovih ideja u knjizi *Političke ideje u doba romantizma* [*Political Ideas in the Romantic Age*]. Naturalističku doktrinu on ukratko opisuje kao ideju da je prirodni poredak uvek snažniji od onih koji ga žele poremetiti,¹⁹ da je svaki zločin ogrešenje o neku prirodu i neke inherentne svrhe, što dovodi do disharmonije sa svetom i, sledstveno, patnje.²⁰ Berlin ovakvo učenje

¹⁹ Isaiah Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, Princeton University Press, Princeton, 2006, str. 59.

²⁰ *Isto*, str. 83.

opisuje kao objektivnu etiku, kao pokušaj da se principima ponašanja podari isti autoritet kakav imaju zakoni prirode, a u nadi da se izbegnu kaprici promenljivih subjektivnih etika.²¹

Međutim, kao što su se i sofisti ranije sporili oko istog pitanja, ni danas nemamo ništa boljeg razloga da prirodu pojмимо bilo kao harmoničan bilo kao haotičan sistem, tim pre što je krajnje problematično pronaći objektivno merilo uređenosti/haotičnosti. Živi svet izgleda harmoničan u nekom idiličnom krajoliku, ali ako se bliže zagledamo, uviđamo krvave borbe za opstanak. A tvrditi da je taj proces zapravo harmoničan jeste vrlo teško, jer kolabiranje ekosistema i izumiranje čitavih vrsta uopšte nisu retke pojave u čitavoj istoriji naše planete. Reći da stvari ne posmatramo sa dovoljne distance je nepošten argument, jer se tu na svaki kontraprimer može odgovoriti pomeranjem tražene distance, hipotetički dok ne dođemo do one perspektive sa koje su sve specifičnosti savršeno beznačajne. Mil iznosi nešto drugačiji prigovor kada, nakon već pomenutih zapažanja o surovosti prirode, kaže: „Čak i ako pretpostavimo da priroda, priređujući ovakve strahote, suprotno onome kako izgleda, ima dobre ciljeve, niko ne veruje da dobre ciljeve možemo ubrzati ukoliko sledimo taj primer, tj. tok prirode ne treba da bude obrazac koji ćemo oponašati.”²²

Ništa bolji nisu pokušaji da se utemeljenje kriterijuma harmoničnosti veže za neku postojeću objektivnu meru, i ti pokušaji gotovo bez izuzetka posežu za entropijom, pogotovo u redakciji koja entropiju tumači kao meru neuređenosti sistema. Ovakvo razumevanje entropije je početničko, zastupljeno u raznim uvodnim ili popularnim lekcijama, ali naposljetku je neadekvatno.²³ Najbolji pokazatelj toga jeste što hipotetičko stanje maksimalne entropije podrazumeva savršeno ravnomernu distribuciju toplotne energije, termodinamičku ravnotežu, što bi teško bilo nazvati stanjem maksimalne haotičnosti. Izgleda da

²¹ *Isto*, str. 325.

²² Džon Stjuart Mil, *Prirodno i neprirodno*, str. 49.

²³ Detaljnije: Frank L. Lambert, „A Modern View of Entropy” u: *Chemistry*, Vol. 15, Iss. 1. (2006), str. 13-21.

kategorija harmonije ne predstavlja dobro utemeljenje za bilo kakav naturalistički argument.

Još bolji razlog posebnog sagledavanja ovog argumenta jeste taj da se njegova slična verzija može pronaći u opštim diskusijama o efektu ljudskih radnji na prirodnu sredinu. Za čovekovo ponašanje, privredu, čak i civilizaciju uopšte se kaže da narušavaju prirodni poredak, da nisu u harmoničnom odnosu sa prirodom i da zato štete planeti. Ovde je neophodno da budemo obazrivi, jer uprkos značaju problema klimatskih promena i nedvosmislenim dokazima o tom problemu, u svetskim centrima moći i dalje se vode sporovi oko realnosti globalnog zagrevanja. Činjenice su nesumnjive: klimatske promene postoje i rezultat su ljudske aktivnosti.

Ali, klimatske promene nisu posledica našeg ponašanja koje je grešno zato što je disharmonično sa prirodom, pa sada neka kosmička pravda pokušava da nas prizove pameti pre nego što uništimo planetu. Klimatske promene su *prirodna* posledica našeg ponašanja; efekat staklene bašte je prirodna posledica povećane količine izvesnih vrsta gasova u atmosferi i prirodno je prisutan na planeti Veneri. Prirodnost klimatskih promena je upravo ono što je kod njih najstrašnije, jer ih čini neumitnim, izvesnim, definitivnim. I nemojmo se zavaravati, koliko god štete da nanosimo planeti, ona je preživela mnogo gore katastrofe i masovna izumiranja; pravi problem je u tome što trenutnim ponašanjem proizvodimo klimatske promene usled kojih *sebi* otežavamo život, i možda ga činimo nemogućim u budućnosti. A Zemlja, sve i ako ljudi izumru, nastaviće po starom, možda sa još bujnijim i raznolikijim živim svetom nego dok smo mi bili prisutni.

Upotreba argumenta neprirodnosti kao disharmoničnosti je veoma problematična u kontekstu klimatskih promena. Ne samo što je to nevaljan argument iz svih razloga koje smo ranije naveli, on je i strateški loš izbor za ubeđivanje ljudi, jer depersonalizuje i apstrahuje problem klimatskih promena, koji nas se tiče, vrlo lično i neposredno. Klimatske promene nisu kazna neke kapriciozne majke prirode pred kojom treba da tražimo oprostaj grehova, one su neizbežna posledica prirodnih zakona koji ne pitaju o našoj moralnosti, intencijama, krivici ili pokajanju. Takve posledice nemaju funkciju disciplinovanja ili rehabilitovanja našeg

ponašanja, one su konačni rezultat i ne treba ih posmatrati kao maglovitu pretnju, već kao stvarnost. Spram toga vredi koristiti argumente koji tu stvarnost čine transparentnom, a argument neprirodnosti je upravo suprotan.

PRIRODA I NJENE SVRHE

Poredak, međutim, ne mora da se postulira kao *status quo*, on može biti idealizovan, projektovan. Uostalom, priroda je toliko promenljiva da je fiksiranje nekog faktičkog stanja u najmanju ruku nemoguće, tako da se prirodni poredak ne očituje u stvarima kakve one jesu, već u procesima kroz koje te stvari prolaze, a kristalizuje se u svrhama ka kojima svaka prirodna stvar teži. Ove svrhe se ne smeju razumeti kao da su intencionalne (iako postoje doktrine koje ih tumače kao indikatore postojanja inteligencije iza kulisa ovog sveta, one nisu predmet naše rasprave ovde), već pre bezlično, kao predmete zajedničkog stremljenja koji se smisleno artikulišu tek racionalnom refleksijom. Tako sva živa bića teže ka tome da prežive što je duže moguće i da iza sebe ostave potomstvo. Ove dve svrhe pripadaju i onim živim oblicima kojima ne možemo pripisati nikakvu intencionalnost, pa čak ni posedovanje nagona – i biljke se „trude” da opstanu i da se umnože. Taj sistem svrha onda sačinjava prirodni poredak, i iako ga tek mi identifikujemo kao svrhovit sistem, on i dalje upravlja živim oblicima na ovoj Zemlji.

Neprirodno bi, onda, bilo svako ponašanje koje nije orijentisano ka ostvarenju tih svrha. Neprirodno je da životinja ne bude u potrazi za hranom kada je gladna. To nije nemoguće, u izvesnim okolnostima to se i dešava, ali onda kada se to dešava, to je uvek na štetu organizma o kojem je reč. Svrhe života su preživljavanje i razmnožavanje, jer jedino kroz njih se život održava. Aktivno izbegavanje ispunjavanja ovih svrha bi bilo ono što je neprirodno i što je kategorički loše. Homoseksualni parovi ne poseduju biološke mogućnosti da se reprodukuju, te tako ne mogu da ostvare jednu od dve postulirane ključne svrhe života. Homoseksualnost je, navodno, biološki ćorsokak i to je ono po čemu je homoseksualnost neprirodna.

To beše treći tip argumenta neprirodnosti, najperfidniji tip koji razmatramo u ovoj raspravi. U ovom pojmu slepe svrhe zatičemo vrlo elaboratno konstruisano iskrivljenje mnogih bioloških doktrina. Mil je bio ubeđen da svrhovitost ne ulazi u uobičajena razumevanja prirodnosti, ali izgleda da je u tom pogledu bio odveć veliki optimista. Ovaj tip argumenta se, čak, ne koristi samo kao argument protiv homoseksualnosti, on je možda još poznatiji u drugim oblicima: kada se mladom bračnom paru sugeriše da ih prava sreća očekuje tek kada dobiju dete, ili, još notornije, kada se ženama spočitava da nikada neće biti istinske žene sve dok ne postanu majke. U svim ovim slučajevima, izostanak potomstva je nešto podrazumevano loše zato što je neprirodno, a neprirodno je zato što se time ne ostvaruje jedna od esencijalnih svrha života, razmnožavanje.²⁴

Međutim, pretpostavka da su preživljavanje i razmnožavanje fundamentalne svrhe svakog živog bića nema svoje valjano utemeljenje u savremenoj nauci. Koliko god izgledalo da su ovo kategorije u kojima operiše evolucionističko razumevanje živog sveta, reč je zapravo o vrlo ozbljnoj zameni teza. U kontekstu ideja kao što su prirodno odabiranje, borba za opstanak i preživljavanje najsposobnijih, ljudski um je sklon da kontinuirane procese tumači kao svrhom vođene procese. Svi organizmi imaju nagon za preživljavanjem i nagon za razmnožavanjem, a preživljavanje i razmnožavanje su uvek otvoreni projekti koji se nikad ne mogu faktički dovršiti (organizam koji je preživeo jedan dan ispred sebe opet ima novi dan koji ima da preživi, organizam koji je iza sebe ostavio jednog potomka uvek može da poveća tu brojku), stoga se kao smisleni zaključak postavlja da su preživljavanje i razmnožavanje univerzalne svrhe ka kojima svi organizmi streme.

Ono što se u tom rezonovanju zanemaruje jeste da je po sredi vrsta selekcionne pristrasnosti u kojoj o nekoj karakteristici sudimo samo na osnovu najvidljivijih egzemplara. Slično kao što u predstavi o idiličnoj

²⁴ Vredi podsetiti da se argument neprirodnosti u ovom pogledu često može licemerno upotrebljavati protiv različitih modaliteta razmnožavanja i roditeljstva, počev od samohranih roditelja, preko carskog reza, veštačke oplodnje i dalje. Za posebne slučajeve, videti Dušan Maljković, „Čudovišnost transmaterinstva” u: *Postajanje majkom* (ur. Ana Vilenica, u(zbu))na)), Beograd, 2013, str. 200-216.

harmoničnosti prirode zanemarujemo krvavu borbu za opstanak, pri ovoj selekcionoj pristrasnosti nam za svaki jedan primer preživljavanja i razmnožavanja iz vidika izmiču brojni slučajevi u kojima se to ne dešava, a i onda kada ih uzimamo u obzir, ne razmatramo ih kao ravnopravne činjenice, već kao negativne činjenice koje idu u prilog pretpostavci – jedinke bez potomaka ne posmatramo kao pozitivnu činjenicu živih bića koja se nisu razmnožila, već kao živa bića za koja važi negativna činjenica da nisu *uspela* da se razmnože. Takva perspektiva ne dokazuje da je razmnožavanje svrha života, *već je pretpostavlja*.

Pri takvom viđenju potpuno se promašuje doslednija interpretacija po kojoj nagoni za preživljavanjem i razmnožavanjem nisu *naznake* neke skrivene svrhe, već *posledice* načina na koji se odvija fenomen živog. Takva interpretacija zapravo je u temelju darvinističke ideje evolucije, i večna zasluga Čarlsa Darvina [*Charles Darwin*] je upravo u tome što je ponudio teoriju koja na mesto svih naših sklonosti ka svrhovitom tumačenju žive prirode stavlja vrlo jasno kauzalno tumačenje pojava. Zbog toga su brojni pokušaji da se evolucionistička doktrina koristi za opravdavanje nekakvih svrha i smislova života tragično i ironično zabludeli.

Deo krivice za ovo snosi i sam Darwin pošto je prilikom opisivanja svoje teorije posezao za terminima koji prosto vaze za svrhovitom interpretacijom (npr. prirodno odabiranje), čega je i sam Darwin u izvesnoj meri bio svestan.²⁵ Evolucionarna teorija zapravo pokazuje kako su forme i obrasci koje živi svet sada poseduje *kauzalne posledice* nekolicine fundamentalnih procesa. Prvo, potomci nasleđuju karakteristike roditelja; drugo, potomci nisu identični svojim roditeljima, već im samo nalikuju i po nekim karakteristikama se razlikuju. Ove činjenice su istinite za sva živa bića, nezavisno od toga koliko dugo žive i da li su iza sebe ostavili potomke.

Treća univerzalna činjenica je postojanje borbe za opstanak, to jest, faktičkost situacije u kojoj su uslovi i resursi potrebni za život ograničeni. Četvrta činjenica je činjenica preživljavanja najprilagođenijih, koja je u izvesnoj meri truizam koji diktira da će u borbi za opstanak

²⁵ Čarls Darwin, *Postanak vrsta*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009, str. 100.

dobro proći one jedinke koje poseduju karakteristike koje su prilagođene situaciji u kojoj se nalaze, šta god to u konkretnom slučaju bilo. Ove četiri činjenice, uzete zajedno, kao kauzalnu posledicu daju proces prirodnog odabiranja: u borbi za opstanak održavaju se jedinke koje poseduju neke prilagođene karakteristike, koje se onda mogu preneti sa manjim izmenama na narednu generaciju. Primitimo da nigde u ovom procesu preživljavanje niti razmnožavanje nisu zagantovani niti stoje kao očekivane svrhe.

Preživljavanje je *posledica* posedovanja povoljnih karakteristika, razmnožavanje je *uslovljeno* preživljavanjem, a *posledica* je nasleđivanja karakteristika. Naime, kada jedan organizam nastane od drugog i tom prilikom nasleđuje osobine roditelja, jedna od osobina koje se mogu očekivati da će se naslediti je osobina proizvođenja drugog sebi sličnog organizma. A za očekivati je da će brojnije biti one jedinke koje nasleđuju osobinu uvećavanja svoje brojnosti. Jednako kao što nijedna karakteristika živog sveta nije poželjna *po sebi*, ni snaga ni brzina ni inteligencija nisu podrazumevano poželjne, već je njihova poželjnost *posledica* okolnosti u kojima se živi organizam zatiče, tako i opštost preživljavanja i razmnožavanja nije *svrha po sebi*, već *posledica* okolnosti u kojima se živi organizmi zatiču.

Vrlo dobro opovrgavanje svrhovitih mehanizama u evoluciji Darwin navodi prilikom kritikovanja ideje da organizmi poseduju karakteristike koje su korisne drugim organizmima, a ne njima samima, na primer, da su neka „organska bića stvorena lepa zbog čovekovog zadovoljstva.”²⁶ O tome Darwin kaže: „Prirodno odabiranje ne može proizvesti nijednu modifikaciju kod jedne vrste i isključivo radi koristi neke druge vrste, mada u celoj prirodi jedna vrsta neprekidno zadobija prednost i koristi se građom drugih vrsta. Ali prirodno odabiranje može, i to čini često, da proizvede građe neposredno štetne za druge životinje, kao što su otrovni zubi kod šarke ili legalica kod ose potajnice, kojom ona polaže svoja jaja u živo telo drugih insekata.”²⁷ U ovoj tvrdnji jasno prepoznamo da korist uvek ostaje na mestu na kom se javlja osobina ili

²⁶ *Isto*, str. 215.

²⁷ *Isto*, str. 216.

promena. Takva je kauzalna korist, što se vidi na slučajevima osobina koje su štetne za druga bića, čime indirektno koriste matičnom organizmu. Svrhovita korist ne samo da nije ograničena na takav način, već se po definiciji nalazi izvan organizma kao nešto čemu se teži. Da je svrhovita korist moguća među živim oblicima, onda bi one strukture koje ljudi kod životinja nazivaju lepim nastale tek onda kada bi se pojavili ljudi, što očevidno nije slučaj.

Ovim se direktno pobija smislenost trećeg tipa argumenta neprirodnosti, jer se opovrgava pretpostavka da su razmnožavanje i preživljavanje svrhe života, već se te kategorije razumevaju kao posledice života. U konkretnom obliku tog argumenta kao argumenta protiv homoseksualnosti, gde su homoseksualni odnosi neprirodni jer ne mogu da proizvedu potomstvo, opovrgavanje je jasno: ne samo što nepreživljavanje i nerazmnožavanje nisu neprirodni, to su sasvim prirodne karakteristike živih bića; uostalom, živa bića koja nisu ostavila potomke nisu time bila išta manje živa. Zamena teza koju smo ovom prilikom demaskirali je ono što smo na početku ove analize nazvali perfidnim elementom ovog argumenta.

Neko bi na ovo, međutim, mogao da potegne pitanje kako se karakteristika homoseksualnosti uopšte javlja i propagira kroz generacije ako homoseksualni odnosi ne proizvode potomstvo. Pored banalne neupućenosti ovakvog pitanja – jer homoseksualnost nije isto što i nemogućnost imanja potomaka – u njemu se ponovo javlja ista zamena teza kao i u prethodnom argumentu. Činjenično stanje stvari, koje uključuje postojanje homoseksualnosti, ne zahteva nekakvo svrhovito opravdanje, činjenično stanje stvari samo ukazuje na to da ne znamo sve kauzalne procese koji su do njega doveli. Homoseksualnost postoji, deo je sveta i prirode; samim tim, homoseksualnost je savršeno prirodna, ma kakve (neupućene) stavove neki o tome imali. Naravno, homoseksualnost je ovde uzeta samo kao prigodan primer, i ovo obaranje argumenta neprirodnost može uz minimalne izmene da se upotrebi u svim drugim instancama, kako onim koje smo pomenuli, tako i nebrojenim koje nismo.

ZAKLJUČAK

Rezimirajmo analizu sprovedenu na prethodnim stranicama. Prepoznali smo tri istaknuta tipa argumenata koji kao kriterijum za procenjivanje (ne)prihvatljivosti delanja uzima koncept *neprirodnosti*. Iako se svakom od tih argumenata u pojedinačnim upotrebama može prigovoriti štošta u pogledu njihove materijalne ispravnosti, uvideli smo da se njihova problematičnost sastoji i u ispraznoj upotrebi pojma *neprirodno*, iza kojeg su se uvek pronalazile neumesne pretpostavke koje su se pokušale prokrijumčariti zaodenate u ove kvazinaturalističke argumente.

Prvi tip argumenta neprirodnosti, koji neprirodnost izjednačava sa veštačkim i nespontanom, nevaljan je zato što je karakteristika artificijelnosti i sama nebulozna. Upotreba ovakvog argumenta se ne oslanja na precizne i diskriminativne kriterijume, već pre kapitalizuje na ljudskom strahu od novog i nepoznatog. Drugi tip argumenta neprirodnosti, koji neprirodnost izjednačava sa disharmonijom, neuspešan je zato što ne može dosledno da opravda vezu između prirode i harmonije. Pretpostavka koja se krije u tom argumentu jeste pretpostavka da je *status quo* po definiciji dobar i nešto što se treba održati, usled čega se mnogi od ovih „harmoničnih” argumenata konačno pokazuju kao suštinski reakcionarni. Najzad, treći tip argumenta neprirodnosti nju izjednačava sa navodno objektivno utvrđenom prirodnom svrhom. Međutim, ono što takav argument pokušava da podmetne jeste privid objektivnosti za neke tendenciozno odabrane svrhe, u nadi da će partikularni interesi biti prihvaćeni kao prirodna nužnost. U svim ovim slučajevima, termin *neprirodno* nije upotrebljavan kao samostalan i suvisao pojam, već uvek kao maska koja prikriva neku parcijalnu doktrinu. Drugim rečima, svi ovi argumenti su velike zamene teza, jer jedino što oni iskazuju jeste da su izvesna stanovišta sklona da stvari sa kojima su saglasne imenuju kao prirodne, a one sa kojima su u sukobu etiketiraju kao neprirodne.

Ovom prilikom najviše smo govorili o konkretizaciji tih argumenata na primeru homoseksualnih odnosa, ali imali smo prilike da vidimo i druge oblasti u kojima se oni mogu pojaviti. U svim tim

slučajevima, ovaj argument se pokazivao kao nedovoljan, pa čak i onda kada je korišćen ne kao glavni, već kao pomoćni, ilustrativni argument. U tome lako prepoznamo dvostruku korist od izvođenja ove analize argumenta. S jedne strane, poučava nas da prepoznamo slučajeve kada nam se u ruhu jednih izraza pokuša podmetnuti neprihvatljiva pretpostavka, a sa druge strane nas upozorava da ne oslabljujemo sopstvene argumentativne pozicije time što ćemo da posegnemo za beskrupuloznim taktikama koje smo možda videli kod protivnika. Rečju, koncept *neprirodnog* sasvim je beskoristan za ustanovljavanje vrednosnih sudova.

Na prvi pogled, ovo može izgledati kao odveć radikalnan zaključak. Uostalom, ideja *prirode* ima neko pozitivno značenje, zar nije smisljeno očekivati da će se i za ideju *neprirodnog* konačno naći neki konsenzus? Ka tome odgovaramo – možda nas je ta ideja *neprirodnog* od samog početka odvela na pogrešan trag. Nesuvislost tog pojma je pokazala da je fiksiranje njegovog značenja kao kakav lov u mutnom. Ako već tražimo pojam koji bi bio komplementaran pojmu *prirodno*, onda je za to mnogo dosledniji pojam *natprirodno*. Naravno, njegova upotreba je opravdana samo u domenu fantastike i ljudske mašte, gde bi taj pojam i njemu slični trebalo da budu – uglavnom bezopasni.

LITERATURA

- Čarls Darvin, *Postanak vrsta*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009.
- Dušan Maljković, „Čudovišnost transmaterinstva” u: *Postajanje majkom* (ur. Ana Vilenica, u(zbu))na))), Beograd, 2013, str. 200-216.
- Džon Stjuart Mil, *Prirodno i neprirodno*, Karpos, Loznica, 2008.
- Frank L. Lambert, „A Modern View of Entropy” u: *Chemistry, Vol. 15, Iss. 1.* (2006), str. 13-21.
- Immanuel Kant, „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens” u: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Zweite Abtheilung* (Hg. J. H. Kirchmann), L. Heimann's Verlag, Berlin, 1783, str. 333-372.
- Isaiah Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- Monteskje, *O duhu zakona*, Gradac, Čačak, 2001.

Nihal Petek Boyacı Gülenç, „An Enquiry on Physis-Nomos Debate: Sophists” u: *Synthesis Philosophica* 61 (1/2016), str. 39-53.

Paul L. Vasey, „Homosexual Behaviour in Primates: A Review of Evidence and Theory” u: *International Journal of Primatology*, Vol. 16, Iss. 2. (1995), str. 173-204.

GORAN RUJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

VACUOUSLY UNNATURAL

Abstract: The argument of unnaturalness is used to justify the attribution of a (usually) negative value to things or actions by deeming them unnatural. This argument is found applied to various topics, from the purportedly unnatural genetically modified organisms to the purportedly unnatural homosexual relations. Whenever something is dubbed as unnatural, it is thought of as either something artificial, or something disharmonious, or something that goes against the natural purposes. By analyzing all these instances, we arrive at the conclusion that the term unnatural is never used in a sensible and reasonable manner. Artificial cannot be unnatural, as even artificial things must obey natural laws. Disharmonious is also a poor opposite of natural, as the very postulate of nature being harmonious is an unwarranted supposition. Violation of natural purposes is a particularly egregious interpretation of unnaturalness, as it masks ulterior motives and interests in the guise of objective propositions. The only sensible opposite of the notion of the natural is that of the supernatural, which in itself has no place in evaluating real things and events.

Keywords: artificial, harmony, homosexuality, natural, purpose, unnatural

Primljeno: 27.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 930.1 Hegel G.

930.1 Titus Livius

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.81-114>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I LIVIJE: REFLEKTUJUĆA ISTORIOGRAFIJA I ETIKA PAMĆENJA

Sažetak: Rad razvija Hegelovu tezu o pisanju *reflektujuće istorije* kao pisanju o *sadašnjosti* kroz medijum prošlosti. Kroz čitanje Livijevog *Praefatia*, sa posebnim akcentom na praksu pisanja kao *moralno-političkog čina* koji podrazumeva artikulaciju odnosa između *prošlog* i *sadašnjeg*, ispituje se hipoteza o *reflektujućem pisanju istorije* kao *narativnoj praksi*. Čitanje je sprovedeno s obzirom na temeljne Hegelove stavove o istoriografiji, skrećući pažnju na problem uklopivosti Hegelove specifične karakterizacije Livija kao *kompilatora* i *preglednog istoričara* sa 1) stavom o među-uslovljenosti između političko-etičke zajednice i istoriografije i 2) stavom o reflektujućoj istoriografiji kao naraciji o *sadašnjem u životu duha*.

Ključne reči: Filozofija istorije, Hegel, Livije, istoriografija, naracija

1. UVOD: HEGELOV PRIMER LIVIJA

Tokom uvoda u svoja *Predavanja iz filozofije svetske istorije* (1822/23; 1828/29) Hegel je Livijevo delo naveo kao primer *reflektujućeg pisanja istorije*.² To je značilo da je Livije istoričar koji piše

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

² Prvi put tokom kursa predavanja iz *Filozofije svetske istorije* 1822/23 – zatim i tokom predavanja 1828/29. G. W. F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (hrsg. Karl-Brehmer, Karl-Heinz Iltting und Hoo Naam Seelmann), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996. str. 7-8 (dalje *VPWG I*); G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (hrsg. Bernadette Colenberg-Plotnikov), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2015. str. 8-9. (dalje *VPWG II*); G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831) (hrsg. Walter

o vremenima koja nisu njegova sopstvena i od kojih je nepopravljivo odvojen. Ipak, to je takođe značilo i da Livije pišući o *prošlim vremenima*, ipak piše o onome što je *sadašnje – sadašnje u životu duha*.³ Rimski istoričar kod Hegela nije samo primer *reflektujućeg istoriografa* – on je naveden kao specifičan primer *kompilirajućeg istoričara čiji narativ je preglednog karaktera*.⁴ Dakle, Livije je pisao o *onome što je sadašnje u životu duha* kroz kompiliranje narativa drugih pisaca i kako bi sačinio pregled rimske istorije. Ma kako sva ova određenja izgledala nezgrapno, na osnovu njih možemo konstruisati interesantnu tvrdnju: Autor iz prvog veka pre nove ere je pisao o sopstvenom vremenu tako što je kompilirao narative pisaca iz prošlosti.

Kako bi bilo jasnije na koji način je moguće sastavljanje slike sadašnjosti pomoću fragmenata prošlosti, potrebno je preliminarno razjasniti na šta se odnose reči *sadašnje u životu duha*. Iako svi termini u navedenoj sintagmi imaju svoje mesto u tehničkom vokabularu Hegelove filozofije, sam izraz ovde ima prilično svedeno značenje i delom ga je moguće razumeti kroz kontrastiranje *prakse* reflektujućih i izvornih pisaca istorije. Dok *izvorno* pisanje istorije kod Hegela podrazumeva naraciju o neposrednom prezentu političke zajednice u kojoj autor učestvuje, reflektujuća istoriografija je naracija čiji sadržaj je ispunjen *prošlošću*.⁵ Ipak, ukoliko je za Hegela *svako* pisanje istorije zavisno od egzistencije političke zajednice (*države*),⁶ onda bi pisanje istorije koje bi transcendiralo konkretnu političku stvarnost kao sistem običajnosti u kome istoričar živi i deluje, bilo nemoguć poduhvat. Na taj način, pisanje istorije je uvek *pisanje o onome što je sadašnje* – ipak, *sadašnjost* ovde ima dva smisla: 1) Neposredna sadašnjost, u vidu konkretnih događaja

Jaeschke), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995. str. 131-132. (Dalje za manuskript iz 1828: *VPWG (1828)*, odnosno 1830: *VPWG (1830)*)

³ Hegel, *VPWG (1828)*, str. 129.

⁴ Hegel, *VPWG I (1822)*, str. 7. *VPWG II (1822)*, str. 9. *VPWG (1828)*, str. 130-131.

⁵ O *izvornom pisanju istorije*, *VPWG I*, str. 3-7; *VPWG II*, str. 5-8; *VPWG*, str. 122-125. O usmerenosti *reflektujuće istoriografije* na prošlost, *VPWG I*, str. 7; *VPWG II*, str. 8. *VPWG*, str. 129.

⁶ *VPWG (1830)*, str. 193; *VPWG*, 128-129; 135.

koji odgovaraju trenutnom stanju političko-etičkih institucija 2) Sadašnjost u pogledu tradiranih vrednosti, institucija, običaja itd. koji konstituišu običajnost određene zajednice, ali koji takođe u značajnoj meri vremenski prevazilaze njene trenutne okvire. U skladu sa tim, *izvorni* istoričari pišu s obzirom na sadašnjost u prvom smislu, reflektujući istoričari pišu o *prošlosti*, ali s obzirom na sadašnjost u *drugom smislu*.

Zbog toga je polje na kome se odvijaju događaji o kojima pripoveda reflektujuća istorija značajno šire u odnosu na horizont izvorne historiografije. Grubo govoreći, po Hegelu, reflektujuća historiografija izlazi iz granica sadašnjosti na četiri načina: 1) Narativom o *narodu, zemlji* ili *svetu*, ukoliko se radi o *preglednoj* istoriji opšteg karaktera 2) Pripovedanjem o *opštem* u događajima, tako da je ono jednako važeće u različitim vremenima, takozvana *pragmatička historiografija* 3) Kroz kritiku izvora putem kojih nam je prošlost dostupna, to Hegel naziva kritičkom istorijom 4) Kroz istoriju posebnih pojmova – *pojmovnu istoriju*.⁷ Jasno je da navedene kategorije značajno prevazilaze okvire partikularnih institucija neke određene zajednice tokom relativno kratkog vremenskog perioda. U slučaju *pregledne* istorije – pod koju Hegel svrstava Livijevu spisateljsku praksu – *narod, zemlja* ili *svet* sačinjavaju dovoljno širok horizont pomoću kog je moguće ispričati jedinstvenu priču o nastanku i prenošenju onoga što je za autora i dalje delatno u sadašnjosti.⁸ Ukoliko ovaj Hegelov kriterijum primenimo na primer Tita Livija, možemo da primetimo da je neposredni predmet njegovog narativa – koji transcendirira političku i etičku sadašnjost pozne republike i rane imperije – *rimski narod (populo Romano)*. Ono pak što je i dalje

⁷ O različitim načinima reflektujuće historiografije: *VPWG I*, str. 7-14; *VPWG II*, str. 8-13; *VPWG*, str. 130-137.

⁸ Tim Rojek primećuje kako na ovaj način *opšta istorija*, kao jedan od načina *reflektujuće istorije*, ima širi obuhvat od izvorne istorije. Tim Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, De Gruyter, Berlin, 2017. str. 94. Ipak, značajno je da se ne radi samo o proširenju predmetnog obuhvata, već o usmerenosti reflektujućeg istoričara na objekat koji prevazilazi okvire vremena u kome stvara. Reflektujuća istorija je uvek naracija o onome što je sadašnje kroz stvaranje predstave o prošlom.

sadašnje u životu duha i prema tome delatno u Livijevoj savremenosti, jesu osnovne vrednosti koje su omogućile da rimski narod zadobije svoj *imperium*. Naravno, ovakvo određenje ovde je tek preliminarno i treba da bude dalje potkrepljeno.

Kada Hegel govori o Liviju kao primeru, on direktno ne tematizuje vezu između naracije rimskog autora i sopstvenog stava po kome je svaka reflektujuća istorija pripovedanje o *sadašnjem u životu duha*. Umesto toga, on insistira na Livijevim strategijama najčešće bezuspešnog niveliranja jaza između vremena u kome autor živi i vremena o kojima piše.⁹ *Ab Urbe Condita* se tako kod Hegela pojavljuje kao paradigma *kompilirajućeg* pisanja istorije,¹⁰ ali u isto vreme figurira i kao primer neadekvatnog pokušaja premošćavanja jaza između prošlog i sadašnjeg. Takav naglasak na nedostatku Livijevog sluha za *razliku* između *davno prošlih vremena* i *savremenosti*, donekle je nejasan. Pre svega zbog toga što ukoliko prihvatimo tezu da *reflektujući* istoričari nužno pišu o onome što je i dalje delatno u njihovoj sadašnjosti – a *kompilatori* su takođe *reflektujući istoričari* – izvesna artikulacija odnosa između *prošlog* i *sadašnjeg* predstavlja uslov mogućnosti nastanka njihovog narativa, a istu je nemoguće svesti na stilska sredstva naracije koja prošlost svodi na meru sadašnjosti. Naravno, jasno je da je Livijev jezik, i onda kada njime govore Rimljani iz mitskog doba kraljeva, u stvari jezik pozne republike – ipak, ta tvrdnja sama po sebi nije dovoljna da bi se na osnovu nje mogao utvrditi izvestan nedostatak istorijske svesti kod Livija, koji sa sobom povlači i odsustvo razumevanja nesvodive razlike između *prošlosti* i *sadašnjosti*. Da li je Livije smatrao da su se Rimljani iz petog veka pre nove ere borili na sličan način na koji su to činile marijanske legije i govorili poput advokata pozne republike? Poslednje nikad nećemo znati – ali još bitnije od toga je to što je krajnje nesigurno da li nam Livijev tekst ikad pruža prostor za takvu vrstu nagađanja.

⁹ *VPWG I*, str. 8; *VPWG II*, str. 9; *VPWG*, str. 132.

¹⁰ *VPWG*, str. 134.

Hegelovo vreme bilo je vreme u kome je postalo popularno nepoverenje prema Liviju kao istorijskom izvoru,¹¹ zbog toga ne treba previše da nas čudi akcentuiranje nepouzdanosti Livijeve naracije o *najstarijim vremenim* – danas su stvari svakako drugačije, Livije je ponovo, premda na nešto drugačiji način, postao značajan *izvor*.¹² Bilo kako bilo, s one strane upotrebe *Istorije rima od osnivanja grada* kao izvora za stvarnu istoriju Rima i dalje je moguće postavljati pitanja o Livijevom delu na osnovu Hegelove do kraja nepotpuno eksplicirane teorije *reflektujuće istorije* – razume se, pitanja koja su u Hegelovim *Uvodima za predavanja iz filozofije svetske istorije*, možda anticipirana, ali ne i direktno postavljena.

Ukoliko se radi o problemu Livijeve *istoriografije* iz prizme Hegelovog shvatanja *reflektujuće istorije kao naracije o sadašnjem u životu duha*, jedno od centralnih pitanja tiče se artikulacije odnosa između *prošlosti i sadašnjosti* u narativu rimskog pisca. Ili drugačije: Kako Livije kroz govor o prošlosti referiše na ono što je *sadašnje u životu duha*? Odgovor na poslednje pitanje, možda je moguće tražiti na autoreferentnim mestima narativa *O istoriji Rima od osnivanja grada. Praefatio*, sa kojim započinje Livijevo delo, upravo je takvo mesto, koje, kako ćemo pokušati da pokažemo, značajno tematizuje odnos između prošlosti i sadašnjosti.¹³ U skladu sa tim, kroz ponovno čitanje Livijevog predgovora, možda je moguće dalje eksplicirati i razviti ideje o

¹¹ Ovakva promena podrazumevala je širu promenu u shvatanju *novije* naracije o *antičkoj istoriji*. Šire videti, A. Momigliano “Ancient History and The Antiquarian” u *Journal of the Warburg and Courland Institutes*; 13, 3/4, 1950. 285-315 I A. Momigliano, “Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition” u *The Journal of Roman Studies*, 47, 1/2, 1957. 104-114.

¹² Savremena literatura je opsežna, za opštiji pregled recentnih stanovišta videti B. Mineo (ed.) *A Companion to Livy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2015.

¹³ Na ovo posebno upućuje G. Miles, “Maiores, Conditores, and Livy’s Perspective on the Past” u *Transactions of American Philologica Association*, 118, 1988, 185-209. Ipak, Majls primećuje u skladu sa tezama Hejdena Vajta kako svako pisanje istorije pretpostavlja artikulaciju odnosa između prošlosti i sadašnjosti – nas ovde pak zanima, na koji način se takva artikulacija specifično provodi i da li je moguće konstatovati paralelizam između *narativne i društveno-političke* artikulacije ovog odnosa.

reflektujućem pisanju istorije kod Hegela – posebno, koncepciju historiografske delatnosti kao naracije o sadašnjosti kroz pripovedanje o prošlosti.

Takvo čitanje trebalo bi da ne ispušta iz vida odnos koji postoji između oblika političke i etičke zajednice u kojoj nastaje narativ i samog narativa. Poslednje podrazumeva pristup pripovedanju kao *narativnoj praksi*, a to će reći kao političkom i moralnom činu unutar etičke zajednice, što je implicirano paralelizmom i međuslovljenošću između *političke zajednice* i *prakse pisanja istorije*.¹⁴ Filozofsko-istorijski karakter takve interpretacije treba razlikovati od istorijskog ili filološkog čitanja. Naša tema ovde nije *Livije* kao *izvor* za *istoriju Rima* ili sam jezik Livijeovog narativa, već je to odnos između oblika političke i etičke zajednice i načina na koji u njoj biva formirano pamćenje i artikulisan odnos između prošlosti i sadašnjosti kroz istorijsku naraciju. Takvo razlikovanje u pristupu, naravno, ne podrazumeva i krajnje isključivanje, u tom pogledu, istorijska i filološka istraživanja svakako da sačinjavaju

¹⁴ Istraživanja u proteklih nekoliko dekada ukazuju na značaj odnosa između Livijeve naracije i formi u kojima se kristalisao zajednički identitet u starom Rimu. Videti na primer Jason P. Davis, *Romes Religious History – Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Jane D. Chaplin, *Livy's Exemplary History*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Andrew Feldherr, *Spectacle and Society in Livy's History*, University of California Press, Berkeley, 1998; Mary Jaeger, *Livy's Written Rome*, Michigan University Press, Michigan, 1997; Jacques-Emmanuel Bernard, "Portraits of Peoples" u *A Companion to Livy* (ed. Bernard Mineo), Willey-Blackwell, Oxford, 2015. Ovakva istraživanja su od nemerljivog značaja za naš pristup. Ipak, treba imati u vidu da ono na čemu ovde insistiramo nije *formativni* karakter rimskih institucija na Livijevu historiografiju – ili eventualni uticaj koji je Livijeva historiografija mogla da ima na njegove savremenike i naredne generacije. Ono što podrazumevamo pod izrazom *narativna praksa* odnosi se jednako na politički aspekt pisanja istorije (*istoriografija kao politički čin*), kao i na određenost takvog čina političkim i moralnim (u širem smislu etičkim) institucijama. Na taj način *narativna praksa* se sama pojavljuje kao *delovanje u institucionalnom okviru* i *na sam institucionalni okvir*. Dakle, moguće je čitati Livijevu historiografiju isključivo kao *odraz* ili kao *politički čin* – ovde pak, polazimo od pretpostavke da je svako *odražavanje* (posebno političko-etičkih institucija) u isto vreme i politički čin.

kontekst u kome je moguće i filozofsko čitanje.¹⁵ Poslednje pak, ovde pretpostavlja da svako *predstavljanje* zajednice ili društva u isto vreme sačinjava i potencijalnu društvenu promenu, u slučaju pisanja istorije, takva promena je nesumnjivo i politička.

2. PREDGOVOR

(1-5)¹⁶

*Facturusne operae pretium sim...*¹⁷ – reči su kojima počinje *Praefatio*. *Da li će delo biti isplativo?*¹⁸ Rečenica se nastavlja:*si a*

¹⁵ Postoji značajna istorijska i filološka literatura posvećena specifično Livijevom *Predgovoru*, za iscrpan pregled upućujemo na sledeća dva članka J. Moles, "Livy's Preface" u *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 39, 1994, 141-168 i P. J. Burton, "Livy's Preface and its Historical Context" u *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 17/1, 1998; 17-91. Pregledu, naravno, treba dodati upravo navedene tekstove, kao i sledeće: Severin Koster, "Tibi Tuaeque rei Publicae: Zur Praefatio Livius" u *Lenaika: Festschrift für Karl Werner Müller* (hrsg. C. Mueller-Goldingen; K. Sier), 89, Stuttgart, 1996, 253-263; A. Vessaly, "Livy's Preface. A Readers Guide to the First Pentad" u A. Vesally, *Livy's Political Philosophy: Power and Personality in Early Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

¹⁶ Livijev *Praefatio* citiramo linearnim redosledom, zbog čestog navođenja, tekst čitamo po celinama na osnovu izdanja koje smo koristili kao primarno, celine su označene standardnom notacijom sa: 1-5; 6-7; 8-10; 11-12; 12-13.

¹⁷ Za citate na latinskom koristili smo dvojezično izdanje sa nemačkim prevodom Titus Livius, *Römische Geschichte* (hrsg. H. J. Hillen), Artemis & Winker, Düsseldorf/Zürich, 2007. Zbog različitih interpretativnih i prevodilačkih stanovišta, reference na *Praefatio* ostavljene su u latinskom originalu. Pored navedenog teksta pri čitanju smo koristili i sledeća izdanja i prevode: Titus Livius, *Ab urbe condita libri* (ed. W. Weissenborn, H. J. Müller), Teubner, Leipzig, 1898. Livy, *Ab urbe condita* (ed. R. S. Conway; C. F. Walters), Oxford University Press, Oxford, 1914; Livy, *Books I and II with an english translation* (ed. B. O. Foster); Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1919; Livy, *History of Rome* (trans. Rev. Canon Roberts), Dutton and Co, New York, 1912. (izdanja dostupna na sajtu www.perseus.tufts.edu); Livy, *The History of Rome, Books 1-5* (trans. W. M. Warrior), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2006; Titus Livius, *Ab urbe Condita/Römische Geschichte* (ausgew. und hrsg. Annette Pohlke), Reclam, Stuttgart, 2016; Od

primordio urbis res populi Romani perscripserim, nec satis scio nec, si sciam, dicere ausim.... Autor je nesiguran da li će delo koje je napisano tako da u celosti obuhvati *stvar (res)* rimskog naroda od početaka grada (*primordio urbis*), biti *vredno* ili *isplativo (pretium)* i tome dodaje da čak i da to zna, ne bi se usudio da tako nešto kaže (*nec dicere ausim*). Krajnje neobičan početak za *istorijsko* delo u antici, kod drugih autora nailazimo na uverenje da bi značaj događaja o kojima se piše trebalo da garantuje značaj dela.¹⁹ Ovde, pak, *res* sa sobom ne povlači i *operae pretium*. Umesto toga, čak i da stvari tako stoje da je delo *vredno truda*, pisac bi se i dalje uzdržavao od suda. Šta je razlog tako skromnog stava?²⁰

Moguć odgovor na osnovu teksta opet nije samorazumljiv: *...quippe qui cum veterem tum vulgatam esse rem videam*. Autor se,

posebnog značaja za ovu studiju bio je prevod Miroslave Mirković, zajedno sa predgovorom Tit Livije, *Istorija Rima od osnivanja grada, prva dekada*, (prev. M. Mirković), Službeni glasnik, 2012.

¹⁸ Mols posebno naglašava ovu intencionalnu višeznačnost koju sa sobom povlači *pretium*, Moles, “Livy’s Preface”, str. 141-142.

¹⁹ Herodot svoju istoriju započinje sa *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά* – delima koja su velika i čudesna. Hdt. 1.1.0 Na početku *Istorija*, nije specifično naglašen *značaj* poduhvata, već je umesto toga naglašena *veličina dela* o kojima se piše, dok se pitanje o *vrednosti* takvog poduhvata samim tim ni ne postavlja. Slično je i kod Tukidida, gde narativ počinje skretanjem pažnje na veličinu i značaj Peloponeskog rata, Tuc. 1.1 Polibije pak govori o iznenađujućim događajima koji garantuju potrebu za njegovom istorijom, Plb. 1.1 Kod Salustija, čiji tekstovi ujedno predstavljaju najposebnije sačuvane tekstove istorije na latinskom napisane pre Livijeve *AUC*, nailazimo na ukazivanje na poteškoće koje snalaze istoričara pri pokušaju da bude nepristrasan, Sal. Cat. 3, takođe Salustije se uzdržava od generalnog suda o vrednosti pisanja istorije, pošto bi poslednji sud iznesen od strane istoričara mogao da izgleda neskromno, Sal. Jug. 4, ipak Livijev prethodnik se zatim poziva na značaj događaja o kojima piše, Sal. Cat. 4; Sal. Jug. 5. O konvencijama u istorijskim predgovorima u antici, kao i o tipičnim vrstama predgovora videti T. Janson, *Latin Prose Prefaces*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1964. str. 64-72; O neobičnoj skromnosti u Livijevom *Predgovoru* videti Vesally, “Livy’s Preface...”, str. 22.

²⁰ Janson ukazuje na sličnost Livijevog stava sa Ciceronovim stavom u predgovoru *Oratoru* – obojica primećuju nesigurnost vlastitog uspeha pred velikim zadatkom. T. Janson, *Latin prose prefaces*, str. 70 – Moguće je ipak da se ne radi samo o sumnji u vlastite sposobnosti ili o konvencionalnoj skromnosti, već i o ukazivanju na neumerenost koju pokazuju *novi scriptores*.

dakle, ne usuđuje da kaže bilo šta o mogućoj vrednosti sopstvenog dela, zbog toga što *vidi* (*videam*) da je sa stvarju tako da je ona stara (*veterem*) i opšte poznata (*vulgatam*). Šta je pak *stvar*? Tekst nam za sada samo saopštava da se ona tiče svakoga, *stara je* i takva da prevazilazi samog *autora* – u njoj prema tome *svi učestvuju*, ona je od početka *zajednička stvar* (*res publica?*). Ovakvo naglašavanje i povlačenje, moguće je, predstavlja akt pijeteta prema *starima* – poštovanje običaja starih (*mos maiorum*) ovde se ne ograničava na izlaganje preteksta za eventualno ukazivanje na njihovu važnost. Nasuprot tome, pripovedač *postupa* prema *starima* u skladu sa njihovim običajima.²¹ Spram takvog akta pijeteta protivstavljeno je ono što čine novi pisci: *...dum novi semper scriptores aut in rebus certius aliquid allaturos se aut scribendi arte rudem vetustatem superaturos credunt*. Uvek novi pisci (*novi semper scriptores*) –²² oni se trude da o stvarima za koje autor *vidi* da su *stare i poznate*, tvrde nešto sigurnije od njihovih prethodnika (*rebus certius aliquid*) ili da prevaziđu svojom veštinom pisanja sirovost starih (*rudem*

²¹ Majls pravi oštru razliku između Livijeovog poštovanja rimske prošlosti i tradicionalne rimske uviđavnosti prema *starima* – dodatno, Majls primećuje da nedostatak takvog razlikovanja vodi ka intnerpretacijama u kojima se govori o Livijeovom poštovanju *mos maiorum*. Garry Miles, “Maiores, Conditores...”, str. 188. Ovde pak naše pitanje nije samo da li Livijeov narativ pokazuje poštovanje prema *starima*, već i način na koji Livijeov narativ kao *praksa* emulira pretpostavljene vrednosti.

²² Mols smatra da treba obratiti posebnu pažnju na *semper* koje se nalazi između definitivnog člana *novi* i imenice *scriptores*, tako da upućuje na to da *se novi pisci uvek pojavljuju*. Dalje, Mols iz toga izvodi zaključak da je samo na osnovu odnosa *uvek novih pisaca* i predmeta kojim se oni *uvek bave* (rimske istorije), moguće razumeti zašto Livije govori o stvari koja je *veterem et vulgatam*: “*Res je uolgata* jer “novi pisci” u perpetuirajućem sledu pokušavaju njome da se bave...Pošto je ona *uetus*, u smislu da je ona drevna istorija...” Moles, “Livy’s Preface”, str. 143-144. Ipak, ukoliko u obzir uzmemo Livijeovo prethodno *quippe qui...videam* (*jer ja vidim...*), zajedno sa *dum* (*dok*), dobijamo nešto drugačiju sliku: Livije se ne usuđuje da govori o vrednosti sopstvenog dela *pošto vidi* da je stvar *stara i opšte poznata*, *dok* novi pisci nasuprot tome pokušavaju da o onome što je *poznato i staro* iznesu nešto *tačnije i jasnije*. U tom smislu, upitna je i teza po kojoj Livije razumeva sebe kao jednog od *novih pisaca*. Moles, str. 144. Treba naravno spomenuti i to da Mols skreće pažnju na izvesnu Livijevu distanciranost spram prakse *novih pisaca*, str. 144-145.

vetustatem). Moguće je da ovde ne nailazimo na uobičajenu refleksiju o zadatku istoričara, već na postupak kontrastiranja *starih* spram *novih*. Poslednji, moguće zbog nedostatka *pijeteta*, ne uviđaju da se *starost* i *opštost* stvari kojom se bave, opire nadmetanju. Autor je tako onaj koji se ne usuđuje da *istakne* mogući *značaj* svog dela i upućuje na one koji ukoliko to čine u pogledu svojih dela, delaju u suprotnosti u odnosu na *dobre običaje starih*.

Reči kojima je započeta naredna rečenica, naglašavaju ogradu od pristupa karakterističnog za nove pisce: *Utrumque erit...* Doslovno: *Kako god stajalo sa tim* – ovo se tiče onih koji kao *novi scriptores* pokušavaju da *nadmaše stare*. Tako, bez obzira na pokušaje *novih* pisaca, autora *raduje* to što će i on doprineti, koliko je u njegovoj moći, pamćenju (*memoria*) na učinjene stvari (*res gestae*), najznačajnijeg, odnosno *prvenstvenog* naroda na zemlji (*principis terrarum populi*): *Utrumque erit, iuvabit tamen rerum gestarum memoriae principis terrarum populi pro virili parte*²³ *et ipsum consuluisse...* Prema tome, upućeni smo na to da postoji modus *pamćenja* koji je drugačiji od traganja za onim *što se zaista zbilo* i od stvaranja *novih superiornih* narativa – u čemu se sastoji taj modus ovde nam još nije otkriveno. Ono pak što je jasno, jeste da takvo pamćenje u prvom redu ne traga za slavom: *...et si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum me, qui nomini officient meo, consoler*. Livije ovde nagoveštava da ukoliko u takvoj gomili (*turba*) pisaca njegov izveštaj ostane nepoznat (*turba mea fama in obscuro sit*), zadovoljiće se *plemenitošću (nobilitate)* i *veličinom (magnitudine)* onih koji upravo *zaprečuju (officient)* njegovo ime. Moguće je da se ovde radi o još jednom gestu skromnosti. Ipak, teško je odupreti se i makar ne uzeti u obzir mogućnost ironije na strani autora, jer oni koji su *turba (pobunjena rulja)* ni na koji način ne mogu biti *nobilitate*.²⁴ Drugačije rečeno, moguće je da autor ne smatra da će

²³ Vasali upućuje na *vojnički i politički* smisao koji sa sobom nosi fraza *pro virili parte*, Vasaly, "Livy's Preface...", str. 23.

²⁴ Mols upućuje na čitav niz napetosti koji postoji između *nobilitate* i *turba*, Mols, 145. Takođe, u skladu sa generalnom pretpostavkom o ambivalentnosti Livijevog predgovora, Mols ukazuje i na "positive claims" u Livijevoj rečenici. Isto, str. 146. Ipak, ovde nam se čini kao najznačajnija politička napetost između

njegovo delo naići na odjek u *republici* u kojoj je nedisciplinovani i pobunjeni puk postao *nobilitate* – zajedno sa tim, ovde iz vida ne treba ispustiti Livijevo *et si (i ako, ukoliko?)*. Možda njegova *slava ne mora nužno ostati u senci*, a poslednje između ostalog zavisi i od toga da li će oni koji su *puk* zauzeti mesto *velikih i plemenitih*.²⁵ Moguće je da je tako nedostatak pijeteta kod *novih pisaca* u vezi sa karakterom puka (*turba*) – *novi scriptores*, postupaju kao *turba* upravo onda kada se nadmeću sa starima.

Ostavljajući *nove pisce* po strani, Livije prelazi na opis same stvari: *Res est praeterea et immensi operis...* Primetno je kako je ovde *immensi operis* u izvesnom kontrastu sa *operae pretium* sa samog početka – dok je *vrednost* ili *isplativost (pretium)* dela nesigurna, sigurno je da se radi o stvari *velikog rada*. Stvari koja se proteže kroz više od sedam vekova i koja se razvila od skromnih početaka do veličine pod čijim teretom se trenutno nalazi: *...ut quae supra septingentesimum annum repetatur et quae ab exiguis profecta initiis eo creverit, ut iam*

rulje i plemenitosti – u svakom slučaju ona nije definitivna, ali je svakako značajna interpretativna mogućnost.

²⁵ Ogilvi upućuje na to da se *nobilitate* odnosi na plemeniti karakter Livijevih prethodnika, R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford University Press, Oxford, 1965. str. 25-26. Ipak, tekst ostavlja prostor za tumačenje – pitanje je koliko zaista *plemeniti i veliki* prethodnici sačinjavaju *takvu rulju pisaca*. U tom smislu, ostaje otvoreno pitanje da li *tanta scriptorum turba* referiše na čitavu *AUC* tradiciju ili samo na Livijeve savremenike. U svakom slučaju, poznat nam je solidan broj Liviju savremenih istoričara, sa krajnje šarolikim političkim stavovima i društvenim pozicijama – čija dela nisu sačuvana, videti Tim J. Cornell (ed.) *The Fragments of the Roman Historians, Vol 1*; Oxford University Press, Oxford, 2013. str. 344-496. Uzevši u obzir posebno Livijevo averziju prema događajima i posledicama građanskog rata (videti D. Hoyos “Livy on the Civil Wars (and After): Morality Lost?” u *The Historiography of Late Republican Civil War* (ed. C. H. Lange; F. J. Varvaet), Brill, Leiden-Boston, 2019. str. 210-238.), *plemenita rulja* nas mnogo pre asocira na uzdrmane linije do tada koliko-toliko stabilnih društvenih hijerarhija i pozicija, nego na nepomućenu *nobilitate* Livijevih prethodnika. U svakom slučaju, teško je doneti krajnji zaključak o tome na koga tačno referiše Livijevo *nobilitate* na ovom mestu – ipak, dvoznačnost ostaje: 1) Livijevo delo može zakloniti ili veličina *plemenitih* prethodnika 2) Ili pak sumnjiva plemenitost njegovih savremenika.

magnitudine labore sua. Na ovom mestu tekst izgleda da upućuje na to da predmet ni na koji način nije samo istorijska konstrukcija ili eventualna rekonstrukcija prošlosti, već je to *Rim*, i to ne njegova prošlost ili pak virtualnost (*Rim kao ideja*), već je to *Rim* kao konkretna i postojeća etička i politička zajednica.²⁶ Ovo nas ponovo vraća na *veterem et vulgatam* kao karakteristike predmeta i na autorovu *uzdržanost* pri oceni sopstvenog rada – *Rim* kao konkretna politička zajednica, sa tradiranim institucijama, koje su *stare (veterem)* i *opštepoznate (vulgatam)* predmet je koji sam po sebi zahteva pijetet. Ne radi se, dakle, o pasivnom objektu interesovanja, već o zajednici kojoj pripada autor zajedno sa pretpostavljenom publikom. Stvari koja je toliko ogromna i koja je proizvod tako velikog truda nije moguće olako prići i o njoj reći nešto izvesno ili *bolje* nego što su to učinili stari. Ipak, *stvar rimskog naroda*, onako kako je Livije vidi, nije oslobođena problema, ona ropče pod sopstvenom veličinom (*ut iam magnitudine labore sua*). Poslednje nagoveštava još jedan kontrast unutar *Predgovora*, a to je suprotnost između *ranih dana* i *pozne rimske republike Livijeovog vremena*.

Na osnovu pomenutog kontrasta moguće je razumeti i to što autor ne sumnja (*haud dubito*) da će kod većine (*plerisque*) njegovih savremenika izlaganje o *najranijim počecima* i onima što *potom slede* pobuditi neznatno zadovoljstvo: *...et legentium plerisque haud dubito, quin primae origines proximaque originibus minus praebitura voluptatis sint*. Odmah dodaje i to da smatra kako će *čitaoci* požuriti ka *novim* vremenima u kojima se najznačajniji narod, čijoj *memoriji* i sam autor želi da doprinese, konačno urušava pod sopstvenom snagom: *...festinantibus ad haec nova, quibus iam pridem praevalentis populi*

²⁶ *Res* se ovde pojavljuje najmanje dvoznačno 1) Kao *istorija* koja je predmet obrade i naracije u Livijeovom delu 2) Kao *Liviju savremeni Rim*, koji je *stvar koja je nastala kao plod ogromnog rada*. Distinkcija između *realnog Rima* i *Livijeovog Rima u narativu*, na nivou AUC teksta je krajnje problematična. U tom smislu Jeger upućuje na značaj paralelnih struktura između Livijeovog narativa i krajnje opipljive topografije i urbane organizacije Rima kao grada: „Spomenici i mesta služe kao vremenski portali, podsećajući čitaoce na “sada i ovde”, dok čitaju o “tamo i onda.”” M. Jaeger, “Urban Landscape, Monuments, and the Building of Memory in Livy” u *A Companion to Livy* (ed. Bernard Mineo), Wiley Blackwell, Oxford, 2015, 65-77. str. 66.

vires se ipsae conficunt. Takvo stanje je označeno kao nešto spram čega je poželjno zauzeti distanciran stav. Žurba čitalaca ka novom, akt je koji je paralelan sa praksom onih koji su označeni sa *novi scriptores* – na taj način, čin *žurbe ka novom* moguće je razumeti kao nedostatak pijeteta. Kao što se od poduhvata novih pisaca ograđuje sa *utcumque erit*, tako se i od savremenika zainteresovanih samo za buku novih vremena ograđuje još direktnije: *Ego contra hoc...* Dakle, *nasuprot tome*, autor nagradu za rad (*laboris praemium*), vidi samo u tome što će mu u trenucima dok čitav njegov duh (*tota mente*) bude bio posvećen *ponavljanju (repeto)* drevnih (*prisca*) vremena, pogled biti odvrćen (*avertam*) od zlog prizora (*conspectu malorum*), koji je već postao uobičajen za vreme koje deli sa svojim savremenikima: *...quoque laboris praemium petam, ut me a conspectu malorum, quae nostra tot per annos vidit aetas, tantisper certe, dum prisca illa tota mente repeto, avertam...*

Dvostruka ograda – od *novih pisaca* i od *nove publike* – i dve moguće nagrade: *praetium* i *praemium*.²⁷ Na početku prvog paragrafa Livije nije siguran da li će njegovo delo biti *operae praetium*, dakle *isplativo* ili *vredno truda*, a i da zna, za razliku od onih koji su *novi scriptores*, ne bi se usudio da kaže, jer za bavljenje stvarju koja je *veterem et vulgatam*, bilo bi nepristojno tražiti *praetium* bilo koje vrste. Moguće je da nam autor saopštava da sam nije u poziciji onih koji moraju da *isplaćuju* ili budu *plaćeni* za svoj rad.²⁸ Ipak, značajnije od toga je da

²⁷ *Praetium* i *Praemium* se značajno poklapaju u značenjima. Videti P. G. W. Glare (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2016. str. 1579; 1600-1601. Ipak, upadljiva je upotreba drugačijeg termina na mestu na kome Livije iznosi drugačije ambicije nego što je to očekivanje *pretiuma* (dakle, nečega što bi na bilo koji način kompenzovalo trud) – očekivanja koja stoje nasuprot (*contra*) stremljenjima savremenih čitalaca.

²⁸ Po svemu sudeći Livije nije bio deo Meceninog kruga autora, L. Amundsen, "Notes on the Preface of Livy" u *Symbolae Osloenses*, 25:1, 1947, 31-35. str. 34. R. Syme, "Livy and Augustus" u *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 1959, 27-87, str. 52. Takođe, bliskost između Livija i imperatora Oktavijana je sumnjiva i bazira se na manje ili više anegdotalnim dokazima, o tome videti V. M. Warrior, "Introduction" u Livy, *The History of Rome*, str. vi-vii. Posebno ukoliko se u obzir uzme nemogućnost sigurnog datiranja *Praefatia*, za to videti A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography*, Routledge, London and New York, 1988, str. 128-134. Slično Burk upućuje na mogućnost ranijeg

se *praetium* kao takav pokazuje kao krajnje problematičan – raspravljati o starim i opštepoznatim stvarima (*veterem et vulgatum*) i očekivati da je takav poduhvat *isplativ*, predstavljalo bi izvesnu istorijsku sofistiku. U tom smislu, ograda od *novih pisaca* i njihovog nedostatka pijeteta za sobom povlači i uzdržanost povodom *praetiuma*. Od stremljenja *novih čitalaca*, koji bi delo mogli da učine *isplativim*, Livije se takode ograđuje, oni će ionako požuriti ka novim vremenima. Kao kontrast trostrukom *novi (pisaca, čitalaca i vremena)*, nalaze se oni koji su *vetus*, ali sa njima nije asociiran *praetium*, nego *praemium*, koji ne podrazumeva *isplatu*, već dar kojim se ukazuje čast.²⁹

Praetium tako zadobija problematično mesto u tekstu – posebno u pogledu toga što takva vrsta isplate ne zavisi od autora, već od publike. *Praemium* s druge strane, potpuno je izvestan. Ipak, u čemu se ogleda *praemium*, pitanje je *ko kome* ovde ukazuje čast *nagradom*? Na sličan način, na koji je *nobilitate turba*, samo *contradictio in adjecto, praemium* koji bi neko dao sam sebi je jednako zbunjujuća stvar. Treba imati na umu da tekst *Predgovora* upućuje na jasnu razliku između zadovoljstva koje proizlazi iz poduhvata, koje je označeno sa prilično jasnim *iuvabit* i *praemiuma* koji ne podrazumeva puko zadovoljstvo pri radu. Autor svakako može uživati u sopstvenom radu, čak može izvući izvesnu dobrobit iz istog, ipak, poslednje svakako da nije *praemium*. *Praemium* se u tekstu pojavljuje kroz *čast* neučestvovanja u *groznom prizoru (conspectu malorum)* – on je moguć samo kroz nesavremenost u vremenu u kome delo koje se bavi stvarima koje su *veterem et vulgatum* nije nešto što bi moglo zadržati pažnju većine (*plerisque*).

datiranja *Predgovora*, on čak karakteriše Livija kao istoričara koji stvara za vreme *trijumvirata* i prema tome nije “avgustanski” istoričar, Burck, “Livy’s Preface”, str. 72. Tome treba dodati i Livijevo neučestvovanje u događajima građanskog rata, koje mu je svakako obezbedilo izvesnu političku nezavisnost, o tome videti M. Mirković „Tit Livije i njegovo delo” u Livije *Istorija rima od osnivanja grada*, str. 9.

²⁹ Vesali primećuje da upotreba *pro virili parte*, zajedno sa *rei publicae consoluisse* upućuje na aspekt *službe državi*, kao značajniji od aspekta privatne sreće. Vasaly, “Livy’s Preface...”, str. 23.

Plerisque čitalaca, *turba* autora i *isplativost* dela odražavaju iskustvo pisanja u vremenima koja pružaju *conspectu malorum*. Moglo bi se reći da slično Salustiju, Livije sopstveno vreme vidi kao vreme dekadencije – to je svakako tačno, ipak, on o njemu odbija da piše bez značajnog rekursa na stare.³⁰ Pišući o sopstvenim vremenima, pisac rizikuje da njegov duh (*mens*) bude uznemiren od strane onih koji su *plerisque* i *turba*.³¹ Zbog toga posvećenost starima podrazumeva spokojnost (*omnis expers curae*) koju sam predmet donosi sa sobom. Da li je takvo stanje neuznemirenosti onda samo po sebi *praemium* ili je samo neophodni uslov za njega? Da li je neophodno da autor ostane neuznemiren, kako bi mogao da komotno odvrati sopstveni pogled od zlih slika ka kojima hrle (*festinatibus*) njegovi savremenici? Po svemu sudeći, sama posvećenost starima, sa sobom povlači *praemium*, ona nije tek preduslov za njega – bavljenje starima radi *pamćenja* bez takmičarskog manira onih koje Livije naziva *novi scriptores*, zajedno sa *nagradom* distance i neuznemirenosti događanjima, jeste ono što nužno prati pogled koji se odvrća (*averto*) od sopstvenog vremena, kako bi se okrenuo ka stvarima koje su *veterem*, a ipak i dalje prisutne i prema tome *vulgatam*. Tome nasuprot, autori koji pišu o sopstvenim ili novijim

³⁰ Teza o motivu *propasti* koji je sličan kod Salustija i Livija je česta, dok se interpretacije takve sličnosti značajno razlikuju, videti na primer: Janson, "Latin Prose Prefaces", str. 70; Burck, "Livy's Preface...", str. 74-75; Moles, "Livy's Preface", str. 161; Ogilvie, "Commentary", 23-24. Mols interesantno primećuje kako Livije piše da bi sadašnjost objasnio putem prošlosti – što je svakako drugačije od Salustija. Ovde možmo dodati da je izgleda značajno da se kod Livija ne radi o motivu koji služi *kontekstualizaciji*, kao što je po svemu sudeći slučaj kod Salusta, već se radi o direktnoj problematizaciji *slabljenja morala*, na koje narativ treba da da odgovor, umesto da bude podešen spram njega kao apstraktne ideje. U tom smislu Ogilvi (str. 24) primećuje: „Dok je Salustije krojio svoj materijal tako da odgovara njegovoj ideji istorijskog procesa, Livije nije pretpostavljao takav determinizam. Za njega tok istorije nije bio direktan progres od crnog ka belom, već isprepletano tkanje nalik šahovskoj tabli...”

³¹ Skrećući pažnju na moguću suprotstavljenost između Livijevog pristupa i Salustijevog neposredno politički motivisanog skepticizma, Amundsen primećuje: „Da li je Salustije bio na njegovom (Livijevom, prim. aut) umu kada je zapisao *curae, quae scribentis animum sollicitum efficere poset?* Ukoliko jeste, bio je u pravu.” Amundsen, "Livy's Preface", str. 35.

vremenima, ukoliko ih *curae* njihovih vremena već nisu odvojile od istine (*flectere a vero*), sigurno da su ih barem uznemirile (*sollicitum efficere posset*), dok pisac koji je okrenut *starima*, piše u potpunom duševnom miru:*omnis expers curae, quae scribentis animum etsi non flectere a vero, sollicitum tamen efficere posset*. Ipak, na umu treba imati da je svako odvratanje nužno relativno, pogled ka *starima* jeste izraz *pijeteta*, ali takav da ga je moguće osmisliti samo u kontrastu spram pretpostavke savremene političke i moralne korupcije.

(6-7)

Početak *Praefatia* (1-5) uglavnom je obeležen trostrukom ogradom od *pisaca, čitalaca i vremena*. Posle ograde, pak, sledi direktniji opis predmeta. Jasno je da je predmet *veterem et vulgatam* i da mu je nemoguće valjano pristupiti onako kako to čine *novi* pisci za *nove* čitaoce. Ipak, kako mu onda pristupiti, a da se ne zapadne u *impietas* u koji je zapala *turba* novih pisaca? Nesumnjivo radi se o predmetu koji je jednim svojim delom dostupan samo u pripovestima *starih* (*antiquitati*) i to tako da: *Quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur...* Ono pre (*quae ante*) osnivanja i izgradnje grada (*conditam condendamve urbem*) odgovara više prenošenju kroz poetske *decora fabulis*, nego kroz *nepomućene spomenike učinjenih stvari* (*incorruptis rerum gestarum monumentis*). Na koji način je onda moguće *stvarati memoriju* o vremenu u kome je pamćenje još uvek bilo gotovo isključivo *poetsko*?³² Autor se ovde nalazi pred paradoksom: Učestvovanje u *stvaranju pamćenja najslavnijeg naroda na zemlji*, podrazumeva i pisanje o vremenima koja nisu pamtila na način na koji pamte njegovi savremenici.³³ Samim tim, svaki novi narativ o *delima starih* koji ne bi ponavljao (*repetam*), morao bi da govori *umesto njih*. To je granica koju autor ne prelazi u predgovoru, on *ponavlja stare* i stoga o stvarima koje su se dogodile pre i

³² Koster primećuje moguću suprotstavljenost između Livijeve istorijske naracije i poetskih narativa Horacija i Vergilija, Koster, "Tibi Tueaque...", str. 260.

³³ Livije kasnije ponovo naglašava ovu poteškoću u šestoj knjizi, Liv. 6.1

tokom osnivanja grada ne može da sudi na isti način kao o novijim događanjima. Zbog toga Livije dodaje apropo stvari koje su *quae ante: ...ea nec adfirmare nec refellere in animo est*. Dakle, o onome što je izneseno *poeticis*, autor se ne usuđuje da presudi – da ga *potvrdi* ili *porekne*.

Da li ovde imamo još jednu ogradu, posle trostruke ograde sa početka? Očigledno je da je to slučaj. Ipak, karakter i predmet ove ograde je značajno drugačiji. Livije se ustručava da sudi o tome da li su događaji o kojima izveštavaju stari nešto što se zaista dogodilo – to je u potpunom skladu sa prvobitnom ogradom od manira onih koji su *novi scriptores*. S druge strane, on se ne ograđuje potpuno od drevnih poetskih priča.³⁴ Nasuprot tome, Livije primećuje da treba biti milostiv prema starima (*datur haec venia antiquitati*) što su, isprepletavši ljudsko i božansko, početak grada učinili vrednijim poštovanja: *Datur haec venia antiquitati, ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat...* U stare prema tome *nema svrhe sumnjati*, trud usmeren ka postizanju veće izvesnosti u pogledu najranijih stvari direktno je suprotstavljen temeljnim vrednostima koje čine *mos maiorum*, a i pored toga nije naročito koristan – nasuprot stremljenju ka *rebus certius aliquid* novih pisaca, autor insistira na *venia antiquitati*, dodajući da ukoliko nekom narodu (*et si cui populo*) treba da bude dopušteno da procenjuje svoje početke kao svete (*licere oportet consecrare origines suas*) i da ih dovodi u vezu sa bogovima kao praocima (*et ad deos referre auctores*) onda: *...ea belli gloria est populo Romano, ut, cum suum conditorisque sui parentem Martem potissimum ferat tam et hoc gentes humanae patientur aequo animo quam imperium patiuntur*. Prema tome, *populo Romano* ima *licere oportet* za konsekraciju svojih početaka zbog ratničke slave (*belli gloria*).

Ratnička slava rimskog naroda je ono što mu omogućava da objavi kako je bog Mars Romulov otac. Ipak, kome Rim saopštava svoje božansko poreklo? Onima koji su *gentes humanae*, a oni su ti koji

³⁴ Ogilvi primećuje kako se ne može zaključiti da su Livijevi izvori bili *pesnici*, već da Livije samo naglašava da je materijal o kome piše u prvim knjigama podobniji za *poetsku* nego za *istorijsku obradu*. Ogilvi, "Commentary", str. 26, 27.

podnose imperium (imperium patiuntur) i zajedno sa tim prihvataju (petientur) rimsko saopštenje o poreklu. Značajno je da je prihvatanje narativa o rimskom poreklu od strane gentes humanae neodvojivo od njihovog podčinjavanja imperiumu. Tekst nas ovde ne upućuje da zaključimo kako su oni koji su potčinjeni, zbog toga u poziciji da nevoljno prihvataju neskromne priče o rimskoj veličini.³⁵ Naprotiv, tekstualna dinamika je sledeća: Rimljani saopštavaju, potčinjeni prihvataju i dok prihvataju oni su pod imperijumom. Na taj način, najraniji pesnički narativi o početku grada su značajni zbog toga što govore o legitimaciji za rimski imperium nad gradovima i narodima. Antiquitati prema tome imaju dopuštenje da spoje božansko i ljudsko u svojim pričama o osnivanju grada, samo zbog toga što populo Romano ima mogućnost da svoje poreklo obeleži kao božansko na osnovu ratne slave.

(8-10)

Livije ne neguje poštovanje prema legendama starih samo zbog toga što su *stari* njihovi tvorci, već zbog toga što u veličini starih prepoznaje krajnju tačku za početak i osmišljavanje svog narativa. Naravno, takav početak nije nužno mitske prirode. Ono što je značajno, nije mogućnost ili nemogućnost dokazivanja istinitosti partikularnih tvrdnji u drevnim narativima, već je to najpre ideja o imperijumu zasnovanom na izuzetnom karakteru Rimljana. Zbog toga treba obratiti pažnju na način na koji Livije iznosi svoje ograde:*sed haec et his similia, utcumque animadversa aut existimata erunt, haud in magno equidem ponam discrimine.* Značajno je da ovde na nailazimo na ograde od tvrdnji koje se iznose u legendama starih – ono od čega se autor uzdržava jeste stav koji bi sledio (*animadversa*) takve legende ili ih prosuđivao (*existimata*). Faktička tačnost sadržaja ranih poetskih pripovesti nije od velikog značaja (*magno discrimine*).³⁶ Zato je neophodna obazrivost, Livije nam ovde ne kaže da *legende starih* nisu

³⁵ Vasali iznosi takvu pretpostavku, Vesaly, “Livy’s Preface...”, str. 25

³⁶ Isto, str. 26.

magno discrimine, već da sud koji bi on izneo o njima, ma kakav on bio, ne bi bio od velikog značaja. U tom smislu, pokušaji *novih pisaca* da stvari odrede nešto *izvesnije*, nisu *magno discrimine*. Uzdržavanje od suda o faktičkom sadržaju legendi, prema tome je u mnogo većoj meri još jedna ograda od *uvek novih pisaca*, nego što je to ograda od *starih*. Ono pak što Livije smatra da je od najvećeg značaja nije činjenični sadržaj legendi, već je to *život i moral zajednice koja je ostvarila imperium*.³⁷

Pošto je konačno izneo svoje ograde prema novim piscima i u konturama ocrtao lik starih, čijim narativima ne namerava da sudi, Livije se odlučuje da iznese ono što je *po njemu* najznačajnije u pogledu predmeta o kome piše, stavljajući naglasak na smer u kom svako za sebe (*pro se quisque*), oštro treba da usmeri svoju dušu (*acriter intendat animum*) – a to je: *...quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit...*³⁸ Dok na samom početku predgovora, Livije svoj *praemium* vidi kroz čast *odvrćanja* pogleda od *conspectu malorum*, ovde on poziva *svakoga* da za sebe obrati pažnju na to kakav je bio život (*quae vita*), običaji (*mores*), ko su bili ljudi (*viros*) i kakvim su sposobnostima (*artibus*) u ratu i u miru (*domi militiaeque*), stekli i održali (*et partum et auctum imperium*). Prema tome, umesto da sudi o *izveštajima starih*, on svoje savremenike poziva da takođe ne sude ali i da ne budu okupirani neposrednim brigama svojih vremena, već da pogled usmere *ka vrlinama starih* kroz koje je ostvaren *imperium* rimskog naroda.³⁹

Autor tako skreće pažnju na ono što izgleda *aktualnije* od *neposredne sadašnjosti*. Način života i običaji koji su zaslužni za *imperium*, pojavljuju se kao erodirana osnova savremene republike. Na taj način, *sigurnost* zbivanja o kojima pripovedaju stari, sama po sebi nije

³⁷ Ovo posebno naglašava Valš, P. G. Walsh, "Livy's Preface and the Distortion of History" u *The American Journal of Philology*, 76, 4, 1955. 369-383.

³⁸ Ovde je možda ponovo poređenje sa Salustijem. U Salustijevom predgovoru *Katilini gloria* i *memoria* se pojavljuju kao motivi za delovanje, kako istorijskih aktera tako i pisaca (Sal. Cat. 1-3). Kod Livija pak, centralni predmet su *običaji i dela* koji su zaslužni za *imperium*, ali ipak u očima *novih čitalaca* (*festinatibus ad haec nova...*) zasenjeni savremenim događajima.

³⁹ Ovo naglašava Vesali, "Livy's Preface..." str. 29; 30.

odlučujuća, već su to *vita* i *mores* onih koji su prvi počeli da govore o stvari koja je *veterem et vulgatam*. Ipak, način života kojim su živeli stari, njihovi običaji i veština, ne nalaze se u dalekoj i zaboravljenoj prošlosti koju bi trebalo rekonstruisati – to je još jedan razlog zbog kog *faktografska* ispravnost narativa starih izgleda da ovde nije od odlučujućeg značaja. *Vrlina* starih i dalje je prisutna – pošto *svako za sebe* usmeri *dušu* na karakter starih kojim je zadobijen *imperium*, trebalo bi da *prati dušom* (*sequatur animo*) kako je se disciplina postepeno postajala nepostojana (*labante paulatim disciplina*) kao i običaji (*mores*): *...labante deinde paulatim disciplina velut desidentis primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites...* Livije posebno naglašava postepen karakter, *mores* su tako sve više i više klizili (*ut magis magisque lapsi sint*) ka propasti, da bi zatim propadali strmoglavo (*coeperint praecipites*),⁴⁰ sve do vremena u kojima Rimljani više ne mogu da podnesu (*possumum pati*) ni svoje poroke (*vitia*), kao ni ono što bi ih izlečilo (*remedia*): *...donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est*. Prema tome, prošlost i sadašnjost ovde su povezane dinamikom dekadencije starih vrednosti – te vrednosti pak, ono što uostalom sačinjava *mos maiorum*, jesu sama prošlost prisutna u sadašnjosti.

Tvrđnju o *vitia et remedia*, moguće je čitati u kontrastu spram prethodne *uzdržanosti* o sudu prema starima kojima je na izvestan način, ako ikome drugom, dopušteno da trasiraju sopstveno poreklo do mitskih početaka. Prema tome, na jednom kraju „istorije“ nalaze se *antiquitati* sa kojima počinje *res* koja je *veterem et vulgatam*, na drugom kraju pak, nalaze se *novi*. *Novi scriptores* spram *starih* se odnose pokušavajući da ih nadmaše, ali s obzirom na *samu stvar*, žive u vremenu *slabljenja morala*. Oni ne samo da prosto propuštaju da se usmere ka onome što bi moglo biti *remedia*, već mu i najdirektnije zaprečuju pristup. Ukoliko je to tako, već ovde se nazire slika Liviju savremenog Rima, kao grada čija veličina zahteva *naraciju*, ali naraciju koja pri tom ne može ostati ravnodušna

⁴⁰ Metafora sa *labans* (klimavo, nestabilno...) ovde je komplikovana – u svakom slučaju konotacija postepenog propadanja koje se u skorašnjem momentu ubrzava je izvesna. Opširnije videti Ogilvie, “Commentary...”, str. 27.

prema sopstvenoj savremenosti – tako, napisati istoriju *Rima* u isto vreme znači *opisati* i savremenost. *Antiquitati* se onda pojavljuju u *prezentu* i to očigledno na mestu na kome *novi* greše, u moralnom i istovremeno političkom smislu.

Početak *Praefatia* donosi ograde, jedinstvene u Livijevom *avertam*, drugi paragraf donosi ponovljene ograde, ali i jasan opis predmeta: *quae vita, qui mores, quae viros?* Takav predmet izgleda da postaje vidljiv samo posle metodskog uzdržavanja od *sadašnjosti*, on se otkriva autoru kao nesavremenom posmatraču. Dakle, jasno je *šta autor ne čini* i *šta čini* – takođe, i ograničeni *praemium* je naglašen – ipak, da li postoji još neka moguća dobrobit od tako nesavremenog projekta kao što je stvaranje pripovesti o gradu od najranijih dana? Livije govori o onome što je *salubre et frugiferum – zdravom i plodnom* koje donosi bavljenje *stvarju* koja se otkriva uz uzdržavanje od prakse *novih*. *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum...* – preduzeto delo, ipak, donosi još nešto pored skromnog *praemiuma* koji se ogleda u *odvrćanju*: *....omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri...* Da li to znači da autor očekuje nešto više do li *praemium* koji se ogleda u *časti neučestvovanja u zlom prizoru?* *Salubre ac frugiferum* nedvosmisleno upućuju na nešto više od ranijeg *avertam* – ipak, pitanje je opet, za koga? Za potencijalne čitaoce, kao i za autora koji se bavi prošlošću, ali, zar autoru nije dovoljno da odvrati svoj sopstveni pogled od savremenih nedaća? Zar savremeni čitaoci ionako neće pohrliti ka *novim vremenima* i uostalom, čitati *nove pisce?* Razumljivo, niko sam sebi ne može dati *praemium*, tako da, ukoliko je Livijevo *odvrćanje* pogleda od vremena u kome živi na bilo koji način *praemium*, to podrazumeva i stranu koja ga daje? To su možda potencijalni čitaoci – ali zar se autor prethodno nije odlučio za patos distance? *Praemium* nije isključiva motivacija i ne treba ga zameniti sa rezultatima rada – kao ni prethodno sa *radošću učestvovanja (iuvabit...consuluisse)*. Čast koja dolazi sa distancom koju autor uživa u odvajanju od neposrednog pogleda na sopstvena vremena svakako sačinjavaju *dovoljnu nagradu* – ipak, on ne piše samo radi sopstvenog duševnog mira i časti, već i radi zdrave i plodne spoznaje stvari (*cognitione rerum*). Spoznaje koja je moguća sa pogledom (*intueri*) na sve poučne primere (*exempli documenta*) uzidane

(*posita*) u svetli (*inslustris*) spomenik (*monumento*). Posmatranje takvog spomenika, kao i omogućavanje drugima da ga vide, za svoj *praemium* svakako da ima čast koja prati odvratanje od nedaća savremenosti – ipak, to nije sve što takav poduhvat donosi.

Monumentum je ovde ključna reč.⁴¹ Gde, u kom prostoru i vremenu se nalazi spomenik o kom se govori i sa koga se mogu čitati primeri valjanog delanja? Očigledan odgovor može biti da je spomenik *istorija Rima* koju piše Livije – ali takav odgovor ne zadovoljava potpuno.⁴² *Spomenik* na kome su primeri vidljivi, morao je postojati i pre Livijeovog dela, on je uostalom ono na šta se usmerava pogled svakoga ko se obraća prošlosti. Ipak, bez autora koji odvrata pogled od *conspectu malorum* sopstvenih vremena i koji kroz to dobija *priznanje (praemium)*, takav spomenik je nevidljiv. U tom smislu, možda je moguće poistovetiti *Rim* sa *spomenikom* o kome Livije govori, ali samo u krajnje ograničenom smislu. *Rim, pozna republika* ili *rana imperija* druge polovine prvog veka pre nove, nije sam po sebi *monumentum*, naprotiv, njegova stvarnost je ono od čega Livije odvrata pogled, ali je u isto vreme i ono o čemu *piše*. *Monumentum* ostaje nevidljiv bez autora i čitalaca – najkraće, on je referent *priče* o prošlosti kroz koju biva adresirana savremenost.⁴³ Takav spomenik postaje vidljiv samo kroz

⁴¹ Prethodno (*Praef.* 6) Livije naglašava razliku između *poetskog* pripovedanja i ukazujućeg karaktera istorijske naracije: *incorruptis rerum gestarum monumentis*...Ovo razlikovane pak, po svemu sudeći ne podrazumeva nedvosmisleno isključivanje između sfera *poetske* i *istorijske* naracije. O poteškoćama u odvajanju strogo *poetskog, odnosno mitskog i istorijskog, odnosno prozaičnog*, kod Livija videti Vasaly, “Livy’s Preface...”, str. 25-29.

⁴² Feldher skreće pažnju na Livijev tekst kao na *monumentum*, Feldher “Spectacle and Society”, str. 2. Iako je ovakvo tumačenje moguće, pitanje je koliko je primat *gledanja* (koji Feldher takođe naglašava, str. 1) u skladu sa metaforom koja bi podrazumevala *izgradnju* spomenika od strane autora – tekst koji autor stvara je tu možda samo kako bi ukazao na *monumentum* koji postoji čak nezavisno od teksta koji doprinosi očuvanju *memorije* i doprinosi mogućnosti da *spomenik* bude sagledan od savremenika koji hrle ka *novim događanjima*.

⁴³ Jeger naglašava kako je *prostor* (prvenstveno u smislu topografije Rima) princip po kome Livije organizuje svoj narativ. Marry Jaeger, “Urban Landscapes...”, str. 65. Takođe Jeger, na istom mestu, upućuje na ostale autore

pripovedanje, ali on u isto vreme mora da ostane netaknut od strane pripovedača – dok *novi scriptores* iz prvog paragrafa, žele da *nadmaše stare*, da kažu nešto izvesnije ili da napišu nešto jasnije, autor koji je na osnovu savremenosti zainteresovan za prošlost, otkriva *spomenik* sa koga je moguće čitati, ali koji je nemoguće bolje ispisati.

Pijetet prema starima je odlučujući i u pogledu mesta *monumentuma*. *Monumentum* nije naprosto *prezantan* tako da ga je moguće prisvojiti, u isto vreme, pogled koji se usmerava ka prošlosti je *zdrav i plodan* kad na osnovu *primera* omogućava valjano delanje u sadašnjosti. Najranija tradicija na taj način nije ono što je naprosto prošlo i što je zaboravljeno ili poštovano iz nepoznatih razloga, ona se pokazuje u uvek prezentnoj mogućnosti ponavljanja. Zato Livije ističe značaj odnosa svakog pojedinca prema *primerima*: *...inde tibi tuaeque rei publicae, quod imitere, capias, inde foedum inceptu, foedum exitu, quod vites...* Ovde nailazimo na prilično neuobičajen izraz: *Tebi i tvojoj republici (tibi tuaeque rei publicae)*⁴⁴ je dato da odabereš šta ćeš podražavati (*imitare capias*) – kroz *tibi* autor adresira tekst pojedinačnim čitaocima i upućuje na njihovu moralnu i političku odgovornost kada se pred njima nalazi *monumentum* sa koga mogu odabrati šta će podražavati, ali i šta će izbegavati. Spomenik sadrži jednako *exempli documenta* kao i ono što je po začecu i po posledicama sramno (*foedum inceptu, foedum exitu*).

koji insistiraju na značaju Rima (u topografskom smislu) za Livijevu naraciju. Poslednje je značajno zbog toga što ukazuje na nesvodivost Livijevog *monumentuma* na *tekst* kao autorsku kreaciju (topografija je princip za organizaciju narativa, ali u isto vreme i propisuje specifične granice eventualnoj slobodi pisca). S druge strane, *monumentum* ne bi trebalo pomešati sa samom *topografijom*, odnosno sa Rimom kao sa fizičkim gradom. Moglo bi se reći da je *monumentum* prostor vidljivosti koji za čitaoce biva otvoren naracijom, a čije granice su ocrtane topografijom Rima.

⁴⁴ Koster primećuje specifičnog izraza, Koster, “Tibi Tueaque...”, str. 256-257. Kako Koster primećuje moguće je da se iza ovakve upotrebe izraza (*tibi tuareque...*) krije referenca na *princepsa* i da se radi o Livijevoj implicitnoj kritici, koja bi podrazumevala poigravanje sa *prisivajanjem republike* (koja je kod Cicerona i dalje isključivo *res publica nostra*).

Poslednje otklanja mogućnost za tumačenje Livijevog dela kao moralizatorske egzemplarne istorije,⁴⁵ ali u isto vreme, i kao jednostavnog ogledala vrednosti sopstvenog društva i vremena. Autor će naravno ono što sam smatra *sramnim* i u svom narativu označiti kao sramno (*foedo*), ali i dalje, od dobre volje čitalaca zavisi ono što će odlučiti da ponavljaju. *Pietas* prema starima tako podrazumeva i *fides* prema savremenima. Još na početku predgovora jasno je da autor procenjuje vreme u kome živi kao vreme dekadencije od koga odvraća pogled, ali kako bi, na kraju krajeva, onima koji učestvuju u *nedisciplini* i *neumerenosti* novijih vremena pružio mogućnost za pogled na *inlustri monumento* na kome su uklesani *primeri*. Ovakvo ukazivanje nije direktan moralizatorski čin. Livijeva priča nije sama po sebi *exemplum* – naprotiv, ona je skretanje pogleda na *monumento* koji sadrži *mnoge primere* sa različitim vrednosnim predznacima. Treba se podsetiti, Livije skreće pažnju čitalaca kako na to *kakvi su ljudi, običaji i životi* doveli do zadobijanja *imperijuma*, tako i na to na koji način su običaji i disciplina slabili da bi se došlo do stanja dekadencije. Ipak, iako je vreme u kome Livije živi vreme *slabljenja discipline* i *propadanja morala*, ono je i dalje određeno temeljnim vrednostima starih – uostalom, ono što propada nije ništa drugo do li te vrednosti. Narativ u kome *antiquitati* i *novi* bivaju povezani kao akteri jedinstvene priče, omogućava da se *dekadencija* odvoji od *vrednosti*. *Najranija vremena* tako postaju prostor za projekciju nepomućene vrline, dok savremenost biva označena kao vreme propasti. Prema tome, takva priča nikako nije neposredni i nesvesni odraz vremena u kome autor živi – ona je napisana tako da stvori odraz savremenosti u ogledalu prošlosti. Prošlost i sadašnjost na taj način ne postoje kao odvojene dimenzije koje narativ tek naknadno spaja,⁴⁶ one su

⁴⁵ Čaplin naglašava kompleksnost Livijeve upotrebe primera, i skreće pažnju na nesvodivost Livijeve istorije na priručnik sa primerima za avgustansku publiku. J. Chaplin, “Livy’s Exemplary History”, str. 2.

⁴⁶ U kratkom *Predgovoru* na početku *šeste knjige* Livije primećuje kako su događaji iz prvih pet knjiga poput dalekog objekta koji se teško razaznaje zbog velike udaljenosti. Liv. 6.1. Ipak, ovakvo naglašavanje, potcrtava *mogućnost viđenja*. Ipak, ovakva metaforika je potpuno u skladu sa *uzdržavanjem od suda* o

konstituisane i specifično artikulisane naracijom koja ih već razumeva kao spojene, tako da se sadašnjost gotovo prirodno odražava u prošlosti.

