

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XIX, № 37/2022

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XIX, № 37/2022

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

ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

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

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman
Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief
Stanko Vlaški

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

Izvršne urednice/Executive Editors
Mina Đikanović, Nevena Jevtić

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), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board
Željko Kaluđerović (Novi Sad), 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)21 485-3860
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

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

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

SADRŽAJ

Uvodnik

TEMA BROJA

HEGELOVA FILOZOFIJA

- 11 / Nevena Jevtić, *Opadanje modernog i Hegelova interpretacija antičkog skepticizma*
31 / Marica Rajković, *Hegelovo razumevanje psihologije*
51 / Mina Đikanović, *Radna teorija obrazovanja. Osnovne značajke pojma obrazovanja u Hegelovom filozofskom sistemu*
71 / Đorđe Hristov, *Tri rata u Hegelovoj filozofiji*
89 / Lazar Atanasković, *Hegel i izvorna historiografija*
109 / Stanko Vlaški, *Hegel i Kantova kritika metafizike*

ISTRAŽIVANJA

- 135 / Dragan Prole, *Ko je zapravo varvarogenije?*
161 / Damir Smiljanić, *Filozofski prilozi u Glasniku Jugoslovenskog profesorskog društva u periodu između 1930. i 1941. godine*
205 / Una Popović, *Nastava filozofije u srednjim školama: Refleksije i pitanja*

STUDIJE I OGLEDI

- 221 / Željko Kaluđerović, *Ontologizacija brojeva*
245 / Zoran Dimić, *Fihteovo učenje o znanosti kao primenjena filozofija*
263 / Nikola Tatalović, *Prolegomena za Ničeov basnoslovni nauk*
291 / Nataša S. Milović, *Ničeovo poimanje helenskog, judeo-hrišćanskog, modernog i budućeg čoveka*
317 / Nemanja Mičić, *Rikerovo trostruko razumevanje mimesis-a u svetlu narativnog metoda*
341 / Mia Biturajac & Marko Jurjako, *Važnost pojma štete u raspravi o mentalnim poremećajima*

- 363 / Miroslav Galić, *Metafizički i metodološki naturalizam u raspravama o mogućnosti evolucione psihologije*
- 383 / Reza Syehma Bahtiar, Suyanto, Haryanto & Diah Yovita Suryarini, *Primena i odražavanje filozofije u Društvenoj nauci za učenike osnovne škole*

PRILOZI

- 401 / Stanislav Šegrt, *Metafilozofske eksplikacije ili: „Kako metafilozofirati?“*

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

HEGEL'S PHILOSOPHY

- 11 / Nevena Jevtić, *Decline of Modern and Hegel's Interpretation of Ancient Scepticism*
31 / Marica Rajković, *Hegel's Understanding of Psychology*
51 / Mina Đikanović, *Labor Theory of Education. The Basic Characteristics of Concept of Education in Hegel's Philosophical System*
71 / Đorđe Hristov, *Three Wars in Hegel's Philosophy*
89 / Lazar Atanasković, *Hegel and Original Historiography*
109 / Stanko Vlaški, *Hegel and Kant's Critique of Metaphysics*

RESEARCH

- 135 / Dragan Prole, *Who Is Barbarogenius Actually?*
161 / Damir Smiljanić, *Philosophical Articles in Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva (1930–1941)*
205 / Una Popović, *Teaching Philosophy in Secondary Education: Reflections and Questions*

STUDIES AND INQUIRIES

- 221 / Željko Kaluđerović, *Ontologization of Numbers*
245 / Zoran Dimić, *Fichte's Doctrine of Science as Applied Philosophy*
263 / Nikola Tatalović, *Prolegomena to Nietzsche's Fabulous Science*
291 / Nataša S. Milović, *Nietzsche's Understanding of Hellenic, Judeo-Christian, Modern and Future Man*
317 / Nemanja Mičić, *Ricœur's Threefold Understanding of Mimesis in the Light of the Narrative Method*

- 341 / Mia Biturajac & Marko Jurjako, *The Importance of the Concept of Harm in the Debate on Mental Disorders*
- 363 / Miroslav Galić, *Metaphysical and Methodological Naturalism in Discussions About the Possibility of Evolutionary Psychology*
- 383 / Reza Syehma Bahtiar, Suyanto, Haryanto & Diah Yovita Suryarini, *The Application and Reflection of Philosophy on Social Science to Elementary School Students*

BOOK REVIEWS

- 401 / Stanislav Šegrt, *Metaphilosophical Explications or “How to Metaphilosophize?”*

UVODNIK

U svom prvom publikovanom spisu, spisu *O razlici između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije*, Hegel je situaciju kada su suprotnosti kojima je ophrvano jedno doba izgubile svoj živ dodir i kada je iz njega iščezla *moć sjedinjavanja*, sagledao kao izvor potrebe za filozofijom. Šta filozofsko mišljenje kao aktualnost sintetičke moći duha jeste, za Hegela se moglo pokazati jedino sistemom filozofskih znanja, a ne pojedinačnim, izolovanim tvrdnjama koje bi trebalo da posvedoče o njegovom značaju. Izvor potrebe za proučavanjem Hegelove filozofije i danas se ogleda u liku zahteva da filozofija bude sintetičkim mišljenjem, mišljenjem kojim se ontološke, ali i društvene, političke i egzistencijalne oprečnosti koje iskušava čovek upravo kao oprečnosti istovremeno pokazuju u svom živom jedinstvu. Vodeći se namerom da podstakne nove generacije istraživača na filozofsko sučeljavanje s ovim zahtevom, Uredništvo *Arhea* odlučilo je da u centru tematske pažnje, nakon šesnaest godina koliko je proteklo od objavljivanja dvobroja 5-6 Časopisa, ponovo bude Hegelova filozofija. Šest priloga koji sačinjavaju temat posvećeni su različitim problemskim čvorištima Hegelovog sistema filozofije, ali u svima njima vodeći problemi sagledavani su u svetlu imanentne dinamike celovitosti Hegelove misli. Blok otvara rad Nevene Jevtić u kojem se svestrano propituje priroda Hegelovog odnosa prema skepticizmu. Autorka pokazuje u čemu Hegel vidi razliku između antičkog i modernog skepticizma, ali i kako sâm Hegelov pojam dijalektike uključuje skepticizam kao svoj nužni momenat. U radu Marice Rajković, pažnja se usmerava na pitanje koje je u literaturi često zanemarivano, pitanje o Hegelovom poimanju psihologije. Rad na svetlo iznosi smisao i značaj Hegelove teze o psihologiji kao nauci o čoveku kao duhovnom biću, a ne o njegovoj prirodno-osećajnoj strani. Mina Đikanović tematizuje Hegelov pojam obrazovanja i pokazuje da on treba biti tumačen u svom dvostrukom smislu: kao izobražavanje posebnosti shodno onome opštem, ali i kao samorazvoj duha na kojem se to izobražavanje posebnosti uvek već zasniva. U članku Đorđa Hristova problemski se razvija tipologija ratova u Hegelovoj filozofiji, a njene ambivalentnosti sagledavaju se u perspektivi Hegelove usmerenosti ka

sintezi antičkog i modernog shvatanja slobode. Da je pojmom izvorne istorije u Hegelovim uvođenjima u *Predavanja iz filozofije svetske povesti* mišljena delatnost prenošenja prolazne opažajne građe u predstavnost kao u ono trajno, pokazuje Lazar Atanasković. U radu koji zatvara tematski blok, Stanko Vlaški bavi se Hegelovom recepcijom Kantove kritike moderne metafizike u svetlu Hegelovog zahteva za prevazilaženjem raskola između ishoda kantovske kritike uma i metafizike kao znanja o onome bezuslovnom.

U rubrici *Istraživanja* objavljujemo prvu grupu tekstova koji predstavljaju rezultate ovogodišnjeg rada na naučno-istraživačkom projektu „Nastava filozofije u srpskim gimnazijama Vojvodine“ finansiranog kod Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja. U radu koji otvara rubriku, Dragan Prole istraživačku pažnju posvećuje pojmu varvarogenija koji oblikuje predvodnik zenitističkog pokreta Ljubomir Micić. Autor pokazuje da je, nasuprot uvreženom stavu, reč o konceptu bez nacionalnih kulturnih specifičnosti. Rad Damira Smiljanića sveobuhvatno je ispitivanje priloga filozofiji obrazovanja koje su pružali tekstovi objavljeni u *Glasniku Jugoslovenskog profesorskog društva* između 1930. i 1941. godine. Una Popović ukazuje na to da je mesto i uloga nastave filozofije u prosvetnom sistemu međuratne Jugoslavije određivano shodno napetom međusobnom odnosu između dva načina shvatanja obrazovanja uopšte – obrazovno-naučnog i vaspitno-moralnog. Rubriku *Istraživanja* uredio je prof. dr Dragan Prole.

Rubriku *Studije i ogledi* čini osam radova. I ovog puta, reč je o radovima koji pažnju posvećuju različitim problemskim poljima filozofije. Svoje istraživanje helenskih izvora filozofije nastavlja Željko Kaluđerović u članku o pitagorejskoj filozofiji kojim se rubrika otvara. Autor tumačenje sprovodi polazeći od Aristotelovog učenja o uzrocima i dokazuje da su pitagorejci razvijali kako materijalni, tako i formalni uzrok, ali i da su oni jedini među preparmenidovskim filozofima koji su formalnom uzroku dali prvenstvo. Na istorijskom polju filozofije nemačkog idealizma kreće se rad Zorana Dimića. U njemu se razmatra Fihteovo shvatanje uloge filozofa u društvu, kao i Fihteova vlastita filozofska i javna delatnost, i argumentuje se u prilog tezi da Fihteovo učenje o nauci treba biti shvaćeno kao primenjena filozofija. Slede dva rada posvećena Ničeovoj filozofiji. O Ničeovom odnosu prema Platonu i

platonizmu i problemima filozofskog pisma raspravlja Nikola Tatalović. U radu Nataše Milović u centru pažnje je Ničeovo kritičko sagledavanje vodećih etapa u povesti evropske kulture. Nemanja Mičić ispituje pojam *mimesis*-a u misli Pola Rikera i njegov značaj za zasnivanje narativnog metoda. Mía Biturajac i Marko Jurjako problematizuju pojam štete da bi pokazali u kom smislu on može predstavljati kriterijum da bi se razlučilo da li se određeno stanje može nazvati mentalnim poremećajem ili ne. U radu Miroslava Galića kritički se pristupa onim aspektima evolucione psihologije koji se sagledavaju kao metafizički. Rubriku zaključuje koautorski rad R. S. Bahtiar, Sujanta, Harijanta i D. J. Surjarini kojim se osvetljavaju filozofski aspekti nastave na području humanističkih znanja u osnovnim školama Indonezije.

Svesku zatvara rubrika *Prilozi* u kojoj Stanislav Šegrt prikazuje Zbornik radova *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije* sa Okruglog stola Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

UREDNIŠTVO

HEGELOVA FILOZOFIJA

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Hegel : 165.72

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.11-30>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

DECLINE OF MODERN AND HEGEL'S
REINTERPRETATION OF ANCIENT SCEPTICISM

Abstract: For Hegel scepticism is one of the greatest forces in philosophical thought. He makes a sharp distinction between the scepticism of Ancient Greece, and the scepticism of modern thinkers from Descartes to (Hegel's contemporary) Schulze. These two forms of scepticism appear to have a similar foundation, but according to Hegel, their nature is substantially different. Hegel will subsequently attempt to incorporate the fundamentals of ancient scepticism into the dialectics of consciousness, his primary subject in *Phenomenology of Spirit*, transforming its role in the process. Hegel reinterprets scepticism as a force of constant, self-affecting movement that is immanent to consciousness itself.

Keywords: Hegel, Ancient Scepticism, Modern Scepticism, *Phenomenology of Spirit*, Self-completing Scepticism

REEVALUATION AND REINTERPRETATION OF SCEPTICAL
TRADITION

For Hegel scepticism is one of the greatest forces in philosophical thought. Contrary to what Hegel saw as the habitual treatment of scepticism as an archnemesis of philosophy, for him it is not at all an anti-philosophical

¹ Author's e-mail address: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

disposition. Even when a sceptic argues that there is insufficient evidence to make a claim on the possibility of knowledge and abstains from passing any judgment on this subject, it still represents *philosophy* (Hegel 1986a: 358). To understand the reasons behind Hegel's attitude towards scepticism, one must keep in mind that Hegel developed a critical interpretation of scepticism while deciding not to include everything that went by that name in the history of philosophy. In his *Lectures on History of Philosophy*, Hegel opens the chapter on sceptical philosophy as follows: Scepticism fully developed the notion that all knowledge is merely subjective. It gave the expression "appearing" (*Scheinen*) an ontological connotation of the highest level, placing it shoulder to shoulder with terms such as "being" (*Sein*) (Hegel 1986a: 358). This meant that scepticism negated certainty of any definite and limited knowledge, regardless of their being sense perceptions or pure thoughts. In his earlier text *Relation of Skepticism to Philosophy* (1802), Hegel writes about scepticism by analyzing its different historical modifications and comparing them. Hegel recognizes two forms of scepticism: modern and ancient. In this text, Hegel addresses Schulze's scepticism (Gotlob Ernst Schulze, Aenesidemus) as an example of the modern variant. However, sceptical and polemical texts of this author are not the sole example of modern scepticism. This title could be attributed to those philosophers who contributed historically and conceptually to the movement whose most recent expression is Schulze's refutations of theoretical philosophy. This line of contributors includes, as we would later see, philosophers such as Descartes, Hume and even Kant. Most of these authors fall under the ambit of the historical philosophical movement which Hegel, in his Jena years, treated under the title of the philosophy of subjectivism. Many of the modern positive philosophical projects, as Hegel understands it, share almost the same core. Modern scepticism also builds itself upon the same principles, failing to properly question the nature of these common epistemological presuppositions. Those propositions are, in Hegel's view, based on the dogmatic belief in the philosophical superiority of immediate forms of knowledge (for example sense perception or feeling) and analytical powers of understanding (or reflexion).

Schulze published a book that allegedly dealt with question on the limits of theoretical philosophical enquiry, i. e. aforementioned epistemological presuppositions. But it all amounted to, in Hegel's view, the discovery of a "hereditary flaw" of philosophical thinking in general which is manifest in its history, which forces philosophy to stay within the limits of finite and limited forms of knowledge. Hegel proceeds then to accuse Schulze of subjective grounding of scepticism (towards theoretical philosophy). He called this gesture a 'philosophical apragmosyne' (Hegel 1986a: 215) — philosophical

unproductivity which tries to find an excuse or an alibi in a historically “predestination to fail” of all and any philosophical (theoretical) thinking. This accusation could be regarded as a motto that accurately depicts Hegel’s attitude towards modern scepticism in general. Too often, he remarks, scepticism had become a “hiding place and expression for Non-philosophy” (Hegel 1986a: 214). And the idea to turn scepticism, as an autochthone power, against philosophy, betrays a failure to understand what philosophy truly is and could be, and of the true relationship of scepticism to philosophy. However, ancient sceptics, in Hegel’s view, displayed superior understanding of the nature of philosophical thinking and its epistemological suppositions.

The fundamental error that presents itself as presupposition of Schulze’s sceptical attack on theoretical philosophy is, in Hegel’s view, “division of rational (*Vernünftig*), which is a unity of thinking and being, into opposing factors and absolutely holding on to this opposition” (Hegel 1986a: 251). This division, or dualism, represents something that is a common characteristic of modern philosophy, and this is precisely the reason why it should be put in question (Hegel 1986a: 21). For Hegel, the subject of Schulze’s sceptical refutation is a form of knowledge that Hegel calls “understanding” (*Verstand*). So far, it would seem, Schulze was about to provide much-needed sceptical investigation of modern theoretical philosophy. However, understanding may be a prime subject of this investigation, but it is nevertheless determined in advance that it is the only instance of certainty and by inference of truth. Therefore, it is a subject of refutations, criteria of evaluation and an instance that does the evaluating and refuting. It is almost as if the project of Kant’s critique of pure reason (where it is reason that investigates itself using itself as a criteria) is canonical for Schulze’s scepticism. And this is not so farfetched when we consider that he did understand and described his own standing point in Kantian terms. However, Schulze’s scepticism follows a line of understanding of Kant’s philosophical project which is not fully in accord with that which is most progressive in it. In this early text Hegel will state that there is a “two-sided spirit of Kant’s philosophy”, and it is quite clear that discerning and choosing between the two is not so straightforward. One side displays many very important tendencies towards speculative philosophy, but the other one, as Hegel puts it, “kills the idea of reason” (Hegel 1986a: 269). Simply put, for Schulze, proper interpretation and further development of Kantian philosophical insights advances by keeping close to the letter, i. e. that which was explicitly stated. This is, however, in Hegel’s view, the worst treatment of Kant: one which would not be able to preserve his truly progressive results. Schulze is holding onto “spiritless letter of spiritless spirit of [Kantian]

philosophy” (Hegel 1986a: 269). From this manner of investigation into the limits of the theoretical capacity of human reason came several important consequences. Schulze mobilizes sceptical arguments regarding specific and partial problems, holding some statements under suspicion and setting aside others. Compared to the universality of ancient scepticism, this selective approach could not be justified. Being that the principle of selection could not be justified in its necessity, it could be said that it depends on the mere caprice of thought. In the background of this argument rests Hegel’s very bold claim that history exhibits a gradual deterioration of sceptical tradition (Forster 1989: 17). From Hegel’s point of view the Kantian division of noumenon and phenomenon, the opposition of appearances and the thing in itself, simply rests beyond any doubt or questioning. Schulze completely dogmatically holds that there are appearances and things themselves that hide behind them, as if they are “wild animals” behind the “bush of appearance“ (Hegel 1986a: 269). Furthermore, Schulze maintains that this thing in itself stands as a final guarantor of the objectivity of knowledge. This was solidified through formulating so-called facts of consciousness as a foundation on which lies any and every achievable certainty. Schulze asserts how a sceptic never doubts in “representations and that which immediately comes into consciousness and is given by itself” (Schulze 1911: 18). According to Hegel, however, there is no essential difference between sceptical and critical (Kantian) procedure. They both “limit every cognition of reason to formal unity which should be brought to those facts” (Hegel 1986a: 220 – 221)². Therefore, one could not be sure what Schulze’s tribute to further development of philosophy could be besides forbidding any creative reading of *Critique of Pure Reason* that could bring Kant’s epochal idea of constitutive and autonomous subject to its ultimate philosophical consequences. This will not be achieved if one arbitrarily excludes

² It would be useful here to point towards one of the most influential of Hegel’s predecessors, namely Fichte. He proposed, as a response to Schulze’s skeptical refutations, an argument that further development of the Kantian philosophical standpoint should consider not fact (that occupies the realm of finitude) but act and action (which could take the investigation of subjectivity to that which is infinite and unconditioned) as its starting point (Fichte 1845: 15). And Hegel agrees with this idea that subjectivity, with its knowledge and its epistemological suppositions, should be explained by and grounded on itself. This will be very important to remember when we talk about Hegel’s own appropriation of sceptical procedure in his *Phenomenology of Spirit*.

one form of finite limited subjectivity from questioning and claiming it as a base for explaining all other forms.

For Kant, however, the philosophical figure of sceptic has a transcendental justification. Given the transcendental structure and ahistorical nature of reason itself (Kant 1868: 524), for Kant, scepticism was a necessary reaction to reason's own dogmatical disposition (Kant 1868: 581). We should consider that reason's request for reality to be a systematically structured and meaningful whole, i. e. a request for a system of principles of possible knowledge was completely legitimate. To keep the eventually dogmatic effect of reason's uncritically retaining any of its own alleged subjective structure as the structure of objective reality, this dialectic of pure reason should be critically investigated. It seems that Kant follows to the letter sceptical procedure when he articulates antinomies of reason in the part dedicated to antinomy of pure reason, which is a section of the Transcendental dialectic of his *Critique of Pure Reason*. This antinomy shows that for each opposing assertion (thesis and antithesis) one could offer compelling arguments of equal strength and validity (Kant 1867: 292 – 330). The resolution of this sceptical standstill, from Kant's point of view, could come only from the superior standpoint of philosophy. Kant maintained that critical philosophy could withstand skeptical refutations,. Kant's transcendental idealism arose from tackling Hume-influenced problems regarding the notion of causality, maintaining that the world of phenomena is distinct from the world of things in themselves. Any "unavoidable contradictions" in metaphysics, such as uncertainty or a possibility of stalemate and the abandonment of any reasonable claim for certainty would also be resolved on the grounds of transcendental idealism. As we know, critical metaphysics as a science represents in an "architectonic" manner the system of a priori sources and principles of knowledge in its entirety (Kant 1867: 21). It is Kant's intention to exclude any sceptical problem that arises from supposing any principle or source that is not included in the sketch of the whole system. If one accepts the fundamental premise of transcendental idealism, that it is formulated as an answer to Hume's scepticism, it could be said that the remainder of sceptical refutations, those originating in Pyrronism or "dogmatic skepticism" (Kant 1868: 587), remain outside of the field of metaphysics (Forster 2008: 49).

There is a painfully obvious difference between Kant's and Schulze's understanding of the relation of scepticism to philosophy. First, it should be said that both started with their own interpretation of sceptical tradition and the essence of sceptical attitude. However, as a part of an effort to resolve past and future sceptical objections towards philosophy, Kant devised an original

philosophical standpoint. Schulze, regrettably, failed to subject Kant's own solution to properly universal sceptical investigation, and intended to devise sceptical procedure that would simply and dogmatically presuppose Kant's standpoint. This repetition also meant that Schulze dogmatically held beyond any doubt those limits of philosophical knowledge prescribed by Kant.

Investigating furthermore the intellectual tradition of modern skepticism, we come to Hume. We should turn to §39 passage in Hegel's *Encyclopedia* (Hegel 1989b: 111 – 112) because it is very informative regarding the topic – even if not completely exhaustive. Hegel repeats succinctly the need to distinguish Hume's variant from ancient scepticism. For Hegel, Hume's scepticism maintains that the empirical sphere (empirical being and evidence of empirical consciousness) is the only basis upon which we could make claims with any certainty and therefore exclusively represents the field of truth. The truth here is understood as a probability as Hume distinguishes himself from so called “total scepticism” which maintains that nothing is certain (Hume 1828: 240). “Belief, being a lively conception, can never be entire, where it is not founded on something natural and easy” (Hume 1828: 243). In his opinion, sense perception (*impression*) or a feeling has more certainty than any general determination or law. Contrary to this, Hegel claims, older scepticism was very aware that this decision does not logically proceed from sceptical reflection. It does not help claiming that this argument may be based upon the alleged “nature” of men or “the narrow capacity of human understanding” (Hume 2007: 118). Ancient scepticism was very far from granting sense perceptions or feelings the status of philosophical principles or criteria of truth (Hegel 1989b: 112). It is very interesting to see how Hume, while forestalling any accusation of “total scepticism” in his case, points accusatively towards Descartes and his “universality of doubt”:

“There is a species of skepticism, *antecedent* to all study and philosophy, which is much inculcated by Des Cartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends a universal doubt, not only of all our former opinions and principles, but also of our very faculties; of whose veracity, say they, we must assure ourselves, by a chain of reasoning, deduced from some original principle, which cannot possibly be fallacious or

deceitful. But neither is there any such original principle, which has a prerogative above others, that are self-evident and convincing: Or if there were, could we advance a step beyond it, but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident. The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject" (Hume 2007: 109).

However, in a more "moderate" version, Hume admits, this scepticism could be quite reasonable: "To begin with clear and self-evident principles, to advance by timorous and sure steps, to review frequently our conclusions, and examine accurately all their consequences; though by these means we shall make both a slow and a short progress in our systems; are the only methods, by which we can ever hope to reach truth, and attain a proper stability and certainty in our determinations" (Hume 2007: 109 – 110). This "mitigated" or more moderate scepticism (which does not doubt in "those perceptions which are immediately present to our consciousness" (Hume 1826: 336)), strangely was not to be found, according to Hume, practiced by Descartes in *Meditations on First Philosophy*. It was nevertheless picked up *mutatis mutandis* by subsequent developments in the history of modern philosophy. In a belief that Descartes was a highpoint of two millennia-long tradition of Pyrrhonism (Popkin 2003: 158), Hume certainly was not alone, as was evidenced by the numerous attacks and accusation following the publishing of *Meditations*.

The underlying argument of this belief is that Descartes' methodological doubt could be understood as similarly motivated as the *skepsis* of ancient Pyrrhonists. Hegel did not share the belief by default, because, as it was said repeatedly, he draws a strict line between the two historical modifications of scepticism. As Descartes claims: "Certainly in this first knowledge there is nothing that assures me of its truth, excepting the clear and distinct perception of that which I state, which would not indeed suffice to assure me that what I say is true, if it could ever happen that a thing which I conceived so clearly and distinctly could be false; and accordingly it seems to me that already I can establish as a general rule that all things which I perceive very clearly

and very distinctly are true” (Descartes 2003: 59). Descartes’ *cogito* represents an instance of such clarity and distinctness, which equals to self-evidence, that it cannot be subjected to further doubt. In Hegel’s opinion it is inconceivable that ancient scepticism would have ever resulted in such a claim. Furthermore, it seems that Hegel did not consider Descartes to be a sceptic in any way. In his *Lectures on History of Philosophy*, he asserts, while referring interestingly enough to one of Spinoza’s works, that doubt is always the result of sceptical investigation (Hegel 1986c: 127). It is never employed merely at the beginning of an investigation up to the point when certainty is achieved. Rather it is the result of such investigations which are followed, due to the nature of that result, by the suspension of judgment. Regardless of the ways in which Descartes may have methodologically used the sceptical procedure, in Hegel’s view, he is not a sceptic in general nor a Pyrrhonist particularly. This probably accords more closely with Descartes’ self-understanding than leaguings him with self-professed sceptics would. In his *History of Scepticism from Savanarola to Bayle*, Popkin gives a very precise description of Descartes’ methodological employment of doubt in his *Meditations*: “By moving from the partial Pyrrhonism of doubting the reliability of our senses to the metaphysical Pyrrhonism of the dream hypothesis, doubting the reality of our knowledge, to the total Pyrrhonism of the demon hypothesis, doubting the reliability of our rational faculties, we finally discover the *cogito*, a truth so subjectively certain that we are incapable of doubting it at all. This is the first aspect of the illumination—there is truth” (Popkin 2003: 156-157). For Hegel, by the principle of his own philosophy Descartes should have never been mistaken for a Pyrrhonist. Descartes sought to devise a way to infer without a doubt and in self-evident manner objective truth from subjective certainty.

This short review supports the central and pervasive argument of Hegel’s critical interpretative decision in favor of ancient scepticism. It forgoes grounding in any absolutized subjective instance. Scepticism of Ancient Greece is superior by the virtue of the universality of its approach. Like many other accounts, Popkin describes it as “an ability or mental attitude” bent on finding and expressing pro and contra

arguments (*isostheneia*) for any claim regarding that which is not evident, so to achieve suspension of judgment (Popkin 2003: xix). Achieving the *epochē* meant not deciding in favor of any epistemological presupposition that privileges one subjective instance over another as a criterion of evidence and validity of cognition. It is evident from Popkin's account of the history of scepticism, that this was almost exclusively characteristic of Pyrrhonism in its original form, as preserved in the work of Sextus Empiricus. For example, he claims that the subsequent history of scepticism is a history of some of these sceptical arguments being used with specific and narrower aims in latter epochs. The manner of this usage and the nature of its aims depended on the nature and source of intellectual crisis with which the investigated epoch was presented (Popkin 2003: xix-xx).

SELF-COMPLETING SCEPTICISM OF CONSCIOUSNESS

For Hegel, ancient scepticism, with its universal method, did not represent an "anti-philosophy", but in its highest form "is to its innermost core one with all true philosophies" (Hegel 1986a: 227). Hegel's critique of modern scepticism intended to expose its underlying dogmatism. Its faults stem from the false structures of subjectivity that lie at its foundation. On this argument he builds the most important difference between the two and argues in favor of the preeminence of ancient scepticism. Now it is time to investigate in particular the way Hegel understood it. The traditional understanding and self-understanding of this form of skepticism and its purpose is not entirely aligned with Hegel's. We do agree with the assessment that Hegel devised his own "negative discipline" to criticize categories of understanding. Often this discipline had "a strong influence on his interpretation of historical skepticism" (Forster 1989: 37). His analysis of the historical form of ancient scepticism (*ex datis*) is mainly interested in showing how scepticism (*ex principiis*) is immanent to his own

philosophical methodology³. For scepticism itself could be defined by the notion of dialectics, by being only a mere negation, a negative result of dialectical thinking (Hegel 1989b: 174 – 175). There are many references in Hegel to this manner of explaining one mode of thinking via another, acknowledging their similarities while underlining their differences. However, this is not the place to review them all. Here we could only sketch the main reason why Hegel thought that his notion of dialectics incorporates scepticism as an important if only inaugural act of philosophical thinking.

In his opinion, ancient scepticism was very aware of the kind of epistemological field in which it operated and of its procedure for dealing with antinomies of that knowledge, based on the critical insight into the same right to validity of each contradictory statement. This was understood as their method of equipollence. In *The Relation of Scepticism to Philosophy*, Hegel proposed that sceptical procedure was aimed or “turned, like every philosophy in general, against dogmatism of ordinary consciousness” (Hegel 1986a: 238). By virtue of this aim of scepticism, Hegel thought that it could be regarded as a “first stage towards philosophy” (Hegel 1986a: 240). In Hegel’s opinion, the ten famous tropes of ancient skepticism are turned against ordinary consciousness and show the uncertainty and fluctuation of all that is finite. Amidst that fluctuation the ancient sceptic had one subjective goal: to achieve *ataraxia*, which, according to Hegel, is grounded in the type of thinking that surpasses the limitations and epistemological field of common or natural consciousness (Hegel 1986a: 238). He repeats more or less the same assessment later in his *Lectures on the History of*

³ This is a well established belief among Hegel interpreters. For example, see: Forster’s *Hegel and Skepticism*, Düsing’s *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* or Henrich’s article “Absoluter Geist und Logik des Endlichen” in *Hegel in Jena*. According to it, Hegel’s early text on scepticism should be regarded within the context of his early development of logic (1804). Relevant passages from the *Phenomenology* and his *Lectures on History of Philosophy* should be read against the background of his maturing notion of dialectics and science of logic.

Philosophy (1825 - 1826): “The general aim of Skepticism is that, with the vanishing of all [finite] being, of everything determinate, everything affirmative, self-consciousness should attain Within itself this inner Stability, a perfect ataraxia, indifference, imperturbability” (Hegel 2006: 306). This particular side of historical ancient scepticism, including suspension of judgment and of philosophical expression, indifference, and ataraxia is for Hegel the only “positive aspect” of skepticism: “perfect indifference towards necessity of nature” (Hegel 1986a: 239). It is safe to say that this trait belongs to the certain historical conditions of ancient philosophy in general. In *Lectures* he will even suggest that, considering this positive side, ancient scepticism should not be identified as a “doctrine of doubt”. “Late skepticism does not doubt, it is certain of the untruth” (Hegel 2006: 362) Due to this historical form of ancient skepticism, doubt represents the opposite of ataraxia: “Doubt' [*Zweifel*] derives from *zwei* [two]; it is a vacillation between two or more points; a person settles upon neither the one nor the other and yet should settle upon one or the other, even though each is doubted. An example is doubt concerning the immortality of the soul or concerning the existence of God. Forty years ago, a great deal was written about this, portraying — as in the ‘Messias’ — the misery of doubt. This standpoint of doubt is the opposite of Scepticism. Doubt is restless because it wants to find rest in something set in opposition to rest, and can find it nowhere. Scepticism, however, is equally indifferent to the one and to the other and does not wish to find security in one of the opposed elements. This is Skepticism's standpoint of ataraxia” (Hegel 2006: 308).

The realms of ordinary consciousness, opinion and categories of understanding are some things about which scepticism demonstrates profound knowledge. This is quite clear from the contents of sceptical tropes, since most of them were concerned with undermining common beliefs and notions (such as the quite mundane meanings of causation, movement, time) from everyday life.

“Thus the aim of Scepticism is to do away with all of the unconscious bias in which the natural self-consciousness is held captive and, insofar as thought latches onto a content, to cure it of any such content fixed in thought. Out of the fluctuation of all things there

emerges the liberation of self-consciousness – this ataraxia, the simple, inner selfsameness that can be acquired only through reason, through thought. Thought is what brings to consciousness whatever in the way of inclinations, habits, and the like there is in a human being, what one is; but at the same time this is made to fluctuate, so that we will not take it to be true, because it implicitly contradicts itself and supersedes itself. Thought brings this to consciousness and so gives rise to ataraxia. This ataraxia follows upon [recognition of] the fluctuation of everything finite just as the shadow follows the body” (Hegel 2006: 307).

Within this reinterpretation of scepticism in general, the aim of scepticism is understood as liberation of consciousness from domination of one type of experience. The realm of everyday experience of natural/ordinary consciousness is not the only one in which we could and should be active as intellectual beings. Ordinary consciousness is unable to resolve and overcome its own contradictory nature which, in Hegel’s view, is evident in the everyday linguistic expressions. The need to expose this inability and to open the possibility of different ways of thinking makes skeptical attitude towards it necessary:

“We speak of each thing in opposite ways. We acknowledge something to be determinate, to be subsistent, enduring, and we also say the contrary about it. Something is so and yet it is not so. All things are changeable. It is possible, we think, for them to change, but also for them not to change. But [it is] not only possible, for they are inherently changeable; in other words, they must change. Only 'now' are they thus and so, for in a different time they are otherwise, and this time, the 'now', itself ceases to be in the course of my speaking about them. The time itself is nothing fixed and serves to fix nothing else. This negative aspect of all things is the principle of Skepticism, which is thus of great antiquity” (Hegel 2006: 303).

The whole range of intellectual activities of natural/ordinary consciousness, which means both the inward process of sense-certainty, perception and discursive thought, but also the outer process of its expression, as well as the possibility of their incongruence, were subjected to the same skeptical treatment to demonstrate their epistemic liability. “People who hold beliefs posit as real the things they hold

beliefs about, while Sceptics utter their own phrases in such a way that they are implicitly cancelled by” (S. Empiricus 2000: 6). Suspension of judgment was the decision not to prescribe any truth value to matters of opinion, or to the evidence of natural consciousness in general, and to navigate through everyday life by the “non-epistemic acceptance of appearance” (Forster 1989: 202). Almost the same analysis of simple everyday linguistic experience could be found at the opening passages of the first chapter on consciousness in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*, that is dealing with sense-certainty. The subtitle of this chapter is “oder das Diese und das Meinen” — “or this and the opinion” (Hegel 1989a: 82). Suggestive analysis of immanent dialectics of the simplest phrases used to name the most immediate realities, that we take for granted in our day-to-day lives, go to show that we all had experiences which should entice us to doubt what we are experiencing. It is my opinion that Hegel believes that the ordinary consciousness is not in itself dogmatic and impervious to radical changes of belief or opinion. Phenomenologically speaking, sceptical reactions of consciousness when confronted with the fluctuation of everything it previously held solid are almost necessary and “instinctive”. Hegel argues that scepticism is a form of self-consciousness which begins to enact the dialectical movement by itself and explicitly, albeit only with regard to its merely negative moment:

“Dialectic as a negative movement, just as it immediately is, at first appears to consciousness as something which has it at its mercy, and which does not have its source in consciousness itself. As Scepticism, on the other hand, it is a moment of self-consciousness, to which it does not happen that its truth and reality vanish without its knowing how, but which, in the certainty of its freedom, makes this 'other' which claims to be real, vanish. What Scepticism causes to vanish is not only objective reality as such, but its own relationship to it” (Hegel 2004: 124).

Later in *Phenomenology of Spirit* Hegel will point out the pedagogical value of scepticism, as it articulated clearly something that belongs to the very nature of consciousness itself. It self-consciously presented ordinary consciousness’ immanent skepsis.

“It [Scepticism] lets the unessential content in its thinking vanish; but just in doing so it is the consciousness of something unessential. It pronounces an absolute vanishing, but the pronouncement is, and this consciousness is the vanishing that is pronounced. It affirms the nullity of seeing, hearing, etc., yet it is itself seeing, hearing, etc. It affirms the nullity of ethical principles, and lets its conduct be governed by these very principles. Its deeds and its words always belie one another and equally it has itself the doubly contradictory consciousness of unchangeableness and sameness, and of utter contingency and non-identity with itself. But it keeps the poles of this its self-contradiction apart, and adopts the same attitude to it as it does in its purely negative activity in general. Point out likeness or identity to it, and it will point out unlikeness or non-identity; and when it is now confronted with what it has just asserted, it turns round points out likeness or identity (...) In skepticism consciousness truly experiences itself as contradictory” (Hegel 2004: 126).

The early text revisited meaning and goals of ancient skepticism in order to directly intervene in the contemporary condition of philosophical debate: forcing modern scepticism to face all its “barbarity”, while at the same time suggesting that true philosophy has nothing to fear from sceptical procedures. However, Hegel further developed this latter theme from the phenomenological standpoint and treated scepticism as a phase of the process of philosophy’s self-development. In *Phenomenology of Spirit*, he claimed educational and emancipatory value of scepticism for the education (*Bildung*) of individual empirical consciousness towards the standpoint of absolute knowledge. Scepticism and “common understanding” complement each other and only through their opposition could “limited subjectivity rise to philosophy” (Varnier, G. 1986: 136). Later, in his *Lectures on History of Philosophy*, he assessed its contribution to the development of philosophy within the historical process.