(11-12)

Rim je na taj način predstavljen van konkretnog grada, republike ili imperije u kojoj autor živi i stvara – dok je u isto vreme *priča o Rimu* rekurs na savremenu zajednicu. Pozicija *monumentuma*, u granicama i van granica ranog imperijalnog Rima, jasno je artikulisana u nastavku teksta:

Ceterum aut me amor negotii suscepti fallit, aut nulla umquam res publica nec maior nec sanctior nec bonis exemplis ditior fuit, nec in quam civitatem tam serae avaritia luxuriaque immigraverint, nec ubi tantus ac tam diu paupertati ac parsimoniae honos fuerit. Adeo quanto rerum minus, tanto minus cupiditatis erat...

Očigledno, ovde *dogadžaji* nisu u prvom planu, u prvom planu je *res publica*, kao *supstancija* za samo *dogaćanje*. Dok kod grčkih historičara, primerice Herodota i Tukidida, pa uostalom i mnogo kasnije kod Polibija, nailazimo na *dogadžaje* kao na predmet naracije, kod Livija je to *republika*. Ne postoji *centralni događaj* o kome bi bilo moguće govoriti, postoji samo događanje koje je određeno samim predmetom. Predmet je, pak, takav da ukoliko autora njegova naklonost ne navodi da greši (*ceterum aut me amor negotii suscepti fallit*), nije bilo *republike* niti *veće* (*maior*) niti *časnije* (*sanctior*), bogatije dobrim primerima (*bonis exemplis ditior*), niti takve da su je gramzivost i luksuz (*avaritia luxuriaque*) tako kasno naselili (*immigraverit*). Takođe, nigde drugde toliko dugo siromaštvo i skromnost (*paupertati ac parsimoniae*) nisu bili tako cenjeni (*honos fuerit*). Livije takođe zapaža da dokle god je bilo malo bogatstva (*quanto rerum minus*), dotle je bilo i malo pohlepe (*cupiditatis*). Dakle, *rana republika* je zajednica *vrline i skromnosti*, a Livijev opis nije rekonstrukcija na osnovu događaja, već je karakterizacija na osnovu percipirane aktualnosti tradicije *starih*. Istorija

faktografskom sadržaju sačuvanih priča – ali i sa mogućnošću naracije o onome što je opšte i vidljivo, makar na horizontu: *vita, mores, artes*.

tako ne počinje *događajem* kroz koji bi bile vidljive vrednosti zajednice, *Grčko-persijskim ratom*, *Peloponeskim ratom*, *padom Kartagine* ili *osvajanjem Korinta*, nasuprot tome, ona počinje od *priča starih*, na osnovu kojih je moguće ocrtati *trajne i kvalitativno nepromenljive vrednosti*. Interesantno je, na pitanje o tome *ko su Rimljani i šta je to Rim*, Livije ne odgovara polazeći od *Avgusta* – umesto toga, u duhu *odvraćanja od savremenog*, on govori o *starima: kakvi su im bili običaji, kakav život su živeli i kakvi su bili ljudi?*

Kao i na prethodnim mestima u predgovoru i ovde možemo da primetimo cesuru koja je napravljena između *novi* i *antiquitati*. *Avaritia luxuriaque* i *cupiditas* dugo nisu *naseljavale republiku*, ipak, od skora (*nuper*), bogatstvo (*divitia*) je donelo gramzivost i prevelika uživanja su stvorila želju za preterivanjem i razuzdanošću, što je sve povuklo u propast: *...nuper divitiae avaritiam et abundantes voluptates desiderium per luxum atque libidinem pereundi perdendique omnia invexere*. Razlika između *starih* sa kojima Livije asocira *siromaštvo* i *skromnost* i *novih* za koje je karakteristična *gramzivost* i *razuzdanost* je jasna – ipak, ona je interesantna zbog toga što je direktno povezana sa opozicijom koja postoji između *politike* koja se vodi *domi militaresque* (u *ratu* i *kod kuće*, *odnosno u miru*) poradi zajednice i pseudo-političke delatnosti usmerene na *bogaćenje*. Bez obzira na to tekst predgovora ne upućuje na direktnu vezu između načina na koji je *imperium* ostvaren i *bogatstva* kao posledice. Livijev *Predgovor* anticipira tok predstojeće naracije: Stari su ostvarili *imperium* svojom *vrlinom*, a kasnije se *pojavilo bogatstvo* koje je dovelo do nevolja i dekadencije. Ipak, dok je linija između bogatstva i dekadencije koja počinje pohlepom (*cupiditas*) direktno povučena, veza između *imperiuma* i *bogatstva* nije naglašena. Time, za Rim s kraja prvog veka pre nove ere – dakle Liviju savremeni Rim – nesumnjivo značajna veza između *političkog* i *ekonomskog aspekta* (između *političke moći* i *bogatstva*), kroz narativ o dekadenciji temeljnih vrednosti biva razumljena kao odnos suprotstavljenosti. *Politički* i *moralni* karakter *imperiuma* na taj način biva dodatno naglašen i pažljivo odvojen od ekonomskog aspekta – time, barem u virtuelnom prostoru istorijske naracije, sfera političkog delovanja biva očuvana. Možda bi uz izvesnu dozu smelosti bilo moguće primetiti da je republika počela sve više da

naseljava prostor istorijske naracije od onog momenta kada je počela da gubi svoju faktičku egzistenciju.

(12-13)

Praefatio se završava konačnom *ogradom*, ovog puta od *primedbi (quarellae): Sed quarellae, ne tum quidem gratae futurae cum forsitan necessariae erunt, ab initio certe tantae ordiendae rei absint...* Prvi deo rečenice govori o tome kako bi *quarellae* bile loše primljene (*tur quidem gratae futurae*), iako su možda neophodne (*forsitan necessariae*). Treba se setiti prethodnog komentara o *vremenima* u kojima Rimljani više nisu sposobni da podnose svoje izopačenosti, ali ni ono što bi ih *popravilo* – teško je ne primetiti izvestan paralelizam koji postoji između takve ocene i zaključne opaske o *quarellae*. U oba slučaja se ono što je *neophodno* pokazuje kao *nepoželjno*. Ipak, drugi deo rečenice nam otkriva da je autor spreman da barem privremeno odustane od svojih *pritužbi* – one se čak pojavljuju kao neprimerene *na početku* tako *velikog poduhvata (certem tantae ordiendae)*. Ipak, ono što je ovde ključno jeste *ab initio* – *od samog početka* ili *na samom početku quarellae* treba da izostanu. To ne znači da pri izlaganju novijih događanja njih neće biti, to samo znači da ih ne treba iznositi zajedno sa stvarima o kojima će biti reči na početku. *Početak* pak, rezervisan je za događaje dostupne kroz poetske narative starih, o čijoj *faktičkoj* istinitosti se autor uzdržava da sudi – ali ne treba prevideti da u isto vreme poziva čitaoce da obrate pažnju na *život i moral* starih o kojima pripovedaju takve priče. Na taj način, *početak* je osiguran kao mesto besprekorne vrline – ipak, ostaje nejasno, zašto je zajedno sa izlaganjem *prvih početaka grada* u isto vreme neprimereno izneti i *primedbe o savremenom* stanju stvari?

Ukoliko bi poslednje bilo slučaj, autorov čin bi bio strogo moralizatorski i predstavljao bi instrumentalizaciju prošlosti, *stari* bi bili naprosto upotrebljeni kao platno na kome mogu biti ocrtni *prigovori novim vremenima*. *Praefatio* skreće pažnju da to ne sme biti slučaj – *exempla* starih ne treba da budu izneseni kao reaktivni kontraprimeri, već ih treba osvetliti i ostaviti oku čitalaca. Posmatranje takvog *svetlog spomenika (inlustri monumento)* je *čista teorija* – koja naravno ima jasne

praktične implikacije. Traganje za primerima i njihovo posmatranje podrazumeva i stvaranje *predstave*. Napisati priču o *republici* od njenih najranijih dana u vreme kada je *republika* prestajala da postoji je direktan političko-etički čin o kom nam tekst, razume se, ne govori – naravno, možda je nemoguće odgovoriti na pitanje o mestu takvog *exempluma* na *sjajnom spomeniku* koji se otkriva pogledu čitalaca, čak i na autoreferentnom mestu kao što je to predgovor.

Ipak, na samom kraju predgovora dobijamo naznaku, ukoliko ne odgovor na pitanje o *mestu autora*: *....cum bonis potius omnibus votisque et precationibus deorum dearumque, si, ut poetis, nobis quoque mos esset, libentius inciperemus, ut orsis tantum operis successus prosperos darent*. Prijatnije je, dakle, započeti dobrim predznacima i zavetima (*omnibus votisque*) i molitvama bogovima i boginjama (*precationibus deorum dearumque*), kako bi kroz dobre predznake darovali uspeh velikom delu koje je započeto – sve to, interesantno, treba učiniti kao kod pesnika (*ut poetis*). Pesnici i pesništvo se javljaju dva puta u tekstu *Predgovora*, prvi put kada se govori o pamćenju starih koje je *poeticis* i drugi put na samom kraju. Na oba mesta *poetsko* je moguće misliti s obzirom na *monumentalno*. U drugom paragrafu, pitanje je na koji način je moguće, bez kršenja pijeteta, uključiti ono što je izneseno *poeticis* u *incorruptis rerum gestarum monumentis* – autor se odlučuje da o istini tih stvari ne sudi (*nec adfirmare, nec refelere*), ipak upućuje čitaoca na *moralni i politički kvalitet* (*quae vita, qui mores etc.*) starih. Kvalitet, koji je izložen kroz njihove *poetske narative*. *Događaji* najranije istorije, tako odražavaju *moralne i političke vrednosti*, koje su pravi predmet Livijevo narativa. U završnoj rečenici predgovora odnos između *monumentis* i *poeticis* ponovo je naglašen – pitanje o tome na koji način je u *monumentum* moguće uključiti ono što je izneto *poeticis*, dobija pragmatički odgovor: Odjednom, pripovest koja osvetljava *monumentum*, započinje poetski – treba započeti onako kako to čine pesnici.

Kako izneti *primere* koji su očuvani samo u *poetskom narativu* tako da budu uklesani u istorijski spomenik, kako pomiriti *poetsko* sa *dokumentarnim*? Livijevo rešenje je skretanje pažnje na ono što je u takvim narativima *opšte: život, moral, karakter etc.* Ipak, kraj teksta kao što smo videli donosi još jedan momenat – to je moguće samo ukoliko

istorijski narativ otpočne kao poezija. *Poezija pak* ne iznosi direktan sud, već stvara predstavu o čijem sadržaju je potom moguće suditi. Zbog toga, ukoliko je početak *poetski, kritika* pojedinačnih *dela* na samom početku *mora potpuno izostati*, jer su *priče starih* same po sebi *exempla*. Na taj način, autor poziva čitaoce da sa drugačijim očekivanjima čitaju *prve knjige*, ka kojima sigurno neće *pohrliti* – ukoliko su *priče starih* same po sebi *primeri* uz koji je iznošenje *quarellae* neprimereno, onda je njihova uloga u pogledu *moralne procene* drugih *primera* u tome što služe kao *mera valjanog delanja*.

Drugim rečima, ono što je u *poetskim narativima starih* izneto kao *vredno*, kao i ono što je *sramno*, figurira kao paradigma za procenjivanje novijih primera, o kojima autor svakako može izneti svoje *primedbe*. Ipak, na kraju, značajno je da autor onda svoje delo ne može otpočeti kao *pisac istorije*, umesto toga on se mora ugledati na *pesnike – monumentum* je tako moguće otkriti samo *ponavljanjem starih* i to ne samo u pogledu sadržaja njihovih narativa, već i u pogledu manira, pa tako *monumentis* i *poeticis* nisu par isključivih suprotnosti, jer dok je *monumentum* u svom početku obavijen *poetskom imaginacijom*, poslednja je ujedno i način na koji on *ab initio*, može biti iznet pred savremeni pogled. Zbog toga Livije smatra da treba otpočeti onako kako to čine pesnici.

3. ZAKLJUČCI: LIVIJE KAO REFLEKTUJUĆI ISTORIČAR

Šta znače Hegelove reči *sadašnje u životu duha* u pogledu čitanja *Praefatia*? Po svemu sudeći, Livije ne pokušava da premosti jaz između prošlosti i sadašnjosti. Nasuprot Hegelovim pretpostavkama rimski heroji i kraljevi koji su ostali u pamćenju samo u *poetskim pričama*, kada progovaraju jezikom pozne republike to ne čine zbog toga što Livije želi da njima naseli njemu savremeni Rim ili zbog toga što nije svestan njihove razlike u odnosu na njegove savremenike. Takođe, bitke koje se vode na isti način u doba kraljevine kao i u doba republike ne proističu kao dopuna za neznanje o događajima – Livije se, kao što smo primetili, u pogledu faktografije najstarijih događaja uzdržava od suda. *Nivelacija* razlike između *prošlog* i *sadašnjeg* je ovde samo površinski fenomen.

Pretpostavka na koju nailazimo kod Hegela jeste razdvojenost između *prošlosti i sadašnjosti* kao situacija pred kojom se reflektujući istoričar neizbežno nalazi, taj jaz pisac kao *kompilator, pragmatički pisac, kritičar* ili *pojmovni istoričar*, nužno mora da prevlada, manje ili više primerenim sredstvima, kako bi uopšte mogao da sastavi jedinstven istorijski narativ. Ipak, ukoliko je reflektujuća istorija *naracija o sadašnjem u životu duha* – možda prevladavanje takvog jaza nije njena određujuća karakteristika. *Sadašnjost i aktualnost* podrazumeva uvek već premošćen rascep između prošlog i sadašnjeg.

Livije ne polazi od pretpostavke jaza, naprotiv, pretpostavka njegovog narativa je kontinuitet. *Populo Romano*, kakav je od starine poznat (*veterem et vulgatum*) u narativnim tradicijama *starih* za Livija predstavlja datost koju nije potrebno naknadno rekonstruisati, o kojoj često nije moguće reći nešto *izvesnije (rebus certius aliquid)* ili na manje sirov način od *starih (rudem vetustatem)*. Ipak, iako se Livije uzdržava od praksi *novih pisaca, Praefatio* neupadljivo konstruiše krajnje specifično i novo razumevanje rimske prošlosti ostavljajući prostor za niz opozicija (*turba – nobilitate; novi – antiquitati; certius – vulgatum; tua-nostra; poeticis – monumentis etc.*) čije dvoznačnosti neretko upućuju na mogući političko-moralni kontekst. Specifičnost Livijeve nove slike rimske prošlosti ogleda se u istovremenom razbijanju pretpostavljenog kontinuiteta i njegovom ponovnom uspostavljanju kroz naraciju o vrednostima koje traju kroz sopstvenu dekadenciju. Livijeva naracija, već na nivou *Predgovora*, zajedno sa naglašavanjem jaza između *prošlosti i sadašnjosti*, pretpostavlja i njihovu *povezanost* pomoću *vita, mores i artes*, kojima je zadobijen i održavan *imperium*. *Propadanje morala* tako nije posledica refleksije o jazu, već je strategija za premošćavanje jaza koji se ne pojavljuje kao *izazov pred autorom*, već je zajedno sa naracijom tek proizveden. Ukoliko ne bi postojala *nesvodiva razlika* između *prošlosti i sadašnjosti*, prošlost ne bi mogla da služi kao *kritički horizont*, ukoliko bi jaz ostao nepremostiv, prošlost bi bila potpuno irelevantna.

Istovremenost *stvaranja i premošćavanja* distance između *starog i novog* u Livijevom narativu uporediva je sa etikom i politikom sećanja karakterističnom za doba *trijumvirata* i potom *principata* – premda joj je

obrnuto proporcionalna. *Spašavanje* republike odigravalo se u okvirima čuvanja institucija nasleđenih tradicijom uz njihovo simultano razgrađivanje – *princepsova* radikalna *obnova moralnih vrednosti* podrazumevala je ukidanje političkog okvira koji je odgovarao takvim vrednostima. Teško je zamisliti da je poslednje potpuno promicalo Liviju. Moguće je da *program* iznesen u *Predgovoru* naglašava ovakvo *preokretanje* odnosa između *starog i novog* karakterističnog za Rim krajem prvog veka pre nove ere. Ipak, značajno je da je dinamika uporednog stvaranja i prevladavanja jaza, jednako karakteristična za Livijevu *naraciju* koliko i za političko-moralni praksis pozne rimske republike.

Poslednje nam otkriva i nešto o naraciji Hegelovih *reflektujućih istoričara*. Istoričari koji pišu o *sadašnjem u životu duha*, to ne čine samo kroz prevladavanje jaza koji zatiču kao spoljašnju datost. Naprotiv, *jaz* između prošlosti i sadašnjosti nigde ne postoji kao datost ili kao pretpostavka – on uvek biva konstituisan na nivou istorijske naracije koja iznova artikuliše odnos između *prošlog i sadašnjeg*. Svakako, na nivou *pripovedanja* ali bez mogućnosti slobodne konstrukcije koja umiče konkretnoj realnosti političko-etičke (običajnosne) zajednice u kojoj nastaje. Poslednje je moguće zaključiti na osnovu načina na koji Livije artikuliše ovaj odnos u *Predgovoru* – u tom smislu Hegelov prikaz Livija kao *kompilatora i preglednog istoričara* koji bezuspešno pokušava da premosti jaz između prošlosti i sadašnjosti, možda nije do kraja uklopiv sa pretpostavkom o *reflektujućoj istoriji* kao *naraciji o onom sadašnjem u životu duha*. Na nivou *istorijskog pripovedanja*, *sadašnjost i prošlost u životu duha*, ne postoje pre *naracije o događajima* – poslednja pak, kod Hegela, pretpostavlja *političku zajednicu*. U tom smislu *reflektujući istoričari* prevladavaju samo jaz čije koordinate prethodno sami određuju. Na taj način, *uspeh i neuspeh* reflektujuće istografije, ne ogleda se u efikasnosti premošćavanja jaza, već u uvek politički i etički problematičnom činu *artikulisanja odnosa između prošlog i sadašnjeg*.

LITERATURA

- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (hrsg. Karl-Brehmer, Karl-Heinz Iltting und Hoo Naam Seelmann), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (hrsg. Bernadette Colenberg-Plotnikov), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2015.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* (hrsg. Walter Jaeschke), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Tim Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, De Gruyter, Berlin, 2017.
- A. Momigliano "Ancient History and The Antiquarian" u *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*; 13, ¾, 1950. 285-315
- A. Momigliano, "Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition" u *The Journal of Roman Studies*, 47, ½, 1957. 104-114.
- G. Miles, "Maiores, Conditores, and Livy's Perspective on the Past" u *Transactions of American Philologica Association*, 118, 1988, 185-209.
- Jason P. Davis, *Romes Religious History – Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005;
- Jane D. Chaplin, *Livy's Exemplary History*, Oxford University Press, Oxford, 2005;
- Andrew Feldherr, *Spectacle and Society in Livy's History*, University of California Press, Berkeley, 1998;
- Mary Jaeger, *Livy's Written Rome*, Michigan University Press, Michigan, 1997;
- Jacques-Emmanuel Bernard, "Portraits of Peoples" u *A Companion to Livy* (ed. Bernard Mineo), Willey-Blackwell, Oxford, 2015.
- Moles, "Livy's Preface" u *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 39, 1994, 141-168
- P. J. Burton, "Livy's Preface and it's Historical Context" u *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 17/1, 1998; 17-91.
- Severin Koster, "Tibi Tuaeque rei Publicae: Zur Praefatio Livius" u *Lenaika: Festschrift für Karl Werner Müller* (hrsg. C. Mueller-Goldingen; K. Sier), 89, Stuttgart, 1996, 253-263;
- A. Vessaly, "Livy's Preface. A Readers Guide to the First Pentad" u A. Vessaly, *Livy's Political Philosophy: Power and Personality in Early Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Titus Livius, *Römische Geschichte* (hrsg. H.J. Hillen), Artemis & Winkler, Düsseldorf/Zürich, 2007.
- Titus Livius, *Ab urbe condita libri* (ed. W. Weissenborn, H.J. Müller), Teubner, Leipzig, 1898.

- Livy, *Ab urbe condita* (ed. R.S. Conway; C.F. Walters), Oxford University Press, Oxford, 1914;
- Livy, *Books I and II with an english translation* (ed. B.O. Foster); Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1919;
- Livy, *History of Rome* (trans. Rev. Canon Roberts), Dutton and Co, New York, 1912.
- Livy, *The History of Rome, Books 1-5* (trans. W.M. Warrior), Hackett Publishing Company, Incianapolis/Cambridge, 2006;
- Titus Livius, *Ab urbe Condita/Römische Geschichte* (ausgew. und hrsg. Annette Pohlke), Reclam, Stuttgart, 2016;
- Tit Livije, *Istorija Rima od osnivanja grada, prva dekada*, (prev. M. Mirković), Službeni Glasnik, 2012.
- T. Janson, *Latin prose prefaces*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1964.
- Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford University Press, Oxford, 1942.
- Herodot, *Herodotova Istorija* (prev. Milan Arsenič), Dereta, Beograd, 2018.
- Herodotus, *Herodoti Historiae: Libri I-IV*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Tukidid, *Peloponeski rat* (prev. Dušanka Obradović), Admiral Books, Beograd, 2010.
- Polibije, *Istorije* (prev. Marijana Ricl), Matica Srpska, Novi Sad, 1988.
- Polybius. (1893). *Historiaes*. Leipzig: Teubner.
- Salustije, *Jugurtin rat* (prev. Gordan Maričić), Stylos, Novi Sad, 2004.
- Salustije, *Katilinina zavera* (prev. Gordan Maričić, Stylos, Novi Sad, 2003.
- C. Sallusti Crispi. *Catilina, Iugurtha, Orationes Et Epistulae Excerptae De Historiis*. Axel W. Ahlberg. Leipzig, Teubner, 1919.
- R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- Tim J. Cornell (ed.) *The Fragments of the Roman Historians, Vol 1*; Oxford University Press, Oxford, 2013.
- D. Hoyos “Livy on the Civil Wars (and After): Morality Lost?” u *The Historiography of Late Republican Civil War* (ed. C.H Lange; F.J. Varvaet), Brill, Leiden-Boston, 2019.
- M. Jaeger, “Urban Landscape, Monuments, and the Building of Memory in Livy” u *A Companion to Livy* (ed. Bernard Mineo), Wiley Blackwell, Oxford, 2015, 65-77.
- P. G. W. Glare (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- L. Amundsen, “Notes on the Preface of Livy” u *Symbolae Osloenses*, 25:1, 1947, 31-35.

- R. Syme, "Livy and Augustus" u *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 1959, 27-87
- A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography*, Routledge, London and New York, 1988
- P. G. Walsh, "Livy's Preface and the Distortion of History" u *The American Journal of Philology*, 76, 4, 1955. 369-383.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND LIVY: REFLECTIVE HISTORIOGRAPHY AND ETHICS OF MEMORY

Abstract: This paper is working on Hegels thesis regarding reflective history as historical writing about present through the medium of past. Hypothesis about *reflective historiography as narrative practice* is elaborated through the reading of Livy's *Praefatio*, with a particular accent on *historiographical practice* as moral and political act which implies articulation of the relationship between the past and the present. The reading specifically considers Hegel's fundamental attitudes regarding historiography, drawing attention on the problems of compatibility of Hegel's exemplification of Livy as *compilatory writer of historical reviews* with his specific attitudes regarding 1) correlation between ethico-political community and historiography and 2) reflective historiography as narration about *present in the life of spirit*.

Keywords: Philosophy of History, Hegel, Livius, Historiography, Narration

Primljeno: 31.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 179

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.115-122>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

JAGODA DRLJAČA¹

Institut društvenih nauka u Beogradu, Centar za pravna istraživanja

TRANSPLANTACIJA ORGANA U SVETLU NOVOG ZAKONA: PRAVNE I ETIČKE NEDOUMICE

Sažetak: Novi Zakon o presađivanju organa doneo je brojne nedoumice kako stručnoj, tako i laičkoj javnosti vezano za prihvatanje *opt out* modela, registra donora, lica koja dokidaju doslednu primenu principa pretpostavljene saglasnosti. Autor pokušava da odgovori na pravne i etičke nedoslednosti.

Ključne reči: Zakon o presađivanju ljudskih organa, donorstvo, saglasnost, etika

Leon Kas (Leon R. Kass) i Aleksander Kapron (Aleksander M. Capron) smatraju se rodonačelnicima koncepcije po kojoj se moždana smrt poistovećuje sa ljudskom smrću. Godine 1972. definisali su moždanu smrt kao stanje identično tradicionalnom poimanju smrti gde odsustvuje spontani rad srca, kao i disanja. Za razliku od tradicionalnog shvatanja, danas se napretkom medicine ta odsutnost može nadomestiti na veštački način reanimacijom. Tvorci su prihvatanja koncepcije smrti celog mozga. Britanci prvi put 1976. godine artikulišu koncept po kome je moždana smrt prihvaćena kao smrt celog organizma, gde se ne radi o smrti čitavog mozga, nego smrti moždanog debla. Smrću moždanog debla nastupa smrt čitavog mozga koja je prouzrokovana fiziološkim prestankom većine vitalnih funkcija. Prestankom funkcionisanja neokorteksa, moždane kore, ne dolazi do smrti moždanog stabla, tj. čitavog mozga, ali dolazi do uništenja neuro-fiziološke baze. Tako nastaje smrt svih karakteristika osobe.

¹ E-mail adresa autorke: jagoda.drljaca@yahoo.com

Komitet Harvardske medicinske škole je 1968. godine utvrdio šest kriterijuma moždane smrti:

1. Postojanje duboke kome bez reakcije na bolne nadražaje
2. Potpuno odsustvo spontanog disanja
3. Odsustvo refleksa moždanog stabla
4. Odsustvo spinalnih refleksa
5. Odsustvo postularne aktivnosti kao što je decerebracija
6. Ravan elektroencefalografski zapis.

Godine 1971. utvrđuju se takozvani Minesota kriterijumi moždane smrti. Oni su istovetni Harvardskim, osim u zahtevu za ravnim elektroencefalografskim zapisom (po ovim kriterijima EEG ne mora pokazati potpunu ravan, iako je u pitanju ireverzibilno oštećenje mozga).

Finska je 1971. godine bila prva zemlja koja je u svoje zakonodavstvo uvela pojam moždane smrti. To je značilo revoluciju u transplantacionoj medicini gde se eksplantiraju te transplantiraju još uvek prokrvljeni organi pa su samim tim efikasnost i prognoza same transplantacije, kao i budućeg života transplantiranog umnogome poboljšana.

Transplantacija se definiše kao operacija kojom se presađuje deo tkiva ili organ s istog ili drugog organizma. Autotransplantacija podrazumeva uzimanje transplantata s istog pacijenta i presađivanje tamo gde je potrebno (primer autotransplantacije je premošćivanje krvnih sudova na srcu, tzv. bajpas gde se za operaciju koriste graftovi samog pacijenta), homotransplantacije (transplantat se uzima s drugog davaoca) ili ksenotransplantacije gde se transplantat dobija s različite vrste (upotreba svinjskog zaliska u operaciji srčanih zalistaka kod čoveka). Savremena transplantaciona medicina dospela je do mogućnosti transplantacije bubrega, srca, pluća, pankreasa, kože, kostiju, nerava, koštane srži, jetre etc., izuzimajući transplantaciju parnih organa, delova jetre i koštane srži. Jedan od najvećih problema koji se javlja u transplantacionoj medicini je problem donacije organa, tj. davanje saglasnosti. Od države do države, razlikuju se tumačenja pitanja o neophodnosti davanja pisane, informisane saglasnosti za davanje organa

drugome ili je dozvoljeno eksplantirati organ tamo gde je izostala registrovana zabrana uzimanja organa nakon moždane smrti.² Pravna regulativa u oblasti transplantacije ljudskih organa može se posmatrati s nacionalnog i međunarodnog aspekta. Republika Srbija je potpisnica Evropske konvencije o ljudskim pravima i biomedicini. Konvencija je sačinjena u Oviјedu 4.4.1997. godine, a njena ratifikacija je okončana 15.12.2010. godine, dok je pravno obavezujućom postala u јunu 2011. godine. Preambula Konvencije – pozivajući se na prethodno potpisane Konvencije, deklaracije i sporazume Uјedinjenih nacija, Međunarodnih paktova i Evropskih povelja, a s obzirom na neumitnost ubrzanog razvoja biologije, medicine, genetike koji je evidentan – štiti pravo i dostojanstvo te integritet ljudskog bića, a u pogledu primene biologije i medicine:

Član 2. Konvencije iz Oviјeda daje prednost interesu i dobrobiti ljudskog bića pred interesima društva i nauke.

Član 3. ukazuje na potrebu osiguranja pravičnog pristupa zdravstvenoj zaštiti odgovarajućeg kvaliteta.

Član 5. obavezuje zemlje potpisnice na informisani i slobodan pristanak lica nad kojima se vrši zahvat zdravstvene prirode. Lice mora biti upoznato sa svim posledicama i mogućim rizicima zahvata, te mora imati mogućnost odustajanja od date saglasnosti.

Član 6. štiti maloletna i lica koja nisu sposobna da daju svoj pristanak na zahvat. Zahvat se može izvršiti samo u njihovu korist, a uz odobrenje zastupnika, tj. organa koje predviđa zakon.

Govoriti o moždanoј smrti, dijagnozi ključnoj u transplantacionoj medicini, moguće je i mora se s dva stanovišta. Prvo je stanovište umirućeg pacijenta kome treba, poštujući Ustav, međunarodne Konvencije, zakone omogućiti pravo na lečenje koje bi moralo imati za cilj odlaganje smrti. Drugo stanovište počiva na isticanju interesa savremene transplantacione medicine kojoj je primarno da postavljanje dijagnoze moždane smrti bude što ranije, te da posledično do eksplantacije organa dođe što je moguće ranije, a samim tim do izvesnije uspešnosti same transplantacije organa.

² Videti više: Radišić, Jakov (2004), *Medicinsko pravo*, Nomos, Beograd, str. 107-116.

Osim razlike u dijagnostici moždane smrti, postoje razlike i u zakonskoj regulativi među državama kada je u pitanju eksplantacija te transplantacija organa nakon smrti te osobe. Koncept prihvaćen u Danskoj, Nemačkoj, Holandiji, Švajcarskoj, Australiji i SAD bazira se na davanju izričite saglasnosti (tzv. koncept *opt in*). Tu je, osim izričite saglasnosti za uzimanje organa s tela umrlog radi transplantacije, moguće dobiti saglasnost i od njegovih najbližih, zakonom definisanih srodnika. Koncept počiva na potpunoj informisanosti i dobrovoljnosti koja je iskazana još za života potencijalnog davaoca organa (donora). U konceptu informisane saglasnosti za transplantaciju uvažava se činjenica potpune autonomije i poštovanja volje osobe kako za života, tako i u smrti.³

Koncepcija koju prihvata većina zemalja Evropske unije – poput Italije, Francuske, Španije, Belgije, Poljske, Austrije, Švedske, Norveške i Hrvatske – vodi se načelom pretpostavljene saglasnosti za transplantaciju. Eksplantacija te transplantacija organa s umrle osobe neće biti izvršena samo ako se pacijent za života izjasnio i ubeležio u registar protivnika transplantacije. Taj stav sledi iz koncepcija *opt out*: dozvoljeno je ono što nije izričito zabranjeno!

Japan ima vrlo specifičan koncept moždane smrti i njenog proglašenja, vezano za transplantaciju organa. U Japanu se davalac organa o donorstvu izjašnjava za života i samo u tom slučaju, a u svrhu transplantacije organa se proglašava moždana smrt. U svim drugim slučajevima kod stanovnika Japana smatra se da smrt nastupa kad srce prestane da kuca. Japanska je specifična da porodica, uprkos pismeno datoj saglasnosti o donorstvu, ima legitimno pravo da odbije dati dopuštenje za eksplantacijom organa svog preminulog člana.

Uprkos nespornoj supremaciji nad Zapadom u elementima tehnologije, obrazovanja i nekim drugim područjima života, japanski stav o proglašenju moždane smrti – vezan za transplantaciju organa – svoje poreklo dobrim delom ima u religijskim doktrinama, kao i etičkim

³ Slično o tome: Vesna Klajn Tatić (2007), „Uzimanje organa od umrlih davalaca – medicinski, etički i pravni problem”, Zbornik radova Pravnog fakulteta, Novi Sad, Vol. XLI, br. 3., str. 271-287.

shvatanjima koja su drugačija od zapadnih. Predstavnici šinto religije, budizma i konfučijanstva, kao dominantnih religija u Japanu, ne pokazuju blagonaklon odnos prema transplantaciji organa.⁴

Prva transplantacija bubrega izvedena je 1954. god. u SAD, a prva transplantacija srca nakon moždane smrti davaoca 1967. god. u Južnoafričkoj republici od strane doktora Kristijana Barnarda (Christiaan Neethling Barnard) i njegovog tima.⁵

Zakon o presađivanju ljudskih organa jula usvojen je 2018. godine nakon brojnih polemika i kontroverzi. Uzimanje organa s živoga davaoca regulisano je na istovetan način kao i starim zakonom: punoletno i poslovno sposobno lice uz pismeno dati pristanak nakon informisanja o rizicima po zdravlje i ukoliko ne postoji značajan rizik po njegovo zdravlje.

Uzimanje organa s umrlog lica (kadavera): Član 23.: Uslovi za darivanje organa umrlog lica.

Ljudski organi s umrlog lica mogu se uzeti radi presađivanja ukoliko se punoletni poslovno sposoban davalac pre smrti tome nije usmeno ili u pismenom obliku za života protivio, odnosno, ukoliko se tome u trenutku smrti nije izričito usprotivio roditelj, supružnik, vanbračni partner ili punoletno dete umrlog. Novim Zakonom o presađivanju ljudskih organa (Službeni Glasnik RS 57/2018.) na prvi pogled fokus je stavljen na prelazak na *opt out* model, tzv. pretpostavljenu saglasnost, ali s brojnim protivurečnostima i nedorečenošću. Lice će se u trenutku smrti smatrati donatorom, ako se tome nije tokom života izričito usprotivilo. U Zakonu registar se ne spominje. Očigledno, zakonodavac je odustao od namere da u potpunosti prihvati *opt out* model. Model pretpostavljene saglasnosti nije dosledno proveden, jer Zakon dopušta članovima porodice (roditelj, supružnik, vanbračni partner, punoletna deca) da se nakon smrti lica usprotive

⁴ Vidi: S. Weyrauch (1999), „Acceptance of Whole Brain Death Criteria for Determination of Death: A Comparative Analysis of the United States and Japan”, *Pacific Basin Law Journal* 17 (1/1999) str. 91-123.

⁵ Videti šire: J. Samardžić, D. Lovrić, D. Miličić (2011), „Transplantacija srca – indikacije, kontraindikacije i dugoročno liječenje transplantiranih bolesnika”, u *Medix*, ožujak – travanj br. 92/93, str. 160-164.

doniranju, jer nezavisno od njegove volje, organi se ne mogu koristiti za transplantaciju.

Dosledna primena *opt out* modela podrazumeva isključivo obaveštavanje članova porodice o nameri eksplantacije organa, a ne dopuštanje da porodica anulira pretpostavljenu ili izričitu volju umrlog da bude donor. Zakon ne razjašnjava šta biva s već postojećim donorskim karticama i registrom donora koje je predviđao raniji Zakon.

Među državama članicama Evropske unije postoje koncepti pribavljanja organa u svrhu transplantacije. Koncept tzv. jakog pristanka dopušta lekarima da nezavisno od volje samog donora ili njegove porodice eksplantiraju sve upotrebljive organe. Sistem tzv. mekog pristanka zahteva upis u registar lica koja ne dozvoljavaju eksplantaciju svojih organa nakon smrti, čime odriču sebi pravo da budu transplantirani, ako im transplantacija bude potrebna.

Napretkom medicine usložnjavaju se brojna pravna, ali i etička pitanja na polju medicinske etike, što ukazuje na važnost nadzora medicinske delatnosti. Etička načela su a priori postavljena kao smernice delovanja pri lekarskom odlučivanju. Teološka percepcija etike i morala postavlja kriterije ljudskog moralnog delanja u sistemu očekivanja večne nagrade ili kazne. Takav princip ukida autonomiju volje. Nasuprot tome, Kant smatra da pojam morala mora počivati na „principu beskrajnog individualnog prava na slobodno djelanje u svim područjima djelanja. Njegova je osnova u pravu posebnosti svake ljudske ličnosti da se ispolji u svojoj slobodi u svakom području djelanja (pravo, politika i ekonomija).“⁶

Vrednost moralnog delanja, po Kantu, nije u njegovim u ciljevima, nego u motivima: „Princip slobode je – u svom najvišem ontološkom i antropološkom određenju – princip morala.“⁷ Princip moralnog delovanja je neodvojiv od slobode. Ona je princip, sadržaj i svrha morala. Etika proizlazi iz moralnih dilema, od mogućnosti moralnog izbora između dve ili više mogućnosti. Teorija morala traga za odgovorom na pitanje kako ispravno delati na moralno prihvatljiv način.

⁶ Perović, Milenko A. (2013), *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, str. 178.

⁷ Isto, str. 177.

Deontološka etika s Kantom kao svojim najistaknutijim predstavnikom smatra da je ključ u autonomiji volje.

Transplantacija organa je visokorizičan i istovremeno neophodan postupak koji u sebi nosi pitanja ličnog i telesnog integriteta stavova prema umrlima, delovima tela, darivanju. Za donora, odstranjenje organa je visokorizična, neterapeutska intervencija u kojoj rizici nisu srazmerni koristi za pacijenta. Nasuprot njemu, transplantiranom je transplantacija neophodna za život. Jedno od osnovnih načela medicinske etike je načelo: Ne naškoditi; Ne povrediti (lat. *primum nil nocere*)! Savremena medicina u ovakvim situacijama mora poštovati autonomiju volje donora. Biti davalac organa je lično pravo. Mogućnost transplantacije zavisi isključivo od volje davaoca da učini poklon drugom licu u dobroj veri da će mu taj poklon doneti dobro. Morala bi se prihvatiti činjenica da niko nema pravo na organe drugog čoveka, da darivanje organa nije građanska dužnost nego isključivo altruistična odluka proistekla iz svesti o dobru drugoga.

LITERATURA

- Klajn Tatić, Vesna (2007), „Uzimanje organa od umrlih davalaca – medicinski, etički i pravni problem”, Zbornik radova Pravnog fakulteta, Novi Sad, Vol. XLI, br. 3, str. 271-287.
- Perović, Milenko A. (2001), *Etika*, Grafomedia, Novi Sad.
- Perović, Milenko A. (2013), *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad.
- Radišić, Jakov (2004), *Medicinsko pravo*, Nomos, Beograd.
- Samardžić, Jure/Lovrić, Daniel/Miličić, Davor (2011), „Transplantacija srca – indikacije, kontraindikacije i dugoročno liječenje transplantiranih bolesnika”, u *Medix*, ožujak – travanj br. 92/93, str. 160-164.
- Weyrauch, Samantha (1999), „Acceptance of Whole Brain Death Criteria for Determination of Death: A Comparative Analysis of the United States and Japan”, *Pacific Basin Law Journal* 17 (1/1999) str. 91-123.
- Zakon o transplantaciji organa, „Službeni glasnik RS”, broj 72, 2009.
- Zakon o presađivanju ljudskih organa, „Službeni glasnik RS”, broj 57, 2018.

JAGODA DRLJAČA

Institute of Social Sciences Belgrade, Centre for Legal Research

ORGAN TRANSPLANTATION IN THE LIGHT OF
THE NEW LAW: LEGAL AND ETHICAL
DILEMMAS

Abstract: The new Law on Transplantation of Organs brought numerous dilemmas to the professional as well as to the lay audience concerning the adoption of *opt-out* model, registry of donors, persons who abolish the consistent application of the principle of presumed consent. The author tries to respond to the legal and ethical inconsequences.

Keywords: The Law on Transplantation of Organs, organ donation, consent, ethics

Primljeno: 31.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1 Aurelius Augustinus

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.123-140>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

SVETI AVGUSTIN O JEZIKU I ZNAKOVIMA

Sažetak: Avgustinova teorija signifikacije je tema ovog rada. Analize imaju za cilj da pokažu da Avgustinova teorija signifikacije odstupa od tradicionalnih tumačenja u pogledu svog domena i u pogledu tematizacije problema značenja. U prvom slučaju Avgustin pod teorijom signifikacije obuhvata i verbalne i neverbalne znakove, kao i jezik *Svetog pisma*. U drugom slučaju on zastupa stanovište da značenja moraju biti nematerijalna, te da se pitanje znaka ne može rešiti u domenu stvorenog. Rezultati rada izvedeni su uporednom analizom ključnih Avgustinovih spisa posvećenih ovoj temi, uz uvažavanje religioznih impulsa u izgradnji ove teorije signifikacije.

Ključne reči: Sv. Avgustin, znak, jezik, značenje, ikona

Avgustinove refleksije o jeziku i znakovima možemo pronaći u skoro svim njegovim spisima; reč je o jednom od najvažnijih pitanja Avgustinove filozofije. Razlog tome nesumnjivo je problem koji možemo smatrati okosnicom Avgustinove misli – problem preobraćenja, odnosno preobraženja iz nehrišćanskog u hrišćanski život. Pitanje jezika se u tom kontekstu ispostavlja kao metodičko pitanje orijentacije unutar dve naporedo otvorene sfere – sfere otvorene *Svetim pismom* sa jedne, odnosno životom u društvenoj zajednici sa druge strane. Jednostavnije rečeno, centralno pitanje Avgustinove teorije o jeziku je kako povezati uobičajeni govor i govor religioznih spisa, odnosno kako da unutar tih

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

spisa razlikujemo između doslovnih i figurativnih izraza – upravo stoga Avgustin će, na sasvim inovativan način, povezati teoriju o jeziku i teoriju signifikacije.²

Teoriju signifikacije (*doctrina signorum*) sv. Avgustin izlaže u dva svoja najznačajnija dela, *De Doctrina Christiana* i *De Trinitate*; teze ponuđene ovim delima pripremljene su ranim spisima *De Magistro* i *De Dialectica*. Avgustinovo razumevanje jezika i značenja pod velikim je uticajem stoičke logike, u toj meri da su njegova učenja svojevremeno predstavljala polazište za pokušaj rekonstrukcije izgubljene stoičke gramatike.³ Istovremeno, Avgustinov uticaj jedan je od ključnih puteva kojima se stoička logika upisala u srednjovekovnu misao, te odredila i potonju sholastičku logiku; u tom pogledu centralni spis je *De Dialectica*. Ipak, detaljna interpretacija stoičkih uticaja i Avgustinovih odstupanja od stoičkih učenja neće biti tema našeg rada, niti će to biti ontološka, epistemološka i teološka pitanja koja su u pozadini obrade problema jezika u Avgustinovoj misli. Ograničeni obimom rada, ovde ćemo se fokusirati samo na pitanja jezika i znakova u užem smislu, ukazujući na ostale navedene perspektive samo u naznakama.

TEORIJA SIGNIFIKACIJE I PITANJE JEZIKA

Teorija signifikacije za antičku misao postavljena je pre svega Aristotelovim *Organom*; pitanje znaka je, stoga, najpre situirano u logičko-analički, ali takođe i u dijalektički kontekst.⁴ Shodno tome, a imajući u vidu karakter klasične retorike, koja pruža logici alternativne oblike argumentacije i još od Aristotela obuhvata pitanja signifikacije, znak je u tradiciji pre Avgustina shvaćen kao sredstvo za izvođenje zaključivanja. Upravo povodom takvog razumevanja znaka vodila se i čuvena debata između stoika i epikurejaca, čije je centralno pitanje bilo kako je, na osnovu onoga što je čulima dato, moguće zaključiti na nešto

² Up. Markus, R. A., 'St. Augustine on Signs', *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, 1957, str. 65.

³ Ando, C., 'Augustine on Language', *Revue des Études Augustiniennes*, No. 40, 1994, str. 45.

⁴ Kirwan, C., *Augustine*, Routledge, London and New York, 1989, str. 37.

drugo, što po sebi nije očigledno i opaženo.⁵ Avgustinova filozofija u celini, a teorija signifikacije posebno, počivaju na ovakvim uticajima i uvažavaju ih, utoliko pre što su oni prisutni i kod ranih hrišćanskih mislilaca.

Razmatranje teorije signifikacije treba, prirodno, započeti određivanjem znakova (*signum*).⁶ U tom smislu Avgustin u *De Doctrina Christiana* najpre razlikuje stvari i znakove, pri čemu naglašava da u pojedinim situacijama i stvari mogu biti upotrebljene kao znakovi. U duhu daljeg pojašnjenja ove distinkcije, Avgustin precizira da je svaki znak, utoliko što je biće – a ne ništa, takođe i stvar; obrnuto, međutim, ne važi, jer svaka stvar nije po nužnosti i znak.⁷ Kao znakove u strogom smislu, kao „one stvari koje se koriste da bi se ukazalo na nešto drugo”,⁸ Avgustin navodi reči, odnosno jezik, što je posve u skladu sa antičkim nasleđem koje on baštini. Međutim, Avgustin takođe sugerise i da je jezik odlikovani slučaj znakovnosti, te je tako pogodan za razvijanje jedne teorije znakova. Istovremeno, to znači da će pitanje znaka biti centralno pitanje teorije o jeziku, što, čini se, pre Avgustina niko nije tvrdio: jezik je, dakle, sistem znakova.⁹

⁵ Debata je očigledno uticala na Avgustina, koji je, kako ćemo videti, pokušao da odgovori na epikurejski prigovor stoicima da njihovo razumevanje znaka ne može obuhvatiti neverbalne oblike komunikacije. Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 61-62.

⁶ U klasičnom latinskom reč *signum* ima dva centralna značenja – značenje indikacije, upućivanja i značenje reprezentacije, predstavljanja/zastupanja. Za razliku od toga, starogrčka reč *σημείον* se, bar kada su u pitanju filozofske rasprave o znaku, koristila isključivo u značenju upućivanja. Avgustin, čini se, prati ovo filozofsko nasleđe. Up. Kirwan, C., *Augustine*, str. 37.

⁷ Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, Clarendon Press, Oxford, 1995, str. 15; Jackson, B. D., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 15, No. 1-2, 1969, str. 10-11. Svi prevodi Avgustinovih citata u ovom radu su prevodi autorke.

⁸ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 15. Up. Augustine, ‘The Teacher’, in: J. H. S. Burleigh (ed. and trans.), *Augustine Earlier Writings*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006, str. 71.

⁹ Izuzev, možda, Plotina. Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 64-65; Kirwan, C., *Augustine*, str. 35.

Druga Avgustinova definicija iz *De Doctrina Christiana* ne odstupa od prve, ali je proširuje: „znak je stvar koja sobom čini da neka druga stvar dođe na um, pored utiska koji ostavlja na čula”; slično tome u *De Dialectica*, „znak je nešto što se samo opaža i što naznačava umu nešto preko samog znaka”.¹⁰ Upravo ova definicija postaće tipično određenje znaka za dalju srednjovekovnu misao, budući da ona, pored znaka i označene stvari, uvodi u igru i onoga za koga znak i stvar stoje u vezi.¹¹ Uključivanje subjekta interpretacije veze označavanja predstavlja novinu, budući da su dotadašnje teorije signifikacije fokusirale samo direktni odnos znaka i označenog; izuzetak bi, naravno, predstavljali stoici, ali i u njihovom slučaju reč je o nefizičkom značenju, a ne o subjektu koji nekako tumači i razume vezu označavanja (putem značenja).¹² Navedeno je u slučaju Avgustina važno s obzirom na problem tumačenja religioznih tekstova, jer u tom pogledu nikako se ne smemo osloniti na jednosmernu relaciju znaka i njegovog referenta. Uloga interpretacije i praćenja referencijalne veze tu je od ključnog značaja, budući da tek ona ostavlja prostor za slobodnu volju – u suprotnom, objava Otkrovenja značila bi i automatsko, skoro determinističko znanje i prihvatanje njegovih istina.

Shodno povezivanju teorije jezika i teorije signifikacije, određenje jezika sledi prethodne definicije znakova. Tako jezik za Avgustina ima specifičnu funkciju: „kada govorimo”, kaže Avgustin, „reč koju imamo u našem umu postaje spoljašnji zvuk kako bi ono što imamo na umu moglo putem telesnog uva ući u um slušaoca; to se naziva govorom. Naša misao, međutim, ne pretvara se u taj zvuk, već ostaje u svom domu neizmenjena, ne umanjujući se u svojoj promeni dok uzima oblik reči”.¹³ Slično tome, u *De Magistro*: „Kada razgovaraš sa mnom, verujem da ne izgovaraš samo neki prazan zvuk, već da mi svim što izlazi iz tvojih usta daješ znak putem

¹⁰ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 24; Augustine, *De Dialectica*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht and Boston, 1975, str. 87. Za veze Avgustinovih definicija sa retoričkom tradicijom, videti: Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 11-12.

¹¹ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 71-72.

¹² Up. Ibid., str. 72.

¹³ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 23, 25.

kog mogu razumeti nešto”.¹⁴ U skladu sa tim, reč je „svaki artikulisani zvuk, izgovoren sa nekim značenjem”; i u *De Dialectica*, „govoriti znači dati znak putem artikulisanog izgovaranja”.¹⁵

Kako vidimo, Avgustin ulaže napor da pitanja jezika i znakova postavi u pravi domen istraživanja: razlika znaka i stvari, iako i sama metafizička, ima funkciju da pitanje znakova izdvoji iz metafizičkog konteksta; slično tome, razlika zvuka i znaka, zasnovana na prvoj i stoička po svom poreklu, ukazuje na nematerijalnu prirodu označavanja. Iako su znakovi očigledno materijalni, oni se ne mogu redukovati na tu svoju fizičku stranu: da bi ispunili svoju funkciju, znakovi moraju upućivati na nešto nematerijalno, na nešto što pripada duši.

Navedeno je, međutim, zanimljivo i s obzirom na pitanje o mogućnostima izgradnje teorije znakova, odnosno razumevanja označavanja uopšte. Avgustin o tome govori u *De Magistro*, navodeći sledeću dilemu: kada izvodimo neko učenje o znakovima, mi se u tom procesu moramo koristiti znakovima, odnosno rečima; stoga se čini da se vrtimo u krugu i da smo zarobljeni jezikom. Stoga se, smatra Avgustin, unutar jezika samog ne može položiti račun o jeziku – teza koja veoma nalikuje savremenim logičkim učenjima. Razlog tome je upravo referencijalna priroda znakova – njihov smisao nije u samom jeziku, već u sposobnosti jezika da uputi na nešto preko sebe, na nešto u duši.¹⁶

Referencijalna priroda znakova i jezika je, stoga, ključ za njihovo razumevanje. Ipak, referencija u ovom slučaju može biti različito shvaćena; kako bi se ogradio od pogrešnih razumevanja, Avgustin u *De Magistro* kratko komentariše i mogućnost da znakovi svoj smisao zadobijaju ostenzivnim putem, odnosno preko gestikulacije.¹⁷ U slučaju Avgustina,

¹⁴ Augustine, ‘The Teacher’, str. 71. Avgustinova teza u *De Magistro* je da jezik koristimo kako bismo podučavali (prenosili znanja) ili kako bismo nešto prizvali u sećanje; njegovo razumevanje jezika je, stoga, posve instrumentalističko. Up. *Ibid.*, str. 70-71, 82, 89.

¹⁵ *Ibid.*, str. 76; Augustine, *De Dialectica*, str. 87.

¹⁶ Augustine, ‘The Teacher’, str. 72. Avgustin daje i zanimljiv primer: objašnjavati reči rečima slično je kao trljati prst o prst, i očekivati od nekog drugog da zna koji prst trlja, a koji se usled trljanja zagreva. Up. *Ibid.*, str. 79.

¹⁷ *Ibid.*, str. 72-73.

takva mogućnost zapravo znači još jedno zatvaranje znakova u okviru materijalnog i fizičkog: ostenzivnim pokazivanjem na biće koje prede, uz istovremeno izgovaranje reči „mačka”, ja zaista mogu da uputim na smisao te reči bez pozivanja na nematerijalnu sferu. Avgustinov argument protiv takvog tumačenja sugerše bar neke od problema koje će u istom kontekstu postaviti savremena teorija značenja – poput pitanja neodređenosti ostenzivnog upućivanja (u smislu da moje pokazivanje na mačku ne definiše da li mislim na njeno krzno, njušku, boju i slično).¹⁸ Ipak, on ne počiva na takvim prigovorima: ključni problem za Avgustina ovde je metafizičke prirode, jer on odbija mogućnost da materijalni svet, u bilo kom od svojih oblika, može imati smisao po sebi; otuda je i objašnjenje referencijalne funkcije znakova upućeno od domena materijalnog (u ovom slučaju, čulno-opažljivog) ka nematerijalnoj sferi.

U istom duhu Avgustin tvrdi i da znakovi, sami po sebi, ne znače ništa, odnosno da njihova referencijalna funkcija, koja im obezbeđuje smisao, nije uspostavljena polazeći od znaka ka označenoj stvari, već obrnutim smerom. Preciznije rečeno, Avgustin smatra da tek razumevanje označenog – stvari – omogućava da se sa tim razumevanjem poveže i neki znak, koji će dalje na njega upućivati prilikom svake sledeće upotrebe. On kaže: „Mi ništa ne učimo putem ovih znakova koje zovemo reči. Naprotiv, kao što sam već rekao, snagu reči, to jest značenje koje leži u zvuku reči, učimo kada spoznamo objekt označen rečju. Tek onda shvatamo da je reč bila znak koji prenosi to značenje”.¹⁹

Da ovaj zaključak nije ni najmanje slučajan, pokazuje specijalni slučaj – upotreba reči kako bi se govorilo o Bogu. Avgustin je u tom pogledu jasan i stoji na tragu negativne teologije Pseudo-Dionizija Areopagite: „Bog je neizreciv”,²⁰ tvrdi on, „čak i ovo izreći znači govoriti o njemu”.²¹ Smisao jezika i znakova se ovde pokazuje u neobičnom svetlu, no ipak na način koji ne odstupa od načelnih Avgustinovih stavova: čak i kada govorimo o Bogu, ili ga označavamo nekom drugom vrstom znakova

¹⁸ Avgustin se poziva na primer boje, odnosno svojstava telesnih objekata. Ibid.

¹⁹ Ibid., str. 94.

²⁰ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 17.

²¹ Ibid.

(što će biti predmet narednog poglavlja), to ne znači da poznavanje takvih znakova ili njihove upotrebe treba izjednačiti sa poznavanjem i razumevanjem samog Boga. Jednostavnije rečeno, znati ime Boga nije isto što i znati njegovu prirodu. Avgustin kaže: „njega ne poznajemo prema zvuku ova dva sloga [*Deus* – prim. aut.]; ipak, kada reč dopre do naših ušiju, ona navodi sve koji znaju latinski jezik da misle o najvrednijem i besmrtnom biću”.²²

Slično važi i za Avgustinovo objašnjenje intersubjektivne prirode jezika, odnosno načina na koji se odvija komunikacija. Shodno stavu da su reči bez prethodnog razumevanja njihovog referencijalnog odnosa prema stvarima samo puki zvukovi bez značenja, Avgustin zaključuje da se tokom komunikacije zapravo dele samo čulno opažljivi aspekti znakova. Razumevanje smisla, međutim, zavisi od svakog od učesnika u komunikaciji pojedinačno: svaki mora sopstvenim duhom ispratiti referenciju datog znaka, bilo da se radi o materijalnim ili nematerijalnim referentima.²³ Navedeno, zapravo, znači da se, čak i prilikom komunikacije, funkcija znaka ostvaruje polazeći od već postojećeg znanja o njegovom referentu: za Avgustina ovo je važno, jer se na taj način izbegavaju dva problema – najpre, mogućnost da se polje značenja zatvori u domen stvorenog, prolaznog i materijalnog, a potom i opasnost da se značenja reči koje se koriste u govoru o Bogu kompromituju onima vezanim za stvorenja.²⁴

Napor da se pitanje znaka ogradi od zatvaranja u domen stvorenog očituje se i u glasovitoj Avgustinovoj podeli znakova na *signa naturalia* i *signa data* iz *De Doctrina Christiana*.²⁵ *Signa naturalia* su znakovi koji upućuju na svoj referent bez ikakve prethodne voljne namere koja bi takvom označavanju bila u osnovi – Avgustinovi primeri su dim-vatra, trag životinje, facijalna ekspresija; ovde je očigledno reč o vezi uspostavljenoj

²² Ibid., str. 19.

²³ Up. Augustine, ‘The Teacher’, str. 96-97.

²⁴ Up. Ando, C., ‘Augustine on Language’, str. 47.

²⁵ U tome on odstupa od stoika, koji su smatrali da su svi znakovi prirodni. Up. Augustine, *De Dialectica*, str. 99; Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 14.

između stvorenja.²⁶ *Signa data* su, međutim, znakovi koji se koriste kako bi se „drugom umu izrazilo ili prenelo ono što je na umu onoga koji daje znak”,²⁷ upravo jezik (i pismo) predstavlja odlikovani, premda ne i jedni slučaj *signa data*. Relacija znak/označeno u ova dva slučaja bitno je različita, budući da je ona reverzibilna, skoro kauzalna samo u slučaju *signa naturalia*, dok je u slučaju *signa data* ona određena voljom onoga ko daje znak.²⁸

Jezik, međutim, funkcioniše na pravilima konvencije, te je tako odabir nekog jezičkog znaka, kao i njegovo prihvatanje od strane komunikativne zajednice, stvar dogovora: „Ljudi se nisu složili da ih koriste zato što su oni već imali značenje, već su oni dobili značenje zato što su se ljudi složili da ih koriste”.²⁹ Čini se da isto, po Avgustinu, zapravo važi za sve *signa data*.³⁰ Ipak, ovakav zaključak o jeziku, iako očigledno reflektuje i neke stare teze, očigledno nije dovoljan za objašnjenje kako jezika, tako ni ostalih znakova; stava smo da upravo ta nedovoljnost treba da ukaže na nemogućnost da se pitanje znaka iscrpno obradi samo u okvirima materijalne i stvorene stvarnosti.

Preciznije rečeno, Avgustin će nesumnjivo smatrati da je sam izbor znakova u govornim jezicima stvar konvencije, da je, na primer, odabir između „signum” i „znak” pitanje govorne zajednice. Ipak, on ne smatra da se na osnovu puke upotrebe znakova i njihovog konvencionalnog odabira može objasniti ono što čini suštinu znaka – njegova referencijalnost. Da bi se ovo objasnilo, mora se iskoračiti iz domena materijalnosti ka domenu nematerijalnog, u ovom slučaju ka značenjima.

²⁶ Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 57.

²⁷ Ibid., str. 59. Iako smatra da se ovakvi znakovi uglavnom tiču ljudi, Avgustin dopušta isto i kod životinja.

²⁸ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 73; Kirwan, C., *Augustine*, str. 41-42.

²⁹ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 101.

³⁰ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 76. *Signa data* takođe obuhvataju znakove, to jest jezik *Svetog pisma*. Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 13.

PROBLEM ZNAČENJA I NEVERBALNI ZNAKOVI

Avgustinova teorija signifikacije neposredno je vezana i za dimenziju vizuelnosti³¹ – ona nije samo pitanje jezika i njegovih značenja.³² Naime, slika može biti znak, baš kao i reč, a u hrišćanskom kontekstu navedeno je posebno značajno kako zbog teze o tome da je čovek po slici Boga sačinjen (*imago Dei*), tako i zbog značajne uloge ikona i fresaka u bogoslužjenju. Suštinska veza između dimenzije jezika i dimenzije slike, tako tipična za srednjovekovni misaoni horizont – i tako netipična za modernu misao, može se objasniti upravo njihovom zajedničkom signifikativnom funkcijom. Sliku, naime, ovde ne treba razumeti kao predstavu u novovekovnom smislu reči, već kao znak za nešto što nije slika sama, na šta ona upućuje i usled čega zadobija osoben smisao.

Problem neverbalnog označavanja se, u Avgustinovoj misli, posebno pokazuje u svetlu razlikovanja hrišćanske religiozne umetnosti sa jedne, odnosno paganske idolatrije sa druge strane. Prema Avgustinovom sudu, problem sa paganskim obožavanjem idola je u tome što je ono pogrešno usmereno – prema stvorenju, a ne prema stvoritelju.³³ Bilo da je reč o pojednostavljenom razumevanju paganstva, prema kome se obožava neka statua na primer, ili da se radi o nešto nijansiranim tumačenju, s

³¹ Štaviše, Avgustin često za razum koristi metaforu *netelesnog* (*intelektualnog*) *vida*, što je u neposrednoj vezi sa njegovom dobro poznatom metaforom svetlosti; objekti telesnog vida su *sensibilia*, a objekti razumskog *intelligibilia*. Negde oko 415. godine Avgustin proširuje ovu shemu, uključujući u nju i *duhovni vid*, koji se odnosi na predstavljanje nekog tela koje nije direktno opaženo. Up. Ando, C., 'Augustine on Language', str. 75; Jackson, D. B., 'The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*', str. 18.

³² Zapravo, Avgustin dopušta i druge oblike znakovnosti, koji su vezani za ostala čula. Tako, na primer, on u *De Magistro* pominje igru: „Glumci takođe u pozorištima često razvijaju i postavljaju čitave priče samo putem igre, a da ne koriste ni jednu jedinu reč”. Augustine, 'The Teacher', str. 73.

³³ Avgustin, naravno, priznaje da se i hrišćani mogu ponašati na isti način, te upozorava: „tužna je vrsta ropstva duše tumačiti znakove kao stvari, ne moći podići oko duha iznad telesnog stvorenja”; „telesni je oblik ropstva prihvatiti znak [...] umesto same stvari koju je on određen da označava”. Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 141, 145.

obzirom na koje pagani ne obožavaju same idole, već ono što oni zastupaju, za Avgustina je u krajnjem u pitanju isto – obožavanje stvorenja.³⁴ Čak i ako idoli zastupaju neka duhovna bića, koja su ontološki nesumnjivo viša od svojih materijalnih zastupnika, ta duhovna bića (demoni) takođe su stvorena od Boga.³⁵

Ipak, kritika paganske idolatrije ukazuje na osobeno Avgustinov doprinos teoriji signifikacije: naime, Avgustin će tvrditi da, pošto su i izgovorene reči i materijalne stvari fizičkog karaktera, one imaju isti metafizički status i na isti način mogu biti znakovi.³⁶ Stoička pozadina Avgustinovog argumenta, međutim, dalje vodi u posve hrišćanskom smeru – shodno uspostavljenjnoj sličnosti, Avgustin će povezati metaforički karakter jezika religioznih tekstova sa funkcijom predmeta, materijalnih objekata u bogoslužjenju; ova funkcija će se, stoga, ispostaviti kao znakovna i simbolička.³⁷

Problem sa kojim se Avgustin ovde susreće je vrlo zanimljiv. Naime, objekti koji se koriste u hrišćanskom bogoslužjenju se, kao materijalni objekti, ni po čemu ne razlikuju od onih koje koriste pagani. Samim tim, strogo materijalni aspekti objekata očigledno ne igraju ulogu u ovoj debati; ipak, upravo zbog toga potrebno je odrediti po čemu se onda u slučaju hrišćana ne radi o idolatriji, već o istinskoj religioznosti. Čini se da Avgustin ovde ima dve mogućnosti, od kojih je prva već delimično naznačena njegovom kritikom pagana: ukoliko se greška pagana svodi na to da oni obožavaju stvorena bića, a ne samog stvoritelja, onda bi tome suprotan gest bio obožavati stvoritelja, a ne stvorenja.

³⁴ Štaviše, za Avgustina je obožavanje stvari koje je stvorila ljudska ruka, poput slike ili statue, problematičnije od obožavanja objekata čijem nastanku nije doprineo čovek, kao što su to kamen ili životinja, zbog toga što ove potonje, iako su pogrešno shvaćene, i dalje predstavljaju božansko delo. Up. Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 145.

³⁵ Up. Ando, C., 'Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics', *Representations*, No. 1, 2001, str. 30.

³⁶ Up. *Ibid.*, str. 25.

³⁷ Upotreba pojma *signum* (σημήϊον) kod hrišćanskih mislilaca pre Avgustina bila je isključivo vezana za neverbalne znakove. Stoga se povezivanje verbalne i neverbalne sfere ovde pokazuje inovativnim. Up. Jackson, D. B., 'The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*', str. 30.

U kontekstu slika i drugih materijalnih objekata koji predstavljaju deo hrišćanskog sveta, navedeno povlači posledicu da ih u odnosu na slične paganske objekte razlikuje referencija: objekti hrišćanskog bogoslužjenja razlikuju se od paganskih po tome na šta kao znakovi upućuju. Shodno tome, Avgustin kaže: „U okovima znakova je onaj ko obožava neku stvar koja ima smisao, a da taj smisao ne razume. Ali onaj ko koristi ili obožava korisni znak božanski dodeljen, i ko razume njegovu snagu i značaj, ne poštuje stvar, koja je prividna i prolazna, već ono na šta sve takve stvari treba da upućuju”.³⁸ Na istom mestu Avgustin tvrdi da se *okova znakova* oslobodio i onaj ko prepoznaje znak kao znak, iako ne zna na šta on referira; prema njegovom sudu, bolje je i ne razumeti znakove, nego ih pogrešno tumačiti.³⁹

Druga mogućnost rešenja ove zagonetke takođe je zanimljiva, a u pogledu teorije signifikacije, pa čak i estetičkih debata, možda i interesantnija. Naime, u pitanju je mogućnost da se paganski i hrišćanski objekti razlikuju u pogledu *načina na koji ostvaruju svoju referenciju*; u slučaju ikone, na primer, radilo bi se o njenim specifičnim vizuelnim odlikama. Takvo tumačenje je moguće izgraditi na osnovu još jednog za Avgustina vrlo važnog razlikovanja – naime, razlike između doslovnih (*signa propria*) ili metaforičkih znakova (*signa translata*). Naše dve teme se tu povezuju: ukoliko telesnim znakovima treba da se referira na nešto netelesno, nužno je da to budu metaforički znakovi; pitanje je, dakle, kako je moguće obezbediti njihovu ispravnu referenciju.

Kako čitamo u *De Doctrina Christiana*, znakovi su doslovni „kada označavaju stvari za koje su izmišljeni” da označavaju, a preneseni kada se „stvari koje označavamo određenim rečima koriste da bi označile nešto drugo”.⁴⁰ Kao što je to i inače slučaj, Avgustin se drži hermeneutičkog načela da nepoznato treba objašnjavati poznatim, te u tom smislu veliki deo metaforičkih izraza u religioznim spisima on objašnjava upućujući na

³⁸ Augustine, *De Doctrina Christiana*, str. 147. Na istom mestu Avgustin se poziva na primere hleba i vina, odnosno krštenja (vode), te kaže da svako ko ih pogleda odmah zna na šta oni upućuju i šta znače, te stoga nije vezan za njihovu telesnu stranu.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., str. 71.

relaciju sličnosti (*similitudo*) između stvari na koju znak doslovno upućuje i stvari na koju se cilja u prenesenom značenju; u pitanju je oblik mišljenja koji će postati centralni smisao analogije za potonju srednjovekovnu misao. Ipak, takav savet može biti opravdan kada upoređujemo dve stvorene i prolazne stvari – recimo, kada čitamo da hrišćani treba da budu blagi kao golubovi; on je, međutim, duboko problematičan kada je reč o religioznim metaforama u punom smislu, figurativnom označavanju koje upućuje preko stvorenog sveta, a uz pomoć njega.

Rešenje ove dileme možemo naći u već pomenutom Avgustinovom naporu da pitanje znakova reši na nematerijalnom tlu, koje bi bilo zajedničko i za doslovne i za prenesene znakove, pa u konačnom i za ikone i obredne predmete. U pitanju je, naravno, Avgustinovo učenje o *unutrašnjoj reči*, koju on još naziva i *intelektualnom rečju* (*verbum intellectus*) i *rečju srca* (*verbum cordis*). U svetlu savremene filozofije, unutrašnja reč predstavlja značenje ili konotaciju spoljašnje reči, koja na nju upućuje. Upravo to je ono prethodno znanje koje, shodno *De Magistro*, moramo imati da bismo poznavali referenciju znakova. Ipak, iako je označeno kao reč (*verbum*), ovo značenje nije ništa u užem smislu jezičko ili znakovno, ono „nije zvuk niti misao o zvuku”,⁴¹ već pripada duši i duhovnog je karaktera. Štaviše, u *De Trinitate* Avgustin kaže da se spoljašnja reč zove rečju zato što se putem nje ospoljava unutrašnja reč, te stoga unutrašnja reč prethodi spoljašnjoj.⁴² Takođe, važno je primetiti i sledeće: odnos znaka i unutrašnje reči nije odnos referencije – znak ne referira na unutrašnju reč (značenje), već je *izražava*, eksplicira; znak referira na stvar.⁴³

Veza jezika i mišljenja time je potvrđena, jer ni jezik ni drugi znakovi ne bi mogli ostvariti svoju funkciju bez unutrašnje reči koja im prethodi. Obrnuto, međutim, ne važi – Avgustin ne tvrdi da mišljenje ima

⁴¹ Augustine, *On the Trinity. Books 8-15*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, str. 196.

⁴² Up. Ibid., str. 187, 188.

⁴³ Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, str. 23.

jezičko ustrojstvo.⁴⁴ Naprotiv, *De Trinitate* na velikom broju mesta pokazuje da je unutrašnja reč posledica znanja o stvarnosti – da ona predstavlja mesto susreta uma i objekta o kome on ima znanje; otuda ona ne može imati sinonime.⁴⁵ Iako ovakvo objašnjenje veoma liči na potonje koncepcije pojma, ipak savetujemo oprez, jer Avgustinovo razumevanje duše i misaonog procesa ne poklapa se sa mentalističkim tezama moderne filozofije.⁴⁶ Nesumnjivo je da je unutrašnja reč nematerijalnog karaktera, da pripada umu i da nije identična procesu mišljenja, već je njegova posledica; ipak, ona nema funkciju najmanje jedinice svesti, kao što je to slučaj sa novovekovnim idejama, niti je predstavna.

Poznije teze o unutrašnjoj reči veoma liče na raniji Avgustinov pojam *dicibile*, inače latinski termin za stoičko λεκτόν.⁴⁷ U ranom spisu *De Dialectica* Avgustin kaže: „Ono što um, a ne uši, zahvata od reči i što se

⁴⁴ Mišljenje je, zapravo, definisano na sledeći način: „I tako trojstvo proizilazi iz memorije, unutrašnjeg viđenja (*interna visione* – prim. U. P.) i volje, koja ta dva ujedinjuje. A kada je to troje zadruženo [*coguntur*] u jedinstvo, tada se po samom tom spoju [*coactu*] oni nazivaju mišlju [*cogitatio*]”. Augustine, *On the Trinity*, str. 66-67.

⁴⁵ Up. Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, str. 78; Ando, C., ‘Augustine on Language’, str. 68. Unutrašnja reč, tako, po funkciji odgovara *unutrašnjem učitelju* iz *De Magistro*.

⁴⁶ *Cogitatio* može da se tiče ili mišljenja vezanog za opažanje, ili mišljenja „čistog” razuma. U prvom slučaju, proces saznanja odvija se u tri faze: *species* tela utiču na čulne organe, i uzrokuju opažene *species*; ove, pak, uzrokuju *species* u memoriji; kada volja usmeri um na njih, u mišljenju nastaje četvrti tip *species*, koji, ukoliko se radi o materijalnim bićima, možemo povezati sa značenjem. Dakle, iako ima veze sa materijalnim bićima i čulnim opažanjem, ono ipak nije njihovog karaktera, niti je njihova neposredna posledica. Interesantno je primetiti da se Avgustinovo *species* često prevodi sa *image*, odnosno da se time ojačava reprezentativno tumačenje analogno novovekovnom. Ipak, ovde treba biti oprezan: čini se da Avgustinovo razumevanje ovog pojma obuhvata i elemente predstave i elemente forme/oblika u više metafizičkom smislu (posebno s obzirom na *imago Dei*). Interesantno je da on ipak, za razliku od Aristotela, a shodno fundamentalnoj razlici materijalnog i nematerijalnog, ne pretpostavlja sličnost između uma i stvari – sličnost je rezervisana za odnos znaka i stvari. Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, str. 20-21, 44.

⁴⁷ Up. Kirwan, C., *Augustine*, str. 58-59.

drži unutar samog uma zove se *dicibile*”,⁴⁸ takođe i „’*Dicibile*’ je reč: ipak, to ne označava reč, već ono što se u reči razume i što se nalazi u umu”.⁴⁹ Stoička tradicija ovde je postavljena u hrišćanski kontekst, zbog toga što misli za stoeke imaju fizički karakter – za razliku od *λεκτόν*, kod Avgustina, naravno, misli pripadaju duši i stoga su nematerijalne, a isto važi i za *dicibile* i za unutrašnju reč.⁵⁰ Stoička razlika misli i *λεκτόν* kod Avgustina se ogleda u suptilnom razlikovanju ljudske i božanske reči, pod čim se jednom podrazumeva Hrist, a drugi put način na koji se Bog obraća ljudima i koji se tiče njihovih duša, te može biti izražen različitim jezicima.⁵¹ Ovaj govor Boga ljudima opisan je na skoro identičan način kao i unutrašnja reč (uz razliku, naravno, da potiče od Boga), no na osnovu toga ne bismo smeli zaključiti da je u pitanju isto, jer bismo tako poništili razliku između Boga i duše. Čini se da je primerenija interpretacija ta da objavu božanske reči ne treba vezivati za znakove, već za njihov smisao položen u duši; radi se o načinu na koji bi trebalo da pristupimo razumevanju *Svetog pisma* – ne povodeći se za njegovim fizičkim aspektima (izgovorenim ili napisanim rečima), već za njegovim smislom.

Ujedno, ova interpretacija, koja je u skladu sa svim hermeneutičkim uputstvima koja Avgustin izlaže u *De Doctrina Christiana*, podrazumeva i naznaku rešenja problema razlikovanja doslovnog i metaforičkog smisla *Svetog pisma*, odnosno ispravnog tumačenja religioznih metafora. Rešenje nas možda neće zadovoljiti, ali je ono u skladu sa Avgustinovim razumevanjem kako procesa saznanja, tako i

⁴⁸ Augustine, *De Dialectica*, str. 89. Na ovom čuvenom mestu Avgustin zapravo razlikuje 1) *verbum* – izgovorenu reč kao takvu, 2) *dicibile* – ono što je u umu zahvaćeno povodom reči, 3) *dictio* – znakovnu funkciju reči (da upućuje na nešto drugo) i 4) *res*, označenu stvar koja nije ni *verbum* ni *dicibile*. Kako vidimo, Avgustinova terminologija se izmenila, te tako u *De Trinitate verbum* u punom smislu označava ono što je ranije označeno sa *dicibile*, a zahvata i *verbum* iz *De Dialectica*, ali samo u izvedenom smislu.

⁴⁹ Ibid., str. 91. Avgustin kaže da su reči u umu pre izgovaranja *dicibile*, a kad se izgovore, postaju *dictio*. Izgovorena reč, reč kao zvuk, može postati znak samo s obzirom na unutrašnju reč, odnosno *dicibile* u umu.

⁵⁰ Analiza sličnosti i razlika između *dicibile* i *λεκτόν* data je u Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, str. 47-48.

⁵¹ Up. Augustine, *On the Trinity*, str. 188.

odnosa čoveka prema Bogu: kriterijum razlikovanja i tumačenja dat je unapred, božanskom milošću, ujedno sa samim *Svetim pismom* – na sličan način na koji nam netelesna istina, koja prevazilazi naš um, omogućava da razlikujemo između istinitog i lažnog u saznanju.⁵² Jedino tako, smatramo, moguće je opravdati Avgustinove tvrdnje, posebno njegovu pretenziju da jednom teorijom znakova poveže kako uobičajeni govor, tako i onaj posredovan Otkrovenjem.

Naime, iako je unutrašnja reč netelesna, ona je i dalje temporalna, jer pripada ljudskom i konačnom umu. Ljudski um, kao i ljudska duša, individualni su i konačni, iako imaju pristup onom večnom i neprolaznom.⁵³ U tom smislu, unutrašnja reč koja bi se ticala materijalnih bića možda bi se i mogla razumeti na osnovu veze procesa saznanja i referencijalne uloge znakova unutar domena stvorenog; isto, međutim, izvesno ne važi kada je reč o znakovima i unutrašnjoj reči koje se tiču onog netelesnog. Čak i u tom domenu možemo razlikovati dva slučaja – slučaj gde je referent sama ljudska duša i slučaj gde su referenti netelesni entiteti koji prevazilaze dušu; ostavljajući po strani pitanje govora o duši, jasno je da drugi slučaj ne može biti rešen pozivanjem na ljudske moći saznanja i govora.

Utoliko se možemo vratiti i na pitanje slike i objekata, odnosno neverbalnih znakova upotrebljenih u religiozne svrhe. Kako smo videli, bilo šta materijalno i stvoreno za Avgustina može imati funkciju znaka u ovom kontekstu; takođe, već smo zaključili da je pitanje referencije ovde odlučujuće, jer hrišćani svojim ikonama i freskama nisu upućeni na domen stvorenog i materijalnog, već na domen božanskog. Ključnu vezivnu kariku ovde predstavlja Avgustinova hristologija, jer će upravo inkarnacija Hrista biti mesto legitimacije svih ovih upućivanja preko sfere čulno dostupnog na nematerijalnu sferu.

Shodno tome, pokušaćemo da opravdamo predloženo tumačenje, po kome bi elementi samog znaka imali funkciju metodskog obezbeđivanja

⁵² Up. Augustin, A., „Razgovori sa samim sobom”, u: B. Bošnjak, *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 193-195.

⁵³ Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: S. Kušar (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, str. 143-144, 147.

ispravne referencije u hrišćanskom kontekstu – na primer, u slučaju ikone, neki njeni likovni elementi. Smatramo da se ova teza može opravdati pozivanjem na *signa data* i konvencionalnu prirodu govornih jezika. Naime, čini se da su ikone i drugi slični predmeti *signa data*, jer su nesumnjivo u pitanju ljudske tvorevine kojima se voljno želi preneti neki smisao. Iako Avgustin eksplicitno samo u slučaju govornih jezika zastupa tezu o konvencionalnosti,⁵⁴ smatramo da se isto mora tvrditi i za ostale *signa data*, pa shodno tome i za ikone, upravo zbog toga što one nisu prirodni znakovi. Konvencionalnost bi se, stoga, u ovom slučaju ticala upravo likovnih elemenata ikone, kao što se u slučaju jezika ona tiče odabira zvukova koje ćemo smatrati artikulisanim rečima („ikona”, a ne „ionka”). Tako bi samo određene likovne forme u hrišćanskoj zajednici bile prepoznate kao one koje vrše funkciju ikone, koje ostvaruju željenu referenciju suprotnu paganskoj, i to vrlinom konsenzusa povodom takvih formi unutar iste te zajednice; kako je dobro poznato, kanoni su uvreženi u hrišćanskoj umetnosti srednjeg veka.

Teza o konvencionalnosti religioznih znakova, čini se, zaobilazi probleme u koje bismo zapali ukoliko bismo se držali njihovog metaforičkog karaktera. Naime, iako su nesumnjivo u pitanju *signa translata*, metaforičnost u ovom slučaju ne može da opravda referencijalnu vezu znaka i označenog zbog toga što ona počiva na relaciji sličnosti. Pošto sličnosti između materijalnog i nematerijalnog ne može biti – ili ona bar ne bi smela da se uspostavlja polazeći od materijalnog ka nematerijalnom – bilo bi neopravdano tvrditi da ikona Hrista, na primer, nemetaforički upućuje ka nekom ljudskom biću, a posredno i metaforički ka Hristu, kao što golubovi, u primeru koji smo već dali, upućuju na blagost kao osobinu koju bi i hrišćani trebalo da poseduju. Upućivanje ovde ima metaforički karakter zbog toga što se ni jednim znakom u njegovom doslovnom smislu ne može označiti sfera na koju se u ovom slučaju cilja. Ipak, značenje religioznih znakova ne počiva na relaciji sličnosti između dva njihova referenta, doslovnog i prenesenog, već ono mora biti garantovano drugim putem. Navedeno, međutim, ne bi značilo da je čovek sopstvenim silama i

⁵⁴ Up. Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*’, str. 15.

snagama u stanju da dopre do Boga, ili da pitanje značenja, to jest referencijalne funkcije ikone biva rešeno isključivo konvencijom. Nesumnjivo je da i u ovom slučaju, kao i u slučaju jezika, takvo upućivanje u krajnjem mora svoju legitimnost pronaći u nematerijalnoj sferi, u božanskoj milosti, odnosno da ono mora biti darovano.

Napokon, svako korišćenje znakova sa hrišćanskim značenjem podrazumeva, zapravo, usmeravanje duše od njenih svetovnih preokupacija ka sferi duhovnog, pa i ka Bogu – ovde nije u pitanju njihova puka instrumentalistička upotreba. Odnos znaka, njegovog smisla (smera referencije) i konačnog referenta na koji upućuje, tako, odgovara tačkama koje duša u tom procesu treba da pređe. Interpretacija Avgustinove filozofije koja bi zanemarila njen duboko hrišćanski impuls i smisao nije adekvatna i može rezultovati samo zaključkom o nepotpunosti ili nekoherentnosti njegovih stavova; to je, na žalost, često slučaj u pogledu teorije signifikacije.

Iako i sam Avgustin povodom svojih razmatranja jezika i teorije signifikacije tvrdi da nije postigao mnogo, navedeno takođe moramo tumačiti u već predloženom ključu, ovde kao poziv čitaocu da se i sam odvaži na promišljanje, to jest na okret ka Bogu – gest tako tipičan za Avgustinov stil. Naša razmatranja je, stoga, primereno završiti upravo takvim rečima: „I ti bi mogao isto učiniti, iako nikad nisi mogao, niti sad možeš adekvatnim govorom razotkriti šta si nazreo među oblacima telesnih likova, koji ne prestaju da se pojavljuju u našim ljudskim mislima”.⁵⁵

LITERATURA

- Ando, C., ‘Augustine on Language’, *Revue des Études Augustiniennes*, No. 40, 1994.
- Ando, C., ‘Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics’, *Representations*, No. 1, 2001.
- Augustine, *De Dialectica*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht and Boston, 1975.

⁵⁵ Augustine, *On the Trinity*, str. 223.

-
- Augustin, A., „Razgovori sa samim sobom”, u: B. Bošnjak, *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983.
- Augustine, *De Doctrina Christiana*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Augustin, A., „O slobodnoj volji”, u: S. Kušar (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Augustine, *On the Trinity. Books 8-15*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Augustine, ‘The Teacher’, in: J. H. S. Burleigh (ed. and trans.), *Augustine Earlier Writings*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006.
- Jackson, D. B., ‘The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*’, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 15, No. 1-2, 1969.
- Kirwan, C., *Augustine*, Routledge, London and New York, 1989.
- Markus, R. A., ‘St. Augustine on Signs’, *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, 1957.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

ST. AUGUSTINE ON LANGUAGE AND SIGNS

Abstract: The topic of this paper is Augustine's theory of signification. Analysis will show that Augustine's theory of signification is different from the traditional theories in view of its domain and its focus on the problem of meaning. Augustine's theory of signification is orientated on verbal, and non-verbal signs, as well as the language of the Holy Scripture. Also, he claims that meaning has to be immaterial, and therefore the problem of signs cannot be resolved in the domain of created beings. The results of this paper are inferred through comparative analysis of key Augustine's texts about this topic, and by taking into account that his theory of signification had a religious background.

Keywords: St. Augustine, language, sign, meaning, icon

Primljeno: 9.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 111.852

008

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.141-167>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

KOSTAS THEOLOGOU¹

National Technical University of Athens, Greece

YOULI RAPTİ²

National Technical University of Athens, Greece

PETER FETTNER³

Johns Hopkins University School of Advanced International
Studies, Washington D. C., USA

YOULI PAPAIOANNOU⁴

National Technical University of Athens, Greece

ART AND COMMUNICATION AS A *NOVEL* EXPERIENCE IN MODERN CULTURE

Abstract: In this paper we discuss the deadlocks of defining art in modern culture. The lack of criteria and modernism revisited are of crucial issue in this account. The theoretical mainframe of our approach is founded on the Frankfurt School thinkers (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin), and of course Jürgen Habermas. This theoretical apparatus also draws on contemporary accounts given by Sorbonne Professor Marc Jimenez and art critic John A. Walker.⁵ The paper discusses whether fine art may survive, in what forms – and to what purpose – in an age of mass media and in conditions of rapid networked communication. The paper sets off from the critical role *radical* art plays in today's divided yet global world and on the continuing debates between *high art* and *low culture*, but reflects on the interaction between art, media and technology.

¹ Author's e-mail address: cstheol@central.ntua.gr

² Author's e-mail address: yrapti@central.ntua.gr

³ Author's e-mail address: pfettner@mail.com

⁴ Author's e-mail address: youlipa@gmail.com

⁵ Marc Jimenez, *Qu'est-ce que l'esthétique*, Paris: Gallimard, 1997; John A. Walker, *Art in the Age of Mass Media*, London: Pluto, 2001.

To support our argument we suggest Body Art and other web/digital and technological applications in art, and the cyber-art currently being produced for the internet. The paper acknowledges the numerous interactions between art and culture in a postmodern pluralistic world, and draws from the vast range of contemporary works of art to illustrate and to criticize theoretical points. The true test of theory in aesthetics is their application to particular cases. When a theory shows limitations in such an application, we gain clues as to what theoretical adjustments or innovations are called for to accommodate today's works.

The introductory part of the essay comprehensively surveys recent debates on works of art, mass culture and society, and their socio-philosophical significance. The main discussion refers to the work of Walter Benjamin and Jürgen Habermas, aptly commented on by Marc Jimenez;⁶ after exploring the complex relationships between culture and art as it's reflected in that work, the argument provides an account of the 1980s political turn in aesthetics and explicates the impact of new communication technologies in modern culture. The narration is enhanced by specific examples of works of art in the era of mass media, web and digital culture, and underlines both the styles' pluralism and the variety of parameters affecting the interaction between art and mass media communication. Critical findings and suggestions for further research conclude the paper.

Keywords: art, technology applications, mass-culture, experience

1. BRIEF HISTORICAL SURVEY OF THE DEBATE ON ART WORKS

Since our way of seeing things is literally our way of living, the process of communication is in fact the process of community: the sharing of common meanings and thence common activities and purposes; the distribution, reception and interpretation of new meanings, leading to tensions, achievements, growth and change.⁷ The relationship between fine art and popular culture only became the subject of widespread debate relatively recently. In the interwar period early cultural critics, like Wyndham Lewis,⁸ Frank Raymond Leavis,⁹ and José

⁶ Jimenez, *Ibid.*

⁷ Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1960.

⁸ Lewis, Wyndham, *Men without Art*, London: Cassell, 1934 and Lewis, Wyndham, *The Human Age. Book 2: Monstre Gai. Book 3: Malign Fiesta* (ill. M. Ayrton), London: Methuen, 1955.

Ortega y Gasset,¹⁰ took up the over a century-old concern for the dangers of the cultural democratization process, but they all were intellectuals with a limited audience. In the 30's the Chicago School geographers and sociologists Robert Ezra Park¹¹ and Herbert Blumer¹² conducted the first empirical studies of mass culture. But in the 1940's and 50's the Frankfurt School's group of Walter Benjamin,¹³ Theodor Adorno,¹⁴ Max Horkheimer,¹⁵ and Herbert Marcuse¹⁶ produced an analysis relating mass

⁹ Frank Raymond Leavis, *Mass Civilisation and Minority Culture*. Cambridge: CUP, 1930; Leavis, Frank Raymond, Denys Thompson, *Culture and Environment: The Training of Critical Awareness*, London: Chatto & Windus, 1933; Leavis, Frank Raymond, *The Great Tradition George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*, London: Chatto & Windus, 1948.

¹⁰ José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art, and Other Writings on Art and Culture*, transl. H. Weyl, Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1956; José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, transl. authorized, London: Allen & Unwin, 1961.

¹¹ Robert Ezra Park, "Cultural Conflict and the Marginal Man" (Introduction), in: *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, edited by Everett V. Stonequist, New York: Charles Scribner's Sons, 1937, xiii-xviii; Robert Ezra Park, C. W. M Hart, Talcott Parsons et al., *Essays in Sociology*. Toronto: University of Toronto Press, 1940; Robert Ezra Park, *Race and Culture*, Glencoe Ill: The Free Press, 1950.

¹² Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969; Herbert Blumer, "Social Problems as Collective Behavior", *Social Problems* n. 18 (1971): 298-306.

¹³ Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée]*, transl. P. Klossowski, 1936, 42-68, accessed May 25, 2014) <http://ia600805.us.archive.org/2/items/ZeitschriftFrSozialforschung5.Jg/ZeitschriftFrSozialforschung51936.pdf>.

¹⁴ Theodor Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951 /2005, *Minima Moralia, Reflexions from Damaged Life*, transl. D. Redmond, accessed May 25, 2014, http://monkeybear.info/MinimaMoralia_Full.pdf.

¹⁵ Max Horkheimer & Theodor W., Adorno "Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug", in: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 2012/1947, 148-196.

¹⁶ Herbert Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", in: *Herbert Marcuse: Art and Liberation*, Douglas Kellner (ed.) vol. 4, London and N.Y.: Routledge, 1932/2007, 82-112.

culture to mass society and ultimately totalitarianism, and the debate on popular culture thereby became commonplace in western culture academic circles. It was the first time that a critique of mass culture was produced from a radical and not a conservative point of view, demonstrating the crucial significance of the media in forming social consciousness and underlining the limits of social change within consumerist capitalism. Like his successor at the Frankfurt School, Habermas, Adorno is interested in the historical question of how the art-world developed its relative autonomy in modern times.

2. ART – CULTURE – AUDIENCE: A COMPLEXITY IN CRITIQUE AND AESTHETICS

During the last four decades the evolution of art has taken the form of rich events and regressions; the emergence of vanguards is followed by their decline and wane, under conditions of an exponential growth of the art market and cultural consumption as a constituent of a life style. Consumption of art has resulted in a crisis, a mutual declaration of war between modern and contemporary art, an invasion of technology in art, and an old fashioned nostalgia for all forgotten ‘traditional’ values. These developments were accompanied by both a disorientated critique of art and a feeble aesthetic critical approach to the work of art. After 1980 the public ceased to perceive an artwork in the same way as in the past, and the deficient aesthetic critique was due, firstly, to the complexity of techniques, and secondly, to the failure of aesthetics to comprehend and interpret the new artwork. Art theorists seem unable to catch up and conceptualize all of the new practices and technical evolutions in art production; aesthetics stands uncomfortable in front of the novel artwork.¹⁷ These developments tend to deflate any optimism about formulating a general art theory in our times.

The problem is located in *the role of public and private cultural institutions*, as well as in the ever-growing role of *new media in producing, reproducing and commercializing works of art*. The new

¹⁷ Jimenez, *Qu'est-ce que l'esthétique*, 11-13.

technology affects the status of creativity and originality in contemporary art and society; works of art are not required to be pristine or ‘unspoiled’, not expected to authentically disclose the subjectivity of the individual artist as they were under Modernism. But even before the internet and digital art, the new roles of cultural institutions, mass media, and mass communication had significantly altered the interaction between art and society; Walter Benjamin had prominently pointed that out. Aesthetic experience is affected, if not essentially transformed, by novel modes of interacting with space and time, with places and their history; touristic and virtual tours in museums, galleries and modern art installations through PC or iPad palm screens, and 360° digital representations are not convincingly explained by older concepts of the intensity of the genuine “aesthetic experience” *per se* and its educative or inspirational roles in modern everyday life.

2.1. The 1980 turn: modernism revisited

Since the late 70’s Modernism faced a post-modern era with features like the loss of master-narratives, the “end of history,” the advent of irony in opposition to Modernist seriousness and sincerity, and claims about a deep rupture between values of the past and values of the present or the future.¹⁸ Art criticism and philosophical aesthetics faced the difficulties not only of inventing appropriate criteria for judging the quality of an artwork, but also of redefining what counts as an artwork at all. Today’s aesthetics and art criticism must respond to the emerging issues posed by present artistic production, and this is impossible to the extent that aesthetics maintains an uncritical relation with its philosophical origins.¹⁹

Art is subject to economic and cultural imperatives and trends; it is in a permanent interaction with technology and information society that potentially allows for impulsive action on the part of almost any

¹⁸ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris : Minuit, 1979.

¹⁹ Jimenez, *Qu’est-ce que l’esthétique*, 18.

individual, hence posing questions about the pragmatic state of art and its social role. The social status of an art 'accessible' to all is related to the quality of democracy, i.e. the democratization processes of a regime. The democratization of culture and the financial funding provided by the state to the initiatives of various projects in the modern art sphere also change the way public audiences perceive and understand art.²⁰ Current developments in art seem *inconsistent with the ideas of Theodor Adorno*;²¹ in fact, counter to his point of view, art is no longer submitted to the absolute imperatives and trends of avant-garde -often called radical- modernity.²² Despite these historical limitations, Adorno's point of view still determines our reflections on aesthetic phenomena and art products. The relation between art and politics, which was of crucial importance during the 70's, has been radically transformed in the environment of today's global, post-industrial society. In the 70's, the task was to bring up-to-date the crucial significance of the avant-garde artists in the early twentieth century; this perhaps also explains the persistence of a stylistic pluralism in the struggle against the commercialization of art in everyday life. Aesthetics and philosophy of art offer their theoretical protection to artists who seek to subvert the official policies and institutions governing cultural activity. Theory of art takes on a new importance in the face of the unprecedented development of a global culture. But both art criticism and the art-world audience are hampered in reforming the theory of art by modernity revisited, which calls for a reversion to classical values, denounces the concept 'everything can be art' and, last but not least, decries the *demise of*

²⁰ Jimenez, *Ibid.*; Walker, *Art in the Age of Mass Media*.

²¹ Adorno, *Minima Moralia*; Theodor Adorno *Asthetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, *Aesthetic Theory*, transl. R. Hullot-Kentor, New York-London: Continuum, 1970/1997.

²² Youli Rapti, "The end of autonomy in modern art", in: *Humanities and Social Sciences in NTUA: fertile ramifications*, I. Milios - K. Theologou (eds.) Athens: NTUA publications [in Greek], 2011, 272-278.

*criteria in art.*²³ This reactionary development has political and ideological dimensions that were connected with the political developments of the beginning of the 80's.

2.2. *The significance of communication*

We draw attention to the fact that Adorno's overvaluing of subjective experience is open to question, and that his bold refusal to 'come to terms' with the mass cultural industry ignites criticism by philosophers who, nevertheless, still assent to his theory in its broad outlines. They believe that the aesthetic experience of both traditional and modern art is so powerful and robust that it can resist the leveling tendencies of the digital image, popular culture, and a commercialized art-world. Because communication is the inescapable constituent of everyday life and culture, the theory of Jürgen Habermas must be taken into account in our contemplation of contemporary aesthetics, art and technology. His ideas provide a theoretical legitimization of the claim that digital Media can increase the dissemination of works of art to the public and thus enhance the *renewal* of the aesthetic experience. In contrast to Adorno, Habermas' sense of a possible *renewal* is juxtaposed to the *impoverishment* or the *atrophy* of aesthetic experience that troubled his more pessimistic colleague.²⁴

Habermas is critical of the view of the culture industry expressed in both Max Horkheimer and Theodor Adorno.²⁵ He doesn't share the concept that the dominance of the economic system over the art-world, which takes the form of commodification, transforms aesthetic pleasure into mere entertainment or consumption.²⁶ According to Habermas, cultural consumption doesn't provide balance to the 'frustrations' of

²³ Jimenez, *Ibid.*, 335-336; for a more detailed account on this see: Jimenez, *ibid* esp. « 4^e partie: Les tournants du XX^e siècle », 1. Les tournants politiques de l'esthétique, 333-396, and 2. Les tournants culturels de l'esthétique, 397-432.

²⁴ Benjamin, *Ibid.*, 44-56.

²⁵ Horkheimer and Adorno, *Ibid.*, 1947/1991, 141-145.

²⁶ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, transl. Th. McCarthy, Boston: Beacon, 1984.

everyday life; the media are systems of language, boosters of verbal communication eliminating hindrances of both time and space. By increasing the frequency of oral transactions, the media allows for inter-subjective understanding and comprehension independently of commercial preconditions; on the contrary, they would actually transmit aesthetic stimuli and experiences to wider audiences and, consequently they maintain the *promesse du bonheur* embedded in artwork, the notion of happiness (*Glück*), so endearing to Adorno.²⁷ In other words, Habermas doesn't accept that the process of commodification radically compromises the relative autonomy of the aesthetic sphere.

To the cynicism of *instrumental reason* that results (according to Horkheimer and Adorno)²⁸ in bureaucracy and obscurantism, Habermas²⁹ juxtaposes his 'communicative reason', a kind of rationality established on the *verbal analysis of the issues*, on individuals' sharing and interaction. Habermas' *theory of communicative action* provides a new theory for mediation and conflict resolution in general. Hence Habermas stands for the possibility of aesthetics, in the long run, acting upon other forms of rationality and eventually affecting culture and everyday life.³⁰ The modern cultural system has eliminated the previous antagonism between an elitist bourgeois art and a mass culture that addresses a wider public audience, since it's governed by the utilitarian principle of profitability; it distributes to the greatest possible number of recipients the maximum of cultural goods, and this means that it may satisfy their desires and passions.³¹ A commercialized art-world and the system of mass media can still offer emancipatory possibilities.

²⁷ Adorno, *Ibid.*

²⁸ Horkheimer and Adorno, *Ibid.*

²⁹ Habermas, *Ibid.*

³⁰ Jürgen Habermas, "Modernity – An incomplete Project", in: *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Foster, Hal, (ed.) Port Townsend: Bay Press, 1983, 3-15; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. F. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

³¹ Jimenez, *Ibid.*, 420.

3. ARTISTIC CREATION IN THE ERA OF MASS MEDIA, WEB AND DIGITAL CULTURE

With digital and other new technologies, the expressive and stylistic possibilities of the artwork are being expanded and developed, and these artworks, in turn, are enriched with a new aesthetic and ethical content. The process suggests a kind of technological determinism whereby new techniques for generating and distributing artworks yields radically new possibilities for style.³² Here, we consider John Walker's approach to art history as going further than a mere descriptive presentation of styles, artists' biographies and artworks. Specifically, Walker's theory³³ claims that there are various parameters affecting the interaction between art and mass communication, i.e. significant changes in artists' social situation and the factors that determine these changes; the intermediate systems for presentation, projection, promotion and legitimization of the artworks and their creators, such as museums and galleries; the official institutions of artistic education and the mechanisms forming hierarchy and authority relations in the area of visual arts; the art market, their audience, their social, political and financial functions.³⁴ From this position Walker offers a comprehensive account of belief formation concerning the autonomy of the artwork through the essential contributions of museums, educational institutes and disciplines like art history and criticism. Furthermore, he combines that specific account with the way mass communication systems (especially cinema and advertising) reproduce and enhance the general sense that artworks are due to exceptionally talented and ingenious persons; this stereotype

³² Kostas Theologou, "Technology vis-à-vis the style of the representation: the necessity of the relation between art and technological application", in: *Philosophy, Art and Technology*, [in Greek] Boudouris, K. (ed.) Athens: Ionia, 2001, 57-70.

³³ Walker, *Ibid.*

³⁴ Alexandros Baltzis, "John Walker's Analysis: Pre-modern Production of Meaning and Mass Communication", in: *Art in the Age of Mass Media*, John A. Walker, transl. [in Greek] H. Papavassiliou, P. Fylaktaki, Thessaloniki: University Studio Press, 2010, 15.

obscures the multiple parameters that decisively effect art creation, and of course, its traditional position of social distinction and excellence.³⁵

According to Habermas, the distinction of the three spheres (Science-Ethics-Art) entails a rather wide gap between the specialists of each sphere and their corresponding audiences. Cultural rationalization results in an impoverishment of the experienced world (*Lebenswelt*) whose traditional standing has been undervalued.³⁶ All three spheres of specialized knowledge should be simultaneously accessible, but such a task seems beyond reach or at least very idealistic.³⁷ And yet the shifting status of the artist and the avant-garde dictum that “anything can be an artwork” suggest the possibility that the art sphere is capable of expanding its scope, albeit at the cost of compromising its relative autonomy. *If anything can be an artwork, perhaps then anyone can be an artist.*

Art and communication in modern mass culture and society have a complicated and multifaceted relationship, suggesting the need for theory of mass communication, art history and art criticism, aesthetics, sociology of arts and mass media, cultural and visual studies, and even the semiotics of visual arts. We perceive art production as a social construction encompassing more than one single individual.³⁸ The gradual establishment of postmodern stylistic and cultural pluralism ignited both positive and negative reactions; among the positive ones, acknowledgement of cultural variety and freedom of options contrasted with the uniformity of totalitarian regimes; among the negative ones, postmodernism revealed a decadent and divided society having lost its faith in the ‘great narrations of progress and in the promising benefits of science and technology.’³⁹

³⁵ Baltzis, *Ibid.*, 16.

³⁶ Habermas, 1987, *Ibid.*

³⁷ Habermas, 1983, *Ibid.*, 8-10.

³⁸ Paul DiMaggio and Walter W. Powell, “The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields”, *American Sociological Review* 48, 1983, 147-160.

³⁹ Walker, *Ibid.*, 197.

The great universal dramas of human existence are all enacted upon local stages, after all. The digital highways of international communication networks ended up in a non-democratic corporate culture which disregards the needs of the unprivileged population.⁴⁰ Artists should encourage ‘local narrations’ since they resonate with all oppressed and marginalized voices. Communities are no longer local to a geographical area; they are bound by their common interests.⁴¹



The advertising of visual arts is rarely shown on television spots; it mostly appears in special art magazines and journals, brochures and posters. The phenomenon of outdoor art advertising is related to the 1980s artistic work of Simon Linke (b. 1958 in Benalla, Australia) and Jeff Koons (b. 1955 in Pennsylvania, USA). Although most artists despise advertising as an applied art, those who exhibit in art-rooms and

⁴⁰ *Digital Highways* was a large installation work (1991) produced as collaboration between Canadian artists Karl Berverage & Carole Conde and British artists Peter Dunn & Loraine Leeson. For further details at: http://www.artefchange.com/sites/default/files/ArticleArchive/DigitalHighwaysLN_AND92.pdf (accessed on May 24, 2014).

⁴¹ Peter Dunn, “Digital Highways, Local Narratives”, *AND: Journal of Art and Art Education*, 27, 1992, 4-5, available at: <http://static.and.org.uk/static/pdfs/No%2027.pdf> (Accessed May 24, 2014); Walker, *Ibid.*, 200.

public galleries are extremely depended on this ‘art’ due to publicity.⁴² Following Warhol, Koons specifically realized that his self-promotion is a creative opportunity. He invented, thus, coloured posters of himself and semi-naked models and animals; these images surely attracted attention of readers and brought art magazines closer to the layout patterns of mass culture magazines. As part of his attempt he married Italian porn-star Iлона Staller (a.k.a. Cicciolina).

Previously mentioned British artists Peter Dunn and Loraine Leeson presented their project about London Docklands (1982-83) in a poster series, including:



<http://collections.vam.ac.uk/item/O1193211/big-money-is-moving-in-poster-dunn-peter/>
accessed on May 24, 2014

Another artist, Irish Les Levine (b. Dublin, 1935) who works in New York, claims he coined the terms ‘media sculpture’ and ‘media art’.

“...mass media is my material... I want to shape media the way others shape matter...I am into exploiting my expressive means in order to bring about change and comprehend our environment...if media changes people then people ought to change media ...”⁴³

⁴² Walker, *ibid*, 248. And see Frazer Ward, "The Haunted Museum: Institutional Critique and Publicity", in *October* 73 (Summer 1995): 71-89

⁴³ Les Levine’s claim mentioned in: Colin Naylor (ed.) *Contemporary Artists*. Chicago: St. James Press, ³1989, 554-556.

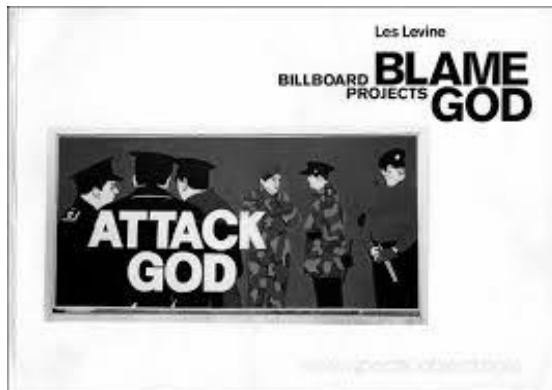
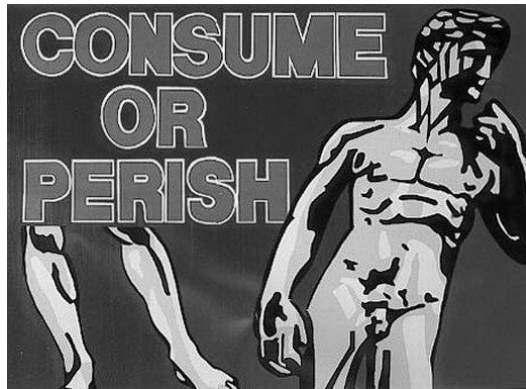
Levine's concept of art resonates with the end of art concept introduced by Hegel. To interrogate the division between commercial and fine art is to disrupt the traditionally high status of the "work of art."⁴⁴ That interrogation was introduced by Duchamp and taken up by Warhol, Rauschenberg, Levine, Koons, and others who embraced images from pop culture and advertising. Levine emphasized the ephemeral nature of the artwork, its way of being stuck in its milieu and prone to lapse into irrelevance. When that happens, the work ceases to be a live artwork and becomes a mere document. "Levine contemplated the purpose of art, and came to the conclusion that its function was to raise consciousness and communicate ideas. Once that process was complete, art ceased to be art, and instead became 'a historical, exotic object.'"⁴⁵

When the artwork loses relevance, it ceases to be an artwork at all and becomes a "thing of the past," as Hegel said. The notion of the "end of art," then, connects the question of art's definition with the question of the fine art/commercial art distinction. These questions defined both the emergence of contemporary art and the development of philosophical aesthetics, with Arthur Danto using Warhol's "Brillo Box" as an interpretive key to Hegel's idea.⁴⁶

⁴⁴ See Karen Coleman, "Habermas and Art: Beyond Distinction" in *American Journal of Cultural Sociology* (June, 2016) Vol. 4, No. 2 pp. 157-195, which reads MOMA's "High and Low: Modern Art and Popular Culture" exhibition (1990) through Habermas' theory.

⁴⁵ Sierra Bellows, "Disposable Art, Process Art, Media Art: Les Levine's Rule-Breaking Work" National Gallery of Canada, 2017 <https://www.gallery.ca/magazine/your-collection/disposable-art-process-art-media-art-les-levines-rule-breaking-work>

⁴⁶ See P. Winston Fettner, "Duchamp after Hegel: Exorcizing the End of Art" (2017) https://www.academia.edu/351430/Introduction_and_preparatory_remarks_for_Duchamp_after_Hegel_Exorcizing_the_End_of_Art and see fn. # 59 and 60.



Les Levine's media-art provocative samples.

The Internet is among the most significant developments in the 1990s, together with web applications and the dot.com electronic business sphere. At the same time, 'digital' not merely became extremely popular, but was widely established as a new quasi-technological Paradigm,⁴⁷ and dominates all aspects and activities of modern culture and behavior. All PC users with an internet access have access to enormous data banks, rapid and direct global communication, and exchange of mails, messages, images and videos.⁴⁸ E-mail tools enhanced

⁴⁷ All technological applications facilitated anyone with a PC, appropriate software and a digital camera to 'create' an artwork, an artifact or something alike.

⁴⁸ Walker, *Ibid.*, 351-2.

both the rapidity and the range of possibilities of the distribution of mail art, also known as *post art* and *correspondence art*.⁴⁹



John Held, Jr.⁵⁰ is a prominent correspondence artist. *John Held Jr. mail art, circa 2006* (photo by Jim Leftwich)

The concept of *correspondence art* contains all marginal forms of visual art that can be circulated by mail (cards, artistic stamps, photocopies etc.); it refers to the mode of transmission and not to the techniques of their making.⁵¹ By prioritizing the idea expressed by a work of art instead of its technical form or creation as an accomplished product, *mail-art* is well considered as *conceptual art*⁵² or as *performance art*.⁵³

⁴⁹ Mail art periodicals can be found at: http://merzmail.files.wordpress.com/2011/01/the_museum_of_modern_art_library.pdf (Accessed May 24, 2014).

⁵⁰ More info details at: <http://www.aaa.si.edu/collections/john-held-papers-relating-to-mail-art-6273/more> (Accessed May 24, 2014).

⁵¹ Some pioneering forms of such 'art-products' may be tracked back to Marcel Duchamp (1912, 1917) and the Italian futurists (1909), but as a world movement it's related to the quasi-dadaist *fluxus* group of artists (1959-1978), a loosely organized group of artists that spanned the globe, but with an especially strong presence in New York.

⁵² Herbert Read, *Dictionary of Arts and Artists*, London: Thames and Hudson, 1984 [in Greek transl. A. Pappas, Athens: Ypodomi, 1986, 82; Roberta Smith, "Conceptual Art", in: *Concepts of Modern Art. From Fauvism to Post-modernism*, Nikos Stangos, (ed.) Athens: MIET [in Greek], 2005, 355-375.

Along the same lines as John Held Jr., Joseph Beuys (1921-1986), a German conceptual artist and politician, coined the term *social sculpture* to illustrate his idea of art's potential to transform society. As an artwork it includes human activity that strives to structure and shape society or the environment. The central idea of a social sculpture is an artist who creates structures in public using language, thought, action, and object.⁵⁴ Conceptual art has been associated with Body Art, which is practically an action, a *performance*, in which the artist exposes his own body, in a quasi-masochist mode, to various tests and even hardships, depicts that exposure, thereby documenting the art-process, and finally presents it to the audience. The fluxus performances e.g. by Joseph Beuys and Yves Klein in the 1960s used their own bodies as active material for their *performances* as below:



1.



2.

In pic. 1 Yves Klein (1960) *Anthropométrie à Campagne-Première*, Galerie Internationale d'Art Contemporain, Paris and in pic. 2 Joseph Beuys (1965), *How to Explain Pictures to a Dead Hare*, Gallery Schmela Dusseldorf.

Read, 1986: 82 ·Smith, 2005: 355-357

⁵³ RoseLee Goldberg, "Performance: a Hidden History", in *The Art of Performance. A Critical Anthology*, Greg. Battock & Nickas, Rob. (eds.) /ubueditions, 2010, 22-55.

⁵⁴ Caroline Tisdall, *Art into Society, Society into Art*, London: ICA, 1974, 48.

In 1964 another *action* took place in Paris and New York, a joint performance by American Carolee Scheemann (b. 1939) and French theoretician Jean-Jacques Lebel (b. 1936) under the title *Meat Joy* (a double entendre for eating meat and meeting with joy); the participant artists were semi-naked men and women who stripped each other and fell on the floor among pieces of raw meat and fish, chicken and sausage (pic. 1). They covered each other with animal blood and red colour, squeezed their bodies on paper, and threw pieces of meat against each other, while kissing, swirling until they dropped from fatigue.⁵⁵ Critics of the time related the action to Bacchic rituals and the Dionysian mysteries of Ancient Greece. Such rituals, involving slaughtered animals, were common in Orgien Mysterien Theater, founded by Hermann Nitsch (b. 1938). His notorious *80th action* (pic. 2) took place in 1984; on a superficial reading of the action, their repeated violent gestures (suggestive of self-mutilation, animal sacrifice, sadomasochism, etc.) appear to signal obvious nihilistic undertones; upon closer consideration, they seem to drive at something deeper and more complex by conflating the power dynamics involved in art, sex, religion, and politics.⁵⁶



1.



2.

In any case, the art community soon realized the benefits from being on the web; there are specific sites of individual artists, virtual archives, artistic institutions and associations, art auctions, galleries and

⁵⁵ Melita Emmanouil, “Ch. 4. The Science and Technology Contribution”, in: *History of Art since 1945 in five chapters* [in Greek], Athens: Kapon, 2013, 168.

⁵⁶ *Ibid.*, 169.

entire museum collections, e-magazines of art etc. available online. These new conditions resulted in new terminology – net-art, online art – while encouraging the incorporation of new professions, e.g. web designers; they also allow for a critical interference by the artists.⁵⁷ Conceptual art benefits greatly from the internet, because (unlike the case of traditional painting and sculpture) there's no need to be in the actual presence of the artwork to fully appreciate and interpret its significance. The images and explanations available online communicate the concept behind the work, and we've grasped it. At the same time, the traditional arts also benefit from the internet as an invitation to visit and study them. And now, there are artists who focus on the nature of internet communication.

Cypriot-Australian and somehow ambiguous artist Stelarc (Stelios Arcadiou, 1946)⁵⁸ is suggested as a specific case of redefining art as a *communication experience* in the new digital era.⁵⁹ Stelarc claims that the Internet is not merely a means of transmitting information but also affects the physical action between bodies. He has always been uneasy about the artist as simply a craftsman who simply makes or produces cultural artifacts that are considered beautiful or sensitive or whatever. What's more intriguing for Stelarc is the artist who works with ideas, who uses their art as a means of exploring the personal and the public, and who tries to get a sense of what it means to exist in the world. He is much happier if the artist is seen as a poet or a philosopher than as a

⁵⁷ Walker, *Ibid.*, 353.

⁵⁸ In 1972 the man born Stelios Arcadiou took on a new name. He refashioned himself as the artist Stelarc, whose work often explores what he calls "alternate anatomical architectures." He's probed his body with cameras, creating films that lay bare the visceral inner workings of his stomach, lungs, and colon. He's deprived his body, spending five days with his eyes and lips sewn shut. He's manipulated his body with electricity, connecting electrodes to his muscles and letting others move him like a drunken, flailing robot. And he's augmented his body through exoskeletons and prostheses, including a mechanical third hand. In: <http://www.theverge.com/2012/9/14/3261078/meat-metal-and-code-stelarc-alternate-anatomical-architectures> (accessed April 24, 2014). A rather informative video on his work may be found at: <http://motherboard.vice.com/read/from-the-motherboard-vault-stelarc--2> (accessed April 25, 2014).

⁵⁹ Theologou, *Ibid.*, 63-66, 70.

craftsperson. Stelarc's performances using mechanical and bio-prostheses are not as physically or psychologically hard on an audience.⁶⁰ They don't involve pain or mutilation and have more in common with live theatre with a science-fiction theme.



1.



2.

Stelarc's work continues to re-examine the possibilities of the body as a site for experimentation. 1. His 1972 project, *Ear on Arm*, is a surgically constructed ear grown from cells and attached to, well, his arm. The ear will eventually be connected to the internet, allowing anyone around the world to listen through it.

2. The amplified body (1985) available at: http://cec.sonus.ca/econtact/14_2/stelarc_gallery.html

Behind the shocking image of a real ear on Stelarc's arm is the possibility that internet technology has become part of us, our smartphones an appendage for communication in a public sphere undergoing a structural transformation; that suggestion is at odds with Habermas' controversial sense that the internet itself does not necessarily constitute a development of the public sphere at all. "The classical public sphere stemmed from the fact that the attention of an anonymous public was 'concentrated' on a few politically important questions that had to be

⁶⁰ Audiences find his work controversial and only a well-informed audience cognizant of contemporary art practices and his ideas in relation to contemporary science and medical practice will fully appreciate Stelarc's art-making. More at: http://www.curriculumsupport.education.nsw.gov.au/multicultural_art/artists/construct_ourselves/co_art13_stelarc.html (accessed April 24, 2014).

regulated. This is what the web does *not* know how to produce. On the contrary, the web actually distracts and dispels.”⁶¹ Nevertheless, Stelarc’s work illustrates how the system has entered the lifeworld in the form of advanced technology, giving shape to a fundamental source of anxiety and a question of fundamental importance to the global public. The images he creates are in that sense a revisiting of high modernism rather than a postmodern irony; Stelarc is too serious to be a postmodernist. We see here that current developments require revising Habermas’ theory to accommodate internet communication: “the ideal public sphere he described — a bourgeois public sphere dominated by broadcast media — should not be taken as the model for the formation of public opinion in 21st century democracies.”⁶² So Stelarc’s artworks, both in their subject-matter and because of their primary mode of distribution-digital photos available on the Worldwide Web-call for retaining Habermas’ theories, but in revised and updated form.

4. FROM THE DIGITAL, WEB AND MEDIA ART APPLICATIONS TO THE NOVEL EXPERIENCE: ART REVISITED

Is there a decline of art? Is the artworld art somehow trapped in a cycle of decadence? Does art demand a new definition and a contemporary reconceptualization of its role? It is extremely important to our artistic, societal and political health that we find our way through

⁶¹ *Jürgen Habermas interviewed by Markus Schwering*, “Internet and Public Sphere

What the Web Can’t Do” in *ResetDOC* (Thursday, 24 July 2014) <http://www.resetdoc.org/story/00000022437> ; see also R. Stuart Geiger, “Does Habermas Understand the Internet? The Algorithmic Construction of the Blog/Public Sphere” in *Gnovis: A Journal of Communication, Culture, and Technology* (Vol. 10, No. 1) Fall, 2009 <http://stuartgeiger.com/papers/gnovis-habermas-blogpublic-sphere.pdf>

⁶² Howard Rheingold, “Habermas blows off question about the Internet and the Public Sphere” in *Smartmobs* (November 5th, 2007) <http://www.smartmobs.com/2007/11/05/habermas-blows-off-question-about-the-internet-and-the-public-sphere/>

abstract trivialities and sterile ideological impassés toward an art of substantial significance based on contemporary pragmatism that draws from cultural reality and creates symbols expressive of and supportive of humanity in this crucial period of obscurantism and spiritual inertia. In the puzzling and complex transition from modernism to postmodernism, the new terrain of a rather perceptible fact is being realized by both art-creators and their audience, and this clearly concerns an exploration of the limits of art. The attempts to overturn established conventions are but mere routines. Innovation in art, though desirable, seems impossible as long as we keep considering that *anything* as art.

Modernity is a qualitative, not merely a historical era; in any other approach the periodization proves problematic. Adorno would have us understand modernity as the rejection of the false rationality, harmony, and coherence of Enlightenment thinking, art, and music. In this paper (part 2, above) we discussed the complexity of modern aesthetics and its critique due to the inescapable correlation between art-culture and society; the complexity of *contemporary art* could be further clarified by these critical approaches:

a) Friedrich Hegel claims that art seeks to express the transcendent in the physical, and finally comes to an end in favor of philosophy. “Art, for Hegel, also gives expression to spirit's understanding of itself. It differs from philosophy and religion, however, by expressing spirit's self-understanding not in pure concepts, or in the images of faith, but in and through objects that have been specifically *made* for this purpose by human beings. Such objects—conjured out of stone, wood, color, sound or words—render the freedom of spirit visible or audible to an audience”.⁶³

b) Suzi Gablik wonders whether modernism has failed (1985).⁶⁴ By ‘failed’ does she simply indicate the sense of coming to an end, or

⁶³ Stephen Houlgate, “Hegel’s Aesthetics”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, (ed.) 2014, available at <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel-aesthetics> (accessed on May, 25, 2014).

⁶⁴ Suzi Gablik, *Has Modernism Failed?*, London: Thames & Hudson, 1985.

does she mean, like Habermas (1983),⁶⁵ that modernism failed to accomplish something? The presupposition of the latter is that modernism had goals which it failed to achieve; after all modernism overthrew *tradition*, and we must recover it if art is to survive. And is it now possible to recover a modernist project within the environment of irony, self-referentiality, and satire that dominate today's artworld? Can the aesthetic sphere resist having its autonomy compromised by the process of commodification?

c) Arthur Danto, like Hegel, argues that art history has come to an end and that art seeks its own essence: art history ends once art puts the proper question to philosophy i.e., *what makes something art if it looks just like a piece of non-art?*⁶⁶ d) Larry Shiner (2001) challenges our conventional understandings of art and asks us to reconsider its history entirely, arguing that the category of fine art is a *modern invention* – that the lines drawn between art and craft (in the 19th c.) resulted from *key social transformations in Europe* during the long eighteenth century.⁶⁷

The fact is that art is being transformed, like any other live and vivid organism. Art develops new styles of expression and evolves to survive in a culture where technology prevails; in other words art may suffer a form of technological determinism, which some critics and art historians are reluctant to acknowledge. Art transforms in interactions, techniques, styles, and attracts our attention and our care; it's not only a matter of aesthetics or philosophy, but also the ethics of expanding our criticism and research to accommodate all of these new phenomena. It seems inevitable to redefine art – this is a task for philosophers and art critics; it's equally inescapable for the audience to adjust to novel cultural experiences in a world where communication and media prevail. The internet was the boundary for the postmodern, and the 'digital' stretches social and cultural creativity to new artistic frontiers!

⁶⁵ Habermas, 1983, Ibid.

⁶⁶ Arthur Danto, "The End of Art: A Philosophical Defense", *History and Theory*, 37, 4, 1998: 131-2.

⁶⁷ Larry Shiner, *The Invention of Art. A Cultural History*, Chicago: Chicago U.P. 2001.

REFERENCES

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1951. [*Minima Moralia, Reflexions from Damaged Life*, transl. D. Redmond, 2005, also available at: http://monkeybear.info/MinimaMoralia_Full.pdf (accessed May 25, 2014).
- Adorno, Theodor W., *Asthetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [*Aesthetic Theory*, transl. R. Hulot-Kentor, New York-London: Continuum, 1997]
- Adorno Theodor W., “Culture Industry reconsidered”, in *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*, J. M. Berstein (ed.), 98-106. London and N.Y.: Routledge, 1991.
- Arantes, Otilia B. F. and Paulo Eduardo, Arantes, “The Neo-Enlightenment Aesthetics of Jürgen Habermas”, transl. G. Hovarth & M. C. de Paula Soares, *Cultural Critique*, 49: (2001), 43-57, also at http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/cultural_critique/v049/49.1arantes.html. (acc. May 25. 2015)
- Baltzis, Alexandros, “John Walker's Analysis: Pre-modern Production of Meaning and Mass Communication”, in *Art in the Age of Mass Media*, Walker, John A., transl. [in Greek] H. Papavassiliou, P. Fylaktaki Thessaloniki: University Studio Press, 2010, 11-27.
- Baudrillard, Jean, “The Ecstasy of Communication”, in: Foster, Hal, (ed.) 1983. *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, 1983, 126-134.
- Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936, [*L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, transl. P. Klossowski , at: <http://ia600805.us.archive.org/2/items/ZeitschriftFrSozialforschung5.Jg/ZeitschriftFrSozialforschung51936.pdf>, Paris: Librairie Félix Alcan, 1937, 40-68 (accessed May 25, 2014).
- Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- Blumer, Herbert, “Social Problems as Collective Behavior”, *Social Problems* 18, (1971). 298–306.
- Danto, Arthur, “The End of Art: A Philosophical Defense”, *History and Theory*, 37, 4, (1998). 127-143.

- DiMaggio, Paul and Walter W. Powell, "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields", *American Sociological Review* 48, (1983). 147-160.
- Dunn, Peter, "Digital Highways, Local Narratives", *AND: Journal of Art and Art Education*, 27, (1992). 4-5, available at: <http://static.and.org.uk/static/pdfs/No%2027.pdf> (Accessed May 24, 2014).
- Emmanouil, Melita. "Ch. 4. The Science and Technology Contribution", [in Greek] in *History of Art since 1945 in five chapters*, by M. Emmanouil, 142-175, Athens: Kapon, 2013.
- Jimenez, Marc, *Qu'est-ce que l'esthétique*, Paris: Gallimard, 1997.
- Gablik, Suzi, *Has Modernism Failed?*, London: Thames & Hudson, 1985.
- Goldberg, RoseLee, "Performance: a Hidden History", in: *The Art of Performance. A Critical Anthology* edited by Greg Battock & Nickas, Rob. 22-55, / ubueditions, 2010 (accessed May 25, 2014).
- Habermas, Jürgen, 1983. "Modernity- An incomplete Project", in: *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, edited by Foster, Hal, 3-15. Port Townsend: Bay Press, 1983.
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, transl. Th. McCarthy, Boston: Beacon, 1984.
- Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. F. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, „Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug“, in: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 148-196. Frankfurt am Main: Fischer, 1947/2012.
- Houlgate, Stephen, 2014. "Hegel's Aesthetics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Zalta, Edward N., available at the site (accessed May 25, 2014): <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel-aesthetics>.
- Leavis, Frank Raymond, *Mass Civilization and Minority Culture*. Cambridge: CUP, 1930.
- Leavis, Frank Raymond, Denys Thompson, *Culture and Environment: The Training of Critical Awareness*, London: Chatto & Windus, 1933.
- Leavis, Frank Raymond, *The Great Tradition George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*. London: Chatto & Windus, 1948.
- Lewis, Wyndham, *Men without Art*, London: Cassell, 1934.
- Lewis, Wyndham, *The Human Age. Book 2: Monstre Gai. Book 3: Malign Fiesta* (ill. M. Ayrton), London: Methuen, 1955.

- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris : Minituit, 1979.
- Marcuse, Herbert, "The Affirmative Character of Culture", in: *Herbert Marcuse: Art and Liberation*, vol. 4, edited by Douglas Kellner, 82-112, London and N.Y.: Routledge, 1932/2007.
- Naylor, Colin (ed.), *Contemporary Artists*. Chicago: St. James Press, ³1989.
- Ortega y Gasset, José, *The Dehumanization of Art, and Other Writings on Art and Culture*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1956.
- Ortega y Gasset, José., *The Revolt of the Masses*, transl. authorized, London: Allen & Unwin, 1961.
- Park, Robert Ezra, "Cultural Conflict and the Marginal Man" (Introduction), in *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, xiii-xviii, edited by Everett V. Stonequist, New York: Charles Scribner's Sons, 1937.
- Park, Robert Ezra, C. W. M Hart, Talcott Parsons et al. *Essays in Sociology*. Toronto: University of Toronto Press, 1940.
- Park, Robert Ezra, *Race and Culture*, Glencoe Ill: The Free Press, 1950.
- Read, Herbert, *Dictionary of Arts and Artists*, London: Thames and Hudson, 1984 [in Greek transl. A. Pappas, Athens: Ypodomi, 1986.
- Rapti, Youli, "The end of autonomy in modern art", in *Humanities and Social Sciences in NTUA: fertile ramifications*, [in Greek] edited by I. Miliotis - K. Theologou (eds.) 271-280, Athens: NTUA publications, 2011.
- Shiner, Larry, *The Invention of Art. A Cultural History*, Chicago: Chicago U.P., 2001.
- Smith, Roberta, "Conceptual Art", in *Concepts of Modern Art. From Fauvism to Post-modernism*, [in Greek], edited by Stangos, Nikos, 355-375 Athens: MIET, 2005.
- Theologou, Kostas, "Technology vis-à-vis the style of the representation: the necessity of the relation between art and technological application", [in Greek], in *Philosophy, Art and Technology*, edited by Boudouris, K., 57-70 Athens: Ionia, 2011.
- Tisdall, Caroline, *Art into Society, Society into Art*, London: ICA, 1974.
- Walker, John A., *Art in the Age of Mass Media*, London: Pluto, 2001.
- Williams, Raymond, *Culture and Society 1780-1950*, Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1960.
- Zuidervaart, Lambert, 2011. "Theodor W. Adorno", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Ed. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/adorno/> (accessed May 24, 2014)

KOSTAS TEOLOGU

Nacionalni tehnički univerzitet u Atini, Grčka

JULI RAPTİ

Nacionalni tehnički univerzitet u Atini, Grčka

PİTER FETNER

Univerzitet Džons Hopkins, Škola napednih međunarodnih studija,
Vašington D. C., SAD

JULI PAPAJOANU

Nacionalni tehnički univerzitet u Atini, Grčka

UMETNOST I KOMUNIKACIJA KAO *NOVO* ISKUSTVO U MODERNOJ KULTURI

Sažetak: U ovom radu raspravljamo o stranputicama u definisanju umetnosti u modernoj kulturi. Nedostatak kriterijuma i preispitani modernizam u tom su pogledu od ključnog značaja. Teorijski okvir našeg pristupa zasnovan je na radu mislilaca Frankfurtske škole (Maks Horkhajmer, Teodor Adorno, Valter Benjamin) i naravno Jirgena Habermasa. Ovaj teorijski aparat oslanja se i na savremena razmatranja sprovedena kod profesora Sorbone Marka Himeneza i kritičara umetnosti Džona A. Vokera.⁶⁸ Rad raspravlja o tome da li, u kojim oblicima – i s kojom svrhom – lepe umetnosti mogu da prežive u dobu mas-medija i u uslovima brze mrežne komunikacije. Rad polazi od kritičke uloge koju *radikalna* umetnost igra u današnjem podeljenom, ali još uvek globalizovanom svetu i u stalnim raspravama između *visoke umetnosti* i *niske kulture*, ali i reflektuje interakciju između umetnosti, medija i tehnologije.

Kao potporu našoj argumentaciji predlažemo umetnost tela (Body Art) i druge veb/digitalne i tehnološke primene u umetnosti, kao i sajber-umetnost koja se trenutno proizvodi za internet. Rad potvrđuje postojanje brojnih interakcija između umetnosti i kulture u postmodernom pluralističkom svetu i obraća se širokom spektru savremenih umetničkih dela kako bi ilustrovao i kritikovao teorijska stanovišta. Istinska proba teorije u estetici jeste njena primena na pojedinačne slučajeve. Kada teorija u takvoj primeni pokazuje ograničenja,

⁶⁸ Marc Jimenez, *Qu'est-ce que l'esthétique*, Paris: Gallimard, 1997; John A. Walker, *Art in the Age of Mass Media*, London: Pluto, 2001.

stičemo indicije kakva se teorijska prilagođavanja ili inovacije traže kako bi se prilagodila današnjim delima.

Uvodni deo ogleda sveobuhvatno razmatra skorašnje rasprave o umetničkim delima, masovnoj kulturi i društvu, kao i o njihovom društveno-filozofskom značaju. Središnje raspravljanje upućuje na delo Valtera Benjamina i Jirgena Habermasa, koje je prikladnim komentarima propratio Mark Himenez,⁶⁹ nakon istraživanja složenih odnosa između kulture i umetnosti kakvim se oni odražavaju u tom delu, argumentacija pruža prikaz političkog preokreta u estetici iz 1980-ih i objašnjava značaj novih komunikacionih tehnologija u modernoj kulturi. Naracija je ojačana specifičnim primerima umetničkih dela u eri mas-medija, veb i digitalne kulture i naglašava kako stilski pluralizam, tako i raznovrsnost parametara koji utiču na interakciju između umetnosti komunikacije mas-medijima. Rad zaključuju kritički uvidi i predlozi za dalje istraživanje.

Ključne reči: umetnost, tehnološke primene, masovna kultura, iskustvo

Primljeno: 20.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

⁶⁹ Jimenez, Ibid.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1:331

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.169-197>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEMANJA MIĆIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

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*
(II 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-pripovedna, 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: nemanja.micic@ff.uns.ac.rs

POJAM INDIVIDUALITETA KAO REALNOG

Govoreći o nemogućnosti ograničenja bića da ograniči i delanje svesti, Hegel pokazuje još jednu suptilnu naznaku pripovednog mnoštva: „Pa ipak ovo ograničenje bića nije u stanju da ograniči delanje svesti, jer to delanje svesti jeste ovde jedno savršeno povezivanje sa samim sobom; ukinuta je veza sa drugim koja bi predstavljala njegovo ograničenje“.² To podrazumeva da ograničenje datog narativnog čvorišta, ili pak narativne konstelacije, nije u stanju da ograniči delanje drugih pripovesti, čvorišta, mreža, horizonata, niti da spreči pokazivanje čistog narativnog mnoštva. Međutim, kako shvatiti tu „vezu sa drugim“? Da li je ona veza sa drugim pričama? To može biti tako uzeto samo dok se uvek pretpostavlja jedinstvo toka svesti, koje upravlja spletom priča određenog individualiteta. Međutim, svest nije od ovih priča nezavisna, nije nešto što samo prati ove priče; ona može biti jedino same te priče, kojima je opet, sa svoje strane, nemoguće nametnuti to da ekskluzivno pripadaju nekoj subjektivnosti. Sve one su, u prvom redu, priče jezika i konstelacija, mreža koje se na takav način (krajnje kontingentno) pleću. Priče su u stanju da ograničavaju priče, odnosno da pruže ili uskrate slobodu drugim pričama – to je način na koji bi možda pre trebalo posmatrati ove pojmove ograničenja, mada je jasno da je i to prvenstveno *tema raznolikih priča*, kao povod koji jezik daje samom sebi za dalji rad i generisanje čistog pripovednog mnoštva. Jezik(-)priče vrše ovo „udahnjivanje“, kao i svako tvorenje konkretnih pojedinačnosti – van priča i jezika nemamo „životinjskog života“, „udahnjivanja daha“, „vode“, „vazduha“, „zemlje“, i dr.: „Kao što neodređeni životinjski život udahnuje svoj dah, recimo, elementu vode, vazduha ili zemlje, i unutar zemlje opet određenijim principima, utapajući u njih sve svoje momente, ali ne obazirući se na ovo ograničenje elementa te svoje momente održava u svojoj vlasti i sebe u svome jednome, pa kao ta naročita organizacija ostaje isti opšti životinjski život“.³

² Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 234.

³ Ibid.

Svaki nagoveštaj toga kako priče prožimaju narativna čvorišta morao bi biti praćen uvidom da narativna čvorišta nisu odvojena od ovog tkiva priča, jer ono ne lebdi negde izvan i čeka svoje delatno postvarenje kroz čvorište kao individuum, već sam individuum jeste narativna konstrukcija.

Za nas nema ove naslućene podvojenosti pripovednog horizonta od narativnog čvorišta: „Prosta, pak, iskonska priroda, nalazeći se u delanju i svesti o delanju, stupa u razliku koja pripada tome delanju. Kao predmet, i to kao predmet koji još pripada svesti, to delanje postoji pre svega kao *svrha*, i prema tome je suprotno svakoj postojećoj stvarnosti“.⁴ Međutim, da li ovo „suprotno“ možemo čitati zapravo kao „drugo“, ukoliko je „postojeća stvarnost“ onaj pripovedni horizont (koji nikada nije kao takav dat, pružen, jer bi se na taj način ponavljala pripovedna matrica metafizičkog govora, po kojoj je bitak prezentnost, a ne neprekidni proces postajanja) iz kojeg određeni narativi, skupljeni u narativno čvorište, crpe materijal za dalju jezičku deskripciju i redeskripciju? Bilo kako bilo, krajnje simptomatično i uočljivo je to da se ova priča o filozofiji priča snalazi i pronalazi sa narativom spekulativne filozofije na način da se oni nedvosmisleno nadopunjuju. Ovde imamo nešto što se može tumačiti upravo kao momenat razilaska od bitka kao prezentnosti, ukočenosti, jer Hegel kaže: „Drugi je momenat kretanje svrhe, koja se zamišlja kao mirujuća, ostvarenje kao vezivanje svrhe sa potpuno formalnom stvarnošću, a time predstavljanje samog prelaženja ili sredstvo“.⁵ Drugim rečima, jedino na osnovu datog pripovednog horizonta, obojenog metafizičkim govorom, ovo kretanje svrhe se može *zamisliti* kao mirujuće.⁶ Odmah potom imamo i treći momenat, koji ovo neprestano postajanje nečega drugog, kao uvek drugog narativa, potvrđuje: „Naposletku, treći momenat jeste *predmet*, koji nije više ona svrha, koje je ono što dela neposredno svesno kao svoje svrhe, već koji

⁴ Ibid., str. 235.

⁵ Ibid.

⁶ Ipak, kako tada uspostaviti diferenciju između ovog „zamišljanja“ i nekog „postvarenja“, imajući u vidu narativ filozofije priča? Koliko god da je Hegel zaista krajnje oprezan, jezik je nemilosrdan u pokušaju pokazivanja čistog mnoštva.

izvan toga delanja i za njega postoji kao nešto drugo“.⁷ To ne znači da priče gube na svojoj konzistenciji. Predlog za to kako one održavaju tu stalnost, uprkos neprestanoj razlici (koja se istovremeno proglašava i ukida?), može glasiti ovako:

„Ove različite strane moraju se, međutim, shodno pojmu te sfere, zadržati tako da sadržina koja se nalazi u njima, ostane ista i da u njih ne uđe nikakva razlika, ni razlika između individualiteta i bića uopšte, niti razlika između svrhe i individualiteta kao iskonske prirode, niti između svrhe i postojeće stvarnosti, isto tako ni razlika između sredstava i stvarnosti kao apsolutne svrhe, niti razlika proizvedene stvarnosti od svrhe ili iskonske prirode ili sredstva“.⁸

Da li iskonski određena priroda individualiteta nije u prvom redu delatna, jer na neki način mora postojati određena „podloga“ za distingviranje i vrednovanje kategorija talenta, sposobnosti, karaktera? „Na prvom mestu, dakle, iskonski određena priroda individualiteta, njegova neposredna suština još nije postavljena kao suština koja dela, i tako se označuje kao naročita sposobnost, kao talenat, karakter, itd.“⁹ Da li ovo možemo pak uputiti na priču o, fukoovski rečeno, „dispozitivu“ jezika i njegove heterogenosti, ne bismo li se sačuvali od asocijacija na zalag romantizma, koji u određenoj meri slavi svojevrzni elitizam i stalnost, postojanost kategorija nadarenosti, sposobnosti, talenta? Za Fukoa i rečeno i nerečeno bivaju elementi dispozitiva, koji je za nas dispozitiv jezika, njegovih priča, da svoja postvarenja potraži na mnogostruke načine. Ako ima onog delatnog momenta jezika, on je uvek narativan, dok „naročitu sposobnost“, „talenat“ i „karakter“ pripisujemo jezičko-pripovednoj skupini koja vrši te vrste distinkcija. Te kategorije nisu izolovane, ne stoje van priča i ne mogu se posmatrati i uzimati izvan horizonta koji ih donosi. O „talentu“ u ovom smislu se može govoriti samo kao o dispozitivu narativnog horizonta, „predispoziciji“ da dalje pričama-jeziku predaje vlastite sadržaje i građe, za mogućnost drugih

⁷ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 233.

⁸ Ibid, str. 235.

⁹ Ibid.

deskripcija i redeskripcija. „Talenat“, „nadarenost“, „karakter“ nisu trans-narativne kategorije, koje su prisutne, važeće i vrednovane u svim pripovесnim konstelacijama na jednak način. „Usavršavanje“, koje se u nastavku pominje, mi vidimo kao prepoznavanje ovih neprestanih redeskripcija i deskripcija koje jezik, pričajući priče, izvršava:

„Osim toga, ta iskonska suština nije samo sadržina svrhe, već predstavlja po sebi takođe stvarnost koja se inače pojavljuje kao dati materijal delanja, kao nađena stvarnost i stvarnost koju u delanju treba usavršiti. Delanje se, naime, sastoji jedino u potpunom prevođenju iz forme bića, koje još nije prikazano, u formu prikazanoga bića; biće po sebi one stvarnosti koja je protivstavljena svesti srozalo se na čist prazan privid“.¹⁰

Iz ovoga se, takođe, da iščitati i poziv na rad kreativne redeskripcije postojećih vokabulara, iz datog mnoštva. Jedino što tada više ne bismo govorili da to čini neka svest, već pre svega priče(-)jezik, koji i omogućuju ovakav narativ o slobodarskom duhu, koji uvek vidi dalje od „postojeće stvarnosti“ – taj pogled je pak uvek usmeren ka horizontu priča, a ako postoji odluka na delanje, ona je isprva motivisana nemogućnošću da se sve misli, kaže, ispriča *jednim* narativom, koliko god dominantan i autoritativan on bio. Ovo su Hegelove slutnje „pukotina“ *na* i *u* pričama, nemogućnosti njihovih konačnih završenosti, zaokruženosti, celovitosti i nenadopunjivosti: „Ta svest odlučujući se na delanje ne dozvoljava, dakle, da je zavede privid postojeće stvarnosti“.¹¹ Drugačije rečeno, jezik je uvek spreman i u stanju pripravnosti za dalje (re)deskripcije onoga što mu je pripovесnom jezičkom predajom dato, pre-dato. „[I] isto tako ona mora da se oslobodi lutanja po praznim mislima i svrhama, pa da se čvrsto veže za iskonsku sadržinu svoje suštine“.¹² Delanje je postajanje duha kao svesti. Ovu „stvarnost“ bi najpre trebalo ovde uzeti kao (s)nalaženje u ne samo sedimentiranoj, već i dominantnoj pripovесnoj konstelaciji, koja određuje većinu smerova daljih jezičko-narativnih pojavljivanja. Priča ne može znati kakva će biti

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

pre nego što se jezikom i predajom narativno-jezičkih okolnosti desila (setimo se da je „sama stvar“ određena tek u retrospektivi), pripadala ona svojom sadržinom pominjanim dominantnim konstelacijama ili ne. Što se tiče *svrhe* delanja, ona se ne pronalazi nigde nezavisno od postavljanja takvog „zahteva“, koji propisuje, nudi ili pak preporučuje pripovedna mreža, kao do-nosilac daljih priča. Svrha nije nikakav otrgnuti entitet, kao ni bilo koja druga tema priča. Narativi „odlučuju“ o sopstvenim kretanjima kroz međusobna odmeravanja sa drugim narativima i njihovim konstelacijama. Ishodi tih igara su krajnje nepredvidivi, zbog toga je učitavanje i pretpostavljanje bilo kakve nezavisne pozicije neprimereno. „Individuum koji pristupa delanju“ može stoga biti upućen isključivo na samo jezičko-pripovedno događanje, koje pak ne ulazi već je uvek prisutno u tom obliku, ukoliko se bilo kako raspoznaje. To delanje se ne zaustavlja na „krugu“, već, ako želimo da se služimo asocijacijama tog tipa (koje upućuju ni na šta drugo do na dalje priče), njemu pre pripadaju „Lanci Markova“, „Mandelbrotov skup“, itd. Delanje nije nikada određeno ranije pretpostavljenom svrhom, zato što to delanje čeka na ozbiljnost uvažavanja kontingencije jezičkih pojavljivanja. Priče „ne započinju“ niti posredno niti neposredno, jer one i ne otpočinju, njihov rad je rad jezika, a rezultat te delatnosti uvek priče, kojima svakako ne možemo pripisati bilo kakav predumišljaj početka, sredstva ili svrhe.

„Stoga *individuum* ne može znati šta on jeste pre nego što se delanjem ostvario“.¹³ Priča ne može znati šta ona jeste pre nego što se jezikom-pripovešću ostvarila. To ostvarenje je rezultat rada priče-jezika. „A time izgleda da *individuum* nije u stanju da odredi svrhu svoga delanja pre no što je delao“.¹⁴ Priča nije u stanju da odredi sopstvenu svrhu, pre nego što je sama postavi, zato što svrhu ne dobija nekakvom transcendencijom, već jezičko-pripovednom raspodelom koja na postojanju ili nepostojanju svrhe insistira, gradi svoj zaplet tematizujući je, ili pak ne obraćajući pažnju na tu temu. „[A]li u isto vreme *individuum*, pošto on jeste svest, mora prethodno da ima pred sobom

¹³ Ibid, str. 236.

¹⁴ Ibid.

radnju kao potpuno svoju, to jest kao svrhu“.¹⁵ Priče su u međusobnom prožimanju, gde bi, u ovom slučaju, ponovo ona konstelacija sa temom svrhe bila među dominantnijim. „Dakle, izgleda da se individuum koji pristupa delanju nalazi u jednome krugu, u kojem svaki momenat već pretpostavlja drugi momenat [...]“ – ovde se naslućuje i pomenuta razmena priča, koja se *upravo* događa – „[...] i da time ne može da nade neki početak [...]“ – zato što, kao što je rečeno, narativi *nemaju ovaj početak* – „[...] jer on tek na osnovu svoga dela upoznaje svoju iskonsku suštinu, koja mora da bude njegova svrha, a da bi delao, mora prethodno da ima svrhu“.¹⁶ Tu suštinu određuje na osnovu narativa, koji tu temu isporučuje i favorizuje. „Ali upravo zbog toga individuum mora da započne neposredno, i da pristupi delatnosti pod bilo kojim okolnostima, bez daljeg razmišljanja o početku, sredstvu i svrsi; jer njegova suština i njegova po sebi postojeća priroda jesu sve ujedno – početak, sredstvo i svrha“.¹⁷ To „neposredno započinjanje“ se ne može dešavati nikako drugačije nego pripovesno-jezički. Zbog toga moramo neprestano izvršavati ovu svojevrsnu „dekonstrukciju“ narativnim metodom, kako onoga što imamo pre, tako i onoga što sledi u nastavku. Na svaku vrstu tendencioznog govora o različitim temama, poput one o talentu kao *iskonskom individualitetu*, kao „prelaženju svrhe u stvarnost“, možemo postavljati pitanja poput „koju stvarnost?“, ili „koji individualitet?“. Međutim, zahtevati da odgovor na to pitanje bude „pripovesnu“/„pripovesni“, jer priče i pružaju ove konstelacije u kojima se zahtevaju izvršenja dinamike pitanja i odgovora, takođe se može opisati kao tendenciozan.

„Kao početak delatnost se nalazi u okolnostima delanja: i interesovanje koje individuum ima za nešto jeste već dati odgovor na pitanje: da li i šta tu treba raditi“.¹⁸ Ovo zvuči kao još jedan u nizu elemenata koji bi bio u izvesnoj meri kompatibilan sa filozofijom priča: ako se može govoriti o bilo kakvom početku priča, one uvek iskrsavaju

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., str. 236.

kao određeni momenti pripovedno-jezičkih okolnosti, a interesovanje priča za generisanje daljih sadržaja je već pretpostavljeno samim narativno-delatnim događanjem. Zbog toga je krajnje suvišno pitati o tome „treba li pričati?“, jer pričanje uvek jeste, što pokazuje i nemogućnost postavljanja samog tog pitanja bez pripovednog horizonta koji tu zapitanost proizvodi. Priča je ona delatnost o kojoj se račun ne može položiti ni na koji način drugačije nego pripovednim radom. Šta su drugo *okolnosti*, nego jezik-priče? „Nema ničeg *izvan priča*“ – a to nam nudi kao temu jedan takođe kontingentni i nepoopštivi narativ, što znači da se ne može nikako raditi o iskazu koji bi stajao nezavisno od ove, konkretne, priče (kao priče o filozofiji priča). Istovremeno, jasno je da narativi imaju interesovanje za druge narative. Ovo „interesovanje individuuma“ je ništa drugo do zainteresovanost mnoštva priča nekog narativnog čvorišta za nastavljanje rada jezika kroz dalje pripovesti. Na tu zainteresovanost se načelno mora računati, iako ona svakako može izostati; ali da te zainteresovanosti uglavnom ima svedoči nam to što ima narativnog mnoštva. Izvesno je da nisu sve priče jednako zainteresovane za druge, ali su ovi ulasci u različite odnose, odmeravanja i koalicije, koje mogu dovesti do konstelacija, nepredvidivi i kontingentni.

Polifoniju različitih glasova/priča možemo iščitati i u ovim pronicljivim i jedva primetnim odrednicama, po kojima zatečena stvarnost *izgleda* da nešto jeste, te ona „predstavlja po sebi njegovu iskonsku prirodu koja ima samo izgled *jednog* bića“.¹⁹

„Ono, dakle, što postoji jesu zatečene okolnosti koje po sebi jesu iskonska priroda individuuma; potom interesovanje koje on postavlja upravo kao ono što je njegovo ili kao svrhu; naposljetku spajanje i ukidanje te suprotnosti u sredstvu. To spajanje spada takođe još unutar svesti, i celina koju smo maločas posmatrali predstavlja jednu stranu jedne suprotnosti. Sâmo prelaženje ili sredstvo ukida ovaj još preostali privid suprotstavljanja; – jer ono je jedinstvo spoljašnjega i unutrašnjega, suprotnost određenosti, koje poseduje kao unutrašnje sredstvo; ono, dakle, ukida to suprotstavljanje i postavlja sebe, to jedinstvo delanja i bića, isto tako kao ono što je spoljašnje kao i

¹⁹ Ibid., kurziv naš.

individualitet koji je postao stvarnim, to jest koji je postavljen za sebe sama kao ono što bivstvuje. Na taj način celokupna radnja ne istupa iz sebe ni kao okolnosti, niti kao svrha, niti sredstvo, niti kao tvorevina“.²⁰

„Zatečene okolnosti“ su narativne konstelacije, čiji jezik se predaje dalje kroz narativna čvorišta nazvana „individuumima“. Ovo „njegovo“ je prisvojna zamenica koja se može odnositi jedino na priču, koja bi, sa svoje strane, već trebalo da je *pluralia tantum*. Interesovanje se, za Hegela, samo *postavlja* kao nešto što pripada individuumu, narativnom čvorištu odvojenom od narativne konstelacije. Da tog striktnog odvajanja ne može biti svedoči nam navod o *spajanju* i *ukidanju* te suprotnosti, koja se za njega dešava unutar svesti. Rečeno je već u više navrata da tu svest mi moramo razumeti kao momente narativa, koji tu priču isporučuju na takav način, među drugim pričama u njihovom čistom mnoštvu. Ipak, ovog čitavog izraza može biti samo na osnovu narativa koji jeziku pre-daju ovakve priče, kao i bilo koje druge. Ovo podsećanje smatramo krucijalnim da bi se kontingencija mogla dovoljno apostrofirati i radikalizovati. Ukoliko tvorevina uvek jeste narativ, onda se sa ovim valja saglasiti, jer upućuje na fundamentalnu različitost priča, koje nikada nisu iste: „Ali, sa tvorevinom nastupa, kako izgleda, razlika iskonskih priroda; tvorevina je nešto što je određeno, kao i iskonska priroda koju ona izražava; jer na tvorevini, otpuštenoj od delanja kao bivstvjuća stvarnost, nalazi se negativitet kao kvalitet“.²¹ Time što one nisu iste, događa se ovo odmeravanje narativa – ono se ne dešava za neku svest, koja bi njima prethodila i koja je opšta:

„Svest pak određuje sebe, nasuprot tvorevini, kao ono što u sebi ima određenost kao negativitet uopšte, kao delanje; svest je, dakle, ono što je opšte nausprot onoj određenosti tvorevine; ona dakle može da uporedi tu tvorevinu sa drugim tvorevinama i da na osnovu toga shvati same individualitete kao različite, a individuum koji u svojoj tvorevini zakoračava dalje ili kao snažniju energiju volje ili kao bogatiju prirodu, to jest kao takvu, čija je iskonska određenost manje

²⁰ Ibid., str. 236-237.

²¹ Ibid., str. 237.

ograničena, a neku drugu prirodu naprotiv kao neku slabiju i siromašniju²².

Ovakva upoređivanja (koja su uvek jezičko-pripovedna) vrše narativi međusobno, a nikada svest koja bi eventualno stajala van priča. Jezik ne može sebe (isključivo) određivati, ako želi da bude veran svom autentičnijem zahvatanju, kroz priču o svesti koja bi bila nešto opšte, vannarativno, nasuprot određenosti tvorevine. Gde se nalazi ta „određenost tvorevine“, koja više ne bi imala da zahvali svoje pojavljivanje i stupanje na scenu svom (dakako neprepoznatom) uslovu mogućnosti, koji je priča? Međutim, ako bi se jedan deo ovog rada narativnog metoda mogao podvesti pod pokušaje razgradnje (*Abbau*), svojevrsnog demaskiranja fundamentalne zavisnosti Hegelove (ili bilo koje druge) terminološke građevine od priča, onda bi naredni korak podrazumevao i pružanje apologije toj priči. Jer, čemu i za šta je pripremljeno to demaskiranje? Ono je na jednak način pripovedna građa, koja je ponuđena jeziku, odnosno, drugim narativima, da nastave pokazivanje njihovog čistog mnoštva. Ova, kao i svaka druga priča uostalom, u znaku su kontingencije – barem tako su one posložene u *ovoj* priči. Njeno dalje generisanje ili pak zaustavljanje kretanja, takođe je na raspolaganju jeziku, što pada u liniju sa narativom koji insistira na pomenutoj mnoštvenosti, kao i kontingenciji.

„Nasuprot ovoj nesuštinskoj razlici veličine, *dobro* i *zlo* izražavali bi jednu apsolutnu razliku; ali ta apsolutna razlika ovde ne postoji. Ono što bi se shvatilo na jedan ili drugi način jeste na isti način neko tvorenje i delanje, jedno prikazivanje i iskazivanje jednog individualiteta, i zbog toga je sve dobro; i zapravo se ne bi moglo reći šta bi moglo biti ono što je zlo“.²³ Taj individualitet je za nas u ovom slučaju priča. Narativi su ti koje vrše pomenute procene različitosti „individualiteta“, koji su ništa drugo nego narativna čvorišta. Tvorevine tih čvorišta su priče, ponuđene dalje jeziku na igre deskripcija i redeskripcija. „Snažnija energija volje“, „bogatija priroda“, „manja ograničenost iskonske određenosti“, ili „slabost i siromašnost“ su ništa

²² Ibid.

²³ Ibid.

drugo do svedočanstva priča o pričama. U svetlu jedne konstelacije, određena narativna skupina se može reflektovati kao prozaična i osiromašena, što ne znači da se tu završava svaka dalja procena relevantnosti i vrednosti te skupine. U drugim okolnostima i u drugačije posloženom narativnom univerzumu, ta „slabost“ može figurirati ne samo kao potpuniji i relevantniji izraz, već možda ta tema uopšte ne biva problematizovana, usled okolnosti koje još uvek ne zahtevaju takav razvoj priče, niti se taj zahtev uopšte tada eventualno može naslućivati. Filozofija priča, odnosno, priča o njoj, predlaže stajalište s one strane ovog i ovakvog procesuiranja „dobrog“ i „lošeg“, kao datih izvan narativnih okolnosti koje te priče (o „dobrom“ i „lošem“) nude na takav način, te predlažu binarnu, monohromatsku tabelarnost, unutar koje bi se, na osnovu kvazi-objektivnih ili apsolutnih kriterijuma, narativi žigosali na ovaj ili onaj način. U ovom trenutku za nas deluje daleko važnijim zadatkom prepoznati fundamentalnu narativnost svakog jezičkog događanja, kao i kontingenciju generisanja priča u tom čistom narativnom mnoštvu, nego posezanje za jednoličnim narativnim formama koje, upravo usled nemogućnosti ili nespremnosti ovog samoreflektovanja vlastitosti kao pripovedno-jezičke, ostaju zarobljene u pojedinostima sopstvenih proizvoda i proizvođenja, smatrajući te sadržaje i priče koje nastaju na tom tragu, jedino vrednim. Bahtinovski rečeno, jezik govor o monologizmu i dijalogizmu, kao svojim karakteristikama, zadužuje od naslova tih priča. Razumemo li ponovo ovaj individualitet kao priče, odnosno, pripovedno čvorište, uočavamo neporecivu bliskost naše filozofije priča, sa ovim Hegelovim pisanjem. Za jezik(-)priče ne postoji ništa što one same nisu proizvele, što jednako znači i da su svaka „stvarnost“, kao, uostalom i „iluzija“, proizvodi rada tih pripovedno-jezičkih sila. Ovde se saglašavamo ne samo sa konstatacijom da se ne bi moglo (ukoliko zaista na ovakav način shvatimo individualitet, kao čvorište mnoštva priča) izvestiti o bilo kakvoj razlici „nestvarnog“ i „stvarnog“ tvorenja, već i predlogom daljeg postupanja, koje bi upućivalo na neprestano upoređivanje tih momenata. Taj predlog bi omogućio konstantno „držanje“ priče o filozofiji priča uz ostale priče, odnosno, reflektivni gest kojim bi bilo nemoguće i neizvodljivo održavanje monologa jednog narativa ili jedne konstelacije, tako da se tim

monologizmom sputaju i uguše glasovi onog čistog mnoštva za koje smo pokazali da se svuda manifestuje, pa čak i u tim autoritarnim narativima, koji ne ostavljaju gotovo nimalo prostora za dijalog. Ako se neki monolog odvija, on se može odvijati samo kao „monolog jezika sa samim sobom“, ali opet tako da se ta monološka dimenzija shvati krajnje uslovno rečeno – jer jezik na svakom koraku nudi različite priče, tj. biva ponuđen istim tim pričama za dalja pojavljivanja. Priče i njihove mreže su stoga u neprestanim dijalozima. Rad filozofije priče, kao svojevrsni narativni metod, pokazuje da je između „noći mogućnosti“ i „dana prisutnosti“²⁴ neprimereno određivati ili povlačiti bilo kakvu granicu; ali ona je svakako moguća, iako samo na osnovu narativne konstelacije koja tu distinkciju stavlja u pogon i favorizuje.

SAMA STVAR I INDIVIDUALITET

Razmotrimo na koji način jezik preuzima na sebe ovo neprestano pokazivanje i delovanje mnoštva pripovesti/glasova:

„U tome se sastoji pojam koji stvara o sebi ona *svest koja ima izvesnosti o sebi kao apsolutnom prožimanju individualiteta i bića*; pogledajmo da li iskustvo potvrđuje svesti taj pojam i da li se njegov realitet slaže sa tim. Tvorevina je realitet koji svest daje sebi; ona predstavlja ono u čemu individuum jeste za nju [...] u tvorevini uopšte individuum je izašao i postavio se u elemenat opštosti, u bezodredbeni prostor bića“.²⁵

Ovaj pojam iskustva za nas, u datoj narativnoj postavci, koja insistira na priči o filozofiji priča, na prvi pogled deluje krajnje neuhvatljivo. Bilo da Hegel dolazi do potvrdnog ili odričnog odgovora na ovo pitanje, za nas sama mogućnost tako postavljenog pitanja ne bi trebalo da ostane neproblematizovana. Uostalom, problematizovanje ne bi valjalo da zaobiđe ni ovo razumevanje tvorevine kao „realiteta koji svest daje sebi“, jer se ova odvojenost tvorevine i individualiteta ne sme naprosto prihvatiti i usvojiti – iako, po Hegelovom nacrtu, možemo

²⁴ Up. Ibid.

²⁵ Ibid., str. 238.

izvesti priču o tvorevini koja prvenstveno može biti priča koju jezik, na takav način, predaje drugim pričama. Ali, nadalje, ovo „sebi“ tada može biti rečeno samo uslovno i pod velikim „ako“, pošto moramo neprestano upućivati na onaj rad razlike, kojim se tvori uvek druga/drugačija priča. To znači da se tvorevina ne može predavati „sebi“ u strogom smislu, već mnoštvu narativa, iako ta tvorevina odatle jedino i može poticati. Ali, čujmo još neki glas: istovremeno, iskustvo koje bi potvrđivalo svesti pojam koji ona stvara o sebi, moglo bi se uzeti i kao uzajamni odnos, osobeno „razmenjivanje pogleda“, koje narativni horizont i priča zajedno iniciraju samim činom dijaloške razmene, kojom uranjaju u jezičko tkivo jedno drugog! Na taj način, (pripovesna) tvorevina se zaista ispostavlja kao ništa drugo do „realitet“ (dogaćanje ovog odnošenja) koji (narativna) svest daje sebi. Sada vidimo kako jezik inicira ovo neprestano pokazivanje i delovanje mnoštva pripovesti/glasova.

„Svest koja se povlači iz svoje tvorevine jeste u stvari opšta svest – jer se ona u toj suprotnosti pretvara u apsolutni negativitet ili u delo – nasuprot svojoj tvorevini koja je posebna svest; ona dakle prevazilazi sebe kao tvorevinu, i sama jeste bezodredbeni prostor, koji ne smatra da ga njena tvorevina ispunjava“.²⁶ Ovo može biti *jedan vid opisa* momenata odnošenja onoga što razumevamo pod narativnom konstelacijom i narativnim čvorištem, iako ovog odnošenja u strogom smislu za nas ne može biti; a to se može uzeti, takođe, i kao momenat konvergiranja, usaglašavanja priča o filozofiji priča i Hegelovog narativa. Podvlačimo da se radi o samo jednom vidu opisa zato što većinom i uglavnom izbegavamo da priču o filozofiji priča pripovedamo naprosto ponavljajući matricu nasleđenih narativa. U ovom slučaju bi se zahtevalo da se o „povlačenju svesti iz svoje tvorevine“ govori u prvom redu kao prepoznavanju vlastite kontingentnosti neke priče, te razumevanja da je dati sadržaj pušten na milost i nemilost drugim pričama. Možemo reći da ovim Hegel nagoveštava to da priče nemaju sebe u posedu u jednom obliku ili formi, već da je njihova nestalnost i nepostojanost nešto na šta se mora ozbiljno računati – ne kao na usud ili zlu kob, već kao šansu, priliku za prevazilaženje svakog vida autoritarnosti i despotizma nekog

²⁶ Ibid.

narativnog polja, kao i za pokazivanje čistog narativnog mnoštva, polifonije pripovednih glasova. Priča je priča za sebe, kontingentna i nepoopštiva: „Pre svega treba nastalu tvorevinu razmatrati za sebe“.²⁷

Kada se navodi da: „Tvorevina postoji, to jest ona postoji za druge individualitete [...]“²⁸ ti drugi individualiteti, kao i sama tvorevina su narativi; „[...] i za njih je neka tuđa stvarnost na čije mesto oni moraju postaviti svoju stvarnost [...]“²⁹ gde prisvojna zamenica mora stajati na mestu priča, odnosno, onaj pripovedni sloj koji je u blizini i jednako konstitutivan, konstituišući za datu „stvarnost“; „[...] da bi svojim delanjem dali sebi svest o svome jedinstvu sa stvarnošću [...]“³⁰ gde stapanje upućuje na stapanje narativa; „[...] ili njihovo interesovanje za tu tvorevinu koje je postavila njihova iskonska priroda jeste neko drukčije interesovanje nego što je vlastito interesovanje te tvorevine, koja je time pretvorena u nešto drugo“.³¹ To „drugo“ je narativ prepričan ili ispričan uvek drugom, odnosno, nikada do kraja istom pričom. „Tvorevina je, dakle, uopšte nešto prolazno, koje se blagodareći suprotnosti drugih sila i interesa gasi i realitet individualiteta prikazuje pre kao iščezavajući nego kao izvršen“.³² Sve ovo može za naš narativ figurirati kao *par excellence* primer načina odnošenja narativa i konstelacija koje oni prave, putem raznolikih koalicija, kao i eventualni primer načina odabira, smena, pulsacija prihvatanja i odbacivanja koje priče vrše u procesu spajanja sa drugim pričama. Produkt tog događanja su i redovi koje upravo ispisujemo, te kao takvi potvrđuju rad jezika(-)priča i njihove čiste mnoštvenosti.

Dalje, da li se „pojam“ i „realitet“ uzimaju kao međusobno „razmenljivi“? („iskonska priroda“?), iako svest to doživljava kao nesaglasnost, putem tvorevine? „Međutim, čisto delanje jeste forma ravna samoj sebi, kojoj je sa time određenost iskonske prirode nejednaka“.³³ Da

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., str. 239.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid, str. 239.

li bi se moglo reći da se ovim sugerise svojevrsno ukidanje razlike između označenog (pojam) i označitelja (zvuk, slika, „realitet“)?

„Kao drugde, tako je i ovde svejedno šta se od toga dvoga zove pojam a šta realitet; iskonska je priroda ono što je zamišljeno ili ono po-sebi, nasuprot tvorenju u kojem tek ona poseduje svoj realitet; ili iskonska priroda je biće ne samo individualiteta kao takvog, već i individualiteta kao tvorevine, dok je delanje iskonski pojam kao apsolutno prelaženje ili kao postajanje. Ovu nesaglasnost pojma sa realitetom koja leži u njegovoj suštini svest doživljuje u svojoj tvorevini, dakle, svest postaje onakvom kakva je uistinu, i njen prazni pojam iščezava sam od sebe“.³⁴

Ono što se kod Hegela zapravo događa po ovom pitanju jeste ne samo proglašavanje te veze arbitrarnom, već *nesuštinskom*: „[S]a jedne strane bi bilo idealno i transcendentalno označeno, u potpunosti prisutno za svest bez posrednika; sa druge površni označitelj, lišen bilo kakve označavajuće funkcije, nema materijalna prisutnost“.³⁵ Istovremeno, jasno je da za Hegela *apsolutni duh* u svom kretanju može biti označitelj koji „pruža“ značenje, putem označiteljske aktivnosti (koje to kretanje jeste) – ali ova pomenuta razmenljivost je još uočljivija u trenutku kada *apsolutni duh* dostigne svoje ispunjenje, bivajući označeno-označitelj i označitelj-označeno.³⁶

U svakom slučaju, naznaka kontingencije bi se u ovom svetlu dala tematizovati kroz svojevrsnu „kontingenciju nužnosti“ i „nužnosti kontingencije“: „Nužnost tvorenja sastoji se u tome što je svrha pristonaprosto dovedena u vezu sa stvarnošću, i to jedinstvo jeste pojam tvorenja, dela se zato što delanje po sebi i za sebe predstavlja suštinu stvarnosti“.³⁷ Dela se zato što jezičko-pripovednog događanja i rasprostiranja „ima“, a o toj evidentnosti se račun polaže nikako drugačije

³⁴ Ibid.

³⁵ Baugh, Bruce, *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London and New York, 2003., str. 136-137.

³⁶ Up. Silverman, Hugh J., *Inscriptions: After Phenomenology and Structuralism*, Northwestern University Press, Evanston, 1997., str. 190.

³⁷ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986. (prev. Popović, Nikola M.), str. 240.

nego upravo narativno i jezički. „Stvarnost“ je uvek pripovedno-jezička, kao narativni konstrukt:

„Na taj se, dakle, način svest reflektira iz svoje prolazne tvorevine u sebe, i zadržava svoj pojam i svoju izvesnost kao ono što bivstvuje i što se ne menja, nasuprot iskustvu o slučajnosti tvorenja; svest u stvari iskustvom saznaje svoj pojam u kojem stvarnost predstavlja samo jedan *momenat*, nešto za nju, ne ono što postoji po sebi i za sebe; ona doživljuje stvarnost kao momenat koji iščezava, i stoga stvarnost važi za svest samo kao biće uopšte, čija opštost jeste sa tvorenjem jedno te isto“.³⁸

Priča se može reflektovati iz svoje prolazne tvorevine na način da može zadržati svoj pojam i svoju izvesnost kao ono što bivstvuje i što se ne menja, nasuprot iskustvu o slučajnosti tvorenja; ali to iskustvo je takođe iskustvo pripovedne konstelacije ili priče sa kojom ona odlučuje da načini ovakvu vrstu spoja. Istovremeno, priča se može reflektovati iz svoje prolazne tvorevine na način da ne zadržava svoj pojam i svoju izvesnost kao ono što bivstvuje i što se ne menja – ona se može „reflektovati“ i kao neprolazna tvorevina, ako shvatimo da ovaj čin refleksije nije ništa drugo do kontingentni način raspodele jezika putem delatno-tvoračke aktivnosti priča. Nadalje, da priče mogu otići na bilo koju stranu, a da ne izgube ništa od svog pripovednog karaktera potvrđuje nam i to što možemo vršiti svakakve vrste nasilja nad narativima. Primera radi, ništa nas objektivno ne sprečava, da sklopimo priču po kojoj svest iskustvom *ne saznaje* svoj pojam, u kojem stvarnost nikako *ne predstavlja* samo jedan momenat, te da stvarnost ne važi za svest samo kao biće uopšte, već pojedinačno biće, gde opštost tada sa tvorenjem nikako ne može biti jedno te isto. Međutim, ovo „nasilje“, koje je samo prosta negacija ovog konkretnog narativnog sklopa, zapravo je krajnje neinventivan izraz jezika, koji drugom narativu pristupa preoblačeći ga u ruho koje je on za sebe već iskrojio. Upravo iz tog razloga se neretko demonstrira sva banalnost „anti-hegelijanskih“ narativa. „Misliti s one strane nekog pripovednog horizonta“ često sa sobom nosi i konstantno obraćanje pažnje na priče čiji se tokovi pokušavaju preusmeriti, što znači

³⁸ Ibid., str. 241.

da one i dalje ostaju u neposrednoj blizini. Pripremiti novi teren i omogućiti radikalno drugačiji ishod pretpostavljalo bi ne računati više na pravila igre koja dati horizont, od kojeg se pokušava načiniti otklon, ostvaruje. To bi podrazumevalo i uvid da su kategorije poput suštine, svrhe ili istine zavisne od pojedinog narativnog sklopa, koji na njima svojim pričama u većoj ili manjoj meri insistira. Istina jedne priče ili pripovedne skupine može biti laž druge, i obrnuto. Pravila igre različitih igara i dobijeni rezultati ne mogu imati transnarativna važenja, usled proste činjenice da se radi o različitim igrama, ukoliko se o njima uopšte radi, jer pretpostavka igranja takođe ne bi trebalo da bude hipostazirana. Neki narativi svoj unutrašnji rad nikada ne bi nazvali tako, niti bi se postavljali prema sopstvenim proizvodima kao prema produktima ludičkog karaktera jezika. Iz tog razloga možemo reći da je narativima samo naprosto ponudeno to da vlastite izraze tumače kao apsolutne istine, ili pak da poriču postojanje tih istina. Međutim, takođe im je ponudeno da pripovedaju o tome kako je svaki kriterijum istine dat unutar određenog narativnog horizonta, tako da bi svaka intervencija druge pripovesti, koja bi naprosto izjavila, recimo, da te konkretne istine „nema“, mogla biti načinjena samo unutar te druge pripovedne skupine, jednako nepoopštive i kontingentne kao i prve. Ukratko, određene istine „ima“ ili „nema“, u zavisnosti od vrlo konkretne priče ili narativnog horizonta, koji to na takav način tematizuje. „Apsolutni kriterijum“ za proglašavanje postojanja ili nepostojanja bilo činjenica, svrha, suština, istina, ili bilo čega drugog, takođe je omogućila samo neka određena priča ili pripovedna mreža – odnosno, možda njena *sama stvar*. Ona je prožimanje stvarnosti i individualiteta, njihovo jedinstvo, koji su svi skupa narativi i pripovedno-jezički pruženi. Sama stvar je čisto (narativno) tvorenje uopšte, a time i tvorenje individuuma, itd.: „*Dakle, u samoj stvari kao predmetno postalom prožimanju individualiteta i predmetnosti, za samosvest je nastao njen pravi pojam o sebi, ili ona je došla do svesti o svojoj supstanciji*“.³⁹

³⁹ Ibid., str. 241.

 UZAJAMNA OBMANA I DUHOVNA SUPSTANCIJA

Priča je za nas, *u ovom njenom momentu*, nešto „postvareno“, „rađeno“, već „tvoreno“: ne zavisi ni od kakve „želje“, „svesti“, „same stvari“, „svrhe“ jezičkog događanja, već se ti navedeni temati moraju uvek razumevati iz date pripovesti, koja je pak jedina u stanju da načini ovakve diferencijacije, kao različite trenutke koji tvrde/pripovedaju nešto drugo do onoga kako ih neka drugačija priča može jezički izlagati. „Argumentacija je uvek već neka naracija“ – to donosi priča filozofije priča. Zajedno sa Hegelom bi se stoga trebalo pitati o tome kako to tvorevina tvrdi nešto o svom realitetu i marenju, kako i čime pokazuje jedinstvo odluke i realiteta, ili kako pronalazi zadovoljstvo u iščezavanju svoje stvarnosti? Kako stvarnost tvorevine uopšte iščezava? Ovim pitanjima i zahtevanim odgovorima uvek biva opozvan neki narativ da odgovori, da pruži određeno svedočanstvo, čija se „ispravnost“, kao, uostalom, i eventualne „pogrešne postavke“ i odgovori, pronalaze samo u pričama i konstelacijama koje su u stanju ta pitanja i odgovore na prvom mestu da ponude. Drugim rečima, datih pitanja i mogućih odgovora ima samo zahvaljujući ovom konkretnom Hegelovom narativu, koji pak, sa svoje strane, donekle odslikava i upućuje baš na ovu dinamiku, koja je blisko vezana za igru smenjivanja koju narativi ovde prepoznaju – igru tvorenja, iščezavanja tvorenja, kontingencije stvarnosti koja predstavlja samo jedan momenat, i to onaj koji se sa tvorenjem, koje je za nas uvek narativno, suštinski izjednačava:

„Pošto ono što je opšte sadrži pod sobom ono što je negativno ili iščezavanje, to spada u tvorenje svesti i to što se tvorevina poništava; ona je na to podsticala druge, i u iščezavanju svoje stvarnosti nalazi zadovoljstvo, kao što rdavi mladići u šamaru koji dobijaju uživaju sami sebe, naime kao njegov uzrok. Ili, ona čak nije ni pokušala da samu stvar izvede niti je išta tvorila, onda ona to nije *marila*; sama stvar je za nju upravo jedinstvo njene odluke i realiteta; ona tvrdi da stvarnost nije ništa drugo do njeno *marenje*“.⁴⁰

⁴⁰ Ibid., str. 242-243.

„Poništavanje tvorevine“, na tragu onog negativnog i iščezavanja, mi u prvom redu razumemo kao stajanje priče ili pripovedne konstelacije na raspolaganju – ali ne nekoj svesti koja svoj individualitet u bilo kom trenutku može da gradi na fenomenu sećanja, te eventualnih preplitanja tih iskustava, sada označenih kao „prošlih“, sa nekim realitetom i stvarnošću kojoj se svest neprestano izlaže. Priče stoje na raspolaganju samo drugim pričama(-)jeziku. Ova priča o filozofiji priča upućuje na to da se sećanje, kao iskustvo onoga što se podvodi pod „prošlo“ ne može na takav način odvojiti od neke „stvarnosti“, shvaćene kao datost i puka prezentnost. Stvarnost i sećanja su uvek ništa drugo do pripovedna događanja. Primerice, Avgustinov *verbum interius*, unutrašnja reč, takođe je moguća ne kao momenat svesti i nekog svesnog procesa, već kao narativ. Zbog toga ne možemo govoriti ni o strogoj diferenciji npr. poništavanja (tvorevine), kao ni njene kreacije koja bi pretpostavljala određeno uprisutnjenje. Priča nikada nije do kraja poništena, ona ne može naprosto nestati, iako se ona možda trenutno ne nalazi u krupnom kadru tekuće priče. To što priče ne mogu da nestanu, budu do kraja „zaboravljene“ ili na bilo koji drugi način poništene, još jedan je od pokazatelja čistog mnoštva priča. Rad jezika je uvek narativ, što ne znači da on ne može izgubiti iz vida tu dimenziju. Ukoliko ima delanja, ono je narativno i nikakav rad se ne može pronaći izvan pripovedi, samim tim što je svako događanje fundamentalno jezičko-narativno.

Da se Hegel može uzeti kao da je na sličnom tragu pokazivanja ove poteškoće da se sa sigurnošću razluči između onoga što bi se moglo nazvati „idejom“ neke tvorevine i onoga što bi se vulgarno moglo nazvati „sprovođenjem u delo“, govori nam i segment u kom za tvorenje „stvarnost“ predstavlja i sam čin „marenja“, koji ovde uzimamo nikako drugačije nego kao manifestovanje priče. Ona se, bivajući jednaka sa tvorenjem, s obzirom da je rad jezika uvek pripovedna tvorevina, ne može na bilo koji način dovoditi u odnos sa nečim što se kratkovido naziva samostalnim „realitetom“, nezavisnom „stvarnošću“, itd.

„Naposletku je postalo nešto što je za nju interesantno uopšte bez njenog sadejstva, onda je ta stvarnost za nju sama stvar upravo u tome interesu koji ona u njoj nalazi, mada je nije ona proizvela; ako je to neka sreća koju ona lično doživljuje, onda se ona nje pridržava kao

svoga dela i zasluge; ako je to inače neki svetski događaj koji se nje ništa ne tiče, onda ga ona isto tako prisvaja, i pasivno interesovanje smatra za zalaganje koje je ona preuzimala u prilog tog svetskog događaja ili protiv njega, i koji je pobijala ili podržavala“.⁴¹

Navedeno može biti sasvim validno, te u potpunosti saglasno i razumljeno kroz priču o stapanju narativa. Može delovati na prvi pogled da se ne ostavlja ipak previše prostora za to da ovaj segment bude označen kao suštinski inspirativan za nas ovde. Ali, i te kako se na osnovu toga može rekonstruisati način na koji se priče ograđuju ili prihvataju zasluge za dalja postvarenja narativnih tokova, u zavisnosti od toga kako njih same i u kakvom svetlu nadolazeći narativi uzimaju: neki narativi će možda zahtevati priznavanje direktnih uzročno-posledičnih veza, dok će drugi poricati bilo kakav stepen umešanosti. Sve to, dakako, pokazuje krajnju fluidnost priča, koje se nikada ne ponavljaju kao iste. Hegelovo „čisto tvorenje“ sada možemo uporediti sa „čistim naracijama“: „Čisto tvorenje je u suštini tvorenje ovoga individuuma, i to tvorenje je isto tako u suštini jedna stvarnost ili jedna stvar“.⁴² Narativna konstelacija je zaslužna za tvorenje svakog vida ove stvarnosti, „postvarenosti“ koja se pripisuje jeziku, ukoliko priča. A ukoliko je jezik, utoliko nužno i priča. Priče na suštinski sličan način polažu račun i o uobrazilji, stvarnosti, obmani, istini, svrhama, suštinama, itd.:

„Dakle, pošto je tome individuumu, kako izgleda, stalo jedino do same stvari kao apstraktne stvarnosti, to postoji takođe i to, da je njemu stalo do nje kao svoga tvorenja. Ali isto tako, pošto je njemu stalo samo do rada i tvorenja, to on taj rad i tvorenje ne uzima ozbiljno, već je njemu stalo do neke stvari i do te stvari kao svoje. Naposljetku, pošto on, kako izgleda, želi samo svoju stvar i svoje tvorenje, to je opet stalo do stvari uopšte ili do stvarnosti koja ostaje po sebi i za sebe“.⁴³

Ova svojevrsna „egocentričnost“ nije karakteristika nekakve subjektivnosti, već priča, koje samim činom svoga proizvođenja i

⁴¹ Ibid., str. 243.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., str. 243-244.

postojanja mogu biti uzete tako da se njihova dalja predaja tumači kao izraz želje za njenim konstantnim tokom i daljim generisanjem. Ali moramo prihvatiti i to da ovakvo tumačenje ne nudi ništa drugo do narativ, što samo pokazuje to da se na ovaj način ne može postulirati i pokazati nekakva temeljna karakteristika. Ona uvek pokazuje da bilo kakva krajnja određenja mogu biti shvaćena samo kao jezički izrazi date priče. Određeni narativi, na osnovu puke navike, pokazuju tendenciju da govore na ovakve načine, katkad ne uvažavajući i ne mareći pritom za vlastitu kontingenciju.