In this very important passage from the *Lectures* Hegel is addressing scepticism as a phenomenon that is universal:

“Skepticism is the dialectic of everything determinate, and the universal, the indeterminate, or the infinite is not exalted above the dialectic, since the universal, the indeterminate, the infinite – which

stand over against the particular, the determinate, and the finite respectively – are themselves only something determinate too; they are only the one side, and as such they are determinate. Only indeterminate and determinate together constitute the whole of determinacy. Skepticism is dialectic. The philosophical concept likewise is itself this dialectic, for genuine knowledge of the idea is the same negativity that is inherent in Skepticism. The only difference is that Skepticism stands pat with the negative as a result. It sticks with the result as a negative, saying that this or that has an internal contradiction; therefore it dissolves itself and so it is not. Thus this result is the negative, but this negative is itself just another one-sided determinateness over against the positive. That is to say, Skepticism functions solely as understanding. It fails to recognize that the negative is also affirmative, that it has positive determination within itself, for it is negation of negation. Infinite affirmation is self-relating negativity” (Hegel 2006: 302).

In Hegel's reinterpretation of skepticism, it is not exclusively tied to the problematic of consciousness, but it is also related to absolute idea and its development. This is also why Hegel thought scepticism is powerless against the speculative concept or idea, for it lacks the conceptual apparatus to achieve the synthetic overview of the antinomies it makes obvious. It is not able to attack the logical and epistemological structure of speculative thinking in its proper form. It is not unheard-of though, that there were instances when it turned itself against rational forms of knowledge. So effective against the inner contradiction of categories of understanding, turned against reason, sceptical procedure remains within domains of reflection incapable of escaping it and its very own antinomical nature. Even though it is guided by its own dialectical movement, and through it scepticism is an integral part of the speculative method, it does not progress towards the clear, methodological consciousness of that dialectic. “Against the concept [*Begriff*] as concept, the absolute concept, skepticism does not turn. What is more, the concept is its weapon, but it is not conscious about it” (Hegel 1986b: 372). Even in his early text, Hegel claimed that scepticism lacked much power when turned against true philosophy and rational (*vernünftig*) forms of knowledge (Hegel 1986a: 240). This assessment goes hand in hand with Hegel's description of Plato's *Parmenides* as “the document and system of true skepticism” (Hegel 1986a: 228). In its highest form, as Hegel puts it, “in its pure *explicit* form” skepticism is at work in Plato's *Parmenides*. It is a well-known fact that Hegel held this dialogue in very high

regard as an example of negative dialectics. However, here it is taken as an example of “pure” scepticism, which is, furthermore, (implicitly) present in every correctly developed system of philosophy. Simply put, it represents the “free side of every philosophy” (Hegel 1986a: 229).

Hegel’s strategy is to appropriate sceptical attitude, based upon his own understanding of ancient variant, into his methodology while claiming it is refutable from the standpoint of his philosophy. Therefore, he reinterprets the high point of ancient scepticism, against the grain of modern scepticism, acknowledging high philosophical value of experience of doubt. In Introduction to *Phenomenology of Spirit*, Hegel said that the process of education of natural/ordinary consciousness to the scientific standpoint was a “road of doubt or more precisely road of despair” (Hegel 1989a: 72). This phrase suggests that educational voyage has the character of negative and traumatic experience to the very subject of this history, that is natural/ordinary consciousness itself.

“The scepticism that is directed against the whole range of phenomenal consciousness, on the other hand, renders the Spirit for the first time competent to examine what truth is. For it brings about a state of despair about all the so-called natural ideas, thoughts, and opinions, regardless of whether they are called one’s own or someone else’s, ideas with which the consciousness that sets about the examination [of truth] straight away is still filled and hampered, so that it is, in fact, incapable of carrying out what it wants to undertake” (Hegel 2004: 50).

Hegel used the phrase “self-completing scepticism” (*sich vollbringende Skeptizismus*) synonymously with the phrase “road of doubt” or “despair”, and used both of them to describe the whole of the investigation undertaken in *Phenomenology of Spirit*. As we have already suggested, to doubt, according to Hegel, is not simply to doubt that there is no truth whatsoever, but exactly the opposite: to doubt that there is a “higher truth” (Hegel 1986a: 240). However unconscious and involuntary it may seem this doubt is a self-induced state. It may seem, at the level of simple straightforward narrative, that it is something that happens to subject, that this subject has this kind of luck or fate. However, looking at it in the light of Hegel’s claim that scepticism represents a “free side” of philosophical thinking, this process in

principle is not guided by *fatum* but by freedom. Therefore, Hegel's notion of self-completing scepticism must be regarded as a process of permanent self-affection.

On one occasion Hegel described his own philosophical venture in these exact words addressing the anxious state of a friend:

“Consider yourself convinced that the frame of mind you describe to me is partly due to this present work of yours, to this descent into dark regions where nothing is revealed as fixed, definite and certain; where glimmerings of light flash everywhere but, flanked by abysses, are rather darkened in their brightness and led astray by the environment casting false reflections far more than illumination. Each onset of a new path breaks off again and ends in the indeterminable, losing itself, wresting us away from our purpose and direction. From my own experience I know this mood of the soul, or rather of reason, which arises when it has finally made its way with interest and hunches into a chaos of phenomena but, though inwardly certain of the goal, has not yet worked through them to clarity and to a detailed account of the whole” (Hegel 1984: 17).

It is not completely clear to which period of his own philosophical development Hegel refers. Commentators on the English translation of the letter believe that Hegel is talking about his state of mind during or due to the research prior to Jena, since during his Jena years he will work intensely on developing and presenting his own philosophical system (“clear and detailed account of the whole”). Therefore, they believe he refers to his Bern and / or Frankfurt years (Hegel 1984: 560). It is plausible that the phrase “chaos of phenomena” is used to describe Hegel's empirical-historical research from that period, when he studied predominantly classical history and the history of Catholic church equipped only with “interest and hunches”. Hegel calls this state of perturbation and inquietude, of the agony of uncertainty building up to the experience of the certainty of uncertainty, as brought about by reason. Therefore, it is unsurprising that Hegel did not regard this mood as an anxiety or sickness in the psychological sense. It is an epistemic affection which is very valuable in terms of reflections and it seem that he believes it must be endured. Just as the opposite state, that of indifference and unaffectedness, is induced by thought, by reason, so

is the state of doubt. The vessel of dialectical and speculative thinking finds itself abandoned, grasping on unyielding straws and slippery surfaces, of every possible subject or thought or venue of knowledge, failing to find a sure footing or a handle. It experiences how every reliable and substantial foundation dissipates, and then the certainty of uncertainty arrives: it must stop relying not just on “facts” nor “facts of consciousness”, but even on eternal truths. This self-affecting scepticism, according to Hegel’s philosophy, is a prerequisite for fulfilling the epistemological goal of absolute knowledge.

LITERATURE

- Descartes, R. (2003), *Meditation on First Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Düsing, K. (1976), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Empiricus, S. (2000), *Outlines of Pyrronism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1845), *Recension des Aenesidemus, Sämtliche Werke, I Abteilung, Band 1*, Berlin: Veit und Comp.
- Forster, M. N. (1989), *Hegel and Skepticism*, London: Harvard University Press.
- Forster, M. N. (2008), *Kant and Skepticism*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (1984), *The Letters*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, G. W. F. (1986a), *Jenaer Schriften, Werke, Band 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke, Band 19*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986c), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke, Band 20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989a), *Phänomenologie des Geistes, Werke, Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989b), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Phenomenology of Spirit*, Oxford / New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2006), *Lectures on the History of Philosophy, Vol. II*, Oxford / New York: Oxford University Press.

- Henrich, D. (1980), "Absoluter Geist und Logik des Endlichen" in *Hegel in Jena*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundman, S. 103 – 118.
- Hume, D. (1826), *A Treatise of Human Nature, The Philosophical Works of David Hume*, Vol. I, Edinburgh / London: Adam Black and William Tait / Charles Tait.
- Hume, D. (2007), *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1867), *Kritik der reinen Vernunft, Sämmtliche Werke*, Band 3, Leipzig: Leopold Voss.
- Kant, I. (1868), *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Sämmtliche Werke, Band 8, Leipzig: Leopold Voss.
- Popkin, R. (2003), *History of Skepticism from Savanarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press.
- Schulze, G. E. (1911), *Aenesidemus*, Berlin: Verlag von Reuther&Reichard.
- Varnier, G. (1986), „Skeptizismus und Dialektik“, *Hegel-Studien* 21, S. 129 – 141.

NEVENA JEVTIĆ

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

OPADANJE MODERNOG I HEGELOVA
INTERPRETACIJA
ANTIČKOG SKEPTICIZMA

Sažetak: Skepticizam za Hegela predstavlja jednu od najznačajnijih snaga filozofskog mišljenja. On povlači jasnu liniju razlikovanja između skepticizma antičke Grčke i skepticizma modernih mislilaca od Dekarta do (Hegelovog savremenika) Šulcea. Čini se kako ove dve forme skepticizma imaju sličan osnov, međutim, prema Hegelu, njihova je priroda suštinski drugačija. Na osnovu ovog razlikovanja, on će zatim nastojati da inkorporira osnove antičkog skepticizma, menjajući mu ulogu, u svoje učenje o dijalektici svesti, koja predstavlja predmet *Fenomenologije duha*. Hegel reinterpretira skepticizam kao moć stalnog, samo-aficirajućeg kretanja koje je imanentno svesti samoj.

Ključne reči: Hegel, antički skepticizam, moderni skepticizam, *Fenomenologija duha*, samo-dovršujući skepticizam

Primljeno: 28.2.2022.

Prihvaćeno: 6.5.2022.

MARICA RAJKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGELOVO RAZUMEVANJE PSIHOLOGIJE

Sažetak: Cilj teksta je da se prikažu ključne karakteristike i specifičnosti Hegelovog razumevanja psihologije. Osnovna tema i polazište celokupnog istraživanja jeste Hegelov koncept prema kojem psihologija ne bi trebalo da bude *znanost o duši*, kako se kroz svoju istoriju konstituisala, nego *znanost o duhu*. To polazište ujedno znači i potpuno preokretanje smisla i ciljeva psihologije, koja bi umesto duševno-emocionalnom stranom trebalo da se bavi duhovnim fenomenima i duhovnim ustrojstvom svesti. Na taj način psihološki procesi i metodologija njihovog ispitivanja dobijaju potpuno drugačiju osnovu i strukturu, koja je mogla u potpunosti da izmeni kurs istorijskog razvoja psihologije kao samostalne discipline. Ideju da je psihologija znanost koja je zasnovana na pogrešnim osnovama i da njen autentični predmet treba da bude drugačiji treba razumeti ne toliko kao nepopravljivu grešku, koliko kao mogućnost koju filozofija i psihologija još uvek nisu izgubile.

Ključne reči: duh, duša, Hegel, psihologija, svest

Hegelova tematizacija psihologije predstavlja relativno zanemaren deo njegovor sistema, budući da pažnju interpretatora uglavnom više privlače sfere objektivnog i apsolutnog duha. Neki od razloga za takvu zanemarenost vezani su za kompleksnost Hegelovog pojma duha i za činjenicu da je on tokom celog života tematizovao najrazličitije momente razvoja duha kroz samoaktualizaciju u misaono-povesnu konkretnost. Ono što nije toliko poznat podatak jeste da je Hegel imao nameru i ambiciju da napiše posebnu tematizaciju psihologije koja bi u proširenoj formi i detaljnije razmatrala ono što je u *Enciklopediji* tek postavljeno kao temelj: on, naime 1811. u jednom od

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

svojih pisama² najavljuje da želi da napiše posebno delo koje bi se bavilo psihologijom. Njegova definicija (filozofske) psihologije kao znanstvenog istraživanja duha označava upravo ono za šta je smatrao da nedostaje u spektru filozofskih znanosti tog vremena.

Hegel određuje psihologiju na drugačiji način od njenih tradicionalnih određenja, ne prihvatajući stanovište prema kojem ona treba da se bavi *dušom*. Duša, prema njegovom. mišljenju, predstavlja predmet potpuno druge filozofske discipline – antropologije, dok bi psihologija trebalo da se bavi pojmom *duha*. Na taj način se zapravo antropologija bavi onim što se pripisivalo psihologiji: dušom, i to kroz njeno ospoljenje u neposrednosti i kroz mehanizme (samo)osećaja. Duša je neraskidivo vezana za prirodnu stranu čoveka, pa svaka nauka koja se bavi njom ostaje takođe vezana za ispitivanje nečega što u svojoj osnovi nije duhovno. Psihologija, prema Hegelovom mišljenju, ima sasvim drugačiji zadatak, zbog kojeg ne može ostati vezana za prirodno-osećajni deo čovekove svesti i ponašanja, jer time ne ostvaruje vlastite mogućnosti: da objasni čoveka kao *duhovni* fenomen. To, naravno znači i preokretanje dotadašnjeg razumevanja antropologije, koja, za razliku od tradicionalne prakse da se posmatra kao nauka o čoveku, sada ima zadatak da ispita pojam duše u svim njenim momentima i ospoljenjima. Kako je duša tek prvi momenat subjektivnog duha, tako se njegovi dalji (i viši) momenti prepuštaju drugim znanostima: fenomenologiji i psihologiji.

Perović ističe da je problem zasnivanja jedinstva uma i slobode centralni problem filozofije nemačkog idealizma³, koji Hegel rešava idejom samorazvijanja njihovog jedinstvenog duhovnog osnova u vremenito-povesnom procesu. Apsolut se u takvoj strukturi razume kao duh koji samog sebe transparira kao *logos*, *natura* i *Geist*⁴ (duh u eminentno ljudskom smislu), čime čovek zapravo predstavlja jedinstvo

² Hegel, G. W. F., "Letter to Niethammer", br. 196, October 10, 1811., u: Briefe I, (*Briefe I–III*) *Briefe von und an Hegel*, edited by Johannes Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952–1954.

³ Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013., str. 100.

⁴ Loc. cit.

duševnog, svesnog i duhovnog. U temporalno-povesnom smislu on se očituje kao subjektivni, objektivni i apsolutni duh: razvoj čoveka „kao subjektivnog duha odvija se u antropološkim momentima ‘prirodna duša’, ‘duša koja osjeća’ i ‘zbijska duša’⁵), u fenomenološkim momentima (svijest, samosvijest i um), te napokon u psihološkim momentima (teorijski, praktički i slobodni duh)⁶“. O psihologiji kao nauci o duhu najčešće se govori u kontekstu njegove *Enciklopedije filozofskih znanosti*, ali potrebno je naglasiti da Hegel o tome piše i u *Fenomenologiji duha*, takođe određujući psihologiju kao *znanost o duhu*.

U delu *Fenomenologije duha* koji se bavi apsolutnim subjektom, Hegel u poglavlju „Posmatranje samosvesti u njenoj čistoti i njenoj vezi sa spoljašnjom stvarnošću“ ispituje: 1) zakone mišljenja, 2) psihološke zakone i 3) zakon individualiteta: „*Psihologija* sadrži mnoštvo zakona, po kojima se duh prema raznim vrstama svoje stvarnosti, kao jednog nađenog drugobivstva različito ponaša“⁷, delom da bi te različite vrste stvarnosti primio u sebe i da bi se uskladio sa nađenim navikama, običajima i načinom mišljenja u kojima on za sebe kao stvarnost i jeste predmet, a delom da bi znao da je u odnosu na njih *samostalan*. Budući da posmatračka psihologija izražava svoja opažanja o opštim vrstama koje se njoj pokazuju nalazi „raznolike moći, sklonosti i strasti, i pošto se ne može ugušiti sećanje na jedinstvo samosvesti pri nabranjanju te kolekcije, to ona mora da dospe bar do čuđenja o tome što se u duhu mogu nalaziti zajedno, kao u nekoj vreći, tako raznolike i tako heterogene stvari“⁸, koje su jedna za drugu slučajne, naročito i zbog toga što se stvari ne pokazuju kao mrtve, mirujuće stvari, već kao nemirna kretanja. Zbog čega je ovo važno? Pre svega zbog toga što razumevanje psihologije kao znanosti o duhu nikako ne znači gubitak dinamike ili

⁵ Hegel razlikuje tri razvojna momenta duše – prirodnu dušu, osetljivu dušu (negde prevedeno kao: dušu koja oseća – die fühlende Seele) i zbijsku dušu. Dok prirodna duša barata osetima, osetljiva duša predstavlja subjektivitet oseta. – više u: Perović, M. A., *Filozofija morala*.

⁶ Loc. cit.

⁷ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986., str. 181.

⁸ Ibid., str. 182.

raznolikosti njenih predmeta, naprotiv – upravo će se u duhu pokazati i raznolikost i promena koja se neminovno i nezaustavljivo događa.

Kada je reč o razumevanju onog dinamičnog u duhu i određenja samosvesti, potrebno je ukazati na jednu kritiku koju Hegel iznosi na račun Fihteovog određenja samosvesti. Naime, prema Hegelovom stanovištu o Fihteovom učenju o načinima saznanja, temeljna teškoća se ne krije u tome što je Fihte previše idealista, već naprotiv: što je premalo idealista⁹! Fihteova greška, smatra Hegel, jeste i u tome što *ne brani* dovoljno dosledno stanovište apsolutne samosvesti – čistog Ja – od stanovišta empirijske samosvesti – subjektivnog Ja. Na koji način bi se ta odbrana mogla sprovesti? Nije, naime, reč o tome da se empirijska samosvest mora ukinuti ili izbeći, već o tome da se preispita ključni način na koji empirijska svest dokučuje svest¹⁰. Možemo se podsetiti da i Platon na sličan način tretira „niže“, odnosno čulne delove duše: ne kao nešto što treba ukloniti, nego kao nešto čemu ne treba da se dopusti da „preuzme uzde“, tj. da odlučuje o čovekovim postupcima. Hegel smatra da ljudski lik nije samo telesnost u kojoj se ispoljava duša, već predstavlja i ispoljavanje duha, samostalnog, svesnog i samosvesnog bića¹¹, sa svim osećanjima, predstavama i ciljevima. Hegelov sistem subjektivnog duha razmatra kompleksan proces kojim duh prvo proizlazi iz prirode i određuje se kao duša, zatim prevladava svaku suprotnost između sebe i svog datog objekta kao (samo)svest i konačno: shvata

⁹ Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 76. O Hegelovoj kritici Fihteovog stanovišta više u: Zantwijk, T., „Weg des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel“, Jürgen Stolzenberg und Lars-Thade Ulrichs, *Bildung als Kunst*, u: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York, 2010., str. 70.

¹⁰ Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 76.

¹¹ Hegel, G. V. F., *Estetika*, III tom, str. 113. U *Estetici* je takođe navedeno da je jedino „spoljašnjost čoveka u stanju da na čulan način očito pokaže duhovnost“ – Hegel, G. V. F., *Estetika*, II tom, str. 139.

identitet vlastitog pojma i svoje *aktualnosti kao racionalne inteligencije*¹².

HEGELOVO RAZUMEVANJE PSIHOLOGIJE

Nezaobilazan problem u svakom delu Hegelove filozofije tiče se odnosa između duhovnog i prirodnog: pojam duha¹³ kao pravog totaliteta po sebi znači samo razdvajanje na objektivnost i na subjekat u sebi, kako bi na osnovu te suprotnosti došao iz prirode sebi, a zatim kao njen pobednik i gospodar bio „slobodan i dobre volje prema njoj“¹⁴, ističe Hegel i dodaje da je osnovni momenat u suštini sâmog duha istovremeno i glavni momenat u predstavi koju on proizvodi o sâmom sebi. U tom kontekstu se onda pojavljuje i razlika između duha i duše: za razliku od duše, koju ispunjava neki pojedinačni¹⁵ lep predmet, duh je delatan i nemiran, pa se pokazuje kao lutanje kroz radost, bol, nemir i pokret¹⁶.

U trećem delu *Enciklopedije filozofskih znanosti* Hegel određuje subjektivni duh kao duh:

„A. *po sebi* ili neposredan tako je on *duša* ili *prirodni duh* – predmet *antropologije*;

¹² *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. by Herrmann-Sinai, S., Ziglioli, L., Routledge, New York, 2016., XIII.

¹³ Pored filozofske istorije pojma duha, koja često nosi dijametralno suprotna značenja – čak i unutar jedne epohe kao što je nemački idealizam, treba napomenuti i filozofsku pred-istoriju pojma duha. Ona započinje stoičkim pojmom *pneuma*, na koji se nadovezuje starozavetni hebrejski pojam *ruah*, a uz njega i pojmovi *animus*, *spiritus* i *mens*, u neoplatoničkoj i hrišćanskoj sholastičkoj tradiciji, a pripada i traciji novovekovne filozofije, kao i Hegelovim nemačkim idealističkim prethodnicima. – Perović, M. A., *Istorija filozofije*, str. 215.

¹⁴ Hegel, G. V. F., *Estetika*, II tom, str. 169.

¹⁵ *Ibid.*, str. 116-117.

¹⁶ Više u: Rajković, M., *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2021.

B. *za sebe* ili *posredovan*, još kao identična refleksija u sebe i u drugo, duh u *odnosu* ili oposebljavanju, *svijest – predmet fenomenologije duha*;

C. *duh koji sebe određuje u sebi*, kao *subjekt za sebe – predmet psihologije*.¹⁷.

Budući da duh sebe određuje kao istinu duše i svesti (prethodnih momenata) – onog jednostavnog neposrednog totaliteta i onog znanja koje je znanje supstancijalnog (ni subjektivnog ni objektivnog) totaliteta, „duh počinje samo od svog vlastitog bitka“¹⁸ i odnosi se samo prema svojim vlastitim određenjima. Duša je konačna ukoliko je određena neposredno ili od prirode, svest ukoliko ima neki predmet, a duh ukoliko ima neku određenost u svom znanju, smatra Hegel, ali dodaje da takozvane moći duha u svojoj različitosti treba posmatrati samo kao stupnjeve (tog) oslobađanja – odnosno ukidanja forme neposrednosti ili subjektiviteta „da sebe postigne i shvati, da sebe oslobodi u sebe samoga“¹⁹. Problem sa tradicionalnim određenjima psihologije leži u tome što je za predmet uzimala upravo dušu, neraskidivo vezanu za prirodnu neposrednost, čime je zapravo celokupni čovekov psihički sklop tretirala kao nešto sa prirodnom osnovom, umesto da uvidi da je osnova psihičkih procesa – duhovna.

Hegel je konačno definisao prirodu i metodologiju psihologije kao specifično filozofske discipline tokom svog vremena u Nirnbergu 1808–1816, u vreme dok je radio i na *Nauci logike*. To svakako nije slučajnost²⁰, budući da logika kao znanost o čistom mišljenju postavlja temelj upravo konceptu duha i znanosti o njemu.

Psihologiju Hegel definiše kao znanost koja razmatra moći ili opšte načine delatnosti duha kao takvoga: *zrenje, predočavanje, sećanje*,

¹⁷ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987., § 387.

¹⁸ Ibid., § 440.

¹⁹ Ibid., § 442.

²⁰ *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. by Herrmann-Sinai, S., Ziglioli, L., Routledge, New York, 2016., XII.

*žudnje*²¹, itd. Treba, međutim, imati u vidu da se taj proces odvija delom bez sadržaja (koji se prema pojavi nalazi u odnosu empirijskog predočavanja, kao i u mišljenju, *žudnji* i *volji*), delom bez forme – „da u duši bude kao prirodno određenje, a u samoj svijesti kao njen predmet koji opstoji za sebe. No, to, nije hotimična apstrakcija; sam je duh to da je uzvišen nad prirodu i prirodni određenost kao nad zapletenost s nekim vanjskim predmetom, tj. nad ono materijalno uopće, kakvim se pokazao njegov pojam²²“. To zapravo znači da je zadatak da duh realizuje pojam svoje slobode, tj. da ukine samo formu neposrednosti kojom njegovo delovanje opet započinje: njegovi oseti predstavljaju *sadržaj* koji se uzdiže do *zorova* – njegovi *zorovi* do *predstava* – njegove predstave do *misli*, itd. Upravo se prema istom principu duh realizuje i postaje samosvestan i u drugim sferama, ne samo u svom subjektivnom području: npr. u sferi apsolutnog duha, za koju Hegel smatra da ima samo jedan sadržaj – istinu – *put* samorefleksije duha kroz posmatranje vlastite konkretizacije takođe ide od čulne pojave, preko predstave, do mišljenja.

Kada je reč o trijadi duša-svest-duh, treba naglasiti da je duša konačna ako je određena neposredno ili prirodno; svest je konačna ukoliko ima neki predmet; a duh je konačan ne ako ima neki predmet, već ukoliko ima neku određenost u svom znanju. Duh je, prema tome, konačan „svojom neposrednošću i, što je isto, time što je on subjektivan ili kao pojam. Indiferentno je što se određuje kao njegov pojam, a što kao njegov realitet. Ako se upravo beskonačno objektivni *um* postavi kao njegov *pojam*, onda je realitet *znanje* ili *inteligencija*; ili ako se znanje uzme kao pojam, onda je njegov realitet ovaj *um*, a realiziranje znanja to da čovjek sebi prisvoji taj *um*“²³. Pomenuti procesi za Hegela (p)ostaju segmentima psihologije, s tim što naglasak ostaje na činjenici da on za predmet te znanosti ne postavlja dušu, već duh, ali je u ovom kontekstu takođe neophodno i obrazložiti *zbog čega* je to tako.

²¹ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987., § 440.

²² Loc. cit.

²³ Ibid., § 441.

Psihologija vodi poreklo iz gr. termina ψυχή – *psyche*, koji ima niz značenja: od života, preko duše, duha, daha, pa sve do svesti²⁴, što znači da Hegel nije nametnuo nikakav neosnovani predlog time što je psihologiju vezao za jedno od prvih značenja termina iz kojeg je potekla. Naprotiv, pre bi se moglo naglasiti da se Hegel vraća izvornom značenju onoga što bi psihologija trebalo da bude, čime suštinski ne odbacuje ni procese koji su u tradiciji koja prethodi Hegelu vezivani za njeno područje: inteligenciju, sećanja, opažanje, emocije, itd., ali ih posmatra kao duhovne, a ne duševne procese, čime zapravo ukazuje na daleko snažniju kontrolu koju čovek ima nad njima. Ukoliko ih tretiramo kao nešto duševno – a jedno od ključnih određenja duševnosti je njena razlika od racionalnog – psihologija će se baviti saniranjem posledica nečega na čije nastajanje čovek ne može značajnije da utiče. Ukoliko ih posmatramo kao duhovne procese, ne samo što će opseg psihologije biti drugačiji, nego će biti moguće istražiti *smisao* najrazličitijih psihičkih procesa, što nije bilo centralnim fokusom nijedne škole u psihologiji. Umesto *smisla* tražio se *uzrok*, čime se psihologija unapred određivala kao nešto što ima posla sa prirodnim, a ne duhovnim. Hegel, naime, ne smatra nepotrebnim istraživanje prirodnih, bioloških, fizioloških i hemijskih uzroka psihičkih procesa – on smatra da to nije područje kojim treba da se bavi *psihologija*!

Duh ima *za nas prirodu* kao svoju *pretpostavku*, objašnjava Hegel, čija je on *istina*, a prema tome – on je njeno *apsolutno prvo*: u toj istini priroda zapravo iščezava, a duh se pokazuje kao ideja koja je došla do svog bitka-za-sebe, pa napredovanje duha predstavlja *razvoj* ukoliko njegova egzistencija *znanje*²⁵ ima u samom sebi određenost po sebi i za sebe. Takvo objašnjenje zapravo govori o onome o čemu je reč u

²⁴ Lidel i Skot navode prvo značenje: life (život), dodajući da postoje i manje potkrepljena rešenja, koja taj termin vezuju za pojam ψύχω 'blow, breathe' (dah); a takođe postoje i tumačenja da psyche znači *spirit* (duh) i da se koristi u kontekstu 'his *spirit* left his body', itd. – Liddell, H. G., Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1940.

²⁵ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 442.

Hegelovom shvatanju filozofije kao neprijatelja apstrakcije: ukoliko je „znanje opterećeno svojom prvom određenošću, samo tek *apstraktno* ili *formalno*, cilj je duha da *proizvede* objektivno ispunjenje i time ujedno slobodu svog znanja²⁶.

Psihologija, poput logike, pripada onim znanostima koje su u novija vremena izvukle još najmanje koristi iz obrazovanosti duha i dubljeg pojma uma, pa se još uvek nalazi u *nadasve rđavom stanju*²⁷. Hegel ističe da je psihologija – doduše – dobila na važnosti *obratom Kantove filozofije*, time što bi ona u svom empirijskom stanju trebalo da sačinjava *podlogu metafizike* – „znanosti koja se ne sastoji ni u čemu drugome nego da *činjenica* ljudske *svijesti*, i to kao *činjenice* kako su *dane*, empirijski shvati i da ih raščlani“²⁸. U čemu je zapravo problem sa takvim položajem psihologije? U tome što se ona s jedne strane *meša* sa formama stajališta svesti i sa antropologijom, a druge – upravo u tome što se *ništa nije izmenilo za njeno stanje* – nego se dodalo samo to da su se i u pogledu metafizike i filozofije uopšte, kao i u pogledu duha kao takvog, „odrekli *spoznaje nužnosti* onoga što *po sebi* i *za sebe* jest, *pojma* i *istine*“²⁹.

Hegel oštro kritikuje discipline poput frenologije (povezane s Francom Jozefom Galom) ili fiziognomike (kako ju je postavio Johan Kaspar Lavater), smatrajući da one u potpunosti promašuju ne samo smisao, nego i predmet psihologije, budući da ne uspevaju shvatiti bit duha i njegov odnos sa telom. Hegel kritikuje frenologiju i fiziognomiku zasebno, premda je suština te dve kritike istovetna i pokazuje u kojoj meri je svaki pristup koji kao *uzroke* uzima ono što može u najboljem slučaju biti posledica ili *izraz* (spoljašnji izgled) – u potpunosti pogrešan. Prema njegovom mišljenju, frenologija se razvija iz fiziognomike, za koju smatra da može da ima smisla samo kao prikaz da spoljašnje može biti izraz ili znak onog unutrašnjeg, a nikako njegov uzrok. Taj Hegelov stav predstavlja samo jednu varijaciju njegovog još jasnijeg stava da je

²⁶ Loc. cit.

²⁷ Ibid., § 444.

²⁸ Loc. cit.

²⁹ Loc. cit.

duh ono što se izražava, bilo kroz adekvatne ili neadekvatne forme, a spoljašnja pojavnost je jedna od njih, i to jedna od onih koje nisu u stanju da izraze svu kompleksnost, životnost i punoću duha. Upravo će u kontekstu kritike fiziognomike Hegel izneti još jednu od svojih poznatih teza: to „predstavlja opovrgavanje prve pretpostavke jedne takve nauke mnenja, naime da čovekova stvarnost jeste njegovo lice itd. – Naprotiv, pravo biće čoveka jeste njegovo delo“³⁰! U sličnom kontekstu on odbacuje i empirijsku i racionalističku psihologiju svog doba. Empirijska psihologija, prema njegovom mišljenju, razdvaja um u *agregaciju*³¹ različitih i nezavisnih sposobnosti – čime propušta da prizna izvorno jedinstvo uma. Sa druge strane, racionalističku psihologiju Hegel – u saglasnosti sa Kantom – odbacuje kao *apstraktnu metafiziku razuma*³².

Još jednu od svojih čuvenih teza Hegel iskazuje upravo u ovom kontekstu, navodeći da bitna „svrha filozofije duha može biti samo ta da se u spoznaju duha opet uvede pojam, a prema tome da se opet razotkrije smisao onih Aristotelovih knjiga“³³. Aristotelove knjige o kojima je ovde reč su Aristotelove (tri) knjige *O duši*, za koje Hegel tvrdi da su „s njegovim raspravama o njenim posebnim stranama i stanjima, još uvijek najodličnije ili jedino dijelo od spekulativnog interesa o tom predmetu“³⁴. Hegel i vlastitu koncepciju pozicionira na liniji Aristotela, hvaleći njegovo učenje o duši kao možda i jedino delo koje je uspelo da prikaže živu delatnost duha. Hegel smatra da je samo *živa delatnost duha*³⁵, u kojoj je ukorenjen njegov pojam, srž ispravnog filozofskog razumevanja duha. Načini na koji je duh delatan ne smeju se jednostavno

³⁰ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986., str. 192.

³¹ *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. by Herrmann-Sinai, S., Ziglioli, L., Routledge, New York, 2016., XI.

³² Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, §442.

³³ *Ibid.*, §378.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Hegel's Philosophical Psychology*, ed. by Herrmann-Sinai, S., Ziglioli, L., Routledge, New York, 2016., XII.

pretpostaviti, već predstaviti i objasniti unutar psihologije kao znanosti koja se odvija istom onom delatnošću koju istražuje³⁶!

Svakako da tako shvaćena *filozofska znanost* podrazumeva radikalno drugačiji pristup i celokupnom razumevanju psihologije, kao jedne od takvih znanosti. Taj drugačiji pristup se ogleda i u odnosu prema psihologijama koje Hegel zatiče i kojima svedoči, a koje su najčešće *empirijske psihologije*, čemu se onda dodaje i Hegelov stav da predmet psihologije nije ni *duša* (sa svojim potencijalnim bolestima), ni (*samo*)*svest*, već inteligentan, znajući i voljni *um*, koji je sposoban da stekne *pojmovno artikulirano znanje*³⁷ o sebi i svetu oko sebe. Interesantno je što Hegel ne samo da uviđa da je potrebno utemeljiti psihologiju na filozofskim osnovama, nego i to da ne treba dozvoliti suprotno – ono što je primetio kao široko rasprostranjenu praksu: *utemeljenje filozofije na (pogrešno shvaćenim) psihološkim odredbama uma*³⁸. Zadatak znanosti logike je da precizno pokaže da kategorije mišljenja ne zavise ni od kakve datosti, već su konstituisane *ničim drugim do slobodnim samoodređenjem*³⁹: pojam duha konačno i proizlazi iz upravo iz procesa samoodređenja čistog mišljenja, koje se odvaja od prirode i postupno potvrđuje i realizuje sebe kroz samospoznaju. Psihologija kao istinska znanost o duhu predstavlja ključni momenat i kopču između logike i poznijih delova Hegelovog sistema – *Realphilosophie*⁴⁰.

STVARNI DOMETI I MOGUĆNOSTI PSIHOLOGIJE

Ideju da je psihologija znanost koja je bila zasnovana na pogrešnim osnovama i da njen autentični predmet treba da bude drugačiji treba razumeti ne toliko kao nepopravljivu grešku, koliko kao mogućnost koju filozofija i psihologija još uvek nisu izgubile. Ukoliko

³⁶ Loc. cit.

³⁷ Loc. cit.

³⁸ Loc. cit.

³⁹ Ibid., XII-XIII.

⁴⁰ Ibid., XII.

se pokaže da je konstituisana na pogrešnim osnovama, psihologija ima mogućnost da se usmeri na *prave*, ukoliko se ispostave kao opravdane i/ili nužne. Hegel ne samo da to ne smatra nikakvim gubitkom ili štetom po psihologiju, nego naprotiv, njenim prvim pravim i autentičnim zasnovanjem.

Da bi se razumelo na koji način Hegelova kritika ne ugrožava napredak i razvoj bilo koje znanosti, potrebno je ukazati na njegov odnos prema (postojećoj) sociologiji i suštinu kritike koju joj upućuje. Premda postoji delo pod naslovom *Hegel protiv sociologije*, čak ni ono se ne bavi Hegelovim protivljenjem postojanju sociologije kao znanosti. Naprotiv, kao i u slučaju psihologije, reč je o kritici *ovakve* sociologije (koju poznajemo i smatramo za autentičnu). U pomenutom delu reč je o pokušaju da se iznova okrenemo Hegelovom spekulativnom iskustvu i takvom pristupu sociološkim teorijama, ne da bismo se u nekom aistorijskom i nereflektovanom smislu naprosto *vratili Hegelu*⁴¹, već pre svega da bi se prepoznale i razmotrile upravo one misaone i istorijske barijere koje su sprečavale bilo kakav pokušaj preispitivanja Hegelovih stavova.

Osnova Hegelove zamerke kako sociologiji, tako i psihologiji leži u tome što su se one u suštini razvile na neokantovskim osnovama, čime su se zapravo repositionirale na jedan stupanj niži od Kantove filozofije. Za razliku od Kanta, sa kojim se Hegel ne slaže u značajnom delu *izvedbe* njegovog filozofskog sistema, ali koji razume suštinu ovog problema, neokantovci pomenute discipline ne konstituišu kao pojmovne znanosti, već kao nauke. To predstavlja i početak i kraj ključnih problema na koje psihologija i sociologija nailaze – upravo zbog toga što se koncipiraju po uzoru na prirodne i empirijske nauke. Prirodna nauka treba da postoji, ali za razliku od humanističke znanosti, ona nikada neće moći da položi račun ni o vlastitom predmetu, ni o svrsi koju ima. Za razliku od biologije, koja će svakako morati empirijski da analizira materijal koji joj je dat, psihologiji njen predmet nije *dat*, niti treba da bude: ona treba da bude filozofska znanost koja će pristupiti

⁴¹ Rose, G., *Hegel contra sociology*, Athlone Press, London and Atlantic Highlands, 1995., str. 1.

subjektivnom duhu i razumeti njegove principe, čime ni na koji način neće predstavljati prepreku da se ti principi posmatraju i kao *empirijski dat materijal* – ali to posmatranje prema Hegelovom mišljenju neće biti tema *psihologije*. U slučaju Hegelove kritike sociologije, problem je veoma sličan: *učenja Dirkema i Vebera, uprkos međusobnim različitostima, počivaju na istovetnom okviru – neokantovskoj paradigmi!*⁴².

Džilijen Rouz navodi da je ta neokantovska osnova zapravo i izvor i slabih i jakih strana kako Dirkemove, tako i Veberove sociologije. Ona ide i korak dalje u svojim tvrdnjama, ističući da nisu samo ove pozicije zasnovane na neokantovskoj paradigmi – naprotiv, smatra ona, čak i radikalno drugačija učenja, koja su dovodila u pitanje obe ove sociološke škole zapravo ne odmiču od te paradigme. Frankfurtska škola, na primer, kako kroz svoje fenomenološke, tako i kroz svoje marksističke pravce, koliko god pobijala Dirkema i Vebera, takođe *u suštinskom smislu ostaje unutar iste neokantovske paradigme*⁴³! Razlog za takvu tvrdnju ona objašnjava težom da je svaka *naučna sociologija nužno neokantovski fundirana*, te ne može ni biti zasnovana kao filozofska znanost. Štaviše, već se kroz metodologiju i strukturu takvih nauka uviđa da one ni nemaju ambiciju da se pitaju o vlastitom predmetu, kao što bi to činila filozofska znanost, nego odmah izgrađuju jedan naučno-metodološko-analitički horizont u okviru kojeg se u osnovi kreću sličnim putevima kao botanika ili zoologija, sa tom razlikom što je botanici i zoologiji takav pristup adekvatan, dok promišljanju društva i politike, odnosno psihološkog područja *to nije adekvatna forma*.

Problem sa neokantovskom paradigmom je što ona zanemaruje čak i Kantova važna dostignuća u filozofiji, pa *korakom dalje* zapravo odmiče unatrag, zanemarujući značajan segment Kantove kritike empirijskog pristupa. Time dolazimo do paradoksa da neokantovske škole *psihologiziraju* Kanta, pokušavajući da pristupe filozofskim pitanjima – nefilozofskim putem. Rouz smatra da su i neke od izuzetno značajnih filozofskih koncepcija XX veka imale istu nevolju: na primer

⁴² Loc. cit.

⁴³ Ibid., str. 1-2.

– Husserl prvi uvodi fenomenologiju značenja kao preinačenje pitanja validnosti koje je pokrenuto i otvoreno marburškom tradicijom. On pokušava da prevlada empirijsku psihologiju, neokantovsku normativnu logiku i Kantovo transcendentno ustrojstvo putem intencionalnog značenja, međutim, Rouz smatra da „njegov“ ejdetski, transcendentni ego *ostaje u okvirima filozofije čiste i solipsističke svesti, dok fenomenološka redukcija pitanje egzistencije (iz)ostavlja u zgradama*⁴⁴.

Da bismo razumeli suštinu Hegelovog otpora prema onome što se konstituisalo pod imenom i pojmom psihologije ne moramo biti čak ni toliko oštri kao Džilijen Rouz: svaka nepojmovna i nereflektovana analiza koja svoj predmet – čoveka – unapred posmatra kao neumno biće će nužno podbaciti u pokušaju da razume čak i njegove neumne i bezumne postupke. Podbaciće, jer ih vidi kao osnovu i *uzrok* čovekovog delanja i delovanja u najširem smislu, ne uviđajući da je njihov uzrok vezan upravo za njegovu duhovnu osnovu i odnos koji njegova prirodna sfera ima prema njoj, te da one mogu biti samo *posledica* ili izraz, a nikako osnova od koje treba poći.

Kao što je ranije naglašeno – Hegelovo shvatanje psihologije spada u najzapostavljenije segmente njegovog sistema: dok se fokus sekundarne literature i interpretacija usmerava pre svega na *Fenomenologiju duha*, poglavlje „Filozofija subjektivnog duha“ njegove *Enciklopedije*, gde Hegel nudi *svoju pravu filozofiju uma*⁴⁵, retko kada je tematizovano. Da bi se shvatilo na šta se smeru kroz reči *prava filozofija uma* potrebno je razumeti da Hegel um ne posmatra kao epistemološku osnovu kojom se određuje istina ili znanje i koja bi trebalo da nam bude poznata *pre* svega ostalog. Hegel koncipira svoj sistem mišljenja preko tri horizonta/dela: prvi je *Fenomenologija duha*, delo koje pruža pristup filozofskom sistemu *pre* ispitivanja uma, drugi je *Nauka logike*, koja treba da omogući prikaz samorazvoja kategorija, bez unapred postavljenih pretpostavki, čime se onda omogućava i otelovljenje i dalje kvalifikovanje bilo kojeg prikaza stvarnosti, i konačno – *Filozofija*

⁴⁴ Ibid., str. 23.

⁴⁵ Winfield, R. D., *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan, 2014., str. 4.

prirode, koja treba da rasvetli ideju fizičke realnosti, koju sadrži bilo koja druga realnost. Budući da *Nauka logike* pokazuje na koji način se kategorije mogu odrediti bez upućenosti na bilo šta *dato*, *prekasno je za filozofsku psihologiju da zadrži bilo kakve epistemološke ambicije*⁴⁶. To znači da će pojam uma moći da objasni na koji način realne individue mogu da misle, ostavljajući neodređenim koje od tih misli su *istinite*. Uostalom, Hegel smatra da istina nije sadržaj subjektivnog, već apsolutnog duha, te u kontekstu subjektivnog ni ne postavlja takvo pitanje. Pomenuti put – kojim istinitost misli nije tema razmatranja ujedno znači i da filozofija uma može (i treba) da izbegne da se fokusira na epistemološke osnove i *znanje pre znanja*, što bi bilo nemoguće ukoliko bi se do znanja moglo doći samo preko prethodnog znanja o umu i njegovoj osnovnoj ulozi.

Hegel ističe da *duh* sebe određuje kao istinu *duše* i *svesti*, drugim rečima, da se unutar sfere subjektivnog duha kroz psihologiju prožimaju i sintetišu međusobno različite i suprotstavljene teme filozofske antropologije i fenomenologije. Već je napomenuto kroz koje pojmove on strukturira psihologiju, ali bi trebalo da se istakne da preokretanje fokusa sa onog duševnog na ono duhovno ne znači zanemarivanje tema koje je psihologija do tada tradicionalno ispitivala: na primer, tematizujući pojam *sećanja*, Hegel će ga odrediti kao proces kojim – pounutrašnjavajući „ponajprije zor, inteligencija stavlja *sadržaj osjećaja* u svoju unutrašnjost, u svoj *vlastiti prostor* i u svoje *vlastito vrijeme*“⁴⁷. U tom kontekstu on će se osvrnuti i na takozvane *zakone asocijacije*, koji su bili „od velikog interesa u cvatu empirijske psihologije, koji je istodoban s propadanjem filozofije“⁴⁸, objašnjavajući da niti je reč o idejama koje se asociiraju, niti se može govoriti o zakonima, budući da je na delu „proizvoljnost i slučajnost, dakle suprotnost zakonu“⁴⁹. Takođe, kada je reč o pamćenju, Hegel će istaći da „empirijski podaci ne pomažu da se spozna ono što je pamćenje samo po

⁴⁶ Loc. cit.

⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 452.

⁴⁸ Ibid., str. 386 (Primedba).

⁴⁹ Loc. cit.

sebi. To je jedna od dosad posve zanemarenih i uistinu najtežih tačaka u nauci o duhu da se pri sistematiziranju inteligencije uhvati mjesto i značenje pamćenja i da se shvati njegova organska veza s mišljenjem⁵⁰.

U tom smislu treba razumeti i ostale psihičke procese: nije reč o tome da će Hegelovo preinačenje svrhe psihologije da nas ostavi bez odgovora na pitanja o procesima mišljenja i dolaska do njega, reč je o tome da će ti procesi biti tematizovani pojmovno, a ne analizirani empirijski. Pamćenje *ostaje* predmetom psihologije, ali ne kao empirijski proces kojem svedočimo i čiji tok registrujemo, već kao spoljašnji način i jednostrani momenat egzistencije mišljenja. Na taj način i brojni drugi psihološki pojmovi zapravo tek dobijaju dignitet da budu posmatrani kao nešto duhovno, smisleno i zadato, umesto duševno, besmisleno i dato.

ZAKLJUČAK

Hegelovo razumevanje psihologije kao znanosti koja je zasnovana na pogrešnim osnovama i čiji autentični predmet treba da bude drugačiji treba razumeti ne kao nepopravljivu grešku, nego kao mogućnost koju filozofija i psihologija još uvek nisu izgubile. Ukoliko se pokaže da je konstituisana na pogrešnim osnovama, psihologija ima mogućnost da se usmeri na *prave*, ukoliko se ispostave kao opravdane i/ili nužne. Hegel ne samo da to ne smatra nikakvim gubitkom ili štetom po psihologiju, nego naprotiv, njenim prvim pravim i autentičnim zasnivanjem. Tim procesom psihologija ne prestaje da razmatra ključne pojmove i odnose onoga što je već tradicionalno određeno kao njeno područje, ali te pojmove počinje da razume kao deo duhovno/misaonog procesa, čime se onda „njeno područje“ zapravo obogaćuje pojmovima duha, slobode i volje, dok se pojmovi poput inteligencije, sećanja, pamćenja, opažanja i sl. takođe tematizuju, ali ne kao slučajni i nehotični procesi, već kao momenti na putu samorefleksije duha i njegovog dosezanja do pojma. Predmet psihologije je subjektivni duh, ali psihologija kao znanost jeste pojmovno mišljenje, što predstavlja najviši

⁵⁰ Ibid., str. 398.

momenat apsolutnog duha. Hegelova kritika psihologije je kritika tradicije koja joj je namenila bilo šta manje od toga.

LITERATURA

- Briefe I, (*Briefe I–III*) *Briefe von und an Hegel*, edited by Johannes Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952–1954.
- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1986.
- Hegel's Philosophical Psychology*, ed. by Herrmann-Sinai, S., Ziglioli, L., Routledge, New York, 2016.
- Liddell, H. G., Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940.
- Perović, M.A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013.
- Rajković, M., *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2021.
- Rose, G., *Hegel contra sociology*, Athlone Press, London and Atlantic Highlands, 1995.
- Winfield, R. D., *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan, 2014.
- Zantwijk, T., „Weg des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel“, Jürgen Stolzenberg und Lars-Thade Ulrichs, *Bildung als Kunst*, u: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York, 2010.

MARICA RAJKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL'S UNDERSTANDING OF PSYCHOLOGY

Abstract: The aim of this paper is to present the key characteristics and specifics of Hegel's understanding of psychology. The basic topic and starting point of this entire research is Hegel's concept according to which psychology should not be "a science of the soul", as it has been constituted throughout its history, but "a science of the spirit". This starting point also means a complete reversal of the meaning and goals of psychology, which instead of the emotional side should deal with spiritual phenomena and the spiritual structure of consciousness. In that way, psychological processes and the methodology of their examination get a completely different basis and structure, which could've completely changed the course of the historical development of psychology as an independent discipline. The idea that psychology is a science based on wrong foundations (and that its authentic subject should be different) should be understood not so much as an irreparable mistake, but as a possibility that both philosophy and psychology still have not lost.

Keywords: consciousness, Hegel, psychology, spirit, soul

HEGELS VERSTÄNDNIS DER PSYCHOLOGIE

Abstract: In diesem Aufsatz sollen die Schlüsselcharakteristika und Besonderheiten von Hegels Verständnis der Psychologie aufgezeigt werden. Grundthema und Ausgangspunkt dieser sämtlichen Forschung ist Hegels Auffassung, dass Psychologie keine *Wissenschaft der Seele* sein sollte, wie sie sich durch ihre ganze Geschichte hindurch dargestellt hat, sondern eine *Wissenschaft des Geistes*. Dieser Ausgangspunkt bedeutet auch eine vollständige Umkehrung der Absicht und Ziele der Psychologie, die sich statt mit emotionalen Aspekten vielmehr mit geistigen Phänomenen und der Geistesstruktur des Bewusstseins befassen sollte. Auf diese Weise erhalten psychologische Prozesse und die Methodologie ihrer Untersuchung eine gänzlich andere Grundlage und Struktur, welche den Lauf der historischen Entwicklung der Psychologie als unabhängige Disziplin grundlegend verändert

hätte. Die Vorstellung, dass Psychologie als Wissenschaft auf den falschen Grundannahmen basiert (und ihr eigentliches Fach ein anderes sein sollte), ist weniger als irreparabler Fehler anzusehen, sondern als eine Möglichkeit, die der Philosophie und Psychologie immer noch offen steht.

Schlüsselwörter: Bewusstsein, Hegel, Psychologie, Geist, Seele

Priljeno: 26.2.2022.

Prihvaćeno: 10.5.2022.

MINA ĐIKANOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

RADNA TEORIJA OBRAZOVANJA

Osnovne značajke pojma obrazovanja u Hegelovom filozofskom sistemu

Sažetak: U radu se analiziraju osnovni elementi pojma obrazovanja izloženog u *Filozofiji prava* i *Enciklopediji filozofskih znanosti*. Odbacujući pretpostavku o različitim pojmovima obrazovanja u *Fenomenologiji duha* i kasnijim Hegelovim tekstovima, autorka nastoji da pokaže da se Hegelova koncepcija obrazovanja od početka pokazuje u dvostrukosti svog određenja. Ta dvostrukost ne odnosi se na razliku između obrazovanja i *obrazovanosti*, već na međuzavisnost obrazovanja u širem i obrazovanja u užem smislu. Tako se pokazuje da je uži pojam obrazovanja, kao doterivanja posebnosti da se ponaša po prirodi stvari, fundiran u širem pojmu obrazovanja kao samorazvoja duha.

Ključne reči: Hegel, obrazovanje, sloboda, rad, posebnost, opštost, pojedinačnost

Teško je preuveličati značaj Hegelove filozofije². Moglo bi se tvrditi da Aristotelova i Hegelova filozofija stoje kao Herkulovi stubovi zapadne filozofije – iza njih je samo Atlantida, slućeni i nedokućivi san o

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

² Ne možemo se složiti s interpretacijom koja navodi da je „veličina Hegelovog mišljenja nešto oko čega ne vlada konsenzus u krugovima onih koji se profesionalno bave filozofijom“ (Šundov, Z., „O biti Hegelove filozofije“, *Kolo: časopis Matice hrvatske*, god. 14 (2004), 2, str. 58-73). Tišina kojom se Hegelovo delo obavlja u pojedinim pozitivistićkim i sličnim interpretacijama vrlo je *glasna* tišina te svedoći o Hegelovoj veličini ponekad i oćitije od sledbenićkih fanfara.

konačnom odgovoru na pitanje o istini, koju posthegelijanska filozofija posmatra kao *pluralia tantum*. Hegel tvrdi da je ono istinito celina³. Celina nije isto što i zbir vlastitih delova, ne tek puki agregat, ali ni predmet varljivog pilatovskog resantimana. Istina leži u sistemu slobode, toj umskoj tvorevini koja se svakom razumskom pogledu nužno pojavljuje kao *contradictio in adiecto*. Otkud sloboda u sistemu i kao sistem? Zar sistem nije delo nužnosti, a sloboda ono što se spram nužnosti postavlja na drugi pol? Ali zdravi ljudski razum – koliko god koristan bio u svom domenu – nema šta da traži u filozofiji: „Ono što ljudi nazivaju zdravim ljudskim razumom nije filozofija, – često je nešto mnogo nezdravije“⁴. Od Šelingove eksplikacije bitka kao ukinute slobode⁵, protivrečnost i razlika nisu više neprijatelji filozofije, već izraz najdubljeg identiteta zbiljskog i umskog. Nema života bez protivrečnosti ni pojma bez razlike.

Određenje filozofije kao sistema slobode obavezuje na prepoznavanje svakog istraživanog momenta kao jednog momenta sistema. To, dakako, ne znači nikakvo inventarisanje po tekstovima u svrhu pabirčenja „mesta“ na kojima se taj momenat pominje, čemu su istraživači neretko skloni. Prepoznati značaj jednog momenta u sistemu i njegov odnos s drugim momentima znači prihvatiti polaznu pretpostavku o istinitom kao celini i dopustiti momentima da se razvijaju sami od sebe, kroz vlastite razlike i protivrečnosti, posredovanjem izvorne neposrednosti: „Slobodna i istinska misao jest u sebi *konkretna*, pa je ona tako *ideja*, a u svojoj cijeloj općenitosti ona je *ova ideja* ili *apsolutno*. Znanost o njoj u bitnosti je *sistem*, jer ono istinito opstoji kao *konkretno* samo tako da sebe u sebi razvija, sabirući i držeći se u jedinstvu, tj. kao *totalitet* i samo s pomoću razlikovanja i određenja njegovih razlika može da opstoji njihova nužnost i sloboda cjeline“⁶.

³ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000, str. 14, predgovor.

⁴ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije, II*, BIGZ, Beograd 1975, str. 34.

⁵ Schelling, J., *System des transzendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 376.

⁶ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987, § 14.

Osobenost Hegelove filozofije ne treba tražiti u novumu filozofske terminologije niti u *pofilozofljenju* vokabulara tzv. svakodnevnog života. Hegel mahom prihvata tradirani filozofski rečnik, ali mu u bitnom pretumačuje pojmovni osnov. Ovo pretumačenje nije stvar proizvoljnosti niti osionosti, već neophodan element samog filozofskog sistema. Da bi se nužnost tematizovala kao jedan od načina slobode, neophodno je razobručiti uobičajeni manir posmatranja nužnosti i slobode kao nekakvih „večnih suština“ fosilizovanih u svom zatečenom značenju. Istina nužnosti je sloboda, istina supstancije pojam⁷. U Hegelovoj filozofiji, pojam nije konstanta već proces, istinsko carstvo slobode. Apstraktno više nije posao filozofije, već upravo ono konkretno: filozofija je najveći neprijatelj apstraktnog⁸. Supstancijalno nije *odvojeno* od subjektivnog, već s njim stoji u odnosu identiteta identiteta i razlike: „Da je ono istinito zbiljsko samo kao sistem ili da je supstancija bitno subjekt, izraženo je u predstavi koja ono apsolutno izriče kao *duh*“⁹. Stoga se i mora početi od identiteta umskog i zbiljskog i uvideti da je „filozofija, budući da je *pronicanje umnoga*, upravo zato *shvaćanje prisutnoga i zbiljskoga*, a ne postavljanje nečega *onostranoga*, koje bi bogzna gdje trebalo biti“¹⁰.

Ako je duh sve što uopšte jeste, a sloboda način na koji duh jeste, onda se sve što jeste može objasniti samo kao jedan od načina egzistencije duha, odnosno, jedan od načina na koje duh ispoljava svoju slobodu. U složenoj progresiji od nauke logike do filozofije duha, Hegel pokazuje na koji se način različiti momenti zbiljnosti razvijaju i kao različiti momenti umnosti. U tim kružnim procesima, gde je svaki vrhunac ujedno i novi početak, a najviši momenat predstavlja sintezu i istinu prethodna dva, odvija se život duha, koji „nikada ne miruje i stalno je u kretanju koje ide naprijed“¹¹.

⁷ Ibid., § 158.

⁸ Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije, I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 28.

⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 17, predgovor.

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989, predgovor, str. 16.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, predgovor, str. 9.

Ono što, u tačno određenom smislu, usmerava taj razvoj, jeste sama sloboda kao bit duha. Ona nagoni duh da se razvija od apstraktnijih momenata ka konkretnijim, jer duh teži da se ozbilji *kao* duh, odnosno, da sam sebe prepozna i izloži kao ono duhovno: „No, ovaj bitak po sebi i za sebe jeste to tek *za nas* ili *po sebi*, on je duhovna *supstancija*. On mora to da bude *za sebe sama*, mora da bude znanje o tom duhovnom i znanje o sebi kao o duhu, tj. on mora biti sebi kao *predmet*, ali isto tako neposredno kao posredovani, to znači ukinuti, u sebi reflektirani predmet. On je za sebe jedino za nas, ukoliko je njegov duhovni sadržaj proizveden po njemu samome; ukoliko je pak on za sebe također i za samoga sebe, onda je to samoproizvođenje, čisti pojam“¹². Duh postaje svestan sebe kao duha tek u onom području koje obrađuje filozofija duha. U nauci logike i filozofiji prirode, duh se sebi javlja na apstrahovan način – kao čista nužnost bitka, recimo, ili kao *zaspalost* prirode – ali u sferi filozofije duha na delu je duh koji slobodu vidi kao vlastitu bit i samosvrhu. Čitav proces osvešćenja duha može se označiti kao *obrazovanje*. Duh mora da *obrazuje* sebe kao ono duhovno, slobodno. Proces kojim ono što je *po sebi* postaje *za sebe* upravo je samoobrazovanje, dok se korak od onoga *za sebe* do onoga *za nas* može i bukvalno odrediti kao obrazovanje.

Moglo bi se, dakle, govoriti o dva smisla pojma obrazovanja u Hegelovoj filozofiji. Jedan je širi pojam obrazovanja kao samoobrazovanja duha za slobodu. Drugi je pojam obrazovanja u užem smislu i odnosi se na procese koji pripadaju svetu filozofije duha. Sorensen s pravom ukazuje na povezanost pojma obrazovanja s pojmom slobode. Ipak, njegova teza da ova veza upućuje prevashodno na *Filozofiju prava*, a ostavlja po strani *Fenomenologiju duha*, nije održiva. Možda bi se moglo pitati da li pojam obrazovanja izložen u *Fenomenologiji* korespondira s pojmom obrazovanja koji smo označili kao uži ili u većoj meri odgovara širem pojmu obrazovanja. Jednako tako, mora se imati u vidu da je proces obrazovanja *uvek* i filogenetski i ontogenetski, kao što je to i proces kultivacije volje, primera radi. Utoliko stav po kome „ono što dalje postaje jasnim u odeljku o duhu

¹² Ibid., str. 18.

(misli se na *Fenomenologiju* – prim. M. Đ.) jeste to da Hegel misli o *Bildung*-u ne kao o fenomenu povezanom s individualnim ljudskim bićem, već kao o nečemu što je u osnovi deo kolektivnog razvoja¹³ ne samo da ne pokazuje neko odstupanje *Fenomenologije* od *Osnovnih crta filozofije prava*, već i nedovoljno precizno određuje bit obrazovanja. Obrazovanje se tiče *i* pojedinca *i* zajednice, postavka nije disjunktivna!

Sorensen tvrdi da povezivanje obrazovanja sa slobodom vodi istraživače ka *Filozofiji prava*, dok eksplicitni polazak *baš* od pojma obrazovanja pokazuje da je najrelevantnija tačka *Fenomenologija*, gde se pokazuje da „za Hegela *Bildung* igra važnu ulogu kao opšti filozofski pojam nezavisno od slobode“¹⁴. Blizinu pojma obrazovanja s pojmom otuđenja Sorensen vidi kao prepreku za pomirenje s pojmom slobode. Premda se na prvi pogled može učiniti plauzibilnom, ova teza je zapravo u dubokom nesporazumu sa samim duhom Hegelove filozofije.

Da bi se obrazložilo šta se pod ovim nesporazumom misli, valja poći od pojma obrazovanja koji je označen kao širi. U svom širem vidu, obrazovanje se odnosi na duh u svim njegovim transformacijama, počev od bitka kao apstraktne opštosti do pojma kao onog konkretnog, potom kroz čitavu prirodu i, napokon, kroz sferu u kojoj duh sebe zna kao duh. *Bildung* je onda drugi naziv za put koji sami duh prelazi od sirovog razumevanja sebe kao gole nužnosti do spoznaje da je carstvo duha uistinu carstvo slobode. Drugim rečima, obrazovanje smo ovde izjednačili sa razvojem duha. Obrazovanje se time pokazuje kao nešto intrinzično, a ne kao ono spoljašnje, premda ni u kontekstu užeg pojma obrazovanja Hegel ne dopušta predstavu o spoljašnjosti obrazovanja: „Povezano je, s jedne strane, s predstavama o nedužnosti prirodnog stanja, o prostodužnosti običaja neobrazovanih naroda, a s druge strane, sa smislom koji potrebe, njihovo zadovoljavanje, užitke i ugodnosti partikularnog života itd. smatra *apsolutnom* svrhom kad se *obrazovanje* ondje smatra samo nečim *spoljašnjim*, nečim što pripada upropaštavanju,

¹³ Sørensen, A., „Bildung in Hegel's Phenomenology. Acute Alienation and Education“, Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía, Vol. IX (2015), 63-80, p. 66.

¹⁴ Ibid., p. 63.

a ovdje kao puko *sredstvo* za one svrhe; jedan kao i drugi nazor pokazuje nepoznavanje duha i same svrhe uma¹⁵.

Pod obrazovanjem u širem smislu misli se na proces razvića konkretnog¹⁶, dugi niz kružnih izlaganja samog duha od bitka do pojma, od prostora i vremena do procesa roda i smrti individue, od duše do filozofije. „Najviša definicija“ apsolutnoga jeste da je apsolutno duh¹⁷. *Nadređenost* pojma duha pojmu apsoluta nije neobična, ako se ima u vidu da je duh temeljni princip Hegelove filozofije. Postavljanje i razumevanje smisla i sadržaja ove definicije može se odrediti kao „apsolutna tendencija sveg obrazovanja i filozofije; za tom je tačkom težila svaka religija i znanost: samo na osnovu te težnje dade se shvatiti svetska povijest“¹⁸. Uvid da je apsolut duh jeste, dakle, *apsolutna tendencija obrazovanja i filozofije*. Ono logičko postaje prirodom, a priroda postaje duhom. Ovaj kružni proces zasnivanja filozofskog sistema, koji je i svrha filozofije uopšte, u isto vreme je i kružni proces (samo)obrazovanja duha, koji je i svrha obrazovanja uopšte.

Ono što je označeno kao širi pojam obrazovanja odgovara, dakle, čitavom procesu koji duh prelazi od čistog bitka do filozofije. Ako je spoznaja duha najviša i najteža zato što je *najkonkretnija*¹⁹, onda je ta konkretnost ujedno najviši zahtev koji se postavlja pred obrazovanje u užem smislu. To ne znači nužno platoničku zamisao o hijerarhiji *paideie*²⁰, ali znači nužnost da se obrazovanje u užem smislu oslanja na

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 187.

¹⁶ Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, str. 24 i dalje.

¹⁷ Ovo je *Enciklopedijski* stav. U predgovoru *Fenomenologiji* se, neposredno nakon čuvenog stava da je istinito celina, dodaje: „Cjelina je pak bit koja se dovršava samo svojim razvojem. O apsolutnom valja kazati, da je ono bitno *rezultat*, da je tek na *kraju* ono što je uistinu; i upravo se u tome sastoji njegova priroda, da ono bude nešto zbiljsko, subjekt ili postajanje samim sobom“ (Hegel, *Fenomenologija duha*, predgovor, str. 14).

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, primedba uz § 384.

¹⁹ *Ibid.*, § 377.

²⁰ Sorensen ističe kako *Fenomenologijski* pojam obrazovanja negira marksističke interpretacije Hegela, jer povesni subjekat nikada ne može biti radnička klasa – povesni subjekat mora učiti grčki i latinski u gimnaziji

obrazovanje u širem smislu. Drugim rečima, proces kojim duh dolazi do sebe kao slobodnog i svesti o slobodi kao vlastitog biti fundira i proces kojim se pojedinačni duh kreće ka svesti o slobodi kao vlastitog biti.

Ono što zavodi na pogrešan trag u interpretacijskoj poziciji koja bi *Bildung* htela da odvoji od slobode jeste sam pojam slobode. Liberalistička koncepcija slobode ne može se izjednačiti sa slobodom uopšte niti se može tvrditi da Hegel pojam slobode vezuje isključivo za sferu objektivnog duha. To je i razlog što se ovde nastojao obrazložiti nekakav širi pojam obrazovanja, jer u njegovom temelju leži i „šira“ ideja slobode. Sloboda nije samo građanska sloboda ni samo moralna niti samo politička. Sloboda čak nije nešto što pripada samo duhu koji sebe *zna* kao duh. Ona je prisutna u Hegelovim spekulativnim uvidima od samog početka sistema.

Nema, dakle, osnova da se pojam obrazovanja nastoji odvojiti od pojma slobode niti Hegelova filozofska pozicija ohrabruje takvu interpretaciju. Isključiti slobodu i posmatrati je samo kao „jedan od termina“ znači upravo poništiti temeljnu pretpostavku Hegelove filozofije, a to je da je sloboda bit duha. Obrazovanje (u užem smislu) mora biti izraz slobode i težnja ka ozbiljenju slobode, čak i kada se ta sloboda postavlja samo kao formalna. Naravno, to ne isključuje različite modalitete same slobode, s obzirom na sferu o kojoj je reč. Čini se, ipak, da ne može biti tako signifikantne razlike između pojma obrazovanja razmatranog u *Fenomenologiji duha* i pojma obrazovanja istraživanog u *Osnovnim crtama filozofije prava*. Još se manje takva razlika može graditi na zanemarivanju pojma slobode i restrikciji njegovog značenja.

Odnos između *Fenomenologije duha* i Hegelovih kasnijih tekstova odavno je predmet sporenja među filozofima. Kako je prvi deo sistema postao samo odeljak u *Enciklopediji* i zašto Hegel na, čini se, drugačiji način razmatra bitna pitanja u poznijim radovima – ovakve i slične nedoumice moraju ostati izvan glavnog toka razmatranja²¹. Ono

(Sorensen, op. cit, p. 67). Stav je izuzetno efektan, ali ne pogađa ni bit Hegelove filozofije ni srž Marksove kritike.

²¹ O odnosu *Fenomenologije duha* s drugim Hegelovim radovima vidi: Perović, M. A., „Problem statuiranja fenomenologije duha“ u *Pet studija o Hegelu*,

što se ipak mora uzeti u obzir jeste da je *Fenomenologija* izvorno određena kao povest iskustva svesti i prvi deo sistema, dok je *Enciklopedija* izraz filozofskog sistema kao celine. Ne ulazeći u *širokopojasne* diskusije o „zreloom“ Hegelu koji revidira svoja stanovišta – ali uz napomenu da nam se takva pozicija ne čini plauzibilnom – valja razvideti postoji li uistinu tako značajna razlika između dve kontekstualizacije *Bildung*-a i može li se održati teza da Fenomenologijski *Bildung* nije blizak idejama slobode i rada.

Obrazovanje bi, tako, umesto jabuke razdora između *Fenomenologije* i *Enciklopedije*, tj. *Osnovnih crta*, moglo postati upravo tačka pomirenja. Koliko se, s jedne strane, može učiniti proizvoljnim takav pokušaj pomirenja „mladog“ i „zrelog“ Hegela, toliko se proizvoljnim čini i dokazivanje tobožnje nesvodivosti filozofskih pretpostavki *Fenomenologije* i kasnijih tekstova. Hegel nije Šeling – nije u poznijim radovima napustio osnovne intencije onoga što je poznato kao nemački idealizam, naprotiv. Ako je, prema poznatoj Marksovoj opasci, *Fenomenologija* rodno mesto i tajna Hegelove filozofije, onda bismo – u skladu s metronomom same Hegelove filozofije – morali pretpostaviti da je treće izdanje *Enciklopedije*, koje je Hegel redigovao pred smrt, vrhunac te filozofije, u kome je očuvana izvorna bit *Fenomenologije*, onako kako je plod ozbiljenje semenke, a čovek istina deteta.

Neposredna asocijacija na Hegelov pojam obrazovanja (onaj koji je označen kao uži) mahom je 187. paragraf *Osnovnih crta filozofije prava*. Ta analiza pripada, dakle, filozofiji objektivnog duha, konkretno običajnosti, još konkretnije – momentu građanskog društva. Tom paragrafu prethodi 186 paragrafa u kojima se pokazuje na koji se način duh ospoljava, gradeći vlastiti svet slobode. Pre tih 186 paragrafa *Osnovnih crta*, valja uzeti u obzir čitavu nauku logike, a potom i filozofiju prirode, napokon i filozofiju subjektivnog duha (skupa sa fenomenologijom). I tek se onda može govoriti o pojmu obrazovanja i

Filozofski fakultet, Novi Sad 2012, str. 11-102, kao i: Perović, M. A., „Odnos fenomenologije duha i znanosti logike kod Hegela“ u *Filozofske rasprave*, HFD, Zagreb 2011, str. 91-130.

nekom njegovom „mestu“ u sistemu. Tom konkretnom mestu – sto osamdeset sedmom paragrafu *Osnovnih crta* – prethode silni nizovi momenata koji se ukidaju, proširuju, sukobljavaju, otuđuju i vraćaju k sebi. Metafora Hegelovog sistema nisu neke mirne vode, već uzbibano more u sukobu s obalom, stalna igra kontinuiteta i diskrecije. Početak tog sistema je čisti bitak kao najviša apstrakcija, ali ni on nije mirna jednakost sa samim sobom, i on je već sukob i razlika i čisto ništa kao njemu identično i od njega u tom identitetu različito. A viša istina oba pojma je tek bivanje.

Drugim rečima, Hegelovo pojmovlje ne pojavljuje se proizvoljno i lematski. Građansko društvo je već momenat veoma razvijenog sistema: na području smo duha koji zahteva da svoju duhovnu prirodu – kao drugu prirodu – izrazi na način koji mu se na tom stupnju čini prikladnim. Taj način je sloboda, u svojim mnogostrukim oblicima karakterističnim za moderno društvo, sa svim kolizijama i protivrečnostima koje je strukturiraju. Duh je, dakle, prošao dug i tegoban put obrazovanja u širem smislu pre nego što je stigao do momenta obrazovanja u užem smislu. Čovek je već shvatio sebe kao telesno-duševno-svesno-duhovno biće koje je ujedno i pravna osoba i moralni subjekt i član porodice. Sad počinje sebe da poima i kao *građanina*, u smislu pripadnika građanskog društva, i predstoji mu još određenje građanina države pre nego što stupi u carstvo apsolutnog duha. „Čoveka“ iz prethodne rečenice valja razumeti i kao pojedinca koji prolazi kroz sve ove momente u vlastitom razvoju, ali i kao *čovečanstvo*, tj. kao opšti stadijum razvoja ljudske povesti. Sve kategorije Hegelove filozofije duha su uvek već i povesne! Stoga se u *Fenomenologiji* i prepliću likovi svesti i povesni stadijumi razvoja²².

²² S tim u vezi valja napomenuti dve stvari. Najpre, Hegel uvek razlikuje temporalnu i ontološku sukcesiju: ono što je potonje po redu vremena prvo je po redu pojma. Drugo, sled momenata nije nužno hronologijski izložen, što je najočitiije upravo na primeru građanskog društva: „Građansko društvo je razlika koja stupa između porodice i države, premda njegovo obrazovanje (*Ausbildung*) slijedi kasnije nego obrazovanje države; jer kao diferencija ono pretpostavlja

U prilog toj tezi svedoči i sama *Fenomenologija*: „Obrazovanje (Bildung) i naporno izvlačenje iz neposrednosti supstancijalnog života morat će uvijek započeti time da se steknu znanja *općih* načela i gledišta, da se samo svojim radom tek dovine do *misli* o stvari *uopće*, da se ona ništa manje podupre ili opovrgne razlozima, da se konkretno i bogato mnoštvo shvati prema određenostima, i da se ono pozna i o njemu donese ozbiljan sud“²³. Već u narednom pasusu nalazi se čuveni stav o znanstvenom sistemu kao pravom obliku u kome egzistira istina. U 187. paragrafu *Osnovnih crta filozofije prava* pak stoji: „Obrazovanje je stoga u svom apsolutnom određenju *oslobađanje* i rad višeg oslobađanja, naime apsolutno prolazište ne više do neposrednog, prirodnog, nego duhovnog, isto tako uzdignutog do lika općenitosti beskonačno subjektivnog supstancijaliteta običajnosti. – To je oslobađanje u subjektu težak rad protiv pukog subjektiviteta vladanja, protiv neposrednosti požude kao i protiv subjektivne taštine osjećaja proizvoljnosti nahodjenja“²⁴. U oba određenja reč je o napornom *radu* i odnosu supstancijalnosti i subjektivnosti. Možda bi se razlika u odredbama mogla naći u tome što prvo određenje govori o „pozitivnom“ naporu, odnosno radu *za*, dok je drugo „negativno“ i govori o radu *protiv*, ali to i nije razlika u mišljenju, već u formulaciji.

Teško je, očito, izbeći inventarisanje po Hegelovim tekstovima, a već je istaknuto da se takvog pravca istraživanja valja čuvati. Ova paralela između dve odredbe obrazovanja zapravo je imala za cilj da pokaže da i „mladi“ Hegel u obrazovanju vidi mukotrpan rad oslobađanja, jer i izvlačenje iz supstancijalnosti *jeste* oslobađanje, jednako kao i borba protiv pukog subjektiviteta. Fenomenologijski odeljak o duhu, koji sadrži poglavlje u čijem je naslovu reč o *Bildung*-u i gde se obrazovanje dovodi u vezu s otuđenošću, s jedne je strane u potpunosti na liniji one dve navedene odredbe. S druge strane, problem obrazovanja je tu povեսno kontekstualizovan, kao jedan osobiti, povեսno

državu koju ono mora imati pred sobom kao nešto samostalno da bi postojalo“ (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 182, dodatak).

²³ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, predgovor, 14, podv. M. Đ.

²⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 323.

omeđeni način držanja duha²⁵. U tom je smislu prevodilačko rešenje Milana Kangrge upravo maestralno, jer B. sekcija nije nazvana „Sebi otuđeni duh. Obrazovanje“ već „Sebi otuđeni duh. *Obrazovanost*“. Za razliku od obrazovanja, koje je rad i napor, obrazovanost je dovršenost, konačnost, svet duha koji sebe vidi kao ono obrazovano, a ne kao ono što (se) uvek još i već obrazuje²⁶. Nije stoga ni neobično što tri podnaslova B. sekcije glase (1) Svet sebi otuđenog duha, (2) Prosveta i (3) Apsolutna sloboda i užas! Svet *obrazovanosti*, za razliku od sveta obrazovanja, mora vrhunčiti u užasu. Ova razlika između obrazovanja i obrazovanosti, koju naš jezik dopušta, može se – u kontekstu nemačkog jezika – odrediti kao osobena dvoznačnost *Bildungsbegriff*-a. Taj se pojam, u *Fenomenologiji*, s jedne strane, pojavljuje u pozitivnom značenju, a – sa druge – u pežorativnom, upravo u kontekstu povesnog perioda²⁷.

Dakle, može se zaključiti da *Fenomenologijski* pojam obrazovanja korespondira sa određenjima iz potonjih tekstova, dok *Fenomenologijski* pojam obrazovanosti (kao temeljne značajke određenog povesnog perioda) ima specifično značenje koje ne može odgovarati ni određenju obrazovanja iz same *Fenomenologije*. I Kožev u svojim predavanjima određuje *Bildung* kao obrazovno oblikovanje putem rada²⁸, a njegova se predavanja odnose isključivo na

²⁵ „Pododjeljak B VI poglavlja posvećen je analizi Kršćanskog društva. U stvari, radi se o fenomenološkoj analizi povijesti Francuske, Feudalizma do Napoleona. Kršćanski svijet završava u ostvarenju isprava apstraktne Ideje slobode (rođena u samosvijesti Roba), koja se ozbiljuje kroz Francusku revoluciju i Napoleona (društvo, političko, historijsko ostvarenje »apstraktne« dijalektike iz IV, B poglavljja)“, Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1990, str. 115.

²⁶ To priznaje i Sorensen, navodeći da za Hegela mora postojati konflikt u koncepciji *Bildung*-a, između „biti obrazovan“ i „obrazovati se“ (Sorensen, op. cit., p. 78).

²⁷ Up. Von Zantwijk, T., „Wegs des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel“, im *Bildung als Kunst* (Stolzenberg, J., Ulrichs, L-T.), de Gruyter, Berlin 2010, S. 84.

²⁸ Kojeve, A., op. cit, str. 121.

Fenomenologiju. S tim u vidu, valja videti na koji način Hegel određuje uži pojam obrazovanja, tj. „formalnu obrazovanost“, prema odredbi iz *Enciklopedije*²⁹.

Već je napomenuto da se pojam obrazovanja razmatra u okviru građanskog društva. Na području smo objektivnog duha, dakle – duha koji se objektivira, ispoljava, ozbiljuje vlastitu slobodnu volju i posreduje je s drugim slobodnim voljama. Svestan vlastite pravne osobnosti i moralne subjektivnosti, duh se upušta u različite oblike društvenosti, gradeći složenu strukturu modernih građanskih odnosa. Novum modernog sveta upravo je građansko društvo – područje ekonomskog delanja kao osobeni vid ispoljavanja slobodne volje u sferi autonomne regulacije. Građansko društvo je „sistem potreba“: „Posebnost osoba obuhvaća, prije svega, svoje potrebe u sebi. Mogućnost njihova zadovoljavanja stavljena je ovdje u društvenu vezu koja je opća *moć*, iz koje svi postižu svoje zadovoljenje“³⁰. Drugim rečima, temeljni princip građanskog društva je princip *posebnosti*. Ipak, zadovoljenje potreba posebnosti – odnosno, posebne osobe – zahteva i *drugi princip*, tj. zahteva *opštost*: „U građanskom društvu svako je sebi svrha, sve drugo mu je ništa. Ali bez odnosa prema drugima on ne može postići opseg svojih svrha; ovi drugi su zato sredstvo za svrhu onog posebnog. Ali posebna svrha kroz odnos prema drugom daje sebi formu općenitosti i zadovoljava se tako što ujedno zadovoljava dobrobit drugog“³¹. Na taj način nastaje tzv. spoljašnja država ili država iz nužde: na temelju posebnosti koja zahteva opštost za vlastito zadovoljenje, to je jedinstvo koje je „samo zajedništvo“, za razliku od države.

Kao *bourgeois*, odnosno, član građanskog društva, individuum je privatna osoba koja vlastiti interes postavlja za svrhu, ali ta se svrha pojavljuje samo posredovanjem opšteg, koje na taj način postaje *sredstvo* zadovoljenja svrhe, što znači da se svrha ozbiljuje samo ako individue „same svoje znanje, htijenje i činjenje određuju na opći način, čineći sebe *karikom* lanca ove povezanosti. Interes ideje u tome što ne leži u

²⁹ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 525.

³⁰ Ibid., § 524.

³¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 182.

svijesti ovih članova građanskog društva kao takvoga, jest *proces* da se njihova pojedinačnost i prirodnost uzdigne prirodnom nužnošću, kao i proizvoljnošću potreba, do *formalne slobode* i *formalne općenitosti znanja i htijenja*, da se u njihovoj posebnosti *obrazuje* subjektivitet³². Drugim rečima, jedini način da se posebnost zadovolji jeste posredstvom opštosti, a to se ozbiljuje putem obrazovanja.

U ovoj tački obrazovanje se pojavljuje u oba svoja značenja: i kao širi pojam, što znači kao moment razvoja duha, i kao uži pojam, što znači obrazovanje u uobičajenom smislu. Duh je u procesu svog obrazovanja (u širem smislu) stigao do momenta u kome postaje svestan da je obrazovanje (u užem smislu) neophodan preduslov njegovog daljeg napredovanja u svesti o slobodi. Parafrazirajući Koževa, može se reći da Hegel izlaže bit građanskog društva znajući da razvoj duha mora ići dalje, ali posebnost individue u građanskom društvu to još ne zna³³.

U poglavlju o moralitetu, govoreći o svrhama delanja, Hegel postavlja pitanje da li čovek ima pravo da sebi postavlja neslobodne svrhe koje „počivaju samo na tome da je subjekt nešto živo“³⁴. Za razliku od Kanta, koji ne dopušta svrhu izvan moralnog zakona, Hegel argumentuje: „Ali nije slučajno da je čovjek nešto živo, nego je primjereno umu, i on utoliko ima pravo da svoje potrebe čini svojom svrhom. Nema ništa ponižavajuće u tome da neko živi, i njemu nije suprotstavljena nikakva viša duhovnost u kojoj bi se moglo egzistirati“³⁵. Tek u sferi građanskog društva ova odredba zadobija svoj puni smisao, jer se tek sa stanovišta potreba govori o „konkretnosti predstave što se zove čovjek“³⁶ i samo se tu govori o čoveku u tom smislu. Postavljanje partikularnih svrha nije sramno ni nedostojno čoveka, naprotiv! Ta karakteristika upravo je *konkretnost* čoveka. Život je primeren umu te su i potrebe koje iz samog života proizilaze primerene umu. Način njihovog

³² Ibid., § 187.

³³ „Hegel govori znajući to, ali Kršćanin što će ga opisati u ovom paragrafu to još ne zna“ (Koževa, A., op. cit, str. 122).

³⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, dodatak uz § 123.

³⁵ loc.cit.

³⁶ Ibid., § 190.

zadovoljavanja zahteva posredovanje posebnosti do opštosti, a put na kome se to posredovanje odvija jeste obrazovanje.

Obrazovanje je, prema Hegelovoj odredbi koja se već može smatrati klasičnom, doterivanje posebnosti da se ponaša po prirodi stvari. Ova odredba je u potpunosti na tragu stava da je ono umno „drum kojim svako ide, gdje se niko ne ističe“³⁷. Proces obrazovanja ima za cilj da se samo mišljenje obrazuje i savlada vlastiti partikularitet i u tome se i sadrži težina obrazovnog rada. Treba sprečiti izvrtanje prava u nepravo: „Čovjek *misli* i u mišljenju traži svoju slobodu i temelj običajnosti. Ovo pravo, koliko god bilo visoko, koliko god božansko, okreće se u nepravo ako kao mišljenje važi samo to i ako mišljenje sebe zna kao slobodno samo onda ako *odstupa* od onoga što je *općenito priznato i važeće* pa je sebi znalo pronaći nešto *posebno*“³⁸. Mehanizam obrazovanja zapravo je blizak mehanizmu navike. Onako kako navika oslobađa čoveka od partikulariteta prirodnosti, tako ga obrazovanje oslobađa od partikulariteta subjektivnosti. Navika se izražava u trostrukosti oslobađanja od prirodnosti kao: otvrdnuće prema spoljašnjim osećajima, ravnodušnost prema zadovoljenju požuda i nagona i spretnost kao instrumentalizacija telesnosti³⁹, dok se obrazovanje iskazuje u trostrukosti oslobađanja od subjektivnosti kao: *težak rad* protiv pukog subjektiviteta vladanja, protiv neposrednosti požude i protiv subjektivne taštine osećaja proizvoljnosti nahodjenja⁴⁰. Navika i obrazovanje dejstvuju udruženo – i svakodnevni jezik poznaje tu međuzavisnost u formi razgovora o „radnim navikama“ učenika i studenata – jer i obrazovanje zahteva moć navikavanja kao borbu protiv puke prirodnosti: „Naša je priroda u mnogome druga priroda, a naša druga priroda je takva kakva je ne samo zbog mogućnosti s kojima smo rođeni, već takođe i zbog našeg odgoja, našeg *Bildung*-a“⁴¹.

³⁷ Ibid., dodatak uz § 15.

³⁸ Ibid., predgovor, str. 10.

³⁹ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prim. uz § 410.

⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 187.

⁴¹ McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, London 1994, p. 87.

I kao što je proces navikavanja mukotrpan i tegoban, takav je i proces obrazovanja. On već zahteva uspostavljeni mehanizam navikavanja, jer je čovekova druga priroda ona koju valja obrazovati. Obrazovanje se ne obraća „prvoj prirodi“ već beskonačnosti subjektivnog partikulariteta koji treba da postane objektivni: „S pomoću tog rada obrazovanja, međutim, događa se da subjektivna volja sama u sebi dobija *objektivitet*, u kojemu je ona, sa svoje strane, jedino dostojna i sposobna da bude *zbiljnost* ideje“⁴². Obrazovanjem subjektivna volja tek zadobija objektivitet, ali isto tako oblik opštosti do koga se posebnost uzdigla omogućuje da posebnost postane „istinski bitak za sebe pojedinačnosti“, koji pak opštosti daje sadržaj i time je u običajnosti zapravo slobodni subjektivitet. U tom posredovanju pojedinačnog, posebnog i opšteg ogleda se „beskonačna vrednost obrazovanja“⁴³ koje je time imanentni momenat onoga apsolutnog.

Beskonačna vrednost obrazovanja – kao doterivanja posebnosti da se ponaša po prirodi stvari, čime se sama posebnost uzdiže do oblika opštosti koji joj omogućuje da postane istinski bitak za sebe pojedinačnosti – čini stvarnu razliku između čoveka i životinje: „Pojam i strukturu obrazovanja (Bildung) Hegel posebno razmatra u Nürnberskim spisima o filozofskoj propedeutici gdje izrijeком tvrdi da se čovjek razlikuje od životinje na temelju sposobnosti edukacije jer tek obrazovanjem (Bildung) čovjek postaje ono što bi po svojoj naravi trebao biti“⁴⁴. Životinja svoj partikularitet ne može da razobruči, ne može da se uzdigne iznad njega. Onako kako se nagoni otupljuju navikom njihovog zadovoljavanja, tako se i potrebe ublažavaju obrazovanjem koje ih razuđuje⁴⁵. Razuđenost i multipliciranost potreba povlači za sobom i umnožavanje sredstava njihovog zadovoljenja i na taj način i potrebe i sredstva dobijaju apstraktan kvalitet i postaju određenje međusobnog odnosa ljudi: „Ova općenitost kao *priznatost* jest moment

⁴² Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, §187.

⁴³ loc. cit.

⁴⁴ Zovko, J., „Obrazovanje u kontekstu Hegelove *druge prirode*“, *Acta Iadertina*, II (2014), 83-94, Sveučilište u Zadru, Zadar 2012, str. 88.

⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, dodatak uz §190.

koji ih u njihovoj partikularizaciji i apstrakciji čini *konkretnima*, kao *društvene*, potrebama, sredstvima i načinima zadovoljavanja⁴⁶. Na taj način se svaki partikularitet rastvara u društvenosti, jer mi je potreban onaj drugi da bih zadovoljio potrebe, zbog čega ga priznajem i prihvatam, obavezujući se istovremeno da učestvujem u proizvođenju sredstava kojima će drugi zadovoljiti vlastite potrebe. Sve društvene konvencije počivaju na ovom *podruštvljanju* partikulariteta i osobenoj neisplativosti tvrdoglavog ostanjanja pri posebnome⁴⁷.

Sistem potreba se na taj način uvek iznova proizvodi i održava vlastitim posredovanjima partikularnog i opšteg. Dva principa građanskog društva – princip posebnosti i princip posredovanja posebnosti do opštosti – permanentno se prožimaju i tvore specifičnu sferu moderne običajnosti. Presudna uloga obrazovanja u tom procesu vezana je i za samo strukturiranje rada kao posredovanja kojim se partikulariziranim potrebama obezbeđuju partikularizirana sredstva⁴⁸. Teorijsko obrazovanje razvija brzinu mišljenja i predstavlja obrazovanje razuma i jezika, dok praktičko obrazovanje podrazumeva naviku i potrebu zaposlenosti⁴⁹. Nije neobično što ova distinkcija asocira na platonovske vrline mudrosti i umerenosti, jer iz nje proizilazi i apstrakcija, a time i podela rada, što napokon vodi ka razlici staleža. Sve apstraktniji rad vodi ka sve specijalizovanijim područjima i sve složenijim podelama rada. Na taj način, pojedinac obavlja jednostavniji posao s više veštine, čime se „upotpunjuje ujedno *ovisnost* i *uzajamna povezanost* ljudi za zadovoljavanje oostalih potreba do potpune nužnosti“⁵⁰. Ova nužnost koja proističe iz međuzavisnosti pojavljuje se kao „opšta, stalna imovina“ u kojoj svaki pojedinac ima mogućnost učestvovanja: „Način sudjelovanja u općoj imovinu prepušten je svakoj

⁴⁶ Ibid., § 192.

⁴⁷ „U načinu odijevanja, u vremenu za jelo leži izvjesna konvencija koja se mora prihvatiti jer u ovim stvarima nije vrijedno napora htjeti pokazati svoj uvid, nego je najpametnije u tome postupati kao ostali“, Ibid., dodatak uz §192.

⁴⁸ Ibid., § 196.

⁴⁹ Ibid., § 197.

⁵⁰ Ibid., §198.

posebnosti individua, a opća različitost uposebljavanja građanskog društva jest nešto nužno. Ako je prva osnova države porodica, onda su staleži druga⁵¹.

Poznato je da Hegel Platonovu idealnu državu nije smatrao nikakvom tlapnjom i fantazijom, već osobenom skicom grčke običajnosti⁵². Budući da je, isto tako, istina o pravu, običajnosti i državi stara onoliko koliko je u zakonima, moralu i religiji izložena i poznata⁵³, jasno je da se ne bi moglo očekivati da moderna običajnost koju Hegel prikazuje bitno odstupa od one istine koju je izložio Platon. I isto onako kako je u Platonovoj filozofiji uloga *paideie* neizmerno velika za opstanak običajnosti, tako i Hegelov sistem ističe beskonačnu važnost obrazovanja. Bez obzira što je *topos* diskusije o obrazovanju poglavlje o građanskom društvu, sama struktura i smisao Hegelovog sistema ne dopuštaju mogućnost „izolacionističkog“ pristupa problemu. Mesto obrazovanja u Hegelovom sistemu filozofije nije ni *ovde* ni *tamo*, nije *tada* ni *onda*, nego je uvek iznova prisutno kao posredovni proces između opšteg, posebnog i pojedinačnog.

CITIRANA LITERATURA

- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije, I*, BIGZ, Beograd 1975.
Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije, II*, BIGZ, Beograd 1975.
Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987.
Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989.
Hegel, G.W. F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000.
Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1990.
McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, London 1994.
Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, HFD, Zagreb 2011.
Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
Schelling, J., *System des transzendentalen Idealismus*, SW, I, 3.

⁵¹ Ibid., dodatak uz §201.

⁵² Up. ibid, predgovor, str. 16.

⁵³ Ibid., predgovor, str. 9.

- Sørensen, A., „Bildung in Hegel's Phenomenology. Acute Alienation and Education“, Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía, Vol IX (2015), 63-80.
- Šundov, Z., „O biti Hegelove filozofije“, *Kolo: časopis Matice hrvatske*, god. 14 (2004), 2, str. 58-73.
- Von Zantwijk, T., „Wegs des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel“, im *Bildung als Kunst* (Stolzenberg, J., Ulrichs, L-T.), de Gruyter, Berlin 2010.
- Zovko, J., „Obrazovanje u kontekstu Hegelove *druge prirode*“, *Acta Iadertina*, II (2014), 83-94, Sveučilište u Zadru, Zadar 2012.

MINA ĐIKANOVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

LABOR THEORY OF EDUCATION

The Basic Characteristics of Concept of Education in Hegel's Philosophical System

Abstract: The paper analyzes basic elements of the concept of education as it was outlined in *Philosophy of Right* and *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*. Author confutes the thesis on different education concepts in *Phenomenology of Spirit* and later Hegel's works and tries to show that Hegel's conception of education is shown in its duplicity from the very beginning. That duplicity isn't related to difference between education and being educated, but to the interrelation of education in its wider and education in its narrower sense. Thus, it is shown that the narrower sense of education – as process that refines particularity and enables it to conduct itself in harmony with the nature of the object – is funded in a wider sense of education, as a self-development of spirit.

Keywords: Hegel, education, freedom, work/labour, particularity, universality, individuality

Primljeno: 25.2.2022.

Prihvaćeno: 7.5.2022.

ĐORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

TRI RATA U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: U radu pokazujem da Hegelovo shvatanje rata, kao uslova državne suverenosti, poseduje više protivrečnosti. Ove protivrečnosti se tiču posebno modernih ratova, pa oni time nisu u mogućnosti da igraju ulogu potpore političkog jedinstva. Na prvom mestu nudim objašnjenje za Hegelovo razumevanje rata kao nužnosti politike sa fokusom na pojam „hrabrosti“ koji on uzima kao alternativu teoriji društvenog ugovora. U sledećem koraku argumentujem da pojam hrabrosti u Hegelovoj političkoj filozofiji ne može da ispuni sve uslove kojim bi se garantovala suverenost moderne države. Ovo činim kroz tipologiju ratova koje Hegel navodi — kolonijalni, ograničeni i totalni rat — gde pokazujem da nijedan od ovih ratova nije u sposobnosti da očuva političko jedinstvo u modernosti. Konačno, zaključujem da moderni ratovi imaju smisla isključivo u okviru Hegelove svetske istorije, ali ne i njegove političke filozofije.

Ključne reči: rat, hrabrost, društveni ugovor, kolonijalni rat, ograničeni rat, totalni rat, Hegel

HEGELOVO SHVATANJE RATA

Interpretacije Hegelovog shvatanja rata protežu se od optužbi da se Hegel zalagao za totalnu državu, gde rat figurira kao sredstvo gušenja „otvorenog društva“², do pokušaja „pacifikacije“ Hegela i umanjivanja njegovih radikalnijih izjava o ratu.³ Svakako je slučaj to da, za razliku od

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

² Popper, K., *The Open Society and its Enemies, Vol II*, p. 25–76.

³ Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, p. 194–207.

Kanta, Hegel nije verovao u ideju „večnog mira“, to jest zajednice država koje bi bile podređene višem, internacionalnom suverenu. Štaviše, on je takvu ideju smatrao štetnom, naglašavajući primat suverenosti i nezavisnosti nacionalne države.⁴ Naravno, već ovde se postavlja pitanje, zašto bi jedan prosvetitelj, koji je pisao u tradiciji humanizma i slobode, uzimao rat kao pozitivnu političku kategoriju. Pitanje postaje još komplikovanije kada se uzme u obzir da za Hegela upravo ovi principi humanizma i slobode počivaju na mogućnosti i faktoru rata.

Stiven Smit je primetio da interpretacije koje teže krajnostima previđaju Hegelovo antičko i republikansko nasleđe koji su oblikovali njegovu političku filozofiju. Tačno je da Hegel uzima ovo antičko nasleđe kao protivtežu modernom principu subjektivne slobode.⁵ Ali ono što Hegel pokušava jeste sinteza antičkog i modernog principa slobode, u čemu i leži ambivalentnost njegovog shvatanja rata. Svakako se ne radi o tome da Hegel teži da nametne antički republikanizam modernom čoveku, naprotiv, ovo je po njemu nemoguće i može da ima samo destruktivne posledice s obzirom na to da antiku i modernost deli nepremostivi istorijski jaz. Ali isto tako Hegel ne želi da napusti ovo nasleđe i u potpunosti se prepusti liberalnoj slici čoveka, jer po njemu moderna koncepcija slobode ostaje jednostrana. Zapravo, Hegel pokušava da izgradi jedinstvo dva principa, gde bi sa jedne strane antičko nasleđe primata političke zajednice oblikovalo modernu subjektivnost, koja onda time ne bi bila prepuštena pukom individualizmu, dok, sa druge strane, opšta volja ne bi bila vođena transcendentim i mitološkim principima kao što je to slučaj bio u antici, već subjektivnim i racionalnim uvidom.⁶

Naravno, kada se ova dva principa — opšta volja i individualna subjektivnost — stope u jednu političku filozofiju, rezultat je i to da oba materijalna stanja koja pretpostavljaju ove principe — rat i mir — moraju

⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 450.

⁵ Smith, S., *Hegel's Views on War, the State, and International Relations*, p. 627.

⁶ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 377–78.

igrati konstitutivnu ulogu za državni sistem. Upravo ovu sliku države nalazimo u Hegelovoj *Filozofiji prava*. Sa jedne strane, Hegel veoma jasno pozicionira svoju političku filozofiju unutar tradicije liberalizma, gde građansko društvo — koje je on prvi i konceptualno razlučio od države — figurira kao sfera individualne slobode u kojem privatni interesi i aspiracije individua igraju primarnu ulogu. Sa druge strane, iako odnosi priznanja zasnovani na subjektivnoj slobodi igraju konstitutivnu ulogu za modernu državu, prepušteni sebi, oni vode do sve veće atomizacije društva i njegovog svođenja na odnose posredovane ugovorima. Naravno, moderni ugovorni „odnos volje prema volji“ predstavlja „vlastito i istinsko tlo na kojemu sloboda *opstoji*“, pa je time on nužan kao formalni izraz subjektivne slobode izbora.⁷ Ali problem sa svođenjem političke celine na ove odnose sastoji se u tome da država time postaje nadređena instanca prisile koja mora da garantuje validnost ugovora. Upravo u ovom Hegel vidi manjkavost moderne koncepcije slobode koja, kako Alen Patten navodi, zadržava element „samovolje [*Willkür*]“⁸. Ugovorni odnosi građanskog društva se zasnivaju između atomiziranih individua, gde „*interes pojedinaca kao takvih*“ onda postaje „krajnja svrha u kojoj su oni ujedinjeni, a iz toga isto tako slijedi da je biti član države nešto proizvoljno“.⁹ Ukoliko je članstvo države zasnovano na proizvoljnosti ugovornih odnosa, samim time raste i potreba za prisilom od strane države u svrhu garancije ovih odnosa. Pored toga, ukoliko je interes individue, koji je sadržan u očuvanju života i vlasništva, taj koji određuje svrhu države, onda će političko jedinstvo u krajnjoj instanci biti zasnovano, kako je to Hobs već primetio, na strahu od smrti. Dakle, političko jedinstvo će svoje izvorište imati u nagonu za samoodržanjem, pa će time i članstvo u državi kao i poštovanje ugovora, biti utemeljeni na mogućnosti kazne od strane političkog autoriteta. Upravo strah od smrti, koji Hobs vidi kao osnovu države, postaje sredstvo prisile unutar društvenog stanja, jer kako on argumentuje, monarh koji se javlja sklapanjem ugovora mora da „veže“

⁷ Isto, str. 139.

⁸ Patten, A., *Hegel's Idea of Freedom*, p. 20.

⁹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 371.

ugovorne strane „strahom od kazne“ [tie them by fear of punishment to the performance of their covenants].¹⁰ Ukoliko država figurira kao instanca koja se zasniva na strahu od smrti i služi kao sredstvo prisile, onda, po Hegelu, ona ne može da bude realizacija slobode već samo „ustanova nužde“¹¹.

Problem koji Hegel želi ovde da naglasi jeste da se u teoriji ugovora mešaju dve različite stvari: građansko društvo i država. Građansko društvo svakako jeste zasnovano na ugovornim odnosima, ali se o datim odnosima može govoriti isključivo u ovoj sferi života. Upravo zato Hegel i delegira instance prisile — policiju i pravosuđe — sferi građanskog društva, a ne sferi političke države.¹² Država, kao političko jedinstvo građana, ne poseduje svoj temelj u ugovoru. Međutim, pošto po Hegelu udruženje putem ugovora može da rezultira samo u građanskom društvu, postavlja se pitanje na koji način se zasniva država?

Odgovor na ovo pitanje leži upravo u problemu rata. Lorenc Diki je primetio da je Hegel već u svojim ranim radovima, u tekstu o *Prirodnom zakonu*, pokušavao da pronade alternativnu formu fundiranja političkog jedinstva. Kako Diki piše, već ovde pojam hrabrosti figurira kao zamena za teoriju ugovora, time što ovaj pojam postaje „ključ konverzije“ za čoveka vođenog prirodnim potrebama i nagonima, ili buržoa (*bourgeois*), u čoveka vođenog društvenim i političkim svrhama, ili građanina (*citoyen*). Prema Dikijevom shvatanju, pojam hrabrosti je ovde centralan jer on „ulazi u priču upravo u tački u kojoj su ljudi iz etičko-političko-religioznih razloga bili primorani da napuste sferu prirode [comes into play precisely at the point at which men were obliged for ethico-politico-religious reasons to move beyond the realm of

¹⁰ Hobbes, T., *Leviathan*, p. 111.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 391.

¹² Isto, str. 336–37, 355–56.

nature]¹³. Stiven Smit piše da upravo kroz fenomen hrabrosti rat postaje „škola građanske edukacije za modernog buržoa [prev. autora]¹⁴.

Ipak Hegelov pojam hrabrosti, kako je to već Rupert Gordon primetio, nema svoje korene u Homerskom *thymos*, kao ni u antičkom i herojskom modelu hrabrosti.¹⁵ Naprotiv, Hegel shvata hrabrost u „modernom“¹⁶ ključu, kako on piše, ona je „formalna *vrлина*“ koja poseduje „nepersonalni“¹⁷ kvalitet. Hrabrost se definiše kao kolektivno osećanje jer „ne lična odvažnost nego uključivanje u ono općenito jeste ono što je ovdje važno“¹⁸. Hrabrost dakle označava organizacionu sposobnost jedne političke celine u ratnom stanju i u konfrontaciji sa drugom političkom celinom. Kako Hegel navodi, a šta Gordon takođe spominje¹⁹, umesto antičke slike ličnog zanosa, ovde je u pitanju sposobnost individue da se pod pritiskom spoljašnje opasnosti integriše u celinu, koja je zasnovana na principima racionalnosti i slobode.

Uprkos ovome, kada se u diskusiju uključi Hegelova *Filozofija istorije*, postaje očigledno da njegovo shvatanje hrabrosti zapravo i nije isključivo moderno. Hegelova ideja hrabrosti kao procesa integracije u opštost svoje korene poseduje u rimskom republikanizmu, jer je upravo ovim rečima Hegel definisao „rimski *virtus*“, kao „hrabrost, ali ne samo lična hrabrost, već hrabrost koja se uglavnom pokazuje u povezanosti drugova, a ta povezanost smatra se nečim najvišim“.²⁰ Dakle, politička hrabrost označava formu društvene organizacije, gde u konfrontaciji sa

¹³ Dickey, L., *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*, p. 226.

¹⁴ Smith, S., *Hegel's Views on War, the State, and International Relations*, p. 628.

¹⁵ Gordon, H. R., *Modernity, Freedom, and the State: Hegel's Concept of Patriotism*, p. 329.

¹⁶ Isto.

¹⁷ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 453.

¹⁸ Isto, str. 452.

¹⁹ Gordon, H. R., *Modernity, Freedom, and the State: Hegel's Concept of Patriotism*, p. 329.

²⁰ Hegel, G. W. F., *Filozofija istorije*, str. 326.

zajedničkim neprijateljem svaka „individua čini samo jednog među mnogima“.²¹

Antički, republikanski koreni Hegelove ideje hrabrosti vidljivi su i u definiciji njenog pojma, koja, kako on navodi, jeste „najviša apstrakcija od svih posebnih svrha, posjeda, užitka i života u slobodi“²², i konkretnije kao formu „žrtvovanje svog vlasništva i života“, bez obzira na „mnjenje i na sve ono što je po sebi obuhvaćeno u opsegu života“²³. Dakle, žrtva svega u opsegu života, od ličnog mišljenja, preko vlasništva, pa do samog života, jeste „sadržaj“ koji leži u „istinski apsolutnoj konačnoj svrsi, *suverenitetu države*“, dok je „*zbiljnost* te konačne svrhe“ samo „djelo hrabrosti“.²⁴

Iz ovoga se vidi da za Hegela osnova političkog jedinstva ne može biti ugovor koji se potpisuje pod pritiskom prirodnog straha od smrti. Samo hrabrost kao odgovor na politički strah od gubitka slobode, dakle prevazilaženje prirodnog straha od smrti, može služiti kao fundament političkog jedinstva. Jer kako Hegel piše, sloboda umire upravo „od straha pred umiranjem“.²⁵ Ovime rat zadobija na najvišem političkom značaju za Hegela, jer on služi upravo kao fenomen koji gradi odnose u kojima se jedinstvo generiše. Kao i za Hobsa, Hegelova država pretpostavlja prirodno stanje, ali se koordinate ovog stanja u pogledu načina na koji država opstaje drastično menjaju. Za Hegela prirodno stanje nije više naseljeno atomiziranim individuama kao kod Hobsa, koje onda traže izlaz iz međusobnog rata u miru zasnovanom na ugovoru. U Hegelovoj slici, prirodno stanje je sada popunjeno individualnim državama, koje svoje unutrašnje političko jedinstvo generišu putem permanentne mogućnosti međusobnog rata. Iz ovog razloga je Endrju Buhvalter u pravu kada primećuje da Hegelova međunarodna slika sveta nije samo kopija hobsovskog stanja zasnovanog

²¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 452.

²² Isto.

²³ Isto, str. 453.

²⁴ Isto.

²⁵ Isto, str. 450.

na Vestfalijskom ugovoru.²⁶ Međusobno priznanje državne autonomije nije samo stvar diplomatske nezavisnosti, već služi i kao osnova unutrašnjeg jedinstva i suvereniteta države kao što je to bio slučaj i u antici. Radi se dakle o principu *autarkeia* nacionalne države, nalik na političku samodovoljnost antičkih gradova-država, koje su međusobnim antagonizmima gajile unutrašnji patriotizam.

KOLONIJALNI RAT

Hegelovo zasnivanje suvereniteta države na političkom uverenju, koje svoj temelj pak poseduje na spoljašnjem internacionalnom sistemu, potrebuje rat kao regularnu instancu mogućnosti prekida perioda mira u kojima građansko društvo operiše. Međutim, u delu rada koji sledi nameravam da argumentujem da, iako Hegel polazi od antičkog i republikanskog modela zasnivanja slobode na fenomenu rata, moderni ratovi kakve on predstavlja u svojoj političkoj filozofiji nisu sposobni da očuvaju suverenost i nezavisnost njegove države. Moj glavni argument je da moderni ratovi ne dopuštaju nacionalnoj državi, kako je Hegel razume, da opstoji na duže staze i time nisu u mogućnosti da pruže osnovu za političko jedinstvo.

Kako bih ovo pokazao, na prvom mestu ću razlikovati tri forme rata koje Hegel navodi u svojim radovima. To su kolonijalni, ograničeni i totalni rat. Na prvom mestu želim da se okrenem fenomenu kolonijalnog rata i zašto ovaj tip sukoba nije podoban za održavanje političke slobode i jedinstva građana. Ovim ću ujedno detaljnije prikazati smisao Hegelovog pojma hrabrosti. Nakon toga ću se fokusirati na druge dve forme rata, koje je Hegel sam uzimao kao modele sukoba koji su podobni za regenerisanje državnog jedinstva.

Prateći svoju „antičku“ sliku međunarodnih odnosa, Hegel deli svet u dve osnovne grupacije. Sa jedne strane se nalaze „evropske nacije“ koje sačinjavaju „jednu porodicu po općem principu njihovog zakonodavstva, njihovim običajima, njihovom obrazovanju“.²⁷ Sa druge

²⁶ Buchwalter, A., *Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition*, p. 213.

²⁷ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 459.

strane, on nalazi „barbare“, ili narode koji „zaostaju u supstancijalnom momentu države”.²⁸ Ova podela utiče na forme rata koji će se voditi među državama. Dok će se unutar evropske porodice država ratovi voditi u skladu sa zajedničkim principom racionalnosti, dakle unutar okvira zajedničkog zakonodavstva, običaja i obrazovanja, u sukobu sa varvarima ovi principi ne važe. Šta to konkretno podrazumeva jeste to da će i tokom rata unutar evropske zajednice međusobna priznanja država kao nezavisnih suverena i dalje biti na snazi. U odnosima sa varvarima, sa druge strane, ova samostalnost se može smatrati „nečim formalnim”²⁹, dakle nedostojnim sadržinske samostalnosti zasnovane na supstancijalnom principu slobode.

Kolonijalni ratovi time pretpostavljaju svest „o nejednakom pravu”³⁰ država i pravo naprednije države da se upliće u život druge. To podrazumeva da ovi ratovi nisu odnos između dva međusobno priznata i jednaka suverena. Oni svakako poseduju za Hegela značaj, ali on je prisutan isključivo u okvirima svetske istorije, gde sukob ovakvih zemalja provocira „borbe priznanja”³¹, dakle proces kojim se istorijski nazadna država, nalik robu u odnosu spram gospodara iz *Fenomenologije duha*, može razviti dalje.

Iako ovakvi ratovi svakakvo imaju svoj značaj za istorijski razvoj nazadne države, sa stanovišta moderne nacionalne države, sukobi nisu podobni za generisanje građanske hrabrosti i jedinstva, pa samim time ne mogu figurirati kao osnova državnog suvereniteta. Moguće je identifikovati dva razloga za ovu nepodobnost kolonijalnih ratova.

Na prvom mestu se ovde može dovesti u pitanje svrha i smisao ovakvog rata. Kako Hegel navodi, kolonijalizam kao fenomen ima svoje izвориšte u sferi ugovora dok je osnovni pokretač kolonijalnih osvajanja ekspanzionistička tendencija građanskog društva.³² Ne država, koliko

²⁸ Isto, str. 464.

²⁹ Isto.

³⁰ Isto.

³¹ Isto.

³² Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, p. 365

prvenstveno građansko društvo, „je nagnano na to da osnuje kolonije“.³³ Dakle, glavni nagon za ovakve ratove nije strah od gubitka slobode, koliko potreba građanskog društva da sebi osigura spoljašnje uslove generisanja kapitala. Problem koji se onda javlja jeste da rat motivisan akumulacijom kapitala po samoj prirodi aktivnosti može imati negativne efekte na samo jedinstvo države. Razlog za to je da ekspanzionistički ratovi dovode moderne države u opasnost da izgubi kvalitet „cjeline koje se prvenstveno u sebi zadovoljavaju“³⁴. Dakle, umesto da generiše jedinstvo, putem rata država zapravo dolazi u opasnost da izgubi kvalitet autarkičnosti, time što će postati zavisna od spoljašnjih kolonija i ekspanzionističke prirode građanskog društva.

Drugi problem koji se javlja jeste u samoj prirodi neprijatelja koji kolonijalni rat pretpostavlja. Pošto je nazadna država kao takva plen ekspanzionističke tendencije građanskog društva, u odnosu sa njom izostaje centralni element koji rat mora da uvede u tkivo moderne države, a to je strah pred zajedničkim neprijateljem. Hegel daje primer, da uprkos mirnodopskoj „spasonosnoj frazi“³⁵ o prolaznosti svih materijalnih i vremenskih stvari, tek u ratu se ovakvi iskazi mogu testirati, kada se pred vratima pojavi neprijatelj „u formi husara sa sjajnim sabljama“³⁶. Drugim rečima, neprijatelj mora biti kompetitivan i njegova snaga mora biti relativna spram snage Hegelove države. Kao primer, može se uzeti Hegelovo traženje uzroka za pad Rimske republike, koji je on na tragu antičke historiografije i Edvarda Gibona video u odsustvu spoljašnjeg neprijatelja nakon uništenja Kartagine u Trećem punskom ratu.³⁷ Iako je Rimska republika i nakon pada Kartagine bila uključena u mnoštvo ratova, ovi sukobi su bili u srvhu širenja već uspostavljene hegemonije, gde je nadmoć Rima bila završena stvar. Drugim rečima, Kartagina nije bila samo neprijatelj, već je bila

³³ Isto.

³⁴ Isto, p. 456

³⁵ Isto, p. 449.

³⁶ Isto, p. 451.