Interakcije pripovednih čvorišta, narativa, izgledaju, između ostalog i ovako: „Dakle, jedan individualitet smera nešto da izvede; time je on, kako izgleda, nešto pretvorio u stvar [...]“⁴⁴ – u ovom slučaju, to znači da je pričajući, pripovest sebe izložila određenim narativnim čvorištem; „[...] on radi, u tome radu postaje za druge [...]“⁴⁵ to jest, biva prepušten drugim narativnim čvorištima i mnoštvima njenih priča; „[...] i izgleda da je njemu stalo do stvarnosti [...]“⁴⁶ odnosno, narativu je „stalo“ do „sebe samog“, tj. do priče koja dalje ponavlja narrative dominantne pripovedne konstelacije – a to je ništa drugo do izraz svojevrsnog „preslišavanja“ datog narativnog horizonta, kroz priče koje nikada nisu iste, s obzirom da je svako ponavljanje (priče) jedino ponavljanje razlike. „Drugi, dakle, individualiteti uzimaju njegovo tvorenje [...]“⁴⁷ to jest, priče interaguju iz čistog mnoštva, neprestano ga proširujući; a za ta mnoštva se stoga može reći da ih je „uvek bilo“ (iako i tu odrednicu treba uzeti sa krajnjom rezervom, jer i ona biva ostvarena nekom pričom, koja je uslov mogućnosti tog ostvarenja), jer su jezik(-)priče uvek u neprestanim dijaloškim odnošenjima kao primopredajama, što znači da ne možemo govoriti o jednoj priči kao prvotnoj, primordijalnoj; „[...] za neko interesovanje za stvar kao takvu i za

⁴⁴ Ibid., str. 244.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

njegovu svrhu, da stvar bude izvedena po sebi, svejedno da li je izveo prvi individualitet ili su to oni učinili“.⁴⁸

U pokušaju opisa tih međusobnih nadopuna i primopredaja, koje vrše narativi, moguće je, na Hegelovom tragu, uočiti i to kako narativi neretko pokazuju ovu tendenciju da budu priznati i prepoznati kao nešto drugo do – narativi:

„Pošto oni nakon toga pokazuju da su tu stvar oni već proizveli ili, ako ne, oni nude svoju pomoć i čine je, to je ona svest naprotiv izašla odatle gde su mislili da se ona nalazi; ono što svest kod stvari interesuje jeste njeno delanje i tvorenje, te, primetivši da je to njeno delanje i tvorenje bilo sama stvar, oni se dakle osećaju obmanuti. – Ali njihovo pritrčavanje u pomoć nije u stvari bilo ništa drugo do namera da vide i pokažu svoje delanje, a ne samu stvar, to jest oni su hteli da u tome obmanu druge upravo na isti način na koji su oni sami, prema svome zaklinjanju, obmanuti“.⁴⁹

Više nego uočljivo je do sada da ovde sve vreme pokušavamo da idemo u nekim drugim smerovima, od onih uobičajenih, gde rizikujemo da ovo čitanje bude označeno da prolazi „mimo Hegela“, ili čak da ide kontra njegovim usmerenjima. Međutim, ovde, između ostalog, pokušavamo da demonstriramo i to da je taj rizik samo procena nekog pojedinačnog narativa, ili narativne skupine koja ne može pretendovati na to da uspostavlja apsolutni kriterijum u razmatranju i procenjivanju vrednosti drugih narativa i načina njihovih interakcija. Ta vrsta pokušaja monologizma, homofonije nekog narativa ili konstelacije, koja pokušava da stoji nezavisno i zatvorena sama u sebi, uvek je u koliziji sa čistim pripovесnim mnoštvom, koje je neprestani disruptivni faktor ovoj svojevrsnoj ksenofobiji. Kod samog Hegela, uostalom, kao što je ovde više puta pokazano, može se uočiti ova naznaka polifonije i mnoštvenosti, tj. nemogućnosti upravo ovih podvajanja između neke „prave“ i „neprave“ (narativne) tvorevine. Priče katkad teže ovom poopštenju i poopštivosti, uprkos tome što su one (uvek) partikularne i kontingentne:

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., str. 244-245.

„Oni izdaju svoje delanje i tvorenje za nešto što postoji samo za njih same, u čemu oni imaju u vidu jedino sebe i svoje vlastito suštastvo. Ali time što nešto tvore i time izlažu sebe i pokazuju se svetlosti dana, oni delom protivreče neposredno svome tvrđenju da žele da isključe samo svetlo dana, opštu svest i učešće sviju; ostvarenje je naprotiv izlaganje onoga što je svoje u opšte elemente, usled čega ono postaje i treba da postane stvar sviju“.⁵⁰

To da „postane stvar sviju“ možemo tumačiti kao insistiranje na značaju prepoznavanja čistog mnoštva priča. Kao nadopunu prethodnom može pružiti i ova sjajno opisana nemogućnost izvođenja i instituisanja jedne priče, čiji narativ bi bio u stanju da uguši glasove drugih, kao i da se sa druge strane otrgne igri partikularnosti, poopštivosti, kontingencije i nužnosti:

„Dakle, ako treba da je stalo samo do čiste stvari, onda je to isto tako obmana sama sebe i drugih; svaka svest, koja jednu stvar podiže, ima štaviše iskustvo da drugi, želeći da se smatraju pri tome poslu zaposlenima, žurno pridolaze, kao što muve sletaju na sveže mleko, – i oni na toj svesti doživljuju da njoj isto tako nije stalo do stvari kao predmeta, već da joj je do nje stalo kao do svoje stvari“.⁵¹

Priče su, bivajući radom jezika, tu za (uvek) druge priče. Narativna čvorišta reflektuju priče, koje nisu ni u kom pogledu „njihove“, jer ni narativne konstelacije nisu od tih čvorišta na bilo koji način odvojene: ako nečega ima, onda je to čisto mnoštvo pripovesti:

„Usled toga sama stvar gubi odnos predikata i određenost beživotne apstraktne opštosti, ona je naprotiv *supstancija koju prožima individualitet*: onaj subjekat u kojem se nalazi individualitet isto tako kao sama ta stvar ili u kojem se *ovaj individualitet* nalazi onako kao sve individue, i ono opšte koje samo kao to tvorenje sviju i svakoga jeste jedno biće, jedna stvarnost po tome što *ova* svest zna za nju kao za svoju pojedinačnu stvarnost i kao za stvarnost sviju“.⁵²

⁵⁰ Ibid., str. 245.

⁵¹ Ibid., str. 245-246. „Svest“ je i ovde uzeta kao „narativno čvorište“.

⁵² Ibid., str. 246.

Priča je ta koja vrši sva ova *nazivanja*: „Čista stvar jeste što je gore određeno kao kategorija: biće koje jeste Ja, ili Ja koje jeste biće, ali kao mišljenje koje se još razlikuje od stvarne samosvesti; ovde pak momenti stvarne samosvesti, ukoliko ih nazivamo njenom sadržinom, svrhom, tvorenjem i stvarnošću, kao i ukoliko ih nazivamo njenom formom, bićem za sebe i bićem za drugo, jesu postavljeni sa prostom kategorijom kao jedno isto, i usled toga kategorija je u isto vreme sva sadržina“.⁵³

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Što se tiče „originalne prirode“ individuuma, uviđa se njena konačna neuhvatljivost. Individuum je ostvaren prvenstveno kroz njegovo delanje. Dinamika delanja, koju Hegel pokazuje, upućuje na uvid koji je svest napravila o svojoj konačnoj neodeljenosti od spoljašnjeg sveta (identitet subjekta i objekta). Samo-izvesnost je odavno prevaziđeni stadijum u napretku ka *apsolutnom znanju*, te svest sebe shvata kao onu koja pokušava da načini uticaj na druge kroz svoju delatnost, prihvatajući nužni etički momenat, na svom pomenutom razvojnom putu ka *apsolutnom znanju*:

„Oni izdaju svoje delanje i tvorenje za nešto što postoji samo za njih same, u čemu oni imaju u vidu jedino sebe i svoje vlastito suštastvo. Ali time što nešto tvore i time izlažu sebe i pokazuju se svetlosti dana, oni delom protivreče neposredno svome tvrđenju da žele da isključe samo svetlo dana, opštu svest i učešće svijju; ostvarenje je naprotiv izlaganje onoga što je svoje u opšte elemente, usled čega ono postaje i treba da postane stvar svijju“.⁵⁴

Sa naše strane je očekivano da čitavo ovo narativno izlaganje mora prvenstveno biti stavljeno pod lupu, tj. tretirano metodom naracije, koji bi ovu konkretnu pripovest, kao i svaku drugu, podsetio svog narativnog karaktera i time „vratio“ u onaj jezik(-)priču koja pokazuje svako događanje kao čisto pripovedno mnoštvo. Međutim, priči o

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., str. 245.

filozofiji priča je ponudeno i to da se na ovome ne zaustavi, već eventualno pokaže i to da ovaj narativ takođe može biti dalje iskorišćen i predat radu (filozofije) priča. Naime, originalna priroda individuuma biva suštinski ugrožena radom, te pada u potpunosti u drugi plan, s obzirom da delanje individuuma postaje na neki način sada određujuće, determinišuće za taj konkretni individuum. To znači samo da priče, koje neko narativno čvorište *smatra* konstitutivnim za „nju/njega“, iščezavaju u pozadini. Ali, i pomenuto smatranje je takođe narativno, jer nijednog identiteta nema bez pripovesti koja ga kao takvog konkretnog donosi. Delanje, rad individuuma, *u ovom smislu*, rezultuje u otuđenju onda kada pripovesno čvorište, kao skupina nekih više ili manje kongruentnih priča, ne uspeva da se odupre onoj narativnoj konstelaciji koja vrši pritisak u pokušaju da u potpunosti asimiluje dato čvorište i zapostavi, zanemari ono što narativno čvorište već aktivno pripoveda, itd. Ipak, od krucijalnog značaja je to da shvatimo da ovi odnosi nisu puke datosti, nešto čiji se narativni tokovi ne mogu izmeniti. Odnos gospodara i roba kod Hegela, ili pak volje za moć kod Ničea, primera radi, dati su samo kao momenti kontingentnih priča. Oni nisu u svim narativnim oblicima i okvirima egzaktni opisi stanja svakog jezičko-pripovesnog rasprostiranja i događanja, iako se očigledno pronalaze određena poklapanja, na osnovu prisutnih, rasprostranjenih narativnih konstelacija – drugačije te priče ne bi ni bile iskristalisane kao relevantne u datim okvirima. To je samo potvrda čistog mnoštva, kao i toga da se konstantno dešavaju međusobna odmeravanja narativa, na način da se mahom održavaju u blizini i ne iščezavaju oni koji svoje sadržaje crpe iz tu prisutnih dominantnih konstelacija i njihovih mreža. Upravo na Hegelovom tragu bismo mogli reći da se najduže održavaju oni narativi koji su *postvareni* na način da se mogu, pre svega, bezrezervno predati dalje toj, ili nekoj drugoj narativnoj konstelaciji, a istovremeno i čistom narativnom mnoštvu; dok sa druge strane prihvataju igru deskripcije i redeskripcije one konkretne konstelacije koja taj pojedinačni narativ i omogućuje. Ovo „postvarenje“ ne bi trebalo posmatrati kao aktualizovanje nečega „planiranog“ ili „intendiranog“, jer priča uvek *jeste* – i to jeste za *druge priče*. Njihova mnoštvenost se očituje u svakom sabranom narativnom čvorištu, tako da za priče shvaćene u ovom smislu nema striktno govoreći sfere privacije, u

kojem su one „same za sebe“. Zato delatnost, koja je uvek jezičko-pripovedna, nije neki izraz individualnosti koja bi stajala negde drugde u odnosu na jezik-pripovest. *Negativitet*, o kojem Hegel govori, upravo je izraz ove neprestane promene koju jezik(-)priče doživljavaju, bivajući (u) čisto(m) mnoštvo(u), i kao takve uvek predate novim (drugim) pripovednim slojevima. Ova vrsta negativiteta ne ugrožava stoga neku originalnu prirodu svesti (narativa), pošto nema jedne priče koja određuje šta priče jesu ili nisu, ili šta čini neko narativno čvorište. Šta je više u duhu hegelijanskog narativa do prepoznavanje da takav negativitet ništa ne ugrožava, jer nije puki destabilišući, zloćudni faktor, već *deo* pripovedne, kontingentne prirode? Ona je opet, sa svoje strane, podložna daljem radu kontingencije i opisanog negativiteta, čije proizvođenje je ponavljanje razlike.

Što se tiče dalje razrade ove dinamike „planiranog“ i „aktualizovanog“, „postvarene“ i „nepostvarene“ delatnosti, želje, i dr., koja se kod Hegela neprestano provlači, iz perspektive priča filozofije priča bi trebalo dovesti u pitanje kvalitativne razlike između tih kategorija. Ukoliko je svako događanje fundamentalno jezičko(-)pripovedno, onda se ne može tako jednostavno održati ni ovaj dominantni vokabular, koji vrši te vrste distinkcija. Priča je uvek delatnost (jezika). Produbljivanje ove problematike od strane Hegela, u temama otuđenja od rada, iz tog razloga se pokazuje kao izlišno. Za njega su *iskreni* oni koji na otuđenje između svrhe i delanja reaguju tako što alijenaciju odbacuju. Iskrenom svešću se smatra ona koja je u stanju da prihvati neuspeh svog delanja – takav čin donekle rezigniranog priznanja omogućuje toj svesti da pronade utehu, itd. Sa naše strane, ne bismo mogli reći šta bi bio *iskreni narativ*, s obzirom da su „iskrenost“ i „neiskrenost“ omogućeni nekim vrlo konkretnim pričama. Jer, ukoliko bi „iskreni narativ *uopšte*“ npr. bio onaj koji uviđa i prihvata vlastitu kontingenciju, to u ovoj situaciji podrazumeva i uvid o tome da narativi leže van koordinata uspeha ili neuspeha, jer te kategorije donose takođe neki kontingentni narativi i narativne konstelacije. Sa ovim uvidom narativu tada nije potrebno pronalaženje utehe u tome što je „imao želju da nešto ostvari“. Međutim, s obzirom da se kod Hegela ova „iskrenost“ ispostavlja zapravo da je forma „varke“, tj. suštinski „neiskrenost“, time

što se na neki način zadovoljava vlastitom pozicijom pasivnosti i iluzijom da je učinila „sve što je u njenoj moći“, priča filozofije priča mora intervenirati pokazivanjem ne samo zavisnosti svih ovih pojmova od datog horizonta, već i *same stvari*, koja za Hegela ujedinjuje svrhu i delanje. Rad je uvek rad mnoštva pripovesti i rezultat tog rada iznova su druge pripovesti, kontingentne i nepoopštive. Sama stvar, zamišljena kao opštost kojoj svako treba da doprinese, mora biti shvaćena najpre kao priča/tema priča, odnosno, može biti razumljena kao narativna konstelacija, horizont priča, koji drži na okupu određeno jezičko proizvođenje, koje sebi postavlja ciljeve, svrhe i procenjuje uspešnost njihovih ispunjenja na osnovu kriterijuma koje je sam, svojim pričama, postavio, ili nastavlja da uspostavlja svojim daljim delatnim proizvođenjem. To je filozofija rada (filozofije) kao priče filozofije priča. Rad filozofije je uvek neki narativ. Kao što svaka priča ne mora biti, niti jeste, filozofska, tako ni svaki rad nije filozofski, iako je jednom filozofijom rada tematizovan. Priča filozofije priča upravo tematizuje ovu filozofiju rada, koja je i filozofija rada filozofije. Svaki rad filozofije je priča (filozofije) – to je u stanju da pokaže priča filozofije rada – ali ona nije nužno ponuđena samo ovom pripovednom polju i njoj kao disciplini, već takođe mnoštvu priča, koji od nje mogu, tj. uvek sačinjavaju nešto sasvim drugo (drugu priču).

Smatramo da eksperimentalni karakter ovoga rada odslikava i krajnje eksperimentalni karakter filozofije, tendenciju da jezik na sebi interveniše i na načine na koje možda određeni pripovedni horizont ne očekuje, ili barem ne iščekuje, ako/kada ne želi da bude ometen u vlastitoj samodovoljnosti. Međutim, jasno je da jezik(-)priče ne ispunjavaju takve hirove, te da uvek teže da pronađu pukotine kroz koje je bujica narativa u stanju da proizvodi udare i tektonska pomeranja pastoralnog i učmalog narativnog tla, njegovog pretendovanja na monologizam i homofoniju. Ti udari i pomeranja pokazuju upravo suprotno: dijalogizam, polifoniju, čistu narativnu mnoštvenost – kojoj je Hegelov narativ svakako na tragu.

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 MIČIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

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 II)

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, 32/2019

UDK 165.741 Peirce C. S.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.199-217>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILENA KARAPETROVIĆ¹

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet

NASLJEĐE *METAFIZIČKOG KLUBA*: PRAGMATIZAM ČARLSA SANDERSA PERSA

Sažetak: Pragmatizam kao filozofski pravac obično je na marginama interesovanja u okviru evropske kontinentalne filozofije. Najčešće se interpretira uopšteno imajući u vidu glavno načelo o korisnosti i posljedicama ideja, te se označava kao antimetafizičko i pojednostavljeno razumijevanje filozofije. Osim toga, za neke predstavnike, s obzirom na širinu njihovog obrazovanja i zanimanja, glavni naučni doprinos se vezuje za druge oblasti. Kod Vilijama Džejmsa to je psihologija, a kod Džona Džuija – pedagogija. U potpunosti na marginama ostaje djelo Čarlsa Sandersa Persa. Cilj ovog teksta je da pokaže da su razlozi zanemarivanja Persovog rada dobrim dijelom uslovljeni i kontekstom u kome nastaje njegova filozofija. Zato je neophodno fokus staviti na sljedeće teme: razvoj američke filozofije i nastanak pragmatizma, ključna određenja pragmatizma u Persovim spisima, osnovne razlike između *radikalnog empirizma*, *pragmaticizma* i *instrumentalizma*.

Ključne riječi: pragmatizam, pragmaticizam, metafizičko/antimetafizičko, Pers, ideja, posljedica

1. UVOD

Filozofski doprinos Čarlsa Sandersa Persa (Charles Sanders Peirce, 1839 – 1914) tokom dvadesetog vijeka posebno se aktuelizuje kroz razvoj semiologije, odnosno semiotike kako je on originalno naziva. I pored toga Persov cjelovit filozofski opus obično ostaje na marginama (evropskih) filozofskih udžbenika i pregleda istorije filozofije. U tekstu

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

što slijedi nije moguće napraviti sistematičan i detaljan pregled svih glavnih tema filozofije ovog predstavnika pragmatizma, već je namjera da se istaknu razlozi zanemarivanja Persove filozofije. U prvom poglavlju daje se kratki pregled američke filozofije u drugoj polovini 19. vijeka sa akcentom na nastanak pragmatizma. U okviru toga je i osvrt na odnos američkih filozofa prema tradiciji filozofije, posebno prema metafizici. U drugom poglavlju razmatraju se osnovni Persovi stavovi o razlozima da se uvede novi pravac u filozofiji, da se napravi otklon od skepticizma i da se ponovo raspravi pitanje odnosa mišljenja i stvarnosti. U trećem poglavlju namjera je da se istaknu glavne razlike između Viliijama Džejmsa (William James), Čarlsa S. Persa i Džona Djujija (John Dewey), posebno kada je riječ o definisanju i okvirima pragmatizma.

Od samog početka filozofija se razvija u prostoru koji presijeca svijet ideja i svijet stvarnosti. Okrenutost prema idealnom i nastojanje da se empirijsko iskoristi tek kao osnova za formiranje apstraktnih pojmova glavni je tok u kome se smješta najveći dio filozofskih pravaca. Usmjerenost ka stvarnosnom više nego ka idealnom – kako bi se svijet, ljudska bića i realnost razumjeli u njihovoj punoći – za pojedine filozofe moguća je jedino odbijanjem ili kritikovanjem metafizičkog kao glavnog obilježja filozofije. Izgradnja vlastitog puta mišljenja sa pozicija stvarnosnog, dalje od ontoloških fundamentalnih postavki, znači i stalno preispitivanje vlastite pozicije unutar filozofije. Primjera radi možemo spomenuti one koji najbolje oslikavaju te filozofske prijepore i nesaglasnosti kao što su predstavnici i predstavnice marksističke filozofije, feminističke filozofije, praktične filozofije, a na tom popisu neizostavni su i predstavnici pragmatizma.

Istovremeno radikalni iskoraci unutar ovih posebnih filozofskih krugova među predstavnicima tih pravaca proizvode i svojevrсно izopštavanje i marginalizaciju na suprotan način. Ako se neki/a od tih filozofa i filozofkinja i u najmanjoj mjeri bave i onim što bi se moglo opisati kao „tradicionalna“ filozofija bivaju označeni kao „metafizičari“. Vrijednosni sudovi o mjestu i značaju pojedinih filozofa i filozofkinja u okviru same filozofije često su određeni i pitanjem prostora u kome se odvija filozofiranje. Onaj najsigurniji prostor ostaje akademski, ali jedan manji dio filozofa, vlastitim izborom ili spletom okolnosti, ostaje izvan

tog kruga. Samim tim češće mogu biti podvrgnuti kritici, posebno kada je riječ o metodologiji i izboru tema kojima se bave. Sve ove tri prethodno navedene odrednice, koje utiču koja pozicija će biti dodijeljena nekom od mislilaca i misliteljki u oblasti filozofije, upravo se pokazuju na primjeru Čarlsa S. Persa.²

2. PRAGMATIZAM I FILOZOFIJA *AMERICANA*

Da bi se sagledao značaj Persovih stavova, kako za modernu filozofiju tako i za teoretske obrasce uticajne u doba savremenosti, neophodno je predočiti razloge smještanja njegovih djela izvan glavnog filozofskog toka. Dio tih odgovora pronalazimo i u okviru opšteg razmatranja o mjestu i ulozi pragmatizma kao filozofskog pravca. Razumijevanje nastanka pragmatističke filozofije u pravom svjetlu moguće je sagledati kada imamo u vidu: 1) da se filozofija u Sjedinjenim Američkim Državama značajnije razvija u 19. vijeku; 2) da se tek od doba razvoja pragmatizma intenzivno počinju razvijati američki univerziteti; 3) da posebno na početku postoje odstupanja od evropske filozofske terminologije i filozofskog metoda.

Kako naglašava jedan od prvih američkih historičara filozofije – Herbert Šnajder (Herbert W. Schneider): „Sve, otprilike, do 1820. bilo je

² Č. S. Pers je studije završio na Harvardu (Harvard University), gdje se osim filozofijom, bavio i matematikom i hemijom. Kao predavač iz filozofskih predmeta radio je svega pet godina na Univerzitetu Džons Hopkins (Johns Hopkins University), a najveći dio života proveo je kao zaposlenik američke nacionalne službe za geodetska mjerenja (U. S. Coast and Geodetic Survey). Njegovi rukopisi, ostavljeni u arhivu Harvarda, decenijama su bili neistraženi i jednim dijelom i uništeni. Rezultat istrajnog rada kasnijih istraživača na njegovoj biografiji i bibliografiji rezultirao je bogatom kolekcijom u digitalnoj formi. Ovdje izdvajamo: *The Peirce Edition Project, Writings of Charles S. Peirce*, Indiana University-Purdue University Indianapolis (IUPUI), <http://www.iupui.edu/~peirce/index.html>, 05. 08. 2019.; *Commens. Digital Companion to Charles S. Peirce*, (ur.) Mats Bergman, Sami Paavola and João Queiroz, <http://www.commens.org/home#>, 06. 08. 2019.; The Charles S. Peirce Society, koje je i izdavač časopisa – *The Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, <https://peircesociety.org/home>; 06. 08. 2019.

uobičajeno deliti filozofiju na prirodnu i moralnu; programi studija naših koledža odražavali su takvu podjelu. Logika, metafizika i prirodna teologija, kao i retorika i kritika, obično su se predavali kao posebni predmeti i retko su bili obuhvaćeni pojmom filozofije. U kursevima prirodne filozofije studenti su izučavali prirodne nauke (onakve kakve su tada postojale).³ To nam pokazuje da, u periodu neposredno prije razvoja pragmatističkog pravca, bavljenje filozofijom podrazumijeva posvećivanje samo određenim filozofskim temama izvan konteksta sveukupnog filozofskog znanja zavisno od dostupnosti literature iz Evrope i opredjeljenja samih predavača. Na taj način je otpočetak put ka filozofskim istraživanjima na američkim univerzitetima znatno drugačije utemeljen nego na evropskim univerzitetima. S jedne strane, to je uslovalo da govorimo o svojevrsnim slabim tačkama filozofije, koja se razvija na tlu SAD, kao što je na primjer, nedovoljno temeljno i sistematično izučavanje istorije filozofije. S druge strane, to se može vidjeti kao preimućstvo i otvaranje puta ka drugačijem promišljanju bića i stvarnosti što vodi ka oslobodanju od postojećih obrazaca kako u sadržajnom tako i u formalnom smislu. Sve to imaće odraza i nekoliko decenija kasnije kada se bude uspostavljao pragmatizam.

Iako je evidentan uticaj novovijekovne filozofije i klasičnog njemačkog idealizma kod glavnih predstavnika pragmatizma – Vilijama Džejmisa, Čarlsa S. Persa i Džona Djujija, sve ih odlikuje upravo to što preuzimaju dijelove pojedinih filozofskih učenja i smještaju ih u nešto drugačiji kontekst što se može vidjeti kroz metodologiju i stil pisanja. Samim tim, i u svojim raspravama oni odstupaju od upotrebe ustaljenih značenja osnovnih filozofskih pojmova i time preispituju samu osnovu, ciljeve i domete filozofije. Decenijama poslije, pokušavajući da odgovori na pitanje na koji način je američka kultura prihvatila filozofiju i postoje li jasne specifičnosti onoga što bi se moglo nazvati američkom filozofijom, Daglas Anderson (Douglas Anderson) će iskoristiti termin *Americana*. Posebno će naglasiti da je jasno da je američkim filozofima, uprkos kritikama koje im se upućuju, posebno važno preplitanje iskustva

³ Šnajder, H., *Istorija američke filozofije*, Obod, Cetinje 1971., str. 101.

(ličnog/društvenog) i filozofskih stavova, jer to je „mjesto iz koga potiču i kome se uvijek vraćaju“.⁴

Druga grupa razloga koja će znatno uticati na pozicioniranje Persove filozofije vezana je za sam pragmatizam i pitanje: ko je prvi i pravi predstavnik ove struje filozofskog mišljenja? Džejmsa će smatrati začetnikom ovog pravca, Djui će najviše doprinijeti popularizaciji i uticajnosti pragmatizma, a za Persa će ostati vezano da je ostavio (tek) ime i prvo određenje. Kako Džejms naglašava: „Ime je izvedeno iz grčke reči *πράγμα* koja označava delanje, a od nje dolaze i naše reči „praksa“ i „praktičan“. Nju je prvi put uveo u filozofiju Čarls Pers 1878. godine.“⁵ Kasnije međusobne rasprave će usloviti da svaki od predstavnika ima svoju specifičnu odrednicu pragmatizma. Džejms će svoju verziju pragmatizma označiti kao *radikalni empirizam*, kod Djuija je riječ o *instrumentalizmu*, dok Pers govori o *pragmaticizmu*. Osim toga, Pers će naglasiti da određenje termina pragmatizam prvenstveno treba tražiti u Kantovoj (Immanuel Kant) filozofiji, a ne u antičkoj, te time uspostavlja jasnu razliku između svog i Džejmsovog razumijevanja termina *pragma*. U najkraćem, za Č. S. Persa to označava mišljenje koje je svrsishodno i vezano za iskustvo, dok prema V. Džejmsu to više vodi ka usmjeravanju na djelovanje u najopštijem smislu.⁶

Razumijevanje Persove filozofije, kao i stavova ostalih pragmatista, iz pozicije evropske kontinentalne filozofije bitno je određeno i pitanjem odnosa prema tada najvažnijoj filozofskoj disciplini – metafizici/ontologiji. Iako će za Persa put u filozofiju znatno biti ocrtan proučavanjem Kantove i Hegelove (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) filozofije, na njegov način filozofskog istraživanja će znatno više uticati sam pristup filozofiji iz američke kulture, te jasno nastojanje da se istakne kritika ontološkog i metafizičkog. Ostaje zato pitanje: kako i na koji način je upravo *Metafizički klub* bio neka vrsta glavnog obilježja pragmatizma? Odgovor ponovo možemo tražiti u specifičnostima koje su

⁴ Anderson, D. R., *Philosophy Americana: Making Philosophy at Home in American Culture*, Fordham University Press, New York 2006., str. 9.

⁵ Цемс, В., *Прагматизам*, Дерета, Београд 1991., str. 34.

⁶ Up. Mujkić, A., *Kratka povijest pragmatizma*, Hijatus, Zenica 2005., str. 11.

odlikovale američke univerzitete još na samim njihovim počecima, a što je D. Anderson (Douglas R. Anderson) naglasio nazivom filozofija *Americana*. Jedno od glavnih obilježja kako onda tako i danas⁷, osim posvećenosti predavanjima i samostalnim istraživanjima, jeste stvaranje stalne prilike za razmjenu mišljenja i ideja, učešće u raspravama. Akademski klubovi, u kojima se okupljaju studenti, profesori, istraživači, zavisno od ličnih veza i zajedničkih tema, postaju i bitno mjesto da se kroz diskusiju jasnije ocrtaju vlastite ideje i kroz jedan zajednički napor dođe do onog što bi bio odgovarajući rezultat, pa čak i kada je riječ o filozofiji. O tome će posebno poslije govoriti Pers kada bude naglašavao važnost učešća naučne zajednice, a ne pojedinca, u procesu traganja za istinom.

Akademski klubovi u drugoj polovini 19. vijeka na američkim univerzitetima nisu rijetkost, ali među njima malo je filozofskih klubova, te će ovo spominjanje *Metafizičkog kluba* ostati posebno vezano za razvoj pragmatizma.⁸ Sam Klub će zapravo potrajati tek nekoliko mjeseci, ali će se njegovo postojanje pominjati i kod Džejmsa i kod Persa, jer će uobličavanje glavnih problema prvog i jedinog američkog filozofskog pravca biti skicirano tokom tih diskusija.⁹ Kako je u jednom od svojih

⁷ Samo jedan od primjera na koji i danas način funkcionišu američki univerziteti: „Podsticaj Univerziteta Stanford pre svega se sastoji u tome da te kreativne procese zadrži u kampusu umesto da ih pusti da odu u druge gradove. To se obavlja na razne načine, ali pre svega kroz studentske klubove. Više od 650 takvih klubova registrovano je ovde.“ – Keze, K., *Silicijumska dolina*, Laguna, Beograd 2016., str. 75.

⁸ U krugovima istoričara pragmatizma Klub će imati i metaforičko značenje, ali biće i dio svojevrtnih legendi koje će se prenositi u pričama o pragmatistima. Tako će se, na primjer, jedan od najupućenijih u Persovu biografiju i bibliografiju u jednom kratkom tekstu pitati, da li je Klub uopšte postojao. Fisch., M. H., “Was There a Metaphysical Club in Cambridge? – A Postscript”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 17, No. 2 (Spring, 1981), str. 128 – 130.

⁹ O istoriji ovog kluba može se detaljan pregled naći u knjizi koji priređuju filozofi – Ryan, F. X., Butler, B. E., Good, J. A. (ur.), *The Real Metaphysical Club: The Philosophers, Their Debates, and Selected Writings from 1870 to 1885*, SUNY Press, Albany (NY) 2019., kao i u knjizi iz oblasti istorije kulture –

tekstova zabilježio i Pers: „Bilo je to početkom sedamdesetih, kada smo se mi, jedna grupa mladih ljudi u Starom Kembridžu, nazivajući se poluironično, poluprkosno *Metafizičkim klubom* – jer agnosticizam se onda bio uobrazio i oholo mrštio na svaku metafiziku – sastajali, ponekad u mojoj radnoj sobi, ponekad u radnoj sobi Viljema Džemsa“¹⁰.

Ovo usputno Persovo postavljanje veze između metafizike i agnosticizma čini se da pokazuje već u toj jednoj rečenici na koji način se pristupa metafizičkim pitanjima, ali to bi bio olako izrečen sud. Čitanjem brojnih filozofskih tekstova koje će predano arhivirati i uobličavati tek njegovi nasljednici, uočava se Persovo nastojanje da prvenstveno bude istraživač koji oblikovanju mišljenja pristupa kao nekoj vrsti eksperimenta ne težeći da ostvari jedinstvo, sklad i koherentnost u iznošenju svojih stavova. „Filozofska misao Persova je veoma protivrečna – bio je to veliki naučni duh koji je snažno kritikovao metafizičke spekulacije i zalete i zahtevao naučnu jasnost i preciznost u filozofiji, ali je to istovremeno bio i mislilac koji je i sam imao ogromne metafizičke ambicije i talenat spekulativca ništa manji od ambicija i talenta velikih sistematoraca Platona, Kanta, Hegela.“¹¹

I pored jasnog nastojanja da idejama udahne život i čvrsto ih poveže sa stvarnošću, ali ne banalno kako to površni kritičari i slabi poznavaoци pragmatizma žele vidjeti, za Persa se može reći da je filozof koji ne odbacuje metafiziku u potpunosti već se kritički bavi metafizikom. Naravno, treba naglasiti da je to prije fragmentarno i nezavršeno nego sistematično, te možemo lako pokazati kako u tom pokušaju protivrječi sam sebi više nego drugim filozofima. Usljed toga i interpretatori Persovih koncepcija suočavaju se sa problemom kako ga uopšte pravilno vrednovati i u kom kontekstu. Po Umbertu Eku (Umberto Eco), koji se prvenstveno bavi semiologijom/semiotikom, ostaje problem razumijevanja Persovog opšteg koncepta usljed ukrštanja različitih perspektiva: „Izvesno je da, ukoliko je čovek ne tumači u semiotičkom

Menand, L., *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar, Straus, and Giroux, New York 2001.

¹⁰ Pers, Č. S., *Izabrani spisi. O pragmatizmu i pragmaticizmu*, BIGZ, Beograd 1993., str. 271 – 2. (Peirce: CP 5.12)

¹¹ Životić, M., *Pragmatizam i savremena filozofija*, Nolit, Beograd 1966., str. 19.

ključu, Persova metafizika i kosmologija ostaju nerazumljive, ali isto bi trebalo da se kaže i za njegovu semiotiku u odnosu na njegovu kosmologiju.¹² U tom smislu *Metafizički klub*, iako tek „ironična“ bilješka u istoriji pragmatizma, ostavlja znatnog odjeka u Persovom djelu više nego kod drugih predstavnika ovog pravca.

2. O ANTISKEPTICIZMU I POSLJEDICAMA (NE)JASNOSTI IDEJA

Kao glavno načelo ne samo Persove filozofije, već i pragmatizma kao pravca, na prvom mjestu će se uvijek navoditi njegova maksima: „razmotrite kakve posledice, za koje bi se moglo zamisliti da imaju praktičnog značaja, mi zamišljamo da ima predmet naše zamisli. Dakle, naša zamisao tih posledica predstavlja svu našu zamisao predmeta.“¹³ Da bi mogao predočiti kako zamišljamo predmet i kako djelovati razmišljajući o posljedicama, Pers se usmjerava na dva cilja istraživanja: prvo, „kako učiniti naše ideje jasnim“¹⁴ i, drugo, kako ih sagledati okrenuti prema budućnosti. Iako na temelju proučavanja djela iz logike možemo stvoriti predstavu da je pitanju jasnosti i razgovjetnosti posvećen najveći dio rasprava i da je riječ o nečemu što možemo smatrati razriješenim, Pers će naglašavati da nas upravo to može voditi u zabludu, te glavni cilj mora biti uspostavljanje novih puteva istraživanja u filozofiji. Imati svijest o toj zabludi nije dovoljno, već je neophodno da budemo okrenuti ka onom šta namjeravamo i šta činimo dok nastojimo da obavimo smislene radnje imajući od početka u vidu i njihove posljedice. Pri tome, u pragmatizmu (posebno kod Persa i Djujija, kasnije i u neopragmatizmu) biće naznačeno da se to djelovanje i posljedice prvenstveno odnose na opšte, zajednicu, kolektivni i zajednički doprinos nauci i društvu. Upravo će to insistiranje na posljedicama naših (i misaonih) djelovanja voditi ka tome da se pragmatizam u najvećem broju pregleda istorija filozofije i udžbenika iz filozofije (posebno u evropskom

¹² Eko, U., *Kant i kljunar*, Paideia, Beograd 2000, str. 97.

¹³ Pers, Č. S., *Izabrani spisi*, str. 174 – 175. (Peirce: CP 5.402)

¹⁴ Naziv članka objavljenog 1878. godine.

prostoru) svede tek na govor o pukoj korisnosti kao glavnom stavu pragmatističke filozofije.¹⁵

Temeljni Persov motiv je da, kako naglašava, misli učini jasnim, ali za razliku od Dekarta (René Descartes), to nije moguće idući putem sumnje već upravo suprotno – tragajući za osnovama vjerovanja. Vjerovanje se ovdje ne shvata kao osnova religioznog stava, već služi za preispitivanje osnovnih logičkih načela i razumijevanje procesa mišljenja koji nas vode ka zaključcima kao elementima za izgradnju nauka. Vjerovanje možemo opisati i predočiti kao „misao u mirovanju“ i „stadijum mentalne akcije“¹⁶; „naziv onoga što je suprotno sumnji“ i što ne može da se „odnosi na stupnjeve izvesnosti niti na prirodu stava koji se smatra istinitim“¹⁷; kao jednu od „navika duha koja neizostavno traje neko vreme“¹⁸. Iako nam se čini da tradicionalna logika ostavlja sigurne i provjerene puteve ka (objektivnom) zaključivanju, značajno je ponovo preispitati dijelove tog puta tako što ćemo se vratiti na sam početak i odgovoriti na jednostavna pitanja o tome kako zapravo utvrđujemo zaključke i zašto sa sigurnošću tvrdimo da je riječ o zaključku kod koga treba da se zadržimo. Za Persa, vjerovanje je to koje nam može poslužiti kao daleko bolji alat za razvijanje mišljenja od sumnje, jer nas drži dalje od razdražujućeg nemira, nedoumica i omogućava nam da steknemo kako jasniju i precizniju sliku o svijetu tako i da budemo svjesniji naših individualnih aktivnosti kao onog što predstavlja dio kolektivnog duha i djelovanja naučne ili zajednice uopšte.

Osnova kritike Dekartove metode prvenstveno je izgrađena na stavu da nas skepticizam može navesti da dođemo do forme jasne ideje, ali ostaje pitanje da li je ta ideja zaista jasna ili je samo ona koja se prva

¹⁵ Iako će se, s obzirom na svoju težnju da promjeni svijet a ne samo da ga interpretira, marksistička filozofija činiti bliska pragmatizmu, kritike dolaze i sa ove pozicije: „Pragmatistički oblik teorijske mimeze postojećoj stvarnosti ide uz nekritičku veru u svemoć naučnih instrumenata da urede svet na uman način, uz pridavanje samom instrumentu karakteristike posljednje instance smisla stvarnosti.“ – Životić, M., *Pragmatizam i savremena filozofija*, str. 11.

¹⁶ Pers, Č. S., *Izabrani spisi*, str. 171. (Peirce: CP 5.397)

¹⁷ Ibid., str. 198. (Peirce: CP 5.416)

¹⁸ Ibid., str. 199. (Peirce: CP 5.417)

pojaviła poslije prevelikog iscrpljivanja sumnjom. Sumnja „podstiče duh na aktivnost“¹⁹, ali ona istovremeno unosi nemir i predstavlja „nelagodno i nezadovoljavajuće stanje“²⁰ koji se želi što prije prevazići, te upravo može voditi ka želji da što prije okončamo proces koji treba da se završi zaključivanjem kako bismo se vratili u sigurno stanje mirovanja. Zato Pers smatra, da prije nego što počne da kritikuje tradicionalne filozofske metode i prije nego što počne da gradi novu metodu, treba razmotriti kako se izgrađuje vjerovanje u najopštijem smislu i zašto je ono važno kako za individuu tako i za društvo, odnosno za stvaranje vrijednosti ka kojima će se stremiti. Osim naučne metode, mogu se razmotriti načini na koji se dolazi do vjerovanja putem upornosti, okretanjem prema autoritetu ili na apriorističkoj osnovi.

Razmotrimo li bazičnu potrebu ljudskog bića da djeluje bez pretjerane sumnje, na osnovu jednostavnog neupitnog viđenja svijeta, jasno je zašto se pojavljuje puko ponavljanje određenih uvjerenja ili kako Pers kaže „instinktivna antipatija prema neodlučnom stanju duha, koja, preuveličavanjem, postaje strah od sumnje, nagoni ljude da se grčevito drže gledišta koja već zauzimaju“²¹. Način učvršćivanja vjerovanja konstantnim ponavljanjem osnova je na kojoj se dalje gradi metoda autoriteta. Strah individue od nesigurnosti života u sumnji povezuje se autoritativnim naredbama državnog aparata i ovo „spada među najvažnija sredstva kojima se podržavaju pravoverna teološka i politička učenja“.²² I jedan i drugi način učvršćivanja vjerovanja ipak se pokazuju nedovoljno snažnim da ljudski duh zadrže u mirovanju. Ovi načini postupanja tokom dužeg vremenskog perioda ili više ne pružaju adekvatne odgovore na nova pitanja koja se pojavljuju ili odgovori nemaju dovoljnu snagu da jačaju ranija ubjeđenja. I pored toga, oni ostaju značajni za proučavanje djelovanja individua u društvenim i političkim okvirima i mogu se razvijati nasuprot, u skladu ili paralelno sa metodama kojima

¹⁹ Ibid., str. 169. (Peirce: CP 5.394)

²⁰ Ibid., str. 140. (Peirce: CP 5.371)

²¹ Ibid., str. 144. (Peirce: CP 5.377)

²² Ibid., str. 146. (Peirce: CP 5.379)

izgrađujemo temelje racionalnog promišljanja svijeta. Pouzdanije odgovore možemo zato tražiti jedino u oblasti filozofije odnosno nauka.

Jedan od osnovnih stavova filozofije još od antičkog doba – o slaganju misli i stvari – oblikuje apriorističku metodu koje ne ostaje samo dio tradicionalne metafizike već čini razumsku pretpostavku za razvoj mišljenja. Ovdje se sumnja neće pojaviti kada nestane upornosti ili kada počnemo, uprkos svemu, preispitivati autoritet države, već sumnja narasta usljed mogućnosti da postoji više odgovora koji nas vode u različitim pravcima. Predavanje umskom više nego razumu, kao i idealnom prije nego realnom u jednom momentu presuđuje u korist nezaustavljivog skepticizma. Tako se čini da i ova metoda može biti pod udarom nekog „slučajnog i ćudljivog elementa“²³. Za Persa je prvenstveno važno da iz vida ne izgubimo ono realno, iskustveno, činjenično, ono što je moguće potvrditi. Naučna metoda najmanje može voditi ka sumnji, jer se bavi upavo realnim (stvarima); teško može voditi ka zabludama i gubljenju u oprečnim stavovima; pokazuje širinu svoje primjenjivosti; te svakom svojom primjenom pokazuje pouzdanost. U najkraćem, „mi možemo zaključivanjem da utvrdimo kako stvari realno i istinski stoje; i svaki čovek, ako ima dovoljno iskustva i ako dovoljno razmišlja o tome, doći će do jednog jedinog Istinitog zaključka“²⁴.

Prema Persu, zablude u koje možemo zapasti, kada je riječ o jasnosti i razgovjetnosti ideja, zasnovane su prvenstveno na iluziji da se do jasnih ideja lako dolazi, da se one odmah kao takve uočavaju, da zaboravljamo da jasnost miješamo sa prepoznavanjem ideja koje smo već ranije upoznali i sa subjektivnim stavom o bliskošću sa datim idejama. Razgovjetnost ideja, prema tradicionalnoj logici, vezana je za njihovo definisanje odgovarajućom terminologijom.²⁵ Tako ostajemo pri stavu da je naše poznavanje predstavljanja ideja zaokruženo i već utvrđeno ranijim filozofskim konceptima, te nije neophodno da se dalje bavimo tim pitanjem. To su početne tvrdnje za kritiku Dekartovog skeptičkog stava za koji Pers smatra da posebno na individualnom planu može voditi ka

²³ Ibid., str. 152. (Peirce: CP 5.383)

²⁴ Ibid., str. 154. (Peirce: CP 5.384)

²⁵ Up., Ibid., str. 163 - 164. (Peirce: CP 5.388 – 5.389)

neproduktivnom intelektualnom životu i lutanju u začaranom krugu usljed nemogućnosti da se odredi razlika između jasnih i nejasnih ideja. Da bi se to izbjeglo neophodno je okrenuti se ka pitanju – na koji način funkcioniraju naše mišljenje kada nastojimo da dođemo do jasnih ideja – kako bismo bili sigurni da možemo ostati pri njihovoj odbrani, umjesto da se beskonačno krećemo putem skepticizma.

U procesu utvrđivanja jasnih ideja učvršćivanje vjerovanja, kao i skeptička metoda, samo po sebi nije lišeno iluzija i zabluda. Jedna od mogućih obmana je da, u nastojanju da što prije dođemo do rezultata, prihvatamo vlastite nejasne misli vjerujući da je to stvarna slika objekta, te stvorimo nepremostivu prepreku za prepoznavanje objekta onakvog kakav jeste. Druga obmana jeste zamjenjivanje mišljenja riječima koje izražavanju tu radnju ili odnos.²⁶ Prema Persu, zaustavljanje toka mišljenja ipak nam više nego metodička skepsa omogućava da sagledamo razliku između onoga kako mislimo i o čemu mislimo. Dekartovski put nas ostavlja u sjeni velikog Ja, koji ne dopušta da vidimo jasno šta je sadržaj mišljenja, a šta je opis zadivljenosti samom aktivnošću Ja koje obavlja mišljenje. Da bismo zablude sveli na minimum, za Persa je djelotvornije ostati na putu vjerovanja, uz stalnu svijest o mogućim stranputicama, a glavni putokaz je imati u vidu upravo posljedice tih vlastitih zamisli, onako kako se tvrdi u maksimi. Na tom putu posljedice nisu ono na šta treba da se fokusiramo niti su najvažniji dio tog puta, one nam samo omogućavaju da sagledamo cjelovitu sliku i pokušamo što preciznije odgovoriti na pitanje – šta naše mišljenje uistinu jeste. Zato Pers smatra da je neophodno naglasiti da se ovdje ne radi o okrenutosti ka pukom praktičnom koje nas vodi dalje od filozofskog, već je riječ o pragmatičnom razumijevanju odnosa misli i stvarnosti, te je „najupadljivija odlika nove teorije bilo (...) upravo priznanje neraskidive veze između racionalnog saznanja (*cognition*) i racionalne svrhe (*purpose*)“²⁷.

²⁶ Up., Ibid., str. 172. (Peirce: CP 5.398 – 5.399)

²⁷ Ibid., str. 193. (Peirce: CP 5.412)

3. PRAGMATISTI, NEOPRAGMATISTI I NOVI PRAGMATISTI

U prethodnom poglavlju istaknute su samo neke od tema kojima se bavio Pers imajući prvenstveno u vidu njegovo određenje pragmatizma. Imenovanje, te definisanje opsega i sadržaja ovog filozofskog pravca samo su prve u nizu razlika između njegovih glavnih predstavnika. Za Vilijama Džejmsa metafizika je tek neka vrsta „magije“, življenja u iluziji i nastojanju da se dosegne ono božansko, te samim tim put koji ne vodi niti ka dostizanju istine niti mogućnosti da provjerimo rezultate vlastitih istraživanja.²⁸ Kada je riječ o prethodnim pravcima u istoriji filozofije, Džejms slijedi empirizam, a ključna disciplina od koje polazi može biti jedino logika. Zato pragmatizam prvo treba da se usmjeri na same načine i oblike istraživanja kako bi bio „genetička teorija o onome što se podrazumeva pod istinom“²⁹. Pri tome, poimanje istine vezuje se za problem usmjeravanja pragmatističkih istraživanja i preispituje se ne to koliko je istina odraz stvarnosti, već sama veza između misli i stvari. Ono što je takođe bitno za Džejmsa je pitanje adekvatnosti, koju moramo shvatiti potpuno drugačije – u kojoj mjeri je vezana za život, stvarnost i šta ona predstavlja ne samo u nekom opštem apstraktnom smislu, već i na individualnom nivou. Zato je važno prema istini ići stalno imajući u vidu iskustvo.

Džejms će naglasiti: „Istinitost jedne ideje nije postojano svojstvo, nerazdjelivo od nje. (...) Njezina tačnost je ustvari, događaj, zbivanje: naime, zbivanje njezinog proveravanja sebe, kao što je njezino potvrđivanje zbivanje overavanja.“³⁰ Svoju filozofiju sam će odrediti kao *radikalni empirizam*, jer vodilja mora biti okrenutost samo i jedino ka onome što je neposredno doživljeno. Pragmatizam jeste teorija, ali prije svega, to je metod koji treba da vodi ka potpunom raskidu sa metafizikom, tako što će ukazati na nepotrebnost pretjeranog bavljenja metafizičkim sporovima. Ključni momenat provjere za neki metafizički problem jeste: da li i kakve posljedice ima na stvarnost, odnosno da li

²⁸ Up., Цемс, В., *Прагматизам*, str. 37 – 38.

²⁹ Ibid., str. 44.

³⁰ Ibid., str. 117.

uopšte utiče na naše živote? Cilj pragmatizma nije da ponudi odgovore, već da stvori uslove za drugačije promišljanje našeg odnosa prema idejama koje stvaramo i njihovog smještanja u polje stvarnosti. Po Džejsmu, glavni kriteriji na osnovu koga pragmatista treba da djeluje jeste – da sagleda šta je to „što pristaje najbolje uz svaki deo života i ukalupljuje se u zajednicu zahteva iskustva, a da se ništa ne izostavi“.³¹

Kako je Džon Djuj najuticajniji predstavnik pragmatizma, njegovo snažno isticanje praktičnog, kao onog koje se uvijek može i primjeniti u društvu, najviše je ostalo i zapamćeno. Tako se ovdje jasnije uočava razlika između *pragmaticizma* i *instrumentalizma*. „Ovaj stalni ritam *praksa-teorija-praksa* pokreće svaki aspekt Djujjevog intelektualnog djelovanja i možda objašnjava zašto su njegove teorije i dalje predmet diskusije, kritike, primjene i zašto su i dalje bitne u različitim akademskim i praktičnim oblastima.“³² Razlog za to je, što se Djuj posebno bavio i pitanjima iz političke filozofije, ali i politike i demokratije, teorijom obrazovanja, ali i učestvovao u reformama obrazovnog sistema, te će se njegovo uticaj (za razliku od Džejsma i Persa) u većoj mjeri odraziti na razvoj američkog društva početkom dvadesetog vijeka. Iako ostaje pri osnovnim principima pragmatizma, Djuj će kritikovati prethodno iznesene stavove o pragmatizmu zbog nemogućnosti da do kraja izvedu zamisao osnovnog pragmatističkog cilja kako ga on razumije, a to je da pokaže snagu kroz izvođenje reforme ili rekonstrukcije³³, što je njegova osnovna misija i kad je riječ o filozofiji i kada je riječ o društvu. Sažet pregled Djujjeve kritike pragmatizma možemo pronaći u zbirci eseja pod nazivom *Filozofija i civilizacija*.

Djuj inspiraciju prije pronalazi u prosvjetiteljstvu, nego u sholastici, empirizmu ili klasičnom njemačkom idealizmu, jer smatra da

³¹ Ibid., str. 51.

³² Hildebrand, D., “John Dewey”, u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward Zalta (ur.), 02. 08. 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/dewey/>

³³ Jedna od njegovih najpoznatijih filozofskih knjiga, nastala na temelju predavanja koja je održao u Japanu, upravo nosi naslov *Reconstruction in Philosophy*, u prevodu Asima Mujkića – Dewey, J., *Rekonstrukcija u filozofiji*, Buybook, Sarajevo 2004.

su francuski filozofi 18. vijeka na najbolji način pokazali kako je moguće pratiti napredak nauke, njene rezultate i to primijeniti kako bi se mijenjalo i društvo i svijest ljudi.³⁴ Sve to mora biti vezano za samo američko društvo i potrebe ljudi u tom društvu, bilo da se primijenjuje u svrhu individualnog razvoja, ili za stvaranje dobrobiti za cijelu zajednicu. Djui insistira na formiranju specifične američke filozofije. Za razliku od djelovanja prethodnika (bihevorista, neorealista, idealista) koji su bili usmjereni tek ka interpretaciji evropske filozofije, pragmatizam vidi kao novi original doprinos filozofiji. Tako instrumentalizam postaje i ostaje najprepoznatljivija varijanta pragmatizma.

Korisnim se ovdje čini skoro duhovit opis Ričarda Rortija (Richard Rorty): „Pragmatist pokušava da se brani govoreći da se može biti filozof ponašajući se anti-Filozofski, da je najbolji način da se 'stvari uklope' taj da se pobegne od spornih pitanja platonista i pozitivista i time odbace pretpostavke Filozofije.“³⁵ To će svakako biti i jedan od razloga zašto pragmatizam ostaje izvan glavnih struja filozofije, pa čak i zašto kroz 20. vijek neće previše odgovarati ni američkoj kulturi i društvu već će primat od njega brzo uzeti analitička filozofija. Ona će se činiti kao jasna vodilja u mišljenju s obzirom da se služi čistom argumentacijom i nastojanjem da se stvari, biće i svijet precizno definišu kako bi se izbjeglo skretanje u „pogrešnom“ pravcu – ka metafizičkim lavirintima. Za razliku od pragmatista, prvi analitički filozofi i ne pokušavaju da se suoče sa metafizičkim, oni ga jednostavno odbacuju. Pragmatisti odbacuju (tradicionalnu) filozofiju tako što se zapravo cijelo vrijeme bave metafizikom. Zato i ne iznenađuje da će u njihovim konceptima Rorti pronaći uporište za pokušaj premoštavanja jaza između anglosaksonske i kontinentalne evropske filozofije. Osim toga, uprkos brojnim slabostima, koje kritičari pronalaze kod glavnih predstavnika pragmatizma, ostaje vidljiv njihov filozofski uticaj. „Temeljna reinterpretracija tradicionalne razlike (uključujući i Kantovu) između teoretske filozofije koja uključuje logiku, metafiziku, epistemologiju, filozofiju nauke i druga polja i

³⁴ Dewey, J., „The Development of American Pragmatism” u *Philosophy and Civilization*, G. P. Putnam’s Sons, New York 1931., str. 34 -35.

³⁵ Rorti, R., *Konsekvence pragmatizma*, Nolit, Beograd 1992., str. 53.

praktične filozofije koja uključuje kako etiku tako i društvenu i političku filozofiju, trebala bi biti viđena kao ključni doprinos pragmatista meta-filozofiji dvadesetog (i dvadeset prvog vijeka).³⁶

U ovom tekstu riječ je bila prije svega o filozofima koji stvaraju temelje pragmatizma, ali ovdje svakako treba napomenuti da se može govoriti i o filozofima (kao i teoretičarima iz drugih oblasti) u čijim radovima se u manjoj ili većoj mjeri prepoznaje usmjerenost ka pragmatizmu. Džejmsovo učenje nastavlja i nadopunjuje Ferdinand Šiler (Ferdinand Canning Scott Schiller) ističući u prvi plan odrednice kao što su humanizam i personalizam. Paralelno sa Djuievim instrumentalizmom svoj pragmatistički koncept razvija filozof, sociolog i psiholog Džordž Herbert Mid (George Herbert Mead) čiji će simbolički interakcionizam i socijalni biheviorizam imati znatnog uticaja na razvoj društvenih nauka u 20. vijeku. Na američkim univerzitetima pragmatističko učenje će veoma brzo zamijeniti i ostaviti u drugom planu analitička filozofija, ali će neki od predstavnika ove struje u filozofiji biti svrstani i među (neo)pragmatiste kao što su, na primjer, Vilard Van Orman Kvajn (Willard Van Orman Quine), Hilar Patnam (Hilary Putnam) i Donald Dejvidson (Donald Davidson).

Pragmatističku filozofiju će u punoj mjeri ponovo oživjeti Ričard Rorti. Uvažavajući rad pojedinih analitičara, ali praveći odmak od analitičkog pristupa filozofiji, Rorti će se prvenstveno baviti temama iz filozofije jezika, ali sada na tragu postmodernih/poststrukturalističkih tendencija. Kako sam naglašava: „Neke od linija mišljenja podstaknute neo-pragmatističkom američkom filozofijom imaju dosta zajedničkih karakteristika sa postničeanskim evropskim filozofskim pravcima. To su pravci mišljenja koji me zapravo i najviše interesuju“.³⁷ Vraćanje na pragmatizam će za još jednog savremeno američkog filozofa – Roberta Brandoma predstavljati tek poticaj za okretanje ka interpretacijama klasične evropske filozofije. Upravo ova dva filozofa će potaknuti da se obrazuje novi krug mislilaca koji će ih izrazito kritikovati zbog njihovog

³⁶ Pihlström, S. (ur.), *The Continuum Companion to Pragmatism*, Continuum, London, New York 2011., str. 100.

³⁷ Rorti, R., *Konsekvence pragmatizma*, str. 42.

tumačenja prve američkoj filozofiji, te će se nazvati novim pragmatistima. Među najpoznatijim predstavnicima ovdje možemo izdvojiti filozofe/kinje: Suzan Hak (Susan Haack), Kristofera Hukveja (Christopher Hookway) i Šeril Misak (Cheryl Misak).³⁸ Ponovno buđenje interesa za pragmatizam, koji neće biti samo osnova za građanje vlastite koncepcije, već će biti vraćanje izvorima, pa samim tim i svim predstavnicima klasičnog pragmatizma, biće prilika da se u većoj mjeri posveti pažnja i Persu, ne samo kao onom koji se spominje uz Džejmsa i Djuija.

4. ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Kako je naglašeno na početku ovog rada, glavni cilj je bio da se predstavi kontekst i okolnosti, koje su uticale na to da jedan od predstavnika pragmatizma – Č. S. Pers neopravdano ostane izvan glavnih tokova filozofije. Kao što je je pokazano, dio razloga možemo tražiti u međusobnom (ne)razumijevanju američkih i evropskih filozofa. To se, prije svega odnosi, na percepciju i interpretaciju (tradicije) filozofije u Sjedinjenim Američkim Državama, kao i nastojanje da se razvije originalni američki filozofski pravac što uslovljava i stvaranje drugačijih metodoloških okvira, pristupa problemima i filozofskog stila. Samim tim ponekad je komunikacija zaustavljena već na početku jednostavnim osporavanjem i zadržavanjem na suprotstavljenim pozicijama.

Uzme li se u obzir istorija razvoja akademske filozofije na američkim univerzitetima, može se uočiti brzo smjenjivanje trendova što je uticalo da pragmatizam i na tom prostoru bude brzo zamjenjen konkurentnijom i novijom analitičkom filozofijom, te decenijama ostaje na marginama istraživanja. Osim toga, unutar samog klasičnog pragmatizma otpočetka veća pažnja je usmjerena na rad Vilijama Džejmsa i Džona Djuija koji znatno duže djeluju u akademskim

³⁸ Up. Legg, C. and Hookway, C., „Pragmatism“, Edward N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>, 25. 08. 2019.

krugovima, nego na Persa koji bira nezavisnost u djelovanju i istraživanju. Samim tim pozivanje na kratko postojanje *Metafizičkog kluba* ovdje je upotrebjeno kako bi se prvenstveno označio njegov rad. Iako Persova uloga u razvoju savremene teorije o znakovima i simbolima ostaje neosporna, te je nezaobilazno njegovo spominjanje u okviru ove oblasti, ostaje pitanje u kojoj mjeri je bitno posvetiti se i ostalim temama i problemima kojima se ovaj filozof bavio. Obimna rukopisna zaostavština, sada dobrim dijelom i digitalizovana, tek posljednjih decenija pruža mogućnost za nova iscrpnija istraživanja njegovog doprinosa filozofiji.

LITERATURA

- Anderson, D. R., *Philosophy Americana: Making Philosophy at Home in American Culture*, Fordham University Press, New York 2006.
- Dewey, J., *Rekonstrukcija u filozofiji*, Buybook, Sarajevo 2004.
- Dewey, J., "The Development of American Pragmatism" u *Philosophy and Civilization*, G. P. Putnam's Sons, New York 1931.
- Џемс, В., *Прагматизам*, Дерета, Београд 1991.
- Eko, U., *Kant i kljunar*, Paideia, Beograd 2000, str. 97.
- Fisch, M. H., "Was There a Metaphysical Club in Cambridge? – A Postscript", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 17, No. 2 (Spring, 1981)
- Keze, K., *Silicijumska dolina*, Laguna, Beograd 2016.
- Menand, L., *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar, Straus, and Giroux, New York 2001.
- Mujkić, A., *Kratka povijest pragmatizma*, Hijatus, Zenica 2005.
- Pers, Č. S., *Izabrani spisi. O pragmatizmu i pragmaticizmu*, BIGZ, Beograd 1993.
- Pihlström, S. (ed.), *The Continuum Companion to Pragmatism*, Continuum, London, New York, 2011.
- Rorti, R., *Konsekvence pragmatizma*, Nolit, Beograd 1992.
- Ryan, F. X., Butler, B. E., Good, J. A. (ur.), *The Real Metaphysical Club: The Philosophers, Their Debates, and Selected Writings from 1870 to 1885*, SUNY Press, Albany (NY) 2019.
- Šnajder, H., *Istorija američke filozofije*, Obod, Cetinje 1971.
- Životić, M., *Pragmatizam i savremena filozofija*, Nolit, Beograd 1966.

- Hildebrand, D., "John Dewey", u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ur.), 02. 08. 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/dewey/>.
- Legg, C. and Hookway, C., „Pragmatism“, Edward N. Zalta (ur.), u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>, 25. 08. 2019.

MILENA KARAPETROVIĆ

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

THE HERITAGE OF *THE METAPHYSICAL CLUB*:
THE PRAGMATISM OF CHARLES SANDERS
PEIRCE

Abstract: Pragmatism as a philosophical movement/branch of philosophy is usually on the margins of interest within European (continental) philosophy. It is most commonly interpreted in general terms concerning its overriding principle of the usefulness and consequences of ideas and is referred to as an anti-metaphysical and simplistic understanding of philosophy. Also, for some representatives, given the breadth of their education and occupation, major scientific contributions are related to other fields. With William James, it is psychology, and with John Dewey, it is pedagogy. Completely in the margins remains the work of Charles Sanders Peirce. This paper aims to show that the reasons for neglecting Peirce's work are largely conditioned by the context in which his philosophy originates. Therefore, it is necessary to focus on the following topics: the development of American philosophy and the emergence of pragmatism, the key determinations of pragmatism in Peirce's writings, the basic differences between *radical empiricism*, *pragmaticism*, and *instrumentalism*.

Keywords: pragmatism, pragmaticism, metaphysical/anti-metaphysical, Peirce, idea, consequence

Primljeno: 6.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 165.741 Peirce C. S.

165.6/8

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.219-243>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DUŠAN MILENKOVIĆ¹

Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet

„METODOLOŠKI POJAM ISTINE“ I EPISTEMOLOŠKE TENDENCIJE U KLASIČNOM PRAGMATIZMU Č. S. PERSA I V. DŽEMSA

Sažetak: U radu se analizira Habermasova interpretacija Persovog pragmatizma i njegove težnje ka primeni teorijskih dometa naučne metodologije u rešavanju problema koji pripadaju domenu epistemologije. U skladu sa ovom interpretacijom, u radu se pokazuje kako Pers u svojim najpoznatijim tekstovima ne uspeva da ostane u okvirima teze o promišljanju saznanja iz perspektive metoda naučnog istraživanja, bez obzira na njegovu otvorenu kritiku tradicionalne filozofije. Iako sam Habermas ne govori u knjizi *Saznanje i interes* o učenju Vilijama Džemsa, u radu se razmatra u kojoj meri ovaj autor takođe zastupa tezu o „metodološkom pojmu istine“, kako u svojoj kritici tradicionalne filozofije, tako i u stavovima u kojima izlaže sopstvenu teoriju saznanja. Rad se približava zaključku da se ni u Persovoj, ni u Džemsovoj filozofiji ne može pronaći Habermasov „dosledni pragmatizam“, budući da oba autora posežu za teorijskim rešenjima preuzetim iz tradicionalne epistemologije, ne ostajući u okvirima zastupanja „metodološkog pojma istine“.

Ključne reči: Č. S. Pers, J. Habermas, V. Džems, pragmatizam, metodološki pojam istine

UVOD

U svojoj poznatoj knjizi *Saznanje i interes*, Jürgen Habermas (*Jürgen Habermas*) dublje razmatra jednu od ključnih odlika takozvanog „klasičnog pragmatizma“ – usmerenost mislilaca ove orijentacije ka rešavanju filozofskih problema uz pomoć teorijskih obrazaca naučne

¹ E-mail adresa autora: dusan.milenkovic@filfak.ni.ac.rs

metodologije.² Razmatrajući u kojoj meri se ova teorijska tendencija može pronaći u filozofskom učenju rodonačelnika pragmatizma, Čarlsa Sandersa Persa (*Charles Sanders Peirce*), Habermas smatra da pragmatistička primena naučne metodologije u promišljanju problema saznanja predstavlja jedan primer prevazilaženja tradicionalnih epistemoloških obrazaca mišljenja u korist razmatranja saznanja iz perspektive teorijskih dometa metodologije naučnog istraživanja.³ Neopragmatistički mislilac smatra da se ova promena paradigme dešava već sa pozitivizmom, na temelju koga pragmatizam nastaje.⁴ U tom smislu, pragmatizam je „dosledan“ (*der konsequente Pragmatismus*) ukoliko u razmatranju epistemoloških problema ne poseže za tradicionalnim filozofskim rešenjima, već ostaje u domenu primene metodološke teorijske aparature.⁵ Tako će ovaj teoretičar govoriti o „metodološkom pojmu istine“ nasuprot (tradicionalnom) epistemološkom, pa će svoje tumačenje Persove filozofije izložiti upravo uz pomoć ovog razlikovanja.⁶

Iako ne govori o metodološkom karakteru saznanja u klasičnom pragmatizmu, već se zadržava na pragmatističkoj kritici tradicionalne epistemologije, Ričard Rorti (*Richard Rorty*) iznosi stavove koji u srpskom prevodu knjige *Konsekvence pragmatizma* zadobijaju terminološko oblikovanje gotovo identično Habermasovom. Naime, u jednoj eksplicaciji pragmatističkog pristupa filozofiji, Rorti govori o „dosledno sprovedenom pragmatizmu“ (*thorough-going pragmatism*)⁷

² Up. C. Legg, C. Hookway, "Pragmatism", u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism>.

³ J. Habermas, *Saznanje i interes*, str. 99.

⁴ *Ibid.*, str. 99-102.

⁵ J. Habermas, *Saznanje i interes*, Nolit, Beograd, 1975, str. 137. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, str. 131.

⁶ *Ibid.*, str. 127.

⁷ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, str. 150-151. R. Rorty, *Konsekvence pragmatizma*, Nolit, Beograd, 1992, str. 290. Up. i Charles Guignon, David R. Hiley, „Introduction – Richard Rorty and Contemporary Philosophy“ u: C. Guignon, D. R. Hiley (ur.),

kao o učenju koje odustaje od potrage za konačnom istinom o stvarnosti, potrage koju Rorti pripisuje mnogim tradicionalnim filozofskim pozicijama, ali i nekritički prihvaćenoj pozitivističkoj koncepciji naučnog razvoja.⁸ Do formulacija sličnih Habermasovim, Rorti je možda došao pod neposrednim uticajem Habermasove kritike Persa. Međutim, Rorti u knjizi *Konsekvence pragmatizma* navodi da ne sledi Habermasovo razumevanje pragmatizma, smatrajući da Habermasovo povezivanje pragmatizma i pozitivizma nije sasvim opravdano.⁹ Ukazujući na razlike između pragmatističkih koncepcija i tradicionalne epistemologije, Rorti čak tvrdi i to da Džems i Džui zapravo nemaju nikakvu „teoriju istine“,¹⁰ već potpuno odbacuju tradicionalni filozofski zahtev za određenim epistemološkim opredeljenjem ili filozofskim utemeljenjem neke druge teorijske discipline: „oni [*pragmatisti*, D. M.] bi prosto voleli da promene temu“.¹¹ Svojom interpretacijom pragmatizma Rorti gotovo potpuno eliminiše epistemološku problematiku iz „dosledno sprovedenog“ pragmatizma, a zadatke pragmatistički orijentisanih filozofa pronalazi u rešavanju konkretnih problema u jednoj društvenoj zajednici.¹²

Imajući u vidu težnje klasičnog pragmatizma ka rešavanju epistemoloških problema uz pomoć teorijskih obrazaca naučne metodologije, kao i Habermasov i Rortijev stav o tome da u klasičnom pragmatizmu postoji otklon od tradicionalne epistemologije, razmotrićemo u kojoj meri su autori klasičnog pragmatizma ostvarili pomenute teorijske težnje mimo korišćenja teorijskih dometa tradicionalne epistemologije, koju, kao što će biti vidljivo u nastavku rada, oštro kritikuju. Analizom samih filozofskih postavki Persa i Džemsa, u ovom radu se traga za istraživačkim karakterom saznanja u pragmatizmu, i to saznanja uzetog u najširem smislu, koji se saznanju obično pridaje kada se govori o „teoriji saznanja“; u radu se zatim traga

Richard Rorty, *Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, str. 13.

⁸ R. Rorti, *Konsekvence pragmatizma*, str. 50-53.

⁹ Up. *Ibid.*, str. 54.

¹⁰ *Ibid.*, str. 303.

¹¹ *Ibid.*, str. 49.

¹² *Ibid.*, str. 86-87, 91-92, 321-322.

za „doslednošću“ koju pomenuti interpretatori pragmatizma očekuju od teorijskih pozicija ovih pragmatističkih filozofa. Zbog ograničenja ovog rada, razmatranje Djuijevo razumevanja istraživačkog karaktera iskustva, izloženog u knjizi *Logika, teorija istraživanja*, ostavlja se za neku drugu priliku.¹³

ISTRAŽIVAČKI KARAKTER SAZNANJA U PERSOVOM PRAGMATIZMU

Ispitajmo da li se Habermasova teza o „metodološkom pojmu istine“, odnosno, istraživačkom karakteru saznanja u klasičnom pragmatizmu, može direktno primeniti na sam sadržaj Persovih filozofskih tekstova. Svoje čuvene eseje „Učvršćivanje verovanja“ i „Kako da svoje ideje učinimo jasnim“, u kojima svoje učenje još uvek ne naziva „pragmatizmom“ (odnosno „pragmaticizmom“, kao u svojim kasnijim tekstovima),¹⁴ Pers započinje neposrednim ukazivanjem na važnost logike u svakodnevnom životu, filozofskom promišljanju i naučnom istraživanju.¹⁵ Ukoliko od pomenutih tekstova očekujemo da nam prikažu osnovne motive Persovog pragmatističkog učenja uz pomoć uspostavljanja odgovarajućeg odnosa pragmatizma i naučne metodologije, Persovo razmatranje osnovnih problema logike u ovim tekstovima može nam izgledati kao čudna okolnost, pa je najpre potrebno pozabaviti se njegovim razumevanjem same logike. Razmatranjem Persovog stava o ulozi logike, predstavimo i osnovne stavove ovog teoretičara na kojima se temelji njegova misao o istraživačkom karakteru saznanja.

Pers smatra da razvoj logike neposredno zavisi od stanja nauke u jednoj epohi.¹⁶ Naučna metodologija se ne svodi samo na proučavanje posmatračkih i eksperimentatorskih aktivnosti, već se u naučnoj

¹³ Up. Dž. Džui, *Logika, teorija istraživanja*, Nolit, Beograd, 1962, str. 59-78. Up. i Milenković, D. „Djuijevo pragmatističko poimanje umetnosti u knjizi *Art as Experience*“, *Arhe* 26/2016, str. 144-147.

¹⁴ Č. S. Pers, *Izabrani spisi*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 195-196.

¹⁵ Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 7-10, 32-33.

¹⁶ *Ibid.*, str. 8-10.

delatnosti sama logika afirmiše.¹⁷ Ona ispunjava svoju teorijsku misiju ukoliko osigurava da se naše metode u nauci ne svedu na nekritičko usvajanje određenog tumačenja stvarnosti, pa time logika postaje garant istraživačkog karaktera naučnih metodâ,¹⁸ na ovaj način, Pers anticipira Djujiev pragmatizam.¹⁹ Međutim, izgleda da Pers samu logiku smatra jednim od derivata epistemoloških operacija svesti – operacija kojima pridaje istraživački karakter.²⁰ Govoreći o odnosu premisa i zaključka, Pers najpre u duhu Hjuma (*David Hume*) napominje da se ovaj odnos zasniva na jednoj „navici uma“, da bi sledećom intervencijom logičku dihotomiju istinitosti i lažnosti zamenio terminološkim parom „sumnja“ i „verovanje“.²¹ U zastupanju ove teze Pers odlazi toliko daleko da sintagmu „istinито verovanje“ smatra pleonastičnom: „Mi, međutim, mislimo da je svako naše verovanje istinito, a tako nešto je, zaista, obična tautologija“.²²

U ovom kontekstu Pers već govori u saznanju kao istraživanju: „Nadražaj sumnje prouzrokuje borbu da se dostigne stanje verovanja. Ovu borbu ću označiti terminom istraživanje“.²³ Različite metode „učvršćivanja verovanja“ u istoimenom tekstu on direktno upoređuje sa naučnom metodom i ističe njena preimućstva, a zatim preuzima i primenjuje ove stavove u tekstu „Kako da svoje ideje učinimo jasnim“.²⁴ Zatim, u kasnijem tekstu „Šta pragmatizam jeste“ govori i o sazajnom subjektu kao „eksperimentatoru“, pri čemu se struktura eksperimentalne metode neposredno poistovećuje sa strukturom čina saznanja.²⁵ Ovim

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., str. 11.

¹⁹ Up. Dž. Djuj, *Logika, teorija istraživanja*, str. 61-62.

²⁰ Drugačije tumačenje statusa logike u Persovom mišljenju zagovara Miladin Životić, smatrajući da se logika u Persovom mišljenju pre svega mora smatrati formalnom logikom, a ovu tezu opravdava povezivanjem Persovog pragmatizma i njegove semiologije. M. Životić, *Pragmatizam i savremena filozofija*, Nolit, Beograd, 1966, str. 22-23.

²¹ Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 11, 14-16.

²² Ibid., str. 16.

²³ Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 15, Up. i *Ibid*, str. 16, 17.

²⁴ Ibid., str. 22-28, 34-40.

²⁵ Č. S. Pers, *Izabrani spisi*, str. 203-205.

koracima ka epistemologiji Pers pokušava da predstavi svakodnevno iskustvo, metodologiju i logiku kao rezultate različitih istraživačkih procesa, od kojih se svaki ponaosob može izložiti iz perspektive odnosa sumnje i verovanja u svesti subjekta saznanja, odnosno istraživanja.

U razradi teze o istraživačkoj prirodi saznanja Pers zastupa i mišljenje prema kome odnos sumnje i verovanja u subjektu saznanja kao istraživanja ima i jednu specifično društvenu dimenziju. Saznanje u istraživačkom obliku uzima u razmatranje i verovanja drugih pripadnika jedne zajednice; na ovaj način, Pers izdvaja važnost društvenog života za pragmatističko poimanje znanja, važnost koju će kasnije istaći Djui,²⁶ ali i Rorti,²⁷ koji Persov udeo u razvoju pragmatizma nedvosmisleno negira. Američki neopragmatistički mislilac ograničava svoj govor o Persu na sledeću tvrdnju: „Njegov doprinos pragmatizmu je samo u tome što mu je dao ime i što je podsticao Džejmsa“.²⁸ Sa druge strane, kada Habermas u kontekstu razmatranja Persove filozofije kaže da je istina „javna“, to budi jače asocijacije spram Habermasovog isticanja važnosti komunikacije nego spram Persove filozofije; međutim, u tom slučaju se upravo radi o Persovim rečima, iskazanim prilikom naglašavanja društvene dimenzije saznanja kao istraživanja, iako se, začudo, u Habermasovom delu na ovom mestu ne referiše na sâm Persov tekst.²⁹

Tek nakon ukazivanja na istraživački karakter logike i epistemologije, Pers prelazi na kritiku tradicionalne epistemologije i formulisanje poznate „pragmatističke maksime“, koja u tekstu „Kako da svoje ideje učinimo jasnim“ još uvek ne nosi ovaj naziv, već se izriče u kontekstu upoređivanja tradicionalnih epistemoloških stanovišta i teze o istraživačkoj prirodi saznanja.³⁰ Budući da se prilikom formulisanja pragmatističke maksime Pers direktno poziva na prethodno izrečene stavove o istraživačkom karakteru saznanja i interakciji sumnje i verovanja u svesti subjekta saznanja kao istraživanja, ova maksima se može smatrati upravo stavom kojim se zastupa istraživačka priroda

²⁶ Dž. Djui, *Logika, teorija istraživanja*, str. 98-99.

²⁷ R. Rorti, *Konsekvence pragmatizma*, str. 86-94.

²⁸ *Ibid.*, str. 304.

²⁹ J. Habermas, *Saznanje i interes*, str. 135. Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 23.

³⁰ *Ibid.*, str. 37-40.

saznanja. Poznatu krilaticu Pers formuliše kako bi saznajni čin zaštitio od uticaja neosnovanih metoda koje pronalazi u ljudskoj istoriji ili u tradicionalnoj filozofiji – metode istrajnosti, metode autoriteta i apriorne metode.³¹

Razumevanje konteksta u kome Pers formuliše pragmatističku maksimu važno je da bi se pragmatističko mišljenje jasno razlikovalo od rigidnog tumačenja osnovnih stavova ovog mišljenja, prema kome bi pragmatizam mario samo za ona znanja iz kojih se može neposredno izvući svojevrsna praktična korist. U korišćenom prevodu Persovog spisa „Kako da svoje ideje učinimo jasnim“ (koji je sačinio Dušan Veličković), maksima glasi: „Razmotrimo kakve posledice, koje na shvatljiv način mogu imati praktično značenje, smatramo da predmet naše predstave treba da ima. Tada naša predstava o ovim posledicama čini celinu naše predstave o ovom objektu“.³² Međutim, formulacija pragmatističke maksime zadobila je u ovom prevodu normativni karakter koji ne odgovara Persovom pragmatističkom učenju. Pored toga što u originalnom Persovom tekstu³³ ne nalazimo nedvosmisleni jezičku formulaciju koja bi ukazala na normativni karakter ove tvrdnje (pa je dodavanje ovog „treba da“ posledica tumačenja teksta), ovako prevedena pragmatistička maksima unosi u Persovo učenje izvesnu konotaciju koju Pers u navedenim tekstovima nedvosmisleno odbacuje. Ukoliko u istraživačkom aktu saznanja posežemo za posledicama koje predmet „treba da ima“, onda, rečeno jezikom Persove filozofije, najverovatnije pristupamo predmetu sa određenim prethodnim ubedenjem, sa već „učvršćenim verovanjem“, koje potiče od nas samih, ili od nekog spoljašnjeg autoriteta (tradicije, crkve, politike i tome slično), a ne sa nepristrasnom istraživačkom namerom. O ovom aspektu Persovog učenja ubrzo ćemo govoriti. Pragmatistička maksima se može naći i u kasnijem Persovom tekstu „Šta pragmatizam jeste“. Korišćeni prevod ovog Persovog teksta priredio je drugi prevodilac (Radoslav Konstantinović), a

³¹ Ibid., str. 18-19, 20, 22-23.

³² Ibid., str. 40.

³³ Up. formulaciju pragmatističke maksime na engleskom jeziku u: Č. S. Pers, *Izabrani spisi*, str. 201.

u ovom prevodu pragmatistička maksima nema problematični normativni karakter. Prevod ovde glasi: „Razmotrite kakve posledice, za koje bi se moglo zamisliti da imaju praktičnog značaja, vi zamišljate da ima predmet vaše zamisli. Onda vaša zamisao o tim posledicama predstavlja celokupnu vašu zamisao toga predmeta“.³⁴

Prema Persovom ubedenju, apriorna metoda u filozofiji sledi iste obrasce kao metode autoriteta i istrajnosti u religiji ili političkoj delatnosti, pri čemu se, umesto autoriteta Boga ili vladara, određeno verovanje utemeljuje pozivanjem na autoritet razuma.³⁵ Međutim, iako Pers ovde problematizuje izvođenje određenih filozofskih stavova iz prirode razuma (pa su Platon i Dekart u centru Persove pažnje), stiče se utisak da je Persova kritika apriorne metode samo još jedan povod za njegovu kritiku filozofije uopšte, nezavisno od nekog specifičnog filozofskog opredeljenja. Upravo se u ovim aspektima Persovog učenja nalazi osnov za već pomenuti otklon od epistemologije koji od klasičnog pragmatizma očekuju Habermas i Rorty. Ne samo da Pers otvoreno odbacuje i „materijalističku i spiritualističku filozofiju“,³⁶ već se u tekstu „Šta pragmatizam jeste“ ograđuje od svakog filozofskog pristupa koji se zasniva na određenim početnim tačkama filozofiranja – kako od pozicijâ koje se uzdaju u izvesnost urođenih ideja ili univerzalnost ogoljenog „stanja duha“, tako i od filozofijâ koje smatraju da je, metaforički rečeno, jedinicu mere filozofiranja moguće pronaći u „prvim čulnim utiscima“.³⁷ Pers smatra da je nemoguće sagledati stvari sa ogoljenog filozofskog stanovišta te vrste, sa koga bismo uspostavili svojevrstan saznajni odnos prema samoj strukturi svesti ili neposredno datom čulnom iskustvu. On ovakve pokušaje smatra uzaludnom filozofskom invencijom koja nam ništa ne govori o svakodnevnom odnošenju prema predmetu iskustva, čak i u slučajevima kada filozof neposredno sugerise određene metode uz pomoć kojih je moguće sagledati stvari iz odgovarajuće teorijske

³⁴ Ibid.

³⁵ Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 22, 23, 30.

³⁶ Ibid., str. 22.

³⁷ Ibid., str. 16. Č. S. Pers, *Izabrani spisi*, str. 197.

perspektive.³⁸ Zbog toga će se Persova kritika tradicionalne filozofije posebno ustremiti ka kartezijanskoj „metodskoj sumnji“: on kartezijanskim filozofima postavlja sledeće pitanje: „da li *sumnjom* nazivate to kada na listu papira napišete da sumnjate?“³⁹ Nasuprot tome, prema Persu, pragmatizam postupa onako kako se postupati mora: s obzirom na to da nije moguće s pravom transcendirati sopstveno životno iskustvo kao čitav konglomerat usvojenih verovanja, potrebno je promišljati samo saznanje iz perspektive prethodno usvojenih obrazaca postupanja.⁴⁰ Subjekt saznanja je nemoguće rasteretiti svih usvojenih verovanja, pa je isključena mogućnost univerzalne metode sumnje; pojedinačna verovanja subjekt može problematizovati u aktu saznanja kao istraživanja jedino u određenom „horizontu neproblematizovanih ubeđenja“, kako to Habermas formuliše, poigravajući se sa fenomenološkom terminologijom.⁴¹

DRUGE EPISTEMOLOŠKE TENDENCIJE U PERSOVOM PRAGMATIZMU I HABERMASOVA KRITIKA PERSOVOG UČENJA

Istovremeno sa zastupanjem izloženih teza o istraživačkom karakteru saznanja, Pers pragmatizmu pripisuje i prihvatanje određene „pročišćene filozofije“: navodeći razlike između pragmatizma i pozitivizma, ovaj teoretičar nam govori da pragmatizam prihvata i „glavninu naših instinktivnih verovanja“, kao i „naglašavanje istinitosti sholastičkog realizma“.⁴² Pomenuti Persov stav o potrebi za usvajanjem instinktivnih verovanja relevantan je za promišljanje epistemoloških tendencija u učenju rodonačelnika pragmatizma, jer već ona dovodi u pitanje Persovu tezu o istraživačkom karakteru saznanja. Ako postoje određena instinktivna verovanja, onda su ona u svojevrsnoj privilegovanoj poziciji u odnosu na neka druga verovanja, koja se u

³⁸ Ibid., str. 197-198.

³⁹ Ibid., str. 197.

⁴⁰ Ibid., str. 197, 198.

⁴¹ J. Habermas, *Saznanje i interes*, str. 130.

⁴² Č. S. Pers, *Izabrani spisi*, str. 202.

istraživačkom činu saznanja mogu dovesti u pitanje – Pers ovom tezom gotovo da prihvata tradicionalnu racionalističku tezu o postojanju određenih urođenih ideja. Sa druge strane, Persovo povezivanje realizma u smislu sholastičkog spora oko univerzalija sa istraživačkim karakterom saznanja u pragmatističkom učenju može se smatrati bar proizvoljnim, ako ne i problematičnim. Prema Edvardu Muru (*Eduard C. Moore*), Persov sholastički realizam i pragmatizam su dva učenja sasvim nezavisna jedno od drugog, uprkos Persovom insistiranju na njihovoj direktnoj povezanosti.⁴³

Nadalje, iako će Pers započeti tekst „Šta pragmatizam jeste“ odbacivanjem mogućnosti „postojanja neiskustvene realnosti“, u istom tekstu će formulisati i stavove poput definisanja „realnog“ kao onog „što ima takve i takve odlike, bez obzira na to da li iko misli da ono te odlike ima ili nema“.⁴⁴ Još direktniju potvrdu za Persovu sklonost ka zastupanju epistemološkog realizma nalazimo u starijem tekstu „Učvršćivanje verovanja“, u kome klasični pragmatista na jednom mestu neočekivano brani tvrdnju „da postoje realne stvari“, a u prvom od argumenata koje stavlja u prilog ovoj tvrdnji gotovo otvoreno potvrđuje da ova problematika nije u ingerencijama saznanja koje bi se zasnovalo na istraživačkim procedurama: „Ako se ne može prihvatiti da istraživanje potvrđuje postojanje realnih stvari, ono, bar, ne vodi suprotnom zaključku“.⁴⁵ Ukoliko pozicija koja zastupa tezu o saznanju kao istraživanju kapitulira pred pitanjem bivstvovanja predmeta saznanja, a rešenje ovog problema traži u svojevrsnim „instinktivnim verovanjima“ ili teorijskim intervencijama tradicionalne epistemologije, onda se možemo zapitati da li je Persov pragmatizam svojim stavovima o istraživačkom karakteru saznanja zaista sproveo određenu promenu paradigme od tradicionalnog epistemološkog ka metodološkom razumevanju saznanja.

⁴³ Edward C. Moore, “The Scholastic Realism of C. S. Peirce”, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 12, No. 3 (Mart 1952), str. 406-417.

⁴⁴ Č. S. Pers, *Izabrani spisi*, str. 207.

⁴⁵ Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 24.

U ovom kontekstu Habermasovo tumačenje Persovog učenja dolazi do interesantnih stavova. Neopragmatistički mislilac će veliku pažnju u delu knjige *Saznanje i interes* u kome govori o filozofiji rodonačelnika pragmatizma posvetiti razmatranju toga na koji način se Persov pragmatizam, zagovarajući tezu o istraživačkom karakteru saznanja, odnosi prema tome kako se celokupna stvarnost „u celini tek konstituiše u uslovima procesa istraživanja“.⁴⁶ Iako naglašava da „Pers ne pada u objektivističko nastojanje starijeg pozitivizma“, ali i da njegova epistemološka orijentacija „ne uključuje idealizam“ barklijevskog tipa, Habermas ističe da Pers ipak podrazumeva da „stvarnost postoji nezavisno od našeg faktičkog saznavanja“.⁴⁷ Ne ulazeći u dublje razmatranje činjenice da se u Persovim stavovima ovog tipa zastupa određena verzija epistemološkog realizma, autor knjige *Saznanje i interes* primećuje da same Persove teze o istraživačkom karakteru saznanja postavljaju pitanje o tome na koji način postoji sam predmet saznanja. Budući da se predmet saznanja kao istraživanja zasniva na različitim misaonim operacijama svesti, on mora biti utemeljen na nečemu što samo nije posredovano mišljenjem, smatra Habermas, kako bi se u Persovom učenju izbegla „imanencija misaonog procesa koji se kreće u krugu“.⁴⁸ Habermas ističe da se upravo u ovoj sferi neposredovanog može tražiti čovekov podsticaj za sprovođenje istraživačkih delatnosti koje bi rezultirale određenim znanjem.⁴⁹ Rečeno jezikom Persovog pragmatizma, ono neposredovano pokreće sumnju, koja dovodi do revizije starih verovanja, pa se tako stalno približava „pravom rešenju“ istraživačkih delatnosti (rešenju koje je, kao što ćemo ubrzo pokazati, čak sudbinski predodređeno). U potrazi za odgovarajućim teorijskim određenjem načina na koji se Pers u svojoj filozofiji odnosi prema ovoj „sferi neposredovanog“, Habermas naglašava da bi Persova pozicija svakako mogla bar govoriti o svojevrsnoj „prinudi realnosti“, koja motiviše subjekt saznanja kao istraživanja da istraživačkim aktivnostima poboljša

⁴⁶ J. Habermas, *Saznanje i interes*, str. 128.

⁴⁷ Ibid., str. 129.

⁴⁸ Ibid., str. 134.

⁴⁹ Ibid., str. 136.

svoje znanje o svetu koji ga okružuje.⁵⁰ Na koji način govoriti o ovoj „prinudi realnosti“, a istovremeno ostati veran tezama o istraživačkom karakteru saznanja, ne posežući za rešenjima poput zagovaranja postojanja svojevrstne „stvari po sebi“⁵¹ – to je problem koji neopragmatistički teoretičar smatra najvećim izazovom Persovog filozofskog učenja. Koristeći kantovski pojam stvari po sebi, Habermas nema nameru da direktno neposredno upoređuje Kantovu i Persovu filozofiju, već želi da istakne da bi u Persovom učenju ovakvo naknadno unošenje izvan-iskustvene realnosti unelo probleme slične onima koje stvar po sebi izaziva u Kantovoj filozofiji.

Pored izloženog problema koji se tiče bivstvovanja predmeta saznanja kao istraživanja, Habermas tumačenju Persove filozofije pridružuje razmatranje još jednog stava rodonačelnika pragmatizma. Budući da se, prema Habermasu, Persov pragmatizam zasniva na premisi o kumulativnom rastu znanja u nauci, ovaj teoretičar će od učenja klasičnog pragmatiste očekivati da uz pomoć same teze o istraživačkoj prirodi saznanja objasni i fenomen naučnog napretka, a ne da činjenicu naučnog napretka prosto prihvati kao istorijsku okolnost vremena u kome živi.⁵² Ovu tezu će Habermas iskazati u kantovskom (*Immanuel Kant*) duhu: Pers „metodološki mora da dokaže uslove mogućnosti institucionalizovanog sazajnog napretka“.⁵³ Međutim, prema neopragmatističkom filozofu, Persovi stavovi nam ne pomažu mnogo ukoliko tragamo za metodološkim zasnivanjem teze o naučnom napretku: ovaj teoretičar se uzda u to da će svako istraživanje, ukoliko se „dogura dovoljno daleko“ dovesti do istog rezultata savesno sprovedenih istraživačkih delatnosti.⁵⁴ Štaviše, poslednja tačka svakog istraživanja, prema samim Persovim rečima, određena je unapred, nalik „sudbini“!⁵⁵ Iako Habermas ovo Persovo pouzdanje na više mesta u svom tekstu

⁵⁰ Ibid., str. 136-137.