³⁷ Hegel, G. W. F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 491–92.

poslednji kompetitivni neprijatelj Rima, pa je tako padom ove države i sama republika pala.

Dakle, kolonijalni ratovi ne mogu da ponude osnovu za održanje građanske vrline i generisanje hrabrosti koja bi služila kao forma integracije u opštost. U ovim ratovima nedostatak kompetitivnosti ne pruža uslove za generisanje kolektivnog straha pred gubitkom nezavisnosti koji je neophodan za manifestaciju hrabrosti. Ujedno, kolonijalizam ne samo da vodi daljem širenju građanskog društva, pa time i principa ugovora na kojem je ovo društvo zasnovano, već navodi građane u rat iz materijalnih razloga, čime samo još više podstrekuje upravo ono što rat, kroz žrtvu, treba da sputa.

OGRANIČENI RAT

Ukoliko kolonijalni ratovi nisu u mogućnosti da pruže formu neprijateljstva koja je neophodna za regenerisanje političkog uverenja i jedinstva, onda jedina alternativa jesu ratovi unutar evropske porodice država. Jedino u ovom kontekstu je — u dobu u kojem je Hegel pisao — moguć kompetitivni element kao preduslov političkog uverenja. Kada Hegel govori o ratu kao sredstvu države za očuvanje političkog jedinstva, onda su upravo ovi sukobi oni koje on prvenstveno ima na umu.

Ratovi unutar evropske porodice nude priliku da se spreči proces „propadanja ljudi“, kao i osifikacije „njihove partikularnosti“³⁸, koji prate periode mira. Sam povod za rat nije od značaja, pošto oni mogu biti bilo koje vrste.³⁹ Koje god okolnosti odvedu države u stanje rata, ova spoljašnja, kontingentna uzročnost daje političkoj zajednici priliku da osigura svoj suverenitet, time što će svojim građanima predstaviti zajedničkog neprijatelja. Ovim kompetitivnim ratovima, unutar evropske porodice će se onda „održavati običajnosno zdravlje naroda“, koje vodi „sprečavanju unutrašnjih nemira“ i služi učvršćivanju „unutrašnje moći

³⁸ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 450.

³⁹ Isto, str. 451, 457.

države⁴⁰. Za razliku od kolonijanih ratova, gde nejednakost u razvoju može da služi samo kao poluga svetsko-istorijskog razvoja, kompetitivni ratovi služe političkoj svrsi očuvanja postojećeg režima moći.

Uprkos kompetitivnosti dotičnih ratova, ovi sukobi takođe nailaze na problem da ispune svrhu koju im Hegel pripisuje. Ovi problemi su slični onima koji i kolonijalne ratove čine nepodobnim za održavanje građanske vrline. Izvorište problema sa ratovima unutar evropske porodice država leži u samom fenomenu protiv kojeg se rat i priziva, a to je ekspanzija građanskog društva. Naime, Hegelov argument za nužnost rata kao osnove državnog suvereniteta sastoji se u ideji da „narodi koji ne žele podnijeti ili koji se boje suvereniteta prema unutra bivaju od drugih podjarmljeni”, da isto tako „države koje nemaju garancije svoje samostalnosti u svojoj oružanoj moći⁴¹ ne mogu računati na svoje političko jedinstvo. Ali, Hegel istovremeno pokazuje da ovakve opasnosti zapravo ne nose iste posledice kakve su imale u antici. On tako daje primer porobljavanja Mesinijanaca od strane Sparte, tvrdeći da se ovakvi ubilački ratovi više ne dešavaju.⁴² Posledice kao što su potpuno podjarmljivanje države ili porobljavanje celokupne populacije nisu nešto čega moderni ljudi treba da se plaše. Razlog za ovo jeste činjenica da moderne individue i porodice poseduju mnogo razvijenije bivstvovanje za sebe nego što su to predmoderni narodi imali.⁴³ Dok je sudbina antičke individue ili porodice bila usko vezana za sudbinu države u koju su bili integrisani, danas pojedinci i familije poseduju mnogo veći stepen nezavisnosti. To onda može da dovede do situacije, kako Hegel navodi, da čak i ako se određena oblast pokori od strane neprijatelja, postojanje građanskog društva dozvoljava, da individue i porodice „pređu“ u novu državu i istovremeno očuvaju svoja prava na religiju, jezik i kulturu.⁴⁴ Dakle, upravo sfera prava građanskog društva protiv koje Hegel priziva žrtvovanje u stanju rata, nulifikuje

⁴⁰ Isto, str. 450.

⁴¹ Isto.

⁴² Hegel, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science*, p. 305.

⁴³ Isto.

⁴⁴ Isto.

radikalnost opasnosti, pa time i strah od političke podređenosti. Ukoliko individua poseduje mogućnost integracije u jednu alternativnu opštost time što će postati građanin pobjedničke države, postavlja se pitanje u kojoj meri je onda motivacija za hrabrost i žrtvu relevantna.⁴⁵

Celokupan problem se komplikuje kada se uzme u obzir i priroda samih ratova unutar evropske porodice naroda. Za razliku od kolonijalnih ratova, gde „varvari“ ne mogu da računaju na očuvanje sopstvene nezavisnosti, evropska familija je vođena zajedničkim principom racionalnosti. Ova racionalnost se ogleda u činjenici da sva moderna društva poseduju razvijen princip subjektivne slobode, pa samim time i sistem prava oličan u sferi građanskog društva koja proističu iz svesti o toj slobodi. Zajednički sistem „zakonodavstva“, „običaja“ i „obrazovanja“⁴⁶ služi kao garant sigurnosti da će se čak i u stanju rata određeni principi sukoba poštovati. Na prvom mestu ovo podrazumeva da „*također i u ratu*, stanju bespravlja, sile i slučajnosti, neka *veza* u kojoj one [države – prim. autora], bitkujući po sebi i za sebe, jedna za drugu važe“.⁴⁷ Ovo vodi do situacije da se rat „ne vodi protiv unutarnjih institucija i mirnog porodičnog i privatnog života, ne protiv privatnih osoba“.⁴⁸ Dakle upravo zajednički princip racionalnost garantuje takođe i ograničenje posledica rata, jer države neće napadati u ratu one principe koje zajednički dele u miru. Za razliku od antike, u modernom dobu prevagu ima princip humanosti. Ne samo da individue i

⁴⁵ Ova mogućnost je sadržana i kod samog Hobsa, gde on tvrdi da ukoliko se pokaže da je neprijateljski suveren zapravo snažniji od onog kojem se građanin predao u prelasku iz prirodnog stanja, onda je sasvim legitimno da građanin otkáže lojalnost sopstvenoj državi i pređe u pobjednički kamp. Pozadina ovoga je da, po Hobsu, nije bitno da li prelaz iz prirodnog u društveno stanje ima formu ugovora ili osvajanja. Onog momenta kada pokoreni pokaže svoju submisivnost novom suverenu, ugovor je na snazi. S obzirom da Hegel upravo Hobsovu državu sagledava u ruhu građanskog društva, interesantno je da unutar njegove političke filozofijeova sfera vodi do iste logike. Vidi: Hobbes, T., *Leviathan*, S. 469, i Skinner, Q., *Visions of Politics*, p. 305.

⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 459.

⁴⁷ Isto, str. 458.

⁴⁸ Isto.

porodice uvek poseduju mogućnost zadržavanja prava u prelasku između država nakon zaključenja mira, već im se garantuje i određeni stepen sigurnosti u samom toku rata.

Ukoliko je ovo sučaj, onda se postavlja pitanje smisla ograničenog rata. Pošto po Hegelu rat treba da generiše strah od političke podređenosti građana, nije jasno zašto bi građani u svojstvu individua i porodica posedovali motivaciju za žrtvu kada sukob u krajnjoj liniji ne bi trebalo da dodiruje njihovu primarnu sferu života, naime njihov individualni i porodični život unutar građanskog društva. Čak i Hegel postavlja ovo pitanje kada primećuje da moderni ratovi stoje u suprotnosti spram tendencije internacionalizacije i širenja građanskog društva. Ne samo da bi ratovi bili besmisleni sa stanovišta nužnosti žrtve za državu, već moderna uniformnost država (zajednički princip racionalnosti) mnogo više ide u smeru gajenja trgovačkih veza umesto generisanja neprijateljstva koje bi štetile ovim vezama.⁴⁹

S obzirom na uniformnost modernih evropskih država, njihovom zajedničkom principu racionalnosti i sistemu prava, nivo žrtve koju Hegel zahteva od građana čini se da nema motivacionu potporu budući da, sa stanovišta očuvanja života, vlasništva i mišljenja, svaka moderna država sa razvijenim građanskim društvom može da izvrši ovu funkciju.

TOTALNI RAT

Kao što je moguće videti, ni kolonijalni rat, niti rat unutar evropske zajednice ne mogu da pruže uslove za generisanje nivoa neprijateljstva koje bi zauzvrat podstreklo građane na hrabrost i očuvanje političkog jedinstva. Razlog za ovo leži u spoljašnjoj svrsi ratova, koja u modernom dobu stoji u suprotnosti sa političkim ciljevima koje Hegel pripisuje ratovima. Kolonijalni ratovi se tako vode sa stanovišta ekspanzije građanskog društva, što ih automatski čini nepodobnim da

⁴⁹ Hanc Martin-Jaeger je uputio na ovu ambivalentnost kod Hegela, gde komercijalna priroda građanskog društva obesmišljava rat sa stanovišta očuvanja državne suverenosti unutar Hegelove filozofije. Jaeger, H., *Hegel's reluctant realism and the transnationalisation of civil society*, S. 514.

služe kao potpora državnog suvereniteta. Sa druge strane, ograničeni ratovi unutar evropske zajednice se mogu voditi iz bilo kojih razloga, s obzirom na to da „razmirice između država mogu imati kao predmet bilo koju *posebnu* stranu njihova odnosa“. ⁵⁰ Dakle, ratovi ovde mogu imati bilo koji povod, od trgovačkih sporova pa do povreda „priznanja i časti“. ⁵¹ Problem na koji sam već ukazao i na ovom mestu se manifestuje tako da svi kontingentni razlozi zaista mogu dovesti do stanja rata, ali postavlja se pitanje koliko će Hegelov građanin, koji u svojoj svakodnevnicu operiše u sferi porodice i građanskog društva, naći motivaciju da odgovori na ove sporove u formi hrabrosti kao integracije u opštost. Kratko rečeno, problem se sastoji u tome da se rat priziva kao uslov očuvanja suverenosti, celine i jedinstva države, dok sami ratovi zapravo ne donose taj nivo opasnosti i straha od gubitka celokupnog sistema prava. Time izostaje upravo onaj element koji je bio prezentan u antici od koje Hegel polazi.

Uprkos činjenici da uobičajeni ratovi ne mogu da generišu nivo požrtvovanosti koji Hegel zahteva od svojih građana, postoji jedna forma rata u modernosti, gde nivo neprijateljstva može da zadobije one obime koje je imao u antici. U modernosti je ovaj nivo neprijateljstva, koji ne ostavlja nikakve rezerve, evidentan samo u fenomenu totalnog rata.

„Ukoliko, međutim, država kao takva, njena samostalnost, dođe u opasnost, dužnost poziva sve njene građane na njenu obranu. Ako je tako cjelina postala moć, pa je iz svog unutarnjeg života u sebi istrgnuta prema napolje, onda time obrambeni rat prelazi u osvajački rat.“ ⁵²

Totalni rat jeste forma sukoba, gde ne kontingentne razmirice, već upravo očuvanje suvereniteta države kao takve, postaje osnovni povod za vođenje rata. Samo u ovakvom ratu se može očekivati ona forma građanske spremnosti na žrtvu koju je Hegel video u antičkom republikanizmu. Onda kada rat pretili samom životu države, kao što su

⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, 451.

⁵¹ Isto, S. 457.

⁵² Isto, S. 451.

antički ratovi to činili, sukob postaje totalni pa samim time i nivo žrtve koji Hegel zahteva može da zadobije obim gde se život, vlasništvo, lično mišljenje, dakle „sve ono što je po sebi obuhvaćeno u opsegu života“⁵³, može rizikovati. Ovakav rat podrazumeva odnos gde cilj nije povratak stanju mira već „međusobno uništenje“⁵⁴ dva sukobljena državna sistema. S obzirom na to da je ovde cilj rata uništenje i pokoravanje političkog neprijatelja, u njemu ne opstaju nikakve garancije prava koje konstituišu kako građansko društvo, tako i odnose međusobnog priznanja između država koje važe u miru i stanju ograničenog rata. Dakle, jedino u slučaju totalnog rata dostiže se visina „apstrakcije“ kojom Hegel definiše hrabrost, gde odnosi priznanja više ne vezuju pojedinca za bilo koju partikularnu sferu života.

Naravno, nepodobnost totalnog rata za očuvanje političke i građanske vrline veoma je očigledna. Razlog za nju leži u činjenici da bi totalni rat, kao sukob bez rezervi koji cilja na „uništenje“ kompetitora, stavio opstanak samog građanskog društva u opasnost. Zajedničko vezivo racionalnosti, koje ujedinjuje moderne države, bilo bi povređeno regularnim instancama i posledicama totalnih ratova. Ne samo trgovački odnosi kao u ograničenom ratu, već sama moderna subjektivnost bila bi pozvana na žrtvu, bez bilo kakvog garanta za povratak u mirnodopsko stanje koje je prethodilo sukobu. Time ni totalni rat, kao ni prethodne dve forme, ne nudi osnovu za održavanje državnog suvereniteta, jer preči uništenju upravo onih modernih principa koji sačinjavaju njen unutrašnji ustav.

ZAKLJUČNA PRIMEDBA

Činjenica da modernost ne nudi rat koji bi bio podoban za održavanje državnog suvereniteta i političkog jedinstva vodi u zaključak da Hegelova država, kako ju je on koncipirao na tragu antike, ne poseduje uslove za daljnji opstanak. Moderna nacionalna država time postaje jedan arhaični ostatak kome je osnovno sredstvo suvereniteta —

⁵³ Isto, S. 453.

⁵⁴ Hegel, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science*, S. 305.

rat — izmakao iz arsenala i sredstva samoodržanja. Upravo je antičko nasleđe, od kojeg Hegel polazi, doživelo istu sudbinu, time što je rat, koji je služio kao osnova republikanskog jedinstva, u procesu osvajanja postao temelj hegemonije i imperijalizma. Kao što Hegel navodi, padom Rimske republike, „lična hrabrost je preostala“, ali oni više nisu imali onu „javnu hrabrost koja se hrani ljubavlju za nezavisnošću, osećanjem nacionalnog ponosa, prisustvom opasnosti i navikom naredbe“⁵⁵. Rat je prestao da služi kao temelj republikanske slobode i nezavisnosti, postajući sredstvo hegemonijske dominacije. Time je rat doživelo transformaciju od osnove autarkičnosti antičke države do uzroka njenog pada.

Ali ovo naravno ne znači da rat time u potpunosti gubi svrhu u Hegelovoj filozofiji. Naprotiv, pad antičke republike i *polis*a je u kontekstu Hegelove filozofije istorije signalizirao transformaciju svrhe rata od sredstva političkog kontinuiteta u medijum razvoja svetskog duha. Kako je rat, u jednu ruku, dozvolio političkoj zajednici da opstane u određenom istorijskom periodu, tako je, u drugu, doveo do njene propasti kao uslova razvoja svesti o slobodi.

LITERATURA

- Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Buchwalter, Andrew, „Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition“, u: *Hegel and Global Justice*. London and New York: Springer, 2012, p. 211–232.
- Dickey, Laurence, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Jaeger, Hans-Martin, *Hegel's reluctant realism and the transnationalisation of civil society*, *Review of International Studies* 28(2002): p. 497–517.

⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 492.

-
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Filozofija istorije*, Beograd: Fedon, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, Berkeley: University of California Press, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, Werke Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gordon, H., Rupert, *Modernity, Freedom, and the State: Hegel's Concept of Patriotism*, *The Review of Politics* 62/2 (2000): p. 295–325.
- Patten, Alan, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies, Vol II, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge&Sons, 1947.
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Smith, B. Steven, *Hegel's Views on War, the State, and International Relations*, *The American Political Science Review*, 77/3 (1983), p. 624–632.

DORĐE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

THREE WARS IN HEGEL'S PHILOSOPHY

Abstract: In the article, I show that Hegel's understanding of war as a condition of state sovereignty contains several contradictions that make modern wars unviable for the sustainment of political unity. In the first place, I offer an explanation of Hegel's conception of war as a necessity of politics, with attention to his concept of "courage", which figures for Hegel as an alternative to the social contract theory. In the next step, I argue that this conception of courage cannot fulfil all of the requirements in Hegel's political philosophy that would offer a guarantee of state sovereignty. I do this through a typology of wars contained in Hegel's work — colonial, limited, and total war — demonstrating that none of these wars are capable of securing political unity in modernity. Finally, I conclude that modern wars have a sense only within Hegel's world-history, but not in his political philosophy.

Keywords: war, courage, social contract, colonial war, limited war, total war, Hegel

Primljeno: 21.2.2022.

Prihvaćeno: 16.5.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Hegel : 930

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.89-107>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I IZVORNA ISTORIOGRAFIJA²

Sažetak: Ovaj rad predstavlja uvodnu tematizaciju takozvane izvorne istoriografije iz Hegelovih Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije. Rad počinje sa problematizacijom Hegelove terminološke invencije *Die ursprüngliche Geschichte*, upućujući na do kraja nejasan status izvornosti istoričara koje Hegel opisuje ovim pridevom. Izvornost kao pojam kojim Hegel pokušava da objasni delatnost prvih istoričara u radu je izložena kroz traganje za specifičnim određenjem istoriografske prakse, a na tragu Hegelovog opisa delatnosti prvih istoričara kao tvoraca trajnih duhovnih predstava koje konstituišu zajedničko pamćenje. Odatle, u skladu sa specifičnim formulacijama iz Hegelovih *Uvoda*, delatnost izvornih istoričara dalje biva tumačena kao praksa prenošenja prolaznog sadržaja opažanja u medijum trajne predstave. Poslednje upućuje na značaj razumevanja Hegelove teorije sećanja i pamćenja za dalju interpretaciju njegove teorije istoriografije.

Ključne reči: Hegel, izvorna istoriografija, filozofija istorije, zajedničko pamćenje, istorija

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

² Ovaj rad nastao je na osnovu dela doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, pod mentorstvom prof. dr Dragana Prola. Videti, Atanasković, L. *Hegel i problem pisanja istorije*, Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad, 2021. (<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/18436>)

PRETHODNA NAPOMENA O IZVORIMA

Pre nego što pređemo na analizu Hegelovog razumevanja takozvanog *izvornog pisanja istorije*, biće korisno da unapred navedemo centralna mesta iz glavnih tekstova kojima ćemo se služiti tokom interpretacije. U najkraćem, mesta na koja ćemo prevashodno referisati su sledeća:

a) Odeljak o *izvornoj istoriji* iz rukopisa za *Predavanja iz filozofije svetske istorije* održana 1828/29.³ Ovo mesto uzimamo kao primarno za analizu Hegelovog shvatanja izvornog pisanja istorije. Radi se o jedinom Hegelovom rukopisu u kome je odeljak o *izvornoj istoriji* sačuvan u celosti. Ovo mesto nećemo koristiti kao kritički korektiv za ostala, već mnogo pre kao sigurno polazište. Posebno zgodnu okolnost predstavlja to što transkripcije predavanja mogu da posluže kao dopunski materijal pri čitanju ovog rukopisa.

b) Isti odeljak, sada iz izdanja koje je sačinjeno na osnovu transkripcija predavanja održanih 1822/23.⁴ Iako ovaj odeljak ne pokazuje veća sadržinska odstupanja u odnosu na manuskript, Hegelov izraz na pojedinim mestima je drugačiji. Takođe, neka mesta na kojima Hegel iznosi tvrdnje od principijelnog značaja za shvatanje izvorne istorije, pa i istorije uopšte, ne nalaze se uvek u oba teksta. Na primer, Hegelov stav da: „Istorija jednog naroda počinje sa izgradnjom njegove

³ Hegel, G. W. F., *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831) (hrsg. Walter Jaeschke), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995. str. 121-137. U daljem tekstu *VPWG (1828)*.

⁴ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. str. 3-7, u daljem tekstu *VPWG I (1822)*; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015. str. 5-8, u daljem tekstu *VPWG II (1822)*.

svesti...“,⁵ nalazi se samo u tekstu transkripcija, dok se neke druge formulacije, kao tvrdnja da izvorni istoričari pretvaraju događaje svojih vremena u „[...] delo predstave za predstavu“⁶, nalazi samo u manuskriptu. Oba mesta ćemo koristiti u prilog dole iznesenoj argumentaciji – bilo bi moguće navesti ostala „odstupanja“ na koja ćemo referisati, ali to ovde nije nužno, pošto je na osnovu teksta lako moguće proveriti izvore.

c) U manjoj meri koristićemo i mesto iz rukopisa uvoda za *Predavanja* iz 1830/31. na kome Hegel govori o problemu *početka istorije*.⁷ Svakako, ovaj manuskript, kao jedan od retkih Hegelovih sačuvanih rukopisa na temu filozofije istorije, ima privilegovan interpretativni status. Ovde Hegel ne posvećuje posebnu pažnju *načinima pisanja istorije*, pa ni *izvornoj istoriji* – barem ne u smislu prve i glavne teme njegovog uvoda. Ipak, *uzgredna* osvrtanja na praksu istoričara su više nego instruktivna.⁸ Iako se termin izvorna istorija u čitavom manuskriptu nigde eksplicitno ne spominje, jasno je da problem prvobitnog pisanja istorije kao demarkacione linije između istorijskog i neistorijskog vremena, u ovom tekstu igra odlučujuću ulogu.⁹

To su osnovni izvori koje ćemo koristiti.¹⁰ Ostala klasična izdanja, počevši od prvog Gansovog izdanja i kasnijih redakcija

⁵ VPWG I (1822), str. 4.

⁶ VPWG (1828), str. 124.

⁷ Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 138-207. U daljem tekstu VPWG (1830). O problemu početka istorije videti str. 191-196.

⁸ VPWG (1830), str. 139-140.

⁹ Paralelno sa prethodnim mestom, može se čitati i odeljak iz Hajmanove transkripcije *Predavanja* iz 1830/31, Hegel, G. W. F., *Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/31)*, Fink, München, 2005. No, ovde smo se odlučili za *Manuskript* uvoda iz 1830/31., kao na mesto na kome je problem odnosa pisanja i istorijskog događanja, jasnije izložen.

¹⁰ Pored toga referisaćemo i na mesta iz *Predavanja iz filozofije umetnosti, Fenomenologije duha, Osnovnih crta filozofije prava, Enciklopedije filozofskih*

zasnovanih na njemu, kao i kritičko Lasonovo i Hofmajsterovo izdanje, nećemo značajnije konsultovati. Razlog tome nije neuvažavanje rada klasičnih priređivača, već činjenica da nova kritička izdanja predstavljaju sigurniju osnovu za čitanje koje bi kao svoj imperativ imalo uvažavanje razlika u Hegelovom pristupu problemu istorije tokom pet različitih kurseva predavanja.

1. IZVORNOST

Pre nego što bilo šta bude rečeno o izvornom pisanju istorije, treba skrenuti pažnju na specifičnost samog termina kao Hegelove invencije. *Ursprüngliche Geschichte* u Hegelovo vreme, kao uostalom i danas, nije bio uobičajeni izraz kojim bi se opisivao rad bilo koje vrste istoričara. Još interesantnije, Hegel pod tim izrazom nije podrazumevao ono što nam se može učiniti samorazumljivim: *Istoriju koja polazi od istorijskih izvora*. Njegova izvorna istorija nije istraživanje izvora, takozvani *Quellenforschung*, niti je to istorija koja samo sačinjava jedan, premda pisani istorijski izvor.¹¹ No, šta je onda u ovoj istoriji izvorno? Nedostatak Hegelovog polaganja računa o pojmu izvornosti, ni na koji način ne olakšava stvari. Ipak, tekstovi ostavljaju dovoljno tragova. Pripremajući svoja predavanja za zimski semestar 1828/29., Hegel se odlučuje za krajnje nesiguran vid određivanja, navođenjem primera:

„Što se tiče prvog načina [pisanja istorije, prim.aut.], spominjanje nekoliko imena trebalo bi da nam da nešto određeniju sliku onoga što imam na umu – na primer, Herodot, Tukidid i ostali istoričari koji su sami svedočili, iskusili, i proživeli događaje, dela, i okolnosti koje oni

nauka i Nauke logike – ali uglavnom samo s obzirom na centralnu tezu izgrađenu interpretacijom ključnih mesta iz *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

¹¹ Hegelovo pisanje o istoriji događa se u epohi koja još uvek istoriju nije mislila u ključu kritike izvora, razvoj *Quellenforschung*-a je savremen sa nastankom Hegelove filozofije istorije.

opisuju, koji su sami učestvovali u tim delima i njihovom duhu, i koji su sastavili izveštaj o tim događajima i delima.“¹²

Ranije tokom predavanja iz 1822/23., slušaoci su zabeležili slične reči:

„Pisci Herodot i Tukidid pripadaju prvoj ili izvornoj istoriji. Oni su samo zapisali događaje koje su proživeli, i opisali dela kojih su bili svesni, ovi pisci, prema tome, pripadali su duhu svog vremena, oni su učestvovali u njemu i opisali ga.“¹³

Ova dva, slična, a opet u izrazu različita početka, svedoče o Hegelovoj uzdržanosti u pogledu pružanja prethodnog određenja prakse istoričara, u ovom slučaju izvornih. Takvo određenje, koje bi izbeglo da odmah referiše na pojedinačne primere, ovde izostaje. Usled nedostatka jasnog određenja, traganje za paralelnim mestima drugde u sistemu nudi se kao prevashodni način objašnjenja nejasnih mesta iz *Uvoda*.¹⁴ Takav pristup bi uglavnom odgovarao maniru prvih redaktora Hegelovih *Predavanja* – još je Eduard Gans insistirao na neophodnosti spekulativnog znanja koje u filozofiji istorije biva primenjeno na empiriju.¹⁵ Naravno, moguće je čitati Hegela sa pozicija njegovog sistema. U tom smislu, čitanje *Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije* uvek je moguće iz perspektive *Fenomenologije duha*, *Nauke logike* ili *Enciklopedije filozofskih nauka*. Tako bismo – ukoliko pitamo o tome šta je to za Hegela izvorna istorija – morali da tragamo za

¹² VPWG (1828), str. 122.

¹³ VPWG I (1822), str. 4; VPWG II (1822), str. 5.

¹⁴ Maks Vinter ukazuje na paralelizam između načina pisanja istorije u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* i stupnjeva teorijskog duha u okvirima filozofije subjektivnog duha, dok Nam-Zelman smatra da su različiti načini pisanja istorije, paralelni sa strukturom *Nauke logike*. Videti Winter, *Hegels Formale Geschichtsphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015., str. 52-56 i Nam-Seelmann, *Weltgeschichte als Idee der Menschliche Freiheit, Hegels Geschichtsphilosophie in der Vorlesung von 1822/23*, Universität Saarland, 1986., str. 7-14.

¹⁵ Gans, E., *Vorrede* u G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837. str. XIV

elementom neposrednosti u praksi istoričara, koji bi mogao da posvedoči o univerzalnoj repetitivnosti Hegelovih sistemskih matrica i da nam omogući da kroz njih razumemo pojedinačni predmet. Nepobitno je da je izvorna historiografija vid pripovedanja za koji je karakterističan neposredan odnos između svesti istoričara i njegovog predmeta. Ona je *istorija u kojoj subjekt i objekt još uvek nisu izdiferencirani*.¹⁶ Na taj

¹⁶ Nam-Zelman posebno insistira na izjednačavanju pojmova izvornog i neposrednog. Zelman primećuje da: „Hegel konstatuje jedinstvo između svesti pisca istorije i nivoa svesti vremena o kome piše.“ u Nam-Seelmann, *Weltgeschichte...* str. 10. Ipak, ona ovo jedinstvo izjednačava sa logički neposrednim jedinstvom: „Ova logička struktura koja se može odrediti trostrukošću ‘Izvornog (ili neposrednog) jedinstva’ – ‘Odvajanja’, ‘Refleksije’ – ‘ponovo uspostavljenog jedinstva’, sačinjava temeljnu strukturu filozofskog mišljenja kod Hegela. Prema tome, ova logička struktura ne leži samo u temelju logike (Biće – Suština – Pojam), već je u temeljnom smislu konstitutivna za čitavu Hegelovu realnu filozofiju.“, str. 9. Na osnovu ove dve premise Nam-Zelman zaključuje da izvorna istorija sačinjava prvi stupanj *logičke trostrukosti*, u dinamičnoj strukturi koju sačinjava sa reflektujućim i filozofskim pisanjem istorije, str. 10. Strogo govoreći, ispravnost tvrdnji u premisama ovde ne garantuje tačnost zaključka – jer iz toga što u Hegelovom sistemu postoji temeljna struktura koja se sastoji od dinamike momenata neposrednosti, refleksije i povratka jedinstvu i iz toga što struktura izvorne istorije kod Hegela podrazumeva jedinstvo između autora i predmeta, što odgovara momentu neposrednosti, i dalje ne sledi da se radi o paralelizmu sa sistemskim implikacijama koji nam može omogućiti da različite načine pisanja istorije bez poteškoća uklopimo u Hegelov sistem. To naravno ne znači da takva interpretacija nije moguća – takođe, to ne znači ni da je pogrešna, to samo znači da paralelizam između navedene dve strukture kod Hegela ne podrazumeva mogućnost smeštanja načina pisanja istorije u okvire Hegelovog sistema, a zajedno sa time i identifikaciju izvornog pisanja istorije sa momentom neposrednosti, kako se on javlja u *Nauki logike* ili *Fenomenologiji duha*. U izvesnom smislu, Hegelova nedorečenost povodom *izvornosti* u pogledu istorije, otvara nam mogućnosti da osnove njegovog izlaganja tražimo i na drugim mestima u okvirima njegovog sistema. Ova mesta ne moraju nužno biti usklađena sa *temeljnim strukturama Hegelovog mišljenja* – što u krajnjem ne mora da ukazuje na proste inkonzistencije i odstupanja, već naprotiv, na

način, karakter izvornosti istorije ticao bi se fenomenološko-ontološkog statusa onoga što je istorija po sebi, u svom prvobitnom i nemirnom elementu neposrednosti. Neposrednosti u smislu uronjenosti svesti istoričara u događaje o kojima piše, bez elementa refleksije koji bi uneo razlikovanje između subjekta i objekta – razlikovanje koje na kraju čeka da bude mišljeno od strane spekulativne misli.

Moguće je da smo upravo izneli potpuno legitimnu interpretaciju izvorne istorije kod Hegela i da stranice na kojima on piše o njoj ne donose ništa novo za jednu misao koja se tu naprosto primenjuje. Ipak, ovde treba obratiti pažnju na nefilozofski karakter uvodnih izlaganja koji je Hegel naglašavao¹⁷ – jednako koliko su gore spomenute interpretativne mogućnosti ostvarive i baš zbog toga što su sve jednako ostvarive, moguće je pretpostaviti da u uvodima iz 1822/23., odnosno 1828/29., ne nailazimo samo na primenu dijalektičkih matrica na elemente pozajmljene iz empirije. Naprotiv, možda se pred nama nalazi jedno potpuno nefilozofsko, odnosno nespekulativno izlaganje. Pre svega, Hegel nigde ne izlaže na koji način izvorna istorija prerasta u reflektujuću, ili kako reflektujuća negira izvornu, a još manje govori o tome na koji način filozofska istorija miri kontradikciju između prethodne dve. Nemir i proizvodnja napetosti i razlike karakteristični za Hegelovu dijalektiku, ovde kao da za trenutak ustupaju mesto mirnom izlaganju vrsta istoriografije, onako kako su one dostupne u svojoj očiglednosti svakom od njegovih savremenih slušalaca.

Dakle, za početak, zatičemo samo sled: *izvorna, reflektujuća, filozofska* – i lako je moguće da nas neposrednost izvorne istorije, subjektivno-objektivni rascep unutar reflektujuće i umski karakter filozofske, navedu na to da činimo ono na šta se ni sam Hegel nije odvažio: Da posmatramo ove tri forme kao dijalektički povezane i da pokušamo da izložimo moguću implicitnu dijalektiku koja je možda ostala nerazvijena, a opet, možda je za autora bila i neizloživa. Vratimo se ipak samim Hegelovim rečima, onim zapisanim, kao i onim verovatno

mogućnost da Hegelove ideje budu shvaćene kao upotrebljive van strogih okvira njegovog filozofskog sistema.

¹⁷ Videti, *VPWG (1828)*, str. 122.

izrečenim. Govoreći o izvornoj historiji, Hegel odmah iznosi nekoliko imena. Naravno, ta imena su poznata: Herodot i Tukidid. Za Hegela, ovo su ujedno imena prvih *slobodnih proznih autora*.¹⁸ U Hegelovom tekstu lista izvornih historičara se tek kasnije nastavlja *Ksenofont, Cezar, Kardinal Rec, Fridrih Veliki itd.* Ipak, Herodot i Tukidid stoje izdvojeno na početku, markirajući tačku pretpostavljene svesti slušalaca. Dakle, ukoliko se govori o historiji, za Hegela, najzgodnije je početi od historičara kroz čije tekstove je nešto kao historija tek dostupno filozofu historije i slušaocima njegovih predavanja. Naravno, prosto navođenje imena sačinjava samo početnu ilustraciju, pitanje je šta čine oni koje ponajpre smatramo historičarima?

Većini Hegelovih slušalaca je bilo poznato da je Herodot iz Helikarnasa ostavio izveštaj o pričama o sadašnjosti i prošlosti njegovih

¹⁸ U svojim *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti* Hegel ne razmatra historiju kao prozni oblik – to nam donekle sugerise da on nije smatrao pisanje historije umetničkim izrazom. Ipak, jedini stariji prozni oblik od historije koji Hegel navodi je basna. Upadljiv je kontrast koji postoji između basne koja svoje poreklo za Hegela ima u ropskoj svesti kojoj je negiran svaki slobodan izraz i koja prema tome prostor za izražavanje traži u spoljašnjoj prirodi i historije koja kao slobodna proza svoj predmet nalazi u političkom dešavanju. Tako, u pogledu basne, Hegel primećuje: „[...] Umesto da stvara slobodne oblike iz slobodnog duha, takvo ispitivanje vidi samo još jednu drugu primenljivu stranu u čisto datim i dostupnim materijalima [...] to se događa zbog toga što se Ezop ne usuđuje da iznosi njegova učenja otvoreno, već može da ih učini razumljivim samo skriveno kao što to biva u zagonetci koja je u isto vreme već rešena. Sa robovima počinje proza i zbog toga je čitav ovaj rod prozaičan.“ u Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. str. 497. Nasuprot tome stoji *Istorijska proza*, koja je slobodna zbog toga što je njen objekat sam po sebi produkt slobodnog duha u vidu države i državnih institucija – za šta je centralno i to da je jezički izražen *zapovestima i zakonima*. *VPWG (1830)*, str. 193. Razume se, Hegelovo viđenje *basne kao ropske proze*, i generalizacija figure *Ezopa*, kao univerzalnog pripovedača basni, jeste problematičnog karaktera. No, ovde je iznosimo kako bismo ukazali na značaj koji su za Hegela imali *prvi historičari*. Herodot i Tukidid, ukoliko u vidu imamo izlaganja o *basni iz Estetike*, postaju *prvi slobodni prozni autori*.

savremenika, ali pored toga, i za kasnije generacije pre svega, o centralnom događaju svog doba kome je svedočio: Grčko-persijskim ratovima. Bilo im je poznato i to da je Tukidid Atinjanin ostavio izveštaj o konfliktu: „[...] velikom i najvrednijem pomena od pređašnjih ratova“.¹⁹ Dakle, kao što Hegel odmah navodi, obojica, kao i ostali izvorni istoričari posle njih: „[...] živeli su kroz događaje koje su opisali i o njima sačinili izveštaj.“²⁰ – što je podrazumevalo da je Hegelovim rečnikom izraženo: njihov duh bio jedinstven sa duhom njihove epohe, oni su: „[...] takođe pripadali duhu vremena, u njemu su živeli i to vreme opisali.“²¹ Interesantno je da Hegel ovde koristi reč *Beschreiber* kada govori o izvornim piscima istorije, umesto *Schriftsteller* ili eventualno *Schreiber*. Ovakva pomalo neobična upotreba reči možda nam otkriva ponešto od Hegelovog shvatanja uloge izvornih pisaca istorije. *Beschreiber* je supstantiv od glagola *Beschreiben*, koji se odnosi na opisivanje putem pisanja, pomalo rogovatno prevedeno *Beschreiben* znači *pisanjem opisati*. U tom smislu izvorni pisac istorije koji je *Beschreiber* ima ulogu opisivača događaja i duha vlastitog vremena.²² Na taj način, kroz pisanje i opisivanje, ono što su istoričari od početka činili, i što sačinjava osnovu potonje istorijske prakse, nije ništa drugo doli prenošenje stvari koje su se „[...] prosto dogodile i bile spoljašnja

¹⁹ Tukidid, 1.1. Ovde navedeno prema Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar, str. 13.

²⁰ *VPWG (1828)*, str. 122.

²¹ *VPWG I (1822)*, str. 3., *VPWG II (1822)*, str. 5.