⁵¹ Ibid., str.133-134.

⁵² Ibid., str. 125-126, 147.

⁵³ Ibid., str. 127.

⁵⁴ Ibid., str. 125. Up. Č. S. Pers, *Pragmatizam*, Bonart, Nova Pazova, 2002, str. 49.

⁵⁵ Ibid., str. 50-51. J. Habermas, *Saznanje i interes*, str. 127.

povezuje sa institucionalnim karakterom istraživanja, na osnovu koga istraživači međusobno komuniciraju i neposredno utiču jedni na druge u samom istraživačkom procesu, treba imati u vidu da Pers smatra da će istraživači doći do zajedničke finalne tačke čak i nezavisno jedan od drugog.⁵⁶

Nakon ilustrovanja izloženih problema, Habermas u tekstu o Persovom pragmatizmu govori o načinima na koji klasični pragmatista može izaći na kraj s ovim izazovima. Pers može rešiti ovaj problem priznajući da postoji određena neiskustvena stvarnost pre i nezavisno od samog iskustva, a time pragmatističku tezu o istraživačkoj prirodi saznanja utemeljiti na izvesnom epistemološkom realizmu. Ovakvim rešenjem problema objektivnog postojanja stvarnosti Pers bi osujetio epistemološke pretenzije pragmatističkog razumevanja saznanja, budući da bi time otvorio jaz između istraživačkog tretmana stvarnosti i svojevrzne „stvari po sebi“.⁵⁷ U rešavanju problema odnosa istraživačkih operacija i neiskustvene stvarnosti tada bi verovatno bilo neophodno prizvati u pomoć tradicionalnu epistemologiju. Međutim, Habermas ni u jednom delu svog teksta o Persovoj filozofiji ne tvrdi direktno da bi ovaj filozof jednostavno prihvatio poziciju koja bi zagovarala postojanje svojevrzne stvari po sebi, a kojom bi se utemeljio predmet saznanja kao istraživanja (bez obzira na to što i sam ukazuje na izvesnu Persovu tendenciju ka epistemološkom realizmu). Međutim, izgleda da već pomenuti delovi Persovih filozofskih tekstova sugerišu da je rodonačelnik pragmatizma ipak blizak i ovom teorijskom rešenju.

Sa druge strane, Habermas navodi da je moguće i drugo rešenje, rešenje „doslednog pragmatizma“, odnosno učenja koje bi neiskustvenu „prinudu realnosti“ protumačilo kao proizvod jedne faze istraživanja:⁵⁸ rečeno jezikom Persove filozofije, to bi bilo istraživačko stanje sumnje u adekvatnu interpretaciju stvarnosti, a ne određeno stanje koje se tiče svojevrzne „stvari po sebi“, koja postoji nezavisno od subjekta istraživanja. Međutim, Habermas kaže: „Pers nije tako argumentovao“ –

⁵⁶ Ibid., str. 128. Č. S. Pers, *Pragmatizam*, str. 50.

⁵⁷ Ibid., str. 134-137, 143-144.

⁵⁸ Ibid., str. 137.

Pers ne bira nijedno od dva navedena rešenja, već bira treći put.⁵⁹ Rešenje problema statusa neposredovane osnove saznanja ovaj teoretičar traži u proučavanju logike jezika, a ne logike istraživanja.⁶⁰ Habermas smatra da mesto sholastičkog realizma u Persovom učenju treba upravo tražiti u kontekstu ovog jezičkog rešenja problema neposredovane osnove saznanja.⁶¹ Nakon izlaganja osnovnih stavova Persovog semiološkog učenja, Habermas zaključuje da se u slučaju Persovog jezičko-logičkog rešenja propagira realizam svojevrstnih „univerzalnih stanja stvari“, kao „univerzalnih veza, koje konstituišu stvarnost“.⁶² Zastupanjem mišljenja o realnom postojanju univerzalnih stanja stvari osigurava se već pomenuto sudbinsko predodređenje svih istraživačkih aktivnosti: ako univerzalna stanja stvari postoje realno, postoji finalna tačka ka kojoj streme sve aktivnosti saznanja kao istraživanja.⁶³ Međutim, Persov pragmatizam se ovim poduhvatom zapravo svodi na „ontologizovanje jednog prvobitno metodološkog pitanja“, pa je time ovaj pragmatizam nedosledan, jer ne istrajava u rešavanju teorijskih problema iz perspektive teze o istraživačkom karakteru saznanja.⁶⁴

DŽEMSOVO UČENJE O PRAGMATIZMU KAO METODI I MOGUĆNOST RIGIDNOG TUMAČENJA PRAGMATIZMA NA OSNOVU OVOG UČENJA

Iako se Habermas u knjizi *Saznanje i interes* pozabavio isključivo Persovim pragmatizmom i njegovom tendencijom ka „metodološkom pojmu istine“, razmotrimo u kojoj meri se Džemsovi stavovi u *Pragmatizmu* približavaju ovakvim teorijskim stremljenjima. Imajući u vidu filozofske domete Persovog pragmatizma, Džems preciznije određuje teorijske ciljeve sopstvenog pragmatističkog učenja, pa napominje da je pragmatizam najpre „samo metoda“, ali da se on sa

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., str. 137-138, 145-146.

⁶¹ Ibid., str. 143-144.

⁶² Ibid., str. 144, 145.

⁶³ Ibid., str. 145-146.

⁶⁴ Ibid., str. 146.

podjednakim pravom može smatrati i „teorijom istine“.⁶⁵ Pragmatizmom kao metodom ovaj teoretičar pre svega imenuje pragmatistički odnos prema tradicionalnoj filozofiji, pri čemu je pragmatizam metoda „rešavanja metafizičkih sporova“, sporova do kojih dolazi u samoj filozofiji prilikom sučeljavanja suprotnih mišljenja.⁶⁶ Tako Džems na početku svojih predavanja o pragmatizmu formuliše stav koji u njegovom učenju ima status sličan pragmatističkoj maksimi u Persovoj filozofiji: „Ako se nikakva praktična razlika [*između pojmova*, D. M.] ne može povući, onda alternative praktično znače istu stvar, i svaka je raspra uzaludna dokolica“.⁶⁷ Ukazivanjem na ulogu koju pragmatizam ima u samom teorijskom diskursu, Džemsov pragmatizam predstavlja neposrednu preteču Rortijevog razumevanja uloge filozofije, koja tumačenju stvarnosti doprinosi tako što upoređuje „rečnike“ različitih epoha, kultura i filozofija.⁶⁸

Ovako shvaćen Džemsov pragmatizam još uvek održava potpuni otklon od epistemologije koji je Habermas očekivao od Persovog pragmatizma. Budući da je sama indiferentna prema određenim filozofskim rešenjima, metoda „rešavanja metafizičkih sporova“ s istim se pravom može primeniti kako u metafizičkoj, tako i u antimetafizičkoj filozofiji. O ovom neutralnom karakteru pragmatističke metode svedoči i to što na početnom stupnju razmatranja pragmatizma Džems govori čak i o pomirenju nauke i metafizike, o njihovoj saradnji u tumačenju stvarnosti, „rame uz rame“.⁶⁹ Pri tom nije sasvim jasno koji bi aspekti metafizičkog učenja zapravo opstali u ovom odnosu, budući da bi znatan deo metafizičkih teorijskih motiva bio eliminisan uz pomoć prethodno navedene Džemsove „maksime“ o adekvatnom razumevanju značenja pojmova. Nedvosmisleno ostavljanje prostora za metafiziku vidljivo je i u Džemsovom interpretiranju ilustracije kojom italijanski filozof Đovani Papini (*Giovanni Papini*) određuje prirodu pragmatizma: Papini

⁶⁵ V. Džems, *Pragmatizam*, str. 37, 39.

⁶⁶ Ibid., str. 34.

⁶⁷ Ibid., str. 34.

⁶⁸ R. Rorti, *Konsekvence pragmatizma*, str. 87-91.

⁶⁹ V. Džems, *Pragmatizam*, str. 37.

upoređuje pragmatizam sa hodnikom u jednom hotelu sa bezbroj odaja, a Džems u jednu od tih odaja smešta i metafizičara.⁷⁰

Izgleda da početni oblik Džemsovog pragmatističkog učenja ostavlja prostor za metafiziku da bi ovaj teoretičar obezbedio pogodno tlo za povezivanje religije i pragmatizma. Tako se vernik takođe može pronaći u jednoj od odajâ u Džemsovoj interpretaciji Papinijeve ilustracije pragmatizma, a zatim se religija usaglašava sa pragmatizmom i Džemsovim tvrdnjama da pragmatizam „nije tako materijalistički nastrojen kao što je običan empirizam“ i da može da bude „srećan izmiritelj empiričkih načina mišljenja i religioznijih zahteva ljudskog bića“.⁷¹ Džems nedvosmisleno tvrdi da se religija u pragmatizmu može prihvatiti ukoliko ima adekvatne praktične posledice u svakodnevnom životu, pri tom misleći na one posledice koje se tiču pružanja „religiozne utehe“,⁷² ali da se njeni stavovi moraju uskladiti sa ostatkom naših verovanja. Insistiranje na usklađivanju religijskih stavova i ostatka verovanja Džems svakako formuliše po uzoru na slične Persove zahteve izložene u duhu naučne metodologije. Međutim, da bi se jedna religijska koncepcija usaglasila sa ostalim idejama koje je moguće prihvatiti iz Džemsove pragmatističke perspektive, ona bi se morala „pročistiti“ od „prastvari, prvih principa, kategorija, zamišljenih nužnosti“,⁷³ pa bi takva religija bila redukovana na pokretanje prostih psihičkih mehanizama koji obezbeđuju utehu (pod pretpostavkom da je te mehanizme uopšte moguće odvojiti od ontoloških, kosmoloških, etičkih i ostalih koncepcija u jednoj religiji, koncepcija koje mogu imati karakter nužnosti i apriornosti). Sa druge strane, prihvatanje jeftinog efekta u vidu pružanja utehe ove vrste, koju može proizvesti neko religiozno verovanje, može biti i u direktnoj suprotnosti sa osnovnim načelima te religije.

Iako Džemsovo učenje o pragmatizmu kao metodi uspešno održava otklon od određenog epistemološkog opredeljenja i time uspeva da bude „dosledno“ u Habermasovom i Rortijevom smislu te reči, način

⁷⁰ Ibid., str. 38.

⁷¹ Ibid., str. 46.

⁷² Ibid., str. 47, 48.

⁷³ Ibid., str. 39.

na koji ovaj teoretičar prikazuje pragmatističku filozofiju ne uspeva da istakne ovo njeno preimućstvo, već dobija i jednu problematičnu konotaciju. Ukoliko nam Džemsovo prihvatanje religije zarad psihičke utehe ili motivacije koju ona može da pruži već u određenoj meri liči na rigidno razumevanje pragmatizma, prema kome bi pragmatizam propagirao izvlačenje neke koristi gde god je to moguće, sledeća Džemsova formulacija iz korišćenog prevoda njegovog *Pragmatizma* može nam izgledati kao definitivno utemeljenje takve interpretacije ove filozofske orijentacije. Govoreći o pragmatističkoj metodi, Džems kaže: „Morate izvesti iz svake reči njenu praktičnu vrednost, i to vrednost u gotovu novcu [*practical cash-value*], i da je isprobate u okviru svoga iskustva“.⁷⁴ Navedeno mesto iz teksta prevoda moglo bi potvrditi sumnje njegovih čitalaca u to da pragmatizam uzima u obzir isključivo neposrednu praktičnu korist nekog predmeta, budući da se navedenim stavom ne ukazuje samo na određenu korist koja proizilazi iz upotrebe nekog predmeta, već i na to da se ta korist može meriti novčanom vrednošću jednog predmeta. Međutim, za problematičnu formulaciju odgovoran je sâm Džems, a ne prevodilac srpskog izdanja *Pragmatizma*: Džemsova formulacija „*cash-value*“ zapravo predstavlja metaforu.⁷⁵ „*Cash-value*“ nije tehnički termin Džemsove filozofije, već jedna neobavezna, kolokvijalna formulacija; međutim, sâm Džems je revnosno i bez dodatnog obrazloženja koristio u više svojih tekstova, pa je umnogome doprineo da se pragmatizmu već u doba njegovog najvećeg uspona pripíše jedna rigidna interpretacija.⁷⁶ Tako je pragmatizam smatran i filozofijom koja u potpunosti izražava i afirmiše vrednosti (surovog) američkog kapitalizma.⁷⁷ Upotrebom ove fraze, Džems nespretno pokušava da referiše na neraskidivi odnos značenja koje pripisujemo nekoj reči i svakodnevné upotrebe predmeta koji ta reč imenuje ili bliže određuje – referenca prećutno podrazumeva da se dobar

⁷⁴ Ibid., str. 38. W. James, *Writings 1902-1910*, Literary Classics of the United States Inc., New York, 1987, str. 509.

⁷⁵ G. Cotkin, "William James and the Cash-Value Metaphor" u: *Etc: A Review of General Semantics* Vol. 42, 1985, str. 37.

⁷⁶ Ibid., str. 37-38.

⁷⁷ Ibid., str. 37.

deo naših svakodnevnih aktivnosti sastoji u robno-novčanoj razmeni, a da vrednost nekog predmeta često određujemo preko novčane vrednosti. Međutim, iako je navedeni tekst predavanja pisan slobodnijim stilom jer je namenjen široj publici, ova metafora je na ovom mestu u Džemsovoj knjizi suviše uronjena u filozofsku problematiku da bi se razumela uz pomoć povezivanja sa praksama svakodnevnog života, pa je njome Džems naveo na pogrešan trag čak i čitaoce originalnog teksta na engleskom jeziku.

ISTRAŽIVAČKI KARAKTER SAZNANJA I PROBLEMI USVAJANJA TRADICIONALNIH EPISTEMOLOŠKIH REŠENJA U DŽEMSOVOM PRAGMATIZMU

Izvođeci konsekvence iz svog učenja o pragmatizmu kao metodi, Džems ukazuje na to da i samo saznanje ima istraživačku strukturu, pa se i o njegovom učenju može govoriti iz perspektive Habermasove teze o „metodološkom pojmu istine“ u pragmatizmu. Prema Džemu, pragmatistička metoda zagovara redukciju saznanja na ona tumačenja stvarnosti koja imaju adekvatnu potporu u vidu posledicâ u samom životu subjekta saznanja, pa teze o stvarnosti koje subjekt iznosi postaju „oruđe istraživanja, a ne odgovori na zagonetke“.⁷⁸ Određeni aspekti poglavlja o pragmatističkom shvatanju istine u *Pragmatizmu* (u kome Džems više nijednom ne pominje pragmatističku metodu) takođe direktno slede dosledno pragmatistički karakter stavova o metodi. Tako Džems govori da pragmatizam odbacuje statički karakter istine koji zagovara tradicionalna epistemologija: istina koja ima statički karakter jedna je i nepromenljiva, bilo da se njena statičnost opravdava uz pomoć različitih varijanti teorije korespondencije, ili se određeni stavovi smatraju istinitim „kad god su ono što Bog smatra da treba da mislimo“.⁷⁹ Dinamički karakter pragmatističkog pojma istine ogleda se upravo u istraživačkom odnosu koji uspostavljamo sa predmetom iskustva, a ovaj odnos Džems

⁷⁸ V. Džems, *Pragmatizam*, str. 38.

⁷⁹ *Ibid.*, str. 116.

ilustruje referišući na osnovne pojmove i stavove naučne metodologije.⁸⁰ Dok je Džems u poglavlju o pragmatističkoj metodi istinu izjednačavao sa verovanjem, gotovo doslovno koristeći teorijske domete Persovog učenja,⁸¹ sada, u poglavlju o pragmatističkoj teoriji istine, „istinito“ izjednačava sa „proverljivim“. ⁸² Način proveravanja nekog stava ne tiče se samo praktičnih posledica koje proizilaze iz nekog verovanja, nego i mogućnosti usklađivanja tog verovanja sa prethodno prihvaćenim stavovima. U odnosu prema ostatku iskustva, pojam istine u Džemsovom učenju dobija i svojevrсно negativno određenje: svako verovanje je „istinito“ dok se ne pojavi neko drugo verovanje koje bi ga dovelo u pitanje, a time i ubacilo u proces proveravanja i novog istraživanja.⁸³

Određene nedoslednosti u samom Džemsovom pragmatističkom učenju dovode u pitanje samo Džemsovo sprovođenje pragmatističke ideje o istraživačkom karakteru iskustva. U kontekstu govora o važnosti svojevrсне istinoljubivosti u činu saznanja kao istraživanja, Džems iznosi naizgled neproblematičnu tezu prema kojoj su istinita verovanja korisna „dugoročno“ (*in the long run*), odnosno (rečeno kolokvijalnim jezikom i poigravajući se sa nesrećnom Džemsovom metaforom „*cash-value*“), istinitost se „isplati na duge staze“, dok su neistinita verovanja dugoročno štetna.⁸⁴ Međutim, ovu „zdravorazumsku“ tvrdnju teško je usaglasiti sa prethodno iznetim Džemsovim pragmatističkim tezama. Određeno verovanje je istinito ako „radi“ (tj. proizvodi adekvatne posledice) i ako još uvek nije dovedeno u pitanje na osnovu drugih verovanja;⁸⁵ sledstveno tome, ono je istinito u određenom trenutku, u konkretnom korpusu iskustva, u jasno definisanoj ulozi koju to znanje ima u aktuelnom svakodnevnom životu. O „dugoročnoj“ istini prosto nije moguće govoriti sa pragmatističkog epistemološkog stanovišta, jer bi već

⁸⁰ Ibid., str. 117.

⁸¹ Ibid., str. 49-50.

⁸² Ibid., str. 117, 118.

⁸³ Ibid., str. 120, 123.

⁸⁴ W. James, *Writings 1902-1910*, str. 587. U korišćenom tekstu prevoda javlja se fraza „na kraju krajeva“ koja ne ilustruje na pravi način smisao Džemsove tvrdnje. Up. V. Džems, *Pragmatizam*, str. 132.

⁸⁵ Ibid., str. 124-125.

neko naredno verovanje, naknadno iskustvo koje „radi“ na još adekvatniji način, predstavljalo povod za preispitivanje te istine i eventualno lišavanje prethodnog verovanja njegove istinitosti. Ako ovu tezu nije moguće spojiti sa istraživačkim karakterom saznanja, koji je prethodnim tvrdnjama Džems dosledno zagovarao, sa kog epistemološkog stanovišta Džems govori o „dugoročnoj“ istini? Rečeno u duhu Persovog izjednačavanja istine i verovanja, ukoliko je verovanje sada korisno, ono je sada i istinito, i obrnuto.

Sličan problematičan karakter u Džemsovom istraživačkom razumevanju iskustva može se naći i u njegovoj tezi o „istini u mogućim situacijama“.⁸⁶ Prema Džemsu, „bezmalto svaki predmet može jednog dana da postane privremeno značajan“, pa treba razmišljati o njegovim posledicama koje se mogu javiti u nekim budućim okolnostima.⁸⁷ Međutim, iako se ovaj stav može interpretirati po uzoru na obrasce naučne metodologije koji se tiču predviđanja, obrasce prema kojima se, primera radi, određeni zaključci formulišu pre nego što se mogu ostvariti adekvatni uslovi za njihovu eksperimentalnu proveru, Džemsova teza o „istini u mogućim situacijama“ nije spojiva sa njegovim insistiranjem na tome da se proveravanje neke teze uvek tiče statusa nekog verovanja „negde i na nekom određenom mestu, bez čega se zgrada istine ruši kao finansijski sistem koji nema nikakve stvarne podloge (...)“.⁸⁸ Iz izloženog prigovora ne sledi da predviđanje posledica koje se mogu javiti u budućim okolnostima nema nikakvu vrednost za jedno pragmatističko učenje, već jedino proizilazi to da se tvrdnje o ovim mogućim posledicama, na osnovu ostalih Džemsovih stavova, ne mogu u pravom smislu smatrati „istinitim“ tvrdnjama.

Poslednja uporišna tačka dosledno pragmatističkog tumačenja iskustva u Džemsovom učenju može se pronaći u interesantnom Džemsovom upoređivanju istraživačkog karaktera iskustva sa snežnom loptom koja raste. Kao što se snežna lopta istovremeno povećava time što je „dečaci guraju“ ali i zahvaljujući snežnoj površini na kojoj se kotrlja,

⁸⁶ Ibid., str. 118.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., str. 120.

tako i iskustvo, prema Džemu, istovremeno raste uz pomoć „činjenica“ kao iskustvene datosti i postupaka saznanja kao istraživanja na osnovu kojih ove činjenice dobijaju odgovarajuće mesto u korpusu iskustva.⁸⁹ Kao i u slučaju snežne lopte, u kome se ne može jasno odvojiti u kojoj meri samo guranje lopte doprinosi njenom rastu, a u kojoj meri to čini snežna površina, tako se i u rastu znanja udeo iskustvene datosti ne može odvojiti od udela istraživačkih postupaka.

Međutim, u rešavanju rafiniranih problema saznanja, Džems ne uspeva da zadrži neutralno epistemološko stanovište za koje je podigao temelj svojim pragmatističkim učenjem. Tako Džems već u poglavlju o pragmatističkom shvatanju istine pribegava jednom hjumovskom rešenju u razmatranju statusa takozvanih „duhovnih ideja“,⁹⁰ a u posebnom smislu i prirode matematičkih principa. Džems sada direktno razdvaja znanje koje se tiče činjenica od znanja koje ima duhovno poreklo, i time gotovo doslovno sledi Hjuma.⁹¹ Bez obzira na to što Džems smatra da istraživačku strukturu saznanja možemo uočiti i u našem odnošenju prema duhovnim idejama, on ipak ovim stavom pravi prvo otvoreno odstupanje od zagovaranja istraživačkog karaktera saznanja, budući da se istraživačkim metodama ne može dosegnuti do neposredne očiglednosti, apriornosti i večnosti koje Džems pripisuje duhovnim idejama – štaviše, nabrojane odredbe duhovnih ideja upravo su oni aspekti filozofske pojmovne aparature od kojih je u prethodnom poglavlju Džemsova pragmatistička metoda „odvrćala pogled“.⁹²

Potpuno udaljavanje od očekivanog pragmatističkog otklona od određenog epistemološkog opredeljenja Džems zatim vrši u „Esejima o radikalnom empirizmu“, napisanim pre, a objavljenim nakon *Pragmatizma*.⁹³ U ovim tekstovima, američki teoretičar zastupa radikalno

⁸⁹ Ibid., str. 129.

⁹⁰ Ibid., str. 121.

⁹¹ Up. D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb, 1956, str. 37.

⁹² V. Džems, *Pragmatizam*, str. 39.

⁹³ Up. G. Russell, "William James", u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/james>.

fenomenalističko stanovište,⁹⁴ prema kome se ne samo čulna datost, već svi aspekti samog saznanja (štaviše, celokupnog života subjekta, uključujući i emocije), sve do svesti same (uzete kako u smislu subjekta saznanja, tako i u smislu samog saznajnog čina), mogu smatrati samo predmetima iskustvenog života i saznanja u vidu jedne njegove „funkcije“ ili „procesa“.⁹⁵ Ne ulazeći u detaljniju eksplikaciju Džemsove epistemologije u pomenutim esejima, koja u mnogim aspektima i dalje sledi Hjuma,⁹⁶ pomenimo samo to da iako i sâm teži da poveže sopstvene teze o monizmu iskustva sa pragmatističkim razumevanjem istine,⁹⁷ Džems nužno napušta tezu o istraživačkom karakteru saznanja, budući da već i početnom fenomenalističkom tezom zastupa mišljenje do koga nije moguće dosegnuti samim saznanjem kao istraživanjem.

ZAKLJUČAK

Na osnovu problema koje izazivaju prethodno izložene koncepcije dvojice teoretičara klasičnog pragmatizma, približavamo se zaključku da se Habermasova i Rortijeva teza o „doslednom pragmatizmu“, koji bi ostao u granicama zastupanja istraživačkog karaktera saznanja, ne posežući za rešenjima tradicionalne epistemologije, ne može na odgovarajući način derivirati iz samih tekstova Persa i Džemsa. Ne samo da u Persovom pragmatizmu postoje određene teorijske tendencije usmerene ka epistemološkom, kao i sholastičkom realizmu, koje je i Habermas uočio u pomenutoj knjizi, već se Persova filozofska koncepcija udaljava od teze o istraživačkom karakteru saznanja i u drugim aspektima njegovog učenja, poput stavova

⁹⁴ O realizmu i fenomenalizmu videti u: Dž. Dansi, *Uvod u savremenu epistemologiju*, Plato, Beograd, 2006, str. 163-179.

⁹⁵ V. Džems, „Eseji o radikalnom empirizmu“ u: V. Džems, *Pragmatizam*, str. 176, 179, 180.

⁹⁶ Up. Hjumove stavove o svesti i subjektu saznanja u: G. Dicker, *Hume's Epistemology & Metaphysics*, Routledge, London and New York, 2001, str. 19-20.

⁹⁷ V. Džems, „Eseji o radikalnom empirizmu“ u: V. Džems, *Pragmatizam*, str. 184, 186.

o „instinktivnim verovanjima“ i „sudbonosnom“ predodređenju svakog saznanja. Sa druge strane, rečeno u duhu Habermasove kritike Persa, Džems je takođe svojim fenomenalizmom izvršio jednu naknadnu „epistemologizaciju“ prethodno izloženih teza o istraživačkom karakteru saznanja u *Pragmatizmu*, u kojima su određene tvrdnje, poput stava o „dugoročnim“ istinama i učenja o „duhovnim idejama“ već dovodile u pitanje istraživački karakter saznanja u njegovoj filozofiji. Sledstveno tome, već pomenuti Rortijev stav da Džems ne traži „epistemološko rešenje“ za problem iskustva može se prihvatiti samo ukoliko se Džemsovo učenje „pročisti“ od problematičnih Džemsovih epistemoloških izleta.⁹⁸ U nekom budućem radu, potrebno je razmotriti da li probleme izložene vrste izbegava kompleksnije Djuijevo pragmatičko učenje, izloženo u knjizi *Logika, teorija istraživanja*, kao i to u kojoj meri Habermasove i Rortijeve neopragmatističke tendencije zaista počivaju na teorijskom nasleđu Persove, Džemsove i Djuijeve filozofije.⁹⁹

LITERATURA

- Cotkin, G. „William James and the Cash-Value Metaphor“ u: *Etc: A Review of General Semantics* Vol. 42, 1985.
- Dansi, Dž. *Uvod u savremenu epistemologiju*, Plato, Beograd, 2006.
- Dicker, G. *Hume's Epistemology & Metaphysics*, Routledge, London and New York, 2001.
- Djui, Dž. *Logika, teorija istraživanja*, Nolit, Beograd, 1962.
- Džems, V. *Pragmatizam*, Kosmos, Beograd, 1940.
- Guignon, C., Hiley, D. R. (ur.), *Richard Rorty*, Contemporary Philosophy in Focus, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Habermas, J. *Saznanje i interes*, Nolit, Beograd, 1975.
- Hume, D. *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb. 1956

⁹⁸ R. Rorti, *Konsekvence pragmatizma*, str. 301-303.

⁹⁹ Ovaj rad je u velikoj meri baziran na jednom delu mog master rada „Djuijeva pragmatistička teorija estetskog iskustva“, odbranjenog 19.09.2016. na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

- James, W. *Writings 1902-1910*, Literary Classics of the United States Inc., New York, 1987.
- Legg, C. i Hookway, C. „Pragmatism“, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism>.
- Milenković, D. „Djujijevo pragmatističko poimanje umetnosti u knjizi *Art as Experience*“, *Arhe* 26/2016.
- Moore, E. C. „The Scholastic Realism of C. S. Peirce“, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 12, No. 3 (Mart 1952)
- Pers, Č. S. *Izabrani spisi*, BIGZ, Beograd, 1993.
- Pers, Č. S. *Pragmatizam*, Bonart, Nova Pazova, 2002.
- Ramberg, B. „Richard Rorty“, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/entries/rorty/>
- Rorti, R. *Konsekvenca pragmatizma*, Nolit, Beograd, 1992.
- Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- Russell, G. „William James“, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/james>.
- Simović, S. „Konsekventni neopragmatizam“, u: R. Rorti, *Konsekvenca pragmatizma*, Nolit, Beograd, 1992.
- Životić, M. *Pragmatizam i savremena filozofija*, Nolit, Beograd, 1966.

DUŠAN MILENKOVIĆ

University of Niš, Faculty of Philosophy

„METHODOLOGICAL CONCEPT OF TRUTH“ AND EPISTEMOLOGICAL TENDENCIES IN CLASSICAL PRAGMATISM OF CH. S. PEIRCE AND W. JAMES

Abstract: In this paper, I analyze Habermas' interpretation of Peirce's pragmatism and its tendency to apply the theoretical approach of scientific methodology in solving problems of epistemology. Following this interpretation, I try to show that Peirce in his most famous essays fails to talk about knowledge solely from the perspective of scientific research methods, despite his open criticism of traditional philosophy. Although Habermas does not examine in his

book *Knowledge and Human Interests* the philosophy of William James, in this paper, I discuss to what extent this author promotes the thesis of the „methodological concept of truth“, both in his critique of traditional philosophy and his own theory of knowledge. The paper comes to the conclusion that Habermas's „consistent pragmatism“ can be found in neither Peirce's nor James' philosophy, since both authors rely on the theoretical solutions taken from traditional epistemology, without remaining within the scope of the „methodological concept of truth“.

Keywords: Ch. S. Peirce, J. Habermas, W. James, pragmatism, metodological concept of truth

Primljeno: 25.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1 Heisenberg W.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.245-259>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ANJA CMILJANOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HAJZENBERGOV POJAM ZATVORENE TEORIJE I IDEJA NAUČNE REVOLUCIJE

Sažetak: U ovom radu nastojaćemo da istražimo Hajzenbergov pojam zatvorene teorije i njegovo razumevanje naučnih revolucija. Motiv za Hajzenbergovo bavljenje ovim idejama filozofije nauke leži u problemu datiranom početkom XX veka, osnivanjem kvantne teorije, kada su se fizičari našli u problemu kako da razumeju odnos između klasične fizike, stare kvantne teorije i nove matrične mehanike. Najpre ćemo ispitati samu definiciju pojma zatvorene teorije, nakon čega ćemo preći na analizu osnovnih karakteristika zatvorenih sistema – ograničenost, potpuna tačnost i konačnost. Nakon toga, tematizovaćemo odnos zatvorenih sistema i mogućnost naučnih revolucija, da bismo naposljetku, imajući u vidu postignute rezultate, prodiskutovali o odnosu Hajzenberga i Tomasa Kuna, odnosno o sličnosti i razlikama njihovih pojmova zatvorenog sistema i naučne paradigme.

Ključne reči: zatvoren sistem, naučna revolucija, fenomeni, aksiomatizacija, paradigma

UVOD

Verner Hajzenberg [Werner Heisenberg] pored toga što je u istoriji nauke poznat kao jedan od osnivača kvantne teorije, prvi koji je dao njenu formalizovanu, matematičku shemu, koja je danas poznata kao matrična mehanika, u svojim delima posvetio je iznenađujuće mnogo pažnje razmatranju osnovnih filozofskih ideja.² S obzirom na to da je njegovo područje delovanja u fizici prvenstveno kvantna fizika i

¹ E-mail adresa autorke: anja.cff@gmail.com

² Zanimljivu studiju o razvoju Hajzenbergovih filozofskih ideja u vezi sa kvantnom teorijom dao je Heelan, Patrick. *Observable: Heisenberg's Philosophy of Quantum Mechanics*. New York: Peter Lang Publishing, Inc. 2016.

subatomske čestice, jasno je da se u fokusu njegovih filozofskih razmatranja nalaze materijalističke teorije prirode, počevši od presokratovaca poput Leukipa [Λεύκιππος] i Demokrita [Δημόκριτος] i njihove atomistike, pa sve do novovekovnih materijalističkih teorija Dekarta [Descartes], Holbaha [Holbach] i Lametrija [La Mettrie].³ Međutim, u njegovom opusu nalaze se i razmatranja o osnovnim problemima filozofije nauke, tačnije, o pojmu naučne teorije, njenom formiranju i načinima uz pomoć kojih dolazi do promene vladajućih naučnih paradigmi.

Ova činjenica ne iznenađuje mnogo, s obzirom na to da je jedno od važnijih pitanja Hajzenbergovog naučnog delanja u njegovoj ranoj fazi, posvećeno odnosu klasične fizike, stare kvantne teorije i nove matrice mehanike. Razumljivo je da ga je bavljenje tim pitanjem moralo dovesti do osnovnih pitanja filozofije nauke, pre svega, zato što se radi o tri teorije koje svaka za sebe zadovoljavajuće vrši funkciju opisa prirode u svom domenu, ali koje su međusobno protivrečne. Bez potrebe da u ovom radu ulazimo u dublje razmatranje problematike odnosa klasične fizike, stare kvantne teorije i nove matrice mehanike, važno je samo da istaknemo da kada je reč o odnosu te tri teorije, početkom i sredinom XX veka fizičari su bili podeljeni između dva osnovna stanovišta, gde jedni zastupaju ideju da te tri teorije nemaju zajedničkih tačaka, te da svaka od njih predstavlja neku vrstu promene naučne paradigme u odnosu na prethodnu, dok druga grupa stoji na stanovištu mogućnosti uspostavljanja kontinuiteta između njih. Kontinuitet na koji se ovde misli nije klasično poimanje ideje kontinuiteta, kao kontinualnog razvoja jedne teorije iz druge, gde svaka sledeća sobom obuhvata prethodnu i širi njen objašnjavački domen, već se kontinuitet razumeva kao razvoj novih naučnih teorija, u kojima elementi prethodnih teorija „preživljavaju“ ali na drugačiji način, odnosno u skladu sa parametrima koje je postavila nova naučna teorija.

Za nas je bilo važno da ovde pomenemo ovu problematiku, zato što smatramo da Hajzenbergovo bavljenje filozofijom nauke, problemima

³ Up. Hajzenberg, Verner. *Fizika i metafizika*. Beograd: Nolit, 1972.

statusa naučnih teorija i njihovih međusobnih odnosa, svoje korene vuče upravo iz problema razumevanja odnosa gore pomenute tri teorije.

POJAM ZATVORENE TEORIJE

No, kao što i sam naslov rada kaže, naša tema u ovom radu jeste Hajzenbergov pojam *zatvorene* teorije kao glavni pojam njegove uslovno rečeno „filozofije nauke“ u ranoj fazi Hajzenbergovog naučnog rada. Izvorno Hajzenberg ovaj pojam naziva *abgeschlossene Theorie*, gde bi ovo *abgeschlossene* značilo „zatvoreno“, „zaključano“, „izolovano“ ili pak „samodovoljno.“⁴ Hajzenberg na mnogo mesta u svojim radovima govori o pojmu zatvorene teorije, ređe dajući definiciju tog pojma, pokušavajući zapravo kroz davanje primera „zatvorenih“ teorija da eksplicira sadržaj tog pojma. Mesto koje ćemo mi najviše u radu koristiti za istraživanje ovog njegovog pojma, ali ne i jedino, jeste deo njegove knjige *Fizika i filozofija*, posvećen istraživanju međusobnih odnosa do sada formulisanih naučnih teorija.

Jedno od važnijih, ali i retkih mesta u toj knjizi, gde se može nazreti delimično jasna definicija pojma zatvorene teorije jeste deo kada Hajzenberg govori da zatvoren skup, ili neki zatvoren naučni sistem karakteriše grupa definicija i aksioma, koji su međusobno povezani; svaki pojam tog sistema može se predstaviti jednim matematičkim simbolom, a veze između različitih pojmova predstavljaju se matematičkim jednačinama koje su izrađene pomoću simbola.⁵ Hajzenberg je bio veliki pobornik apsolutne moguće aksiomatizacije i formalizacije naučnih teorija, što je samorazumljivo imajući u vidu da je upravo on ponudio matričnu mehaniku kao matematičku formulaciju stare kvantne teorije, stoga ne čudi da je mogućnost aksiomatizacije jedan od nužnih uslova i glavnih zahteva koje određena teorija mora da ispuni da bi mogla da se okarakterise kao zatvoren sistem. On smatra da pojmovi koji su stvoreni

⁴ Bokulich, Alisa. *Reexamining the Quantum – Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. str. 31.

⁵ Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*. Beograd: Umetničko društvo Gradac Čačak, 2000. str. 52.

na osnovu iskustva, moraju uz pomoć definicija i aksioma biti usko određeni i fiksirani u svojim odnosima na takav način da svakom pojmu odgovara konkretan matematički simbol, te se na taj način može uspostaviti veza između empirijskog sveta i aksiomatskih sistema zatvorenih teorija.⁶

U tom trenutku kada Hajzenberg piše *Fiziku i filozofiju*, 1958. godine, on kao jedine zatvorene teorije vidi njutnovsku mehaniku, teoriju toplote, elektrodinamiku zajedno sa teorijom relativnosti, te kvantnu teoriju.⁷ Pre nego što nastavimo dalje, ovde ćemo napraviti malu digresiju, postavljajući pitanje zašto je Hajzenberg izabrao baš te četiri teorije kao predstavnike zatvorenih naučnih sistema, kao i da li su to jedini mogući zatvoreni sistemi, odnosno da li ta četiri sistema obuhvataju kompletno polje fizike. Hajzenbergov odgovor na to pitanje prilično je jasan. Iz njegove perspektive, to su jedina četiri sistema koja su zatvorena, dok na primer, opšta teorija relativnosti predstavlja „otvorenu“ teoriju, jer još uvek nije dostigla konačan oblik. Pored nje, Hajzenberg takođe smatra da će peti skup tek biti otkriven, gde će prvi, treći i četvrti skup predstavljati granične slučajeve, a taj peti skup biće u vezi sa teorijom elementarnih čestica.⁸

KRITERIJUMI ZA ODREĐIVANJE ZATVORENIH SISTEMA

Vratimo se sada na sam pojam zatvorene teorije. Hajzenberg iznosi tri prilično smeđe tvrdnje o karakteristikama tih zatvorenih teorija. Prva je da je svaki zatvoren sistem *ograničen* na određeni domen prirodnih fenomena, druga da je njihov opis tih fenomena *potpuno* tačan, i na kraju, treća, da je svaki od tih opisa *konačan*, da je trajno dostignuće,

⁶ Bokulich, Alisa. *Reexamining the Quantum – Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. str. 32. Takođe, Up. Heisenberg, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

⁷ Up. Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*. Beograd: Umetničko društvo Gradac Čačak, 2000. str. 57 – 58.

⁸ Ibid.

te se ne može menjati daljim razvojem nauke.⁹ Ove tvrdnje zaista jesu smele i podložne diskusiji iz više razloga. Najpre, Hajzenbergova tvrdnja da je svaki zatvoren sistem ograničen na određeni domen prirodnih fenomena u direktnoj je suprotnosti sa uvreženom idejom da kvantna teorija predstavlja *univerzalnu* naučnu teoriju koja adekvatno opisuje sve fenomene prirode. Hajzenberg, pak smatra, da je Njutnova mehanika, kao jedan od zatvorenih sistema, u svom domenu potpuno tačna i precizna, te bi svaki dalji pokušaj njenog unapređenja bio besmislen.¹⁰

Objašnjenje za ovakvu Hajzenbergovu tezu možemo potražiti u njegovoj ideji o primenljivosti fizičkih pojmova. Reč je o tome da je domen primenljivosti zatvorene naučne teorije određen mogućnošću primenljivosti osnovnih pojmova te teorije na objašnjenje datih fenomena. Sam proces aksiomatizacije naučne teorije nužno ograničava domen primene određenih pojmova. Na koji način je to moguće? Naime, Hajzenberg smatra da dokle god naše pojmove crpimo iz iskustva, oni su usko povezani sa prirodom, odnosno fenomenima koje opisuju. Međutim, kada započnemo proces aksiomatizacije sistema, ti pojmovi bivaju „odsečeni“ od iskustva. Oni i dalje ostaju prilagođeni širokom spektru fenomena, ali nikada se unapred ne može znati dokle pojmovi koji su određeni definicijama i odnosima unutar aksiomatskog sistema, mogu biti primenjivani u opisu prirode.¹¹

Vidimo, dakle, da polje fenomena koji su obuhvaćeni određenim zatvorenim sistemom ne može biti određeno a priori, već da ograničenja dolaze iz samog iskustva, odnosno empirijskim putem.¹² Ovo Hajzenbergovo objašnjenje može delovati prilično zbunjujuće, stoga ćemo pokušati da malo rasvetlimo šta on tačno podrazumeva pod tim da ograničenje dolazi iz samog iskustva. Naime, reč je tome da određeni naučni sistem mora moći da adekvatno opiše široko polje našeg iskustva.

⁹ Up. Heisenberg, Werner. *Oral history interview of Werner Heisenberg by Thomas Kuhn*. 27. II 1963. <https://www.aip.org/history-programs/niels-bohr-library/oral-histories/4661-9> 22.VIII 2019

¹⁰ Ibid.

¹¹ Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*. str. 57.

¹² Bokulich, Alisa. *Reexamining the Quantum – Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. str. 32.

To široko polje iskustva koje naučna teorija opisuje mora biti izraženo kroz matematičke jednačine, ukoliko govorimo o aksiomatizovanom sistemu. Stoga, ograničenja našeg iskustvenog polja koje možemo da opišemo ne mogu biti izvedena iz samih pojmova, koji su određeni spram odnosa i definicija iz aksiomatskog sistema u kojem su postavljeni. Konkretnije, pojmovi nisu jasno određeni spram prirode, već su definisani spram mogućih veza između pojmova. Na taj način, jedino ograničenje može dolaziti iz prirode, iz samog iskustva, tj. iz činjenice da pojmovi ne omogućavaju potpun opis posmatranih pojava.¹³ Primer kojim bismo mogli da ilustrujemo neadekvatnost određenih pojmova u opisu posmatranih pojava jeste Ajnštajново otkriće specijalne teorije relativiteta. Pojmovi prostora i vremena definisani u aksiomatskom sistemu njutnovske mehanike prosto nisu mogli na adekvatan način da se primene na objašnjenje fenomena koji spadaju u domen specijalne teorije relativiteta.

Druga tvrdnja koju Hajzenberg iznosi, kao što smo već videli jeste ta da svaki zatvoren sistem potpuno tačno, odnosno adekvatno opisuje domene prirode koje obuhvata. Ova tvrdnja je problematična, i ovde ćemo se složiti sa Alisom Bokulić [Alisa Bokulich], koja smatra da su teorije sačinjenje od idealizacija, te da u najboljem slučaju mogu da obezbede modele fenomena, ali ne i njihov potpuno tačan opis.¹⁴ No, Hajzenberg smatra da gde god možemo primeniti pojmove klasične fizike, tu će njeni zakoni biti u potpunosti dokazani, te će na taj način potpuno tačno opisivati određene fenomene. Sa druge strane, Hajzenberg isto tako tvrdi da se pojmovi klasične fizike primenjuju tamo gde njeni zakoni u potpunosti funkcionišu. Na taj način, Hajzenberg zapada u svojevrsni *circulus vitiosus*, jer smatra da teorija adekvatno opisuje fenomene tamo gde mogu da se primene njeni pojmovi, a primena pojmova, pak zavisi od toga da li teorija na odgovarajući način opisuje te iste fenomene. Glavni problem ovde, složićemo se, jeste taj konkretan nedostatak kriterijuma na osnovu kojih Hajzenberg smatra da je moguće

¹³ Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*. str. 58.

¹⁴ Up. Bokulich, Alisa. *Reexamining the Quantum – Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. str. 33.

primenjivati pojmove jednog zatvorenog sistema. Taj problem, moramo priznati nije specifično vezan za Hajzenberga, već je reč o epistemološkom problemu koji se javlja u kvantnoj teoriji sa obzirom na neophodnost primene klasičnih pojmova na fenomene koji ni na koji način ne odgovaraju opisima klasične mehanike.

Treća, ne i manje važna tvrdnja koju Hajzenberg iznosi u vezi sa karakteristikama zatvorenih sistema jeste ona da je takav zatvoren sistem konačan, te da se dalje ne može modifikovati i usavršavati daljim napretkom nauke.¹⁵ Ova tvrdnja je iznenađujuća, pre svega, jer bi kvantna teorija kao takva, trebalo da u potpunosti zameni klasičnu mehaniku. Ovu tvrdnju bismo možda mogli razumeti, ukoliko tu “konačnost” nekog zatvorenog sistema razumevamo kao dovršenost u obliku jednog aksiomatskog sistema, gde se na osnovu malog broja definicija i aksioma, može objasniti veliki broj fenomena, te su isto tako, empirijski proverene i eksperimentalno dokazane.¹⁶ Na taj način bi, na primer, klasična mehanika zaista bila jedan konačan zatvoren sistem, koji bi potpuno tačno opisivao fenomene sa područja klasične mehanike. Međutim, kao i sa prethodnom tvrdnjom, ostaje kao nerešeno pitanje šta je konkretno područje klasične mehanike, odnosno gde se tačno prostire njen domen.

Do sada smo videli osnovne definicije Hajzenbergovog pojma zatvorene teorije i neke njene ključne karakteristike, te ćemo sada preći na razmatranje međusobnih odnosa tih zatvorenih teorija, kao i na koji način mogu korespondirati zatvorene teorije sa idejom naučnih revolucija. S obzirom da je evidentan napredak nauke i otkrivanje novih naučnih teorija, za Hajzenberga mora biti nužno da pronade način na koji ti zatvoreni sistemi mogu biti zamenjeni novim naučnim teorijama koje pretenduju na objašnjavanje istih domena prirodnih fenomena.

¹⁵ Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*. str. 54.

¹⁶ Heisenberg, Werner. “The Correctness-Criteria for Closed Theories in Physics.” U *Encounters with Einstein: And Other Essays on People, Places, and Particles*. Princeton: Princeton University Press, 1983. str. 172.

ZATVORENI SISTEMI I NAUČNE REVOLUCIJE

U svojoj knjizi *Preispitivanje klasično-kvantne relacije (Reexamining the Quantum-Classical Relation)*, Alisa Bokulić Hajzenbergove ideje o zatvorenim sistemima naziva holističkim.¹⁷ Ovaj zaključak Bokulić izvodi na osnovu Hajzenbergove teze da svaki zatvoren sistem u sebi sadrži takvu međusobnu povezanost elemenata i pojmova, da je nemoguće promeniti jedan, a da se time ne promene i ostali. Holističko razumevanje međusobnih odnosa pojmova u zatvorenom sistemu svakako može biti odgovarajuće tumačenje Hajzenbergovih ideja o zatvorenim sistema. On na više mesta govori o tome, ali ćemo ovom prilikom izdvojiti jedno na kom se najjasnije može videti na šta zapravo Hajzenberg cilja:

„Već je rečeno da se pojmovi prirodnih nauka ponekad mogu jasno odrediti na osnovu njihove međusobne povezanosti. Ova mogućnost po prvi put je ostvarena u Njutnovom delu *Principia* i upravo iz tog razloga Njutnovo delo je imalo ogroman uticaj na ukupan razvoj prirodnih nauka u narednim vekovima. Njtn svoje delo *Principia* započinje grupom definicija i aksioma koji su međusobno povezani tako da čine ono što se može nazvati ‘zatvoren sistem’....Povezanost različitih pojmova u sistemu toliko je bliska da, uopšteno gledano, nije moguće promeniti nijedan od pojmova, a da se pri tom ne razori čitav sistem.“¹⁸

Dakle, ne samo da su već formirani pojmovi međusobno povezani, nego i njihov sadržaj i smisao u sistemu određeni su u relaciji spram drugih pojmova. Na taj način nije moguće vršiti nikakve modifikacije samog sistema, a da se ne uništi ceo sistem. Ova karakteristika zatvorenog sistema potiče iz njegove aksiomske formulacije, jer kada se pojmovi nalaze u sklopu jednog aksiomatskog sistema, njihovo značenje više ne može biti formirano samostalno, već uvek u vezi sa drugim pojmovima tog sistema. Jedan od boljih primera za

¹⁷ Bokulich, Alisa. *Reexamining the Quantum – Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. str. 35.

¹⁸ Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*.str. 52

ovo o čemu govorimo jeste klasični pojam sile, u Njutnovom sistemu sveta, gde se on ne može definisati bez isto tako klasičnih pojmova mase i ubrzanja.

Sada se postavlja pitanje na koji onda način može doći do promene samih sistema, kako se oni smenjuju, odnosno kako dolazi do naučnih revolucija, imajući u vidu sve navedene karakteristike zatvorenih sistema. Odgovore na ova pitanja Hajzenberg pokušava da da u intervjuu koji je sa njim u više sesija radio Tomas Kun [Thomas Kuhn] u zimu 1962. i početkom 1963. godine na institutu Maks Plank u Minhenu. U tom intervjuu, konkretno u sesiji XI, održanoj 27. II 1963. godine, Hajzenberg tvrdi da kada dođe do otkrića novog fenomena, on ne može biti objašnjen prostom modifikacijom postojećeg zatvorenog sistema.¹⁹ Naprotiv, prelazak iz jednog zatvorenog sistema u novo iskustveno polje zahteva jedan intelektualni skok, i ne može se postići pukim proširivanjem već postojećeg znanja:

„...u nauci, prelazak iz prethodno istraživanog polja iskustva u neko novo, nikada se neće sastojati prostom primenom već poznatih zakona na novo polje. Naprotiv, zaista novo polje iskustva uvek će voditi do kristalizacije novog sistema naučnih zakona”²⁰

Dakle, svako novo polje iskustva zahteva formiranje novog zatvorenog sistema. Ne može biti reči o kontinualnoj promeni, već to formiranje novih sistema mora biti uslovno rečeno “odjednom”, odnosno mora se dogoditi neki vid naučne revolucije. Kod Hajzenberga ne može biti reči o jednom kontinuiranom razvoju nauke, jer bi to po njemu bio

¹⁹ Up. Heisenberg, Werner. *Oral history interview of Werner Heisenberg by Thomas Kuhn*. 27. II 1963.

²⁰ “the transition in science from previously investigated fields of experience to new ones will never consist simply of the application of already known laws to these new fields. On the contrary, a really new field of experience will always lead to the crystallization of a new system of scientific concepts and laws. [prevod A. C.]” Heisenberg, Werner. “Recent Changes in the Foundations of Exact Science.” U *Philosophical Problems of Quantum Physics*. Woodbridge: Ox Bow Press, 1979. str. 24. Takode, Up. Heisenberg, Werner. “Nobel Lecture: The Development of Quantum Mechanics.” U: *Nobel Lectures, Physics 1922 – 1941*. Amsterdam: Elsevier Publishing Company, 1965.

jedan besmislen i beskonačan proces, već je ono što daje naučnost samoj nauci upravo njena mogućnost formiranja zatvorenih aksiomatskih sistema koji na potpun i legitiman način opisuju određene fenomene u prirodi.

HAJZENBERG I KUN

U ovakvom Hajzenbergovom razumevanju teorije promene i ideje naučne revolucije možemo uočiti sličnosti sa idejama Tomasa Kuna, pre svega sa njegovim pojmovima naučne paradigme, ali i naučne revolucije takođe. Bokulić u jednom članku lepo primećuje da su u već pomenutom intervjuu, Hajzenberg i Kun bili svesni sličnosti njihovih ideja u oblasti filozofije nauke.²¹ Naime, Hajzenberg je pre intervjuja imao priliku da čita Kunovu knjigu *Struktura naučnih revolucija* (*The Structure of Scientific Revolution*), te u intervjuu saopštava Kunu da je bio veoma zadovoljan načinom na koji Kun koristi pojam paradigme, kao i da su prekidi u vidu naučnih revolucija nužni, odnosno da je nužno, da kada dođemo do nekog novog polja iskustva, presečemo “granu” na kojoj sedimo (cut the branch on which one is sitting), te da formiramo nove naučne sisteme i formulišemo nove zakone koji će biti adekvatni za te fenomene.²²

Moramo ukratko videti šta podrazumevaju Kunovi pojmovi paradigme i naučne revolucije, odnosno kakav je tačno njihov odnos, da bismo razumeli o kakvoj se sličnosti radi između Hajzenberga i Kuna. Naime, Kunov pojam paradigme, kao što smo već rekli, sličan je Hajzenbergovom pojmu zatvorenog sistema. Paradigma predstavlja skup trenutno vladajućih naučnih teorija, prihvaćenih od strane naučne zajednice, koje na adekvatan način opisuju fenomene kojima se bave.²³ Osnovne vrednosti koje ta paradigma mora da ima jesu tačnost,

²¹ Up. Bokulich, Alisa. „Open or Closed? Dirac, Heisenberg and the Relation between Classical and Quantum Mechanics.“ *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 35 (2004): 377 – 396. str. 388.

²² Up. Heisenberg, Werner. *Oral history interview of Werner Heisenberg by Thomas Kuhn*. 27. II 1963.

²³ Up. Kun, Tomas. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit, 1974.

konzistentnost, širina (da obuhvati što više fenomena), jednostavnost i plodnost. Period vladanja jedne paradigme Kun naziva periodom normalne nauke, u kojem se odvija razrađivanje te paradigme, i uspostavljaju orijentiri za dalja eksperimentalna istraživanja.

No, Kun isto tako smatra da je naučna revolucija po sebi nužna, odnosno da u nekom trenutku mora doći do smene vladajuće paradigme i njene zamene.²⁴ Primer za to je Njutnova mehanika, kao prva uspostavljena paradigma u naučnom svetu, smenjena je pojavom Ajnštajnovе specijalne teorije relativnosti. Kada se pojavi nova paradigma, ona mora da obuhvati iste fenomene kao i stara, ali i da obuhvati nove, koji su ostali izvan objašnjenja prethodno vladajuće paradigme.

Vidimo, dakle, da svakako postoje određene sličnosti između Hajzenbergovog pojma zatvorene teorije i Kunovog pojma paradigme i naučne revolucije. Međutim, to nisu jedine sličnosti između naučnika i filozofa. Hajzenberg se, pored toga što podržava Kunov pojam paradigme, slaže i sa Kunovom tezom o nesamerljivosti (incommensurability). O čemu je reč? Kun smatra da paradigma kao takva predstavlja način na koji razumevamo prirodu. Paradigme se međusobno ne razlikuju samo po slici prirode koju pružaju, već i po metodi koju koriste, problemima koje ističu i rešenjima koje uz to pružaju. Samim tim, kada dođe do smene paradigme i uspostavljanja nove vladajuće paradigme, ne samo da dolazi do proširivanja, odnosno objašnjenja fenomena koji prethodnom paradigmom nisu bili obuhvaćeni, već se menja i naše razumevanje prirode, i što je važno uspostavlja se novi *odnosi* među postojećim pojmovima i definicijama. Sa novom paradigmom, stari pojmovi, koncepti i eksperimenti uspostavlja se nove odnose, te da bi se na primer prešlo sa Njutnovog sistema sveta na Ajnštajnov, potrebno je uspostaviti nove odnose između na primer, pojmova prostora i vremena, koji su u Njutnovom sistemu bili nezavisni jedan od drugog, dok su kod Ajnštajna u neraskidivoj vezi.²⁵

²⁴ Ibid.

²⁵ Up. Kun, Tomas. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit, 1974.

U pomenutom intervjuu Hajzenberg ne samo da se slaže sa ovom Kunovom idejom, nego biva još rigorozniji u odnosu na Kuna, te smatra da je neophodno potpuno odbaciti stare pojmove, odnosno da su pojmovi korišteni u jednom zatvorenom sistemu neupotrebljivi u formiranju novog zatvorenog sistema. Za razumevanje novih fenomena, potrebni su novi pojmovi koji su tim fenomenima prilagođeni, i koji će u novom zatvorenom sistemu biti međusobno povezani. On koristi isti primer kao i Kun, primer Njutnovog poimanja prostora i vremena, i ono kako su oni razumljeni u Ajnštajnovom sistemu sveta.²⁶ Dakle, sve i da pojmovi ostanu isti u dva različita zatvorena sistema, poput prostora i vremena kod Njutna i Ajnštajna, njihov sadržaj i značenje biće fundamentalno drugačiji. Stoga je neophodno da svaki zatvoren sistem ima svoj sistem pojmova, koji su na poseban način povezani, kako međusobno, tako i sa iskustvom, te ni na koji način ne mogu biti samostalno ubačeni u drugačiji kontekst nekog drugog zatvorenog sistema.

No, pored navedenih sličnosti, između Hajzenberga i Kuna postoje svakako i razlike koje je neophodno pomenuti, ukoliko govorimo o njihovom odnosu. Za početak, Hajzenberg, kao što smo već videli smatra da su određeni zatvoreni sistemi konačni i trajni, te uvek istiniti u svom domenu. Kun, pak, sa druge strane, pre stoji na stanovištu da naučna revolucija i formiranje nove naučne teorije, pod novom paradigmom, radije predstavlja zamenu za trenutno postojeće teorije. U tom smislu, za Kuna bi kvantna teorija bila zamena za Njutnovu mehaniku, kao što je Njutnova mehanika predstavljala zamenu za Ptolomejev i Aristotelov sistem sveta.²⁷ U periodu normalne nauke, odvijaju se kontinuirana istraživanja, u kvantitativnom smislu, ne kvalitativnom, odnosno ne traže se kvalitativno drugačiji pristupi prirodi, već se usavršavaju postojeće teorije, reč je o jednom kontinuiranom rastu, koji se prekida momentom diskontinuiteta u vidu naučne revolucije.

²⁶ Up. Heisenberg, Werner. *Oral history interview of Werner Heisenberg by Thomas Kuhn*. 27. II 1963.

²⁷ Up. Heisenberg, Werner. *Oral history interview of Werner Heisenberg by Thomas Kuhn*. 27. II 1963.

Kod Hajzenberga, s druge strane, pored toga što on Ptolomejev sistem sveta ne posmatra kao zatvoren sistem, ne može biti reći o tome da nova teorija kao novi zatvoren sistem, zamenjuje staru. Ovo je razumljivo, ukoliko imamo u vidu ono što smo već govorili, da kao jednu od glavnih karakteristika zatvorenih sistema, Hajzenberg navodi njihovu konačnost i potpunu tačnost, odbacujući viđenje naučnih teorija kao aproksimativnih opisa prirodnih fenomena. U tom slučaju Njutnova mehanika ni na koji način ne može biti usavršena ili unapređena, ona je kao zatvoren sistem potpuno adekvatna za domen klasične mehanike. Iako je jasno i evidentno da je upravo kvantna teorija, odnosno mehanika usavršavanje stare Njutnove mehanike, Hajzenberg odbacuje to stanovište o usavršavanju klasične mehanike, tvrdeći da kvantna teorije nije usavršavanje, već zapravo radikalna rekonstrukcija i formiranje novog zatvorenog sistema sa drugačijim područjem delovanja.

Iz te perspektive možemo zaključiti da Hajzenberg stoji na stanovištu svojevrsnog teorijskog pluralizma.²⁸ Kunovo učenje bi, pak, predstavljalo ideju o univerzalnosti, odnosno totalnosti vladajuće paradigme u određenoj nauci, u onom smislu da kada dođe do naučne revolucije, i promene neke naučne paradigme, te nove teorije u sebi obuhvataju objašnjenja određenih fenomena iz prethodnih teorija, ali u sebe uključuju i nove, do sada neobjašnjene fenomene, zbog kojih je i došlo do promene paradigme.

Za Hajzenberga možemo reći da njegovo stanovište predstavlja teorijski pluralizam u onom smislu da on polje nauke vidi kao polje u kojem postoji mnogo zatvorenih naučnih sistema, kao potpuno dovršenih celina, gde svaki od tih sistema važi u domenu u kojem se nalaze fenomeni kojima se taj sistem bavi. Nažalost, ovakvim svojim stanovištem, Hajzenberg ne ostavlja mnogo prostora za međuteorijske relacije, pogotovo za razvijanje odnosa između klasične mehanike i kvantne teorije. Prostor za razvijanje tog odnosa ne postoji onda kada Hajzenberg govori o teorijskim postavkama filozofije nauke. U trenutku kada se vrati u svoju ulogu fizičara, pogotovo u periodu kada je formirao

²⁸ Bokulich, Alisa. „Open or Closed? Dirac, Heisenberg and the Relation between Classical and Quantum Mechanics.“ str. 7.

novu matricnu mehaniku, Hajzenberg na znatno drugačiji način govori o odnosu klasične i kvantne teorije, smatrajući svoju matricnu mehaniku i relacije neodređenosti kao krajnju formalizaciju Borovog principa korespondencije, čime se suštinski uspostavlja kontinuitet između klasične mehanike, stare kvantne teorije i nove matricne mehanike, te više ni na koji način ne može biti reči o zatvorenim naučnim sistemima.

LITERATURA

- Bokulich, Alisa. „Open or Closed? Dirac, Heisenberg and the Relation between Classical and Quantum Mechanics.“ *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 35 (2004): 377 – 396.
- Bokulich, Alisa. *Reexamining the Quantum – Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Hajzenberg, Verner. *Fizika i filozofija*. Beograd: Umetničko društvo Gradac Čačak, 2000.
- Hajzenberg, Verner. *Fizika i metafizika*. Beograd: Nolit, 1972.
- Heelan, Patrick. *Observable: Heisenberg's Philosophy of Quantum Mechanics*. New York: Peter Lang Publishing, Inc. 2016.
- Heisenberg, Werner. “Nobel Lecture: The development of Quantum Mechanics.” U: *Nobel Lectures, Physics 1922 – 1941*. Amsterdam: Elsevier Publishing Company, 1965.
- Heisenberg, Werner. “Recent Changes in the Foundations of Exact Science.” U *Philosophical Problems of Quantum Physics*. Woodbridge: Ox Bow Press, 1979.
- Heisenberg, Werner. “The Correctness-Criteria for Closed Theories in Physics.” U *Encounters with Einstein: And Other Essays on People, Places, and Particles*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Heisenberg, Werner. *Oral history interview of Werner Heisenberg by Thomas Kuhn*. 27. II 1963. <https://www.aip.org/history-programs/niels-bohr-library/oral-histories/4661-9-22.VIII-2019>
- Heisenberg, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.
- Kun, Tomas. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit, 1974.

ANJA CMILJANOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEISENBERG'S CONCEPT OF CLOSED THEORY AND IDEA OF SCIENTIFIC REVOLUTION

Abstract: In this paper, we will attempt to explore Heisenberg's concept of closed theory and his understanding of scientific revolutions. The motive for Heisenberg's pursuit of these ideas of philosophy of science lies in the problem dating back to the early twentieth century, the founding of quantum theory, when physicists found themselves in the problem of understanding the relationship between classical physics, the old quantum theory and the new matrix mechanics. First, we will examine the definition of the concept of closed theory, after which we will move on to the analysis of the basic characteristics of closed systems – boundedness, complete accuracy and finality. Hereafter, we will discuss the relationship between closed systems and the possibility of scientific revolutions, and finally, considering the results achieved, discuss the relationship between Heisenberg and Thomas Kuhn, that is, the similarities and differences of their concepts of closed systems and the scientific paradigm.

Keywords: closed theory, scientific revolution, phenomena, axiomatization, paradigm

Primljeno: 26.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1 Panarin A. S.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.261-273>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MAXIM SIGACHEV¹

Primakov National Research Institute of World Economy and
International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow,
Russia

ORAZIO MARIA GNERRE²

Catholic University of the Sacred Heart of Milan, Italy

RETHINKING ALEXANDER PANARIN: A RUSSIAN POINT OF VIEW IN THE CONTEXT OF THE GREAT GLOBAL TRANSITION

Abstract: The paper deals with the views of a Russian political philosopher A. S. Panarin (1940 – 2003) on the West, the East, modernity, post-modernity, globalization, western liberalism and possible alternatives to the “end of history”, declared by an American politologist F. Fukuyama. Panarin analyzed the basic principles of the Western civilization and criticized the political culture of the West for its technocratic individualistic ultra-activism and the desire to spread westernization around the world. He saw the alternative to the American unipolar world in the Eastern tradition, as well as in the social ideas of justice and solidarity. The authors have made an attempt to integrate Panarin’s legacy into the continental European paradigm of political philosophy, comparing his views with the ideas of such European conservative thinkers and of the western New Left.

Keywords: Panarin, political theory, westernization, European conservatism, new left, critique of globalization, western thinking, post-soviet era

A Russian political philosopher A. S. Panarin (1940 – 2003) wrote most of his works in the post-Soviet years, characterized by the transformation from communism to free-market capitalism. In one of his

¹ Author’s e-mail address: maxsig@mail.ru

² Author’s e-mail address: oraziognerre@gmail.com

works he pointed out: “Nowadays we are facing a great revolution in the process of development of Russian political thought. For a long time the efforts of our scientific community have been focused on overcoming the ideological monopoly of official marxism as well as on absorbing the western scientific classics, including the latest achievements of political theory. In a whole these efforts gave a positive result. But there was a significant danger of replacement of the previous dogmatics with the new one, related to the hopes of finding in the modern West another variant of all-knowing "great doctrine". The new dogmatics has manifested itself in attempts of mechanical transfer of Western ideas on Russian soil”³.

At this period Panarin, like other Russians, faced the collapse of the Soviet Union, an extreme social inequality and injustice, the westernization of the Russian culture, the political domination of the new liberal elite. We can remember, for example, the organization of the early 1990s called the National Salvation Front which was imprecisely defined in the West as a “red-brown” alliance. The National Salvation Front united, on the one hand, the sector of nationalists and conservatives who supported the state power and were against the loss of sovereignty, with, on the other hand, defenders of the Soviet political and legislative order who were aware of the economic disaster and social catastrophe that were coming in the soviet ex-territory⁴. At a global level the destruction of the world socialist camp led to the replacement of the bipolar international system by the unipolar American world, often known as “new world order”⁵, the intensification of the processes of the global americanization and westernization⁶, the mutation of classical modernity into post-modernity. This mutation, although dubious and hard to define as far as

³ Alexander Panarin, *Political science. The Western and Eastern traditions*, Moscow: Universitet, 2000. P. 3 (In Russ.) [Panarin A. S., *Politologija. Zapadnaja i vostochnaja tradicii*]

⁴ Igor Safarevic, *La setta mondialista contro la Russia*, Edizioni all'Insegna del Veltro, 1991.

⁵ Described like that by the representatives of the ruling political class of the United States of America, like George Bush-senior.

⁶ Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, 2009.

ideological comparison is concerned, in terms of politics and international relations means a very specific thing: the transition from the world order based on the balance or competition between nation-states to a global order based on the race for world domination with the help of the existence of an hegemonic actor. Alexander Panarin wrote on this matter: “According to the new theory of a "global world" , national sovereignty has become completely obsolete, first of all, in the sphere of economy, where the nation-state is losing control, ceding ground to the transnational capital, world banks, the International Monetary Fund etc. All attempts to protect national economy and culture from the aggression of shameless and greedy "external environment" – more precisely, from the expansionism of consolidated Atlantic system, are condemned as retrograde traditionalism, not compatible with progress, the new world order, the laws of modern development”⁷.

Ideologically these changes were reflected in the theory of the “end of history”⁸ by an American political scientist Francis Fukuyama, a theory that implicitly justifies the hegemony of the USA as the centre of a global liberal democracy⁹. According to him, the collapse of the Soviet socialist system was an evidence of the final triumph of the liberal free-market values¹⁰, and there is no alternative to global liberal society (similar to the Open Society as the Popper's ideological project¹¹), as well

⁷ Alexander Panarin, *Political science. About the world of politics in the East and the West*. Moscow, 1999, P. 167. (In Russ.) [Panarin A. S., *Politologija. O mire politiki na Vostoke i na Zapade*]

⁸ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin Books.

⁹ It can be added that this prediction, broken by the re-opening of history after the terrorist attacks of the 11th September 2001 on the World Trade Center and War on Terror of George Bush junior, was re-thought and overcome by Fukuyama himself, who didn't find it representative of the reality anymore.

¹⁰ About the usage of the concept of “values” in the liberal society you can read: Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi edizioni.

¹¹ Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, 1945. We should remember that this text of Popper was written because of anticommunist more than antifascist intentions. Taking into account the context of the discourse and comparing it with the epoch when it was published, it preceded the coming of “Iron Curtain” (Winston Churchill) and aimed to create a

as no further historical way of development. The history has ended forever with the victory of liberal capitalism over the soviet communism.

Professor A. S. Panarin thought differently. In his opinion, such conceptions as the western “end of history” and the unipolar world, based on the social-darwinist aspects of the classical liberalism, mean the planetary civilizational crisis of modernity. This political philosopher advocated a thesis that history hasn’t ended, and a future, different from the worldwide free-market capitalism, is possible. He defended the multiple-option, non-linear and pluralistic character of history, whereas the liberal “end of history” was regarded by him as the road to nowhere. The Russian philosopher emphasized the important role of Eastern and Southern civilizations: “In the struggle with paganism of new social Darwinism, worshipping the rich North and despising the poor South, the great monotheistic triumvirate of the Continent – Orthodox Christianity, Islam and Hinduism – gets new grounds of its moral and religious fiery spirit, new global objectives”¹².

According to Panarin, there are many civilizational, social and political alternatives of historical development. We can also find this idea inside various currents of the European continental thought developed in the 20th century, in the works of such fundamental authors like Oswald Spengler who hypotesized the plurality of civilizational cycles as the driver of the story (understood not in the sense of linear time)¹³. Panarin underlined that the maintenance of the cultural diversity is the best guarantee for the future of humanity, and such a maintenance can be even

long genealogy of the predecessors of the final totalitarianism, represented by communism.

¹² Alexander Panarin, *Global political forecasting*, Moscow: Algoritm, 2002, P. 280 (In Russ.) [Panarin A.S. *Global'noe politicheskoe prognozirovanie*]

¹³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Null Papier. Interestingly enough, this text, being a milestone of German conservatism, for the first time was published in Russia by Bolsheviks, hypothetically for two reasons: the first was to testify the end of the West as a fundamental actor of the world history; the second, connected to the first one, was to testimony the re-opening of the story to different possibilities and the rise of those whom Spengler called “the young peoples” (Slavo-tatarian Bolsheviks can be identified as part of them for sure).

compared, according to an organical analogy, to the biological diversity which guarantees the existence of life on Earth. In his search for alternatives, he addressed to the Eastern civilizations and the ideas of justice, equality, solidarity and brotherhood.

Trying to understand the roots of the global expansionism of the West, Panarin formulated a conceptual model of the western political culture: he highlighted the very principles of the political life of the West, explaining that the western civilization more as an ideological phenomenon rather than as geographical one. For him the West is identical to liberalism, capitalism, modernity and post-modernity. Nowadays all these theories are very influential in Russia. And it is interesting to see how, despite the fact that they seem specifically to be a connection between different Russian points of view on the West, both conservatives and post-sovietic, these ideas correspond to the major part of the European conservative thought as for the opposition to the Anglosaxon world, often considered as the “Extreme West” of Europe¹⁴.

Anyway, the first principle of the Western civilization, formulated by A. S. Panarin, is the understanding of politics as a technology. Since the Renaissance, the West turned into a technocratic society, trying to make a mechanism and not an organism out of the world. Plato, widely rediscovered after the aristotelic phase of the medieval scholastics, defined politics as the *royal technique*¹⁵, and this

¹⁴ We can consider, for example, the negative vision of the “West” as opposed to Europe in the philosophical thought of the German Conservative Revolution, represented by Carl Schmitt and Ernst Jünger in “The Gordian Knot” (cfr. Carl Schmitt, Ernst Jünger, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Il Mulino). It can be added that when the European conservatism accepted the concept of the West in the opposition to the East perceived as a kingdom of indistiguiness, mass society and collectivism (for example, italian traditionalist Julius Evola and the post-burkian school of moderate conservatism), there was a paradox of identification of this concept with social consequences of the market society – the same that were mentioned by Panarin! From our point of view, this comes out from conceptual errors of the conservative-traditionalist discourse, which have a very profound historic discourse (cfr. Orazio Maria Gnerre, *Prima che il mondo fosse. Alle radici del decisionismo novecentesco*, Mimesis Edizioni, 2018).

¹⁵ Platone, *Politico*.

concept was strengthened during this period. As a result, people have alienated themselves from their nature. According to the technocratic approach, all the environment, known in the Greek philosophy as cosmos, is just an object of exploitation. In the political sphere this mechanistic theory excludes from politics everything connected to idealism, metaphysics, some philosophical or sacred matters. Politics has become purely rationalistic, utilitarian, pragmatic and realistic, having power and money amongst its key priorities. These are the effects of the so called “realist revolution” in the political analysis, represented by Machiavelli, who proposed a discourse based not on the idea of what the politics and social relations should be, but on what they really are¹⁶. This proposal was strongly criticized by Christian rulers and Popes, including Federic II of Prussia¹⁷. Nevertheless, Machiavelli’s work was studied both by the Prussian king as well as in the Vatican. It is not possible that the holistic Christian society of the East wasn’t aware of this knowledge. Without any doubt, Machiavelli would have been highly interested in such a “machiavellic” figure like tsar Ivan Grozny. The point that Panarin understands very well is the extension of the realist discourse as the “cynic” foundation of philosophy, where it moved from the sphere of “means” to the sphere of “goals”¹⁸.

The second principle of the Western civilisation, underlined by Panarin, is the perception of politics as a game with unknown results. This principle is connected with the previous one, and it is still machiavellic¹⁹, because, since all idealistic and spiritual motivations are excluded, and no one knows the absolute truth, the political sphere is just

¹⁶ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*.

¹⁷ Federico II, *L'antimachiavelli*, Edizioni Studio Tesi.

You can see also: Pedro de Ribadeneyra, *Il Principe cristiano*, Effedieffe edizioni.

¹⁸ The same discourse that Marx did about money mean in “The Capital”, which according to him defines the modernity.

¹⁹ Machievelli told that politics is made of such different parts as ability and fortune, and it’s never possible to exclude fortune from the political life.

a competition, where the fittest and the strongest one wins²⁰. Panarin pointed out that the perception of politics as a game with unknown results goes back to the period of early modernity, the Renaissance as we said and the Protestant Reformation during which the processes of secularization and desacralization took place²¹. This conception of politics has become fundamental for the liberal-democratic ideology, where the elections take on the appearance of the game, a national lottery. However, as Panarin stated, the principle of the perception of politics as a game with unknown results has often been violated. Both the western Marxists and liberals pointed out that they know the absolute truth. F. Fukuyama's conception of the "end of history" is an example of liberal dogmatism (although it is a dogmatism "without theology"²²), trying to monopolize not only the present but also the future. As far as international relations are concerned, the West is even less pluralistic: there is no tolerance towards the non-Western cultural diversity and no

²⁰ There is however a difference to be made between the conception of competition on the basis of strength, which assumes Darwinist and biologicist traits as much as the concept of community-organism in Panarin, which is also present in Western-European political discourse, to the point of paroxysm which it can be read in Adolf Hitler's *Mein Kampf*, and the liberal view that truth is not defined by the "ordeal" of force, but is in itself indefinable because it does not exist in a totalizing sense (for liberals only "natural law exists", which however does not prove itself in nature but in the individual consciousness that assumes universal value). It is not by chance that the concept of "inalienable property" is based on this second principle which is then reversed in ruthless economic competition. Liberalism is a mixture of the defense of certain rights (individual rights) and ruthless competition, where chauvinism and the illiberal biologicist conception of society foresee the fierce competition between groups that would defend their right to existence (sic). But it is true, and in this Panarin is right, that chauvinism is not the perfect antithesis of liberalism, and that, although it is not liberal in an absolute sense, it is in part a form of national liberalism, "group" liberalism.

²¹ Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

²² Cfr. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi Editore.

respect to the national and civilizational sovereignty²³. The East is labeled as “barbarian”, “undeveloped”, “non-democratic” etc.

The third principle of the Western civilization, put forward by professor Panarin, is atomistic individualism and liberal-democracy. The Russian politologist stated that the western society has become atomized. As a result, it consists of autonomous atomistic individuals who have no bonds with collective identity. Individualism is based on the idea that an individual doesn't have any obligations to the society (nor the society to the individual, saying it with Margaret Thatcher). Touching on liberal representative democracy, Panarin made a conclusion that within this system people don't have an opportunity to solve their problems themselves and have to give complete control over politics to professional politicians who turn into oligarchy. This is the concept of “technocracy” which was taken, for example, from the European Union according to the principles of the “managerial revolution”²⁴ but without a political goal, either national, collective or transcendent²⁵.

The fourth principle of the western political culture in Panarin's scheme is the separation of powers. Interestingly enough, this principle doesn't take into account the economic authority, whereas in the capitalist system the economic financial power has a dominant rule on politics²⁶. A famous economist and sociologist Karl Polanyi in his book *The Great Transformation*²⁷ showed an important role of the international banking oligarchy within liberal capitalism²⁸. Thus, there is a contradiction between

²³ In the liberal society, even when liberal democratic, there is no respect for national sovereignty even of one's own people. This is the thesis of the intrinsic separation between the democratic and the liberal principle already underlined by Robespierre during the French Revolution, when the revolutionary front had already split into these two parties (liberal and democratic), explained at the beginning of the 1900s by the Catholic conservative Gilbert Keith Chesterton (Gilbert Keith Chesterton, *Politics*, NovaEuropa Edizioni) and to date clearly reaffirmed by the Slovenian philosopher Slavoj Zizek.

²⁴ James Burnham, *La rivoluzione manageriale*.

²⁵ Carl Schmitt, *La Dittatura*, Edizioni Settimo Sigillo.

²⁶ Karl Marx, *Il Capitale*.

²⁷ Karl Polanyi, *The Great Transformation*.

²⁸ According to Marx, financierism as the final stage of (the western) capitalism.

the separation of political power among the executive, legislative and judicial branches of the authority and a completely deregulated status of the economic financial power. Saying it with Schmitt, only who is united, undivided, can command²⁹. Due to Karl Marx we know how the financial Capital is accumulating and concentrating.

To A. S. Panarin's mind, the systematic and functional principle is the fifth in political culture of the West. As the political philosopher pointed out, the Western civilization is dominated by activism of a mechanistic, technocratic type³⁰. The world is perceived as a passive object, which should be systematized, organized, regularized, rationalized as a mechanism, as a giant factory by the will of an active subject. This perception has created the specific titanic activism of the West. Everything organic is regarded by the West as chaotic, and the western people have turned it into an artificial technosphere. As far as the human society is concerned, it should also become machinery, not organic, within the systematic and functional worldview. These topics were also covered inside the European philosophical discourse, which criticized the *will to power* first³¹ and the nihilistic technique after³². For example, the famous conversation between Jünger and Heidegger about nihilism ("Über die Linie") focused on two aspects of the European thought about this problem: the first belongs to Jünger who favors the subjectivist order of the world (the function of the Worker, that is the titan of the totalitarian modernity), the second position is represented by Heidegger, who points out that Jünger's book completes the evolution of the *will to power* that was described by Nietzsche³³. The less dichotomic vision rather than the position of Heidegger and Panarin is represented by Carl Schmitt who, in

²⁹ Carl Schmitt, *La Dittatura*, Edizioni Settimo Sigillo.

³⁰ Interestingly, the concept of "activism" was condemned by the Catholic Church, to be precise by Pope Leo XIII, as part of the heresy defined as "Americanism".

Leone XIII, *Testem Benevolentiae Nostrae, Lettera apostolica al Cardinale James Gibbons di Baltimora*, 22 gennaio 1899.

³¹ All of Nietzsche's work, for example.

³² As in Heidegger's work.

³³ As in Heidegger's work. On the connection between will to power and nihilism: Ernst Jünger, Martin Heidegger, *Oltre la Linea*, Adelphi Edizioni.

synthesis, reminds us that the problem of technical nihilism in the West is connected to the end of the goal (the technical goal in this case, but also the economic goal)³⁴. There are similar problems that come from careful analysis: the loss of the sense of the world in favor of the technical sterility, that is not only anti-natural but also profoundly anti-human. For all of them the source of the loss of the sense was the West.

The following principle of the western political culture is the separation of values from interests³⁵. A. S. Panarin wrote that, starting from an extremist reading of Machiavelli, the western political culture has concentrated on pursuing interests, not ideals and sacred values. Politics of the West is based on pragmatism and realism, as stated before. Since there is no absolute truth, everything is relative³⁶.

The seventh principle of the political culture of the West in his thought, is the idea of "open society". This Russian philosopher mentioned such characteristics of liberal understanding of "open society" as atomization, individualism, the hostility towards collectivism and traditions, the ideology of "human rights". The political philosopher mentioned that the idea of "open society" formulated by Karl Popper is connected to the geopolitical conception of the struggle between sea and continental powers³⁷. It represents interests of Atlanticist sea powers, first of all, the

³⁴ Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*.

³⁵ This is the problem of Carl Schmitt's "The Tyranny of Values" (Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi edizioni).

³⁶ To be even more precise, in reality liberalism is inherently anti-relativist. Although Cardinal Ratzinger (not yet Pope Benedict XVI) had correctly spoken of the "dictatorship of relativism" within contemporary society (Cardinal Joseph Ratzinger, Homily at the Patriarchal Basilica of Saint Peter, 18 April 2005), what is evident from his discourse and that applies well to the contemporary Western world is not so much the real tolerance towards various forms of discourse, that is a true positive relativism analogous to the concept of pluralism in Panarin or of "pluriversality" in Alain De Benoist, but a sort of radical agnosticism, in which it is not possible to express any strong truth. This also coincides with Fukuyama's "end of history" principle, which is demonstrated in the death of ideologies. No view of the world is possible within liberal society, and therefore no "relative" viewpoint is possible.

³⁷ Another key-concept in Carl Schmitt (cfr. Carl Schmitt, *Terra e Mare*, Adelphi Edizioni).

Anglo-Saxon axis of the USA and Great Britain. In one word: the *Anglosphere*.

In brief, the political thinker made a deep analysis of the western liberal society and its aspects and anthropology. On the other hand Panarin claimed that the Western civilization is not universal and that it has no right to declare the “end of history”, denying alternative historical ways of development to other civilizations. Response to the global americanization and westernization proposed by Panarin included addressing to experience of Eastern civilizations as a source of cultural and ethnic diversity, and promoting at a new level ideas of solidarity and social equality, which belonged to western left-wing modernity, in some convergence points between tradition, localism and social justice that were also parts of the *no-global* movement alternative to the liberal modernity.

Demonstrating how the philosophical discourse of Panarin has developed in the post-soviet context, the positive usage of that is that there are many similarities with the European culture (both “right-wing” and “left-wing”, the terms that in this phase of the modernity have much more less descriptive functionality) in the field of critics of a “certain type of modernity”, proposing other possibilities, which could indicate to us new ways of life that might help the mankind in its historic development, specifically during this critic phase of the process of globalization. Panarin can be estimated as a theorist of an alternative model of globalization. During the period of crisis of the unipolar model, to rethink globalization is the main geophilosophical task of our time.

REFERENCES

- Federico II, *L'antimachiavelli*, Edizioni Studio Tesi.
- Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin Books.
- Niccolò Machiavelli, *Il Principe*.
- Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, 2009.
- Alexander Panarin, *Global political forecasting*, Moscow: Algoritm, 2002. (In Russ.) [Panarin A.S. *Global'noe politicheskoe prognozirovanie*]

- Alexander Panarin, *Political science. The Western and Eastern traditions*, Moscow: Universitet, 2000. (In Russ.) [Panarin A.S. *Politologija. Zapadnaja i vostochnaja tradicii*]
- Alexander Panarin, *Political science. About the world of politics in the East and the West*. Moscow, 1999. (In Russ.) [Panarin A.S. *Politologija. O mire politiki na Vostoke i na Zapade*]
- Platone, *Politico*.
- Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Saint-Petersburg: Aleteya, 2002. (In Russ.)
- Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, 1945.
- Igor Safarevic, *La setta mondialista contro la Russia*, Edizioni all'Insegna del Veltro, 1991.
- Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi edizioni.
- Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Null Papier.

MAKSIM SIGAČOV

Nacionalni istraživački institut za svetsku ekonomiju i međunarodne odnose „Primakov”, Ruska akademija nauka, Moskva, Rusija

ORACIO MARIJA NJERE

Katolički univerzitet Svetog srca, Milano, Italija

PREISPITIVANJE ALEKSANDRA PANARINA:
RUSKA TAČKA GLEDIŠTA U KONTEKSTU
VELIKE GLOBALNE TRANZICIJE

Sažetak: Rad se bavi stavovima ruskog političkog filozofa A. S. Panarina (1940–2003) o Zapadu, Istoku, modernosti, postmodernosti, globalizaciji, zapadnom liberalizmu i mogućim alternativama „kraju istorije”, koji je proglasio američki politikolog F. Fukujama. Panarin je analizirao osnovne principe zapadne civilizacije i kritikovao političku kulturu Zapada zbog njenog tehnokratskog individualističkog ultraaktivizma i želje da se vesternizacija proširi svetom. Alternativu američkom unipolarnom svetu video je u istočnoj tradiciji, kao i u društvenim idejama pravde i solidarnosti. Autori su pokušali da integrišu Panarinovu zaostavštinu u kontinentalnu evropsku paradigmu političke

filozofije, upoređujući njegove poglede s idejama evropskih konzervativnih mislilaca i zapadne Nove levice.

Ključne reči: Panarin, Zapad, Istok, politička kultura, liberalizam, evropski konzervativizam, nova levica, kritika globalizacije, zapadno mišljenje, postsovjetska era

Primljeno: 29.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 2:17 Jašar S.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.275-294>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

SAMIR BEGLEROVIĆ¹

Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka

ORHAN JAŠIĆ²

Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka / Univerzitet u
Tuzli, Filozofski fakultet

TEOLOŠKO-MORALNE I BIOETIČKE TEME U DJELU „RAZGOVOR SA SVRAKOM“ SELIMA SAMIJA JAŠARA

Sažetak: U prvom dijelu rada ukratko je predstavljen životni put teologa, sufije i muderrisa (profesora) Selima Samija Jašara iz Vučitrna (Kosovo). Iako je napisao nekoliko dijela iz teologije, u ovome radu osvrnuli smo se na veoma zanimljivo kazivanje *Razgovor sa svrakom*, koje je na naš jezik preveo profesor Fejzulah Hadžibajrić. U tome tekstu u formi dijaloga derviš (u ovome slučaju sam autor Selim Sami Jašar) razgovara sa svrakom, prvenstveno o temama iz *tašawwufā* (sufizam) i dogmatike (*'aqā'id*), ali i teologije morala (*'ilm al-ahlāq*). Posebnu pažnju privlači prezentiranje simbolike animalnoga svijeta, *biosa*, čija se esencija oslovljava upravo iz spomenutih perspektiva. U tekstu je, pored ostaloga, oslovljen i historijski kontekst nastanka poslanice, za nas posebno značajan budući da je napisana u prvoj polovini dvadesetoga stoljeća, u periodu u kojem se u literaturi objavljenoj na Zapadu nije posvećivala velika pažnja zooetičkim i fitoetičkim problemima. Po našem mišljenju, upravo ovaj podatak čini poslanicu posebno zanimljivom.

Ključne riječi: Selim Jašar, *tašawwuf*, sufizam, teologija morala, *'ilm al-ahlāq*, svraka, etika

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

² E-mail adrese autora: orhan.jasic@fin.unsa.ba / orhanjasic@yahoo.com

UVOD

Poslanica „Razgovor sa svrakom“, kao i sâm njen autor Selim Sami Jašar, posebno su interesantni i važni, i to iz nekoliko razloga. Prije svega, autor je, kako ćemo kasnije vidjeti, iako krajnje originalan i plodonosan pisac, ipak u znatnoj mjeri nepoznat, ne toliko kao duhovni učitelj koliko u aspektu njegovih djela odnosno neskrivene potentnosti za precizno izražavanje duhovnih stanja i, uopće, duhovnog iskustva. I u svome djelovanju kroz tašawwufsku praksu – *ṭarīqa* (*dosl.* „*duhovni put*“), iza Jašara je ostalo tek nekoliko učenika koji su, koliko je to uopće objektivno moguće ustvrditi, u punini uspjeli nastaviti njegov odgojni i sufijsko-teološki rad. Tako je na prostoru Bosne i Hercegovine djelovao Fejzulah Hadžibajrić, koji je učenje Selima Samija dalje transponirao snagom vlastitog genija unutar tadašnjeg vjersko-kulturnog života Bosne, izražavajući ga u različitim formama: vjersko-teološkoj, obrazovnoj, društveno-političkoj, stručno-administrativnoj i sl.³ Skoro da nije bilo nijednog javnog ili privatnog obraćanja Hadžibajrića na kojem se, izražavajući sada vlastite ideje, nije pozivao na učenje i autoritet Jašara.

S druge strane, djelo „Razgovor sa svrakom“ predstavlja, čini se, unikatan sadržaj, kada je riječ o tašawwufsko-teološkim, te filozofskim djelima bosanskih autora. Sâm izlaganje, doslovno – Jašarev razgovor sa pticom, svrakom, po sebi pobuđuje pažnju. Odatle i brojni, doduše mahom usmeni, komentari, koji su problematizirali narav toga iskustva: krajnje alegorijska, iskustveno-imaginativna ili, pak, što je polazište mutesavvifa, zbiljska. Nadalje, dijalog, uslijed fascinacije sadržajem ponovit ćemo: *čovjeka i ptice*, i u svome izvedenom, značenjskom smislu nudi brojne aspekte koje vrijedi analizirati, kako onaj sufijski, tako i teološki te, napose, teološko-moralni, što je i zadatak našega teksta. No, prije negoli izložimo bilo kakvu analizu „Razgovora sa svrakom“, ukratko ćemo se u nastavku rada osvrnuti na značajnije segmente iz života Selima Samija Jašara.

³ Usp. Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: Vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, „Bookline“, 2014., str. 86-96.