²² Ipak, interesantno je da ovaj supstantiv u vezi sa izvornim istoričarima nalazimo samo u transkripcijama, dok u manuskriptu o njemu nema ni traga, umesto njega Hegel jednostavno piše *Geschichtsschreiber*. Moguće je da je termin opisivač (*Beschreiber*), slučajna posledica nedosledne transkripcije Hegelovih studenata – no, tome ne ide u prilog slaganje različitih transkripcija. Takođe, interesantno je da o reflektujućim istoričarima Hegel u transkripcijama ne govori kao o opisivačima. Ukoliko u obzir uzmemo verovatno noviji datum manuskripta u odnosu na transkripcije predavanja iz 1822/23., moguće je da je Hegel odustao od neobičnog supstantiva.

datost, u carstvo duhovne predstave.“²³ Hegel zatim na sledeći način izdaleka opisuje delatnost istoričara: „[...] ono što je prvo nešto dato, bivajuće i prolazno, postaje nešto duhovno predstavljeno.“²⁴ Na taj način, praksa istoričara pojavljuje se kao prevođenje prolaznog iskustva u trajnu predstavnu formu. Takva forma iskustvo čini trajnim u medijumu predstave, tako da istorijski tekst nije ništa drugo doli duhovna predstava iskustva o promenljivim fenomenima. Hegel ide i korak dalje: „[...] takav istoričar je onaj koji ono što je u stvarnosti prolazno, raštrkano u subjektivnom i slučajnom sećanju, sastavlja u celinu i postavlja u hram Mnemosine i daje mu besmrtno trajanje.“²⁵

Prema tome, praksa istoričara u svom izvornom obliku pojavljuje se kao tehnika prevođenja jedne forme trajanja u drugu – u izvesnom smislu, ona se pojavljuje kao vid strategije bega od loše beskonačnosti. Prevođenje prolazne pojavnosti u carstvo duhovne predstave podrazumeva, na jednoj strani, seriju tranzitornih i upravo zbog toga efemernih događaja, takoreći beskonačnu seriju prolaznih pojava, dok na drugoj strani proizvodi konačnu seriju sa univerzalnim važenjem.²⁶ Posebno je interesantno što se u radu izvornih istoričara ne

²³ *VPWG (1828)*, str. 122; *VPWG I (1822)*, str. 3-4; *VPWG II (1822)*, str. 5. U drugom izdanju transkripcija umesto *geistige Vorstellung*, nalazimo *denkende Vorstellung*. S obzirom na poklapanje između prvog izdanja i kasnijeg manuskripta, verovatnije je da je odgovarajući izraz na ovom mestu *duhovna predstava*.

²⁴ *VPWG I (1822)*, str. 4; Ovo je u manuskriptu skraćeno izraženo: „[...] prethodno bivajuće – samo duhovno, predstavljeno...“ *VPWG (1828)*, str. 122.

²⁵ *VPWG (1828)*, str. 123. U tekstu transkripcija predavanja nalazimo sličan navod, koji je interesantan pošto u njemu Hegel insistira na tome da izvorni istoričari stvaraju predstave, što je potpuno u skladu sa njegovim shvatanjem carstva duhovne predstave kao toposom istorijske naracije: „On [istoričar] najpre unosi ono prolazno i rasuto u sećanju, u jednu čvrstu, trajnu predstavu, on povezuje ono što brzo proleće i za besmrtnost ga poleže u hram Mnemosine.“ u *VPWG I (1822)*, str. 4; *VPWG II (1822)*, str. 6.

²⁶ Ova tranzicija podrazumeva ono što D’Ond naziva transformacijom iskustva, koje iz spoljašnje efemernosti biva preneseno u stalne slike. D’Hondt, *Hegel, Philosophe de l’histoire vivante*, PUF, Paris, 1966., str. 356.

radi o zameni prolaznosti za večnost, već samo o promeni forme večnosti. Na jednoj strani nalaze se večno ponavljajući opažaji, koji su večno ponavljajući zbog toga što svaka razlika biva utopljena u zajedničkom imenitelju njihove prolaznosti, dok se na drugoj strani nalazi delatnost predstavljanja koja omogućava da *opažaji* budu *ponovljeni kao predstave* i samim tim *zadržani*, ali sada ne kao *večno prolazeći opažaji*, već kao *trajne predstave*.

Moglo bi se zaključiti da je izvorni istoričar u stvari posrednik između dve vrste temporalnosti, njegov zadatak može biti sumiran u sledećem: „Izvorni istoričari njima savremene događaje čupaju iz tla prolaznosti i donose ih u bolje tlo čvrste predstave, takav je njihov posebni karakter.“²⁷ Dakle, ono što omogućava istorijsku praksu nije ništa drugo doli delatnost prenošenja iz poretka tranzitornosti u poredak neprolaznosti, ili drugačije, iz poretka večne promenljivosti i propadljivosti u poredak trajanja. Prema tome, izvorni istoričari nisu izvorni stoga što su naprosto prvi istoričari, ili zbog toga što se bave istorijskim izvorima, ili pak i sami predstavljaju istorijske izvore – oni to nisu čak ni zbog karaktera neposrednosti, kao ni zbog toga što bi bili prvi u pretpostavljenoj fenomenološkoj dijalektici koja možda postoji među načinima pisanja istorije. Ono što ih čini izvornim je njihova posrednička uloga između dva poretka večnosti: večnosti repetitive pojava i večnosti istrajavanja predstava.

2. MESTA IZVORNOSTI: *MNEMOSINE*

Izvornost je ovde u prvom redu oznaka za mesto na kome dolazi do preseka između dva poretka večnosti. Ipak, istoričari nisu jedini koji se pojavljuju na tom preseku. Izvorni istoričari čak nisu ni prvi stvaraoci trajnih predstava – iz vida ne treba izgubiti pesništvo kao praksu koja takođe stvara predstave koje tranzitorni i nesigurni materijal čine stalnim.²⁸ Zbog toga kod Hegela nailazimo na komparaciju između izvornih istoričara i pesnika. Ipak, po Hegelu istoričar čini nešto

²⁷ *VPWG I (1822)*, str. 4.

²⁸ *VPWG (1828)*, str. 122-123.; *VPWG I (1822)*, str. 4; *VPWG II (1822)*, str. 6.

značajno drugačije od pesnika zbog toga što materijal pretvara u duhovnu predstavu, dok pesnik stvara predstavu za čula.²⁹ Istoričar i pesnik su dve figure sa jednakim pretenzijama na večnost, ne zbog suludih ambicija, već zbog prirode njihovog dela – i jedan i drugi imaju kao svoj zadatak posredovanje između prolaznosti i trajnosti, premda to čine na značajno drugačiji način.

Radi jasnijeg razlikovanja delatnosti pesnika i istoričara važno je imati u vidu razliku između čuvstvene i duhovne predstave. Ono pak što između ove dve figure stvara bliskost je njihova uloga u stvaranju pamćenja, premda na načine koji odgovaraju različitim oblicima svesti. Gore smo naglasili kako je primarna funkcija izvornog pisanja istorije, ono što ga čini izvornim, posrednička uloga između večne prolaznosti i trajne univerzalnosti predstave – naglasili smo da ovakva uloga nije samo posredovanje između prolaznosti i trajnosti, već i posredovanje između dve različite forme večnosti – ali tome treba dodati da delatnost izvornog istoričara nije jedini način na koji *Mnemosine* deluje, i naravno, nije jedini način na koji bivaju proizvedene predstave: U hram *Mnemosine* stvari se unose na različite načine. Izvorni istoričari nisu naprosto izumitelji kolektivnog pamćenja. Za Hegela, pored istorije i pre istorije, postoji poezija kao praksa kojom se formira prvobitno pamćenje zajednice.

Prema tome, u pokušaju polaganja računa o izvornoj istoriji kod Hegela, nemoguće je izbeći odgovore na pitanja o: a) *Problemu pamćenja*; b) *Problemu odnosa poezije i pamćenja*; c) *Problemu odnosa istorije i poezije*. Za početak jasno je da izvornost prvog vida pisanja istorije treba tražiti na mestu nastajanja pamćenja u medijumu duhovne predstave: Ono što se pojavljuje kao spoljašnje i prolazno, biva iznova prisvojeno, i u medijumu predstave očuvano kao trajni duhovni posed. To je ujedno minimalno određenje izvornog pisanja istorije, a pisanje istorije je, prema tome, izvor iz koga nastaje trajna slika prošlosti. Ipak,

²⁹ Istoričar ono što je prosto dogođeno prenosi u *carstvo duhovne predstave*, videti *VPWG (1828)*, str. 122. Pesnik pak: „[...] postupa tako što građu koju ima u svom osećaju – unutrašnjem i spoljašnjem – duhu (ovde u smislu *Gemüth*, ne *Geist*) – obrađuje za čuvstvenu (*sinnliche*) predstavu.“ *Isto*, str. 122-123.

šta se tačno misli pod izrazom *duhovna predstava* i u kakvom se odnosu nalazi praksa proizvođenja takvih predstava sa drugim praksama predstavljanja?

Pitanje o duhovnoj predstavi je centralno za razumevanje delatnosti istoričara, i u isto vreme ono je i pitanje o problemima sećanja i pamćenja. Sećanje i pamćenje pak, u okvirima Hegelovog sistema, teme su koje su najopsežnije obrađene kroz filozofiju subjektivnog duha.³⁰ Svakako, *Erinnerung* i *Gedächtnis* su centralni pojmovi Hegelove filozofije uopšte, ipak, eksplicitna tematizacija ovih pojmova događa se prevashodno na mestima na kojima Hegel izlaže dinamiku subjektivnog duha.³¹ Na taj način, pitanje koje je ovde postavljeno o odnosu između pisanja istorije i sećanja, odnosno pamćenja, ujedno se dotiče i poteškoća u vezi sa kohezijom Hegelovog sistema. Pre svega, da li pamćenje koje možemo identifikovati sa delatnošću izvorne istorije predstavlja neku vrstu kompleksnije forme koja nije obrađena, premda je konceptualno zasnovana u okvirima filozofije subjektivnog duha? Ukoliko je to tako, pitanje je na koji način je moguće povezati te kompleksnije forme pamćenja sa osnovama izloženim u Hegelovoj psihologiji. Problem koji iskrsava na tom mestu tiče se subjektivnog, odnosno objektivnog karaktera istorijskog sećanja, i pitanje je koje je povezano sa problemom pamćenja, koje se kod Hegela uvek javlja kao zajedničko.

Pojam pamćenja, pak, kod Hegela je značajno drugačiji od pojma sećanja – ovaj pojam nikako ne može da se svede na uopšteno

³⁰ Pre svega to je poglavlje iz *Enciklopedije filozofskih nauka*, posvećeno predstavi, Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979. str. 257-283. Takođe, opsežnije izlaganje dostupno nam je u Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994. Ovo izdanje je slično izdanjima *Predavanja iz filozofije svetske istorije* sačinjeno na osnovu studentskih transkripcija posebnih predavanja.

³¹ U okvirima Hegelove *psihologije* izložene u *Enciklopediji*, kao i *Predavanjima iz filozofije duha* koja je držao tokom berlinskih godina.

subjektivno sećanje.³² *Gedächtnis* pretpostavlja ne samo objektivne i opštevažeće prakse i forme kroz koje pamćenje biva oblikovano, već i objektivni i opštevažeći sadržaj u određenoj društvenoj grupi. Prema tome, problem pamćenja značajno izlazi izvan okvira filozofije subjektivnog duha. Iako na prvi pogled pojam kolektivnog sećanja izgleda kompatibilno sa Hegelovom filozofijom i uobičajenim stavovima o njenom „univerzalističkom“ karakteru,³³ takav pojam ne postoji u okvirima Hegelove filozofije i filozofija objektivnog duha nigde nam ne pruža mogućnost da nađemo makar i koncept koji bi mogao odgovarati kolektivnom sećanju.³⁴ S druge strane, u okvirima filozofije objektivnog

³² Ovu distinkciju između *sećanja kao konstitutivnog za pojedinačnu subjektivnost i pamćenja kao konstitutivnog za zajednicu*, ne treba brkati sa distinkcijom koju imamo kod Morisa Halbvaksa između *individualnog i kolektivnog pamćenja*. Strogo govoreći za Halbvaksa, svako pamćenje je u krajnjoj liniji moguće samo kao *kolektivno pamćenje* – svakako *individue* su one koje *pamte*, ali ono što one *pamte* nikako nije naprosto produkt njihove *individualnosti*. Videti Halbwachs, M., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968. str. 15-17. Maurice Halbwachs, *On collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, 167-172.

³³ Hegelov takozvani „panlogizam“ i insistiranje na „univerzalističkom“ karakteru Hegelove filozofije je opšte mesto, koliko u benevolentnoj interpretaciji Hegelove filozofije, toliko i u njenoj kritičkoj evaluaciji. Ipak, uglavnom se zaboravlja ono što je još Ernst Bloh artikulisao kao suštinsku napetost između postignuća i implikacija Hegelove filozofije i „panlogizma“: „Sada, ne postoji već bolji grobar nego potpuno sadržajni pojam. Hegel je suštinski sve unutrašnje izneo u spoljašnjost da bi sve kantovski otvoreno zatvorio, u korist sigurno dostupnog, ali isto dubioznog dobitka zaključenog sistema.“ u Bloch, E., *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1918. str. 276. Opširnije str. 276-287. Obično se skreće pažnja na „zatvorenost sistema“, na „panlogizam“, dok ono na šta Bloh sugerise u vidu *spoljašnjosti* ostaje potpuno zaboravljeno. Hegel je *izneo sadržaj unutrašnje subjektivnosti u spoljašnjost* samo da bi tu spoljašnjost *zarobio u sistemu*, ipak da bi učinio poslednje, morao je prvo učiniti prethodno.

³⁴ Angelika Nuco predlaže koncept *etičkog sećanja* u okvirima Hegelove *Fenomenologije duha*, kao koncept koji bi bio najbliži *kolektivnom pamćenju* kakvo imamo kod Morisa Halbvaksa, smatrajući ga za centralni koncept za

duha, nailazimo na niz mesta na kojima je problematizovan način na koji pamćenje biva posredovano kroz forme objektivnog duha i artikulirano kroz umetnost, religiju i na kraju filozofiju, kao forme apsolutnog duha. Na taj način, iako sećanje i pamćenje imaju svoju osnovu u subjektivnom duhu, svoju prećutnu aktualizaciju i artikulaciju dobijaju tek u sferama objektivnog i apsolutnog duha. Prećutnu, zbog toga što su odista retka mesta na kojima Hegel nešto opsežnije govori o problemu pamćenja van okvira svoje psihologije kao dela filozofije subjektivnog duha.³⁵ Naravno, postoje izuzeci – i ti izuzeci su značajni.

Prvi izuzetak predstavlja *Fenomenologija duha* iz 1807. Problematizacija sećanja i pamćenja u okvirima *Fenomenologije* je posebno interesantna ukoliko obratimo pažnju na mesto pamćenja u kasnijem Hegelovom sistemu. Sećanje i pamćenje sa stanovišta Hegelovog enciklopedijskog sistema, i kasnijih *Predavanja iz filozofije duha*, nisu tema fenomenologije duha već psihologije, stoga je obrada

Hegelovo shvatanje istorije iz vremena *Fenomenologije duha* i kontrastira ga spram poznog Hegelovog shvatanja *istorije* centriranog oko ideje *suda*. Nuzzo, A., *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave-Macmillan, New York, 2012. str. 17; 25-32. Iako nesumnjivo postoje međusobno nesvodive razlike između Hegelovog shvatanja pamćenja i istorije 1807. u odnosu na shvatanja iz 1820-ih, ono što predstavlja njihovu tačku spajanja jeste mesto na kome uopšte nastaje *pamćenje*, koje je moguće samo na prelazu između *subjektivnog u objektivni duh*, i podrazumeva dinamičnu, dvosmernu strukturu. Drugačije, teško je konceptualizovati posredovanje između *objektivnih običajnosnih struktura* kao *mesta kolektivnog pamćenja i individue* koja pamti, jer ono što *individua pamti* i što je *konstituiše* kao individuu, svakako da nije svet *objektivnog duha* koji joj je *neposredno dostupan*, već je to tek *svet objektivnog duha* onako kako je on *izražen u jeziku*. Poslednje takođe podrazumeva da se *kolektivno pamćenje* ne generiše samo od sebe, već da njegove predstave bivaju *individualizovane* od strane pojedinaca koji pripadaju određenoj zajednici.

³⁵ To ne znači da Hegel naširoko ne koristi pojmove *sećanja i pamćenja*, to takođe ne znači da je interpretacija ovih pojmova na osnovu ostalih tekstova kod Hegela nemoguća, to samo znači da je mesto na kome je Hegel najodređeniji povodom pamćenja *filozofija subjektivnog duha*, o kojoj nam najopsežnije svedočanstvo pružaju Hegelova *Predavanja iz filozofije duha*.

sećanja u okvirima *Fenomenologije* nejasna.³⁶ Hegel u *Fenomenologiji duha* nije izneo jasno određenje i dijalektičku dinamiku sećanja i pamćenja. Takođe, on to nije učinio ni kasnije u enciklopedijskoj fenomenologiji.³⁷ Pitanje sistemskog mesta sećanja u okvirima fenomenologije ne biva značajno jasnije time što *Fenomenologija duha* u svoje okvire uključuje sfere *subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha*,³⁸ a problem sećanja bez prethodne obrade karakteristične za kasniju psihologiju biva iznova dovođen u vezu sa formama koje bi se ticale filozofije objektivnog, odnosno apsolutnog duha. Sećanje se tako u *Fenomenologiji* pojavljuje kao pojam od centralnog značaja, ali bez sasvim jasnog sistemskog mesta.

³⁶ U tom smislu, teza Nuco o sistemskom značaju pojma sećanja kod Hegela, kao i o specifičnim vrstama sećanja, ima svoju težinu. Nuzzo, *Memory*, str. 17. No, teza o postojanju specifičnog *etičkog sećanja* i njegovo izjednačavanje sa *kolektivnim pamćenjem*, kao predloženo rešenje (*Isto.*) je problematična. Prvo, *sećanje* je kod Hegela neodvojivo od delatnosti subjektivnog duha, drugo, pamćenje koje nastaje onda kada *subjektivni sadržaji sećanja bivaju ospoljeni*, neodvojivo je od *zajednice*. Imajući to u vidu, značajno je kako je delatnost subjektivnog duha kroz sećanje i pamćenje konstitutivna u pogledu sfera objektivnog i apsolutnog duha, dok bi insistiranje na posebnim vrstama *sećanja*, koje bi odgovarale različitim delovima Hegelove sistemske filozofije, dovodila u pitanje ovakvu ulogu delatnosti subjektivnog duha.

³⁷ Jedna od specifičnosti *Enciklopedijske fenomenologije* jeste i potpuno odsustvo terminologije koja bi se ticala *sećanja i pamćenja*. Interesantno je da isto važi i za *Predavanja iz filozofije duha*, gde po svemu sudeći ne postoji nijedno mesto u okvirima *fenomenologije*, na kome Hegel referiše na *Erinnerung* ili *Gedächtnis*, odeljak o psihologiji pak, ne samo da obiluje ovim pojmovima, već je njegova čitava dinamika organizovana oko pojmova *sećanja, produktivne uobrazilje i pamćenja*.

³⁸ O prirodi *Fenomenologije duha* interpretativni stavovi su se razilazili do krajnosti, kako u devetnaestom veku, tako i kroz dvadeseti vek – samim tim i stavovi o odnosu između *Fenomenologije* i Hegelovog kasnijeg sistema. O tome opširnije videti Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phaenomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973. str. 170-195.

Ostale izuzetke sačinjavaju raštrkana mesta u Hegelovim tekstovima koji ne sadrže eksplicitnu filozofiju subjektivnog duha. U okvirima Hegelovog sistema ne postoji jasno ocrtan prelaz od subjektivnosti sećanja ka objektivnim formama pamćenja – nijedno Hegelovo delo nam ne nudi jasnu tematizaciju ovog prelaza, ipak, takav prelaz je uvek već podrazumevan. Svejedno, moguće je da se ne radi samo o propustu i da objektivne forme pamćenja, za Hegela, možda i ne postoje u doslovnom smislu. Utoliko, pamćenje se uvek pojavljuje kao konstruisano, artikulisano ili stvoreno u okvirima formi objektivnog duha i posredstvom formi apsolutnog duha. Ipak, pored svih mesta na kojima Hegel govori o sećanju, pretpostavljajući osnovu iz filozofije subjektivnog duha, postoje i upečatljiva, premda krajnje retka mesta na kojima se spominje *Mnemosine*. To su jedina mesta na kojima Hegel govori o mestu pamćenja – no, radi se o konstruisanom mestu, jer hram *Mnemosine* o kome Hegel govori samo je tačka presecanja subjektivne i objektivne sfere, sam za sebe ne pada ni na stranu subjektivnog, niti na stranu objektivnog. Na retkim mestima na kojima Hegel govori o *Mnemosine* uvek se ističe prelaz, u okvirima psihologije: prelaz od prolaznog opažanja ka trajnoj slici, zatim prelaz od ospoljavanja trajne slike u jeziku ka objektivnom duhu³⁹ – ova dinamika se javlja i na mestima koja se ne tiču samo psihologije, a u pravilu se radi o prelazu iz subjektivnog sećanja, ka njegovom posredovanju kroz objektivne, odnosno apsolutne forme pamćenja.⁴⁰ Upravo na takvom mestu *prelaza* nalazi se delatnost *izvornih istoričara* kao posredovanje između *prolaznosti opažanja* i *trajnosti predstave* – stoga, za dalje razumevanje pozicije izvorne istoriografije kod Hegela, kao i istoriografske prakse uopšte, neophodno je čitanje mesta na kojima Hegel govori o *Mnemosine*.

³⁹ *VPG* (1827), str. 199, 206.

⁴⁰ *PhG*, str. 231; *VPWG* (1828), str. 123; *VPWG* (1830), str. 193, 194; *VPWG I* (1822), str. 134.

LITERATURA

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831) (hrsg. Walter Jaeschke), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015.
- Hegel, G. W. F., *Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/31)*, Fink, München, 2005.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (1827/28)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- Winter, M., *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.
- Nam-Seelmann, H., *Weltgeschichte als Idee der Menschliche Freiheit Hegels: Geschichtsphilosophie in der Vorlesung von 1822/23*, Universität Saarland, 1986.
- Gans, E.; Vorrede u G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837.
- Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar.
- D'Hondt, J., *Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966.
- Halbwachs, M., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- Halbwachs, M., *On collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Bloch, E., *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1918.
- Nuzzo, A., *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave-Macmillan, New York, 2012.
- Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phaenomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND ORIGINAL HISTORIOGRAPHY

Abstract: This article presents an introductory investigation of the so-called *original history* in Hegel's *Lectures on the Philosophy of World History*. It begins with the problematization of Hegel's terminological invention *Die ursprüngliche Geschichte*, pinpointing the ambiguous character of *originality* as an adjective by which Hegel describes the practice of some historians. Hegel's concept of originality here is investigated through an inquiry towards the defining features of historiographical practice. This inquiry is led by the traces of Hegel's description of the practice of the first historians as creators of the lasting *intellectual representations* by which collective memory is constituted. Then, following the specific formulations from Hegel's *Introductions*, the practice of the original historians is further interpreted as the practice of the transmission of *transitory content of perception* to the *medium of lasting representation*. Interpretation concludes with remarks about the importance of Hegel's theory of *Erinnerung* and *Gedächtnis* for further understanding of his theory of historiography.

Keywords: Hegel, Original Historiography, Philosophy of History, Collective Memory, History

Primljeno: 28.2.2022.

Prihvaćeno: 6.5.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Hegel

1 Kant

161.225.23 : 11

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.109-134>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I KANTOVA KRITIKA METAFIZIKE

Sažetak: Glavnim rezultatima Kantovog projekta kritike uma osporena je mogućnost metafizike kao znanja o onome bezuslovnom, onome što stvar jeste po sebi. Prema Kantu, za tradicionalnu metafiziku kobnim se pokazivalo neuviđanje da se težnje uma ka onome bezuslovnom ne mogu ostvariti kao teorijsko saznanje bića u njegovom bitku. One, naprotiv, primarno jesu pitanje onoga što *treba* biti i moralnog delanja. Autor Hegelov odnos prema Kantovoj kritici tradicionalne metafizike ispituje s obzirom na prirodu Hegelovog stava prema Kantovoj ideji jedne kritike uma, otkriću antinomičnosti mišljenja u pokušajima da dohvati ono bezuslovno, tezi o razlici pojavnog i noumenalnog sveta, te tezi o primatu trebanja nad bitkom. Za Hegela, Kantova kritika metafizike nije bila dovoljno radikalna utoliko što je baš u tim, težišnim svojim uvidima ostala opterećena metafizički hipostaziranom razlikom subjektivnosti i zbiljnosti. Za razliku od drugih kantovskih i postkantovskih mislilaca, Hegel mogućnost mišljenja da prevaziđe pozicije tradicionalne metafizike ne uslovljava neposrednim negiranjem da postoji razlika između onoga što stvar jeste za subjekt i onoga što ona jeste po sebi i u svom bitku, nego u spremnosti da se obe odredbe, kao i sama njihova razlika misle kao odredbe mišljenja samog, odnosno kao zbiljnost u njenoj suštini – kao subjekt.

Ključne reči: Hegel, Kant, metafizika, logika, protivrečnost, stvar po sebi, bitak, trebanje, pojam

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

KRITIČKA FILOZOFIJA I TRI UZALUDNE RADOSTI UMA

Da se Kantova kritička filozofija može smatrati početkom *novog* računanja vremena u metafizici i filozofiji uopšte, Hegel potvrđuje već time što će o pretkantovskoj metafizici u svojim spisima i predavanjima često govoriti naprosto kao o *staroj*. Važno je imati u vidu da kritička filozofija za Hegela tu ne predstavlja samo istorijsku vododelnicu. Kako će on to pokazati u odeljku „Tri stava misli prema objektivnosti“ iz enciklopedijske Nauke logike (tzv. srednja logika), misaoni stav *stare metafizike* [*die alte Metaphysik*] može zatražiti svoju rehabilitaciju u svakom trenutku, čak i nakon što je filozofija gradila sebe u svom kantovskom, kritičkom liku, jer taj stav izražava ono postojano u načinu na koji razum kao takav nastoji da dohvati ono apsolutno.² Ako bismo na ovom mestu parafrazirali čuvene reči kojima je Hegel u drugom kontekstu objašnjavao svoju glasovitu tzv. tezu o kraju umetnosti³, pretkantovska metafizika epitet *stare* stekla je zbog toga što njeno stanovište više nije u stanju da izrazi ono što jesu najviše potrebe duha. Rečju, njeno mišljenje *nije slobodno*.⁴ Suštinska nesloboda *stare metafizike* za Hegela se pokazuje s obzirom na sâm način na koji je ona shvatala sopstvenu prirodu. Sebe je gradila kao prediciranje pretpostavljenih misaonih odredaba onome bezuslovnom, kako bi ono bilo spoznato u svojoj datosti, kao duša, svet i bog. Za Hegela, s

² Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković, § 27, str. 102; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, Werke 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), str. 93.

³ Videti: Hegel, G. V. F., *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970., prev. N. Popović, str. 11. Uporediti i polazišta važnog i podsticajnog rada Valtera Ješka: Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, u: *Hegels Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020., str. 119-152.

⁴ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 31, dodatak, str. 106.

Kantovim zahtevom upućenim umu da najpre preispita te odredbe, da ih u njihovom *objektivnom* važenju spozna upravo *kao sopstvene* odredbe, a ne kao nešto spolja dato, te da uvidi da se ono bezuslovno opire pokušajima da bude spoznato tako što bi mu se spolja priricala ma koja jednostrana, konačna misaona odredba, mišljenje se vratilo sebi. Sud kojim će u svojim *Predavanjima o istoriji filozofije* naglasiti da je s Kantovim radom na kritici toga kako je um dotad razumevao svoje metafizičke pretenzije, mišljenje „dospelo dotle da sebe shvati u samom sebi kao apsolutno i konkretno, kao slobodno, kao ono što je poslednje“⁵, Hegel će zbog toga braniti tokom čitavog svog filozofskog puta. S druge strane, Hegel će u zaključnom osvrtu na Kantovu misao u okviru istih predavanja svoje slušaocce upozoriti i na tri varljive, *uzaludne radosti* [*eitele Freuden*] koje je umu donelo Kantovo razračunavanje s metafizičkom tradicijom. Ta upozorenja jednako su paradigmatična povodom ispitivanja Hegelovog stava prema Kantovoj filozofiji u celini. Prvo, time što je odbacio ne samo da bi ono apsolutno moglo biti spoznato uz pomoć konačnih misaonih odredbi, nego i mogućnost saznanja onoga apsolutnog uopšte, Kant je, prema Hegelu, dao podstrek *lenjosti uma* [*die Faulheit der Vernunft*]. Odvratio je mišljenje od težnji da se preda saznanju istine.⁶ Drugo, s kritičkom filozofijom mišljenje je sebe spoznalo kao slobodno, ali time što je ona istovremeno tvrdila da „savršeno pravo“ koje pripada slobodi niti može biti opravdano, niti bi za takvim opravdanjem uopšte bilo potrebe, dala je krila onome što Hegel naziva *autokratijom subjektivnog uma* [*die Autokratie der*

⁵ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 429.

⁶ Prema: Isto, str. 476; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), str. 384. U *Nauci logike* Hegel će ponoviti ovaj sud: Kantovoj filozofiji moraju biti priznate epohalne zasluge zbog toga što „sačinjava osnovu i polazište novije nemačke filozofije“, ali to je ne abolira pred činjenicom da istovremeno predstavlja i svojevrсно „uzglavlje za lenost mišljenja“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović, str. 64, napomena).

subjektiven Vernunft]. Treću „radost“ uma Hegel ne vezuje toliko za Kanta, koliko za mislioce koji su se *implicite* ili izričito upućivali kantovskim misaonim tragovima. Kantova kritička filozofija podstakla je stigmatizaciju pojmovnog, naučnog znanja kao onoga što – uprkos svim naporima što bi ih ulagalo – nije u stanju da dohvati ono apsolutno. Duhovnost je svoj put ka apsolutu otud počela da krči okretom ka onome što je prepoznala kao svoje neposredne oblike, poput vere.⁷ Zbog svega će Hegel, usmeravajući misaoni pogled na duhovne prilike čitavog svog doba, komentar povodom ishoda Kantove kritike metafizike zaključiti gorkom opaskom da je nastupilo „očajno doba za istinu, kada je propala svaka metafizika, svaka filozofija, – pa se ceni samo ona filozofija koja u stvari to nije!“⁸

Već na osnovu ovih načelnih napomena očito je da bi očekivanja povodom ispitivanja Hegelovog stava prema Kantovoj kritici dotadašnje metafizike ostala izneverena ukoliko bi počivala na želji da se naprečac, jednoznačno utvrdi da li Kantovu kritiku Hegel prihvata, ili to ne čini. Naša namera jeste da nešto bliže osvetlimo težišne tačke te kritike, da razmotrimo kako se Hegelova filozofija prema njima postavlja i da na koncu pokažemo kakvo značenje Hegelova *kritika Kantove kritike metafizike* ima za hegelovski pogled na sudbinu metafizičkog mišljenja uopšte.

O KANTOVOJ KRITICI METAFIZIKE

U osnovi Kantovog preispitivanja granica saznanja, kao i čitavog projekta kritike uma, namera je da se odgovori na pitanje da li metafizika

⁷ Prema: Isto, str. 477; prema originalu: str. 384. „Treću radost“, prema Hegelu, umu je pričinio pre svih Fridrih Hajnrih Jakobi.

⁸ Isto. Hegel o Kantovoj i kantovskoj filozofiji sudi na isti način već u jenskom spisu *Vera i znanje* (1802): „... ono što je inače važno za smrt filozofije: da je um trebalo da se odrekne svoga bivstvovanja u apsolutu (...) postala je odsada najviša tačka filozofije“ (Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, u: *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 211).

može poći „sigurnim putem jedne nauke“⁹ kao što se to već odavno dogodilo s matematikom i fizikom, ili joj je nužno da ostane poprištem večitih sukoba o biću duše, sveta i boga, ali i o biću kao takvom. Kant je smatrao da se na to pitanje može odgovoriti samo ako se jasno spoznaje na čemu se temelji *objektivnost* odredaba koje se razvijaju u matematici i fizici. Jedino takva spoznaja može pružiti putokaz za metafiziku kako bi prestala da i nadalje bude samo poprište „beskrajnih prepirki“.¹⁰ Potrebno je pri tom uzeti u obzir važnu Hegelovu primedbu o tome šta je pojmom objektivnosti mišljeno kod Kanta. Pojam objektivnosti u kritičkoj filozofiji ne upućuje na to da bi izvesne misaone odredbe bile spolja date svesti, kako bi se to zdravorazumski očekivalo, nego na to da one važe za sve misaone subjekte, i to na nužan način, odnosno povrh sfera partikularnosti i slučajnosti mišljenja. Hegel naglašava i da je upravo kantovskim poimanjem objektivnosti prožeto moderno prosuđivanje o onome što bi bile bitne odlike naučnog postupanja uopšte: ono ne treba da potiče iz slučajnih oseta i trenutnih raspoloženja, već treba da obuhvati ono opšte, suštinsko, kao opšte i suštinsko u svesti samoj.¹¹ Mislilac koji je Kantu tu dao odlučujuću smernicu bio je Dejvid Hjum. Hjum je pokazao da se objektivnost znanja – shvaćena kao njegova poopštivost i nužnost – uopšte ne može iskustveno zasnivati. Iskustvo nam govori da se nešto dešava, ali ne i da se nešto upravo tako *mora* dešavati.¹² Umesto hjumovskog pokušaja da se predstave o nužnosti znanja objasne psihološki, kao rezultat ljudske navike, Kant će nastojati da pokaže da ono opšte i nužno u znanju jeste ono što prethodi svakom iskustvu, a čime istovremeno svako iskustvo – pa i iskustvo *navike* – postaje mogućim. Opštost i nužnost u znanju, tj. njegova objektivnost, opštost je i nužnost *u samoj svesti*, kao *apriornost* struktura čulnosti i razuma. Kao uslov mogućnosti iskustva, te strukture za Kanta

⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović, Predgovor drugom izdanju, str. 39.

¹⁰ Isto, Predgovor prvom izdanju, str. 33.

¹¹ O tome: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 2, str. 122-123.

¹² Kantovom recepcijom Hjumove misli detaljnije smo se bavili u radu „Početi od sebe? Kant i Hjumovo poimanje morala“, u: *Arhe* 32/2019, str. 33-55.

jesu i uslovi mogućnosti *predmeta* iskustva.¹³ Svako učenje koje bi pretpostavljalo obratno, odnosno da je saznanje to koje je uslovljeno karakteristikama svog predmeta, lišilo bi sebe mogućnosti da objasni kako se o predmetima mogu sticati nova znanja, a da se pri tom predmeti uopšte ne pojavljuju u iskustvu. Da su takva znanja moguća, Kantu pokazuju matematika i fizika. Okret ka apriornosti struktura svesti koji je napravila kritička filozofija izvorna je motivacija Kantu da u predgovoru drugom izdanju *Kritike čistoga uma* projekat kritike uma uporedi s preokretom koji je za prirodnu nauku značilo učenje Nikole Kopernika.

Prema Kantovom stavu, odredbe matematike i čiste prirodne nauke počivaju na onome što je nezavisno od iskustva – poblize na prostoru i vremenu kao apriornim formama čulnosti, te čistim pojmovima razuma – ali primenjuju se upravo u sferi iskustva, na stvari ukoliko se one pojavljuju našim čulima. Šta, međutim, učiniti s disciplinom koja pretenduje da bude istinskom naukom i čiji središnji pojmovi poput duše, sveta i boga jesu potpuno nezavisni od iskustva, ali se na iskustvo ne mogu primeniti, jer prekoračuju sve ono što se može pojaviti kao predmet čula, dakle kao prostorno i vremenski određeno? Šta, prema tome, s metafizikom? Kako će poentirati Ginter Celer, Kant odbija da povodom statusa metafizike napravi bilo kakav kompromis i od nje zahteva „da ustvrđuje samo ono što se svima onima koji su sposobni za upotrebu uma može umskim razlozima dostatno dokazati“, te da je samo tada „metafizika *znanost*, a inače je stvar mnijenja i izložena je proizvoljnosti individuumu i grupa“.¹⁴ No, ostavši bez oslonca u čulnom opažanju i bivajući prepušten samo sopstvenim čistim pojmovima, um se zapliće u protivrečnosti umesto da spoznaje ono bezuslovno, ono što se krije iza pojavnosti, noumenalitet ili ono što stvar jeste *po sebi*. Metafizika kao željeno umsko znanje o onome apsolutnom pretvara se u ono što će Kant nazvati „prostim lutanjem“. Vredno je pažnje to što Kant dodaje i da je žaljenje zbog lutanja metafizike utoliko

¹³ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 135.

¹⁴ Zöllner, G., „Metafizika nakon metafizike: Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, u: *Prolegomena*, 2 (2/2003), prev. I. Grgić, red. D. Barbarić, str. 181-195, citat sa str. 183.

veće kada se zna da se ono odvija „među pukim [bloßen] pojmovima“.¹⁵ S Kantovog stanovišta, lutanja mišljenja prekidaju se jedino time što će se pojmovi sjediniti s odgovarajućim čulnim opažajima, ali za čiste pojmove uma, kantovske *ideje*, takvo nešto nije moguće. Tražeći znanje o onome što duša jeste po sebi, o svetu kao apsolutnom totalitetu i o bitku boga, um od sebe traži više nego što je u stanju da pruži, premda to traganje, prema Kantu, pripada njegovoj prirodi.

Presudna, toliko raspravljana Kantova teza o nemogućnosti uma da sazna ono što stvari jesu po sebi, ono bezuslovno, iz korena je uzdrmala metafiziku u njenom u Kantovo vreme vladajućem, Volfovom i Baumgartenovom pojmu.¹⁶ Tom pojmu pripadala su najviša teorijska znanja o biću duše, sveta i najbićevitijem biću (racionalna psihologija, racionalna kosmologija i racionalna teologija kao discipline *metaphysica-e specialis*), kao i metafizika kao ontologija, znanje o biću kao takvom (*metaphysica generalis*). No, ne sme se zanemariti da Kantovo insistiranje na nepremostivom jazu između onoga što se pojavljuje našim čulima i što možemo saznati s jedne, i onoga što stvari jesu po sebi s druge strane, nije najviši cilj kritičke filozofije. Razlikovanje *phaenomenon*-a i *noumenon*-a kod Kanta je i sâm obrazloženo jednom višom svrhom. Ta svrha primarno je *praktička*. Da ono što saznajemo pod vidom čulnosti i kategorijalnog aparata razuma, tj. kao vremenski i prostorno određeno, te kao kariku u uzročno-posledičnom lancu, jeste saznanje o stvarima kakve one jesu po sebi, bila bi, prema Kantu, osporena mogućnost da čovek slobodno, spontano započne bilo koje delanje.¹⁷ Teze o saznajnoj nedodirljivosti *stvari po sebi* [*Ding an sich*], koje će u daljem razvoju onoga što će se potom

¹⁵ Prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Mein 1974, str. 20 (B XV); naše izdanje: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 42.

¹⁶ O novovekovnom pojmu metafizike videti: Folrat, E., „Raščlanjavanje metafizike na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*“, u: *Arhe* 3/2005, prev. M. Todorović, str. 237-259.

¹⁷ Videti npr. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Predgovor drugom izdanju, str. 44-45.

nazvati filozofijom nemačkom idealizma izaći na zao glas, kod Kanta nisu inaugurisane kao ostatak dogmatskog realizma. One su Kantu izvorno imale da služe kao deo borbe da se prizna nešto nedodirljivo *u samom čoveku*, bezuslovni karakter njegove moralne autonomije, onog *treba da* koje se, sa svoje strane, nikada u potpunosti ne može prevesti u sferu onoga što *jeste* o kojem svedoče čula. Isto tako, razvijanje tih teza nije deo napora da se prizna apsolutno prvenstvo iskustvenih znanja u odnosu na metafiziku. Naprotiv, one su Kantu trebalo da posluže da se duhovni pogled usmeri ka regiji u kojoj se granice mogućeg iskustva legitimno prekoračuju. To prekoračivanje, koje možemo nazvati i metafizičkim, uopšte se ne dešava u sferi teorijskih znanja, nego kao odluka da se sledi moralna dužnost, i to radi dužnosti same.

Ovaj kratki osvrt na odnos kritičke filozofije prema metafizici prokrčio je put ka dosta raspravljanoj interpretatorskoj tezi o dvoznačnosti pojma metafizike koju filozofija otkriva s Kantom.¹⁸ Ta dvoznačnost za metafiziku će se pokazati sudbonosnom. S jedne strane, Kantova kritika uma u svom je ishodu pokazala da metafizika kao najviša *theoria* i saznanje bića kao takvog, onoga što je Kant imenovao saznanjem stvari kakva ona jeste po sebi, nije ni mogla da zaživi. S druge strane, ako se pojam metafizike uzima u svom širem značenju, kao promišljanje odredbi svesti koje svojom prirodom prevazilaze domašaje iskustvenog dodira s predmetima, a bez kojih nikakvo iskustvo, niti predmet kao predmet iskustva nisu mogući, o Kantovoj filozofskoj spoznaji apriornosti struktura svesti, tj. o njegovoj transcendentalnoj filozofiji, može se govoriti kao o „imanentnoj metafizici“¹⁹, „metafizici iskustva“²⁰ i sl. Puno prekoračivanje iskustva dešava se, posmatrano s kantovskih pozicija, kao autonomija praktičkog uma i čovekovo moralno

¹⁸ Videti pre svega Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, str. 130.

¹⁹ Videti npr. Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Band, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart—Berlin—Leipzig 1922., str. 232-233.

²⁰ Videti: Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience I-II*, Georg Allen & Unwin LTD, London 1936.

delanje.²¹ Ako se o onome metafizičkom razmišlja kao o onom što prevazilazi iskustvo uopšte, moralnom delanju mora biti priznata inherentna metafizička crta. I u slučaju ispitivanja uslova mogućnosti iskustvenog saznanja, kao i povodom ukazivanja na to da delanje iz poštovanja prema moralnom zakonu ne može biti objašnjeno ničim iskustvenim, čovek polje transcendiranja iskustvene datosti pronalazi u sebi, u svojoj unutrašnjosti. O tome se može razmišljati kao o velikom finalu Kantove kritike dotadašnje metafizičke misli. Hegel je, međutim, nastojao da pokaže da se upravo takvim ishodom pokazalo da Kant, mislilac s kojim započinje nova filozofska epoha, sâm tu kritiku nije sproveo do kraja.

HEGEL: DOVRŠITI KANTOVU KRITIKU

Naše uvodno poglavlje u osnovnim potezima pokazalo je da se s Hegelovog stanovišta Kantova kritika dotadašnje metafizike sagledavala kao nužni, epohalni iskorak u kretanju mišljenja kojim ono sebe spoznaje u svojoj slobodi i apsolutnosti. Vredna je i napomena da je Hegelov odnos prema metafizičkoj tradiciji do te mere oposredovan Kantovim pogledom na nju, da on o metafizici, kao i kenigzberški filozof, govori pre svega s obzirom na oblik koji je ona dobila kod Lajbnica i Volfa.²²

²¹ Da je u *Kritici čistoga uma* dominirala upravo razlika između transcendentalne filozofije kao „teorije apriornih uslova mogućeg iskustva“ i „metafizike kao nauke o natčulnim predmetima“, ali i da je ta razlika u Kantovim potonjim istraživanjima o kojima se zna na osnovu njegovog *Opus postumum*-a dovedena u pitanje, te da se kod poznog Kanta pojam metafizike shvata kako u smislu „racionalnih osnova nauka“, tako i s obzirom na usmerenost čoveka na moralno dobro kao na svoju najvišu svrhu, pokazuje Ekart Ferster. Videti: Förster, E., „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (Hg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 123-136, citirane str. 129 i 136.

²² Prema: Tuschling, B., „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (Hg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 221-247, ovde str. 222. Vredi napomenuti i da Hegel izrekom razlučuje antičku filozofsku misao od sholastičkim nasleđem

Istovremeno, već smo naznačili i da se samim Kantovim kriticismom za Hegela taj proces ne upotpunjuje. Naš zadatak sada jeste da pokažemo na čemu se ti uvidi kod Hegela bliže zasnivaju i kako se filozof postavlja prema maločas ocrtanim glavnim rezultatima Kantovog kritičkog projekta.

Da je Kantovim zahtevom za saznanjem prirode i delotvornosti saznanjnih formi izražen dublji zahtev mišljenja u odnosu na one koji su vladali *starom metafizikom* u njenom nereflektovanom poverenju u domete misaonih odredaba kojima je raspolagala, uvid je koji je utkan u Hegelovo filozofiranje. Taj uvid, međutim, uvek je praćen za Hegela isto tako važnim upozorenjem da kritika uma kako nju sprovodi Kant ne izražava najvišu potrebu mišljenja u pogledu stava prema dotadašnjoj metafizici. Hegel će pod kritičku lupu najpre staviti vodeću zamisao čitave Kantove kritike uma, zamisao da se pre svakog bavljenja metafizičkim pitanjima ispita da li saznanjni aparat kojim raspoložemo uopšte ostavlja mogućnost da na tlu metafizike dođemo do ikakvog izvesnog saznanja.²³ Za Hegela, ako forme saznanja istinski jesu forme saznanja, od njihove delatnosti ne može se apstrahovati, niti ta delatnost u bilo kom momentu može biti potpuno suspendovana da bi one bile propitivane kao predmet. Kao što je, prema Hegelovom čestom poređenju²⁴, nemoguće očekivati da će se plivanje naučiti pre ulaska u vodu, isto tako je nemoguće da forme saznanja pre i mimo saznanja budu samo *ono ispitivano*, objekt kritike, i to kao navodno *oruđe*²⁵ pomoću kojeg se približavamo predmetu, ukoliko ih već ne bismo ispitivali *njima*

opterećene moderne metafizike, te da nju ne razmatra u okvirima „prvog stava misli prema objektivnosti“. Za Hegela, mišljenje antičkih filozofa ostavilo je po strani mitološke predstave i bilo je bespretpostavno, „čisto bivstvovanje u sebi“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 31, dodatak, str. 106-107).

²³ Videti pre svega programski značajan uvod u *Fenomenologiju duha*: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. Popović, red. M. Todorović, str. 41-48.

²⁴ Videti: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 10, primedba, str. 72 i § 41, dodatak 1, str. 121, kao i Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 433.

²⁵ Up. Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 41.

samima, odnosno ako one ujedno ne bi bile ono *što ispituje*, a time već i *saznaje*. Kako Hegel pokazuje, svako ispitivanje uslova mogućnosti saznanja i sâmno jeste saznanje, i kao takvo stoji pod istim tim uslovima! Za razliku od pitanja koja nastoje da naglase pojedini njegovi interpretatori, Hegelu nije stalo do toga da pokaže da je Kantovo ispitivanje mogućnosti saznanja i prirode saznajnih formi problematično utoliko što bi pretpostavljalo znanje o tome *šta znanje jeste*.²⁶ Hegel pre svega insistira na tome da svest uvek već jeste *u znanju*, te da se istinski zadatak filozofije ne krije samo u kritici delatnosti saznajnih formi svesti, nego i u ujedinjenju kritike kao samorefleksije te delatnosti sa sâmom delatnošću saznajnih formi svesti!²⁷ Kant je svojim radom na

²⁶ U tome npr. Justus Hartnack traži slabu tačku Hegelove kritike Kanta. Prema analogijama na koje se oslanja ovaj interpretator, kao što se bol oseća i bez anatomskih i biohemijskih znanja o njegovoj suštini, a određen postupak biva vrednovan kao nepravedan i pre znanja o tome šta pravda bitno jeste, tako se i znanje može razlučivati od neznanja pre znanja o tome šta znanje jeste u sopstvenoj suštini (prema: Hartnack, J., „Categories and Things-in-Themselves“, u: Priest, S. (ed.), *Hegel's Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 77-86, naročito str. 78-80). Utoliko je Kant bez pretpostavljanja znanja mogao da sprovede kritiku metafizike kao onog što ne uspeva da se izgradi kao istinsko znanje. Hegel, međutim, ne prigovara Kantu zbog toga što bi ispitivanje saznajnih formi nekritički pretpostavljalo uvid u to šta jeste znanje kao gotov rezultat, nego to da one ne mogu biti samo ono *o čemu se pita* a da istovremeno već nisu upošljene kao ono *što pita*, tj. da svest time već ne bi *saznavala* i bila *u znanju* koje bi proizvodilo sebe.

²⁷ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 1, str. 121. U tom pogledu saglasni smo s komentarom koji daje Džon I. Smit: „Linija razdvajanja između dvojice mislilaca (Hegela i Kanta – op. a.) ne treba biti ocrтана po pitanju ‘saznavanja pre nego što se zna’; važniji je Hegelov prigovor *razdvajanju* delatnosti kriticizma od onoga što se može nazvati saznavanjem ‘prvog reda’ koje je predmet kriticizma (...) Hegel je tvrdio da kriticizam i saznavanje koje je pod kriticizmom moraju biti zajedno u dinamičkom procesu razvoja“ (Smith. J. E., „Hegel’s Critique of Kant“, u: *The Review of Metaphysics*, Vol. 26, No. 3 (Mar. 1973), str. 438-460, citirana str. 442-443). Na srodan način o tome govori i Vilijem Henri Volš: Hegel spaja kriticizam i misao ‘prvog reda’ i pokazuje da nema kontrasta između filozofske i nefilozofske

kritici uma, kao onome što bi imalo biti samokritika uma, usmerio pogled filozofije ka živom identitetu svesti i samosvesti, a što kao takvo jeste apsolutnost znanja u njegovoj aktualnosti, ali je pred tim uvidom odstupio. Kant je razdvojio apsolutnost od mišljenja tvrdeći da ono, bivajući ophrvano sopstvenim protivrečjima kao svojom prirodnom dijalektikom, nije u stanju da apsolutnost – kao ono što bi bila stvar sama po sebi – istinski spoznaje.

Kantovo otkriće dijalekticiteta koji se obelodanjuje pri nastojanju mišljenja da u sferi teorijskog znanja prekorači granice iskustva Hegel je vrednovao kao „jedan od najvažnijih i najdubljih napredaka filozofije novijeg vremena“.²⁸ Za razliku od *stare metafizike* za koju je zapadanje u protivrečnosti slovilo samo logičkom greškom koja bi se imala otklanjati, Kant je pokazao da razumske odredbe *nužno* protivreče jedne drugima pri pokušaju da sobom obuhvate ono bezuslovno. To Kantovo otkriće – a pobliže njegovo otkriće antinomičnosti na polju traganja za znanjem o svetu kao celini, gde um s jednakom izvesnošću može tvrditi da svet ima početak u vremenu i prostorne granice, kao i da je beskonačan, da je svet sastavljen iz najmanjih, nedeljivih čestica, kao i da je deljiv u beskonačnost, da u svetu postoji sloboda, kao i da se sve odvija po prirodnom kauzalitetu, da svet ima svoj prvi, umni uzrok, kao i da takav uzrok ne egzistira²⁹ – za Hegela su prouzrokovali „sлом ranije metafizike“.³⁰ Dotadašnja metafizika iscrpljivala se upravo u naporima da dođe do onoga što bi bio jednoznačan odgovor, odgovor koji bi se dao u logičkoj formi suda, na

misli, te da je samorefleksija potrebna na svim misaonim poljima, a ne samo onda kada um stupa na područje metafizike u najužem smislu (Walsh, W. H., „The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel“, u: Priest, S. (ed.), *Hegel's Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 119-133, naročito str. 126).

²⁸ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 48, primedba, str. 131.

²⁹ Videti najpre „Antitetika čistoga uma“, u: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 237-258.

³⁰ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 187.

pitanja poput onih da li je svet ograničen, ili je beskonačan, da li postoji ili ne postoji bog i sl. No, to što je Kantova koncepcija dovela do takvog sloma, ne znači za Hegela da je i sama u potpunosti reflektovala breme tradicionalne metafizike koje se nalazilo na njenim vlastitim plećima. Osnovni Hegelov prigovor Kantu usmerava se na to da je kenigzberški filozof, doduše, pokazao da je protivrečenje za mišljene nužno, a ne nešto puko subjektivno, ali ga je ponovo potvrdio u njegovoj subjektivnosti na drugačiji način. Ta Hegelova kritička teza u *Predavanjima o istoriji filozofije* dobila je karakterističan izraz. Tvrdivši da je zapadanje u protivrečnosti za mišljenje nužno ako se usmerava ka onome apsolutnom, ali i da je to zapadanje i dalje samo izraz nevolja u kojima se našlo mišljenje usled svojih imanentnih ograničenja, a ne nešto što bi se na bilo koji način ticalo samih stvari, Kant je, prema Hegelu, pokazao „suviše nežnosti prema stvarima“, jer bilo bi „šteta kada bi one bile protivrečne“³¹. Prema Hegelu pak sve ono što jeste *zbiljsko* [*Wirkliche*] „sadrži u sebi suprotne odredbe“³². Ne treba to kod Hegela biti tumačeno u smislu iznalaženja kompromisa između suprotstavljenih tvrdnji vođenog geslom „s jedne strane je tako, dok se s druge strane stvarnost pokazuje drugačijom“. Umesto toga, Hegel nastoji da pokaže da ako se jednostrana odredba promišlja dosledno u svojoj jednostranosti, ona se pokazuje *kao sopstvena suprotnost! Izlaganje toga kako odredbe postaju sopstvenom drugošću za Hegela jeste samoizlaganje dijalektičkog razvoja mišljenja, ali i izlaganje onoga što stvari zbiljski jesu u sopstvenom pojmu.*

U radu ovog formata pitanju o Hegelovoj kritičkoj recepciji Kantove transcendentalne dijalektike ne možemo posvetiti onu pažnju koju bi ovo pitanje zasluživalo. No, komentari povodom pojedinih aspekata te recepcije mogu osvetliti šta se ima u vidu gornjom tezom, i kako se Hegel, pod svetlom pitanja o ishodima Kantove kritike tradicionalne metafizike, postavlja prema *psychologia rationalis*,

³¹ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 454.

³² Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 48, dodatak, str. 132; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Erster Teil*, str. 128.

cosmologia rationalis i *theologia rationalis* kao posebnim disciplinama *stare metafizike*, a najzad i prema samoj dotadašnjoj ontologiji. Pogled na to kako se u kantovskom ogledalu Hegelu pokazuje moderna metafizika, može biti od pomoći i da bi se jasnije sagledali razlozi zbog kojih u Hegelovoj filozofiji, za razliku od Kantove, ovakvo razlučivanje sfera metafizičkih interesovanja više neće biti od značaja.³³

Kada je reč o Kantovoj kritici metafizičke psihologije³⁴, Hegel će njen veliki značaj videti u tome što je na svetlo iznela nemogućnost filozofskog mišljenja da ono *Ja* spozna kao nešto stvarsko, kao supstrat kojem bi se predicirale odredbe poput supstancijalnosti, prostosti, jednosti i sl. Kant je pokazao da *Ja* može biti saznato samo u aktu kojim sjedinjuje predstave, u mišljenju, odnosno da je saznatljivo jedino *kao akt sinteze sâm*. Šta pak *Ja* jeste samo po sebi, to, prema Kantu, za nas ostaje nesaznatljivo. Osnovni Hegelov prigovor Kantu po ovom pitanju usmerava se na to što kenigzberški mislilac ostaje nespreman da upravo *actus mišljenja* spozna kao ono što jeste istinski bitak po sebi onoga *Ja*. Uprkos velikim naporima koje je preduzeo u borbi protiv sklonosti metafizike da postvaruje ono duhovno, Kant je, ističe Hegel, zbiljnost i sâm zahtevao pre svega kao ono stvarsko, kao predmetnost koja bi se pojavljivala čulima. Kada se pak pokaže da se ono bezuslovno ne pokazuje čulnom opažanju – a za Hegela drugačije ni nije moguće, *duh jeste za duh*³⁵ – Kant poriče da se o njemu *stvarno* zna bilo šta. Time on za Hegela ostaje sputan predstavom „o realitetu i biću po kojoj se realitet sastoji u time što predstavlja neko čulno određeno biće“.³⁶ Hegel će zato opomenuti i pitanjem: „Zar bi se ikad moglo pomisliti da bi filozofija

³³ Valter Ješke će zbog toga o strukturi Hegelovog sistema filozofije govoriti kao o „postmetafizičkoj“, a o disciplinama koje ga čine kao o „postmetafizičkim“. Videti spominjani tekst Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, str. 131-136.

³⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 217-230.

³⁵ Videti npr. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 449.

³⁶ Isto, str. 450.

odricala istinu inteligibilnim suštastvima zbog toga što su ona lišena prostornog i vremenskog materijala čulnosti?³⁷

Kantova sputanost tom predstavom, ali i, kako će Hegel pokazati, *predstavnim mišljenjem kao takvim*, jasno se pokazuje i u njegovoj kritici metafizičke teologije, te tzv. ontološkog dokaza božjeg postojanja na kojoj se ta teologija zasnivala. U najkraćem, dokaz koji je filozofija upoznala još s Anselmom Kenterberijskim, temeljio se na uvidu da pojam o bogu kao svesavršenom biću pretpostavlja i njegovo postojanje. Potonja metafizička misao istrajavaće u stavu da se analizom samog pojma o bogu može zaključivati o njegovom bitku. Kantova kritika metafizike, pored svega, uzrasta i na krilima uvida da priricanje bitka ili nebitka kao odredbe, a ne kao puko logičkog predikata, nužno jeste *sintetička* radnja moći suđenja.³⁸ Takvi, egzistencijalni sudovi ne mogu se izvoditi samo iz pojma. Pojmu mora korespondirati opažaj da bi se zaista moglo govoriti o znanju, a izvor nemogućnosti da se spozna božja egzistencija u tome je što ljudski opažaji jesu isključivo čulni. Sve što opažamo opažamo kao prostorno i vremenski određeno, a pojmom o bogu kao bezuslovnom, beskonačnom biću, od uma zahtevamo da se vine povrh svake prostorne i vremenske uslovljenosti. Za Hegela, Kantovo osporavanje teze da se bitak nalazi u samom pojmu dragoceno je iz ugla onoga što je od filozofije očekivao tzv. običan razum i ono je kod razumskog mišljenja s pravom steklo veliku popularnost.³⁹ Zasićen *stare metafizike*, razum je bio prijemčiv za čuveni Kantov primer prema kojem iz samog pojma o izvesnoj svoti novca („sto talira“) ne sledi i njihovo realno postojanje „u džepu“ čoveka. Za Hegela, međutim, pojam ukoliko se misli kao postojana drugost u odnosu na bitak zapravo nije mišljen *kao pojam*, nego kao predstava! Iluzorno je, dakako, poistovećivati misao i stvarnost ako bi se u vidu imala samo njihova neposrednost. Takve pretenzije filozofije bile bi apsurdne. Pulsiranje njihove međusobne različitosti puls je života samog. Ali, filozofija na

³⁷ Hegel, G. V. F., *Nauka logike III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 21.

³⁸ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 313-314.

³⁹ Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 457.

spekulativnom stanovištu u stanju je da i misao i stvarnost, baš kao i samu njihovu razliku, spoznaje *kao odredbe mišljenja. Mišljenje u sebi pravi razliku između misli i onoga u misli mišljenog, ili između „misleće misli i misli koja je mišljena“*⁴⁰. Za prirodnu svest, put prevazilaženja te razlike put je na kojem mišljenje spoznaje da u svemu što misli uvek već jeste kod sebe, da *u razlikovanju i kao razlikovanje misli i bitka sebe potvrđuje u svom identitetu, ali i da u tome jeste ono istinsko po sebi bitka, kojim ono ujedno postoji za sebe samog, u svom pojmu. To je, prema Hegelu, put ka kojem je filozofiju trebalo da usmeri Kantov kriticizam. To je stanovište apsolutnog pojma s kojeg se gradi Hegelova nauka logike, stanovište koje je opravdano naukom fenomenologije duha, a što pak povratno tek čini mogućom rekonstrukciju povesti iskustva svesti na putu ka apsolutnosti pojma koja se sprovodi fenomenologijom.*⁴¹

U uvodnom poglavlju trećeg toma *Nauke logike* Hegel će još jednom podsetiti na presudni značaj kantovskih podsticaja mišljenju da se kreće povrh fiksiranosti razlike pojma i predmeta. Kant je, iz Hegelove vizure, to učinio svojom idejom o onome *Ja mislim* kao transcendentalnom jedinstvu apercipije. Umesto da subjektivnost shvati kao nešto čemu objektivitet ostaje naspraman, Kant pokazuje da svaki predmet kao predmet saznanja uvek već jeste mišljen s obzirom na svoj odnos prema mišljenju, ili, sasvim precizno, *kao taj odnos prema mišljenju sâm.*⁴² Kako će to Hegel istaći, Kantova kritička filozofija time

⁴⁰ Preuzimamo preciznu formulaciju koju daje Beatris Longines u knjizi *Hegelova kritika metafizike* (citirano prema: Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007., str. 26).

⁴¹ O kružnom odnosu i međusobnom pretpostavljanju fenomenologije i logike čitalac potpunu informaciju može pronaći u: Perović, M. A., „Odnos fenomenologije duha i znanosti logike kod Hegela“, u: *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 91-130.

⁴² Kako to naglašava Milenko A. Perović, Kantovo rasvetljavanje duhovno-sintetičke misaone biti svesti otvorilo je misaoni put razumevanju „da bit odnosa između mišljenja i bitka, subjekta i objekta, tj. svijesti i svijeta jeste sami njihov odnos. Tek po vlastitom odnosu mišljenje i bitak, subjekt i objekt, svijest i svijet

je nauku o biću kao biću, metafiziku, suštinski preinačila u nauku o mišljenju, logiku!⁴³ Za takvu logiku mišljenje nije delatnost subjekta koja je najzad odnela pobjedu nad stvarnošću, nego ona i samo njihovo razlikovanje vidi kao jedan od likova sopstvene životnosti. Istraživanje prirode Hegelovog stava povodom Kantovog kritičkog odnosa prema metafizici utoliko mora uključivati i pitanost o njegovom stavu prema onome na šta se upućuje kao na Kantovu „imanentnu metafiziku iskustva“!⁴⁴ No, Kant na koncu ipak ustvrđuje da i sami subjekt-objekt identitet – umesto da bude spoznat kao istinsko *jeste*, kao istinska objektivnost mišljenja, *mišljena posebičnost*⁴⁵ – biva proglašen nečim samo subjektivnim. Kao predmet saznanja, predmet jeste samo predmet onakvim kakvim se pojavljuje čulima i od njega se nužno mora razlikovati ono što stvar jeste *an sich*. Hegel će još jednom poentirati: razlika između stvari kakve su za nas kao saznavajuće subjekte i onoga što stvari jesu po sebi i sama jeste razlika *za saznavajući subjekat* i kao takva jeste jedan vid saznanja. Kao što se o stvari za nas kao kantovskoj pojavi razmišlja kao o onome što je raz-stvareno, kao o odnosu prema subjektivitetu, jednako tako i stvar po sebi suštinski jeste odnos prema mišljenju koje od sebe razlikuje ono što jeste njegova misao. Razlika između onog što je još *po sebi* od onoga što je postavljeno *za mišljenje* movens je dijalektičkog razvoja mišljenja. Indikativne su reči pomoću kojih to izražava sâm Hegel: reč je o razlici „koja pripada samo dijalektičkom razvoju, a za koju ne zna metafizičko filozofiranje, *pod*

se konstituiraju, tj. su-konstituiraju.“ (Perović, M. A., „Epochalni smisao Kantove filozofije“, u: *Arhe* 1/2004, str. 7-21, citat: str. 8-9)

⁴³ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 54.

⁴⁴ V. H. Volš, primerice, prihvata da se s drugim komentatorima može govoriti o Kantovoj imanentnoj metafizici iskustva, ali nju i njen ključni značaj za Hegelov vlastiti pojam metafizike ipak ostavlja po strani kada osvetljava polazišta istraživanja Hegelove recepcije Kantovog stava prema metafizici: „Hegel nalazi celo Kantovo držanje prema metafizici – njegov pokušaj da kaže da, hegelovskim jezikom, ne može biti nečeg takvog kao što je znanje apsoluta – ne samo neprihvatljivim, nego i stvarno mrskim“. (Walsh, W. H., „The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel“, str. 121-122).

⁴⁵ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 2, str. 123.

koje spada i kritičko“.⁴⁶ Ako se ono što jeste odnos prema mišljenju, hipostazira kao bezuslovnost stvari, preostaje pojam lišen bilo kakve odredbe i stoga prazan, tako da se onome apsolutnom ne čini čast time što bi s njime bilo dovedeno u vezu: „Stvari se zovu po-sebi ukoliko se apstrahuje od svakog bića-za-drugo [Sein-für-Anderes], što uopšte znači: ukoliko se one zamišljaju bez ikakve odredbe, kao ništa (...) Stvar po sebi jeste isto što i apsolut o kome se ne zna ništa do to da je u njemu sve jedno“. Za Hegela, stoga, jasno se zna šta su stvari po sebi: „kao takve one su samo i jedino neistinite, prazne apstrakcije“.⁴⁷ Kako smo već napomenuli, nauci logike kod Hegela pripada zadatak da prikaže ono što jeste istinska posebičnost stvari, kao ono što stvari jesu u svome pojmu.

Na ovom mestu neophodno je osvrnuti se na jedno od pitanja koje često ostaje u drugom planu u izuzetno raznovrsnoj literaturi posvećenoj Hegelovoj recepciji Kantove kritičke misli. Uz sklonost da se pitanje o Hegelovoj kritici Kantove teorijske filozofije izdvaja kao prioritarno, te da se Hegelova polemika s Kantovim praktičkim učenjem sagledava kao zasebna tema, pa i samo kao primena kritike koju je Hegel već razvio imajući u vidu kantovski „teorijski um“⁴⁸, može se izgubiti iz vida kako ono bitno Kantovog pojma uma, tako i integralnost kojom se odlikuje Hegelovo filozofiranje. Ono odoleva pokušajima da bude ispitano kako u ravni moderne podele metafizike na njene discipline, tako i u okvirima tradicionalnog diferenciranja teorijskih, praktičkih i poetičkih znanja. Ako se zanemari praktički aspekt Hegelove diskusije s Kantovom kritikom dotadašnje metafizike, mišljenja smo, istraživanje ove teme ostaje suštinski, a ne samo kvantitativno manjkavo. Neophodno je, stoga, osvrnuti se na to kako se s hegelovskih pozicija odgovara na Kantov prigovor da svakom relativizacijom razlike između pojavnosti i noumenalnosti biva dovedeno u sumnju opstajanje ljudske slobode, moralnog *trebanja* kojim se čovek aktualizuje u svojoj beskonačnosti.

⁴⁶ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 122 (podvukao S. V.)

⁴⁷ Isto, str. 121; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, str. 130.

⁴⁸ Tako se postavlja npr. Dž. I. Smit u tekstu „Hegelova kritika Kanta“ čiji smo jedan od instruktivnih uvida gore bili izdvojili.

Prema Hegelu, Kant s punim pravom uviđa da u svesti o tome da se *treba* postupati dobro, bez ikakve dalje motivacije, čovek osvaja *mogućnost* da se postavi povrh svakog ograničenja koje mu nameće to kako stvari za njega inače *jesu*, odnosno njegov prirodni bitak. Kant je posve opravdano tvrdio i da u svesti o onome što *treba* učiniti – i to samo zato što to tako nalaže dužnost, i ni zbog čega drugog – čovek sebe uspostavlja kao biće koje transcendirira iskustvene granice, kao biće beskonačnosti. Granice, međutim, kantovskog poziva da se moralnom trebanju prizna apsolutna vrednost i da se ono shvati kao ono u čemu čovek pronalazi svoje najviše određenje, prema Hegelu, granice su samog principa trebanja ukoliko se on dosledno promišlja. Suprotstavivši se kalkulantskoj rezoneriji delanja i stavu da što treba da se uradi, uradićemo kada i ako to bude moguće, Kant pokazuje da etika autonomije čoveka uči nečemu drugom: ako nešto *treba da* uradimo, tj. ako nam to nalaže moralni zakon uma, to samim tim i *možemo* da uradimo, mimo svakog ograničenja koje u stvarnosti iskušavamo. Ono *treba da* koje se rađa iz oslušivanja glasa moralnog zakona, čoveka čini bićem *mogućnosti*, bićem koje je principijelno u stanju da kao moralni subjekt transcendirira ograničenja koja mu nameće njegova empirijska realnost, pa i ograničenja koja sam sebi nameće kao biće koje je i samo pripadno prirodnom bitku. Tu svoju sve-mogućnost čovek čuva samo uz svest da ono što *treba da bude* večito izmiče realitetu. Svet nikada nije onakvim kakvim bi trebalo da bude, ali taj uvid kod Kanta nema za cilj da u čoveku izazove očajanje. Naprotiv, čovek je pozvan da reflektuje da ga ono što *jeste* ili *nije* kao takvo suštinski ni ne određuje. Hegel, međutim, ukazuje na to ukoliko se moralnim trebanjem čovek uspostavlja u svojoj sve-mogućnosti, apsolutizovanjem istog principa – kao, uostalom, i mogućnosti kao takve, mogućnosti koja kao mogućnost, paradoksalno, *jeste* ako *nije* zbiljnost – obelodanjuje se i čovekova apsolutna *nemogućnost*⁴⁹. O čemu je tu reč? Hegel pokazuje da trebanje *kao trebanje* opstaje samo ukoliko ono što *treba da bude* nikada zaista

⁴⁹ Videti: Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1991., str. 233.

ne može biti ozbiljeno.⁵⁰ Konačnost ljudskog bitka jeste konačnost jedino za ono i po onome što je transcendiraju, tj. po onome što tek treba da bude. Delanjem s pogledom u ono što treba da bude čovek prevazilazi svoja ograničenja. No, konačnost nove stvarnosti, stvarnosti koja i sama jeste delo čovekovog nadmašivanja sebe⁵¹, a ne nešto samoniklo, opet se spoznaje samo s obzirom na ono što nju nadmašuje. To *treba da* utoliko je ono što se još nije nastanilo u stvarnosti, ali upravo svojim odsustvom određuje smer u kom ta stvarnost sebe razvija i time je konstituiše. Kao takva, stvarnost će iznova i iznova, tj. u beskonačnost biti negirana. Princip trebanja time se potvrđuje u svojoj beskonačnosti, ali i beskonačnost tog *treba da* opstaje samo dok mišljenje ostaje pri tezi o njegovoj nepomirljivoj razlici u odnosu na ono *što jeste*. Trebanje *jeste* samo s obzirom *da nije* zbiljnost. Beskonačnost trebanja utoliko se i sama pokazuje – kao konačnost.⁵² Prema Hegelovim rečima, naprotiv, „u samoj stvarnosti stvar ne stoji tako žalosno sa umnošću i sa zakonom da bi oni samo *trebalo* da postoje (...) isto onako kao što ne stoji ni da bi trebanje samo po sebi bilo večno i, što znači isto, da bi konačnost bila apsolutna.“⁵³ Istinska beskonačnost ne iscrpljuje se u beskonačnom pravu kantovske moralne svesti na negiranje onoga što jeste. Za takvu svest paradoksalnost trebanja ostaje kamen spoticanja. Još manje je reč o tome da bi se osporavalo pravo na negiranje onoga zatečenog kako bi se postojeća stvarnost pokazala u svojoj večitosti. Ona, naprotiv, i sama jeste objektivacija takvog prava. *Istinska beskonačnost pokazuje se kao*

⁵⁰ „Ono što treba da bude u isto vreme *postoji* i *ne postoji*. Kada bi *postojalo*, onda ono ne bi *samo trebalo da postoji*. Dakle, trebanje u suštini ima neku ograničenost. Ta ograničenost nije nešto tuđe“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 131).

⁵¹ Up. Vajl, E., *Hegel i država. Pet predavanja*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., prev. Z. Posavec, str. 44.

⁵² U *Veri i znanju* Hegel je to izrazio na ovaj način: „Praktički um, koji pribjegava progresu i treba da se u slobodi konstituiše kao apsolutan, priznaje upravo kroz tu beskonačnost progressa svoju konačnost i nesposobnost da sebe učini apsolutno važećim“ (Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 234).

⁵³ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 135.

*beskonačnost samog procesa razlučivanja i prevazilaženja razlike konačne stvarnosti i beskonačnosti trebanja koji pak sobom i sami jesu jedinstva konačnosti i beskonačnosti. Vredi naglasiti: nije to proces kojeg tek očekuje ozbiljenje, nego proces koji je jeste umski mišljena zbiljnost, zbiljnost u njenom vlastitom pojmu! S hegelovskih pozicija, stoga, okamenjena suprotnost fenomenalnosti i noumenalnosti, koja je zasnovana tezom o nepomirljivoj oprečnosti zbiljnosti i trebanja, oprečnosti koja je za Kanta trebalo da se nametne kao brana svakom metafizičkom dogmatizmu, u svojoj apstraktnosti i sama se pokazala dogmatičkom!*⁵⁴

METAFIZIKA DALEKO OD KANTA?

U jednom od dodataka koji su imali zadatak da bolje objasne teze na kojima se gradila enciklopedijska Logika, Hegel je zabeležio reči koje zaslužuje da budu navedene u celosti:

„Danas svi misle da su kantovsku filozofiju pretekli i svak misli da je od nje daleko. Ali biti daleko ima dva smisla, daleko napred i daleko nazad. Ako se malo bolje zagleda, mnogi od naših metafizičkih napora nisu ništa drugo nego ponavljanje stare metafizike, skroz nekritična misao, kakva je baš svakom data.“⁵⁵

Ove reči putokaz su za istraživanje Hegelovog odnosa prema njegovoj filozofskoj savremenosti. Čuvaju one odjeke upozorenja da je nemoguće dosledno protumačiti u čemu bi daljim razvojem tzv. nemačkog idealizma filozofija išla „napred“ u odnosu na Kanta, ako bi se to napredovanje videlo u tome što bi Kantovi kritičari i nastavljači poput Fihtea, Šelinga i Hegela tvrdili da filozofija treba i može da se gradi kao znanje o onome što stvari jesu po sebi naprosto. Ako bi se samo u tome ogledao taj „napredak“, istraživač koji bi bezrezervno prihvatio ovakav interpretacijski okvir, došao bi u nepriliku da objašnjava u čemu bi se zapravo ogledala razlika njihovih koncepcija u

⁵⁴ Up. Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 232.