1. UČITELJ IZ VUČITRNA SELIM SAMI JAŠAR

O Selimu Samiju Jašaru ne postoji mnogo podataka na bosanskom jeziku.⁴ Na osnovu dostupnih informacija poznato je da se rodio u Vučitrnu u izuzetno religioznoj učiteljskoj obitelji najvjerojatnije krajem devetnaestoga stoljeća. U rodnome mjestu završio je osnovno obrazovanje, dok je daljnje studije nastavio u Prištini i Istanbulu.

Vjersko-teološko obrazovanje u to vrijeme uglavnom je podrazumijevalo odlazak na muslimanski Istok, odnosno iskustvo izravnoga učenja (slušanja, izlaganja te polaganja predmeta) pred muderissima i šejhovima. Oni su svojim studentima prenosili znanje putem specifičnog sustava *halke*, koji je, pored ostaloga, podrazumijevao, s jedne strane, manji broj učenika, te, pored toga, razvijanje posebne duhovne i emotivne bliskosti između učitelja i učenika.⁵ Na ovaj način, a slijedeći rani muslimanski institucionalni oblik poduke, zadaća učitelja je prvenstveno bila odgojne naravi (odatle i naziv „murabbī“ za učitelja, doslovno „onaj koji odgaja radi Gospodara“). Među najznačajnijim profesorima kod kojih je Selim Sami Jašar stjecao znanje ubrajaju se Mehmed Sezai efendija iz Prištine te Dagistani ‘Abd al-Qādir. Nakon završenoga teološkoga studija u Istanbulu, za kojeg ne znamo koliko je

⁴ Do sada su na našem jeziku objavljeni slijedeći tekstovi o Selimu Samiju Jašaru: Fejzulah Hadžibajrić, *O autoru Tuhfe*, u: Selim Sami Jašar, *Tuhfa – Dar - , Vatan*, Malmö, 1996., str. 5-6., Sead Halilagić, „Hadži Selim Sami ef. (Uz 40-godišnjicu smrti)“, *Šebi arus*, Sarajevo 91. Amir Orman, „Pedeset godina od preseljenja šejh hadži Selim Sami jašara“ *Šebi arus*, Sarajevo 2000., str. 115. Samir Beglerović, „Crtice iz života hadži šejha Fejzulaha efendije Hadžibajrića“, u: *Znakovi vremena*, svezak 7, br. 25, 2004, str. 18. S. Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: Vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, str. 86-96.

⁵ Sustav *halke* je tradicionalni muslimanski način obrazovanja u komu je profesor (šejh) predavao i istovremeno odgajao svoje učenike u ciklusima od, najčešće, četiri, osam ili dvanaest godina. Učenici su bili pozicionirani sjedeći u krugu unutar kojeg je bio i učitelj. Ovaj način školovanja je bio pretežito zastupljen u Osmanskoj imperiji, a i danas je moguć susret s ovom vrstom izobrazbe u muslimanskim državama Istoka.

trajao, vraća se u Vučitrn.⁶ U međuvremenu postaje i pripadnik *tašawwufskog*⁷ odnosno derviškog (lat. sufijskog) *qadariyskoga tariqāta*⁸, pristupajući tome redu pred učiteljem hazreti (*poštovani*) Muḥammadom Amīnom Sulaymānijem al-Barzanġijem, tijekom njegovog boravka na balkanskom podneblju, preciznije, u Skoplju.

Pošto je Jašarev rodni Balkan veoma često u historiji bio sjecište brojnih ratova, dogodilo se da je u svojoj mladosti za vrijeme Balkanskih ratova zajedno sa svojim ocem boravio u zarobljeništvu. Nažalost, ovom prilikom ne možemo točno precizirati u kojoj situaciji su otac i sin bili zarobljeni, no, poznato je da je nakon Prvog svjetskog rata otpočeo predavati teološke predmete u Ali-begovoj medresi u Vučitrnu, a njegova znanstvena specijalnost bila je muslimansko religijsko nasljedno pravo (ar. *farā'id*).

Selim Sami Jašar poznao je arapski, perzijski i turski jezik, s tim da nije govorio bosanski (srpskohrvatski) jezik mada ga je razumio. Svoje radove objavljivao je primarno na turskome jeziku, najčešće u novinama "Hak", "İşik", i "Dogru yol" koje su izdavane u razdoblju između dva svjetska rata u Skoplju. Kada su u pitanju njegova pisana

⁶ U posljednje vrijeme, postoje najave jednog ozbiljnijeg, sâmmim time i detaljnijeg, studiranja života i djela Selima Samija Jašara. Tako je, po našim saznanjima, u Republici Turskoj prijavljena doktorska teza koja upravo podrazumijeva realiziranje toga zadatka. Relevantna ocjena ozbiljnosti toga pristupa može se donijeti na osnovu objavljenoga teksta: „Yüyülda Yunus'un İzinde Bir Kâdirî Mürşidi: Şeyh Selim Sâmi Efendi“, u zborniku: *Balkanlarda İrfan Ocakları: Bosna'da Kâdirîlik*, ur. Ahmet Ögke, Antalija, Yurtdışı Türkler, 2019., str. 127-134.

⁷ *Taşawwuf* (latinizirana forma je sufizam) jest osobita vrsta duhovnoga odgoja u tradiciji muslimana. U tome procesu polaznik koji se odgaja prolazi stazom duhovnog viteštva (*sayr as-suluk*), a temeljni zadatak jest približiti se dragome Bogu (ar. *qurb*), konstantnim svjedočenjem vjerovanja u Boga Jednog i Jedinog, pročišćenjem duše odnosno činjenjem dobra. Pripadnici *tašawwufa* nazivaju se dervişi ili sufije. (Usp. Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, 'Bemust', Zenica, 1999., str. 5-15.)

⁸ *Tarīqah* (put) jest, zapravo, put u, uslovno rečeno, „redovničkoj“ zajednici sljedbenika *tašawwufa*. U muslimanskoj tradiciji poznato je egzistiranje dvanaest priznatih redova, ali ćemo se u ovome radu najviše orijentirati prema *qadariyskome* redu, iz razloga što je Selim Sami Jašir bio pripadnik toga *tarīqata*.

djela, napomenut ćemo da je Jašar napisao desetak djela iz različitih teoloških oblasti, od polja obredoslovlja (ar. *ibādah*) i tumačenja Kur'ana (*tafsīr*) do religiozne književnosti, koja je za nas u ovome članku izuzetno značajna budući da ćemo posebnu pažnju u nastavku rada posvetiti jednome od njenih segmenata.

Pred kraj života, tj. nakon Drugog svjetskog rata obolio je od Parkinsonove bolesti. Umro je drugog studenoga 1951. godine, a pokopan je na gradskome mezarju (grobљу) u Vučitrnu.

Osim svojih redovitih učenika u medresi u Vučitrnu odgajao je i podučavao trojicu duhovnih učenika (ar. *murida*); dvojicu sa Kosova – hafiza⁹ Fahri ef. Iljazija¹⁰ i hafiza Sabita efendiju Zaima¹¹, te jednoga iz Sarajeva, ranije spomenutog Fejzulaha Hadžibajrića¹², koji je, što je

⁹ Hafiz je osoba koja je memorizirala cijeli Kur'an.

¹⁰ Fahri ef. Iljazi (1903–1985.) rodio se u izuzetno religioznoj učiteljskoj obitelji u Đakovici na Kosovu. Formalno religijsko obrazovanje stekao je u rodnome mjestu i Prizrenu gdje stječe i gradus muderrisa. Sa jedanaest godina je postao hafiz. Bio je na funkciji vjerskog službenika (imam) u nekoliko džamija, a kasnije je bio i muftija za oblast Peći. Također je osamnaest godina predavao u medresi u Đakovici. Posebno se bavio istraživanjem u polju *Ilm al-Kalama*, filozofije i *tašawwufa*, te je, pored toga, odlično poznao i muslimansku jurisprudenciju (ar. *fiqh*). Iznimno je bio upućen u teologiju klasičnog muslimanskoga autora Ibn 'Arabija. Napisao je nekoliko djela na albanskom jeziku od kojih se posebno ističu *Ilmihal*, *Mevlud* i *Vehbije*. Umro je 1985. godine i ukopan je na groblju u Đakovici.

¹¹ Hafiz Sabit ef. Zaim rođen je u Vučitrnu 1893. godine. Potjecao je iz religiozne obitelji. Osnovno i srednje obrazovanje stekao je u rodnome mjestu dok je teološki studij završio u Istanbulu. Poslije povratka iz Turske nastavio je svoje duhovno izgrađivanje, tj. duhovni odgoj i školovanje kod Selima Samija Jašara. Paralelno je bio i na funkciji imama u Čarci džamiji u Vučitrnu. Pored toga bio je poznati *vaiz* (propovjednik), a u vjerskim strukturama Islamske vjerske zajednice u Jugoslaviji obavljao je nekoliko značajnih funkcija, od kojih je važno istaći članstvo u Vrhovnom saboru Islamske vjerske zajednice u SFRJ. Umro je 1975. godine, a ukopan je na gradskome groblju u Vučitrnu pored svoga učitelja Selima Samija Jašara (Usp. Ferhat Grguri, „Hadži hafiz Sabit Zaimi efendi“, u: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, svezak 6, br. 39, 1976., str. 702).

¹² Fejzulah Hadžibajrić (1913–1989.) je bio ekspert u oblasti *tašawwufa*. Osnovno obrazovanje je stekao u Sarajevu nakon kojeg je maturirao na Gazi Husrev-begovoj medresi u istome gradu. Poslije srednje škole okončao je viši

također važno, znatan dio Jašarevih djela prevodio na bosanski jezik. Kao što je prethodno kazano, Selim Sami Jašar bio je ekspert za religijsko nasljedno pravo, ali pored toga njegov duhovni put ga je vodio i u oblast, uslovno kazano, „ekstatičke teologije otkrovenja“. Želeći ovo pitanje tek otvoriti, akcentiramo da se osobenost znanstvenog opusa Selima Samija¹³ naročito ogleda u činjenici da je u njemu primjetna svojevrsna interpretacija spomenute metode „iskustvene i ekstatične teologije otkrovenja“ (ar. *kašf*). Ova vrsta iskustvene teologije, barem kada je riječ o muslimanskoj tradiciji, podrazumijeva, prvo, onu dimenziju vremena, trajanja, koja nije egzistent po sebi već predstavlja promjenu u spoznajnom iskustvu osobe realiziranu uslijed časovite komunikacije te osobe sa Istinom (*ḥaqīqah*), i, drugo, na njoj se temelji vjerovanje te osobe, drugim riječima, tek s time se postiže punina muslimanskoga simbola vjerovanja – *šehādeta*, doslovno *svjedočenje*. Sukladno tome se može govoriti o otkrovenju kao o vrsti „izravne spoznaje“ (ar. *mubāšarah*). Za razliku od aristotelijanskog razumijevanja nekih muslimanskih filozofa, te, uslovno rečeno, „službenog“ atomističkog koncepta vremena promoviranog učenjem poznat teologa Abū al-Ḥasana al-Ašʿarīja (u. 935./936. godine), znatan broj mutašawwifa u svojim radovima opredijelio se za takav koncept vremena, koji je podrazumijevao njegovo razumijevanje kao protoka svjesnosti uma koji

studij teologije („Alijja“), stekavši diplomu kod profesorom *ʿaqāʿida* (dogmatike) Ahmeda Bureka. Između dva svjetska rata radio je kao vjeroučitelj u nekoliko sarajevskih škola. Poslije Drugog svjetskog rata završio je i studij Orijentalne filologije Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu u prvoj generaciji svršenika. Preveo je i komentirao prva dva toma *Matnawīje* autora Ğalāl ad-Dīn Rūmīja s perzijskog jezika. Načinio je brojne prijevode sa arapskoga jezika te je pisao o *tašawwufu*. Bio je i *muršid* ili *šayh* (duhovni odgajatelj i vodič). (Usp. Samir Beglerović, „Crtice iz života hadži šejha Fejzulaha efendije Hadžibajrića“, u: *Znakovi vremena*, svezak 7, br. 25, 2004., str. 10-38)

¹³ Selim Sami Jašar napisao je slijedeće uratke s tim da nisu svi publicirani: 1. Komentar sure Jasin, 2. Komentar sure Rahman, 3. Komentar Evradi-šerifa; 4. Menakibi Abdul-Kadir Gejlani (biografija i doživljaji Abdul-Kadira Gejlanije); 5. Tuhfe; 6. Sanihat – tarikatske crtice; 7. Dva odgovora; 8. Zbirka ilahija 9. Razgovor sa svrakom. (Usp. Fejzulah Hadžibajrić, „O autoru Tuhfe“, u: Selim Sami Jašar, *Tuhfa – Dar -*, Vatan, Malmö, 1996., str. 6.)

promišlja i koji je, time, nezavisan od fizičkog kretanja.¹⁴ Predoči li se vrijeme u svojoj punini, kao vrsta kružnice, onda svaka tačka na njoj predstavlja ono „sada“ (*ān*) i sânim time dio je protežućeg vremena kao takvog. Štaviše, preko toga „sada“, osoba jedino i može biti, zapravo tada ona to i jeste: spoj ili veza (*nisba*) sadašnjosti sa vječnošću.¹⁵ Ovako izložen, koncept razumijevanja vremena uveliko nalikuje Plotinovoju interpretaciji, i to njegovog određenja vremena kao onoga što nije kretanje¹⁶, i što nije izvan duše već je upravo u njoj i sa njom.¹⁷ Namjerno smo spomenuli Plotina budući da je njegovu interpretaciju, naravno, izraženu u jednom sasvim drugačijem kontekstu, moguće prepoznati u originalnim odmišljanjima jednoga od najpoznatijih tašawwufskih autora Ibn ‘Arabīja (u. 1240. godine) što je, sasvim zasigurno, postalo jedna od karakteristika Jašarevog učenja, manifestirana i u djelima njegovih učenika.

Uobičajena klasična definicija vremena (*waqt*), data u leksikonu poznatog ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānīja (1078.), vrijeme predstavlja kao izraz za (duhovno) stanje osobe utemeljeno na njoj općoj pripravnosti (*isti’dād*), nešto što nije izvanjski stvoreno (*ġayr maġ’ūl*).¹⁸ Također, interpretirajući spomenutog Ibn ‘Arabīja, al-Ġurġānī će na drugom mjestu vrijeme definirati kao izraz za duhovno stanje osobe unutar vremenskog perioda duhovnog stanja kao takvog (*zamān al-ḥāl*), koje nije vezano niti za prošlost niti za budućnost.¹⁹ Konačno, ovaj spoj Plotinovog i Ibn ‘Arabījevog učenja zastupljenog kod Selima Samija

¹⁴ Usp. veoma zanimljivu studiju: Gerhard Böwering, „The Concept of Time in Islam“, u: *Proceedings of the American Philosophical Society*, svezak 141, br. 1, 1997., str. 59-60.

¹⁵ Usp. Mohamed Haj Yousuf, *Ibn ‘Arabī – Time and Cosmology*, London – New York, Routledge, 2008., str. 47-48.

¹⁶ Usp. Plotin, *Eneade*, Beograd, NIRO „Književne novine“, 1984., III.7.-8., str. 102-105.

¹⁷ *Ibid.*, III.11.60., str. 110.

¹⁸ Al-Ġurġānī, *Kitāb at-ta’rīfāt*, u zbirci poslanica: *Maġmū’a al-kutub*, objavljenoj u Kairu, al-maṭba’a al-ḥamīdiyy al-mišriyya, 1321. god. po Hidžri, str. 175.

¹⁹ Al-Ġurġānī, *Iṣṭilāḥāt aš-šūfiyya al-wārida fī al-Futūḥāt al-makkiyya*, *Ibid.*, str. 2.

Jašara možda se najjasnije vidi u djelima Fejzulaha Hadžibajrića. Naime, zadržavajući se na razumijevanju kategorije vremena, tek taj primjer da uzmemo, Hadžibajrić će ponuditi vlastitu definiciju, naravno, duboko nijansiranu Plotinom i Ibn ‘Arabijem. Po njemu, vrijeme (*waqt*) je „ljudsko stanje u vremenu koje nije prošlo, vrijeme u kome se sufi nalazi; pojava istinitosti Istine preko otkrovljenja (otkrića)“.²⁰

Vraćajući se, opet, na Ibn ‘Arabija, u svome zasigurno najobimnijem i jednom od najznačajnijih djela: „Mekkanska otvaranja“ (*al-futūḥāt al-makkiyya*), pored ostalih, posebno je obradio pitanje onoga što je oslovio „kružnim odnosom“ (*nasab dawriyya*) između ontoloških uzroka bitka. Na sâmome početku taj ontološki odnos predstavio je kružnim dijagramom, naglašavajući kružni tok međusobne povezanosti: Božanskih odnosâ i *stanjâ*, *stanjâ* i vremenâ, vremenâ i kretanjâ, kretanjâ i obzorâ, obzorâ i namjerâ, namjerâ i manifestiranja, manifestiranja i vjerozakonâ (*šerâ’i’*), te vjerozakonâ i Božanskih odnosâ, što se, potom, nastavlja istim redom, budući da kružnica ne sadrži kraj.²¹ Svaka namjera ima sasvim konkretan obzor, štaviše, svako konkretno manifestiranje je, time, i potpuno originalno te, logično, neponovljivo. S obzirom da bitak konstantno egzistira, Ibn ‘Arabī to oslovljava „Božansko proširivanje“ (*ittisâ’ ilāhī*) s obzirom na ontološku uzročnost Božanskih odnosâ i manifestiranja, svaki njegov segment nastavlja opstojati Božijim podržavanjem (*quyūmāt*), a istodobno mu se konstantno priključuju nove čestice.²² Naprosto, događa se „konstantno stvaranje“ (*ḥalq ḡadīd, creatio continua*), a već u Kur'anu se naglašava da većina ljudi to ne može spoznati.²³ Ovakva Ibn ‘Arabijeva interpretacija kur'anskog teksta temeljno je razvijena iz posljednje Božije Objave, otuda i insistiranje na

²⁰ Fejzulah Hadžibajrić, „Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza“, u: Mustafa Cerić (ur.), *Tešawwuf, islamska mistika, Zbornik radova Prvog simpozija 1408./1988.*, Zagreb, Zagrebačka džamija, 1989., str. 215.

²¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bejrut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998., poglavlje 48., cjelina: „Mas’ala dawriyya min ḥādā al-bāb wa ḥādīhi šüretuhā, tom I, str. 334.

²² Ibid., str. 335.

²³ „Pa zar smo prilikom prvog stvaranja malaksali? Ne, ali oni u konstantno stvaranje sumnjaju.“ (Kur'an, 50:15)

pojmu stvaranja, no, s druge strane, ostavlja dovoljno mjesta i za neoplatonička učenja budući da se konstantno stvaranje može razumijeti i kao osnova ili vid emanacije na kojoj je insistirao Plotin.²⁴

Imajući sve prethodno rečeno u vidu, jasno je porijeklo u uvodu spomenute dvojbe u vezi sa porijeklom sadržaja „Razgovara sa svrakom“. U ovakvom kontekstu shvaćeno, moguće je *razgovor* shvatiti ne samo kao alegoriju već i kao posljedicu *izravnoga odnosa prema Istinitosti*, manifestiranu u susretu dvaju vrsta, u ovome slučaju, čovjeka i životinje, Selima Samija Jašara i svrake. Naprosto, izravan odnos Jašara sa Istinom, realiziran u *jednom vremenskom trenu*, hipu, manifestiran je i kroz spoznaju egzistencije ptice, odnosno, konkretnije, svrake. Imajući u vidu da je jedini metod transponiranja metafizičkih principa u osjetilne forme, upotreba simbola ili alegorije, Selim Sami je neke od darovanih spoznaja izrazio upravo alegorijski, zadržavajući time i zbilju i alegoriju u svojim riječima.

Sadržaj poslanice posebno ćemo izložiti u slijedećem poglavlju.

2. SADRŽAJ POSLANICE RAZGOVOR SA SVRAKOM

Egzaktno vrijeme nastanka traktata *Razgovor sa Svrakom* teško je utvrditi. Pretpostavljamo da je napisan u periodu prije Drugog svjetskog rata. Kao i ostala djela Selima Samija, i ovu kratku alegorijsku poslanicu na bosanski jezik preveo je Fejzulah Hadžibajrić, a prvi put je štampana u Zagrebu koncem osamdesetih godina prošloga stoljeća.²⁵ Kako smo rekli, po svome sadržaju može se svrstati istodobno i u polje religiozne književnosti, ali i vjersko-teološke sa izraženim segmentima ekstatične teologije (*kašf*). Jednako tako, budući da je u tekstu prezentiran dijalog derviša (sâm Selim Sami Jašar) i svrake, poslanica svojom dijaloškom

²⁴ Usp. zanimljivu studiju: Brandon Zimmerman, „Does Plotinus present a Philosophical Account of Creation?“, u: *The Review of Metaphysics*, sveska 67, br. 1, septembar 2013., str. 55-105.

²⁵ Usp. Selim Sami Jašar, „Razgovor sa svrakom“, prema Fejzulah Hadžibajrić, „Zikr i iršad“, u: Mustafa Cerić (ur.), *Tesawwuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989., str. 158-161.

formom pomalo podsjeća i na klasična filozofska djela poput određenih Platonovih dijaloga.²⁶

Sama radnja poslanice zbiva se pored tekije²⁷ gdje je sjedio derviš, a u njegovu blizinu ubrzo slijeće i svraka. Nakon pozdrava mira (ar. *selamun alejkum*) kojeg upućuje ptica i derviševog odgovora istom porukom (ar. *ve alejkumu selam*) počinje i njihova konverzacija.

U prvome dijelu poslanice predmet njihovog razgovora jest jedan za ljudski rod poseban događaj iz *svete povijesti*. Riječ je o grijehu blagoslovljenoga poslanika Ādama u Raju (ar. *ġannat*), tj. njegovom konzumiranju plodova sa zabranjenog stabla, ali i o pokajanju zbog učinjenog prijestupa odnosno neposluha prema Bogu.

Zatim u nastavku teksta, a u obliku odgovora na druga derviševa pitanja, ptica simboličkim iskazom opisuje vrijednost crne i bijele boje, ali i pojma „pravoga puta“. Uz to su navedena i dva vrlo značajna *tašawwufska* termina: *fanā*²⁸ i *baqā*²⁹. U ovome diskursu svraka izdvaja i posebnu skupinu religioznih ljudi koji su, supstancijalno motrivši, neznalice, te ih imenuje „dervišima nezalicama“. Pored spomenutih tema u njenim odgovorima opisno se „dočaravaju“ i dogmatsko-moralni pojmovi grijeha, vrijednosti znanja (*‘ilma*) i Svevišnosti, a prije toga i narav *qadariyskoga ʿarīqata*. Također se da primijetiti, tom prilikom, i blagi element, uslovno kazano suvremenim pojmovljem – „fitoetičke

²⁶ Često su Platonove teorije dovodene u vezu sa religijom i ritualima. Vidi npr. jednu stariju studiju: William H. Desmond, „The Ritual Origin of Plato's Dialogues: A Study of Argumentation and Conversation among Intellectuals“, *American Imago*, sveska 17, br. 4, zima 1960., str. 389-406.

²⁷ Tekija je jedna vrsta samostana u kome obitavaju pripadnici *ʿarīqata* to jest derviši ili sufije. U tome objektu najčešće provode vrijeme u različitim obredima i molitvama, ali i u karitativnome djelovanju. Usp. Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2007., str. 243.

²⁸ *Fanā'* je „duhovno nestajanje, iščeznuće i utapanje u Božija svojstva“. (Fejzulah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijско-tarikatskih izraza*, str. 187.)

²⁹ *Baqā'* to je ono što je vječno. (Usp. F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijско-tarikatskih izraza*, str. 182.)

svijesti³⁰, zbog toga što svraka iznosi mišljenje prema kojemu je biljni svijet, točnije drveće, znatno bolji dom pošto je „građevina svemilosnog Boga“, te se analogno tome može razumjeti i da su na taj način životinje nastanjene na drveću mnogo bliže Bogu. S druge strane gradeći kuće, za razliku od životinja, ljudi se, vremenom, suštinski otuđuju od prirode, koja je specifična vrsta Božijega samoobjavljivanja te specifičnog vida „objavljujućeg „govorenja živim bićima (hijerofanija).³¹

Ipak, tokom konverzacije između derviša i svrake od naročitog značaja za temu ovoga rada jeste posljednji dio spisa u kome se specificiraju posebne duhovno-religiozne vrijednosti nekoliko životinjskih vrsta iz ptičijega roda. Dakle, svraka predstavlja *tašawwufskom* i teološko-moralnom eksplikacijom slijedeće životinje: bijeloga sokola³², slavuja³³, grlicu³⁴, papagaja³⁵, sove³⁶, rode³⁷,

³⁰ Zbog toga se, na ovome tragu, može navesti i slijedeći citat u kome svraka zbori dervišu slijedeće: „Kuće su gradili ljudi, a drveće je građevina svemilosnog Boga.” Prema F. Hadžibajrić, *Zikr i iršad*, str. 159.

³¹ Na primjer: „A Gospodar tvoj objavljuje pčeli: 'Pravi sebi kuće u brdima i u dubovima i u onome što naprave ljudi, zatim, hrani se svakovrsnim plodovima, pa onda idi stazama Gospodara svoga, poslušno!' Iz utroba njihovih izlazi piće različitih boja koje je lijek ljudima. To je, uistinu, dokaz za ljude koji promišljaju.“ (Kur'an, sura „Pčela“-en-Nahl, ajeti 68-69.)

³² Car je za Svraku ujedno simbol ‘Abd al-Qādir al-Ġaylānīja, utemeljitelja qadariyskog *ṭariqāta*. U vezu sa bijelim sokolom se dovodi zbog jednog događaja iz svoga života, u kojem je ključnu ulogu imao njegov duhovni učitelj Ad-Dibbās. Naime, tijekom duhovnog odgoja ‘Abd al-Qādirov učitelj Ad-Dibbās usnio je jedan neobičan san, u kojem je vidio sebe kako lovi sokola. Slijedeći dan je u tekiju došao ‘Abd al-Qādir. Ad-Dibbās ga je pogledao oštro, nakon čega, kako se prenosi, kao da se srce Ġaylānīya raspuklo i rastvorilo. Doživio je stanje *ġazbe* (duhovno privlačenje), te pao na tle izgubivši se. Od tada je prozvan ‘Abd al-Qādir „Allāhov soko” (*bāz Allāh al-ašhab*). I ovaj događaj očit jer pokazatelj specifičnog ekstatičnog iskustva, koje, više-manje, baštine sve starije qadariyskog reda. Usp. Samir Beglerović, „‘Abd al-Qādir al-Ġaylānī: čovjek koji je rasplakao meleka smrti“, u: *Znakovi vremena*, svezak 12, br. 43-44., 2009., str. 29. S druge se pak strane, kada je u pitanju simbol bijeloga sokola, može reći da je duša poput sokola, jer se bijeli sokol najčešće vraća svome vlasniku. A u časnome Kur'anu se kaže: „A ti, o dušo smirena, vrati se Gospodaru svome zadovoljna, a i On tobom zadovoljan, pa uđi među robove Moje, i uđi u Džennet Moj!“ (Kur'an, 89:27-30)

golubove³⁸, pupavca³⁹, i na koncu sâmu svraku⁴⁰. Uporedo s time, opisuje njihove krijeposti i poroke te ukazuje na njihovu religioznost i odnos

³³ Slavuj je za svraku *'āšiq*, a oni su u teologiji predstavljeni kao zaljubljenici i zbog toga nije neobično što biva stavljen znak jednakosti između *'āšiq*a i slavuja. Naime, slavuj je simbol ljubavnika odnosno zaljubljenih diljem svijeta. Tašawwufsko-teologijski motreno, slavuj je, također, i simbol duše, koja je otjelovljenje čežnje za Vječitom Ljubavlju. Svaki zaljubljenik zbog svoje „opijenosti“ Božijom Ljepotom pjeva o Njoj, onoliko koliko može „pjevati“. Usp. Amina Šiljak-Jesenković, *Održi ljubavnih mesneviya u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika*, Orientalni institut, Sarajevo, 2016., str. 260-272.

³⁴ Grlica je u traktatu predstavljena kao učač *zikra*. *Zikr* je zazivanje Imena Božijih, putem riječi, ili pak razmišljanjem o Njima. Postoje različiti oblici *zikra*: poput pojedinčnog ili pak skupnog. Moguće je *zikr* izgovarati tiho, glasnije, u sebi itd. Usp.: F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 217. Za ovu životinju može se posebno izdvojiti činjenica da je jako nježna i malena, te da opija svojom pjesmom zbog Ljepote i blagosti koja proističe iz njenoga glasa. Zbog toga se, vjerojatno, u spisu podvlači ta simbolička jednakost između učača *zikra* s jedne i grlica sa druge strane. Usp. Amina Šiljak-Jesenković, *Uvod u historiju i teoriju poetske forme mesneviya na turskom jeziku*, str. 61.

³⁵ Svraka u tekstu odgovara da su papagaji *'arif*. Navedeni arapski pojam označava osobu koja je spoznala duhovna gibanja u svijetu i životu, tj. iskustveno poznaje Božije tajne i u harmoniji sa njima usklađuje svoj način života. Usp.: F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 180.

³⁶ Sove su predstavljene kao vaizi, tj. propovjednici. Sova simbolizira mudrosti u mnogim drevnim kulturama. No, simbolički interpretiran njen govor u tradiciji muslimana nerijetko podsjeća na riječi: *HūHū*, što je zapravo poznato zazivanje Allahovoga Imena u tašawwufskoj praksi, koje označava Božiju apsolutnost, Njegovo *Onstvo* (*Hū*, doslovno: „On“).

³⁷ U tekstu kosovskoga učenjaka, roda je simbol hadžije ili hodočasnika. U interpretativnoj tradiciji muslimana se, također, poistovjećuje sa hodočasnikom budući da je građena od bijeloga perja, te svojom fizionomijom asocira na hodočasnika u Meki, koji je obučen u *ihrāme* (dva komada bijele tkanine). Dapače, ona je i putnik, zbog čega na džamijama nerijetko gradi gnijezdo u minaretima, jednako kao što to čini u zvoncima. (Usp. Annemarie Schimmel, „Islam i čudesnosti stvorenja: Životinjsko carstvo“, u: *Novi Muallim*, svezak 15, br. 58., 2014., str. 50.)

³⁸ U Jašarovom spisu golubovi se izjednačavaju sa dervišima, tj. bivaju poistovječeni sa sufijama. S druge pak strane, u svetoj povijesti islāma, u trenutku *hiğre* (prelaska iz Meke u Medinu časnog Poslanika i njegovog druga časnog Abū Bakira, 622. godine), blagoslovljeni Glasonoša i Abū Bakir sklonili su se prilikom potjere u jednu tamnu pećinu na planini *ṭawr*. Golubica je, nakon što su se njih dvojica sklonila unutra, odmah načinila gnijezdo ispred pećine, a

prema Bogu, Jednom i Jedinom. Dakle u ovome slučaju životinje tj. ptice, posjeduju jedno ili nekoliko lijepih svojstava (*ṣifāt ḥāmiidiyyah*), a neka, opet, od njih su posebno efektno predstavljena u Jašarovom spisu.

pauk je izveo mrežu točno preko pećinskog ulaza. Potjernici su odlučili ne ući u pećinu smatrajući da je paukova mreža, s obzirom na svoju veličinu, izvezena još prije rođenja Muḥammada, te, kako su zaključili, da je netko ulazio gnijezdo golubice bi bilo uništeno. Blagoslovljeni Glasonoša i Abū Bakr tijekom izlaska iz pećine pažljivo su pomaknuli gnijezdo trudeći se ne uništiti ga. (Usp. Martin Lings, *Muhammed, život Vjerovjesnika islama zasnovan na najranijim izvorima*, Conectum, Sarajevo, 2005., str. 163–164.) S ovim događajem se zbilja mu'ǧīza (čudo), jer je riječ o Božjoj intervenciji, koju su, u ovome slučaju, sprovele životinje: pauk i golubovi. (Usp.: Ibid.) Iz djelovanja i življenja golubova, očito se prepoznaje zajedništvo. Ta čud se, na primjer, manifestira u njihovom instinktu dijeljenja hrane, jer golub nikada ne uzima hranu i ne leti sâm, već je dijeli s ostalim golubovima. Usp. Orhan Jašić, *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945 do 2012.*, Pergamena i Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb, 2019., str. 134.

³⁹ Rehberi su osobe koji su vodiči u tarikatu tj. pokazuju pravovaljani put. To su osobe preko kojih se pristupa šayḥu i sufijskim obredima. Usp.: Fejzulah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 206. Da bi istaknuo značaj institucije rehbera Jašar njegovu funkciju pripisuje pupavcu, ptici, koja je spomenuta u Božijoj objavi. *Hudhud* (pupavac) služio je blagoslovljenom poslaniku Sulaymānu (Solomon) na njegovu dvoru te je imao zadaću svojevrsnog savjetnika, tj. onoga koji sakuplja i prenosi podatke, te ih predočava svome gospodaru. Ova ptica je pripovijedala blagoslovljenom Sulaymānu o svojim putešestvijima, o letu u daleku Sabu i o tamošnjoj kraljici, na osnovu čega se odigrala jedna od najznačajnijih epizoda u ljudskoj povijesti uopće, o čemu se u Kur'anu kaže: „Vidio sam da jedna žena njima vlada i da joj je svega i svačega dato, a ima i prijesto veličanstveni vidio sam da se i ona i narod njezin Suncu klanjaju, a ne Allahu – šejtan im je prikazao lijepim postupke njihove i od Pravoga puta ih odvratio, te oni ne umiju naći Pravi put pa da se klanju Allahu, koji izvodi ono što je skriveno na nebesima i u Zemlji i koji zna ono što krijete i ono što na javu iznosite. Allah je, nema boga osim Njega, Gospodar svega što postoji!“. “Vidjet ćemo” – reče Sulejman – “da li govoriš istinu ili ne. Odesi ovo moje pismo pa im ga baci, a onda se od njih malo izmakni i pogledaj šta će jedni drugima reći!” (Kur'an, 27: 23-28)

⁴⁰ U tekstu su ove ptice označene terminom kurnaz. Riječ je o pojmu sa dvostrukim značenjem, budući da može označavati, s jedne strane mudre, a s druge prepredene ljude. No, u ovome slučaju njeno značenje se odnosi na pronicljivost tj. pametne osobe, jer svoje intelektualne i duhovne kapacitete koriste zaradi izgradnje i uzdizanja religioznog čovjeka tj. derviša.

Ipak, jedino čovjek, kao krunsko Božije stvorenje (*aḥsān at-taqwīm*) u prilici je objediniti doslovno *sva* pohvalna svojstva, odražena poglavito u Velikome svijetu (*'ālam al- kabīr*). Sânim time, ljudsko biće nakon što ovlada unutar sebe, kao Malim svijetom (*'ālam aš-šağīr*), temeljnim pohvalnim svojstvom određene životinje, tek tada postaje njen istinski zaštitnik i u izvanjskome svijetu. Analogno poziciji „namjesnika na Zemlji“ (*ḥalīfa fī al-ard*)⁴¹, čin objedinjavanja svih pohvalnih svojstava predstavlja se kao obaveza svake osobe.

3. OSVRT NA DJELO RAZGOVOR SA SVRAKOM

Kao što je prethodno kazano, u traktatu je pretežno riječ o pticama koje su zapravo produhovljenije u odnosu na svijet kopnenih životinja, te se svrstavaju u muslimanskoj tradiciji na viši stupanj prilikom gradiranja Bitka (ar. *marātib al-wuğūd*). Dapače kroz *teṣawwuf* se govori o tzv. stupnjevima Bitka, pri čemu svaki stupanj posjeduje svoju „unutarnju logiku“ bivanja (osebujne svjetove, poseban način komuniciranja sa spoznavateljem itd.), te je svaki od njih međusobno snažno povezan i stoji u izravnoj vezi sa svim drugim stupnjevima, iz čega se upravo i razumijeva da i manifestirano i skriveno naprosto ukazuju na Jednoga.⁴²

U ovome Jašarovom jezgrovitom i istovremeno inspirativnom spisu predstavljena je teocentrična percepcija odnosa prema svijetu općenito, ali i pticama posebno. Prilikom iščitavanja teksta, primjećuje se da su životinje stvorenja s tačno određenim zadaćama na ovome svijetu, kako zbiljskim tako i simboličkim. Naime, životinje pored vlastitog unutarnjeg smisla svoje egzistencije istovremeno služe ljudima i kao simboli za kosmos i više svjetove.

⁴¹ „A kada Gospodar tvoj reče melecima: 'Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti (*innī ḡā'ilun fī al-ardi ḥalīfa*)!' – oni rekoše: "Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo." On reče: "Ja znam ono što vi ne znate." (Kur'an, 2:30)

⁴² Usp. Abdullah Bošnjak, *Gradacija Bitka*, Sarajevo, Libris, 2003., str. 211–219.

U ovoj raspravi izdvaja se svraka, koja je prvenstveno u ulozi učitelja.⁴³ No, svraka je, također, i odgajatelj (ar. *murabbī*) budući da, kako smo prethodno objasnili, odgaja dušu pobožnog čovjeka-derviša. Ovo je zapravo jedan segment duhovnog putovanja (*sayr as-sulūk*) i proces aktiviranja organa nadosjetilne spoznaje: srca (*fu'ād*), duše (*nafs*), duha (*rūh*), uma (*'aql*) i imaginacije (*ḥayāl*).⁴⁴

Pored toga primjećuje se i da je akcent stavljen na komunikaciju ova dva bića. Samim time se u djelu *Razgovor sa svrakom* potcrtava i ukazuje na prijeko neophodni dijalog vrsta, budući da svraka, kao i druge spomenute ptice u Jašarovom kazivanju predstavljaju dio zajednice (*umma*), jednako kao i čovjek.⁴⁵ Dijalogom između derviša i svrake naglašava se, između ostaloga, i spoznavanje suštine ljudskoga bića. Analogno tome esencija čovjeka, pa tako i *homo religiosa*, jest biti čovjek radi drugoga čovjeka tj. moralnoga odnosa prema njemu, ali i drugim stvorenjima. To je u biti istaknuto u svrakinom savjetu na kraju razgovora sa dervišom.⁴⁶

⁴³ Ako se promotri sveta povijest islāma (ar. *ḥabar ar-rusul*) može se uočiti da je jedna ptica podučavala prve ljude na zemlji ni manje ni više negoli ukopavanju mrtvih. Naime, nakon što je Adamov sin ubio brata Hābila, Qābil, pokajavši se za zlo koje je uradio, zapitao se što učiniti s bratovim truplom, na šta mu je Bog poslao znak u vidu ptice (*Allah onda posla jednog gavrana da kopa po zemlji da bi mu pokazao kako da zakopa mrtvo tijelo brata svoga. "Teško meni!" – povika on – "zar i ja ne mogu, kao ovaj gavran, da zakopam mrtvo tijelo brata svoga" I pokaja se. (5:31)*).

⁴⁴ O organima duhovne spoznaje usp.: Rešid Hafizović, *Spoznaja - prva vrijednost islama*, Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2017., Također: usp. Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Europe*, Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2017., str. 9-51.

⁴⁵ Naime u časnome Kur'anu stoji: „Zar ne znaš da se i oni na nebesima i oni na Zemlji Allahu klanjaju, a i Sunce, i Mjesec, i zvijezde, i planine, i drveće, i životinje, i mnogi ljudi, a mnogi kaznu i zaslužuju. A koga Allah ponizi, niko ga ne može poštovanim učiniti; Allah ono što hoće radi.“ Kur'an (22:18)

⁴⁶ „Ja: - 'Daj mi kakav savjet. Svraka: - Zaštititi se dobrim, a odbaci nevaljalo, idi pravim putem, istopi grijeh, dobro očisti srce. Što vidiš, pokrij, a što ne vidiš, o tome ne govori. Ja: - Drago mi je što sam te sreo, koristile su mi tvoje mudre riječi. Hvala! Svraka: I meni je drago, hvala ti i želim ti uspjeh! Ostaj u ljubavi prema Bijelome sokolu! Diže se i odleti.“ Selim Sami Jašar, *Razgovor sa svrakom*, prema F. Hadžibajrić, *Zikr i iršad* str. 161.

Jašarov pogled na svijet je, i te kako, izuzetno vrijedan i u suvremenom teološko moralnome diskursu, budući da se u ovoj poslanici primjećuje značaj harmonije između Velikog svijeta (*'ālam al- kabīr*) i Maloga svijeta (*'ālam aṣ-ṣaḡīr*). Shodno tome, navedeni sklad se zasniva primarno u razumijevanju i poštivanju drugog i drugačijeg, čemu, izvan svake sumnje, predstoji spoznaja (*ma'rifa*), i to sâmoga sebe, potom svijeta (*drugih*), te, u konačnici, i dragoga Boga (*Stvoritelj svijeta*). Taj segment življenja sa drugim i drugačijim, kao što su na primjer biljke i životinje odnosno ptice u ovome slučaju, izrazito je zapostavljen u životu suvremenog čovjeka, koji je prvenstveno pod utjecajem „elitne kulture“ utemeljene na potrošačkim i konzumerističkim vrijednostima egoistično orijentiran prema sebi samome tj. prema pojedincu. Samim time su životinje i biljke, kao i ostali ljudi, ništa drugo negoli interesno-tržišni predmeti zbog čega se, u posljedici, pojavljuje enormno uništavanje i iskorištavanje okolišnog i životinjskog blaga, te umjesto „razgovora“ zapravo dominira *polemos* i na njemu utemeljeno razaranje. Sukladno iščitavanju Jašareve poslanice primjećuje se da je za koegzistenciju sa animalnim svijetom čovjeku neophodan unutarnji sklad, koji se, opet, manifestira u krijeposnom načinu življenja.

S obzirom na aktuelnu enormnu degradaciju biljnog i životinjskog svijeta, postavlja se pitanje: Da li je moguće govoriti o susretu Jašarovog teološko moralnog svetopogleda s bioetikom, koja se pojavila, između ostalog, i kao odgovor na destrukciju okoliša i životinjskog svijeta u dvadesetom stoljeću? Odmah se mogu detektirati primjetne diferencijacije, budući da je bioetika, kao grana etike, utemeljena na antropocentričnoj ili biocentričnoj slici svijeta, što je i razumljivo s obzirom na sâmu narav filozofije. S druge strane, Jašarov pristup je fundiran na teocentričnome pogledu na svijet, i sukladno tome mu je bioetički, dakle moderni te pristup koji se bazira dominantno na otklanjanju posljedica a ne i njihovih uzroka, suštinski stran. No, jednako tako, a bez obzira na vrlo izraženu epistemološku razliku, ipak je, smatramo, moguće govoriti o njihovome susretu u okviru integrativne bioetike. Razlog za to se nalazi u metodološkoj specifičnosti integrativne bioetike, jer se unutar nje odvija susret različitih disciplina pri čemu svaka od njih ponaosob zadržava svoju neovisnost uz „mogući“

zajednički pokušaj pronalaska rješenja za određeni teološko-moralni odnosno (bio)etički problem. Bez obzira na diferentna polazišta, ipak i navedeni teološko moralni, kao i brojni bioetički koncepti, teže realiziranju svojevrstne svijesti o realnosti zajedničke egzistencije svih stvorenja, a sâmim time imaju za krajnji cilj izvjesniji opstanak na ovome svijetu.

ZAKLJUČAK

Dakako, brojni su razlozi za pojavu bioetičkih problema, budući da bioetika u svome misaonome dijapazonu obuhvaća ponajprije odnos čovjeka i prirode, ali i čovjekov odnos prema zdravlju od začeca sve do smrti. Shodno širini znanstvenoga polja bioetike, u specifičnu vrstu bioetičkih problema nesumnjivo se može ubrojati i čovjekova relacija prema svijetu životinja. O tome su, pored filozofa, sociologa, ekologa, pisali, kako vidimo i teološki orijentirani muslimanski autori poput šejha Selima Samija Jašara sa Kosova.

Kako smo ranije istakli, Selim Sami Jašar je znatno prije pojave ozbiljnih bioetičkih rasprava, još u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, na našim podnebljima pisao prvenstveno iz vjersko-teološkog ugla o svijetu životinja i njihovoj komunikaciji sa čovjekom. Njegov svjetopogled je epistemološki drugačiji od suvremenih razviđanja bioetičkih problema na način kako se ova problematika danas naročito tretira u znanstvenoj literaturi. Upravo smo zbog toga smatrali vrijednim prezentirati i interpretirati Jašarov svjetonazor o svijetu životinja i njihovoj komunikaciji sa homo sapiensom na osnovu njegovog književno-teološkog djela *Razgovor sa Svrakom*.

Zbog povijesnog faktora pojave ovoga djela, tj. perioda prije nastupa Drugog svjetskoga rata, smatrali smo da bi bilo dobro u današnjemu vremenu svojevrstne *postkulture* skrenuti pozornost na Jašarovu teološko-moralnu refleksiju animalnoga svijeta, koja je u suprotnosti sa mnogobrojnim etičkim aksiomima visoke moderne odnosno postkulture, budući da je postulirana na duhovno religioznim temeljima na osnovu kojih se i druga bića motre kao stvorenja kreirana od Jednog i Jedinog Stvoritelja.

LITERATURA

- Abdullah Bošnjak, *Gradacija Bitka*, Sarajevo, Libris, 2003.
- Al-Ġurġānī, *Kitāb at-ta'rifāt*, u zbirci poslanica: *Maġmū'a al-kutub*, objavljenoj u Kairu, al-maṭba'a al-ḥamīdiyy al-mišriyya, 1321
- Amina Šiljak-Jesenković, *Odrzi ljubavnih mesneviya u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika*, Orijentalni institut, Sarajevo, 2016.
- Amina Šiljak-Jesenković, *Uvod u historiju i teoriju poetske forme mesneviya na turskom jeziku*, Orijentalni institut, Sarajevo, 2017.
- Amir Orman, „Pedeset godina od preseljenja šejh hadži Selim Sami jašara“ *Šebi arus*, Sarajevo 2000.
- Annemarie Schimmel, „Islam i čudesnosti stvorenja: Životinjsko carstvo“, u: *Novi Muallim* svezak 15, br. 58, 2014.
- Brandon Zimmerman, „Does Plotinus present a Philosophical Account of Creation?“, u: *The Review of Metaphysics*, svezak 67, br. 1, 2013.
- Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2007.
- Fejzulah Hadžibajrić, »Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza«, u: Mustafa Cerić (ur.), *Tesawwuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989.
- Fejzulah Hadžibajrić, *Zikr i iršad* u: Mustafa Cerić (ur.), *Tesawwuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989.
- Ferhat Grguri, „Hadži hafiz Sabit Zaimi efendi“, u: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, svezak 6, br. 39, 1976.
- Gerhard Bowering, „The Concept of Time in Islam“, u: *Proceedings of the American Philosophical Society*, svezak 141, br. 1, 1997.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bejrut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998., poglavlje 48., cjelina: „Mas'ala dawriyya min hādā al-bāb wa hādīhi sūretuhā, tom I.
- Kur'an*, Orijentalni institut Sarajevo, Sarajevo, 1977. (preveo: Besim Korkut)
- Martin Lings, *Muhammed, život Vjerovjesnika islama zasnovan na najranijim izvorima*, Conectum, Sarajevo, 2005.
- Mohamed Haj Yousuf, *Ibn 'Arabī – Time and Cosmology*, London – New York, Routledge, 2008.
- Orhan Jašić, *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945 do 2012.*, Pergamena i Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb, 2019.
- Plotin, *Eneade*, Beograd, NIRO „Književne novine“, 1984., III.

- Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Europe*, Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2017.
- Rešid Hafizović, *Spoznaja – prva vrijednost islama*, Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2016.
- Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, 'Bemust', Zenica, 1999.
- Samir Beglerović, „‘Abd al-Qādir al-Ġaylānī: čovjek koji je rasplakao meleka smrti“, u: *Znakovi vremena*, svezak 12, br. 43-44., 2009.
- Samir Beglerović, „Crtice iz života hadži šejha Fejzulaha efendije Hadžibajrića“, u: *Znakovi vremena*, svezak 7, br. 25, 2004.
- Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: Vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, „Bookline“, 2014.
- Sead Halilagić, „Hadži Selim Sami ef. (Uz 40-godišnjicu smrti)“, *Šebi arus*, Sarajevo 91.
- Selim Sami Jašar, *Razgovor sa svrakom*, prema Fejzulah Hadžibajrić, *Zikr i iršad* u: Mustafa Cerić (ur.), *Tesavvuf, islamska mistika*, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989.
- Selim Sami Jašar, *Tuhfa – Dar -*, Vatan, Malmö, 1996.
- William H. Desmond, „The Ritual Origin of Plato's Dialogues: A Study of Argumentation and Conversation among Intellectuals“, *American Imago*, svezak 17, br. 4, zima 1960.

SAMIR BEGLEROVIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies

ORHAN JAŠIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Islamic Studies / University of
Tuzla, Faculty of Philosophy

THEOLOGICAL AND ETHICAL ISSUES IN THE
WORK *CONVERSATION WITH THE MAGPIE* BY
SELIM SAMI JAŠAR

Abstract: The first part of the paper briefly presents the biography of the theologian, sufi and muderris (Professor) Selim Sami Jašar from Vučitrn (Kosovo). Although he is the author of several works in the field of theology, in this paper we have reflected on his allegorical tale *Conversation with the*

Magpie, which was translated into our language by Professor Fejzulah Hadžibajrić. In this tale, in the form of a dialogue, a Dervish (in this case author Selim Sami Jašar himself) talks with a magpie, primarily about the topics of tašawwuf (sufism) and Islamic dogmatics (*'Aqā'id*), but also about the topics belonging to the field of theology of moral (*'Ilm al-Ahlāq*). Particular attention is drawn to the presentation of the symbolism of the animal world, *bios*, whose essence is examined from the mentioned perspectives. Among other things, the paper emphasizes the historical context of this symbolical tale because it was written in the first half of the twentieth century when not too much attention was given in the West to the zooethical and fitoethical issues.

Keywords: Selim Jašar, *tašawwuf*, theology of moral (*'Ilm al-Ahlāq*), magpie, ethics

Primljeno: 1.12.2019.

Prihvaćeno: 29.12.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1 Kant I.

1 Hegel G.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.295-323>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGANA VLAHOVIĆ¹

Podgorica, Crna Gora

KAKO SU KANT I HEGEL UKLONILI ZAKON O ZDRAVSTVENOJ ZAŠTITI (ZAKON O *PRVORODNOM GRIJEHU*)

Sažetak: Pored eksplikacije Kantove i Hegelove interpretacije *prvordnog* grijeha, prema kojoj taj problem ima ulogu kulturološkog, intelektualnog, emancipacijskog i progresivnog događaja, u ovom radu je izloženo i potpuno drugačije značenje tog problema. Koristeći pravo na naučno-istraživački metodski tretman primarnog izvora i na širu kontekstualnu komparativnu analizu istog, autorka u ovom radu dolazi do zaključka da je *prvordni grijeh* devijacija polnog odnosa (muškarca i žene) i primarni uzrok teških bolesti, prenosivih na razne načine. S obzirom na to, onda bi biblijski opisano Božije protivljenje tom čovjekovom prestupu bio *zakon o zdravstvenoj zaštiti*, a ne uskraćivanje čovjekove slobode, sazrijevanja, samostalnosti i razvoja kulture, intelekta, subjektivnosti i samosvijesti, kako su mislili Kant i Hegel. Njihove interpretacije *prvordnog grijeha* se iz tog aspekta uviđaju kao nehumani projekti uklanjanja takvog zakona. Nasuprot tome, cilj ovog rada je mogući humani doprinos, koji se ukazuje iz konkretnog označavanja primarnog uzroka teških bolesti, a odatle i u mogućnosti njegove eliminacije, s kojom mogu nestati i posledice.

Ključne riječi: *prvordni grijeh*, Kant, Hegel, kulturološki događaj, intelektualni, polna devijacija, teške bolesti, zdravstvena zaštita

¹ E-mail adresa autorke: draganavlahovic01@gmail.com

KANTOVA I HEGELOVA INTERPRETACIJA PRVORODNOG GRIJEHA

Kad se u filozofiji i filozofskoj antropologiji govori o problemu čovjekovog *pada* zna se da je u pitanju biblijski *prvi grijeh* (*prvorodni grijeh*). Na osnovu značenja riječi *pad* i *grijeh*, na prvi pogled, moglo bi se zaključiti da je riječ o nekakvoj degradaciji i grešci s negativnim konsekvencijama po čovjeka, a takvo negativno značenje bilježi i izvornije tradicionalno shvatanje tog problema. Nasuprot tome, danas se svaki visokoškolac filozofije obrazuje pozitivnom i progresivnom interpretacijom *prvorodnog grijeha*, afirmativno usvojenoj i školski institucionalizovanoj iz djela novovremenih autora filozofije, koja pripadaju obaveznoj literaturi obrazovnog programa. Za takav preokret najviše dugujemo Kantu i Hegelu, koji su sa takvim ocjenama *prvorodnog grijeha* veliki uticaj ostvarili i na kasnija shvatanja.

Primjer uticaja Kantovog i Hegelovog stava o *prvorodnom grijehu*, u najnovijem vremenu pristupačan široj čitalačkoj populaciji, potpisuju Kelmajer i Lisman. Oni kažu da je „Immanuel Kant među prvima ukazao na raj kao na stanje nevine i sigurne detinje nege, koje mora biti napušteno da bi u svet izašlo samosvesno i razumno biće“ (*Kelmajer i Lisman* 2018, 23). Podsjećaju i na to kako „Fridrih Šiler naziva *prvorodni greh* najvećim događajem u istoriji ljudskog roda, jer njime počinje sloboda“ (*isto*). Za Hegela kažu da on zna da „prvorodnim grehom i njegovim posledicama čovek stiče svoj duh i tek tada može da napusti park koji je pogodan samo za životinje, a ne za ljude“ (*isto*). Bez ikakve sumnje i upitnosti, očekivane zbog toga što izvorna učenja i sadržaji tvrde da je *prvorodni grijeh* otpadništvo od Boga, oni daju podršku Hegelovom stavu: „za Hegela je jasno: u saznanju, i samo u njemu, čovek se preko *prvorodnog greha* zaista izjednačio s Bogom“ (*isto*).

Kantovo shvatanje da je *prvorodni grijeh* događaj *kultivisanja divljih čula*, a stanje prije njega *dječije, maloljetno* stanje, iz koga čovjek *prvorodnim grijehom* izlazi u svoju samostalnost, intelektualnu zrelost, civilizacijski i kulturološki napredak, podsticajno je i za druge stručnjake u filozofiji (*Perović*, 2013, 29-54). Originalni naučni radovi danas za osnovu imaju potpuno povjerenje u pouzdanost Kantovih procjena. U

jednom takvom novijem reprezentativna rečenica po tom pitanju ističe da Kanta najviše zanima *pitanje religijskoga odrastanja uz povijesno uvjetovanje maloljetnosti*, odakle je po njemu i autoru koji to afirmiše „*religijska maloljetnost* štetnija i nečasnija za čovječnost i čovjeka i njegovo dostojanstvo od naivnog djetinjstva društva i ratnih nestašluka *tinejdžerski* raspoloženih vladara i država“ (Perović, 2017, 820).

Hegelova progresivna interpretacija *prvorodnog grijeha* je sastavni dio *teorije o razvoju* iz Hegelovog *Uvoda u Istoriju filozofije*, koji je jedan od glavnih programskih činilaca sadržaja akademske, osnovne i *master*, programske koncepcije. U tom kontekstu Hegel uvjerava da se preko *prvorodnog grijeha* ostvaruje identitetsko jedinstvo *subjektivnog* i *supstancijalnog, objektivnog* (čovjeka i Boga). On tu zaključuje da „po staroj priči o grehu [...] *zmija* nije prevarila čoveka; jer bog veli: Gle Adam posta kao jedan od nas, on zna šta je dobro a šta zlo.“ (Hegel, 1979, tom III, 89-90).

U djelu *Filozofija povijesti*, stoji isto Hegelovo uvjerenje da se *prvorodni grijeh* „sastoji samo u spoznaji“ (Hegel, 1951, 296). Njegovo mišljenje je da stanje i prirodno okruženje prije *prvorodnog grijeha* pripada *životinjama*, ali ne i čovjeku, koji traži više od prirodne datosti u ostvarenju svoje subjektivne intelektualne *slobode*. Hegel tvrdi da *jelom* sa „stabla spoznaje dobra i zla“ čovjek upravo *spoznajom* čini sopstvenu emancipaciju i izlazi iz prirodnog stanja u progresivni intelektualni razvojni put do svoje *samosvijesti*. Kao opravdanje za to on navodi isti citat iz *Biblije*, kao u prethodnom, koji sadrži Božiju konstataciju o efektima učinjenog *prvorodnog grijeha*. Hegel ističe da Bog tim „potvrđuje riječi *zmije*“ (isto, 297). Odatle je njegov definitivni zaključak da je taj grijeh „spoznavanje dobra i zla“ (isto).

Hegelov zaključak da je *prvorodni grijeh* u *spoznaji* jako je uticajan kao rešenje koje se danas više uopšte ne dovodi u pitanje i ne smatra problemskom temom otvorenom za istraživanje. Potpuno povjerenje u pouzdanost i relevantnost takvog Hegelovog suda stoji u radovima današnjih akademskih stručnjaka, jer kad se obrađuje ta tema u filozofiji i kad treba da se spomene *prvorodni grijeh* on se spominje kao *spoznaja*. Primjer:

„Hegel tumači starozavetni mit o izgnanstvu iz raja kao izlazak iz onog pukog naturalnog u kome su Adam i Eva bitisali s životinjama kao jedno u Bogu. Spoznajom nastaje hijatički odnos između onog ljudskog i životinjskog koje ostaje biološki determinisano [...] Spoznajom otkrivaju prva žena i prvi čovek da tek treba da postanu ljudskim bićima, da po prirodi nisu takvi kakvi treba da budu. Na taj način oni prestaju da bitišću kao puka biološka bića“ (*Stefanović, 2009, 225-226*).

U Hegelovoj interpretaciji *prvorodnog grijeha*, u okviru njegove *Istorije filozofije* spominje se da je ranije postojalo i drugačije shvatanje značenja tog problema. Hegel ga navodi kao „takozvano učenje o nasleđenom grehu“, koje se, kako kaže, „sastoji u tvrđenju da su naši praroditelji sagrešili i da je ta zlost prodrila do svih ljudi kao neka nasledna bolest“ (*Hegel, 1975, tom III, 83-84*). Hegel kaže da to učenje tvrdi da je *prvorodni grijeh* kao *nasledna bolest* „kao nešto nasleđeno, nešto urođeno prešla na potomke na spoljašnji način i da kao takva ne spada u slobodu duha niti u njoj ima osnov“ (*isto*).² U istom kontekstu on objašnjava da je čovjek zaveden da „pojede jabuku“, ali, kako kaže, tu se ne radi samo o tome, već „o drvetu znanja dobra i zla, sa kojeg čovek mora da jede inače ne bi bio čovek nego neka životinja“. Nasuprot tom izvornom učenju, o *prvorodnom grijehu* kao o *bolesti*, Hegel zaključuje da je akt *jedenja s toga drveta – spoznaja*. Za dodatno opravdanje svoje procjene o sazajnom značenju on koristi citat iste biblijske rečenice, koja je zabilježena i u prethodna dva oblika njegove interpretacije: „Gle Adam je postao jednak sa nama, on zna šta je dobro i šta zlo“ (*isto*).

Evidentno je da o učenju o *naslednom grijehu*, u vidu *nasledne bolesti*, Hegel u svom radu nije razmatrao i nije ulazio u neko istraživanje. Za izbegavanje takvog istraživanja Hegelu je ključno bilo opravdanje u pitanju: „kako može rdav čovjek da bude kažnjen kad ne postoji odgovornost za ono što je urođeno“ (*isto*). Ipak i pored toga, mogućnost da *prvorodni grijeh* predstavlja *medicinski problem* i primarni uzrok zdravstvenih poremećaja, izuzetno je motivaciona za istraživanje s humanim ciljem, s obzirom na to da se danas, posle mnogo proteklog

² „na spoljašnji način“ Vidi u: 3.

vremena razvoja i progressa (od Hegelovog doba), broj mladih ljudi koji svakodnevno umiru od teških bolesti samo povećava i to pored svega napretka znanja, nauke i tehnologije.

PRVORODNI GRIJEH – DEVIJACIJA POLNIH ODNOSA I PRIMARNI UZROK TEŠKIH BOLESTI

O *odgovornosti* i primjerenosti *kazni* za neku krivicu nije uopšte moguće rasuđivati bez prethodnog poznavanja preciznog značenja delikta kojim su uzrokovane loše posledice. Prije svog konačnog zaključka Hegel nije dovoljno istražio o nekom drugom mogućem značenju *jedenja sa drveta znanja dobra i zla* (osim o sazajnom), koje bi moglo biti uzrok zdravstvenih poremećaja, da bi uopšte mogao razmatrati o *kaznama* i *odgovornosti* po tom pitanju. U Hegelovom radu takva mogućnost uopšte nije razmotrena, ni tamo gdje bi se to najviše očekivalo – u njegovim *Ranim spisima* (Hegel, 1982).

Biblijski tekst ima preko hiljadu stranica, evidentno smisaono koherentnog sadržaja, u kom se o *prvrodnom grijehu* ne govori samo na prvih nekoliko strana, u njegovom načelnom predstavljanju. Očito je iz uvida u cjelinu djela, da se o tom problemu govori skoro na svakom koraku, uvijek s nekim dodatim proširenjem njegovog smisla, u zavisnosti od konteksta. Sa tim smislom se treba mnogo puta vraćati na načelno izloženu priču o *prvrodnom grijehu*, da bi se mogla sagledati cjelovita slika značenja opisanog problema, koja proizilazi iz kompatibilnosti smisla te priče i ostatka biblijskog sadržaja. S obzirom na to, Hegelova interpretacija je evidentno parcijalna, jer se njegova ocjena da je *prvrodni grijeh spoznaja* na prvi pogled slaže sa jednom ili dvije rečenice biblijskog sadržaja iz načelno izložene priče o tom problemu. Opis kompatibilnosti sazajnog značenja *prvrodnog grijeha* sa širim biblijskim kontekstom je ono što Hegelu nedostaje, da bi njegovi zaključci bili stabilni i potpuno prihvatljivi kao završno rešenje problema, koje obustavlja potrebu za daljim istraživanjem i traženjem drugih, više odgovarajućih aspekata i mogućnosti.

Zahtjevi stručne, standardizovane, naučno-istraživačke metodologije ne priznaju pouzdanost i ispravnost donesenog zaključka i

ocjene, recimo, o Hegelovom *dijalektičkom sistemu*, samo s uvidom u jednu ili dvije rečenice s početka njegovog djela, bez prikaza uvida u ključne kompatibilne stavove iz cjeline konteksta. Ako se oni moraju ispuniti u odnosu prema Hegelovom djelu, treba da budu ispunjeni i u odnosu prema primarnim izvorima koje je Hegel interpretirao. U tom pogledu mjerodavna je metodološka preporuka Betija: „Kao što se značenje, intenzitet ili nijansiranje neke reči ne mogu razumeti nikako drukčije osim na osnovu smisaone veze u kojoj je izgovorena, tako se i značenje i smisao neke rečenice, kao i rečenica povezanih s njom, može razumeti samo na osnovu uzajamne smisaone veze i konteksta [...]“ (*Beti* 1988, 67).

Zašto se uopšte čitav smisao *jedenja sa stabla znanja dobra i zla*, shvata samo kroz smisao jedne riječi – kroz *spoznavaju*? Zašto je uopšte bilo potrebno u taj smisao uklopiti radnju *jedenje* i entitet *stabla (drveta)*, ako te riječi nemaju nikakav značaj i ulogu sa svojim značenjem i ne utiču na neko određenije i drugačije značenje i pojma *spoznavaje*? Zašto je uopšte ignorisana praktična funkcija radnje *jedenje* i materijalni smisao entiteta *drveta*? Istraživanje od kojeg zavise odgovori na ova pitanja može početi od prve velike i najbliže otežavajuće okolnosti Hegelovom zaključku, date u biblijskom kontekstu u kom je pojam *poznanja* upotrebljen sa značenjem polnih funkcija i odnosa [koje pripadaju prvom i jedinom što Bog *blagoslovi* prije *prvorodnog grijeha* (1 *Mojs.* 1. 28)]. O tome stoji na istoj biblijskoj stranici na kojoj se nalazi Božja konstatacija o saznavnim efektima *jedenja sa stabla spoznavaje dobra i zla*, koja je i glavni Hegelov argument za saznavno značenje tog akta. Taj dio navodi da je Adam *poznanjem* svoje žene Eve kod nje uzrokovao *začeće*, koje je uslovalo *rađanje* Kaina (1 *Mojs.* 4.1). Takvo značenje pojma *poznanja* u vidu polnih funkcija i odnosa, može biti indikator značenja i *stabla spoznavaje dobra i zla*. Zahvaljujući tome se smisao *prvorodnog grijeha* iz intelektualnih kvalifikacija može premjestiti u sferu polnih funkcija i odnosa.

Ako *Biblija* navodi da muškarac *poznanjem* žene uzrokuje kod nje *začeće*, što omogućava *rađanje* ljudskog bića, onda *stablo spoznavaje dobra i zla* može biti sastavni dio tijela čovjeka, kojim se polni akt sprovodi upravo kao akt *poznanja*. Ljudsko biće u sebi sadrži organsku

bazu mogućnosti razlikovanja dobra i zla, u nervnom sistemu, koji je upravo u obliku *drveta*³. S njim su u biću organski integrisane i čovjekove polne funkcije i polni sjemeni faktori, iz kojih se u biogenezi drvoliki nervni sistem u ljudskom biću i stvara. To vodi na zaključak da bi sporno *jedenje sa stabla spoznaje dobra i zla* moglo biti upravo u doslovnom obliku značenja radnje *jedenje*, jer se tim predstavlja devijacija polnog odnosa – *jedenje* sjemenih produkata muškaraca, sa *drveta* nervnog sistema ljudskog bića (*oralni seks*). Takvo postupanje ima karakter *protiv-prirodnog*, nasuprot postupku prirodnog polnog odnosa, kojim se uzrokuje začeće i rađanje, što Bog *blagoslovi*, posle stvaranja čovjeka *po svojoj slici* (1 *Mojs.* 1. 28). Polne radnje, pri kojima se u polnom odnosu jedu polni sjemeni produkti, nijesu samo neke pradavne, *praroditeljske*, već se dešavaju i danas, pa odatle i moguća *odgovornost* svakog čovjeka sposobnog za roditeljstvo, ako su te radnje i mogući uzroci organskih zdravstvenih poremećaja, koji mogu i da se, na razne načine, prenose sa čovjeka na čovjeka i budu uzrok smrti, što je mogućnost koja se istražuje ovim radom.

Iz biblijskog segmenta o *izgnanju* se vidi da Bog *istjeruje* čovjeka iz vrta samo zbog toga da ne bi jeo sa *stabla života*. Onda je to što po *izgnanju* iz vrta čovjeku ostaje nedostupno samo *stablo života*, ali ne i *stablo spoznaje dobra i zla*, jer taj dio precizira, da je po izgonu čovjeka iz vrta samo staza ka *drvetu života* postala čuvana i nedostupna (1 *Mojs* 3. 24). To potvrđuje da kontakt sa *stablom spoznaje dobra i zla* nije bio dostupan samo našim *praroditeljima*, nego je uvijek dostupan svakom čovjeku i da stalno postoji *staza* do tog *drveta* i mogućnost činjenja istog grijeha. *Biblija* govori da *prvorodni grijeh* praroditelja ima univerzalnu težinu i uticaj (*Rim.* 3. 23; *isto* 5. 12 itd.) i da predstavlja grijeh koji je, na neki način, organski nametnut *unutrašnjem čovjeku* (*isto* 7. 22 -23), sadržan u nečemu u čemu su svi ljudi organski istovremeno povezani.⁴ To u čemu je tako nešto moguće je upravo sadržaj tijela svakog ljudskog bića, koji je generisan konstitutivnim genskim činiocima

³ *dendriti* – djelovi nervnih ćelija, od (l.) *dendros* – drvo.

⁴ Vidi u: *Rim.* 2 *Kor.* 5. 14; 1 *Kor.* 12. 26, 27 itd. Uporedi: 1 *Kor.* 5. 9 – 13 i 6. 12 – 20 i *Ivan* 11. 9 – 10.

iz *praroditelja* i svih roditelja čitave populacije predaka, koji stalno stoje kao vitalni, organski temelj u građi svakog čovjeka. Da li je djelovanje u polnim devijacijama mogući uzročnik *bolesti*, medicinska nauka očito još nije utvrdila nemogućim i isključila⁵. Nije utvrđeno ni suprotno tome, jer da jeste, već bi bio na snazi univerzalno važeći *zakon o zdravstvenoj zaštiti*, s ozbiljnim upozorenjem o opasnosti takvih djelovanja po zdravlje ljudi. Ipak, takav polni odnos je potpuno naopak od prirodnog polnog odnosa, koji omogućava začeće, rađanje i množenje čovjeka i zato ima tendencije ka uzrokovanju zdravstvenih poremećaja.

Zaključku da *stablo spoznaje dobra i zla* i njegovi *produkti* sporni za jelo pripadaju čovjekovom biću idu u prilog brojni biblijski segmenti koji sadrže poređenja čovjeka sa *drvetom*, u kontekstima u kojima se upravo dovode u vezu sa *prvorodnom grijehom* (*Jov* 14. 4 – 11; *Psalam*. 1.3; *Ezekiel* 31. 18⁶; *Marko* 8. 16; *Luka* 23. 31; *Mat.* 3. 10; 7. 17 – 19; 15. 13; *Ivan* 15. 1 – 8 itd.). Ono što čovjeka generalno određuje kao *stablo znanja dobra i zla* i što u čovjekovom biću odgovara tom nazivu je *nervni sistem*, na koji se strukturalno i funkcionalno u sadržaju njegove cjeline, nadovezuje i polni organ sa sjemenim faktorima. Nervni sistem je struktura u obliku *drveta*, sa svojom osnovnom funkcijom – *saznajnom*, koja je u osnovi bazirana na refleksima za osjećaj prijatnosti, *dobra* i osjećaj neprijatnosti, bola, *zla*. U tome je jasno prepoznatljiva organska baza mogućnosti razlikovanja dobra i zla, u osnovnoj refleksivnoj razlici reakcije na opasnost, neprijatnost, negativnost i ono što je tome suprotno.

⁵ Poznat je slučaj glumca Majkla Daglasa oboljelog od kancera grla, uzrokovanog *humanim papiloma virusom*, za koji se zna da je uzročnik kancera reproduktivnih organa žena. Sam glumac je javno priznao da je upražnjavao oralni seks i odatle i mogućnost da mu se taj virus nađe u grlu. Taj primjer je pokazatelj da se devijacijama polnih odnosa može uzrokovati teška bolest. Odatle postoje indicije da se i *oralnim seksom*, koji žene čine muškarcima, može uzrokovati nastanak teških bolesti i da su opasni virusi upravo na taj način stvoreni.

⁶ Vidi u: (2 *Tim.* 2. 20-21) – tu se govori o čovjekovom biću, kao o *kući* sa zemljanim i *drvenim posudama* među kojima ima i onih koji su za *sramotu* i ističe zahtjev za njihovim *očišćenjem*, s ciljem da budu za *čast*; u anatomiji postoji izraz *krvni sudovi*.

Zato je čovjekovo biće suštinski određeno *stablom spoznaje dobra i zla*, a taj naziv je savršeno primjeren za imenovanje *nervnog sistema*.

Kao o *drvetu opterećenom preobilnim rodnom sjemena*, govori Platon opisujući *kičmenu moždinu*, u djelu *Timaj* (Platon, 1995, 85c-d). Za to djelo se u filozofiji primjećuje povezanost i sličnost sa biblijskom knjigom *Postanka*, pa se u akademskom učenju i istraživanju daje i stručna preporuka da se ta dva djela kompariraju. U istom kontekstu Platon objašnjava i raskalašne *ljubavne strasti*, a sjedinjenje polova pri začecu opisuje kao „otkidanje plodova sa drveća“ (isto 91). Opisujući unutrašnji sadržaj ljudskog *tijela*, Platon ga poredi sa *vrtom*, izbrazdanim vodenim *kanalima* i *potocima* (isto, 77c-d).⁷ Na samoj završnici tog spisa Platon izlaže eshatološki zahtjev, kao obavezu svakom čovjeku: da teži popravci *poremećaja* i *ispravljanju tokova u glavi*, (*Božanskih kretanja u nama*), za koje kaže da su se *pri rođenju poremetili* (isto 90d-e).⁸ Komparacijom smisla izloženog u *Timaju* sa biblijskom pričom o

⁷ Bibl. opisan, *rajski vrt* i može predstavljati vrt čovjekovog okruženja u kojem je čovjek bio nekada smješten, a da taj vrt predstavlja i čovjekovu unutrašnju organsku sferu. U *Bibliji* se opisuje stvaranje čovjeka od zemlje – *praha zemaljskog* (1 *Mojs.* 2. 7), pa tek po *zasađivanju vrta* i po čovjekovom *smještanju u vrt*, opisuje se *nicanje iz zemlje* dva ključna drveta, bitna u priči o *prvorodnom grijehu* (isto 2. 8–9). Odatle je opis njihovog *nicanja* moguće vidjeti *iz zemlje* u sadržaju čovjekovog bića, s obzirom na to da je ona dio čov. bića, jer je od *zemlje* stvoren. Zato kasniji biblijski sadržaj i govori o čovjekovom biću, kao o *zemljanoj posudi, njivi* i sl. (*Rim.* 9. 20 – 21; 2 *Kor.* 4. 7; 5. 1– 4; 2 *Tim.* 2. 20–21; 1 *Kor.* 3. 9). Čovjekovo biće nije hermetički odvojeno od *zemlje*, već integrisano sa njom stalnim protokom uslova života i zemlja je realno veliki dio ljudskog bića preko uslova života, koje čovjek unosi u sebe (hrana, voda, vazduh...), a koji preko sveopšte sinteze i transformacijskog prometa dolaze iz zemlje i njene uloge u biosferi. To dokazuje i hemijski sastav čovjekovog bića koji je skoro stoprocentno identičan kompletnom hemijskom sastavu biosfere i elementarnom sadržaju *zemlje* (pr: gvožđe u sadržaju zemlje – gvožđe u sadržaju krvi itd). Vidi u: 31, 33.

⁸ Platon kad o *mozgu* govori kao o *korijenu*, objašnjava da se u *glavi začelo prvobitno rođenje duše* (vidi u: 10, 32, 33) opisujući njegovu srodnost sa *neбом* (*Timej* 90a, b), dok u istom djelu na više mjesta navodi o Božanskom sjedištu u ljudskoj glavi i njenom sadržaju (isto 44d, e; 73c, d; 76b; 85a; 90d, e). S obzirom na to da o *kičmenoj moždini* govori kao o *drvetu*, podrazumijeva se da je mozak *korijen* tog drveta. Iz takve slike se može vidjeti da sjemeni polni faktori i jesu su na granama tog *drveta*, jer mu je *korijen* u glavi, a *krošnj*a u tijelu. Vidi u: 10.

prvorodnom grijehu i ostalim biblijskim sadržajem, dolazi se do zaključaka koji idu u prilog značenju *jedenja sa stabla spoznaje dobra i zla*, u devijacijama polnih odnosa, a koje mogu biti primarni uzrok i unutrašnje devijacije procesa (*tokova*) organskih struktura, iz koje nastaju teške bolesti.

NEKOLIKO PRIMJERA KOJI UPUĆUJU NA ZNAČENJE PRVORODNOG GRIJEHA U POLNIM DEVIJACIJAMA

O tome da je *prvorodni grijeh* devijacija u polnim odnosima nalazi se i u interpretaciji problema *prvorodnog grijeha* u prvoj biblijskoj *Poslanici*. Već s početka njenog prvog poglavlja, na taj problem se, između ostalog, upućuje kao na devijaciju u polnim odnosima. Navodi se da je i Jevrejima i Grcima bilo poznato ono što se može doznati o Bogu i da ta spoznaja nije ni bila problem, već nezahvalnost za datost od njega, zbog koje su i predati njihovoj *pohoti* i *sramotnim strastima*, prvo započetim između žena i muškaraca.⁹ Uz to je dato obrazloženje: „[...] jer žene njihove zamijeniše naravno općenje protunaravnim [...]“ (*Rim.* 1. 26). Taj dio navodi i da se za takve *sramotne stvari* i *bludničenje* događa *na sebi* primanje *pravedne plate za svoje zablude*. Nešto kasnije stoji i ovo:

„Dakle neka više ne vlada grijeh u vašem smrtnom tijelu, tako da vas podvrgne njegovim požudama! Niti više dajite svojih udova kao oružje nepravednosti u službi grijeha! [...] kao što ste nekoć učinili svoje udove podložnima nečistoći i razvratnosti da se pokvarite, tako sada učinite svoje udove podložnim pravednosti da se posvetite [...] jer je plaća za grijeh smrt“ (*isto* 6. 19–23).

Zatim se u nastavku, u kontekstu koji govori o *padu*, čovjek poredi sa *granama* drveta, s isticanjem temeljne, *noseće* važnosti i *svetosti*¹⁰ njegovog *korijena* (*isto* 11. 17–22)¹¹. Da li je, s obzirom na

⁹ Na *internetu* se mogu naći podaci o *mnogim komentatorima*, koji tvrde o *seksualnom značenju prvorodnog grijeha* i o tome da i *Rabini tvrde da je zmija seksualno zavela Evu*. (*Atli*, 2011, 61- 62). Vidi u: 2 *Kor.* 12. 21.

¹⁰ Vidi u: 1 *Kor.* 3. 16–17.

izloženo, u vezi sa pričom o *prvorodnom grijehu*, uopšte moguće pomisliti da je neko drugo njegovo značenje, pored polne devijacije? Šta može da podrazumijeva (*protivprirodno*) *protunaravno općenje*, između muškaraca i žena, ako je *naravno* prirodni polni odnos, kojim se množe, stvaraju i rađaju ljudska bića, *blagosloven od Boga* po stvaranju čovjeka? U izloženom ne nalazimo podršku Hegelovom saznavnom dohotku *prvorodnog grijeha*, jer se ističe samo negativni i tragični doprinos tog čina (*plata za grijeh smrt*), koji je opravdan Božijim protivstavom, datom u sprečavanju čovjekovog *jedenja sa drveta znanja dobra i zla* (1 *Mojs.* 2. 17).

U kontekstu iste *Poslanice* (3. 10–15) stoji podsjećanje na smisao starozavjetnog segmenta, iz *Davidovih Psalma*. Taj dio u tom njegovom izvornom i punijem obliku opisuje kako Bog gleda na *sinove ljudske* da vidi „ima li tko razuman Boga da traži“ i konstatuje: „[...] svi skrenuše zajedno, svi se pokvariše: nitko da čini dobro – nikoga nema. Neće li se urazumiti svi što bezakonje čine, koji proždiru narod moj kao da jedu kruha“? (*Psal.* 14. 2–4). Ulogu takvog *bezakonja* i takve opšte *pokvarenosti* jedino ima *prvorodni grijeh*, koji je izražen *jedenjem* (sa *stabla spoznaje dobra i zla*), a u citiranom vidimo da se opšte *bezakonje* izražava *jedenjem naroda*. Kako onda *jedenje sa stabla dobra i zla* može biti isto što i *jedenje naroda*? Tako opisan opšti kanibalizam je nemoguć i jedino ga je moguće objasniti upravo devijacijama polnih odnosa i *jedenjem sjemenih faktora čovjekovog bića*, u kojima su *svi narodi*

¹¹ Vidi o *korijenu* u: 7. *Biblija* posjeduje i mnogo podataka, koji na način, sličan kao kod Platona, opisuju svetost ljudske *glave* i njenog umnog organa (*Kol.* 1.18; *isto* 2.10; *Ef.* 4. 15–16). Uglavnom je to Hristova uloga *glave* i njegoa organska uloga u okviru ljudskih bića, koja se utvrđuje i drugim biblijskim podacima (1 *Ivanova* 4. 2, 4; 1 *Kor.* 12, 27; *Rim.* 12. 4–5; *Otkr.* 2. 23 itd). S tim se i Hristova uloga i njegovo stradanje za ljudski grijeh i raspeće na *Lubanji*, glavi (*Ivan* 19. 17), može osim u istorijskom, shvatiti i u organskom smislu, a naročito iz mogućnosti da *drvo znanja dobra i zla* (sa kojim je učinjen *prvorodni grijeh*) predstavlja *nervnom sistemu*, čiji je glavni dio upravo u *lobanji*, *glavi*. Iako su dispartne sfere u pitanju, ipak su nerazdvojive, jer je organska sfera nešto što prati cijelu istoriju kao stalna osnova za nju. Vidi: u 32, 33.

sadržani u genskom, organskom potencijalu.¹² Biblijski sadržaj posjeduju brojne slične primjere u kojima se opisuje opšti kanibalizam u blisko rodnom smislu (*Izaija* 9. 18–19; *Plač.* 2. 20; 4. 10; *Mihej* 3. 2–3), a mnogi su kontekstualno umiješani u kritiku *bludnosti* i grijeha (*Ezek.* 5. 10–11 i 6. 9; *Jerem.* 3. 2–9; 5. 7–8; 13. 27; 18. 13; 19. 9).

Postoji o tome i u Aristotelovom etičkom djelu. Objašnjavajući *moralnu rđavost* i *neobuzdanost* ljudskog ponašanja, *patološkog karaktera*, on za to daje primjer *Falarisa*, za koga kaže, da je „savladao žudnju da proždere dete ili neprirodnu seksualnu požudu“ (*Aristotel* 2013, 1149a). Veliki etičar, logičar i metafizičar, koji je kao najtrezveniju tvrdnju podržao onu: „[...] da postoji Um u prirodi kao što postoji u živim bićima, kao uzrok sveta i svakog poretka [...]“ (*Aristotel*, 2007, 984b 15–20), očito iz nekog *trezvenog* etičkog, logičkog i metafizičkog razloga, u istoj ravni stavlja *neprirodnu seksualnu požudu* sa *proždiranjem djece*.

Jedan od najočitijih biblijskih primjera za potpuno očigledno objašnjenje *prvorođnog grijeha* u vidu polnih devijacija je kritika *bludnosti*¹³, koja u užem kontekstu govori o *bludnosti* i *jelu*, to dovodi u vezu sa pričom o *prvorođnom grijehu*:

„Sve mi je dopušteno ... – Ali sve nije korisno. Sve mi je dopušteno ...
– Ali ja neću ničemu robovati. Jela su određena za trbuh, a trbuh za

¹² Na kraju djela *Država*, u priči o *Eru* Platon spominje *prvog čovjeka* čija je *nerazumnost* i *nepromišljenost* o posledicama uzrokovala njegovo *jedenje sopstvene djece* (Platon 1976, 619b, c, d). Ulogu *prvog čovjeka* u Bibliji ima onaj čije se nedjelo opisuje kao *prvorođni grijeh* i upravo *jedenje*, ali sa *stabla spoznaje dobra i zla*. Jedino kao *jedenje sjemenih faktora čovjeka* to istovremeno može biti kanibalizam i *jedenje sopstvene djece*, jer sjemeni faktori u sebi nose potencijal za stvaranje *djece*. Dils obrađujući Empedoklovo djelo objašnjava da se Empedoklova preporuka o praktikovanju *nejedenja boba* odnosi na *nepretjerivanje u polnim užicima*, jer je naziv za sočivo – *kijamos*, Empedokle koristio za *mošnje* (Dils 1983, 318–319), pa je i tu uočljiv smisao poistovjećivanja polnih devijacija *jedenja sjemenih faktora* sa *kanibalizmom*.

¹³ Vidi u *Ezekiel* 6. 9 i gl. 16 gdje se mnogo kritikuje *preljuba*, *razvratnost*, *bludnost*, s nagovještajima da je upravo u toj problematici čovjekovo *odmetanje* od Boga.

jela ... – Ali će Bog uništiti i trbuh i jela. A tijelo nije za bludnost...“ (1 Kor. 6. 12 – 13).

Odmah zatim se upozorava na to da su tijela ljudska, *udi Kristovi* i postavlja pitanje da li treba *okinuti* „Kristove udove i učiniti ih udovima bludnice“ (*isto*, 15). Dalje se daje odgovor protiv toga, s objašnjenjem da „onaj koji se s bludnicom združi s njom biva jedno tijelo“ i u vezi s tim se upućuje na detalj iz priče o *prvorodnom grijehu*, koji govori da će *dvoje biti jedno tijelo* (1 Mojs. 2. 24). Tu se još naglašava da je „svaki (drugi) grijeh koji čovjek učini izvan tijela;“, a da „bludnik griješi protiv vlastitoga tijela“, jer je, kako se dalje navodi, naše tijelo „hram Duha Svetoga“ koji *stanuje* u nama i koji je dat *od Boga* (*isto*, 19) i ističe konačni eshatološki zahtjev da Boga proslavimo *tijelom*.¹⁴

Postavlja se pitanje zašto se izloženi kontekst o *jelu* odmah transponuje u kritiku *bludnosti* i dovodi u vezu sa Mojsijevom pričom o *prvorodnom grijehu* (*jedenjem sa drveta znanja dobra i zla*), ako je taj događaj isključivo sa saznavnim značenjem i efektima, kako tvrdi Hegel, a ne nešto što se može objasniti iz veze *jedenja* i *bludnosti*? Zar je zahvaljujući tome uopšte moguće ne obratiti pažnju na doslovno značenje radnje *jedenje* u Božjem protivljenju *jedenju sa drveta znanja dobra i zla* i u vezi sa devijacijom u polnim odnosima, kojima se polne funkcije dovode u vezu sa funkcijom jela i organima za ishranu bića?

U istom kontekstu se ukazuje i na negativne efekte takve iskrivljenosti i naopakosti polnih odnosa, po tjelesni, zdravstveni integritet, koji se, na neki način, manifestuju kroz tjelesni, organski poremećaj bića čoveka. Podršku tome daje i sličan starozavjetni podatak koji glasi: „Takav je put preljubnice; najede se, obriše usta i veli: Nisam sagriješila“ (*Izreke* 30. 20). U njemu se vidi smisao u vezi sa prethodnom kritikom *bludnosti*, koja se ističe kao *jedini grijeh* štetan konstituciji *tijela* i koja započinje kontekstom o *jelu*. On ukazuje na to da je jedino *jelo preljubnice*, *bludnice*, koje može biti *grijeh*, upravo devijacija prirodnog polnog odnosa muškarca i žene koja se ostvaruje *jedenjem* sjemenih

¹⁴ Mnogi drugi bibl. djelovi na ljudsko tijelo ukazuju kao na *svetinju*, *hram*, *Božju kuću*, stanište Božanskog: *Ef.* 1. 22; 4. 12–16; 4. 23–26; *Kol.* 2. 8; 18–18; 1 *Kor.* 3. 16; 6. 19; *gl.* 12; 1 *Petrova* 4. 17; *Djela.* 17. 24–28.

faktora muškarca (*oralni seks*), kojima se izgrađuje organski poredak tijela – *udova* (organa). Spojem muškarca i žene i spajanjem njihovih polnih sjemenih činilaca (koji ostaju u građi čovjeka sklopljenog i izraslog iz tog spoja i čije biće je upravo zbog toga kao *dvoje u jednom tijelu*) svaki čovjek postaje *jedno tijelo*, spojeno iz *dvoje*.¹⁵

Odatle se ukazuje na to da iz miješanja polnih funkcija i sjemenih produkata polnih organa sa sadržajem i funkcijama drugih organa može nastati i dublja unutrašnja devijacija u poretku prirodne pravilne organske funkcionalnosti koja oblikuje unutrašnje strukture organa. Na to se upućuje iz mogućnosti nastanka drugačijih tjelesnih organa – organa *bludnice*, u odnosu na prirodno date organe¹⁶, kojima je ljudsko biće već konstituisano i izgrađeno, u pravilnom prirodnom unutrašnjem poretku. Takvo *odstupanje od normalnog*, pravilnog, zdravog funkcionalnog poretka sadržaja i strukture u građi organa jedino može biti uslov bolesti.

Po unutrašnjoj funkcionalnoj i strukturalnoj devijaciji se prepoznaje bolest *kancer*, koja nastaje i djeluje upravo u odstupanju od pravilnosti datoj u postojećem prirodnom organskom poretku građe organizma. Ona se manifestuje kroz devijacijsko izrastanje (*abercija*) nepravilno i haotično strukturisanih sadržaja ćelija, tkiva i izraslina (čak do veličine organa), nadograđenih na pravilnu organsku strukturu i poredak prirodno datih i pravilno strukturisanih organa u čovjekovom biću. Da li ona može biti posledica polnih devijacija (*kurvacija*), za koje *Biblija* tvrdi da mogu uzrokovati nastanak unutrašnjih organskih funkcionalnih iskrivljenja i odstupanja, a tim i izgradnje nekakvih nadograđenih, nepravilnih, neprirodnih, devijacijskih, kurvacijskih

¹⁵ Platon u *Timaju* spominje *dvopolnost ljudske prirode*, gdje još govori i o ljudskoj *iskvarenosti* i *izopačenosti*, kojima je posledica ljudsko stanje u neprestanim *mukama*, sve dok se, kako kaže, *umnim savladavanjem* „ne dospe u ideju svog prvobitnog i najboljeg stanja“ (Platon 1995, 42a, b). Tu ističe neophodnost određenja *zakona* za sprečavanje uzrokovanja *buduće iskvarenosti*, dok samo par stranica dalje, govori da primjenjivanje *pravilnog načina vaspitanja* omogućava da takav čovjek „[...] postaje potpun i savršeno zdrav, izbjegavši najtežu bolest [...]“ (isto 44b, c). (1 Moj. 5. 2; Matej 19. 4–6). Vidi u: 26.

¹⁶ koji čine *Hristovo tijelo* (Rim. 12. 4–5). Biblijsko konkretizovanje *Geneze* pokazuje da je Hristova uloga i organski konstitutivna (*Djela* 17. 24–29).

organa (*bludnice*), na osnovu prethodnog biblijskog odlomka jeste sasvim logično pitanje.

Biblija i na mnogim drugim mjestima upućuje na to da je *jedenje sa drveta znanja dobra i zla* devijacija polnih odnosa. Jedno od njih je u vezi sa famoznom *jabukom*, koju spominje i Hegel: „Što je jabuka među šumskim stablima, to je dragi moj među mladićima; bila sam željna hlada njezina i sjedoh, plodovi njeni slatki su grlu mome“ (*Pjesma nad pjes.* 2. 3). Jednostavno je shvatiti kakvi su plodovi *jabuke – mladića* u pitanju, koje jede *žena* dok *sjedi* u njegovoj sjenci¹⁷ i na šta aludira erotski smisao citiranog dijela konteksta¹⁸, koji na završnici izjednačava *ljubav i smrt* (*isto* 8. 6).

Nedaleko odatle nalazi se sličan izraz: „Moj je dragi imao vinograd na brežuljku rodnome“ (*Isaija* 5. 1), kojem prethodi kontekst kritike ljudskih *grijeha* sa pitanjem: „Kako li posta bludnicom tvrđa vjerna?“ (*isto* 1. 21). S obzirom da se *jabuka* poredi sa tijelom muškarca, na isto može da upućuje i smisao *vinograda na brežuljku rodnome*. To dalje može biti u vezi i sa, nekoliko puta naglašenim, štetnim (*otrovnim*) *vinom bluda* u *Otkrivenju*. U tom kontekstu se ističe da je uzrok *pada* jednog velikog *grada*¹⁹ opšte *napajanje vinom bluda svih naroda, stanovnika zemlje* (*Otkr.* 14. 8; 17.2; 18.3). S toliko naglašenim univerzalnim dejstvom, *vinom bluda* otkriva se jedna opšta, globalno negativna uloga njegovog dejstva, kad se govori o *napijanju svih naroda*, a takvu univerzalnu širinu negativnog uticaja ima samo *prvorodni grijeh*.

Biblija Hristovo *uskrsnuće* poistovjećuje sa povratkom *potpunog zdravlja* (*Djela* 3. 16) i vezuje za ljudsko tijelo (*2 Kor.* 4. 10.). Takav smisao ide u prilog učenju koje *prvorodni grijeh* karakteriše kao *naslednu*

¹⁷ a ona može sjedjeti u njegovoj sjenci jedino, ako on stoji, u čemu je aluzija na polnu devijaciju oralni seks i polni organ muškarca u visini ženinog lica. Mikelandelova slika (u Sikstinskoj kapeli) *prvorodni grijeh* oslikava kao polnu devijaciju *or. seks*; na to ukazuje čitav prizor: ženino lice u blizini polnog organa muškarca, njegove noge u raskoraku oko ženinog tijela, koje je u sjedećem položaju, dok je on u stojećem.

¹⁸ polni organ muškarca na vrhu posjeduje strukturu u obliku sličnom plodu *jabuke*

¹⁹ Vidi o *gradu* u: 31.

bolest, jer je Hristovo uskrsnuće jedan vid konačne eshatološke popravke efekata *prvorodnog grijeha*. S obzirom na to da je Hrist svoju žrtvu podnio zbog čovjekovog grijeha (*Gal. 1.4*), iz toga se može doći do zaključka da je upravo *zdravlje* to što je izgubljeno i oštećeno *prvorodnim grijehom*; što je u padu, degradaciji i deficitu.

Brojni biblijski podaci o Hristovom staništu u tijelu čovjeka i o njegovoj organskoj ulozi u ljudskom biću dozvoljavaju takav aspekt, koji potvrđuje da *prvorodni grijeh* predstavlja gubitak cjelovitog zdravlja i uzrok vitalnog deficita, uzrok bolesti. Na isti zaključak upućuje i starozavjetni kontekst, koji govori da je Hristova žrtva za ljudski grijeh, nosilac naših *bolesti* (*Izaija 53. 4–5*). Jedna od posljednjih biblijskih eshatoloških scena opisuje mogućnost liječenja (*Otkr. 22. 2*), a s obzirom na to da eshatologija dolazi kao konačna popravka posljedica *prvorodnog grijeha* i da, prema tome, ona predstavlja mogućnost liječenja, i to potvrđuje da *prvorodni grijeh* jedino može biti primarni uzrok bolesti, a ne intelektualni i kulturološki događaj sa progresivnim tendencijama, kako su tvrdili Kant i Hegel.

Među brojnim primjerima iz kojih se može doći do zaključka da je *prvorodni grijeh* devijacija polnih odnosa značajan je i eshatološki dio u biblijskoj *Poslanici o ljubavi*, koji glasi: „Sad vidimo kao u ogledalu, nejasno, a onda ćemo licem u lice. Sad nesavršeno, poznajem, a onda ću savršeno spoznati kao što sam spoznat“ (*1 Kor. 13. 12*).

Ako se pojam *poznanja*, u *Bibliji* nalazi i sa značenjem polnog odnosa (*1 Mojs. 4. 1*), onda se i smisao prethodno citiranog može razumjeti iz sfere polnih odnosa, a ne iz epistemološke, intelektualističke. Postizanje eshatološke intelektualne savršenosti je, s obzirom na nezaustavljiv zahtjev razvoja, nedostižno i vodi u besmisao, konačnost i ograničenje razvoja, u *totalitet* koji je Emanuel Levinas zamjerao Hegelu (*Levinas 2006, 180, 216–217, 266*)²⁰.

²⁰ Levinas je neko ko svojim *preispitivanjem ideja koje bezuslovno važe za hrišćansku vjeru* (*Levinas 1998, 78*), u filozofiji skreće pažnju i na *biološku* sferu (*Levinas 2006, 249; 1997, 75*). Postavljajući svoj rad na biblijskoj osnovi, preuzimajući neke od ključnih biblijskih ideja i pojmova u razvijanju svog gledišta, on u filozofiju uvodi aspekt *seksualnosti* i *plodnosti*. Odatle nije slučajno što Levinas, kao dobar poznavalac biblijskog sadržaja, uz podsjećanje

Kao što se vidi u citiranom, eshatološko postignuće se izražava i *licem u lice*. Ako je upotrebljeni pojam *poznanja* i tu sa značenjem polnih odnosa, kojima se omogućava začecje i rađanje ljudskih bića, upravo odnosom *licem u lice*, a polni organ u polni organ, onda takvo eshatološko postignuće jedino može da bude popravka tome suprotnog i naopakog odnosa. Naopakost tog odnosa je položaj kod *oralnog seksa*, u kom je *polni organ u lice*. Ako je *jedenje sa drveta znanja dobra i zla* polna devijacija, pri kojoj *lice nije u lice*, nego je polni organ u lice, onda prethodno izložena eshatološka popravka *prvorodnog grijeha* predstavlja prestanak s takvim polnim devijacijama i praktikovanje samo prirodnog polnog odnosa: *licem u lice*, a polni organi u kontaktu s polnim organima.

Seksualni smisao *prvorodnog grijeha* se potvrđuje i biblijskim dijelom koji sadrži zahtjev za *usmrćivanjem* onoga što je u našem tijelu *zemaljsko*, a kao prvo nabrojeno navodi se *bludnost* (Kol. 3. 5). Tome prethodi poglavlje koje kritikuje *filozofiju*, kao *ispraznu prijevaru*, koja se *ne oslanja na Krista* (Kol. 2. 8), za kojeg se kaže da *u njemu stanuje sva punina božanstva* i da *smo po njemu i mi ispunjeni*. Zatim se ističe da je Hrist *glava svakom poglavarstvu i vlasti* i mogli bismo pomisliti da se to odnosi na neku vlast u međuljudskim odnosima ili ideološku, društveno političku, da u nastavku ne stoji preciznije pojašnjenje. Dato je u savjetu da se čuvamo *bezrazložne tjelesne pameti*, koja vodi u to da se ne ostaje „povezan s Glavom od koje je sve Tijelo – opskrbljeno i skupa povezano zglobovima i vezama [...]“ (isto 2. 18–19)²¹.

Taj smisao je isuviše tjelesni i organski da bismo prethodno istaknutu Hristovu ulogu vidjeli u bilo kakvom drugom, a ne u organskom

na biblijski *verset* o Božjem blagoslovu ljudskog množenja i onaj drugi slavni i u filozofiji često i najvažniji: o stvaranju čovjeka *po slici Boga*, govori o *seksualnosti* kao važnom filozofskom problemu (Levinas 1997, 150–151), a naročito jer mu je bilo poznato *rabinsko znanje* (vidi u: 8). Levinas u svom djelu *Totalitet i beskonačnost* često provlači biblijski značajno *licem k licu*, kroz aspekt *plodnosti i seksualnosti*. Odatle postoje indicije da je Levinas, kao jedan od rijetkih u novijim vremenima, uviđao seksualno značenje *prvorodnog grijeha*.²¹ Vidi u: 7, 10, 32 i 33 (*religija*: l. *re-ligere*; *re* – ponovo; *ligere* – spojiti, povezati; *liga* – zajednica, savez, udruženje; drvo – *lignum*; *ligament*... (Vujaklija, 1972, 514), ali što se tiče *religije* ključno je *drvo znanja dobra i zla* kao nervni sistem, čiji je *korijen u glavi*.

smislu.²² S obzirom na to, Hrist u kome *stanuje sva punina božanstva*, po kojem smo i mi *ispunjeni*, predstavlja ono što nas cjelovito ispunjava kao živa bića²³. Zato je data kritika *filozofije* očito usmjerena na spekulativnu filozofiju koja ignoriše uvide u organsko, koje je vitalno značajno za čovjeka. U tome je evidentna kritika nedostataka takvih filozofskih uvida u najranijim vremenima njenog razvoja, kao i anticipacija kasnijeg razvoja filozofije i smjera u koji je otišla, zahvaljujući Dekartu, Kantu i Hegelu i novovremenom distanciranju od prirodnih nauka²⁴.

S tom organskom ulogom Hrista kao *glave*, od koje je sve tijelo povezano, postaje jasan i onaj biblijski podatak koji govori o mogućnosti stvaranja *organa bludnice iz Hristovih organa*, kao mogućnost da iz polne devijacije dođe do unutrašnje nepovezanosti sa pravilnim funkcijama *glave* – nervnog sistema.²⁵ U istom kontekstu se dati zahtjev za *usmrćivanjem* onoga što je u našem tijelu *zemaljsko* (primarno *bludnost*) smisao proširuje: „Ne lažite jedan drugome, jer ste svukli staroga čovjeka s njegovim djelima, a obukli novoga koji se uvijek obnavlja za stanje prave spoznaje prema slici svoga stvoritelja“ (*isto*, 3. 9). Tu se vidi da se pojam *spoznaje* odnosi na bio-genezu i njoj bliske funkcije – na to *kako smo nastali*, a ne na intelektualne sposobnosti. Sličan prethodnom je i dio sa zahtjevom za *obnavljanjem duhom u kojem mislimo (uma)*, u koji se treba *obučiti* „u novoga čovjeka, stvorena na sliku Božju u istinskoj pravednosti i svetosti“ (*Ef.* 4. 23–24), uz koji ide i obrazloženje: „[...] jer smo udovi

²² Vidi u: 1Kor. 3. 2–3. Tu su ljudi *pismo Hristovo* i to da smisao Hristovog učenja *nije* u pismu *napisanom crnilom (mastilom)*, nego *Duhom Boga živoga* u nama. U istom se naglašava da nije u pitanju „pismo na pločama od kamena, nego na pločama tjelesnim, u srcima“. To znači da su ljudska bića i njihov organski sadržaj opis unutrašnjeg Božijeg duha i da je čitav glavni smisao biblijskog i Hristovog učenja, opisan u nama, u našem vitalnom, organskom sadržaju. U istoj poslanici (15. 3) stoji da „Hristos umrije za grijehе naše po pismu“, a to može da znači da je njegova smrt bila nužna prema onome kako smo mi *opisani* u tjelesnom, organskom sadržaju, kako smo bio-genezom konstituisani, jer su u tom sadržaju i efekti *prvorodnog grijeha*.

²³ Vidi u: 13 (1 Kor. 6. 12–20).

²⁴ Na taj nedostatak ukazuje Levinas kad konstatuje da je u filozofiji prisutno *prezrivo odbacivanje biološke tvorevine* i da uvid u biologiju *ostaje bez ozbiljnog razmatranja* (Levinas 2006, 249; 1997, 75).

²⁵ Vidi u: 20.

jedni drugih! [...] ne griješite !“ (*isto* 25–26). Tome prethodi dio o eshatološkoj izgradnji *Hristovog tijela*, s ciljem da „sve uraste u njega, koji je Glava, u Krista: od koga cijelo tijelo – skupa povezano i skupa držano svakovrskom opskrbnom vezom prema djelotvornosti što je svakom pojedinom dijelu namijenjena – ostvaruje svoj rast za izgradnju samoga sebe u ljubavi (*isto*, 4. 12–16)“.

Zahvaljući ovdje izloženom potpuno je jasno da je smisao *prvorodnog grijeha* i jedenja sa *stabla znanja dobra i zla*, neprirrodna, neodgovarajuća namjena, prirodno postojeće organske *djelotvornosti* svakog pojedinog dijela tijela, svakog organa. Izgradnja *samog sebe u ljubavi* na to ukazuje, jer se *ljubav*, u kojoj je čovjek primarno konstituisan i izgrađen (i u kojoj se stalno izgrađuje) manifestuje u polnom odnosu, koji je upravo jedna od prirodnih *djelotvornosti* pojedinih djelova tijela. Nasuprot tome, polne devijacije predstavljaju naopakost *namjene* pojedinih djelova tijela i njihove djelotvornosti, svrhe, jer lice, usta, oči i dr. organe, koriste *nenamjenski* za produkte polnih organa. Cjelina tijela ostvaruje svoj rast upravo ispunjavanjem cjelovite djelotvornosti namjenske, prirodne svrhe organa, što je vođeno funkcijom nervnog sistema (*glave*), a izloženim se ukazuje da iz *nenamjenske* upotrebe organa nastaje uzrok stvaranja deficita cjelokupne organske djelotvornosti pojedinih organa, pa i toga glavnog. Zbog toga neki organi, zbog neprirrodne *nenamjenske* upotrebe, gube cjelovitost svoje pravilne prirodne djelotvornosti i svrhe i organizam unutar sebe postaje funkcionalno devijacijski usmjeren i deficitaran, u čemu jedino može biti izvor zdravstvenih poremećaja.

**PRVORODNI GRIJEH: UZROK POREMEĆAJA UNUTRAŠNJE
RODNE SINTEZE I RAVNOTEŽE,
KOJA GRADI ORGANSKO JEDINSTVO CJELINE BIĆA**

Hegelova tvrdnja da je *prvorodni grijeh* spoznaja nije sigurna ni iz opisa komunikacije *zmije* i žene. Iz ženinog odgovora na *zmijino* pitanje (da li je istina da *ne jedu sa svakog drveta u vrtu*), vidi se da ona misli da je za jelo zabranjen *plod stabla* što je *nasred vrta* (1 *Mojs*. 3. 3). Iz paralele sa dijelom koji tome prethodi i koji prvi put spominje ta stabla (1 *Mojs* 2. 9), vidi se da se mjesna odredba „*nasred vrta*“ odnosi na *stablo života*, a ne i na

stablo spoznaje dobra i zla. Zato postoji mogućnost da se, i kad žena odgovara *zmiji* na pitanje, sa zabranjenog *drveta* već jelo i da je *prvorodni grijeh* već učinjen i da ga je prvo činila samo ona, odakle se vidi da nije ženina želja za *znanjem* bila uzrok prestupa Božijem protivljenju činjenja *prvorodnog grijeha*. Ženin odgovor otkriva da prestup *prvorodnog grijeha* može biti i u izostanku onoga što je bio doprinos iz uloge *drveta života* čije je *jelo* bilo dozvoljeno, jer je po *izgnanju* ono postalo nedostupno. Sve što se kasnije opisuje može dobiti drugačiji smisao u skladu sa tim pokazateljima, zbog čega i u čitavom ostalom biblijskom sadržaju ne postoji podrška tome da je *prestup* saznanje prirode isto kao i u mnogim drugim antičkim izvorima²⁶.

Širi kontekst je važan i kad je u pitanju biblijska rečenica, koju Hegel koristi kao svoj glavni argument. Razmatrana iz njene veze sa kontekstom koji joj prethodi i ona može dobiti drugačiji smisao od onoga koji nalazi Hegel tvrdeći da Bog njom konstatuje saznanji efekat *prvorodnog grijeha* i da se sa tim Bog slaže sa *zmijom*, koja prema tome, *nije prevarila čovjeka*. Ona glasi: „Evo čovjek postade kao jedan od nas – znajući dobro i zlo“ (1 Mojs. 3. 22). Postavljajući paralelno ovu rečenicu sa ranijom, koja opisuje čovjekov status najbliži Božanskom i koja govori o primarnom opisu stvaranja čovjeka *po Božjoj slici*, može se zaključiti da Bog svojom konstatacijom o saznanjnim efektima *prvorodnog grijeha* samo konstatuje deficit upravo u toj primarno uspostavljenoj sintezi rodova u čovjekovom biću. To je istovremeno konstatacija, koja ima i značenje Hristove žrtve, stradanja za *prvorodni grijeh*, jer je njegovo glavno obilježje *Sin*, koje predstavlja primarno datu uravnoteženu *sin-tezu* rodova

²⁶ Dio koji govori o golima muškarcu i ženi i nepostojanju njihovog *stida* i osjećaja sramote zbog toga (1 Mojs. 2. 25), jasno ukazuju na to šta predstavlja jedenje sa *stabla znanja dobra i zla*, ako to bez *stida* i *sramote* čine goli muškarac i žena. Sa tim u vezi jasan indikator da sporna radnja *prvorodnog grijeha* stoji u seksualnim perverzijama postoji u jednom kasnijem biblijskom dijelu koji spominje *golotinju bludnosti* (Ezekiel 23. 29). Pokrivanje golotinje *smokvinim lišćem* isto pokazuje da ishodi učinjenog grijeha nijesu *saznajni*, jer smokvin list u dodiru sa golom kožom izaziva trenutnu iritaciju i žarenje i nijedan intelekt ga ne bi upotrebio za tu namjenu

muškog i ženskog, koja gradi jedinstvo ljudskog bića, opisanu kod stvaranja čovjeka *po Božjoj slici*.²⁷

Ako se namjera stvaranja čovjeka po slici Boga izražava sa „Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična“, a njena realizacija sa „stvari Bog čovjeka na sliku Božju on ga stvari, muško i žensko stvari ih“ (1 *Mojs.* 1. 26–27), onda konstatacija Boga po učinjenom grijehu: „čovjek postade kao jedan od nas“ može da se odnosi na samo jedan rod (*jedan od nas*), koji je realizacija stvaranja čovjeka *po Božjoj slici*. Vidimo da ta realizacija nije izražena samo jednim rodnom, već sintezom dva roda, koja čini jedinstvo cjeline bića čovjeka. To upućuje na zaključak da Bog konstatacijom (koju citira Hegel) konstatuje deficit u čovjekovom biću, izražen u padu vrijednosti jednog roda, u rodnom unutrašnjem disbalansu, koji jedino može da bude uslov bolesti, a ne i saznanog progressa. Upravo takav smisao je izražen u samom nazivu *prvo-rodnog grijeha*, pod kojim se podrazumijeva neko ogrešenje o primarnu konstitutivnu, gradivnu ulogu *rodova* muškog i ženskog; neka greška u vezi sa *rodovima* bića – *muškim i ženskim*.²⁸ Iz tog aspekta se ne uviđa slaganje Boga sa *zmijom*, kao što tvrdi

²⁷ Vidi u: 7 i 27. Vidi u *Rim* 8. 2, 11 – gdje se vidi da se i o duhu govori kao o *duhu života, u tijelima*, kao o *duhu posinjenja* (15), koji je *grijehom* (10) *podvrgnut ropstvu* (tjelesne) *raspadljivosti* (20), pa se i eshatologija očekuje u *posinjenju tijela* (23), da bi ponovo bili *jednaki slici sina* (Božijeg) – Božijoj *slici* prema kojoj je čovjek stvoren, kao sinteza *muškog i ženskog* roda u jedinstvu bića (1 *Mojs.* 1. 27). O tome se govori i kad se kaže da u Hristu „nema ni muškog ni ženskog roda“ (*Gal.* 3. 28), a takva mogućnost je jedino u sintezi i ravnoteži rodova, u kojoj se gube njihove posebne rodne karakteristike, jer svojom sintezom obrazuju jedinstvene zajedničke, koje čini građu ljudskog bića. S obzirom na to da eshatologija dolazi kao konačna popravka posledica *prvorodnog grijeha* i da se ostvaruje mogućnošću postajanja *sinovima Božjim* (*Otkr.* 21. 7), to znači da je *prvorodni grijeh* uzrokovao unutrašnji disbalans ravnoteže i *sin-teze* rodova, koji svojim spojem grade biće čovjeka, a koja je primarno data u stvaranju čovjeka *po slici Boga* kao *muško i žensko*, u jedinstvu koje čini čovjeka. Vidi u: 1 *Moj.* 5. 2; *Matej* 19. 4–6.

²⁸ Kod Frojda se o *prvobitnom grijehu* nalazi zaključak da je u pitanju zločin prema muškom rodu, *ocu – ubistvo oca* (Frojd 1969, 280–281). To izlaže posle elaborata o *seksualnim perverzijama*, u djelu pod naslovom *O seksualnoj teoriji – totem i tabu* (Frojd 1969, 280–281). U istom vrđi da je *učenje o pređašnjem grehu orfičkog porijekla*. U vezi sa tim spominje predanje o ubistvu *Dionisa – Zagreusa* i fragment od Anaksimandra, u kome se, kako kaže, govori da je

Hegel, već naprotiv: nalazi se neslaganje i upravo doslednost Boga svom ranijem stavu, kojim se protivi *jedenju sa stabla znanja dobra i zla*, isključivo zbog negativnih efekata u *umiranju*.

Ako je *prvorodni grijeh* uzrokovao raskid i disbalans zajednice, sinteze rodova koja čini čovjeka, onda je razumljivo što jedna od završnih eshatoloških scena, posledice uzrokovane *prvorodnim grijehom* rešava *vjenčanjem*²⁹ muškog i ženskog roda (*Otkr.* 21. 2). U tom opisu rodovi imaju kosmološke kvalifikacije zato što se po primarnom opisu stvaranja čovjeka po slici Boga (kao *muško i žensko* u jedinstvu čovjeka), naglašava da se tim *dovršavaju nebo i zemlja* i da je upravo to *postanak neba i zemlje* (1 *Mojs* 2. 1, 2, 4). Ako to krajnje eshatološko dešavanje uspostavlja istu čovjekovu prvobitnu konstituciju po *Božjoj slici*, koja je jedinstvo i sinteza dva roda (muško i žensko) i kroz šta se *dovršavaju nebo i zemlja*, kroz čovjeka³⁰, onda je *prvorodnim grijehom* uzrokovan raskid tog jedinstva i zajednice – sinteze rodova³¹ u unutrašnjoj konstituciji ljudskog bića, kroz šta se *dovršavaju nebo i zemlja*.³²

„jedinstvo sveta narušeno jednim pradavnim zločinom i da sve što je proisteklo mora da snosi kaznu za to”. Iz svega toga, a naročito iz *orfičkog* predanja o *kaznenom ispaštanju duše u tijelu zbog grijeha* (vidi u: *Platon* 1990, 701c; 2019, 400b–c; *Šijaković* 2002, 182), u vezi sa Platonovim eshatološkim zahtjevom za *oživljavanjem organa duše* (*Platon*, 1976, 527) i zahtjevom na kraju *Timeja* o *ispravljanju* (funkcija, procesa) *tokova u glavi* (vidi u: 8) mogu se dobiti rezultati složni sa nalazima ovog rada, ali u ovom radu za tu analizu nema prostora.

²⁹ povezivanjem u zajednicu, sintezu.

³⁰ Kroz stvaranje čovjeka iz *muškog i ženskog* stalno traje sveopšti protok uslova života (vazduh, voda, hrana, energija), koji učestvuju u izgradnji bića čovjeka, a taj protok traje kroz sve trajanje života od začeca i kasnije; stalno se njim izgrađuje, dopunjava i održava čovjekovo biće. Gledano iz te perspektive može se reći da se na taj način u čovjeku *dovršavaju nebo i zemlja* i da ljudsko biće u sebi sadrži regije neba i zemlje, po elementarnoj pripadnosti, porijeklu iz tog univerzalnog okvira uslova života i njihovog prometa.

³¹ naziv centralnog dijela mozga je *talamus – bračna postelja*. Biblija daje preporuku da *ženidba bude u časti među svima*, a da bude i „postelja ženidbena neokaljana, jer će bludnicim i preljubicima suditi Bog” (*Hebr.* 13. 4). Vidi u: 33.

³² Odatle i rajski vrt sa svojim bitnim stablima može biti u čovjeku, a istovremeno i dio sfera neba i *zemlje*. U skladu sa tim se i *nebeski grad, zaručnica (žensko)*, u završnoj sceni eshato. vjenčanja, može objasniti iz naziva

Sve nauke koje utvrđuju o tome šta se dešava u biogenezi čovjeka tvrde da u osnovi tog odnosa, u odvijanju procesa stvaranja čovjeka, igraju potpuno jednaku ulogu oba sjemena faktora i od muškog bića (oca), kao i od ženskog (majke). To se izražava u ukupnom broju *hromozoma*, ključnih nosilaca genetskih kapaciteta i gradivnih potencijala, koji se u jednakoj mjeri dobijaju od oba roditelja (oba roda *muškog i ženskog*), od kojih se sklapa čovjek. Nasledna anomalija prepoznata upravo kao poremećaj nejednakog i nepravilnog broja hromozoma, koji bi trebalo da su, sa istim brojem, dobijeni od oba roditelja – *muškog i ženskog*, jeste bolest *Daunov sindrom*. Uzrok te bolesti u osnovi može biti rodni disbalans iz deficita vrijednosti, snage i uloge jednog roda u biogenezi, koja podrazumijeva rodnu i polnu jednakost, izraženu u nasleđivanju jednakog broja hromozoma od oba roditelja. Značajno je što se u novijem vremenu za tu hromozomsku abnormalnost u osnovi nalaze neki uslovi, tipični i za pojavu ćelijskih aberacija bolesti kancera.

Do istih zaključaka o značenju *prvorodnog grijeha* možemo doći i iz kazne za *zmiju*, koja se opisuje sukobom i neprijateljstvom *roda zmijinog* i *roda ženinog* (1 *Mojs.* 3. 15–16), što se u nekim prevodima bilježi kao sukob *sjemena ženinog* i *sjemena zmijinog* (prev. *Daničić, Karadžić*). Bilo da je u pitanju *sjeme ženino* ili *rod ženin*, prema onom prvom konstitutivnom statusu ženskog roda, kod stvaranja čovjeka *po Božjoj slici*, ženski rod čini samo jednu polovinu jedinstva i cjeline čovjekovog bića, dok drugu čini *muški rod*. Te polovine *muška* i *ženska* su u sintezi koja gradi jedinstvo cjeline ljudskog bića, jer ti rodovi, kroz

gornji grad – *akropolj*, koji je porijeklom od Hipokrata (medicina) i koji je korišćen upravo kao naziv za *mozak* (*Platon* 1995, 70, a) – *korijen biblijskog drveta znanja dobra i zla*. [Vidi u: *Mat.* 14–15, ljudi su *svjetlost svijetu*, jer se *grad* koji *stoji na gori* ne može *sakriti*, a koji se poredi sa *svijećnjakom*, dok se nešto kasnije (*isto* 6. 22–23), za *oko* tvrdi da je *svetiljka tijelu* i da ono može biti *zdravo* ili *bolesno*, od čega zavisi i svjetlost i *tama* tijela – zdravlje tijela. Iza *oka* u tijelu je mozak – glavni dio nervnog sistema, *drveta znanja dobra i zla* (*gora, šuma*), a s obzirom na moždanu elektromagnetnu svjetlosnu prirodu, on u *tami tijela* izgleda kao *grad* u tami noći]. Vidi u *Zizjulas*, 1985, str 19, fus. 8 (lice – *prosopon* sa izvornim anatomskim značenjem – mjesto sa *dva oka*, *ispod lobanje*). Upravo je *grad* u *Bibliji bludnica od čijeg su vina bluda pili svi narodi* (Otkr. 17.1; 18. 2 – 4).

polne funkcije i odnose, iz sebe sklapaju biće čovjeka svojim sjemenim faktorima, od kojih muški ima izgled upravo sličan *zmiji* – *spermatozoid*.³³

Nasupot *jajnoj ćeliji* i svim ostalim postojećim ćelijama ljudskog bića, *spermatozoid* ima sposobnost samostalnog kretanja i može živjeti i van tijela muškarca 24 časa, u nekim uslovima, pa je prema tim svojstvima bliži nekoj vrsti *životinja*, više nego ćelijskom statusu. Sa tim svojstvima može i biti u ulozi biblijske *zmije*, kojoj se pripisuju životinjske kvalifikacije. Takav aspekt doprinosi gledištu iz kojeg se uviđa da je *prvorodni grijeh* devijacija polnih odnosa i jedenje upravo tih polnih sjemenih faktora muškarca³⁴. *Biblija* to opisuje upravo jedenjem sa *stabla znanja dobra i zla*, nervnog sistema, sa kojim su u tijelu integrisane i polne, sjemene regije bića³⁵. Opisano neprijateljstvo između *roda zmijinog* i *roda ženinog*, kao kazna za činjenje *prvorodnog grijeha*, ukazuje na unutrašnji efekat tog grijeha u rodnom disbalansu (u sukobu između unutrašnjih regija čovjekovog bića, koje svoje porijeklo duguju muškom i ženskom sjemenju, od kojih su stvorene i izgrađene).

Po stvaranju čovjeka, začecem, sadržaj spermatozoida i jajne ćelije ne nestaje iz čovjeka, nego ostaje ugrađen u čovjeku i cjelinu čovjekovog bića stalno čini sinteza ta dva sadržaja. S obzirom da *Biblija* opisani sukob precizira *satiranjem glave zmije* od strane *ženinog roda*, dok *zmijin rod* ženin *vreba u petu*, to se može shvatiti u naopakom odnosu između onoga što je iz muškog i ženskog sjemenog faktora sastavljeno u građi ljudskog bića. *Glava*³⁶ jednog po noge drugome može

³³ antički izvori bilježe da je *zmija* i jedan od oblika *Dionisa*, čija obilježja su *vino, bludnost, kanibalizam*.

³⁴ sjemena *drveta znanja dobra i zla* (nervnog sistema), čiji centralni dio mozak i moždina imaju oblik sličan spermatozoidu; moždina pokrećući cijelo tijelo izvodi izvijajuće pokrete slične repu spermatozoida u kretanju

³⁵ spermatozoid to nervno *stablo* i stvara u biogenezi, a kroz to je i moguća komunikacija *zmije* i žene (*zmija* – sperm. govori kroz biće čovjeka, kroz sadržaj organizma, koji je iz njega izgrađen; vidi u: 2 *Kor.* 11. 2–3 – *zmija* se poredi sa ljudskim *mislama*, razumom, a spermatozoid gradi organsku bazu mišljenja, razuma (*spermato-zo-id* – *sperma* – sjeme; zoo – životinja, id – *idea, eidos* – oblik: sjeme životinjskog oblika)

³⁶ Vidi o *glavi* u: 33

da oslikava pad glavne funkcije stvorene regije iz jednog roda i njegovog sjemenog faktora, pod niže funkcije regije stvorene iz drugog roda i njegovog sjemena. U takvoj unutrašnjoj naopakosti upravo može da se manifestuje naopakost polnih devijacija, kod kojih je u polnom odnosu *glava* čovjeka naopako postavljena, u kontaktu s polnim organom. Odatle i opis kazne za *zmiju* (*spermatozoid*) nagovještava mogućnost prenošenja devijacijskih manifestacija, iz naopakog polnog odnosa, na unutrašnjost i organski poredak, koji je izgrađen iz polnih faktora muškog i ženskog roda. Značajna sličnost sa tim postoji u Parmenidovom djelu *O prirodi*:

„S desna dečake, a s leva devojčice. Kad muž i žena klice ljubavi pomešaju, tad snaga u žilama obrazovana od različite krvi, čuvajući omer mešavine, divno građena tela stvara. Jer ako se snage bore kad se semena pomešaju ne čineći jednu u združenom telu, strašno će one duplim semenom rađajući život opustošiti“ (*Žunjić*, 1984).

Poznato je da je jedan od temeljnih uslova za kancer *onkogen*, koji omogućava dejstvo brzog umnožavanja različitih ćelija. Nauka je zapazila da je taj gen uglavnom aktivan dva puta: kod začeca i embrionalnog razvoja i kod nastanka kancera, pa je pitanje o njihovom istom pokretaču i istom uzročniku njihove aktivacije potpuno logično. Ako znamo da ga u prvom slučaju aktivira prirodni polni odnos kojim započinje začeca, onda ga i u drugom slučaju, kod bolesti kancera može aktivirati isti odnos u obliku njegove devijacije, kojim sjemeni faktori svoju krajnju svrhu ostvaruju naopakim putem u sadržaju organizma, koji nije za tu svrhu. Prema strukturama, kroz koje se manifestuje i njihovim funkcijama i ulogama u organizmu, *kancer* i jeste devijacija u odnosu na normalan zdravi ćelijski i organski sadržaj, a kao takav mora biti i primarno uzrokovan nekom devijacijom. O *onkogenu* i detaljnije o ćelijskim uslovima nastanka teških bolesti je još 2005. god. (u novinskom feljtonu), širu javnost iscrpno informisao tadašnji profesor neurohirurgije na Medicinskom fakultetu u Beogradu (*Dorđević*, 2005), govoreći i o sledećem:

„Samo dve vrste ćelija nemaju problem sa starenjem. Prve su zametne ćelije iz kojih se proizvode spermatozoidi i jajašca. Njihove telomere se osvežavaju pod dejstvom enzima telomerase. Zametne ćelije su u suštini besmrtni i samo nedostatak hormona u starosti dovodi do

njihovog zamiranja. Druga grupa besmrtnih ćelija, samo zahvaljujući telomerazi, jesu ćelije raka. One se dele i razmnožavaju bez kraja, jer ne gube svoje telomere“.

Ako istu beskonačnu diobnu moć imaju samo *zametne ćelije*, tačnije *spermatozoidi* (koji u spoju s *jajnom ćelijom* grade ćelijsku i organsku pravilnost građe i funkcije), koju imaju i ćelije *kancera*, (a koje diobama devijacijski odstupaju od pravilnosti organske građe i funkcije), onda to može da ukazuje na porijeklo *kancera* iz organske devijacije svrhe *spermatozoida*, koji je temelj organizma i njegove organske pravilnosti. Iz toga se, u vezi sa svim teorijskim nalazima i rezultatima analize našeg rada, ukazuje dovoljno razloga i za praktično naučno-medicinsko istraživanje i utvrđivanje hipoteze da primarni uzrok bolesti kancera može biti u devijacijama polnih odnosa i porijeklom od spermatozoida koji su svoju svrhu završili u djelovma organizma, koji po svojoj prirodnoj funkciji nijesu za tu namjenu

Dakle, kad Bog ističe zahtjev: *sa stabla spoznaje dobra i zla da nijesi jeo jer ćeš umrijeti*, on doslovno upozorava da se polnim devijacijama (oralnim seksom i jedenjem spermatozoida, koji su produkti nervnog sistema i njegovo sjeme, jer se njima on stvara) uzrokuju unutrašnji gradivno-konstitutivni rodni disbalans, a s njim i bolest i smrt. Biblijski sadržaj o tome jasno i konkretno precizira i s isticanjem da je *volja Božija ljudsko posvećenje*, kroz izbjegavanje *bludnosti*, koja znači *nepoznavanje Boga*, čemu je nasuprot *znanje sticanja svoje žene*, što prvenstveno i predstavlja znanje pravilnog polnog odnosa muškog i ženskog, ključnog za bio-genezu (1 Sol. 4. 3 – 4)³⁷.

Ako je *prvorodni grijeh* u polnim devijacijama uzrok bolesti, onda eshatološki povratak u prvobitno *rajsko stanje* ne podrazumijeva povratak u neko primitivno samodovoljno i dosadno prirodno okruženje sa životinjama, već povratak u puni psihofizički vitalni integritet, s prestajanjem činjenja polnih devijacija. Odatle i konačno eshatološko ostvarenje koje definitivno popravlja posledice čovjekovog *pada*, nije ostvarenje nekog idealnog društvenog poretka, univerzalističkog *totaliteta* ili postizanje intelektualnog savršenstva, nego ostvarenje samo

³⁷ Vidi u: 13, 19.

već date cjelovitosti vitalnog poretka u ljudskim bićima. To je tek primarna osnova za pravo na život, na koju se s poštovanjem njene pravilnosti sve ostalo nadograđuje u beskrajnoj slobodi djelovanja.

Iz svega izloženog je jasno da bi Božije protivljenje čovjekovom jedenju sa *stabla spoznaje dobra i zla* mogao biti neki opštepriznat i poštovan zakon o zdravstvenoj zaštiti. Kantovo i Hegelovo tumačenje se odatle pokazuje kao jedan nehuman projekat, s ciljem njegovog uklanjanja, za koje bi se i postavilo pitanje *odgovornosti*, a naročito institucionalizovanja njihovog učenja sa ozbiljnom antietičkom obrazovnom ulogom i uticajem. Dovoljan je jedan uočljivi originalni biblijski primjer, koji jasno i očigledno pokazuje da *prvorodni grijeh* predstavlja polne devijacije sa patološkim konsekvencijama po čovjeka, za obrazovni kontraefekat – slom ličnosti, intelekta i osnovnih razumskih etičkih orijentacija. Takvi efekti su mogući, jer Kant i Hegel uče da upravo taj problem predstavlja pozitivni progresivni kulturološki i intelektualni događaj i s obzirom na to da se takva njihova učenja moraju školski afirmisati kroz radove studenata, uslovljavanjem ocjenom i diplomom.

LITERATURA

Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007.

Nikomahova Etika, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2013.

Atli, Bob, Kako je sve počelo: Postanje 1 – 11, Bible Lesson International, Maršal u Teksasu 2011, www.freebiblecommentary.org/pdf/srb/VOL1AOT_serbian.pdf (preuzeto: 20. 4. 2019.)

Beti, Emilio, *Hermeneutika kao opšta metoda duhovnih nauka*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1988.

Biblija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976.

Biblija, prevod: Đuro Daničić i Vuk Karadžić,

<https://dobravijest.files.wordpress.com/2011/11/biblija-rdk.pdf>
(preuzeto. 20. 4. 2019.)

Diels, Herman, *Predsokratovci*, Naprijed, Zagreb, 1983.

Dorđević, Momčilo, „Put prema besmrtnosti“, u: *Večernje Novosti*, 2005.

Frojd, Sigmund, *O seksualnoj teoriji - Totem i tabu*, Izdavačko preduzeće Matice srpske Novi Sad, Novi Sad, 1969.

- Hegel, G. W. F., *Filozofija Povijesti*, Kultura, Zagreb, 1951.
Istorija filozofije, BIGZ, Beograd, 1975.
Rani spisi, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982.
- Kelmajer, Mihael i Lisman, Konard Paul, *Ko ti reče da si go, Adame*, Laguna, Beograd, 2018.
- Levinas, Emanuel, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Beograd, 2006.
Vrijeme i drugo, Oktoih, Podgorica, 1997.
Među nama, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998.
- Perović, Drago, Kant i Njegoš: Mora li čovjek bit čovjek, u: *Luča 1/2*, Društvo filozofa Crne Gore i Studijski program za *filosofiju* Filozofskog fakulteta Nikšić, (2013).
Izlazak iz samoskrivljene nezrelosti: Kant i Levinas, u: Filozofska istraživanja, Vol. 37 No. 4, 2017, https://hrcak.srce.hr/index.php?show=toc&id_broj=16056 (preuzeto: 20. 4. 2019).
- Platon, *Timej*, Eidos, Vrnjačka Banja, 1995.
Država, BIGZ, Beograd, 1976.
Gozba, BIGZ, Beograd, 1994.
Zakoni, BIGZ, Beograd, 1990.
- Kratil*, forum.ni.ac.rs/index.php?topoc=76.0 (preuzeto: 20. 4. 2019.)
- Šijaković, Bogoljub, (*Mithos, physis, psyche*), Jasen, Beograd – Nikšić, 2002.
- Stefanović, Milena, *Feministička kritika Hegelovog poimanja žene*, u: Arhe VI, 11/2009 UDK 141.71; DOI:<https://doi.org/10.19090/arhe.2009.11.%25p>. (preuzeto: 20. 4. 2019.)
- Vujaklija, Milan, *Leksikon stranih reči i izraza*, Prosveta, Beograd, 1972.
- Zizjulas, Jovan, *Od maske do ličnosti*, <http://bogoslovlje.pbf.rs/index.php/arhiva/156-1985/bogoslovlje-1985/913-od-maske-do-licnosti>
- Žunjić, Slobodan, *Fragments Elejaca: (Parmenid, Zenon, Melis)*, BIGZ, Beograd, 1984.

DRAGANA VLAHOVIĆ
Podgorica, Montenegro

HOW KANT AND HEGEL PRECLUDED LAW ON
HEALTHCARE PROTECTION
(LAW ON THE ORIGINAL SIN)

Abstract: Apart from explication of the Kant's and Hegel's interpretation of the *original sin*, according to which this problem has the role of cultural, intellectual emancipation and progressive event, this paper explains completely different meaning of this problem as well. Using the right on scientific and research methodology work and such relation with the primary source – that is by the use of the wider contextual comparative analysis of it, the author in this paper comes to conclusion that the *original sin* represents deviation of the sexual intercourse (man and woman) and primary cause of severe diseases, transmitted in a numerous ways. With the stated taken into consideration, biblically described God's opposition to this human offence would be *law on healthcare protection*, not denial of human freedom, maturation, independence and development of culture, intellect, subjectivity and self-consciousness, as thought by Kant and Hegel. Their interpretation of the *original sin* are, from that aspect, perceived as inhuman projects of preclusion of such law. As opposed to that, the aim of this paper is provision of human contribution, indicated in specific identification of primary cause of severe diseases, therefore indicating possibilities of their elimination, followed by disappearance of their consequences as well.

Keywords: *original sin*, Kant, Hegel, cultural event, intellectual, sexual deviation, severe diseases, healthcare protection

Primljeno: 19.8.2019.

Prihvaćeno: 12.11.2019.

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1 Dionisiје Areopagit

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.325-343>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

КРИСТИНА ТОДОРОВИЋ¹

Нови Сад

ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, НОВОПЛАТОНОВАЦ ИЛИ ХРИШЋАНИН?

Сажетак: Одговор на питање да ли је Дионисије Ареопagit био новоплатоновац, хришћанин или истовремено и једно и друго, одређује начин на који ћемо тумачити садржај његових списа. Покушаћемо да у овом раду утврдимо шта нам Дионисије казује о односу теологије и филозофије. Наша је теза да Дионисија најпре треба разумети као хришћанина, али то не искључује улогу филозофије у покушају да се дође до некаквог сазнања Бога. Према Дионисију, теологија и филозофија се налазе у савршеном складу, јер обе имају за циљ да нам кажу нешто о крајњем узроку свега (Богу). Међутим, оно што се може утврдити о том крајњем узроку јесте да он превазилази све наше сазнајне могућности. Ову истину о Богу Дионисије назива *апофантичком*, а корене ове идеје можемо пронаћи како у филозофији (посебно филозофији Прокла Дијадоха), тако и у хришћанству.

Кључне речи: Дионисије, Прокло, апофантика, филозофија, сазнање

Списи названи *Corpus Areopagiticum* су врло важан део целокупне хришћанске теологије, упркос томе што идентитет аутора ових списа, као ни тачан датум њиховог настанка, нису са сигурношћу утврђени. Њихов значај одувек су препознавали теолози Источне, као и Западне Цркве. У њима се налази прегршт појмова чија се повезаност са филозофијом новоплатонизма не може порећи и због чега они могу бити у фокусу различитих филозофских истраживања. Међутим, оно што ће нама бити интересантно за проучавање је Дионисијев однос спрам филозофије његовог доба, конкретно филозофије Прокла Дијадоха (*Προκλου Διαδοχου*).

¹ E-mail адреса ауторке: tina.todorovic@live.com

Сматрамо да би нам расветљење тог односа помогло да боље разумемо Дионисијев покушај да објасни границе наших сазнајних могућности када је у питању Бог.

Поједини истраживачи су аутора ових списа посматрали само као пуког настављача неоплатонистичке филозофије (посебно филозофије Прокла Дијадоха), који је писао под маском хришћанина. Ове идеје нису толико изненађујуће, с обзиром на то да је веза Проклове и Дионисијеве филозофије непорецива, што нам сведочи истоветност језика којим се ови аутори служе, као и сам садржај њихових списа. Међутим, оно што је веома важно јесте начин на који ћемо посматрати ту везу, јер управо од тога зависи да ли ћемо Дионисија доживљавати као настављача новоплатонистичке традиције, као хришћанина који користи филозофију да би проповедао Христово учење или, пак, некако другачије.

Како бисмо што боље разјаснили однос Дионисијеве и Проклове филозофије, разматрање ћемо започети са неколико ставова из књиге *Платонизам у хришћанству*, аутора Вернера Бајервалтеса (Werner Beierwaltes), односно поглавља које носи назив *Дионисије Ареопагит – хришћански Прокло?* Бајервалтес нам је интересантан јер уочава сличности које постоје у делима Прокла и Дионисија, али он такође тврди да је Дионисије ипак хришћанин. Због тога, Бајервалтес сматра да Дионисија не можемо посматрати само као *Прокла у хришћанској одори*, већ указује на то да постоје значајне разлике у њиховим учењима.² Међутим, оно што Бајервалтес још тврди, а са чиме се ми нећемо сложити, јесте идеја да је за Дионисијево разумевање хришћанског учења пресудна управо Проклова филозофија, односно да су његови списи у својој бити превасходно филозофски: „Код Дионисија је појмовно прожимање неколиких основних идеја хришћанског учења до те мјере повишено, да се схватање суштине Бога и свијета прије свега морају разумјевати као елементи једне *филозофије* која је суштински

² Бајервалтес, Вернер, *Платонизам у хришћанству*, Академска књига, Нови Сад, 2009, стр. 100.

одредила и смисаони садржај хришћанске мисли.”³ Супротно Бајервалтесовом ставу, тврдимо да је Дионисије разумевао *суштину Бога и света* из угла хришћана, што ћемо касније покушати да докажемо анализом самих његових списа.

Упркос томе што Бајервалтес прихвата чињеницу да је Дионисије био хришћанин, он такође сматра да је његова теологија обликована по угледу на Проклову филозофију: „...његово мишљење ипак треба разумјети као *теологију* која је мотивисана, вођена, а у својој суштини и обиљежена новоплатонистичком, а посебно Прокловом филозофијом, и која саму своју ствар открива тек полазећи од ове филозофије.”⁴ Овде видимо идеју да је *филозофија* пресудна за обликовање хришћанске мисли, а да хришћанство тек кроз форму филозофије задобија свој пуни смисао. Зато Бајервалтес и ставља акценат на филозофске моменте у Дионисијевим делима и за њих каже: „Међутим, она свакако *нијесу непосредно* и у мјери која би тематски била пресудна, изводљива из хришћанске теолошке литературе, нити су са њом спојива. У временском склопу та дијела се код Дионисија ипак не показују као изворна и самосвојна. Штавише, управо се посматрано из угла рефлексивне структуре њених теолошко мисаоних црта показује да та дјела стоје у најтјешњем односу према филозофији своје епохе – према оној форми новоплатоновства коју је проблемски и језички на најиздиференциранији начин обликовао Прокло.”⁵ Чињеница је да су елементи Проклове филозофије заступљени у Дионисијевим делима, али да ли она заиста немају *пресудне везе* са хришћанском теологијом? Наш циљ јесте да покажемо да нам сама Дионисијева дела остављају простора за другачије тумачење.

Тврдимо, дакле, да је Дионисије пре свега био хришћанин, који је такође прихватао да је до истине могуће доћи и филозофијом. Видећемо да се у корену оваквог става налази *смисао апофантике*, која се истовремено налази како у филозофским учењима Прокла,

³ Исто, стр. 98.

⁴ Исто, стр. 99.

⁵ Исто, стр. 94.

тако и у *Светом писму*. Дионисије нам у својим списима указује на то да се елементи апофантике могу пронаћи у *Старом завету* (у Мојсијевом односу са Богом), али и у *Новом завету*, односно у Христовом учењу, које је посебно изложено у делима апостола Павла. Показаћемо да је управо апостол Павле кључна фигура без које не бисмо имали целокупну слику о Дионисијевом стваралаштву, па самим тим ни о његовом појму апофантике, који овде посебно разматрамо. Свакако да је Дионисијева метода у великој мери блиска са филозофијом новоплатонизма, али се исто тако не сме занемаривати пресудан значај који је за Дионисија имало *Свето писмо*.

ОДНОС ФИЛОЗОФИЈЕ И ТЕОЛОГИЈЕ

Као што смо видели на примеру Бајервалтесовог мишљења, поједини аутори у тумачењу Дионисијевих дела занемарују значај хришћанских идеја, сматрајући их секундарним у односу на филозофију новоплатонизма. Супротно томе, ми сматрамо да је Дионисије прихватио филозофске појмове (којима је, наравно, дао другачије значење) само из разлога што је у филозофским учењима, као што смо већ и напоменули, препознавао *идентичну истину* коју проповеда и хришћанство. Због тога, Дионисије без икаквих потешкоћа прихвата филозофска учења, односно у њима присутне појмове, које примењује у разјашњавању хришћанских идеја. Зато, како бисмо што боље схватили Дионисијеве списе, не можемо напросто искључити ни један од ових момената: са једне стране новоплатонистичку филозофију, а са друге хришћанство, јер, према Дионисију, у односу филозофије и теологије *постоји склад*.

Дионисије види везу између ових учења, баш као што је то видео и апостол Павле током своје беседе на Ареопагу.⁶ Остаје нам да објаснимо због чега сматрамо да је апостол Павле био кључна фигура у Дионисијевом разумевању филозофије, и да се нешто о том

⁶ Stang, M. Charles, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Aeropagite*, Oxford University Press, Oxford, 2012, стр. 118.

односу може наслутити већ из псеудонима који овај аутор бира. Чарлс М. Станг (Charles M. Stang) такође разматра проблем псеудонима, за који верује да нам може много тога рећи о самом аутору, као и о његовој намери у својим списима. Станг тврди да је писац, који је живео крајем петог века након рођења Исуса Христа, са намером одабрао да пише под псеудонимом Дионисије Ареопагит. Овај Дионисије помиње се у *Светом писму* као атински судија и преобраћеник у хришћанство, након беседе апостола Павла. Важно је напоменути да Станг овим указивањем на везу апостола Павла и Дионисија никако не жели да умањи нити да порекне улогу коју је имао неоплатонизам у формирању Дионисијевих списа, већ само жели да истакне значај хришћанског учења које је подједнако важно, а које је у интерпретацијама Дионисијеве мисли дуго било занемаривано.⁷

Као што видимо, мисао о повезаности псеудонима и апостола Павла везује се за идеју да Дионисије није био први који је увидео и успоставио везу хришћанства и филозофије, већ да је то био управо апостол Павле. Због тога, није случајно што је Дионисије себе видео као Павловог ученика, као што каже и Ендрју Лаут (Andrew Laut): „Дионисије је био први преобраћеник ап. Павла у Атини, а Атина значи философија, и још прецизније Платон. Платона су уобичајено хришћани поштовали (иако не увек): у одбрани хришћанства у окружењу јелинске културе, апологети другог века (посебно Јустин Мученик) поштовали су га, иако се нису слагали са његовим учењем; чак је велики Атанасије, борац за православље током аријанске кризе, говорио о Платону као 'највећем међу Грцима'.“⁸ Видимо да је та веза филозофије и хришћанства постојала и пре, и да су многи Црквени Оци добро познавали филозофске појмове које су користили најчешће у сврху апологетике.

⁷ Исто, стр. 5.

⁸ Лаут, Ендрју, *Дионисије Ареопагит*, Богословско друштво Отачник, Београд, 2009, стр. 26.

Станг такође примећује овај однос, због чега брани тезу да је апостол Павле први упоставио везу између грчке филозофије и хришћанства. Кључни одељак који иде у прилог овој тези налази се у *Светом писму*, тачније у *Новом завету* и он гласи: „А Павле ставши насред Ареопага рече: људи Атињани! по свему вас видим да сте врло побожни; Јер пролазећи и мотрећи ваше светиње нађох и олтар на коме бијаше написано: *Богу непознатоме. Којега дакле не знајући поштујете онога вам ја проповиједам*“⁹ [курзивом истакла К. Т.]. Како Станг примећује, Дионисије управо због ових речи доживљава апостола Павла као *претечу* различитих идеја које су се такође, иако потпуно одвојено од хришћанства, развијале и у филозофији.¹⁰ Оно што је за наше истраживање важно јесте идеја *апофантике* коју Дионисије препознаје код апостола Павла, а која је свакако имала свој засебан развој у грчкој филозофији, посебно у Прокловој мисли, те коју је Дионисије прихватио и применио у својим учењима.

Попут Лаута и Станга, ми такође тврдимо да је Дионисије себе видео као Павловог ученика који је живео у првом веку хришћанства, са разлогом да би истакао и обновио везу која је некада успостављена између филозофије и хришћанске теологије. Пређимо сада на саме Дионисијеве списе, како бисмо могли да оправдамо наше тврдње. Дело у коме видимо његов став према нехришћанским учењима зове се *Писмо Сосипатру* и ту он тврди: „Поштовања достојни Сосипатре, не сматрај победом кад устајеш против одређеног исповедања вере или мишљења, па макар оно било и неправилно. Јер, уколико га по расуђивању успеш оповргнути још увек не следује да је дословно све тачно што си изрекао. *Међу многим очевидно лажним мишљењима, и од тебе као и од других, може да се скрије оно што је једно и скривено, а то је истина* Уколико нешто није лепо, то не значи да је оно неизмењиво или ако

⁹ Дјела апостолска 17, 22. *Свето писмо, прев. В. С. Караџић*, Библијско друштво, Београд, 1966, стр. 233.

¹⁰ Stang, M. Charles, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Aeropagite*, стр. 118.

неко није коњ да је обавезно човек. Уколико желиш да ме послушаш, поступи на следећи начин: престани друге да изобличаваш него предлажи (предочавај) саму истину тако да се твоје речи никако не могу оповргнути”¹¹ [курзивом истакла К. Т.].

Из Дионисијевих савета упућених Сосипатру видимо да он нема намеру да улази у конфликт са неистомишљеницима, тражећи доказе да они нису у праву, односно да су њихова учења лажна. Дионисије је сматрао да је бесмислено трошити енергију на изобличавање туђих мисли како бисмо доказали њихову неистинитост. Врло лако се може догодити да човек изгуби из вида суштину и смисао онога за шта сматра да се и сам залаже, ако само осуђује и одбацује све што види као неистинито, а да при том није најпре утемељио сопствено мишљење. Дионисије је истински веровао у постојање *једне истине*, и спреам тога је са отвореношћу ума посматрао сва друга учења. Пошто, према Дионисију, *истина* може бити *само једна* (то је истина хришћанства), она се лако може препознати свуда, па чак и ако је скривена у неким другим учењима (што је случај са грчком филозофијом).

Поред *Писма Сосипатру*, још једно Дионисијево дело нам говори баш о овом односу филозофије и хришћанства. У *Писму Свеиштеночелнику Поликарпу* поново имамо идеју о бесмислености сукобљавања: „Управо стога, онај који открива истину не налази се у нужности да ступа у сукоб са противником јер сваки устврђује да управо он поседује царско знамење макар се и код другог налазило, као и самообмањујућу сличност са некаквим па и најмањим фрагментом истине. Уколико покушаш да разобличиш такву заблуду, истовремено ће један за другим да почну препирку (спор) са тобом. Али, ако је реч истине чврстотемељна и непоколебљива, не базирући се на противљења других, тада све

¹¹ Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо свештенику Сосипатру”, у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012, стр. 22.

оно што није усаглашено са њоме (истином) неважно је и пада само од себе.”¹²

Цитат нам потврђује Дионисијеву веру у то да је *истина хришћанства једина истина*. Он је сматрао да је за човека то сазнање довољно, а да ће се све остало, што није у складу са истином, срушити само од себе, без потребе да се додатно оповргава и пориче. У наставку каже: „Као уверен у истинитост овога, нисам брзоплет да се спорим са Јелинима нити са другима. Било ми је довољно, уколико би ми то подарио Бог, да прво сазнам истину, а потом, како приличи да је изрекнем.”¹³ Дакле, као што видимо Дионисије има јасан циљ да најпре дође до *истине*, а потом је на одговарајући начин саопшти и другима. Доказивање неистинитости других учења неће допринети томе да он буде ближе остварењу тог циља. Због тога, Дионисије покушава да се фокусира на оне филозофске идеје које се могу повезати са идејама хришћанства. Међутим, овакав манир мишљења се није допао свим Грцима. У наведеном писму Дионисије помиње и софисту Аполофана, који га оптужује за злоупотребу грчке филозофије: „...и назива оцеубицом због тога што се без одобрења користи грчким образовањем против Грка.”¹⁴ Из овога можемо закључити да Дионисије скреће пажњу на проблеме са којима се суочавао током свог живота, у својим покушајима проповедања хришћанства и жеље да Христова учења приближи свима.

Видимо да су Грци примећивали то да Дионисије користи елементе грчке филозофије, и да су га због тога осуђивали. Међутим, Дионисије и сам каже да његова намера није доказивање неистинитости и недовољности грчких учења, већ учвршћивање и утемељење хришћанских идеја. Као што стоји у наставку претходног цитата: „Супротно тој оптужби, могу рећи са пуним правом да управо Грци неодобрено употребљавају божанско против

¹² Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо свештеноначелнику Поликарпу”, у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012, стр. 23.

¹³ Исто.

¹⁴ Исто.

божанског онда када се упињу да уруше Божију мудрост и побожност. Када ово говорим, не казујем против мишљења простог народа који материјално и буквално прихвата мисли (идеје) песника, више служећи твари него ли Творцу. Казујем да сам Аполофан неodobрено употребљава божанско против божанског јер знање суштине, које он крајње *правилно именује филозофијом*, а божански Павле *мудрошћу* Божијом, има задатак да истинске философе путеводи до узрока, бивствовања суштог и његовог созерцења.”¹⁵ Овде поново видимо да Дионисије упућује на заједничке елементе филозофије и хришћанства, које по њему Аполофан није успео да уочи. За Дионисија *филозофија* и оно што *божански Павле именује мудрошћу* имају један исти циљ, а то је да доведу до *узрока, бивствовања суштог и његовог созерцења*, односно до Бога.

ИСТИНА АПОФАНТИКЕ

До сада смо видели да је Дионисије истински веровао у то да је *истина Христа једина истина*, а да све друго што се не поклапа са том истином, како каже, *пада само од себе*. Међутим, исто тако смо видели да је некада у другим учењима могуће препознати то *поклапање са истином*, и да се она може препознати, иако је сакривена. Управо нам та места остављају могућност да верујемо да је Дионисије истину препознавао баш у грчкој филозофији.

Још један за нас значајан аутор брани ову тезу, а то је Ендрју Лаут. Лаут, попут Станга, сматра да је псеудоним изабран са намером да се истакне та повезаност ових учења, и зато каже: „Дионисије Ареопагит, атински преобраћеник стоји на месту на коме се Христос и Платон сусрећу. Псеудоним изражава ауторову веру да истине које је имао Платон, припадају Христу, и да нису одбачене прихватањем вере у Христа.”¹⁶ Као што смо показали, Дионисијева дела остављају нам простора да управо тако тумачимо његов однос према грчкој филозофији, и са овим тврдњама слаже се

¹⁵ Исто, стр. 23, 24.

¹⁶ Лаут, Ендрју, *Дионисије Ареопагит*, стр. 26.

Дионисијева реченица: „Међу многим очевидно лажним мишљењима, и од тебе као и од других, може да се скрије оно што је једно и скривено, а то је истина”¹⁷.

Пошто је за Дионисија *истина само једна*, а она се може открити како теологијом, тако и филозофијом, онда међу њима влада склад. Подсетимо се самих Дионисијевих речи о томе да је: *оно што Аполофан правилно именује филозофијом, исто што и Павле именује мудрошћу*. Када говоримо о *истини о Богу* до које можемо доћи *разумом* (а то је та заједничка истина до које долазе филозофи и теолози), ми тада мислимо искључиво на увид у то да *Бог превазилази наше сазнајне моћи*. Дакле, у корену односа филозофије и теологије лежи заједничка истина, *истина апофантике*.

Идеју несазнатљивости Бога, као што смо већ напоменули, можемо пронаћи и код Прокла. Прокло у *Основама теологије* каже: „Свака, наиме, разумска спознаја је спознаја стварних опстојности и у стварним опстојностима има ослонац за схваћање истине (јер посеже за разумљивим појмовима и јер се састоји у чиновима разумјевања); богови су напротив с ону страну свих опстојности. Божанско, дакле, није ни мисливо ни разумљиво ни спознатљиво. Све, наиме, што постоји је или замјетљиво, и поради тога мисливо, или стварно постојеће, и поради тога спознатљиво, или по средини између тога двога, у исто доба биће и у постању, и поради тога разумљиво. Ако су, богови надбивствени и ако су по природи прије бића, не може постојати ни мишљење о њима, ни разумевање ни спознаја.”¹⁸ Видимо да Прокло сматра да је Бога немогуће мислити јер је наш сазнајни апарат устројен тако да одговара ономе што је створено. Пошто Бог превазилази све створено, не постоји начин на који га можемо сазнати. Дакле, када је у питању сазнање Бога, Прокло и Дионисије долазе до идентичног закључка да је једино до чега разум може доћи заправо истина да Бог превазилази све наше

¹⁷ Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо свештенику Сосипатру”, стр. 22.

¹⁸ Прокло, *Основе теологије*, Напријед, Загреб, 1997, стр. 173, 175.

сазнајне способности. Сматрамо да је Дионисије у Прокловој филозофији препознао и уочио ту истину, коју смо претходно назвали апофантичком.

Међутим, Дионисије такође тврди да се идеја апофантике може пронаћи и у *Светом писму*. Он се у својим делима често позива на речи апостола Павла, за које сматра да се савршено слажу са формом мишљења, односно појмовима које су изнедрили филозофи. Поред одломка из *Светог писма* који казује о Павловом обраћању Грцима и његовом указивању на истоветност *непознатог Бога* кога Грци поштују и *Бога којега им он проповеда*, значајан нам је још један моменат који ће Дионисије посебно тумачити. У питању је Павлова реченица из *Светог писма*, која гласи: „И мир Божији, који *превазилази сваки ум*, да сачува срца ваша и мисли ваше у Господу Исусу.”¹⁹ Дионисије нас наводи на поменуте Павлове речи како би истакао да се у њима може препознати идеја Бога који *превазилази сваки ум*, који је за нас у исто време непознат, а кога славимо и на неки начин ипак познајемо: „И уколико је Он од сталног сијања невидљив и од преизобилја надсуштаствене светлости неприступачан, у Њему пребива само онај који је достојан да зна и види Бога, истински пребивајући у Њему изнад виђења и сазнања, кроз само то невиђење и несазнање, схватајући да је Бог изнад свега што је чулно и умно.”²⁰ Иако је Бог *невидљив и неприступачан* нашем уму, ипак постоје они који на неки начин могу у *Њему пребивати*. Важно је напоменути да се, према Дионисију, однос човека и Бога не своди само на признавање и уочавање апофантичке истине (истине да Бог превазилази све наше сазнајне могућности), већ он представља много више од тога. У наведеном цитату видимо да нам Дионисије казује о некаквој могућности *пребивања у Богу*.

Овим смо назначили идеју *екстатичког јединства* са Богом, које долази након апофантичког пута, а које Дионисије поново

¹⁹ Филибљанима посланица Павлова, 4.7. *Свето Писмо*, стр. 339.

²⁰ Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо ђакону Доротеју”, у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012, стр. 21.

повезује са учењем постола Павла, где каже: „Тако је и божански Павле сазнао Бога, сазнајући да је Он изнад сваког поимања и разумевања, те управо стога Његове путеве назива неиследивим и дарове неизрецивим. Он (Павле) казује да *светло Његово превазилази сваки ум*, уколико се обрео крај Онога који је од свега виши и изнад разумевања уразумљујући будући (да је) Творац свега”²¹ [курзивом истакла К. Т.]. Као што смо већ назначили, сврха апофантике не исцрпљује се установљавањем границе сазнајних моћи у односу на Бога, већ нам она отвара могућност да *учествујемо са Богом*, односно да *остваримо заједницу са њим* на један начин који није сазнајни, а тај начин се повезује са појмом *екстатичког јединства*.

Појам *екстатичког јединства* присутан је од раније у античкој, односно Платоновој филозофији. Платон тврди да је човекова *душа* некада боравила у *свету идеја* и да због тога тежи ка томе да се врати свом извору. Тај повратак се код Платона повезује са *знањем*, а то знање се може тумачити на следећи начин: „То је потрага за знањем – није пуко нагађање или мишљење – и то знањем које карактерише нешто више од извесности и непогрешности. Оно обухвата откриће онога што је истински стварно, вечно и непромењиво. Знање (*episteme, noesis*) је за Платона више него знање о нечему: оно подразумева поистовећивање са оним што се сазнаје, учествовање у њему.”²² Међутим, оно што сада желимо да истакнемо јесте да се још код Платона јавља идеја *знања путем учествовања*, која ће посебно бити важна и Плотину.

Плотин такође говори о *екстатичком јединству*, али не са *идејама*, већ са *Једним*. У намери да објасни мноштвеност у свету, Плотин долази до *првог узрока свега*, односно до *Једног*. Због тога он, за разлику од Платона, не жели никакво мноштво идеја: „...јер ту, међу Идејама, ипак постоји дуализам, ипак постоји многострукост; постоји дуализам познаваоца и онога о чему се зна, чак иако су

²¹ Исто.

²² Лаут, Ендрју, *Извори хришћанског мистичког предања: од Платона до псеудо-Дионисија Ареопажита*, Мартириа, Београд, 2009, стр. 26.

сједињени; постоји многострукост у томе што постоји много Идеја, чак иако су оне у складном јединству. Изнад царства Ума, за Плотина, је Једно, јер је оно изнад дуализма; то је Добро, јер оно нема потребе ни за чим другим. Оно је извор свега, оно је изнад постојања. Ништа не може да се заиста утврди о Једном...²³ Из Једног настаје све, процесом *еманације*, и исто тако, све што је настало има у себи жељу да се врати свом извору: „Еманација је када Једно одмотава своју једноставност. Повратак је када Добро привлачи све ка себи.”²⁴ Видимо код Плотина идентичну замисао, да све тежи ка повратку у Једно, односно у свој Извор.

Плотин еманацију објашњава тријадом: Једно – Ум – Душа. Повратак у Једно поново се повезује са *знањем*, али овога пута оно је усмерено на човекову душу: „Како се душа успиње ка Једном, она све више улази у себе: пронаћи Једно значи пронаћи себе. Самопознање и познање начелно су повезани ако не и поистовећени. Уздизање ка Једноме је процес повлачења у себе.”²⁵ Оно што је за Плотина био кључни проблем јесте однос *Једног* и *мноштва*: „Плотин покушава да прикрије испрекиданост овог покрета различитим посредничким припомагањем, посебно разликовањем између Једног као Првог Броја, и Једног као извора свега укључујући и број. За Прокла је овај проблем посредовања основа његове филозофије: да би повезао те две ствари, он позива у помоћ трећу која посредује, и тако је његова филозофија заснована на тријади.”²⁶

Како каже Ендрју Лаут, Проклова филозофија полази од Платиновог проблема односа Једног и мноштва, који он покушава да реши увођењем различитих *тријадичних структура*, као што су: Једно – Ум – Дух, биће – живот – интелигенција, мировање – покрет – повратак.²⁷ Проклове тријаде биле су инспирација за Дионисијеву идеју *хијерархије бића*, која има значајну улогу у контексту

²³ Исто, стр. 88.

²⁴ Исто, стр. 89.

²⁵ Исто, стр. 91.

²⁶ Лаут, Ендрју, *Дионисије Ареопагит*, стр. 29.

²⁷ Исто.

разматрања Свете тајне Литургије. Као што за Дионисија хијерархија постоји да омогући човеку *сједињење са Богом*, тако су и за Прокла ове тријаде начин *враћања у Једно*: „За Прокла је све ово са једне стране била логичка и физичка анализа стварности, а са друге стране тумачење начина на који душа може да се врати Интелекту, и затим Једном, путем покрета контемплације и очишћења који се врхуни у екстатичком јединству.”²⁸ Прокло је идеју екстатичког јединства довео у везу са апофантиком и због тога је његова мисао најсличнија Дионисијевој. Човеково сазнање, када је у питању Бог, према Проклу (а и према Дионисију), долази до одређене границе коју даље не може прећи. Међутим, то не представља крај нашим могућностима досезања Бога.

Истина је да Дионисијева и Проклова идеја екстатичког јединства имају бројне сличности, али сматрамо да је Дионисијево прихватање хришћанског учења из корена променило смисао овог појма. Ипак, поједини аутори, као што је Бајервалтес, тврде нешто потпуно другачије. Према Бајервалтесу, Дионисијево екстатичко јединство нема непосредне везе са Христовим страдањем, већ је оно директно повезано са Прокловом филозофијом: „Суштински одређен овим моментима, Дионисије промишља смисао и структуру литургијског обреда. Његова размишљања о есхатологији тичу се прије свега човекове смрти, сахране и живљења у оностраниности, али му средишње идеје нијесу *Христово страдање, крст и васкрсење*.”²⁹ Супротно Бајервалтесовом мишљењу, ми тврдимо да је Литургија за Дионисија најважнији од свих обреда, јер управо она симболизује *Христово страдање*, које је *омогућило људима екстатичко јединство са Творцем*. Без Христовог страдања и васкрсења, ми никада не бисмо ни били у могућности да остваримо поновну заједницу са Богом. Сама Дионисијева дела остављају нам простора за овакво тумачење.³⁰ Иако за нас није могуће да дођемо до сазнања

²⁸ Исто.

²⁹ Бајервалтес, Вернер, *Платонизам у хришћанству*, стр. 132.

³⁰ Дионисије детаљно о овој теми говори у свом делу „О Црквеној хијерархији”.

о томе шта Бог јесте, Дионисије је чврсто веровао у то да је Он (односно друго лице Бога, Исус Христос) дошао на земљу са циљем да поново успостави прекинути однос између њега и људи.

Иако постоје сличности између Проклове и Дионисијеве идеје *екстатичког јединства*, смисао овог појма Дионисије је видео у оквиру хришћанства, што у основи показује и њихову различитост. Литургија је, за Дионисија, место на коме се човек и Бог непрестано сусрећу. Управо то сједињење са самим Богом, које је у светој тајни Литургије најексплицитније присутно, омогућава нам да о њој говоримо као о најважнијој од свих светих тајни: „Према томе, свака од свештенорадњи, (посматра се) као незавршена (несавршена), уколико није потврђена нашим причешћем (Евхаристијом); са друге стране, врх и глава сваке свештенорадње јесте подавање (причешћивање) посвећенима Богоначелних Тајни, те је стога свештеноначелника мудрост и изнашла за њу (Литургију) потпуно достојан назив (Сабирање), управо као истине која се ту догађа.”³¹

Литургија је, како Дионисије каже, место на коме се *догађа истина*, односно сваким новим обредом понавља се Исусово страдање како се никада не би заборавило: „Како би на другачији начин могли да стекнемо (способност) богоподражавања, ако се у нама, посредством најсвештенијих свештенословља и свештенорадњи (Литургијом), не би постојано обнављао спомен о најсветијим делима Божијим?”³² Она не само да чува сећање на сврху тог страдања, већ нас непрестано подсећа на начин на који треба да проводимо свој живот на земљи, а то је живот какав је водио сам Исус Христос. То је тајна која се налази иза свих симбола, тајна која нам доводи у присуство самог Бога: „Једна, Проста и Скривена природа (Божанство) Исуса, најбогоначелнијег Логоса, у оваплоћењу ради нас, по блакости и човекољубљу, непромењиво је сишао ка сложеном и нама видљивом, те благотворно учинио сједињујућу заједницу Њега и нас, сјединивши нас ниске са Својом Божанственом природом, како би ми посредством беспрекорног и

³¹ Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „О црквеној јерархији”, стр. 102.

³² Исто. стр. 116.

божанственог живота, били у сагласности (заједници) са Њиме...»³³
Из овога се може видети да се идеја екстатичког јединства никако не може изједначавати са Светом тајном Литургије. Истина је да Литургија има за циљ сједињење са Богом, али то сједињење никако не би било могуће без истовременог ангажовања самог Бога (Исуса Христа), и са друге стране нас људи, који можемо изабрати да ли тај однос желимо или не.

ЗАКЉУЧАК

Овим кратким приказом покушали смо да оцртамо наше виђење Дионисија као хришћанина који прихвата филозофију, као ону која такође има задатак да *истинске философе путеводи до узрока, бивствовања суштог и његовог созерцања*. Идеја је била да расветлимо однос Дионисијевих и Проклових учења, међу којима има несумњивих сличности. Међутим, то не значи да Дионисија треба посматрати само као пуког настављача неоплатонистичке филозофије. Са друге стране, сматрамо да се учовањем и признавањем ових сличности никако не ремети слика о Дионисију као мислиоцу којем је пре свега стало до истине хришћанства. Сама Дионисијева дела откривају нам његову чврсту веру у ту истину, и са друге стране дефинишу начин на који ће он посматрати улогу филозофије у покушају да се дође до некаквог сазнања о Богу.

Наиме, Дионисије сматра да између филозофије и теологије постоји склад, јер нас оба начина мишљења доводе до заједничке истине, *истине апофантике*. Апофантичка истина се односи на сазнање о томе да Бог превазилази све наше сазнајне могућности. Дионисије је ову идеју уочио како у новоплатонистичкој филозофији (посебно Прокловој), тако и у *Светом писму*. Међутим, видели смо да се наш однос са Творцем не завршава само са сазнањем апофантичке истине. Према Дионисију, постоји још једна врста односа са Богом, који није само сазнајни. Видели смо да се ове идеја може такође повезати са филозофским појмом екстатичког

³³ Исто. стр. 117.

јединства. Ипак, сматрамо да се однос човека и Бога о коме Дионисије говори не може посматрати ван оквира хришћанског учења. Међутим, то не значи да сматрамо да филозофија нема своје место у Дионисијевим учењима.

Филозофија је подручје разума, а оно што ми разумом можемо сазнати о Богу јесу границе наших сазнајних моћи у односу на њега, а то је *истина* коју нам открива и *Свето писмо*, због чега ова два учења ни не могу бити у супротности, већ у савршеном складу. Дионисијево прихватање филозофије не разликује се од тога како су филозофију одувек тумачили теолози Источне Цркве. Као што каже и Владимир Лоски (Vladimir Nikolaievich Lossky): „Ето зашто су, без обзира на сву филозофску културу и природну наклоност ка спекулативном мишљењу, Оци Источне Цркве, одани апофатичком начелу богословља, умели да задрже своју мисао на прагу тајни, и да не замене Бога са његовим идолима. Зато нема филозофије која је 'више' или 'мање' хришћанска: Платон није више хришћанин од Аристотела. Питање узајамног односа богословља и филозофије никада није постављано на Истоку. Апофатизам је дао Оцима Цркве могућност да слободно и природно користе филозофске термине, не ризикујући да буду лоше схваћени или да западну у било какво концептуално богословље.”³⁴

Филозофију је лако „уклопити” са теологијом све док се она тиче наших сазнајних способности, односно испитивања граница до којих сеже наше сазнање Бога. Међутим, када је реч од самом Богу, према Дионисију, ми увек морамо имати на уму његову *несазнатљивост* и *оностраност*. Не постоје речи које би се могле приписати Богу, ма колико савршене или несавршене оне биле.

³⁴ Лоски, Владимир, „Божански примрак”, *Отачник*, број 1, година 1, Врњачка Бања, 1996, стр. 74.

ЛИТЕРАТУРА

- Бајервалтес, Вернер, *Платонизам у хришћанству*, Академска књига, Нови Сад, 2009.
- Лаут, Ендрју, *Извори хришћанског мистичког предања: од Платона до псеудо-Дионисија Ареопагита*, Мартириа, Београд, 2009.
- Лаут, Ендрју, *Дионисије Ареопагит*, Богословско друштво Отачник, Београд, 2009.
- Лоски, Владимир, „Божански примрак”, *Отачник*, број 1, година 1, Врњачка Бања, 1996.
- Прокло, *Основе теологије*, Напријед, Загреб, 1997.
- Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо ђакону Доротеју”, у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012.
- Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо свештенику Сосипатру”, у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012.
- Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „Писмо свештеноначелнику Поликарпу” у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012.
- Свети Дионисије, Псеудо-Ареопагит, „О Црквеној јерархији”, у: *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Артпринт, Нови Сад, 2012.
- Stang, M. Charles, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Aeropagite*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Свето писмо, Нови завет*, превео Вук Стефановић Караџић, Библијско друштво, Београд, 1966.

KRISTINA TODOROVIĆ

Novi Sad

DIONYSIUS THE AREOPAGITE, NEOPLATONIST
OR CHRISTIAN?

Abstract: The answer to the question whether Dionysius the Areopagite was a Neoplatonist, a Christian or both determines the interpretation of his writings. In this paper, I will try to demonstrate what Dionysius has to say about the relationship between theology and philosophy. I claim that Dionysius should initially be understood as a Christian; however, he does not exclude the role of philosophy in our attempts to achieve some kind of knowledge of God.

According to Dionysius, theology and philosophy are in perfect harmony, because they have the same intention, to tell us something about the primary cause of everything (God). However, the only thing that can be established about this primary cause is that it goes beyond all our possibilities of knowing. Dionysius calls this truth about God *aphophantic truth*, and we can find the roots of this idea both in philosophy (especially in philosophy of Proclus) and in Christianity.

Keywords: Dionysius, Proclus, apophantics, philosophy, knowledge

Primljeno: 23.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.

MIŠLJENJE NA DELU / THINKING IN ACTION

Arhe XVI, 32/2019

UDK 1

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.345-349>

Prethodno saopštenje

Preliminary Communication

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

THINKING *IN* ACTION – ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΥΝΕΙΣΦΟΡΑ ΣΤΗ ΕΛΛΗΝΟ-ΣΕΡΒΙΚΗ ΦΙΛΙΑ²

Εξοχότατε, Κυρίες και Κύριοι, Συναδέλφισσες και Συνάδελφοι,

Όταν ο καθηγητής, κύριος Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης στις 27 Οκτωβρίου του 2010 απηύθηνε στον καθηγητή Dragan Prole την πρόταση για μια πιθανή συνεργασία μεταξύ του εκπαιδευτικού προσωπικού του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και του Πανεπιστημίου του Novi Sad σχετικά με ένα ακαδημαϊκό πρόγραμμα με τίτλο «Φύση και περιβάλλον στην ελληνο-σερβική φιλοσοφική σκέψη από τον Μεσαίωνα και εκτοτε», ήταν πολύ δύσκολο, ειδικά μετά από μία παύση που διήρκεσε σχεδόν τέσσερα χρόνια (11/10/2014), να φανταστούμε τα αποτελέσματα που θα παρουσιάζαμε ενώπιον αυτού του εκλεκτού ακροατηρίου.

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

² Reči koje slede autor je izgovorio na predstavljanju Zbornika "Thinking *in* Action", koji je rezultat saradnje koleginica i kolega sa tri grčka univerziteta (National and Kapodistrian University of Athens, Hellenic Open University i National Technical University of Athens) i Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu, u ambasadi Republike Srbije u Atini 6. juna 2019. godine.

Θα ξεκινήσω από την αφορμή για τη σημερινή συνάντηση: Με το πρώτο σε μια – ελπίζω – μακρά σειρά βιβλίων, με τον συλλογικό τόμο «Thinking in Action», ο οποίος είναι το αποτέλεσμα των δραστηριοτήτων οκτώ συναδέλφων από τέσσερά Πανεπιστήμια: Εκτός από αυτά που έχουμε ήδη αναφέρει, του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και του Πανεπιστημίου του Novi Sad, συμμετείχαν ακόμη δύο συνάδελφοι, από το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (Νίκος Ερηνάκης) και από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (Κώστας Θεολόγου), και όλα αυτά υπό την επιμέλεια των καθηγητών Γεωργίου Αραμπατζή και Ευαγγέλου Πρωτοπαπαδάκη. Σε αυτόν τον τόμο θα βρείτε άρθρα, τα όποια με ένα στοχαστικό, φιλοσοφικά γόνιμο τρόπο, και εντός της παράδοσης του δια-λόγου, ως του πιο επιφανή χώρου της ανθρώπινης δραστηριότητας, καλύπτουν θέματα από το Βυζάντιο και τον Μεσαίωνα έως τη σύγχρονη εποχή, από τα περιφερειακά ζητήματα που σχετίζονται με την Ελλάδα και τη Σερβία έως τα παγκόσμια θέματα, από την ηθική, τη βιοηθική, την αισθητική, έως την ανθρωπολογία και τις ιστορικές, πολιτικές και κοινωνικές θεωρήσεις. Πραγματικά πιστεύω ότι έστω και ένα από όλα τα κείμενα που φιλοξενούνται, θα κινήσει το ενδιαφέρον σας και θα σας προκαλέσει να πάρετε αυτόν τον τόμο στα χέρια σας.

Εκτός από τη «σκέψη μας εν δράσει», ήταν και «η δράση μας στοχαστική», δηλαδή κατανοήσαμε σωστά την έννοια της *φρόνησης*, και προσπαθήσαμε να δούμε και να υλοποιήσουμε τα πράγματα που είναι καλά τόσο για εμάς, όσο και για την ελληνική και τη σερβική πολιτιστική και πνευματική κοινότητα.

Πρώτα από όλα, πριν δύο χρόνια συμφωνήθηκε και υπογράφηκε το Μνημόνιο Συνεργασίας μεταξύ του Εργαστηρίου Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Novi Sad.

Από τότε μέχρι σήμερα συνολικά πέντε καθηγητές από το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και το Πανεπιστήμιο του Novi Sad συμμετείχαν στο Erasmus Plus, ένα πρόγραμμα διεθνούς κινητικότητας, παραδίδοντας διαλέξεις και συμμετέχοντας σε διαβουλεύσεις σε διάφορους τομείς της φιλοσοφίας και παίρνοντας μέρος σε δύο στρογγυλές τράπεζες που διοργανώθηκαν με την ευκαιρία αυτή. Θα

μου επιτρέψετε, σας παρακαλώ, να κάνω μερικές σύντομες παρατηρήσεις σχετικά με τη φιλοξενία μου το Μάρτιο του περασμένου έτους εδώ στην Ελλάδα. Κατά τη διαμονή μου στην Αθήνα μου δόθηκε η ευκαιρία να συνεργαστώ με φοιτητές από διαφορετικούς κύκλους φιλοσοφικών σπουδών, κυρίως μεταπτυχιακούς, από το Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, οι οποίοι μπόρεσαν να εξοικειωθούν με ορισμένα θέματα, τα οποία αποτελούν μια σημαντική διάσταση των σπουδών μου, όπως η αμφισημία της παγκοσμιοποίησης, η κλωνοποίηση των ανθρώπων, οι κληρονομικές γενετικές τροποποιήσεις και οι γενετικά τροποποιημένοι οργανισμοί. Οι αντιδράσεις των φοιτητών σε αυτές τις διαλέξεις που αφορούσαν τρέχοντα και πολύπλοκα ζητήματα ήταν ενθαρρυντικές και η ικανοποίηση ήταν αμοιβαία.

Εκτός από τα ίδια τα μαθήματα, η πιο σημαντική πτυχή αυτών των ανταλλαγών ήταν η συνεχής επαφή με τους οικοδεσπότες μας, τους καθηγητές Πρωτοπαπαδάκη και Αραμπατζή, αλλά και με τη νέα συνάδελφο Δέσποινα Βερτζάγια και άλλους καθηγητές, φοιτητές και μέλη του προσωπικού του Τμήματος Φιλοσοφίας. Όλοι ήταν πολύ φιλικοί και φιλόξενοι κατά τη διάρκεια της επίσκεψής και διαμονής μου στην Αθήνα, στην, όπως λέει ο Πλάτωνας στον *Πρωταγόρα* «ίδια εστία της σοφίας στην Ελλάδα» (τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας), και την έκαναν αξέχαστη. Η επαγγελματική, αλλά και θερμή στάση τους προς εμένα, καθώς και οι παρατηρήσεις που άκουσα και από τη συνάδελφο Una Poronjic και τον συνάδελφο Dragan Prole, σίγουρα θα μου χρησιμεύσουν ως πρότυπο για τις μελλοντικές μου συνεργασίες.

Περαιτέρω, συμφωνήθηκε και έχει ήδη ξεκινήσει να υλοποιείται η συνεργασία των δύο φιλοσοφικών περιοδικών, τα οποία εκδίδονται στο Εργαστήριο Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Novi Sad, του *Conatus* και του *Arhe*. Η συνεργασία γίνεται τόσο στο επίπεδο της αναθεώρησης των δύο εκδόσεων, όσο και στην ίδια την δημοσίευση κειμένων. Δύο καθηγητές από το Novi Sad, μάλιστα, είναι ήδη μέλη του Editorial Board του περιοδικού *Conatus*.

Ένας καθηγητής από την Αθήνα δέχτηκε να είναι ένας από τους επιμελητές του βιβλίου μου *Stagiranin*, το οποίο κυκλοφόρησε στα τέλη του περασμένου έτους στο Novi Sad και το οποίο, με καθυστέρηση δύο

ετών, εκπονήθηκε προς τιμήν των 2400 χρόνων από τη γέννηση του Αριστοτέλη.

Επίσης, ήδη τέσσερις φοιτητές από την Αθήνα και το Novi Sad έχουν συμμετάσχει στην ανταλλαγή στο πλαίσιο του προγράμματος Erasmus Plus, περνώντας ένα ολόκληρο εξάμηνο στο Πανεπιστήμιο που τους φιλοξένησε. Οι εντυπώσεις που έχω ακούσει από τους φοιτητές από το Novi Sad, σε σχέση τόσο με την επαγγελματική στάση και την εξυπηρετικότητα των εκπαιδευτικών και του προσωπικού του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, όσο και με την εμπειρία τους από την ίδια την πόλη και τους κατοίκους της, ήταν κάτι περισσότερο από θετικές και γεμάτες επαίνους για τους οικοδεσπότες.

Στο πλαίσιο του δεύτερου Φοιτητικού Φιλοσοφικού Συνεδρίου, *Summa Studiorum Philosophiae*, το οποίο πραγματοποιήθηκε το περασμένο καλοκαίρι (30/06-1/07/2018) στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου του Novi Sad, τέσσερις φοιτήτριες του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών συμμετείχαν με αξιόλογες παρουσιάσεις και παρεμβάσεις στις συζητήσεις που ακολούθησαν. Θα εκμεταλλευτώ την ευκαιρία αυτή να τις ευχαριστήσω θερμά για όλη τη συνεισφορά τους για την επιτυχία του Συνεδρίου.

Μια φοιτήτρια από το Novi Sad εκπόνησε την διπλωματική της εργασία με θέμα «Βιοηθικά προβλήματα από την οπτική γωνία της επιστημονικής φαντασίας» και οι καθηγητές Αραμπατζής και Πρωτοπαπαδάκης αποδέχτηκαν την πρόταση και το αίτημα του καθηγητή Smiljanić να υποστηρίξουν τόσο την προετοιμασία, όσο και την παρουσίαση αυτής της διπλωματικής.

Τέλος, συζητήσαμε για την υλοποίηση μερικών νέων ιδεών για τη συνέχιση της συνεργασίας μας, μεταξύ των οποίων η πιο πιθανή αφορά σε ένα κοινό ελληνο-σερβικό θερινό σχολείο φιλοσοφίας.

Αυτή είναι, εν συντομία, συναδέλφισσες και συνάδελφοι, η σεμνή μας συμβολή στην ιδέα της ελληνο-σερβικής φιλίας στην πράξη τα τελευταία εννέα χρόνια. Σήμερα δε θα μιλήσω για τις διάφορες φάσεις αυτής της φιλίας μέσα από τα 150 χρόνια διπλωματικών ή κάθε άλλου είδους σχέσεων των δύο λαών, ξεκινώντας από το 1868 ή το 1879, αλλά προτιμώ να παραθέσω και να παραφράσω ένα απόσπασμα του προλόγου του συλλογικού, κοινού μας τόμου: «Το φιλοσοφικό υπόβαθρο πάνω στο

οποίο ελπίζουμε να καρποφορεί η συνάντησή μας εξηγείται καλύτερα στο πρόσωπο του Σέρβου στοχαστή και παιδαγωγού του Dositej Obradović (1739/1742-1811) [...] Αυτή η παραδειγματική φιγούρα συννοιάζει όλα όσα είναι κοινά στην ελληνική και τη σερβική φιλοσοφία: τον Ελληνικό πολιτισμό και τη φιλοσοφία, τον Ευρωπαϊκό μοντερνισμό και, το τελευταίο, αλλά εξίσου σημαντικό, την Ορθόδοξη πνευματικότητα».

Στο σημείο αυτό να σημειώσω προς τους προσεκτικούς μας οικοδεσπότες ότι τα προαναφερόμενα, αλλά ίσως και ακόμη περισσότερα, ισχύουν εξίσου και για τον Αδαμάντιο Κοραή (1748-1833), ο οποίος έθεσε τις βάσεις της σύγχρονης ελληνικής λογοτεχνίας και ήταν ηγετική φυσιογνωμία του ελληνικού Διαφωτισμού, τον οποίο – να προσθέσω – ο Vukašin Radišić, Γραμματέας της εκπροσώπησης της Σερβίας στην Κωνσταντινούπολη, ήδη από το 1842 ονόμασε «τον νέο Σωκράτη της νέας Ελλάδας» και έγραψε ότι δεν υπάρχει κανένα γραπτό του, που δε θα είχε για τους Σέρβους μεγάλο όφελος. Πιθανώς και λόγω του ότι ο Κοραής, ως η επιτομή του κινήματος για την ελληνική ανεξαρτησία, ήταν για πολλούς «έννας ισχυρός αγγελιοφόρος αρετής, φιλοσοφίας και ελευθερίας».

Αν είμαστε έστω και στα ίχνη τ, κυρίες και κύριοι, των δύο αυτών «Σωκρατήδων» (αφού και για τον Obradović έγραφαν ότι του αξίζει η επίτιμη ονομασία του «Σωκράτη της Σερβίας»), τότε θα αντιληφθείτε καλύτερα τη χαρά μας και θα καταλάβετε ευκολότερα τα λόγια του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* (τα οποία ο Κοραής εξέδωσε ξανά το 1822 ως το 15ο τετράδιο της διάσημης «Ελληνικής Βιβλιοθήκης» του), ότι «η φιλοσοφία, μάλιστα, έχει θαυμάσιες ηδονές» (δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν), αλλά και ότι «κανένας δε θα επέλεγε να ζήσει χωρίς φίλους, ακόμη και αν είχε όλα τα άλλα αγαθά του κόσμου» (ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεις ἔλοιτ ἄν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα).

Σας ευχαριστώ πολύ.

Primljeno: 10.6.2019.

Prihvaćeno: 24.6.2019.

PRILOZI

UNA POPOVIĆ

PROBLEMI HAJDEGEROVE FILOZOFIJE (Nebojša Grubor, *Egzistencija i distanca. Studije o Hajdegerovoj filozofiji*, Zavod za udžbenike, Beograd 2019.)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.351-355>

Misao Martina Hajdegera (Martin Heidegger) u našoj filozofskoj tradiciji imala je mnogo poklonika. Kako pre početka objavljivanja Hajdegerovih sabra-nih dela, u znaku egzistenci-jalističke interpretacije, tako i posle toga, u svetlu otkrivanja novih i iznenađujućih staza kojima se Hajdegerova misao kretala, tumačenja njegove filozofije pratila su svetske tokove i brojem i tematikom. Od skoro, nizu takvih tumačenja pridružuje se i nova studija Nebojše Grubora, redovnog profesora Odelenja za filozofiju, Filozofskog fakulteta u Beogradu, pod naslovom *Egzistencija i distanca. Studije o Hajdegerovoj filozofiji*. Ova knjiga uvrštena je u uži krug za Nagradu „Nikola Milošević” Radio Beograda 2 za najbolju knjigu u oblasti teorije književnosti i umetnosti,

estetike i filozofije objavljenu u 2019. godini.

Profesor Grubor Hajdegerovom filozofijom bavi se dugi niz godina. Hajdegerova misao bila je predmet njegovog magistarskog rada, pa i doktorske disertacije, na osnovu kojih su objavljene dve studije, *Hajdegerova filozofija umetnosti: problem zasnivanja* (Mali Nemo, Pančevo, 2005.) i *Hermeneutička fenomenologija umetnosti: osnovni problemi estetike polazeći od Hajdegerove filozofije* (Mali Nemo, Pančevo, 2009.). Za razliku od ove dve studije, međutim, *Egzistencija i distanca* nije primarno posvećena estetičkim pitanjima, odnosno problemima estetike i umetnosti s obzirom na okvire Hajdegerove misli. Naprotiv, ova knjiga za predmet ima širi kontekst Hajdegerove filozofije, fokusiran preko dva termina

naglašena u naslovu – egzistencije i distance. Rečima samog autora, „knjiga se bavi nekim od važnih i velikih tema Hajdegerove filozofije, kao što su pitanje bivstvovanja, pitanje odnosa esencije i egzistencije, problem istine i pitanja suštine jezika, umetnosti i moderne tehnike”.¹ Zajedno sa autorom, možemo primetiti da ova knjiga predstavlja svojevrsno svedočanstvo autorovog bavljenja Hajdegerovom mišlju, od studentskih početaka, pa sve do danas, uključujući tu i delove koji su nastali na osnovu njegovog pedagoškog rada.

Egzistencija i distanca, dakle, za svoj predmet, nešto slobodnije rečeno, ima celinu Hajdegerove filozofije; ili, preciznije, specifičan karakter mišljenja koji je njom otelotvoren. Svakako, budući da je takav predmet istraživanja izvanredno opširan, autor se opredelio da njegovu obradu postavi problemski – prema karakterističnim i izdvojenim momentima, odlučujućim za razumevanje Hajdegerove misli. Svaki od njih, važno je naznačiti,

odabran je pre kao svojevrsni priložak u način mišljenja i karakter Hajdegerove filozofije, nego kao zatvorena sadržinska celina; namera autora je, smatramo, da ponudi sinoptički pogled na Hajdegerovu misao, pre nego da iscrpi njene centralne teme. Shodno tome, studija je podeljena na osam poglavlja, od kojih se prva četiri tematski tiču rane, a druga četiri pozne Hajdegerove filozofije. Tako će Grubor najpre obraditi momente fundamentalne ontologije, eksplikacije egzistencije, kritiku Huserlove (Edmund Husserl) fenomenološke redukcije i istine kao adekvacije, da bi potom pažnju usmerio na Hajdegerovu interpretaciju Ničea (Friedrich Nietzsche), karakterističnu za period otklona od rane faze mišljenja ka poznoj, a zatim i na problem poezije i jezika, vajarstva i prostora, te odnosa umetnosti i tehnike.

Odabrani momenti preko kojih je predstavljena Hajdegerova misao zaslužuju kratak komentar. Najpre, oni ne prate uobičajeni oblik artikulacije osnovnih pitanja i problema Hajdegerove filozofije, već načinom obrade ukazuju na višeslojnost mogućnosti njihove interpretacije. Primera radi, problem istine postavljen je ovde u svetlu

¹ Grubor, N., *Egzistencija i distanca. Studije o Hajdegerovoj filozofiji*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2019, str. 9.

odnosa fenomenologije, hermeneutike i pragmatičkog okreta, a pitanje o smislu bivstvovanja iz horizonta Hajdegerovog kritičkog preispitivanja Huserlove postavke fenomenologije. Ipak, u oba slučaja – i kada je reč o ranjoj, i kada je reč o poznoj filozofiji – profesor Grubor nudi karakterističnu jedinstvenu vizuru sagledavanja, koja objedinjuje nekoliko naizgled razdvojenih tema. Štaviše, poglavljima kojima se prelazi sa interpretacije rane na interpretaciju pozne filozofije, četvrto i peto poglavlje, zapravo su takođe specifično povezana – oba su posvećena Hajdegerovim kritičkim tumačenjima drugih filozofa, Huserla i Ničea. Na taj način, čini se, autor suptilno sugerše i svoj stav povodom pitanja o tome ko su Hajdegerovi glavni sagovornici, sa kojima i u otklonu od kojih on iskiva sopstvene pozicije; zamisliv je, međutim, bio i sasvim drugačiji izbor.

Kada je reč o ranom periodu Hajdegerove misli, profesor Grubor se nesumnjivo fokusira na projekat fundamentalne ontologije, očekivano ga ističući kao dominantu Hajdegerovih napora u to vreme. Ipak, čini se da je ovaj projekat predstavljen pre fokusiranjem pitanja koja svedoče o njegovim uslo-

vima, nego preko svojih rezultata ili odgovora. Grubor, tako, kreće od predstavljanja centralnog mesta fundamentalne ontologije, knjige *Bivstvovanje i vreme*, naglašavajući već tim gestom da se razumevanje Hajdegerove misli uvek mora tematizovati spram načina na koji je ona u konkretnom prezentovana, uključujući tu i kritičko promišljanje samog tog načina njene prezentacije. Slično tome, dominantne teme predstavljanja rane Hajdegerove filozofije upravo su perspektive bez kojih se ona ne može misliti – ontologija, fenomenologija, hermeneutika, istina, pa napokon i samo centralno njeno pitanje, pitanje o smislu bivstvovanja. Na taj način profesor Grubor implicitno sugerše da Hajdegerovoj misli ne treba pristupiti kao da je u pitanju neki dovršeni i zatvoreni sistem dogmatskih iskaza, već time što će se ona preispitati upravo sa pozicija koje je i sam Hajdeger zauzimao formulišući svoja osnovna pitanja i probleme.

Pozna Hajdegerova filozofija predstavljena je preko tri pogleda na problem umetnosti i prateće (ili uvodno) razmatranje interpretacije Ničea, kao mislioca sa kojim tema umetnosti naglašeno ulazi u horizont Hajdegerove misli. Na prvi

pogled, takvo istaknuto mesto umetnosti u ocrtavanju pozne Hajdegerove filozofije svakako upućuje na prethodni rad profesora Grubora i njegovo dugogodišnje bavljenje upravo ovom tematikom. Ipak, u datom slučaju, smatramo, reč je o tome da se problem umetnosti ne ističe sam po sebi, već se on predlaže kao osobena vizura za sagledavanje karaktera inherentnog poznoj Hajdegerovoj filozofiji.

Kako je već pomenuto, problem umetnosti je u tom smislu prepleten sa problemima okreta, jezika, suštine, prostora, poezije i vajarstva, savremene tehnike – rečju, sa karakterističnim delićima mozaičkog slaganja Hajdegerovog govora o uslovima da se filozofski misli u savremenosti. Problem umetnosti, u postavci profesora Grubora, tako uspeva da spoji naizgled suparničke teme prevladavanja filozofske tradicije, istraživanja suštine filozofije na fonu primata suštine jezika, topološkog mišljenja kao alternative – ili dopune – povesnom mišljenju bivstvovanja, ne dajući ni jednoj od njih samorazumljivu prednost. Time se, konačno, dominacija motiva umetnosti i legitimiše u ovakvoj postavci, a ona sama se

otkriva kao duboko hajdegerijanska po svom poreklu – kao korolar teze o dijalogu pevanja i mišljenja, dijalogu putem kog filozofija može da počne da uči o sebi samoj.

Posebno interesantan nivo razmatranja ove studije je, konačno, karakter slike o celini Hajdegerove filozofije koju ona gradi kako pojedinačnim analizama, tako i njihovim umrežavanjima, a u krajnjem i celinom svoje organizacije. Ovaj najopštiji pogled ili naglašeni sud o tome šta određuje Hajdegerovu misao u celini dobio je svoj jezgroviti izraz u naslovu knjige; reč je o pojmovima *egzistencija* i *distanca*. Prvi od njih možda i ne iznenađuje previše; dugo vremena je Hajdegerova fundamentalna ontologija, pa i njegova filozofija uopšte, bila čitana upravo s obzirom na primat egzistencije, to jest, analitike bivstvovanja – čak u meri da je, uprkos sopstvenim ogradama, Hajdeger često smatran egzistencijalistom. Sa druge strane, pojam distance nije toliko očekivan, niti se tako često javlja u konstelaciji sa centralnim i naglašenim pojmovima Hajdegerove filozofije; njegovim uvođenjem, čini se, profesor Grubor ističe intimni odnos prema istraživanju misli nemačkog filozofa.

Odnos ova dva pojma ono je što profesor Grubor želi da istakne kao srž sopstvenog razumevanja Hajdegerove misli; formulaciju *egzistencija i distanca*, stoga, ovde možemo usvojiti kao formalnu naznaku – ona ne označava neko *šta* Hajdegerove filozofije, već pre ono *kako* pristupa njenom razumevanju. Zapravo, ona naznačava situaciju filozofskog mišljenja kao takvog, artikulaciju iskustva bavljenja filozofijom, koje je za profesora Grubora nesumnjivo postalo predmetom promišljanja upravo kroz dijalog sa Hajdegerom. *Egzistencija i distanca*, stoga, formulacija je koja svedoči o uvek prisutnoj rasepljenosti filozofskog iskustva između onog što se pokazuje najbližim i samorazumljivim, zahtevajući svoje raskrivanje i artikulaciju, i onoga što tu razumljivost prekida, pokazujući je imanentno udvojenom, slojevitom, nesamorazumljivo uvijenom, neraspoloživom za saopštavanje. Rečima samog autora: „Eksplikacija egzistencije i unutar nje prolamajuće distance je zadatak filozofije”.²

² Ibid., str. 10.

ANA MILJEVIĆ

KRITIČKI RACIONALIZAM DRAGANA
JAKOVLJEVIĆA

(Dragan Jakovljević, *Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen: Abhandlungen zur Erkenntnislehre und praktischen Philosophie*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2016.)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.357-363>

Naviknuti smo da filozofsku misao posmatramo u okviru filozofskih disciplina kojima ona po svom sadržaju pripada, dakle predmetno, unapred određujući područje realiteta koji je njome zahvaćen. Ali zar to unapred uslovljeno, dato, filozofskoj misli tako reći nametnuto, odražava ono što filozofija u svojoj osnovnoj težnji jeste, racionalno promišljanje iskustva koji se u izrazu ili njime privodi pojmu? Pitanje suvislosti podele filozofije na klasične filozofske discipline (koje je još Kant problematizovao, a na svojevrstan način u svojoj „Filozofskoj terminologiji“ razradio Adorno) možemo postaviti dvoznačno.

U jednom smislu ovo se pitanje odnosi na predmet filozofije, naime, da li filozofska misao zahvata samo određeno područje realiteta bez misaonih implikacija

vezanih za celinu realiteta ili ostala područja stvarnosti. U kontekstu Poperovog zahteva za epistemologijom bez subjekta saznanja, dakle za objektivnim saznanjem koja je pozicionirana u trećem svetu, svetu naučnih teorija, argumenata i problema, sama saznajna teorija nije mišljena u tradicionalnom smislu koju nameće klasična podela filozofije na filozofske discipline. Autonomija trećeg sveta je ono što omogućava da svet argumentacije utiče na subjekat spoznaje, ali ne i obrnuto, čime Poper dinamiku razvoja ideja i koncepcija izmešta van subjekta. Teorija saznanja u Poperovom kritičkom racionalizmu leži u osnovi kritičkog preispitivanja naučnog razvoja i rasta naučnog znanja. Dinamika naučne spoznaje prema Poperu ima svoj uzrok ne toliko u izrađivanju naučne teorije i njenoj verifikaciji

koliko u mogućnosti njenog opovrgavanja, mogućnosti koja je otvorena kritičkim preispitivanjem njenih slabosti ili odstupanja (*fallibilis*) koja su prisutna. Metod Poperovog kritičkog racionalizma čija je okosnica falibilizam, bio je usmeren pre svega na područje prirodnih nauka. Dakle, iako Poper u treći svet ubraja sve tvorevine duha koje sadrže mogućnost da budu razumljene, ipak je njegova analiza u svom fokusu imala jednu osobeno područje koje se tematski, a u izvesnom smislu i aksiološki, ističe u odnosu na druga. On je međutim filozofiju nauke i teoriju saznanja izgradio na istom temelju, temelju kritike, i time premostio njihove razlike.

Ali zar filozofska argumentacija koja kritički posmatra teorijski konstrukt i hipoteze koje su u tom konstruktu prisutne nije ono što bez obzira na tematsku različitost pripada podjednako svim oblastima stvaralaštva? Odatle izvire drugi smisao upitanosti nad opravdanošću važenja filozofskih disciplina, naime metodološki, i to na način na koji ga postavlja Hans Albert. Kritički racionalizam sa Hansom Albertom donosi jedno novo razumevanje filozofskih disciplina koje su kroz tradiciju

mišljenja posmatrale isti filozofski problem kao različite segmente stvarnosti čime je sveobuhvatnost filozofskog ispitivanja prenebregavana. Albert proširuje Poperov zahtev za kritikom (falsifikacionizam) i jedinstvenim metodološkim pristupom u svim naukama, sa područja naučnog na celokupno područje praksisa, od socijalnog preko ekonomskog do političkog i religijskog. Štaviše, ono što je svakodnevno prisutno u ljudskom praksisu treba istom kritičkom metodom preispitivati i racionalno utemeljiti i to upravo na način kako se to čini prilikom argumentovanja i pobijanja jedne teorije ili hipoteza koje pripadaju prirodnim naukama. Time, metod postaje jedinstven, iako se područja tematski razlikuju. Opravdavanje određene teze se pokazuje kao nemoguć zahtev, jer vodi rđavoj beskonačnosti pošto se svaka premisa te teze mora opravdati te i tako i ono što svaka od pretpostavljenih premisa sadrži kao svoju pretpostavku. Ovaj se beskonačni tok može prekinuti pozivanjem na očiglednost nekih pretpostavki, čime, paradoksalno, zahtev za opravdanjem teze sam sebe ukida. Kritički metod po Albertu kao i prema Poperu znači

ne samo induktivnu proveru i deduktivno opravdavanje neke ideje, hipoteze ili teorije, već observaciju i pronalaženje falibilizama, u čiju svrhu je Albert i skovao svojevrzni logički priručnik. Zadatak je filozofije pred celinom praksisa (tj. u društvenim koncepcijama i ekonomiji podjednako kao i u pravu) i prisutnih naučnih teorija da kritičkim posmatranjem otkrije skrivene pretpostavke, razmatra i utvrđuje posledice i otvara prostor za nova moguća rešenja. Dakle, metodskim postupkom koji se razvija u okviru objektivnog znanja prevazilazi se parcelizacija ili segmentacija stvari filozofije koja svojim stavom upućuje zahtev za racionalnošću. Treba ipak naglasiti da je Albert pitanju mogućih metodoloških razlika posvetio punu pažnju.

Na tragu kritičkog racionalizma Hansa Alberta, Dragan Jakovljević u svojim brojnim delima produbljuje ovaj metodološki postupak pri sučeljavanju sa idejama i teorijama koje kruže kako savremenim filozofskim pravcima i istorijom ideja, tako i svakodnevnom praktičkom sferom. U svojim analizama, koje su ponajpre ispitivanja uslova epistemičke korektnosti ideja koje su

njen predmet, on nije poštdeo ni osnovnu tezu kritičkog racionalizma, falibilizam. Za razliku od Popera on istražuje verodostojnost jedne postavke sledeći njenu argumentaciju, sprovodi analizu argumentacije, te ne odbacuje pretpostavku kao takvu, već iz nje zadržava ono što se u njoj aproksimativno približava istini, pokazujući puteve koji impliciraju ono što ne može biti prihvaćeno.

Knjigu profesora Jakovljevića: „Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen“ („Spoznajne forme i uputstva za delanje“, prev. A. M.), čiji podnaslov *Abhandlungen zur Erkenntnislehre und praktischen Philosophie* („Rasprave o epistemologiji i praktičnoj filozofiji“, prev. A. M.) upućuje na neraskidivost veze između praktičke sfere i teorije spoznaje, izdao je *Verlag Traugott Bautz GmbH* iz Nordhausena u okviru edicije *Libri Nigri*, čiji je urednik Hans Rainer Sepp, a pripada Srednjoevropskom institutu za filozofiju, Fakultetu za humanističke nauke Karlovog Univerziteta u Pragu (Mittleuropäischen Institut für Philosophie, Fakultet für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag). Sastavljena od radova koji se odnose

kako na epistemologiju i filozofiju nauke tako i na etiku i religiju ona predstavlja pravi primer kako se različite discipline, ali i fenomeni praksisa mogu okupiti pod jedno okrilje kritičkog ispitivanja onih problemskih mesta koji se tematski čine nepristupačni. Kako prof. Jakovljević još u predgovoru svoje knjige naglašava, stroga disciplinarna podela u kontekstu sukoba između vrednosti, čija empirijska provera nije moguća, dakle onog iracionalnog, i sa druge strane onog spoznajnog tj. racionalnog, može integrativnom koncepcijom kritičkog racionalizma koja otpočinje sa Albertom, da se prevaziđe (str. 8). Tako delo, čiji je prikaz pred vama, nije tek spoljašnji zbir radova na različite teme, već svojom unutrašnjom strukturom koja je izgrađena na principima kritike sprovedene logičkom analizom pri proceni validnosti hipoteza, na izuzetan način potvrđuje da je metodska povezanost među različitim oblastima moguća.

Delo „Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen“ sadrži sledeća poglavlja: *Vorwort*; *Fehlbarkeit des Fallibilismus*; *Gegenstand und Methodologie der Sozialwissenschaften*;

Methodologischer Monismus im Rahmen des kritischen Rationalismus; *Normative Genesen oder Wirkungsgeschichten?*; *Poppers Idee eines negativen Utilitarismus*; *Die moderate Intoleranz innerhalb pluralistisch-demokratischer Gesellschaftsordnungen*; *Die Intoleranzanschuldigung des Monotheismus*; *Nachweis der Erstpublikation der im vorliegenden Texte*; te pogovor: *Erkenntnis, Handeln und Fallibilität* koji je za ovu priliku sastavio Dariusz Aleksandrowicz. Na kraju svakog poglavlja stoji spisak literature u njemu korišćen.

Knjiga Dragana Jakovljevića počinje razmatranjem falsifikacionizama falibilizma (*Fehlbarkeit des Fallibilismus*), tj. mogućnosti da falibilizam bude revidiran sa kritičkog stanovišta rešavanja problema prisutnih u teoriji spoznaje kritičkog racionalizma. Samokritika (stoga što prof. Jakovljević pripada školi kritičkog racionalizma čiji je noseći pojam upravo falibilizam) počinje istorijskim pregledom, te formalno logičkom analizom problema koji su se nametnuli kao relevantni (svojevrsan falibilizam samog falibilizma) da bi se moguće reše-

nje pronašlo u novom pristupu određenju principa falsifikacionizma. Interesantno je da se podjednako pokazuje i logički i etički smisao falsifikacionizma, pri čemu legitimitet falibilizma ne leži u njemu kao apsolutnoj istini tj. kao principu po sebi kritičkog mišljenja, već u njegovoj ikoničnosti (verisi-militude) kojom se u najvećoj meri približava istini objektivnog znanja. Time se u obzir uzimaju postignuća koja se tezom postižu, i čini se otklon od skepticizma:

„Ein realistischer Fallibilismus müsste stattdesen zugleich den erzielten und erreichbaren Erkenntnisleistungen der menschlichen Intelligenz Rechnung tragen, die Verlässlichkeit von vielen bewährte Erkenntnissen berücksichtigen und schließlich wage finden, sich vom Agnostizismus sowie Skeptizismus überzeugend abzusetzen – als auch der Hegelschen Mahnung hinsichtlich der „Frucht vor dem Irrtume“, wonach „diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist“ (Hegel 2006:58), angemessen Rechnung zu tragen“ Jakovljević, *Erkenn. und Handl.* S.47.¹

¹ „Racionalni falibilizam morao bi istovremeno da uzme u obzir postignuta i ostvariva dostignuća u

Predmetom kritike društvenih nauka i njihove metodologije Jakovljević se bavi u trećem poglavlju: *Gegenstand und Methodologie der Sozialwissenschaften* (Predmet i metodologija društvenih nauka, prev. A. M.). Ovo poglavlje otpočinje razmatranjem Diltajeve argumentacije kojom se utvrđuje potreba za metodološkom različitosti među društveno-humanističkim i prirodnim naukama, koja je „ein Archetypus der Argumentation“ svakog obrazloženja metodološke dihotomije (Ibd. str. 49), prema prof. Jakovljeviću. On razmatra pojam nauke kao nastavka prednaučne percepcije društvenog života i iznosi analizu strukture mnenja o društvenim pojavama, zatim argumentuje da iz odredbe društvenih nauka u idealnom smislu, dakle koje društvo sagledavaju kategorijama duha smeštenog u carstvo smisla, racionalnih ciljeva etc.

ljudskoj inteligenciji, pouzdanost mnogih dokazanih nalaza i konačno da se usudi verodostojno da ubedi agnosticizam i skepticizam – kao i hegelijanska opomena o "plodu greške" prema kojem je "ovaj strah od greške već sama greška" (Hegel 2006: 58).“ (prev. A. M.)

sledi teleološki metodski pristup izučavanju društvenih pojava (Ibid. str. 55). Na kraju poglavlja pokazuje moguću reinterpretaciju misaonog stava duhovnih nauka.

Četvrto poglavlje je posvećeno *metodskom monizmu u okviru kritičkog racionalizma* (*Methodologischer Monismus im Rahmen des kritischen Rationalismus*) koje započinje Popperovim zahtevom za razvojem jedne doktrine koja bi sadržala jedinstven metod društvenih i prirodnih nauka (Popper, K. *Das Elend des Historizismus*), metod deduktivne kausalistike i induktivne proverljivosti. Metodski monizam se dakle sastoji od utvrđivanja i objašnjenja uzroka, predviđanja i potvrđivanja hipoteze bez obzira iz koje nauke potiče (Ibid. str. 76). Međutim, uspostavljanje veze između problema i mogućeg rešenja je sporno, smatra Jakovljević i pripada logičkom diskursu trećeg sveta, a ne predstavlja podstrek ka njegovom rešavanju u sferi praxisa, što implicira da je neophodno prihvatiti mogućnosti koje nudi heuristika.

U narednom poglavlju pod nazivom *Normative Genesen oder Wirkungsgeschichten?* („Normativne geneze i istorija uticaja“, prev.

A. M.) Jakovljević prikazuje sistematski Mitelštrasovo razumevanje istorijskonaučnog racionaliteta (Ibid. str. 92). Od „evolucionističke“ i „revolucionističke“ interpretacije istorije nauke, te Lorencove normativno-genetičke rekonstrukcije iste, prati se Mitelštrasov pokušaj utemeljenja istorijskog u onom empirijskom podjednako kao i u njegovom pristupu usmerenom ka objašnjenju. Ovo poglavlje obiluje izuzetnim logičkim analizama kako stavova pojedinih naučnika tako i kauzalnih veza mogućih uticaja među teoretičarima koje su značajne za istoriju naučne misli.

Razmatrajući u okviru filozofije društva postavku klasičnog utilitarizma u kojoj podjednako mesto u proceni etičnosti zauzimaju i pozitivne i negativne posledice, Jakovljević u šestom poglavlju svoje knjige pod nazivom: *Poppers Idee eines negativen Utilitarismus* (Popperova ideja negativnog utilitarizma, prev. A. M.) ispituje mogućnost razvoja negativnog utilitarizma u filozofiji Karla Popera, koji je samo u naznakama prisutan u Popperovom delu „Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji“. Negativni utilitarizam se određuje sa područja cilja

moralnog vrednovanja ljudskog delanja, te Jakovljević primećuje da je Poper „prvi uveo ideju orijentacije moralnog vrednovanja našeg delovanja pre svega kao negativnu dimenziju, tj. s ciljem minimalizovanja patnje i boli, i štaviše njihovog potpunog izbegavanja“ (Ibid. str. 127, prev. A. M.).

Poslednja dva poglavlja se bave pitanjem tolerancije, skrivеним modusima društvene i religijske netolerancije, te mogućim rešenjima problema koji iz ovakvog moralnog i socijalnog odnosa iskrsavaju. *Die moderate Intoleranz innerhalb pluralistisch-demokratischer*

Gesellschaftsordnungen (Umerena netolerancija unutar pluralističko-demokratskih društava, prev. A. M.) posvećeno je analizi demokratskog društva kroz Poperove uvide, dok se poglavlje „Krivica za netoleranciju monoteizma“ (prev. A. M., *Die Intoleranzanschuldigung des Monotheismus*) kroz formalno logičku analizu stavova monoteizma i politeizma bavi ispitivanjem uzroka religijske netolerantnosti.

Primena teza kritičkog realizma, razvoj njegove argumentacije, logička analiza koja sledi Albertov metodološki postupak

primenjena na nove teorije i probleme u knjizi Dragana Jakovljevića „Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen“ dolazi do punog izražaja. Za načinom na koji se utvrđuje epistemološka validnost različitih teza i argumenata koji ih prate, nimalo ne zaostaju ponuđena rešenja što čini ovu knjigu veoma konstruktivom u izlaženju na kraj sa paradoksimama i dilemama svakodnevice. Izuzetnost knjige leži u tome što se u njoj fenomeni koji potiču iz sfere praktičkog razmatraju i sa formalno-logičkog i sa aksiološkog aspekta, a u njima prisutni prednaučni stavovi se ne odbacuju *a priori*, već se uvek ispituju sa podjednakom ozbiljnošću kao i stavovi koji pripadaju naučnoj misli. Time je autor pokazao da je ne samo moguće, već i nužno razumevanje celine teorijskog i praktičkog jedinstvenom doktrinom koja istinski pripada teoriji spoznaje.

MILOŠ MILADINOV

NOVA FENOMENOLOGIJA

(Herman Šmic, *Kratki uvod u Novu fenomenologiju*,

Akademski knjiga, Novi Sad 2018.)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.365-368>

U predgovoru knjige *Kratki uvod u Novu fenomenologiju*, autor Herman Šmic naglašava da je njen cilj „da ljudima učini pojmljivim njihov stvarni život, to jest da im posle otklanjanja istorijski oblikovanih izveštačenosti učini pristupačnim neproizvoljno životno iskustvo.“¹ Jedan od ključnih pojmova do kojih Nova² fenomenologija treba da dopre jeste neproizvoljno životno iskustvo, koje je obremenjeno povесnim konstrukcijama i konvencijama. Oslobođanje od ovih najčešće nereflektovano nasleđenih stavova jedan je od zadataka Šmicove koncepcije Nove fenomenologije.

Knjiga *Kratki uvod u Novu fenomenologiju* nastala je kao rezultat obrade predavanja

Hermana Šmice održanih u septembru 2008. godine. Knjiga je, shodno tome, podeljena na sledećih sedam tematskih celina: *Čemu filozofija? Filozofija i nauka. Fenomenološki metod. Šta hoće Nova fenomenologija?, Istorijska obeležja, ljudskog razumevanja sveta i samorazumevanja u Evropi*, potom, *Osoba i pretpersonalni osnovi njene samosvesti; afektivna pogođenost; subjektivne protiv objektivnih činjenica; primitivna prisutnost; telesna dinamika; telesna komunikacija, identitet bez pojedinačnosti; telo bez duše*. Nakon toga sledi poglavlje *Situacije; razvijanje primitivne prisutnosti u svet kao polje mogućeg upojedinjenja u pet dimenzija: prostor, vreme, bivstvovanje i ne-bivstvovanje, relativni identitet, sopstveno i strano; zagonetke vremena*, zatim peto predavanje ima naslov *Stepeni prostornosti: Površinski i bespovršinski prostori; prostornost živog tela i osećanja; osećanja kao polustvari;*

¹ Šmic, H., *Kratki uvod u Novu fenomenologiju*, Akademski knjiga, Novi Sad, 2018, str. 7.

² Autor Herman Šmic namerno piše *Nova fenomenologija* sa velikim početnim slovom N.

osećanje osećanja; pravo, moral i religija; površ kao otuđenje od živog tela. Naziv šestog poglavlja glasi Nastanak osobe; personalna emancipacija i personalna regresija; lična situacija; telesna dispozicija; lični svet sopstvenog i lični svet stranog; svest i konačno, poslednje, sedmo poglavlje nosi naziv Sloboda.

U prvom poglavlju autor pruža uvid u šire okvire vlastite filozofske pozicije. Šmic filozofiju određuje kao „samoosvešćivanje čovekovog nalaženja sebe u njegovom okruženju.“³ Prema Šmicovom sudu, nefilozofske nauke ispituju objektivne probleme tako što su u potrazi za objektivnim činjenicama. Njima nasuprot, filozofija istražuje subjektivne probleme putem analize objektivnih činjenica. Upravo bi Nova fenomenologija, kao metodski putokaz, trebalo da omogući filozofiji da se adekvatno kreće kroz svoje predmetno polje i probleme.

Jedan od ključnih problema Nove fenomenologije jeste pojam fenomena koji Šmic određuje na sledeći način: „Fenomen za nekoga u određeno vreme jeste stanje

stvari kojem dotična osoba onda ne može zbiljski uskratiti verovanje da je reč o jednoj činjenici.“⁴ Ovo određenje fenomena, prema Šmicu, razlikuje Novu fenomenologiju od starijih fenomenoloških učenja zato što dvostruko relativizuje fenomen s jedne strane, i zbog toga što ne pretenduje da govori o o pojmu stvari, već pre o pojmu *stanja* stvari, s druge strane.

Kako bi filozofija osmišljena kao Nova fenomenologija doprla do fenomena neproizvoljnog životnog iskustva neophodno je, kako smo naglasili u početnim rečenicama ovog prikaza, da odstrani istorijski nasledene konstrukcije koje su samorazumljivo prisutne. Upravo ovakav vid misaone borbe protiv samorazumljivo nasledenih konstrukcija jeste predmet drugog poglavlja. Pojam psihologističkog-redukcionističkog-introjekcionističkog opredmećivanja markira način na koji je zapadni čovek razumeo sebe i okolni svet, prema Šmicu. Ovakvo razumevanje sopstva razlikuje se od čovekovog zahvatanja sebe iz epohe Homera što svedoči o istoričnosti ovog

³ Isto, str. 12.

⁴ Isto, str. 14.

problema. Ispitivanje ovog i sličnih samorazumljivo usvojenih stavova o sopstvu jeste jedan od ključnih problema Nove fenomenologije.

Treće poglavlje počinje ispitivanjem pojma osobe, koju Šmic određuje kao posednika svesti sa sposobnošću pripisivanja sopstva.⁵ Šmicov filozofski interes dalje je vođen problemom afektivne pogođenosti osobe, koju on razume kao subjektivnu činjenicu. Jedna od ključnih karakteristika afektivne pogođenosti tiče se „mojosti“ ovih stanja, koje ih odvaja od onoga što Šmic naziva objektivnim i neutralnim činjenicama. Detaljnu analizu afektivne pogođenosti, koja je potkrepljena mnogobrojnim primerima, te i povezivanje ovog koncepta sa problemom telesnosti potencijalni čitalac može pronaći u nastavku ovog poglavlja.

Predmet analize četvrtog poglavlja jesu situacije i eksplikacija primitivne prisutnosti koju Šmic analizira putem pet sledećih momenata ili dimenzija: prostor, vreme, bivstvovanje i ne-bivstvovanje, relativni identitet i sopstveno i strano. Na ovu analizu oslanja

se predmet ispitivanja petog poglavlja knjige, u čijem je fokusu problem prostornosti. Ispitujući problem (nasleđenog) površinskog i geometrijskog shvatanja prostora, Šmic osmišljava pojam bespovršinskog prostora. Jedan od primera analize ovog koncepta jeste fenomen atmosfere koji autor određuje kao „bezivično zauzimanje bespovršinskog prostora u domenu onoga što se doživljava kao prisutno.“⁶ Kako je moguće osećanja misliti u prostornom smislu jedna je od centralnih tema ovog dela knjige.

Istraživanje u šestom poglavlju usmereno je prema pojmu osobe, odnosno, između ostalog, prema ličnom svetu sopstvenog i ličnom svetu stranog. Pojam lične svesti sopstvenog obuhvata značenja koja su za tu svest subjektivna, dok ličnom svetu stranog pripadaju ona značenja koja su kroz neutralizaciju, tj. objektivizaciju izgubila subjektivnost. Konačno, analiza u poslednjem, sedmom poglavlju posvećena je problemu slobode. Ispitujući naturalistička stanovišta, tj. dovodeći u pitanje naturalističku tezu o poricanju slobode, autor pokušava da osmisli ovaj fenomen

⁵ Isto, str. 35.

⁶ Isto, str. 91.

u polemici sa često zastupljenim savremenim koncepcijama ovog fenomena.

Knjiga *Kratki uvod u Novu fenomenologiju* Hermana Šmica može približiti potencijalnom čitaocu neke od ključnih problema u savremenim fenomenološkim koncepcijama. Međutim, treba imati u vidu da ovo delo može biti interesantno i istraživačima iz drugih filozofskih škola mišljenja jer razmatra gotovo univerzalne filozofske probleme poput pojmova sopstva i slobode. Pored konkretnih i preciznih formulacija, autorova objašnjenja su upotpunjena mnogobrojnim primerima koji olakšavaju razumevanje argumentacije pri ispitivanju kompleksnih filozofskih problema.

ЈАДРАНКА ПЕШТИ

PHILOSOPHIAE SERVIAS OPORTET
ПРВА КОНФЕРЕНЦИЈА ЗА НАСТАВУ
ФИЛОЗОФИЈЕ

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.369-372>

Одсек за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду организовао је 25. маја 2019. прву конференцију посвећену настави филозофије у гимназијама, уметничким и средњим стручним школама. За општи назив конференције изабран је Сенекин цитат „*Philosophiae Servias Oportet*“, који истовремено као позив и опомена, отвара низ могућности за унапређивање наставе филозофије на свим нивоима образовања.

Циљ конференције је био обезбеђивање институционалног простора за стручно усавршавање наставника филозофије у средњим школама, њихово међусобно повезивање, али и успостављање сарадње између њих и Одсека за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду.

Конференција је била одобрена од стране Завода за унапређивање образовања и

васпитања као облик стручног усавршавања средњошколских наставника.

Тема овогодишње конференције је била „Настава етике“. Тема је одабрана имајући у виду истовремено изузетну актуелност и перспективност ове филозофске дисциплине у савременом добу, али и неопходност да етички садржаји и теме имају централно место у реформисаном средњошколском образовању.

Конференција је окупила наставнике филозофије из Београда, Сомбора, Шапца, Зрењанина, Лознице, Сремске Митровице, Пожаревца, Бечеја, Титела, Новог Сада, Крагујевца и Шида.

Скуп је отворио проф. др Драган Проле, шеф Одсека за филозофију Филозофског факултета у Новом Саду.

Конференција је организована у две сесије, чији модератори су били доц. др Никола Таталовић и др Горан Рујевић.

Пленарно предавање под називом „Проблем теодицеје у светлу нове методике с претходним освртом на неке проблеме наставе филозофије“ одржао је Драган Крстић, некадашњи професор суботичке гимназије „Светозар Марковић“. У првом делу излагања осврнуо се на неке вишегодишње проблеме и дилеме у настави филозофије, као што су традиционални наративни приступ настави или њен циљ. У другом делу, полазећи од личног искуства опадања интересовања ученика за критичко мишљење и филозофију, аутор је понудио нов метод у настави филозофије који као подстицај може пробудити интересовање према филозофији, нарочито етици. Кључна одредница овог метода је да, полазећи од конкретног уметничког дела (пре свега, филма или музике), постепено се улази у кључне филозофске проблеме. Аутор је илустровао нов метод на примеру наставне јединице о Лајбницовом проблему теодиције.

Преподневну сесију отворила је Јадранка Пешти (Тител) излагањем „Настава етике у средњим стручним школама –

могућности и изазови“. Ауторка је теми приступила кроз три подтеме: 1) садашње стање наставе етике (и филозофије) код нас, 2) садашње стање наставе етике у окружењу (ЕУ), 3) разлози, изазови и могућности систематског увођења етичких садржаја у образовни систем.

У наставку преподневне сесије Александар Крстић (Нови Сад), обратио се присутнима излагањем на тему „Комуникативна филозофија образовања и етика“. Аутор, полазећи од филозофских идеја Перса, Хабермаса и Апела, комуникативни приступ образовању и учењу види као најбољи, са великим спектром образовних стратегија за преиспитивање етичких тема, као што су дебате, панели, заједнице истраживача и сл.

Треће излагање под насловом „Одговорност наставе етике пред епохом“ одржала је Данијела Грујић (Нови Сад). Ауторка улогу наставе етике промишља доводећи је у везу са потребом обнове хуманистичког образовања у савременом свету који карактерише неолиберализам, вишеструка глобализација,

научно-технолошко постварење и дехуманизација.

Марина Поповић (Лозница) се у излагању „Методика наставе етике у средњој школи“ посебно осврнула на наставу медицинске етике у средњим стручним школама. Ауторка је евалуацијом наставе медицинске етике, путем интервјуа са ученичким фокус групама и самоевалуацијом, дошла до закључка да су најобухватније методе за остваривање циљева ове наставе, дебата, анализа текста, студија случаја и анализа конкретних примера моралних дилема.

Последње излагање преподневне сесије одржао је Златко Јелисавац (Зрењанин). Наслов излагања је био „Етика личности и однос према другом“. Аутор заступа мишљење да настава етике треба да буде проблемска, омогућавајући кроз конкретне проблеме извођење једне повести или генеалогije морала.

У поподневном делу конференције прво излагање је имао Александар Стевановић (Београд) на тему „Значај моралног развоја у савременом приступу образовању“. Наглашавајући значај васпитне димензије етике

за образовање у целини, аутор је истовремено указао на суштинске разлике између циљева и приступа с једне стране основног и средњег образовања, и са друге стране академског, и њихову међусобну несводивост.

Роберт Стојиловић (Пожаревац) излагао је на тему „Филозофија као људска потреба“. У потреби за сазнањем истине, као дубљем основу филозофије, аутор налази главни разлог за побољшање статуса филозофије у образовном систему и увођење наставе етике.

Следило је излагање Бранка Лукача (Нови Сад, Шид) под називом „Етика у раскораку или херојски став (или Херакло на раскршћу)“. Аутор следећи филозофски пут питања и трагања за смислом, у фокус излагања ставља питања смисла наставе, а онда и наставе етике (у школи), као и чему (или коме) служи настава филозофије.

У излагању Снежане Грујић (Крагујевац) „Разликовање морала и етике“ представљен је сценарио за један час етике, чији циљ је разграничење морала као појаве од етике као филозофске дисциплине.

Последње излагање на конференцији имала је Мирјана Крнић-Ракочевић (Бечеј, Нови Сад), под називом „Зашто етика, а не филозофија?“⁶. Анализирајући различит статус филозофије и филозофских предмета у реформи нашег средњег стручног образовања, ауторка у излагању износи аргументацију у прилог етике као обавезног наставног предмета, уместо филозофије. Разоткривајући нужне услове успешне наставе филозофије/етике, етика се показује као пријемчивија ученицима, плодноснија и потребнија.

На крају поподневне сесије уследила је дискусија. Дискусија је претежно била посвећена неодговарајућем статусу и положају филозофије и филозофских предмета у средњим школама, посебно стручним. Упркос израженом незадовољству тренутним стањем филозофије у нашем образовном систему, конференцију је пра-

тила позитивна атмосфера и нескривено задовољство учесника због организоване конференције. Организација је била изванредна, од позивног писма, књиге резимеа, саме конференције, до очекиваног објављивања зборника радова.

Прва конференција посвећена настави филозофије у организацији Одсека за филозофију Филозофског факултета у Новом Саду је пионирски корак оваквог типа наше академске заједнице са циљем унапређивања положаја филозофије и филозофских предмета у нашем образовном систему. Избором теме, у фокус промишљања стављена је етика, чије увођење у систем, као обавезног предмета, може бити наш оригинални допринос реформи образовања не само у Србији.

Имајући све то у виду, конференција се може окарактерисати као веома успешна. Оправдано и са надом се очекује следећа, јер „philosophiae servias oportet“.

DAVID MENČIK

STUDENTSKA KONFERENCIJA U NOVOM SADU

(*SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*, Treća studentska filozofska konferencija, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 29-30.6.2019)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.373-383>

Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, treću godinu zaredom bio je organizator međunarodne studentske konferencije *SUMMA STUDIORUM PHILOSOPHIAE*. Tema ovogodišnje konferencije bila je „Filozofija i emocije”, a datumi odvijanja konferencije bili su 29.6 i 30.6.2019. Kao i prethodnih godina studenti osnovnih i master studija su svoja izlaganja predstavljali u vremenskom roku od 15 minuta a nakon svake sesije jedan od tri zadužena moderatora (Lazar Atanasković, Miloš Miladinov i David Menčik) otvarali su diskusiju u trajanju od 30 minuta. Na konferenciji su također, učestvovala dva studenta doktorskih studija kao i jedan doktor filozofije koji su kao iskusniji „ljubitelji mudrosti” imali čast da održe uvodna izlaganja u trajanju od 45 minuta. Konferencija je bila međunarodnog karaktera, budući da su pored učesnika

iz Srbije učestvovali studenti sa univerziteta iz Hrvatske, Grčke i Slovenije. Posebno raduje

činjenica sve većeg odziva, budući da je treća po redu konferencija ujedno bila i najbrojnija kako po broju izlagača (26) tako i po broju gostujućih izlagača (13).

Skup su otvorile zamenik šefa Odseka za filozofiju doc. dr Una Popović i doc. dr Nevena Jevtić koje su naglasile da „Summa Studiorum Philosophiae“ postaje jedna od značajnijih i ozbiljnijih filozofskih konferencija u regionu. Popović je također naglasila da je za svaku pohvalu hrabrost mladih i perspektivnih studenata, ističući da je na prvoj konferenciji kao izlagač bio prisutan samo jedan student druge godine studija filozofije iz Novog Sada a da je ove godine ovom izazovu pristupilo čak šest studenata druge godine studija. Takođe je istaknuto da konferencija sve više poprima studentski karakter s obzirom da se u

organizaciji ove godine kao moderator našao student četvrte godine studija filozofije David Menčik.

Konferenciju je otvorio dr Igor Cvejić, (Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Beograd) sa temom „Afektivna intencionalnost ili kako integrisati objekat u emotivni događaj“. Cvejić izlaganje započinje prikazom različitih savremenih teorija emocija. Cvejić započinje suprotstavljajući teorije fizikalističkog karaktera koje prate Džejms-Langeov model i koje odriču emocijama intencionalnu usmerenost i kognitivističku teoriju emocija koja je emocije povezivala sa logičkim pojmovima verovanja i suđenja. Emotivna reakcija se, prema kognitivizmu, može prikazati preko zaključaka na osnovu pređašnjeg iskustva. Prikazano na primeru, ja kao pojedinac mogu imati sud o letenju avionom u kojem tvrdim da je letenje opasno, jer postoji mogućnost da se avion sruši i da moj život bude ugrožen. Takođe jednako bi bilo valjano suditi da letenje nije opasno, jer je statistički najsigurniji način saobraćanja od tačke a do tačke b. Ono što je nedostatak kognitivističke teorije emocija jeste nedostatak pridavanja značaja

intencionalnosti iskustva emotivnog doživljaja. Da bi pronašao teoriju emocija koja više pažnje posvećuje intencionalnosti, Cvejić u daljem izlaganju ostavlja fizikalizam i kognitivizam *ad acta* fokusirajući se na nove fenomenološke pravce u filozofiji emocija. Kako autor tvrdi, fenomenološko razumevanje emocija, emotivni doživljaj shvata u njegovoj specifičnosti stavom da je nemoguće svesti na propozicionu logiku emocijama svojstven odnos sa svetom. Za fenomenološko shvatanje emocija važnim se pokazuju radovi Roberta C. Solomona, Pitera Goldija, Beneta Helma i Jana Slabija. Kod Solomona po prvi put zatičemo pojam afektivna intencionalnost. Prema Solomonu emocije više nisu samo usmerene ka svetskim događanjima, nego su i same upletene u svet. Cvejić izlaganje nastavlja prikazujući Goldijeve doprinose u filozofskom razumevanju emocija. Goldi, naime postavlja pitanje o važnosti svesnosti i refleksije emotivnog doživljaja. Preciznije označavanje karakteristika afektivne intencionalnosti zatičemo u filozofiji Helma i Slabija. Helm prikazuje važnost intencionalnog razumevanja u smislu odnosa subjekta

prema događaju sa kojim se sastaje. Tokom „sastanka” subjekt procenjuje da li treba da se zalaže za objekat ili događaj ili da ga izbegava. Na primer, šahista tokom igranja partije svoje celokupno biće involvira zalažući se za pobedu nad protivnikom. S druge strane, računar koji igra šah takođe poseduje težnju da dođe do pobeđe. Ipak, kompjuter tu težnju ispoljava bez emotivne involviranosti, te nakon poraza neće žaliti, dok čoveku sigurno neće biti svedjedno da li je pobedio ili ne. Cvejić završava stavom da u filozofiji Jana Slabija afektivnost emocija biva shvaćena po principu osećaja sposobnosti i nesposobnosti. Ovaj osećaj se pojavljuje kod „graničnog događaja”. Na primer, kada se osoba uplaši za svoj život. U tom trenutku doživljava se nešto kao opasno, a u isto vreme oseća se i ranjivost u odnosu na objekat koji predstavlja opasnost.

Prvu sesiju, otvorila je Nesa Vrečer (Ljubljana) sa temom „Autobiographical Discourse: The Case of Jean-Jacques Rousseau”. Cilj izlaganja bio je prikaz Rusoovog diskursa o emocijama kroz analizu Rusoovih autobiografskih dela. Tokom izlaganja Vrečer je prikazala različitost

emotivnih doživljaja u Rusoovoj filozofiji. U „Ispovestima” već na osnovu naslova dela možemo prirediti avgustinovski motiv razumevanja prošlosti iz perspektive sadašnjeg emotivnog stanja. S druge strane, u „Dijalogima”, Rusoovom hronološki poslednjem delu, imamo prikaz autorove apoloģije sopstvenih dela. Vrečer zaključuje da u oba autobiografska dela Ruso ostaje emotivno involviran, što je u redu, jer se ne-involviranost u delo pokazuje nemogućom u slučaju pisanja autobiografije.

Drugo po redu izlaganje održala je Mariam Ana Miku (Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini) naslovivši izlaganje „Love as dialectic way to Good, in Plato’s *Symposium*”. Teza izlaganja bila je da je ljubav najvažnija emocija u Platonovoj filozofiji. Miku ljubav izjednačava sa težnjom uopšte i tvrdi da se reč *težnja* može prevoditi kao ljubav referišući na reč filozofija koja je, zapravo, težnja (ljubav) ka mudrosti. Prema autorkinom razumevanju „Gozbe”, ključnom se pokazuje činjenica da ljubav čini našu dušu boljom i da je ljubav oblik, ali i uslov obrazovanja *in generis*,

kao što je ljubav prema mudrosti uslov za filozofiju.

Sledeće izlaganje održao je Vasilios Bentiotis (Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini) na temu „The human express of emotions and the collective emotions”. Tokom izlaganja je dat prikaz razlike životinjskih i ljudskih emocija. Izlagač tvrdi da čovek, razumevajući sopstveni habitat, emocijama pripisuje pozitivnu karakteristiku koja mu omogućava život na način političkog bića. Upravo mogućnost čovekovog bivstvovanja na način *zoon politikon-a* predstavlja, prema Bentiotis, ono što daje ljudima njihovu celovitost, koja se u ovom slučaju prikazuje u posedovanju kolektivnih emocija

Poslednje izlaganje u prvoj sesiji održali su Žika Petaković i Adriana Dondo (Novi Sad) na temu „Rusoovo razumevanje čoveka i emocija”. Kao studenti filozofije, ali i komparativne književnosti, izlagači su prikazali Rusoovo stvaralaštvo iz vizure filozofije i teorije književnosti. Autori započinju prikazom primata emocija nad razumom u Rusoovom određenju čoveka iz dela „Ispovesti”. Autori naglašavaju da Ruso tvrdi da „čovek prvo

oseća pa tek onda misli”. Ovim stavom Ruso kontrira racionalističkom shvatanju primata razuma nad emocijama. Prema izlagačima, stav o primatu emocija ima važnost kako za potonju filozofiju, tako i za književnost. Ruso se zaista svrstava među začetnike sentimentalizma, književnog pravca poznatog i kao književnost osećajnosti, utičući svojom filozofijom na mnoga književna dela kao što je Geteovo rano delo „Jedi mladog Vertera“, koje poseduje bogat prikaz emotivnih reakcija, od otuđenosti do tuge i samoubistva. Petaković i Dondo zaključuju svoje interdisciplinarno izlaganje prikazom važnosti koje je prikazivanje emocija dobilo u opštoj populaciji u dobu neposredno pre Francuske revolucije.

Drugu sesiju otvorio je Bojan Grujić (Novi Sad) sa temom „Problem afektivnosti u Platonovoj teoriji pesništva”. Grujićeva želja bila je prikazivanje različitog pogleda na Platonovu kritiku pesništva. Autor tvrdi da Platonova kritika ne poseduje isključivo negativne momente, nego i često previdane pozitivne momente. Referišući na dijaloge *Država*, *Ijon* i *Zakoni*, Grujić tvrdi da pozitivno vrednovanje pesničke delatnosti

dolazi iz činjenice da pesništvo kao medij obrazovanja može pozitivno uticati na *paideia*-u, pre svega ako se uzme u obzir da Platon *paideia*-u želi da organizuje stepenito. Autor zaključuje da opšti stav izbacivanja pesništva iz idealne države mora biti doveden u pitanje. Štaviše, pokazuje se da pesnička delatnost zaista ima svoje mesto i to kao neophodna za *paideju* valjano uređenog polisa.

Sledeće izlaganje održao je Nejc Kralj (Ljubljana) na temu „Kant and Moral Sensibility”. Kralj ističe da je odnos Kantove filozofije morala i Kantovog shvatanja čulnog prikaza osećanja putem emocija i želja u osnovi problema determinizma slobodne volje moralnog subjekta. Moralni subjekt je suštinski konačno racionalno biće, a u isto vreme i deo osećajnog sveta koji je regulisan od strane prirodnih zakona. Moralni zakon se postavlja kao onaj koji zahteva od nas potiskivanje želja zarad delanja prema zakonu. Kantov stav da „moralni praznici” nisu dozvoljeni bio je kritikovan od strane njegovih savremenika. Kralj za primer uzima Šilera koji u delu *Über Anmut und Würde* zamenjuje striktnu disciplinu razuma

konceptom milosti, dostojanstva i lepe duše. Kralj zaključuje svoje izlaganje kritičkim osvrtom na prednosti Šilerove kritike Kantove filozofije, kao i mogućom Kantovom replikom Šileru koju Kant sam nije napisao.

Treće po redu izlaganje u drugoj sesiji održala je Sofia Fika (Nacionalni i kapodistrijski univerzitet u Atini) na temu „Philosophy and Emotions in Renaissance Art”. Fika je težila da prikaže važnost odnosa filozofije i umetnosti u renesansi. Osnovni stav izlaganja je da su filozofske ideje u renesansi često bile praćene njihovim prikazom u materijalnoj formi. Autorka preko analize dela Ticijana, Veronezea i Botičelija tvrdi da je medij „koji govori 1000 reči” pogodan kao pomoć filozofiji. U umetnosti se često ne može prikazati dubina ideje kao u filozofiji, ali umetničko delo lakše izaziva emotivne reakcije i zainteresovanost za prelazak ka filozofiji. Taj prelazak je moguć jer se u svakom od estetičkih elemenata prikazanim na materijalni način nalazi i njemu podležeći princip koji ide dublje od onoga slikovitog.

Drugu sesiju zatvorio je Goran Vujkov (Novi Sad) sa temom

„Problem Platonove estetike lepog”. Vujkov je fokus izlaganja stavio na tri problema Platonove estetike. Naime, na određenje lepote u Platonovoj filozofiji, zatim pitanje ontološke strukture lepote i pitanje mesta lepote u Platonovom filozofskom sistemu. Estetski doživljaj nužno sa sobom povlači emotivnost. Platonovo određenje lepote je igra jedinstva i mnoštva. Izvesno je iz različitih teza u različitim dijalozima da Platonovo određenje lepog neupitno zavisi od glavne teme dijaloga u kojem se pitanje lepog pojavljuje. Vujkov zaključuje svoje izlaganje tvrdnjom da mnoštvenost govora o lepom ne negira jedinstveni karakter određenja lepote u Platonovom opusu.

Andrija Jurić (student doktorskih studija filozofije u Novom Sadu) otvorio je popodnevni program plenarnim izlaganjem na temu „Neurofiziološka i fenomenološka osnova emocija”. Jurić počinje izlaganje obrazlažući sam naslov. Neurofiziologija predstavlja moždane procese, stanja i regione procesuiranja informacija koji podležu mentalnim stanjima. S druge strane, pod fenomenološkom osnovom emocija razume se subjektivna dimenzija mentalnih stanja. Jurić odnos neurofiziološkog

i fenomenološkog prikazuje na osećaju bola referišući na delo Nikole Graheka „Osećati bol i biti u bolu”. Bol je izabran za primer upravo zbog svoje specifičnosti. Neka pitanja koja Jurić postavlja su: Da li je bol emocija? Zar nije bivstvovanje u bolu isto kao i osećanje boli? Izlagač tvrdi da je na prvo pitanje nemoguće dati siguran odgovor. Jurić se zato ograđuje od odgovora i kaže da je bol rudimentno emotivno stanje koje se može pojaviti samostalno ili inkorporirano u složene emocije. Odgovor na drugo pitanje deluje logično, naravno da je bivstvovanje u bolu jednako sa osećajem boli. Jurić se slaže da je to slučaj osim u slučajevima poremećaja kao što su kongenitalna analgezija, stanje u kojem je pacijent potpuno neosećljiv na bol i asimbolija bola, stanje u kojoj je osoba indiferentna prema osećaju bola. Jurića upravo zanimaju disocijativni sindromi bola u kojima se na odličan način vidi prevođenje onog neurofiziološkog mnoštva u fenomenološko jedinstvo.

Treću sesiju otvorio je Lazar Trifunović (Novi Sad) sa temom „Emocije kao pokretač ljudskog delovanja”. Trifunović smatra da je većina filozofskih koncepcija

počivala na bezgraničnoj veri u ljudski razum često zanemarujući ulogu emocija u ljudskom delanju. Autor tvrdi da su emocije inicijalni uzročnici bilo koje reakcije u praktičkoj sferi, dok je funkcija razuma reflektivno vrednovanje situacije koje nikad ne može da se pojavi pre uplitanja emocija. Bez osećaja radosti, nezadovoljstva, simpatije, antipatije i drugih sličnih osećanja, nema ni praktičkog života kakvog poznajemo i upravo je iz toga razloga *ratio* manje važan u pitanjima praktičkog života nego osećanja. Konačni sud je da bez emocija ne bi bilo delanja, jer razum sam po sebi ne može da bude okidač za delanje. Opravdavajući svoje stanovište, autor ističe da je cilj pre svega bio konkretizovati borbu između racionalizma i iracionalizma, fokusirajući borbu na pitanja praktičke filozofije. Ko je odneo pobedu u ovoj borbi ostaje pitanje interpretacije. Trifunovićeva inter-pretacija je da je pobedu odnela iracionalistička koncepcija Šopenhauerove i Ničeove filozofije.

Sledeće izlaganje održao je Nenad Ranković (Novi Sad) sa temom „Pesimizam vodi slabosti, optimizam nam daje moć”. Po Rankovićevim rečima, Vilijam Džejms, čiji je citat i sam naslov

izlaganja, verovao je da je potreba za srećom ta koja čoveka tera da preuzme kontrolu nad svojim životom. Optimizam daje moć zato što nam ne dozvoljava da se predamo. Naime, uvek je moguć dolazak boljeg sutra. Pesimizam vodi slabosti zbog negativnosti i uverenja da bolje sutra nikada neće doći. Ranković želi da stavove o optimizmu i pesimizmu zadrži u granicama etike tvrdeći da je optimistički pogled na stvarnost jedini mogući uslov za srećan život u inače okrutom svetu.

Iduće izlaganje održao je Panajotis Hrisopulos, (Nacionalni i kapodistrijski univerzitet; Atina) na temu „Emoticons and authenticity”. Izlagač tvrdi da je upotreba *emotikona* prerasla u etički problem. Tezu svog izlaganja autor brani stavom da izražavanje emocija preko interneta može biti ne-autentično. Naime, *emotikoni* su emocije prikazane preko ekrana. Zbog udaljenosti nemoguće je utvrđivanje pravih emocija osobe sa kojom se dopisujete i otvorena je mogućnost prevare. Druga perspektiva moguće opasnosti upotrebe *emotikona* predstavlja strah od rešavanja Turingovog testa. Naime, ako se veštačka inteligencija nauči da prikazuje

emocije na valjan način, nemogućim bi se pokazalo utvrđivanje razlike između čoveka i mašine tokom razgovora preko ekrana.

Poslednje izlaganje prvog dana konferencije održao je Igor Janković (Novi Sad) na temu „Strasti i fikcija u Hjumovoj filozofiji”. Izlagač je težio da prikaže (ne)mogućnost fenomena empatije u Hjumovoj filozofiji. Budući da Hjum ni u jednom svom delu ne govori o empatiji, Janković fenomen empatije postavlja u relaciji sa fenomenom simpatije. Autor tvrdi da se odnos simpatije i empatije pokazuje specifičnim u okvirima Hjumove senzualističke epistemologije. Referišući na *Raspravu o ljudskoj prirodi* i *Istraživanje o ljudskom razumu*, Janković tvrdi da je kod Hjuma jasno da se simpatija ograničava na sadržaje ličnog iskustva, ostajući u domenu intrasubjektivnosti. Ono što empatiju čini različitom jesu nedostatak sopstvenog iskustva i izgradnja emotivne veze u intersubjektivnoj sferi. Izlagač završava tvrdnjom da se empatija kod Hjuma može razumeti jedino kao fikcija. Naime, u Hjumovoj epistemologiji se napuštanje lične tačke gledišta i uživljavanje u tačku gledišta nekog

drugog postavlja kao nemoguć zadatak, a samim tim mogućnost empatije ostaje u domenu onoga zamišljivog, ali ne i ostvarljivog, odnosno fikcije

Drugi dan konferencije otvorila je Anja Cmiljanović (student-kinja doktorskih studija filozofije; Filozofski fakultet u Novom Sadu) plenarnim izlaganjem na temu „Filozofski aspekti naučnog razumevanja emocija”. Pol Tagard u knjizi „Mozak i smisao života” psihologiju i neuronauku postavlja kao ključne nauke zadužene za odgovor na pitanja emocija, sreće i – kako je naglašeno u samom naslovu knjige – smisla života uopšte. Cmiljanovićeva je stava da Tagardovo stanovište neuralnog naturalizma zapostavlja bitne filozofske aspekte razumevanja emocija. Autorka za primer uzima egzistencijalizam koji prikazuje suočavanja i reakcije na određene životne situacije. Izlagačica zaključuje da Tagard propušta da svoje stanovište ojača previđajući činjenicu da egzistencijalizam i fenomenologija mogu doprineti naučnom razumevanju emocija.

Sesiju je otvorio Aleksandar Prica (Beograd) sa temom „Volja za istinom i kult laži: Uloga intuicije, emocije i nagona u Ničeovoj

epistemologiji i estetici”. Osnovna teza bila je opravdanje Ničeove ideje da filozofija treba da se koristi metaforičkim jezikom umetnosti, jer uz pomoć nauke, prema Niče, dolazimo do zabluda, a uz pomoć umetnosti dolazimo bliže istini.

Iduće izlaganje održala je Ana Lorger (komparativna književnost, Ljubljana) na temu „Love as *code* in Lessing’s *Emilia Galotti*”. Autorka osećaj ljubavi razumeva kao glavni motiv drame *Emilia Galotti*. Zatim Lorger prikaz ljubavi povezuje sa socijalnom pozadinom likova iz drame. Referišući na delo Niklasa Lumana „Love as Passion”, autorka prikaz ljubavi iz Lesingove drame interpretira kao socijalni kod koji pruža pravila kroz koje se emocije iskazuju. Lorgerova zaključuje izlaganje ističući povezanost filozofskog razumevanja emocija i prikazivanja emocija u književnim delima.

Sledeća za govornicu izašla je Matija Vigato (Zagreb) sa temom „Empatija i videoigre”. Vigato je izlaganje započela naglašavajući da videoigre poseduju dvostruku prirodu, jer ih možemo posmatrati kao igre i kao umetnost. Izuzetan prikaz teze da su videoigre umetnost Vigato je načinila u svom master radu „Jesu li videoigre

umjetnost” za koji je dobila prestižnu „Rektorovu nagradu Univerziteta u Zagrebu”. Ovoga puta, dosledno temi, Vigato se fokusirala na mogućnost manipulacije emocijama kroz medijum videoigara. Iako videoigre mogu posedovati negativan uticaj na emocije igrača dovodeći do desenzibilitacije, Vigato u izlaganju teži prikazati mogućnost pozitivnog uticaja videoigara na emocije, pre svega fokusirajući se na fenomen igara koje potiču empatiju.

Poslednje izlaganje u sesiji održao je Nenad Lančuški (Novi Sad) sa temom „Pojam filozofske drame”. Uzimajući za primer Sartrovu dramu „Prljave ruke”, autor je prikazao mogućnost povezivanja filozofije i teatra. U filozofskoj drami poznatoj i kao teatar situacije, nije važno zašto je dramski lik nešto uradio nego šta je uradio. Fokusirajući se na „šta” delanja drama ima potencijal prikaza filozofskih stanovišta kao objekata dramske radnje. Lančuški tvrdi da se najveća prednost transformacije filozofskih koncepta u akcije dramskog lika nalazi u pojačanoj emocionalnoj reakciji od strane publike. Lančuški zaključuje stavom da se filozofska drama pojavljuje kao način primenjene

filozofije, kao filozofija koja u žanru drame provocira gledaoce na mišljenje filozofskih ideja.

Naredno izlaganje održala je Zorica Matoš, (Novi Sad) na temu „Aristotelovo zasnivanje etike”. Cilj izlaganja bio je prikaz Aristotelovog zasnivanja etike i praktičke filozofije *in generis*. Matoš u izlaganju tvrdi da je Aristotel prvi filozof koji je shvatio da znanje bez htenja ne može da bude pokretačka osnova za delanje. Pokretačka osnova za Aristotela je umska želja koja predstavlja sintezu razumskog i nerazumskog dela duše. Autorka zaključuje da Aristotel prvi shvata prirodu ljudskog delanja na predočen način te da prikazuje posredovanje želja i nagona zarad ostvarivanja procesa navikavanja na *fronetičko* delanje.

Poslednje izlaganje u sesiji održao je David Menčik (Novi Sad) na temu „Uticaj različitih društvenih okolnosti na antičke filozofske stavove o nadvladavanju emocija”. Menčik tvrdi da su društvene okolnosti u kojima su živeli Platon, rimski Stoici i Boetije potpuno različite i da su motivi za nadvladavanje emocija kod pomenutih filozofa plod različitih društvenih okolnosti. Platonovi motivi su političke i psihološke

prirode. Politički motiv se pronalazi u Platonovom uviđanju da naglašenost emotivnih reakcija epskih junaka može imati negativne posledice za *polis*. Psihološki motiv prisutan je u dijalogu *Fedon* u kojem Sokrat tvrdi da je jedino onima koji teže nadvladavanju telesnog omogućen boravak u svetu ideja. Zatim, u filozofiji Seneke i Epikteta jasno je prikazan etički motiv suzdržavanja od emotivnih odgovora na bilo kakvu društvenu situaciju koja nas može zadesiti. Konačno, Boetijev motiv za nadvladavanje emocija je egzistencijalne prirode. Boetija kao osuđenika na smrt ne zanima boljitak u zajednici, a nadvladavanje straha i besa prema sudbini rezultira u ozdravljenju duše.

Poslednju sesiju otvorili su Ana Daria Bokan i Josip Periša (Zagreb) sa temom „Ljudska destruktivnost i emocionalnost umjetne inteligencije”. Temi je prvi pristupio Periša koji je u postavio pitanje da li su destruktivnost i agresija emocije urođene ljudima. Periša tvrdi da je izvor agresije frustracija. Pošto se deca ne rađaju frustrirana, autor tvrdi da je agresija stečena emocija. Upravo stečenost agresije dovodi do različitog stepena agresivnog ponašanja od

pojedince do pojedinca. Periša brani svoje stanovište na primerima odrastanja nekih od agresivnijih ljudi u istoriji. U drugom delu izlaganja Bokan, slikovitim prikazom iz prakse, pokazuje primere u kojima je veštačka inteligencija stvorena tako da bude destruktivna i primere u kojima ne-destruktivna veštačka inteligencija vremenom stiče destruktivno ponašanje.

Iduće izlaganje održala je Sara Svati Sharan (Ljubljana), na temu „Stražnja strana govora: šutnja”. Izlaganje je započeto razlikom tišine i ćutanja. Autorka tvrdi da je ćutanje za razliku od tišine intersubjektivno oruđe. Ćutanje poseduje stav, koji se izražava u formi ne-govorenja. Izlagačica tvrdi da ćutanje može da poseduje retoričku vrednost, u smislu govora telesnim gestovima. Zatim ćutanje može biti izraz mudrosti, motiv koji je najbolje prikazan u pitagorejskoj filozofiji. Treći način delovanja ćutanjem je prisilno ćutanje koje se javlja kada emocionalno stanje ne može biti iskazano rečima. Za kraj neophodno je pohvaliti hrabrost koju je Sara pokazala kako bi se prevazišla jezička barijera.

Poslednje izlaganje na konferenciji održao je Luka Rudić (Novi

Sad) izlažući na temu „Lakan o ljubavi”. Referišući na Lakanov članak „Četiri temeljna pojma psihoanalize”, Rudić za cilj izlaganja postavlja poduhvat konstrukcije sistematskog razumevanja ljubavi kod Lakana. Povezujući Lakanov pojam transfera sa Platonovim mitskim prikazom rođenja Erosa iz dijaloga *Gozba*, Rudić tvrdi da je Eros, a stoga i ljubav, spoj imanjanja i ne-imanjanja. Budući da se ljubav razumeva preko pojma transfera, Rudić zaključuje da bi ljubav bila davanje nečega što nemamo – samim tim ništa.

Zaključnu reč na konferenciji imao je Lazar Atanasković, asistent na Odseku za filozofiju u Novom Sadu. Atanasković je pohvalio raznolikost tema prikazanih na konferenciji i pozvao izlagače da svoje izlaganje pretoče u formu naučnog rada koji će nakon postupka recenzije biti objavljen u posebnom zborniku izlaganja sa konferencije *Summa Studiorum Philosophiae*.

LETOPIISNE BELEŠKE

Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

Dana 2. marta u Novom Sadu je u gimnaziji „Svetozar Marković“ održano XXII takmičenje u besedništvu za učenike srednjih škola. Prof. dr Una Popović bila je član žirija manifestacije.

Za monografiju *Atmosfera smrti. Studija iz sinestetike* (Adresa, Novi Sad 2018.) Društvo književnika Vojvodine je 23. marta na svojoj godišnjoj skupštini prof. dr Damiru Smiljaniću dodelilo nagradu za najbolju knjigu za 2018. godinu.

U Parizu (Francuska) 3. aprila je održana konferencija „Art and war in the history of Avant-Guarde (1909-1919)“ u čijem je radu učestvovala prof. dr Una Popović izlaganjem na temu: „War never more! Never! Never more!: the Inner Conflict Within the Avant-Garde Artworks“.

U okviru mobilnosti nastavnog osoblja (CEEPUS program), prof. dr Željko Kaluđerović boravio je i držao predavanja na Univerzitetu „Sv. Kiril i Metodij“ u Skoplju (Severna Makedonija), Filozofskom fakultetu u Skoplju, Institutu za filozofiju, u periodu od 21. do 27. aprila.

Na tribini „Етиката и правата на животните“, u organizaciji Centra za integrativnu bioetiku pri Filozofskom fakultetu Univerziteta „Sv. Kiril i Metodij“ u Skoplju (Severna Makedonija), prof. dr Željko Kaluđerović je 24. aprila održao predavanje pod nazivom „Ne-ljudska živa bića – antička i savremena razmatranja“.

U okvirima CEEPUS programa, asist. msr Lazar Atanasković je od 1. do 31. maja bio na istraživačkom boravku na Univerzitetu u Gracu (Austrija, Karl-Franzens-Universität Graz).

Od 2. do 13. maja na doktorskim studijama na programu Nemačko-francuska filozofija na Karlovom univerzitetu u Pragu (Češka), prof. dr Dragan Prole držao je seminar s temom „Francuska recepcija nemačke fenomenologije – Levinas i Kami“.

Učestvujući u programu razmene nastavnog osoblja (CEEPUS program), asist. msr Ana Miljević je na Univerzitetu Josip Juraj

Strossmayer u Osijeku (Hrvatska) u periodu od 6. do 11. maja održala niz predavanja o Aristotelovom konceptu prostora i vremena.

U sklopu predstavljanja studija filozofije na Odseku za filozofiju, prof. dr Una Popović je 10. maja u gimnaziji „Svetozar Marković“ u Novom Sadu održala predavanje na temu „Savremena umetnost i kako je razumeti“.

U organizaciji Centra za empirijska istraživanja religije, u Beogradu je 14. i 15. maja u Narodnoj biblioteci Srbije održana međunarodna naučna konferencija „Opraštanje i/ili zaboravljanje“. Asist. msr Tanja Todorović izlagala je na temu „Telo koje pamti i um koji ne zaboravlja“.

Ovogodišnje memorijalno predavanje posvećeno Huserlu („Husserl Memorial Lecture 2019“) u Huserlovom arhivu Instituta za filozofiju Univerziteta u Luvenu (Belgija) 15. maja je održao prof. dr Dragan Prole. Predavanje prof. Prole bilo je posvećeno temi „Early Phenomenology in Yugoslavia: Zagorka Mičić and Her Take On Husserl“.

Konferencija „Estetika u humanističkom ključu“ održana je, u organizaciji Estetičkog društva Srbije, u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka u Beogradu 16. i 17. maja. Odsek za filozofiju predstavljali su prof. dr Una Popović s referatom „Interkulturalna estetika u humanističkom ključu“ i asist. msr Miloš Miladinov, čiji referat je imao naslov „Benjaminov pojam aure kao horizont za novi put humanistike“.

Međunarodni simpozijum „18. lošinjski dani bioetike: integrativna bioetika i nova epoha“ održan je od 19. do 22. maja na Malom Lošinj (Hrvatska). Prof. dr Željko Kaluđerović održao je izlaganje „Slojevitost zbiljnosti *physikotatosa* iz Klazomene“. U koautorstvu s Orhanom Jašićem, prof. Kaluđerović izlagao je i na temu „Pitagorejska i džainistička recepcija animalnog svijeta“.

Po pozivu Univerziteta u Portu (Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Portugal) prof. dr Una Popović je od 19. do 26. maja održala seminare „Poetic Syllogism: the Logic of Imagination in Medieval Arabic Philosophy“, „Aesthetics of Dance: the Mind-Body Gap“ i „Aesthetics of Dance: the Body as the Subject of Dance“. Doc. Popović učestvovala je i u projektu „A Ideia de Idade Media no Cinema

Entre Filosofia e Estetica“ u okviru kojeg je prikazivan ciklus filmova sa srednjovekovnom tematikom, praćenih stručnim diskusijama u vezi sa filozofijom i estetikom srednjovekovlja. Prof. Popović održala je izlaganje, odnosno učestvovala je u diskusiji na temu semiotike i estetike ikone. Izlaganje i diskusija pratili su film „Andrej Rubljov“ Tarkovskog. Konačno, prof. dr Una Popović učestvovala je kao izlagač i na celodnevnom seminaru „Music: Ontology and Meaning“ sa izlaganjem „In the Defense of Musical Meaning“, zajedno sa kolegama sa Univerziteta u Portu i Univerziteta u Granadi.

U periodu od 1. do 30. juna, asist. dr Goran Rujević je preko CEEPUS programa razmene bio na istraživačkom boravku na Institutu za filozofiju Univerziteta u Varšavi u Poljskoj.

Posredstvom CEEPUS programa, asist. msr Tanja Todorović je tokom meseca juna bila na studijskom boravku na Odseku za interdisciplinarnu studije – fenomenologija Instituta za filozofiju Univerziteta u Gracu (Austrija, Karl-Franzens-Universität Graz)

Nakon boravka na Nacionalnom i kapodistrijskom univerzitetu u Atini (Grčka) (National and Kapodistrian University of Athens – School of Philosophy, Faculty of Philosophy, Pedagogy and Psychology) tokom marta 2018., prof. dr Željko Kaluđerović je na ovom univerzitetu, u okviru programa mobilnosti nastavnog osoblja (Erasmus+ program), boravio i držao predavanja i u periodu od 2. do 8. juna 2019. godine.

U ambasadi Republike Srbije u Atini (Grčka), dana 6. juna, prof. dr Dragan Prole i prof. dr Željko Kaluđerović učestvovali su na predstavljanju Helensko-srpskih filozofskih dijaloga, serije konferencija i zbornika koji zajedno priređuju nastavnici Nacionalnog i kapodistrijskog univerziteta u Atini i Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu.

Međunarodna konferencija „Hellenic-Serbian Philosophical Dialogue III: Modernity and Contemporaneity“ održana je 7. juna u Atini (Grčka). Sa Odseka za filozofiju učestvovali su prof. dr Dragan Prole sa izlaganjem „Negation and Neutralization: Key Words for Modernity and Contemporaneity“ i prof. dr Željko Kaluđerović, čije izlaganje je bilo posvećeno temi „Animal Protection and Welfare – Contemporary Considerations“.

Na jednodnevnom seminaru o knjizi *Atmosfera smrti*, koji je 26. juna održan na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, učestvovao je i prof. dr Damir Smiljanić, autor knjige.

U organizaciji Društva za antičke studije Srbije, 29. i 30. juna na Pravnom fakultetu u Beogradu održana je 12. međunarodna konferencija „Antika nekad i sad: dometi civilizacije i trag antike“. Prof. dr Una Popović izlagala je na temu „Aristotelov pojam fantazije u tumačenju arapskih filozofa“.

Na Međunarodnoj letnjoj školi „Bioethics in Context VI: Human Beings – Nonhuman Beings – Nature“, koja se održavala od 30. juna do 7. jula u Trogiru (Hrvatska), predavač je bio prof. dr Željko Kaluderović. U radu Škole učestvovala je asist. msr Ana Miljević, koja je održala izlaganje na temu „Overcoming speciesism: Albert Schweitzer’s bioethics in a context of the Neolithic culture“.

U okviru manifestacije „Grad teatar“ u Budvi (Crna Gora), prof. dr Dragan Prole je 18. jula održao izlaganje na temu „Jednakost nejednakog. Fenomenologija i rane avangarde“.

U organizaciji Arhitektonskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, Društva za estetiku arhitekture i vizuelne umetnosti Srbije i Međunarodnog društva za estetiku (International Association for Aesthetics), u Beogradu je od 21. do 26. jula održan 21. međunarodni kongres za estetiku (ICA) na temu „Possible Worlds of Contemporary Aesthetics: Aesthetics Between History, Geography and Media“. Tema izlaganja prof. dr Une Popović bila je „Meaning and Dance: Bodily Creativity and Movement“. Asist. msr Miloš Miladinov održao je izlaganje pod naslovom „Aesthetics of New Media and Contemporary Educational Practices“.

Na jednodnevnom simpozijumu „Intelektualac, kapitalizam, književnost“, koji je u Novom Sadu održan 28. avgusta u sklopu Međunarodnog novosadskog književnog festivala, prof. dr Dragan Prole izlagao je na temu „Kapitalistički put u šizofreniju“. Prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje pod nazivom „Metamorfoza flanera u estetskom kapitalizmu“.

Izlaganjem pod nazivom „Audiosolipsizam. Kako se izolovati od sveta posredstvom slušalica“, prof. dr Damir Smiljanić je učestvovao na

interdisciplinarnoj naučnoj konferenciji *Filozofija medija: Mediji i usamljenost* u organizaciji Estetičkog društva Srbije, Fakulteta pedagoških nauka u Jagodini (Univerzitet u Kragujevcu) i NVO „Mladi grašak“, za umetnost, kulturu, medije i društvena pitanja. Konferencija se održavala od 12. do 14. septembra na Fakultetu pedagoških nauka u Jagodini i u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka u Beogradu.

Dana 14. i 15. septembra u Sremskim Karlovcima održan je 26. regionalni godišnji skup Srpskog filozofskog društva u Sremskim Karlovcima sa temom „Problem nade“. Sa Odseka za filozofiju na konferenciji su učestvovali prof. dr Una Popović sa izlaganjem „Toma Akvinski o vrlini nade: na putu ka Bogu“ i asist. dr Goran Rujević, koji je izlagao na temu „Potkopavanje nade u obrazovanje“.

U Zagrebu (Hrvatska) je od 20. do 22. septembra održan koordinatorski sastanak CEEPUS mreže „Filozofija i interdisciplinarnost“. Na sastanku je, u svojstvu koordinatora Odseka za filozofiju za ovaj program, učestvovala prof. dr Una Popović.

Na poziv The NKUA Applied Philosophy Research Laboratory i The Greek Unit of the UNESCO Chair of Bioethics (Haifa), prof. dr Željko Kaluđerović je 18. oktobra na *World Bioethics Day 2019*, na Konferenciji „Respect for Cultural Diversity“ (Atina, Grčka), održao predavanje pod nazivom „Η εσωτερική αξία της πολιτιστικής ποικιλομορφίας“.

Na Moskovskom državnom univerzitetu Lomonosov (Rusija) od 17. do 20. oktobra održan je simpozijum „Hladnoće i zime Iva Andrića i ruskih nobelovaca: Nobelovske kriipoetike“. Asist. msr Tanja Todorović je u koautorstvu sa Ksenijom Vojinov održala izlaganje na temu „Zima kao odsustvo komunikacije i motiv stida u delima Borisa L. Pasternaka i Ive Andrića“. Simpozijum je održan u sklopu istraživačkog projekta pod rukovodstvom prof. dr Branka Tošovića sa Instituta za slavistiku Univerziteta „Karl Franc“ u Gracu.

U organizaciji Makedonske akademije nauka i umetnosti, Međunarodnog slovenskog univerziteta „G. R. Deržavin“, Filozofskog fakulteta Univerziteta „Sv. Kiril i Metodij“ u Skoplju i Filozofskog društva Makedonije, od 2. do 4. oktobra održan je simpozijum „Fifth International Philosophical Dialogue 'East-West'“, čija je tema ove

godine bila „Crisis of the Idea of Europe“. Prof. dr Dragan Prole održao je izlaganje pod naslovom „Does Europe Have Personality?“. Simpozijum je održan u Skoplju, Bitolju i Ohridu (Severna Makedonija).

Na konferenciji omladinske sekcije Estetičkog društva Srbije „Estetsko i političko“, koja je 9. novembra održana u Novom Sadu, prof. dr Una Popović održala je plenarno izlaganje pod nazivom „Estetsko i političko: saopštiti nesaopštivo“. Asist. msr Ana Miljević održala je referat pod naslovom „Živ teatar nasuprot mrtvom: siromašno pozorište i nakićena politička svetkovina“, a asist. msr Miloš Miladinov izlagao je na temu „Benjamin i Grojs o političkoj funkciji umetnosti“.

Na naučnoj konferenciji „Treći osječki dani bioetike, koja je bila posvećena temi „Bioetika i sport“, prof. dr Željko Kaluđerović je učestvovao sa izlaganjem „Varanje u sportu – retoričko pitanje ili dopuštena praksa“. Konferencija je održana od 11. do 12. novembra u Osijeku (Hrvatska).

Koautorskim izlaganjem (sa Orhanom Jašićem) na temu „Um“ i živa bića“, prof. dr Željko Kaluđerović učestvovao je na Međunarodnoj naučnoj i umetničkoj konferenciji „Suvremene teme u odgoju i obrazovanju – STOO“, na Simpozijumu „Bioetika i izazovi suvremenog odgoja i obrazovanja“, koji je održan od 15. do 17. novembra u Zagrebu (Hrvatska).

Na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Banjoj Luci (BiH), 14. i 15. novembra održan je naučni skup Banjalučki novembarski susreti 2019. Prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je sa izlaganjem pod nazivom „Od kibernetičke antropologije do transhumanizma: k novoj filozofiji budućnosti“.

Od 21. do 23. novembra u Centru za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu (Hrvatska) održan je 3. međunarodni transdisciplinarni simpozij *Bioetika i aporije psihe*. Prof. dr Damir Smiljanić održao je plenarno izlaganje pod nazivom „Čini kako ti nalaže tvoj demon! Iluzionistički pogled na svijet Oskara Panizze i njegove aporije“. Asist. msr Tanja Todorović je u radu simpozijuma učestvovala izlaganjem na temu „Pol Riker; Tumačenje sopstva“.

Dana 6. decembra u Zagrebu (Hrvatska) održan je 5. Okrugli stol Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu sa

temom „Metafilozofija i metodologije znanosti“. Asist. dr Goran Rujević učestvovao je sa izlaganjem „Filozofija u doba znanstvenih članaka“.

U organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, u Beogradu je 8. decembra povodom gostovanja Burkharda Libša održan seminar o socijalnoj filozofiji. U radu seminara učestvovala je prof. dr Una Popović.

Po pozivu Instituta za filozofiju Univerziteta u Rostoku (Nemačka), prof. dr Damir Smiljanić je 9. decembra održao gostujuće predavanje pod nazivom „Der Olimpia-Effekt. Über das Problem der fehlgeschlagenen Einleibung“.

Na Godišnjem simpozijumu Hrvatskog filozofskog društva, čija je tema ovog puta bila „Filozofija, obrazovanje i škola“, asist. msr Ana Miljević održala je izlaganje na temu „U obranu Sokrata: učitelj koji zna da ne zna“. Simpozijum je održan od 12. do 14. decembra u Zagrebu (Hrvatska).

Dana 14. decembra u Beogradu, Srpsko filozofsko društvo održalo je 12. memorijalnu tribinu „Godišnjice rođenja značajnih srpskih i svetskih filozofa“. Sa Odseka za filozofiju učestvovali su prof. dr Damir Smiljanić, koji je izlagao o pragmatistima Č. S. Persu i Džonu Djuuiu, prof. dr Una Popović sa izlaganjem o Edmundu Huserlu i asist. dr Goran Rujević sa izlaganjem o Čarlsu Darvinu.

Na konferenciji „Problem uzvišenog“, koja je u organizaciji Estetičkog društva Srbije održana 18. decembra na Filozofskom fakultetu u Beogradu, prof. dr Una Popović izlagala je na temu „Baumgarten o uzvišenom“.

U sklopu obeležavanja Dana Fakulteta, na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu je 20. decembra održan peti skup „International Interdisciplinary Conference for Young Scholars in Social Sciences and Humanities CONTEXTS“. Asist. msr Ana Miljević izlagala je na temu „Preobražaj bića pred ponorom nebića: helenski pojam physis-a“.

AUTHORS

LAZAR ATANASKOVIĆ (1988) is a Teaching Assistant of Philosophy of History and Ontology at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

SAMIR BEGLEROVIĆ (1973) is an Associate Professor at the Department of Dogmatics, Sufism and Comparative Religion (Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo). He has published three books from the field of dogmatics and sufism and published numerous articles in the same field.

ANJA CMILJANOVIĆ (1993) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. Currently, she works at the same faculty as a Research Trainee. Fields of research: Logic, Philosophy of Nature, Philosophy of Science, Philosophical Methodology, Epistemology.

JAGODA DRLJAČA (1990) received her MA degree at the Faculty of Law, University of Novi Sad. She works as a Research Trainee at the Institute of Social Sciences Belgrade, Centre for Legal Research.

MINA ĐIKANOVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Ethics and Philosophy of Right at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. Her fields of research are Ethics, Philosophy of Right and Philosophy of Economics. She wrote and published numerous scientific articles.

PETER W. FETTNER (1965) holds an MA in Philosophy and writes on various philosophical topics; he is now studying international relations at Johns Hopkins University School of Advanced International Studies, Washington D. C. He is of international relations, philosophy, history and social sciences, studying realism, Machiavelli, Hegel's aesthetics, art history, and political philosophy.

ORAZIO MARIA GNERRE (1993) graduated in political science to the Catholic University of the Sacred Heart of Milan. He deals with the history of political thought and political philosophy. He wrote several essays, including “Before the world was. At the roots of twentieth-century decisionism” and “Dialogue on conflict” (two-handed with Prof. Gianfranco La Grassa).

ORHAN JAŠIĆ (1984) is an Assistant Professor at the Department of Dogmatics, Sufism and Comparative Religion (Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo). He is also an Assistant Professor in the field of History of Philosophy at the Department of Philosophy and Sociology at the Faculty of Humanities and Social Sciences at the University of Tuzla. He has published one book in the field of ethics and numerous articles in the field of theology and philosophy (ethics).

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy and Bioethics 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), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017) and *Stagirites* (2018). He wrote and published more than 120 articles and reviews in different science and philosophy journals in Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Greece, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Serbia, Turkey 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.

NEMANJA MIČIĆ (1988) is an Assistant with Doctorate at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. The main fields of his research are Philosophy of Language, Philosophical Methodology and Contemporary Philosophy.

DUŠAN MILENKOVIĆ (1991) is a Teaching Assistant at the Faculty of Philosophy, University of Niš. He attends PhD studies at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

YOULI PAPAIOANNOU (1978) is a post-doctoral researcher at the National Technical University of Athens; she focuses on Language and Philosophy, Communication, Technology and Culture. She published

Praxis, Language, Will (Athens, 2018) and more than 20 relevant articles and book chapters; among them her paper “Fuzzy logic in Science, Law and Ethics”.

UNA POPOVIĆ (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language* and *Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*. She wrote and published numerous scientific articles.

PANAGIOTA (YOULI) RAPTİ (1948) is a retired former Assistant Professor in modern philosophy and aesthetics; she earned her PhD in Sorbonne with supervising Professor Olivier Revault-d’Allonnes. She taught Philosophy and Philosophy of Art at the National Technical University of Athens. She is coauthor of “Walter Benjamin and the New Media” (2019).

GORAN RUJEVIĆ (1988) is a Teaching Assistant of Logic and Philosophy of Science at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He received his PhD degree in Philosophy at the University of Novi Sad.

MAXIM SIGACHEV (1990) is a junior research fellow at Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations (IMEMO), Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. He obtained a PhD in political science and is the author of scientific articles on political philosophy, international relations, European studies.

KOSTAS THELOGOU (1960) is an Associate Professor in History and Philosophy of Culture (Department of Humanities and Social Sciences, National Technical University of Athens). He focuses on issues of collective identity; he published on European Citizenship and its supranational features (2005), Space and Memory and the Thessaloniki multicultural communities between 15th to 20th c. (2008), Biotechnical and Bioethical issues of merging humans with technology and A.I. (2016) etc.

KRISTINA TODOROVIĆ (1995) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

DRAGANA VLAHOVIĆ (1967) attends Magister studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Montenegro.

STANKO VLAŠKI (1987) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

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 slovničkim 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* (priređili 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
- ARHE 31/2019: FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG /
PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Библиотека Матице Српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Željko Kaluđerović. – God. 1, No. 1 (2004) –
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