⁵⁵ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 1, str. 121.

odnosu na pretkantovsku metafiziku?! *Stara metafizika*, doduše, jeste bila uverena u moć mišljenja da spoznaje bezuslovnu zbiljnost – zbog toga će Hegel naglasiti da je ona o mišljenju čak imala uzvišeniji pojam u odnosu na kritičku filozofiju⁵⁶ – ali dogmatskom je čini upravo to što za subjektivnost, koja je i sama postvorena, bezuslovnost se pokazuje samo kao bezuslovnost stvari. Fihte je tako, po Hegelovom sudu, dosledno razvijao transcendentelni idealizam uviđajući „ništavnost stvari *po sebi*, te aveti koju je još sačuvala kritička filozofija, te apstraktne senke odvojene od svake sadržine“.⁵⁷ Već je Fihteovo učenje o nauci obelodanilo da pojam o stvari kojim se ona misli i izgovara kao ono što jeste *po sebi* zapravo izražava unutrašnju protivrečnost.⁵⁸ Stvar kao stvar *po sebi* jeste samo ako jeste za *Ja*, a baš time ona nije *po sebi*. Ona ostaje bezuslovnom samo ako se niti misli, niti izgovara, tj. kao čista forma suprotstavljanja, čista negacija. Sve što bi čovek afirmisao kao stvar *po sebi*, samo bi predstavljalo nereflektovanu samodelatnost *Ja*. Sâmo *Ja* pak, prema Fihteu, nije ništa *po sebi*. Ono jeste jedino u činu kojim se aktualizuje, tj. jeste taj čin sam. Hegelova oštra kritika kantovske zamisli apsolutizacije stvari izražavaće se na gotovo istovetan način. Hegel, međutim, ni u jednom trenutku Fihteovo razračunavanje s kantovskom *Ding an sich* neće shvatiti kao najviši lik filozofskog mišljenja moderne. S radikalizacijom transcendentalnog filozofiranja, *Ja* je spoznalo sebe kao ono što sebe postavlja i onda kada sebi suprotstavlja zbiljnost. *Ja* je sebe spoznalo u svojoj apsolutnosti, da jeste čitava zbiljnost, mimo koje u apsolutnoj ravni nije preostalo ništa supstancijalno.

Razvoj kriticizma nakon Kanta može biti tumačen u svetlu zahteva za negacijom, prevazilaženjem različitosti mišljenja i zbiljnosti, ali taj razvoj, za Hegela, ostaje jednostran sve dok se subjektivnost pokazuje u svom *autokratskom* liku, kao subjektivnost koja nekadašnji

⁵⁶ Up. Isto, § 28, str. 103.

⁵⁷ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 50.

⁵⁸ Up. Fihte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. Zonenfeld, red. M. Kangrga, str. 214.

„dogmatizam bitka“ zamenjuje „dogmatizmom mišljenja“⁵⁹. Za mišljenje, za ono *Ja*, tada ne ostaje ništa supstancijalno, ništa *po sebi*. Ipak, u ravni konačne subjektivnosti, svesti se stvarnost i te kako pokazuje u sopstvenoj snazi i nezavisnosti. Bez tog suprotstavljanja, zapravo, nikakva svest ne bi ni bila moguća. Tu snagu čovek treba da savlada i da svet izgradi shodno umu, znajući pri tom da se taj posao – uprkos tome što je već spoznao svoju apsolutnost – ne može završiti. Takvi pogledi dali su Hegelu za pravo da naglasi da subjektivna delatnost samosvesti ipak nije apsolutno jedinstvo različitosti, jedinstvo svesti i samosvesti.⁶⁰ Hegel, međutim, filozofiju neće usmeravati ka spoljašnjem izmirenju ove oprečnosti. On poziva da u procesu kojim mišljenje prisvaja supstancijalnost misli ujedno kretanje kojim supstancija nalazi sebe u svojoj istini, kojim *jeste* kao subjekt.⁶¹ To je ono istinsko *po sebi* u svojoj živoj prezentnosti, a ne nešto što bi bilo nedohvatljivo ili što bi tek trebalo da nastupi – zbiljnost kakva jeste *za mišljenje*, zbiljska misao i mišljena zbiljnost. Nije to ni samo neposredna istost misli i bitka. To je mišljenje koje i razliku bitka predmeta i onoga što jeste njegova suština misli kao momenat sopstvenog razvoja i time je prevazilazi. S tih pozicija Hegel je svoju nauku logike mogao da vidi kao jedinstvo logike i metafizike, ali i kao jedinstvo kritike i metafizike.⁶²

⁵⁹ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 313. Utoliko u ovom kontekstu o Hegelovoj recepciji kriticisma možemo razmišljati kao negiranju onoga što i samo jeste uspostavljeno kao negacija, kao što to predlaže Tušling u pogledu na Hegelov stav prema tradiciji metafizike, ali i prema kantovskoj kritici te tradicije: „Njegova spekulativna filozofija odnosi se kao jednostavna negacija *i* kao negacija negacije a) prema 'pređašnjoj metafizici' i b) prema *njenoj negaciji*“ kroz kriticismam (Tuschling, B., „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, str. 222).

⁶⁰ Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 42, dodatak 1, str. 124.

⁶¹ Videti: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Predgovor, str. 11.

⁶² Utoliko je instruktivan komentar Beatris Longines koja Hegelovu dijalektičku logiku vidi kao „buntovnu naslednicu Kantove transcendentalne logike“: „On nastavlja Kantovu kopernikansku revoluciju, ali samo da bi je lišio svakog značaja. Strogo govoreći, kada smo jednom dosegli stanovište *Nauke logike*,

LITERATURA

- Fihte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. Zonenfeld, red. M. Kangrga.
- Folrat, E., „Raščlanjavanje metafizike na metaphysica generalis i metaphysica specialis“, u: *Arhe* 3/2005, prev. M. Todorović, str. 237-259.
- Förster, E., „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (Hg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 123-136.
- Hartnack, J., „Categories and Things-in-Themselves“, u: Priest, S. (ed.), *Hegel's Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 77-86.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. Popović, red. M. Todorović.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I-III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović.
- Hegel, G. V. F., *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970., prev. N. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Banden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Jaeschke, W., *Hegels Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović.
- Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience I-II*, Georg Allen & Unwin LTD, London 1936.
- Perović, M. A., „Odnos fenomenologije duha i znanosti logike kod Hegela“, u: *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 91-130.
- Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, u: *Arhe* 1/2004, str. 7-21.
- Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1991.

dotični prioritet misli i njenog objekta više nije čak ni pitanje.“ (Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, str. 41 i str. 14.)

-
- Smith, J. E., „Hegel’s Critique of Kant“, u: *The Review of Metaphysics*, Vol. 26, No. 3 (Mar. 1973), str. 438-460.
- Tuschling, B., „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (Hg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 221-247.
- Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Band, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart—Berlin—Leipzig 1922.
- Vajl, E., *Hegel i država. Pet predavanja*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., prev. Z. Posavec.
- Walsh, W. H., „The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel“, u: Priest, S. (ed.), *Hegel’s Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 119-133.
- Vlaški, S., „Početi od sebe? Kant i Hjumovo poimanje morala“, u: *Arhe* 32/2019, str. 33-55.
- Zöller, G., „Metafizika nakon metafizike: Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, u: *Prolegomena*, 2 (2/2003), prev. I. Grgić, red. D. Barbarić, str. 181-195.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND KANT'S CRITIQUE OF
METAPHYSICS

Abstract: With his project of the critique of reason, Kant denies the possibility of metaphysics as the knowledge of the unconditioned, of the thing-in-itself. According to Kant, the lack of insight that the reason cannot fulfill its strivings towards the unconditioned in the theoretical field was fatal for metaphysics. Those strivings, on the contrary, primarily are the question of what *ought to be* and of moral action. The author considers Hegel's attitude towards Kant's critique of traditional metaphysics in the light of Hegel's reception of Kant's idea of a critique of reason, the discovery of the antinomical character of thought while it is trying to grasp the unconditioned, the thesis concerning the difference between phenomenal and noumenal world, and the thesis concerning the primacy of *Sollen* over *Sein*. For Hegel, Kant's critique was not radical enough, because it remains tied to the metaphysically hypostasized difference between subjectivity and actuality in its central points. Unlike the other Kantian and post-Kantian thinkers, Hegel does not condition the possibility of thought to overcome standpoints of traditional metaphysics with the immediate negation of the difference between the thing as it is for the knowing subject and the thing as it is in itself, in its being. Hegel tries to show that both concepts and their difference, too, have to be thought of as the determinations of thinking itself, viz. as the actuality in its essence – as the subject.

Keywords: Hegel, Kant, critique, metaphysics, logic, contradiction, thing-in-itself, *ought to*, concept

Primljeno: 1.3.2022.

Prihvaćeno: 9.5.2022.

ISTRAŽIVANJA

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Micić

7.035

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.135-159>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

KO JE ZAPRAVO VARVAROGENIJE?

Sažetak: Članak ispituje umetničku pojavu Ljubomira Micića, profesora filozofije koji neobično rano napušta naučnu oblast za koju se školovao i odbacuje državnu službu. Micićev pojam varvarogenija protumačen je posredstvom konstitutivne neravnoteže između nacionalnog i internacionalnog. Opštost i nadnacionalni karakter Novog Čoveka najčešće nisu uspevali da amortizuju nacionalnu posebnost, a još manje da ponude rešenje za sve nacionalne teškoće i izazove. Nasuprot uobičajenim tumačenjima, autor argumentuje u prilog teze da *Micićev koncept varvarogenija nema nikakve nacionalne kulturne osobenosti*. Samim tim kod njega nema ničega specifično srpskog, nacionalnog, što bi se moglo ponuditi na međunarodnom planu, razmeniti ili učiniti internacionalnim. Razlozi se pronalaze komparativnim čitanjem nekih ideja romantizma u odnosu na rane avangarde. Figure koje Micić izričito koristi: heroizam duha, dobrota srca, čistota duše, neposredna ljudskost, odviše su formalne i opšte, više na nivou ideala i programa nego iskustva i stvarnosti. Napokon, svaka nacija bi ih mogla sebi pripisivati. Sve kulture s posebnom pažnjom neguju primere dobrote, požrtvovanosti, izvanrednih gestova ljudskosti. Varvarogenije je otuda i svačiji i ničiji.

Ključne reči: varvarogenije, Ljubomir Micić, Zenitizam, Romantizam, Rane avangarde

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

NEPRILAGOĐENI: KOSTIĆ, NIČE, MICIĆ

Savremeni umetnički izraz nije na istim talasnim dužinama sa životom i radom na savremenim akademskim institucijama, bilo da je reč o univerzitetima, bilo o gimnazijama. Sukob tinja još od druge polovine devetnaestog veka, a da bismo ga ilustrovali navešćemo dva domaća i jedan inostrani primer. U srpskoj romantičarskoj kuhinji tipičan je slučaj Laze Kostića. Neobično kratka nastavnička karijera u novosadskoj gimnaziji imala je svoje službeno objašnjenje u neurednosti pesnika, kašnjenjima na časove, u radnoj nedisciplini. Uprkos svemu tome, pre druge polovine devetnaestog veka bilo je izuzetno retko da se nastavnici takvog formata, talenta i obrazovanja zadrže na prvom radnom mestu za koje su se dugo školovali tek jednu školsku godinu, u ovom konkretnom slučaju 1866/67.

Barem delimično objašnjenje Kostićevog slučaja možemo da pronađemo u jednom Ničevom pismu majci. Naime, dve godine nakon okončanja Kostićevog gimnazijskog izleta, 1869. mladi profesor Univerziteta u Bazelu, na samom početku svoje univerzitetske karijere piše o osećanju lične sputanosti, o svojevrsnoj „zarobljenosti“ institucionalnim lancima: „delatnost, koja se priželjkuje, ukoliko je 'službena' i ukoliko se radi 'poslovno' postaje okov koji prikiva nekoga ko je kao ja. I tada zavidim svom prijatelju Rodeu koji luta Kampanjom i Etrurijom, slobodan poput divlje životinje“². Pet godina kasnije i Niče okončava svoj rad na univerzitetu, „okačivši profesuru o klin“ i postaje budući zagovornik nomadskog života, svedočeći o njemu svojim ličnim primerom tako što nigde u kontinuitetu nije proveo duže od dva meseca.

Treći nastavnik čija nastavnička karijera je ekspresno okončana biće „svršeni filozof“ Ljubomir Micić. Najpre se, prema legitimaciji izdatoj u Zagrebu 30. X 1918. Micić zaposlio kao prosvetni poverenik za kotare Glina i Petrinja. Međutim, posleratne godine njemu nisu donele stabilan, predvidljiv i jednoličan nastavnički život. Godine 1921. pokreće

² Fridrih Niče, *Pisma majci. Izbor iz perioda 1850-1888*, Filip Višnjić, Beograd 2008, prev. J. Burojević, str. 37.

časopis *Zenit*, a sa nastavničkom karijerom svršeno je već naredne godine: „Micić je 25. VI 1922. razrešen dužnosti srednjoškolskog nastavnika na osnovu rešenja Pokrajinske uprave za Hrvatsku i Slavoniju, posle zahteva da mu se odobri studijski boravak u inostranstvu [...] Umesto odobrenja, Micića premeštaju sa službom u Mitrovicu a posle njegovog odbijanja da prihvati novo radno mesto, otpušten je iz državne službe“³.

Tu ipak nije bio kraj sučeljavanjima sa državnim institucijama. Burnu karijeru urednika časopisa izvanrednog međunarodnog prijema i odjeka obeležiće dva dramatična sudara sa zvaničnim, režimskim institucijama. Nakon prvog, 1924. Micić seli i časopis i celokupnu delatnost iz Zagreba u Beograd, da bi mu i tamo rad i dalje objavljivanje bilo zabranjeno samo dve godine kasnije 1926. Prvom prilikom urednik je žestoko protestovao protiv kvalifikacije Stjepana Radića da su Srbi bili dobri kada se ginulo, ali da Hrvatima pripada stvaralačka civilizatorska misija kreiranja kulturnog života. Drugi put Micić se okliznuo na tada javno nepoželjnom približavanju marksizmu, povezujući svoju omiljenu figuru varvara sa svetskim proletarijatom u zemlji u kojoj je rad i delovanje komunističke partije bilo već godinama zakonom zabranjeno.

Prvi spor obeležila je nacionalna orijentacija, jer kao Srbin Micić je odvažno, na granici bezobrazluka odgovorio na bezobrazluk, ispoljivši osetljivost na demonstraciju hrvatskog kulturnog narcizma sa najvišeg političkog mesta. Drugi spor bio je naglašeno internacionalan, ideološki, u skladu sa jednom od savremenih mogućnosti za realizaciju zamisli Novog Čoveka, zenitističke verzije marksističkog ideala opšteljudskog kolektiva. Uzeta zajedno, dva životna sukoba, prvi po svojoj prirodi nacionalni, a drugi internacionalni, ostaće trajna osobenost ukupne stvaralačke i egzistencijalne drame Ljubomira Micića. Ona će dostići svoj trenutak onda, kada se ta dva opredeljenja međusobno suče. Micić zenitista i Micić Srbin nisu imali prilike da uživaju u saglasju i

³ Vidosava Golubić/Irina Subotić, *Zenit 1921-26*, NBS/Institut za književnost i umetnosti/SKD Prosvijeta, Zagreb/Beograd 2008, str. 120.

međusobnoj harmoniji. Kao da im je bilo tesno da se komotno smeste u jednoj osobi.

SUKOB NACIONALNOG I INTERNACIONALNOG

Ove više-manje poznate biografske pojedinosti navodimo samo kao uvodnu skicu za analizu pojma koji je imao odlučujuću ulogu u Micićevoj terminologiji: *varvarogenija*. Razlog zbog kojeg smo odabrali upravo taj pojam nalazi se u utisku da nije moguće pronaći figuru koja bolje opisuje dramaturgiju istovremene bliskosti i udaljenosti Evrope od Južnih Slovena od Micićevog pojma *varvarogenija*. Specifičnost naših ranih avangardi, a naročito aktera angažovanih oko časopisa *Zenit* prepoznajemo u *konstitutivnoj neravnoteži između nacionalnog i internacionalnog*. Opštost i nadnacionalni karakter Novog Čoveka najčešće nisu uspevali da amortizuju nacionalnu posebnost, a još manje da ponude rešenje za sve nacionalne teškoće i izazove. Sukob opšteg i posebnog u slučaju Evrope i Srbije, odnosno celog „regiona“ tzv. Zapadnog Balkana, određujemo kao nerazrešen, i to zbog specifične pozicije koju Srbija i Balkan tradicionalno zauzimaju u širem evropskom horizontu.

U Micićevom slučaju, *nerazrešivi sukob između snažnih nacionalnih osećanja i naglašeno internacionalnih ambicija avangardnih umetničkih vizija prepoznajemo kao presudan razlog za relativno ranu idejnu iscrpljenost*. Naime, u vreme kada je časopis *Zenit* zabranjen, Ljubomir Micić ima svega trideset i jednu godinu. Nakon zabrane časopisa on izmiče pred policijskim hapšenjem i odlazi u emigraciju. Sa suprugom seli se u Francusku, međuratnu kulturnu i umetničku velesilu, u kojoj provodi narednih devet godina. Uprkos tome, tokom tog boravka neće se roditi nijedna značajnija ideja.

Jedina novost, u odnosu na *Zenit*, biće radikalizacija odnosa prema stranom kao neprijateljskom i agresivnom, rečju antisrpski raspoloženom. Hvale vredna briga za nacionalno dobro na francuskom tlu se katkad izobličila u paranoični protest. U fiktivnoj apstrakciji „strani pisci“ Miciću je pošlo za rukom da prepozna i razotkrije organizovano leglo antisrpske propagande: „Nadahnjivati se i čitati

strane pisce da bi se kod njih našlo da su Srbi prostaci i koljači ovaca, banditi i ubice [...] a, to ne! [...] vi to nazivate nacionalnim i evropskim vaspitanjem“⁴. Svi spisi za tog perioda objavljeni su najpre na francuskom jeziku, a bilo ih je ukupno osam. Svojom formom i sadržajem variraće ideje koje su čitaoci Zenita već mogli da upoznaju. Uzlet zenitizma bio je bez premca, nečuven i sjajan. Nijedan drugi umetnički časopis ga ni do danas nije nadmašio, tako da je neosporno reč o „najfrekventnijem pojavljivanju nekog srpskog časopisa u svetskom kontekstu“⁵. Međutim, nakon neočekivano uspešnog poletanja zenitistički let bio je uzdrman stalnim turbulencijama. Tako je poslednja faza leta ličila na vrtenje u ravnom krugu, na ponavljanje već rečenog i potvrđivanje već afirmisanog.

MISLITI VARVARSKI, STVORITI VARVARINA

„*Ne treba biti varvarin, ali treba misliti varvarski, treba stvoriti varvarina*“⁶. Poenta intuicije varvarogenija stala je u jednu rečenicu. U njenoj srži krije se filozofska pra-suprotnost bića i mišljenja. A biće varvarstva uvek je artikulisano iz samodopadljive perspektive civilizovanog, kultivisanog, superiornog. Kod Micića varvarin nije tek pasivno određenje kojim podređena instanca priznaje svoju inferiornost. Naprotiv, Micićevo određenje varvara iz pasivnosti prelazi u ofanzivu, jer misija varvara više nije vezana tek za demonstraciju „drugosti“ civilizacije. Naprotiv, varvari su sada ti koji civilizuju, štaviše „balkanizuju“ Evropu. Nasuprot preovlađujućim tumačenjima, koji u tom procesu vide neku vrstu borbe za priznanje, odnosno „internacionalizaciju svih kulturnih vrednosti“⁷, smatramo da bi ljudski svet bio divno mesto kada bi nacionalne ili regionalne kulturne vrednosti

⁴ Ljubomir Micić, *Barbarogenije decivilizator*, Filip Višnjić, Beograd 1993, prev. R. Jovanović, str. 27-28.

⁵ Gojko Tešić, *Srpska književna avangarda (1902-1934)*, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 227.

⁶ Ljubomir Micić, „Duh zenitizma“, *Zenit*, Zagreb 1921/7, str. 4.

⁷ Vidosava Golubić/Irina Subotić, *Zenit 1921-26*, navedeno delo, str. 55.

postajale internacionalne tako što bi se artikulisale i saopštile putem nekog časopisa. Ali tako stvari ne stoje, potrebno je mnogo više od pukog časopisa da bi nešto nacionalno postalo internacionalno. Još manje je jasno šta bi mogla da znači balkanizacija Evrope kao „paradigmatična ponuda kulturne razmene“⁸?

Nasuprot dobrodušnim, ali naivnim intuicijama o priznanju, o razmeni, o dobroj volji među ljudima, smatramo da *Micićev koncept varvarogenija nema nikakve nacionalne kulturne osobenosti*. Samim tim kod njega nema ničega specifično srpskog, nacionalnog, što bi se moglo ponuditi na međunarodnom planu, razmeniti ili učiniti internacionalnim. Pozvaćemo se pri tom na saradnika Dragana Aleksića koji je bio neposredni svedok atmosfere koja je stvorena recepcijom *Zenita* u Zagrebu. Njegov utisak ne ide u pravcu promocije nacionalnog, niti ima bilo kakvog nagoveštaja veličanja srpskog. Naprotiv, neobična i nepoznata vrsta Micićevog internacionalizma je unosila nemir i zebnju među savremeniciima: „Internacionalizam, Micićev, ni komunistički ni socijalistički, bio je nejasna šimera od koje se plašilo“⁹.

Kao što Pikasu nije palo na pamet da sazna nešto više o afričkom umetniku koji je napravio maske kojima se divio, niti da ga lično upozna u Kongu ili u Senegal, tako ni Miciću nije palo na pamet da tumara po dinarskim vrletima u potrazi za živim otelovljenjem varvarogenija. Pored toga, takvu potragu bi unapred obesmisllila činjenica da se radi o izrazito urbanom i, uprkos deklarativnoj prostoti i jednostavnosti, umetnički sofisticiranom idealu. Napokon, figure koje Micić izričito koristi: heroizam duha, dobrota srca, čistota duše, neposredna ljudskost, odviše su formalne i opšte, više na nivou ideala i programa nego iskustva i stvarnosti. Napokon, svaka nacija bi ih mogla sebi pripisivati. Sve kulture s posebnom pažnjom neguju primere dobrote, požrtvovanosti, izvanrednih gestova ljudskosti. Varvarogenije je otuda i svačiji i ničiji.

Zbog svega toga se čini promašenim tumačenje Radomira Konstantinovića da se kod Micića radi o anahronom povratku prošlosti, o afirmisanju zaboravljenih nacionalnih heroja, o: „trajnoj i kolektivnoj

⁸ Irina Subotić, *Od avangarde do Arkadije*, CLIO, Beograd 2000, str. 48.

⁹ Dragan Aleksić, *Dada tank*, Nolit, Beograd 1978, prir. G. Tešić, str. 109.

psihičkoj regresiji, vraćanju u pra-svet našega sveta¹⁰. Premda uobičajena upotreba reči tako sugerše, ono *varvarsko u avangardnom smislu nije nekadašnje i prevaziđeno, nego sutrašnje i još nedostignuto*. Pre je reč o subjektivnosti koju ne rekonstruiše sećanje na početke ljudskosti. Naprotiv, ona tek treba da nastane. Kao takvo, ono varvarsko je umetnički proizvod, ono nema nikakve veze sa tradicijom, niti srpske, niti balkanske običajnosti.

Ne valja biti varvarin u nekadašnjem smislu reči, ali bi i te kako dobro bilo postati avangardni varvarin. Misliti varvarski ne znači evocirati niti prosto ponoviti forme i sadržaje nekog određenog stila mišljenja, zastupanog na počecima humanosti. Misliti varvarski znači misliti kreativno, autentično, slobodno, dakle toliko različito od duha vremena, ali takođe nužno i drugačije od vlastite nacionalne tradicije.

Na ovom mestu nastupa Micićev internacionalni kurs. Utisak je da za njega bez ostatka važi dijagnoza da „umetnički diskurs primitivca nije prvenstveno počivao u imitiranju i kopiranju načina pojavljivanja, oblika i obrazaca kompozicije etnografskih objekata, već se u prvoj liniji orijentisao spram imaginarnog koncepta 'primitivnosti'. Pretežno muški umetnici pri tom su se pozivali na 'duhovnu povezanost' sa drugim i fantazirali su sami o sebi kao tom drugom“¹¹. Ako varvara treba stvoriti, na konkretno pitanje ko je varvarogenije prikladan odgovor je samo jedan. On glasi da u slučaju Ljubomira Micića to ne može biti niko drugi nego avangardnim umetničkim izrazom transformisani Ljubomir Micić. Stupivši na stranicama Zenita u intenzivnu interkulturnu komunikaciju, Micićev varvarogenije je nastojao da predstavi samog sebe. Otuda je bio toliko isključiv naočigled najmanjeg odstupanja od zenitističkog programa. Kako drugačije objasniti netrpeljivost prema kolegama avangardistima, ukoliko bi se ovi afirmativno izjasnili o nekim drugim

¹⁰ Radomir Konstantinović, „Ko je barbarogenije“, *Treći program*, proleće 1969, Beograd, str. 11.

¹¹ Kea Wienand, *Nach dem Primitivismus? Künstlerische Verhandlungen kultureller Differenz in der Bundesrepublik Deutschland 1960-1990*, Transcript, Bielefeld 2015, str. 43.

pokretima? Časopis kao umetnička subjektivnost, umetnička subjektivnost kao časopis. *Zenit* kao medij objavljivanja varvarogenija.

INOVATIVNOST VARVAROGENIJA

Inovativnost varvarogenija, Micićeve pojmovne kreacije, „ključne reči“ zenitizma, na formalnom nivou se sastojala najpre u tome da se onome varvarskom, do juče prezrenom, prizna status genijalnosti. Ono što je za zapadne umetnike bilo „crnačko“, ili „primitivno“, „divlje“, za Micića je postalo varvarsko. Svim tim pojmovima zajednička je karakteristika bila da zapravo funkcionišu kao protiv-pojmovi, te da su nastali kao svojevrsni prigovor protiv fantazije i umetničkih potreba građanskog Evropljanina. Paradoksalno, ti prigovori nisu formulisani u vreme visoke obaveznosti i stabilnog statusa evropskog građanskog obrazovnog kanona, nego u vreme njegove erozije i raspada: „Institucije koje su oblikovale kanon, u kojima se on manifestovao – gimnazija, pozorište, muzej, koncertna sala, predavaonica [...] najvećim delom su izložene dalekosežnim promenama“¹². Avangardni napadi na instituciju umetnosti bili su svakako najglasniji i najagresivniji, ali ukupno uzevši predstavljali su pre sažetak i rezime, a ne istinski razlog za transformaciju institucije umetnosti i potamnili nekadašnji sjaj građanskog sveta.

Avangardna utopija „čistilišta“ umetnosti, ciljala je na totalno izmeštanje iz horizonta neautentičnosti i otuđenosti u ambijent nepomućene slobode i kreativnosti. Otuda se savršeno saglašavala sa idejom „očišćene“ subjektivnosti, emancipovane od svih koruptivnih naslaga promašenih ideala, trulih kompromisa sa vremenom, medijima, vlašću i ekonomijom. Imajući u vidu upravo takvu subjektivnost, Boško Tokin definiše varvara očekivanim pojmovnim triom: početak, mogućnost, stvaranje¹³. Dakle, reč je o određenjima koji su sve same suprotnosti od tradicija, ostvarenost, već stvoreno. Prevratnička sklonost

¹² Manfred Fuhrmann, *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*, Insel Verlag, Frankfurt am/Main/Leipzig 2000, str. 9-10.

¹³ Boško Tokin, *Manifest zenitizma*, Biblioteka Zenit, Zagreb 1921, str. 15.

avangardista, te njihove simpatije prema revolucionarnim idejama, proisticali su kao posledica takvog shvatanja subjektivnosti.

Biti avangardista značilo je osećati nelagodu u postojećem, i prizivati one oblike života koji sebe ne zahvaljuju postignućima tehničke civilizacije¹⁴. Prozaično vreme volje za moć, borbe za resurse i planetarnu prevlast, ekonomske kalkulacije i „vladavine tehnike“ nije u prilici da isporuči materijal za velika dela. Onome ko ne može da pronade inspiraciju u prezentu preostaje samo okret ka prošlosti u ime skiciranja budućnosti. Ne radi se o tome da će budućnost nastojati da ponovi prošlost, da revitalizuje neki minuli lik duha. Ono što tek treba da nastane nema svoje uzore u prošlosti, ali ipak voli da tumači prošlost kao set motiva od kojih ponešto može biti obrađeno savremenim sredstvima i predato u nasleđe budućnosti. Jedan od primera je upravo pojam varvarina, nekadašnji antipod visoko sofisticirane i razvijene helenske civilizacije.

Apstraktnost avangardne umetnosti ima besprekorno pokriće u apstraktnoj subjektivnosti varvarskog umetnika, jer obe vrste apstraktnosti nastoje da negiraju bilo kakvu oblikotvornu moć sadašnjosti. Po svom pojmu, apstraktno može biti samo ono što je prekinulo sve veze sa vidljivom stvarnošću, što više nema nikakve odnose sa predmetnom realnošću. Umetnik koji radi apstraktno ne želi da reaguje na spoljni svet, on hoće da stvori svoj svet koji nema direktne veze sa spoljnim. Uprkos deklarativnim zalaganjima, učinci ranih avangardista u osnovi nisu konstituisani grandioznim vokabularom revolucionarne promene, stvaranjem novog sveta i novog čoveka. *Umesto toga, oni pre nude školu početništva, započinjanja od malog, skromnog efemernog, neznatnog. Više od toga ni varvarima nije neophodno.* Da bi realizovali svoju konstrukciju njima više ne treba oslonac u postojećem svetu. U tom neprekidnom kidanju niti koje ih uvek iznova povezuju sa postojećim, svakidašnjim svetom, varvari crpe svoj celokupan emancipacijski potencijal.

¹⁴ O tome više u poglavlju „Okret 'primitivnoj' subjektivnosti“, Dragan Prole, *Jednakost nejednakog. Fenomenologija i rane avangarde*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2018, str. 121-156.

Avangardne ideje futurizma i konstruktivizma ukazuju na budućnosnu orijentaciju varvarina, koji ne živi nigde drugde, do u svojim vlastitim konstruktima. Zbog toga se onome varvarskom može pripisati termin genija, tradicionalno rezervisan za tumačenje porekla najizvrsnijih umetničkih dela. Međutim, varvarska nije samo ona ljudskost kojoj je uspelo da umakne zamkama civilizovanja. Stvari ne stoje tako lako, nije dovoljno izaći izvan civilizacije da bi se pronašla neiskvarena genijalnost. Za razliku od Rusoovog plemenitog divljaka, „divljaci“ Franca Marka donose nove misli, ne znajući za program i za prisilu, neorganizovani se bore protiv organizovane moći. Oni su poput moćnog severnog vetra nezaustavljivi, jer prodiru i tamo gde ih ne žele i ne očekuju: „hoće samo napred po svaku cenu, poput struje koja sa sobom nosi i sve moguće i nemoguće, verujući u svoju pročišćujuću snagu“¹⁵. Istu nezadrživost demonstrira i Micićeva penetracija varvarske subjektivnosti, njenog neminovnog prodora na negostoljubivo tlo Evropskog severa i zapada. U *Manifestu zenitizma*, cirkulaciju poruka koju Ljubomir Micić i njegovi saradnici imaju da saopšte Evropi ništa i niko ne može da zaustavi. Doživljavali su sebe kao dragoceno osveženje, čisto i prijatno poput Ničeovog maestrala: „zatvori zatvori ali mi ćemo ipak ući“¹⁶.

PONAVLJANJA ZENITIZMA

Razloge za ranu idejnu iscrpljenost zenitističkog projekta, za francusko prežvakavanje i varijacije ranije rečenog vidimo u Micićevom ignorisanju vlastite kulturne prošlosti. Neosporno je da rane avangarde zastupaju sukob sa prošlošću nezabeleženih razmera. Nema uspešnijeg odgovora na Ničeovu dijagnozu o „šteti prošlosti po život“ od ranih avangardnih pokreta i njihove ideologije obnavljanja posredstvom novog početka. Ipak, za razliku od Micića, njegove inostrane kolege su veoma

¹⁵ Franz Marc, „Die Wilden' Deutschlands“ (1912), *Der Blaue Reiter. Eine Geschichte in Dokumenten*, Reclam, Stuttgart 2011, Hg. A. Hüncke, str. 82.

¹⁶ Ljubomir Micić/Ivan Goll/Boško Tokin, *Manifest zenitizma*, Biblioteka Zenit, Zagreb 1921, str. 3.

dobro poznavale svoju kulturnu prošlost, njene domete i uspehe. Znali su dobro šta neće i u čemu se sastoje vrline onoga što neće.

Nisu samo novoformirane države na početku dvadesetog veka, nego je i subjektivnost toga vremena funkcionisala u režimu rascepljenosti. Rane avangarde takođe su bile svojevrсни tranzicijski programi. Pomenuti „antisvet“ se za avangardiste takođe reprezentovao u kulturnom drugom. Ali ne toliko u drugosti kulture, istorije, jezika i običaja, koliko je to bio onaj drugi vlastitog nasleđa, tradicije, istorije. Ipak, na osnovu takve koncepcije proistekle su i značajne razlike. Budući da su nivo i stepen razvoja institucije umetnosti i kulturne prošlosti u pojedinim zemljama bili neuporedivi, nije mogla biti istovetna ni distanca, odnosno odbojnost prema tradiciji.

Nisu mogle imati isti stepen agresije prema baštini rane avangarde u Italiji, Francuskoj, Belgiji, Sovjetskom Savezu i Kraljevini Jugoslaviji. Tamo gde su institucionalizovani prostori posvećeni umetničkim događanjima bili tek u povoju, u nastajanju, krhki i fragilni, bilo je nezamislivo pozivati na njihovo spaljivanje i uništenje. U tom svetlu vredna je pažnje Micićeva konstatacija neočekivane prednosti. U odnosu na svoje zapadne kolege, vlastita umetnička pozicija u nečemu je prepoznata kao izglednija i bolja. Naime, to uverenje pošlo je od pretpostavke da u atmosferi snažnog sudara sa kulturnim nasleđem, mora biti u prednosti onaj ko nasleđa zapravo ni nema. Kao da je varvarima posao unapred olakšan, a izgledi na uspeh daleko veći od kolega avangardista iz zemalja koje važe kao evropske kulturne sile. Tamo gde nam je vodeći cilj iskorak, istorijski diskontinuitet, zadatak oslobađanja od lanca povezanosti biva značajno olakšan ukoliko ne osećamo dug prema prethodnicima. Rečju, onome ko napušta obavezanost tradicijom, deluje kao pravo olakšanje da bude baštinik kulture koju ne odlikuju vekovi u kojima je delovala stabilna i produktivna institucija umetnosti. Upravo tako je Micić razumevao svoje kulturno nasleđe: „Naša je prednost što nemamo 'kulturne tradicije'. Naša jedina tradicija: srpska narodna poezija, Kosovo, Kraljević Marko. Tu je stala naša

'umetnost'¹⁷. Kada bismo krajnje saželi paradoks varvarina: onaj lišen kulture najbolji je stvaralac buduće kulture.

RAZLIKE U OTKLONU OD ROMANTIZMA

Internacionalno polazište avangardista naslanjalo se na međusobno različita iskustva, neuporedive prošlosti. Otuda nije neobično da je proklamovani vremenski rascep, veliki rez u tkivu historijskog vremena koji su pokušavali da stvore umetničkim sredstvima – stavljao pojedine avangardiste pred različite zadatke. Utisak je da je odlučujući kriterijum bio vezan za stepen ostvarene harmonije posebnog i opšteg, odnosno nacionalnog i evropskog. Tako, primera radi, Italijan Marinetti nastupa sa internacionalne, a ne sa italijanske platforme. Napokon, njegovi prvi značajni javni nastupi bili su na francuskom jeziku (novine *Figaro*, 1909.), u okvirima njemu strane, francuske kulture. Sa iste osnove on govori o stubovima romantičarske poetike na koje se futuristi nipošto ne smeju oslanjati: „četiri intelektualna otrova koje hoćemo da uništimo po svaku cenu: 1. bolešljiva i nostalgična poezija udaljenosti i uspomene; 2. romantičarski sentimentalizam koji stremi ka mesečini i ukazuje na ženu-lepotu, idealnu i fatalnu; 3. opsesija razvratom [...]; 4. duboka strast za prošlošću, udvostručena kolekcionarskim zanosom za antikvarnim“¹⁸. S druge strane, kum i jedan od osnivača dadaizma, Hugo Bal, umesto strateškog odstupanja od romantizma izražava bojazan da on i njegove kolege zapravo nisu ni pedalj iskoračili izvan romantičarskog programa. „Ne znam, nismo li uprkos svim našim nastojanjima da prevaziđemo divljake i Bodlera ipak ostali samo romantičari [...] Valja se uvek pribojavati da su samo naše zablude nove“¹⁹.

Za razliku od Marinetija i Bala, Ljubomir Micić ne nalazi za shodno da se razračuna sa do skora dominantnom romantičarskom

¹⁷ Ljubomir Micić, „Duh zenitizma“, *Zenit*, Zagreb 1921/7, str. 4.

¹⁸ Filippo Tommaso Marinetti, *Le futurisme*, L'Agèd'Homme, Milano/Lausanne 1980, str. 119-120.

¹⁹ Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, Duncker&Humblot, München/Leipzig 1927, str. 100.

poetikom. Nema za njega dileme: romantizam je prevaziđen, ne predstavlja neko naročito postignuće, niti je romantičarski način mišljenja i pevanja posebno živ i aktivan u savremenosti. Štaviše, Micić kao da ni ne primećuje da nasleđe srpskog romantizma predstavlja relevantnu kulturnu činjenicu. Ništa bolje ne stoji ni sa ranom prosvetiteljskom modernošću Dositeja ni sa klasicizmom Mušickog, kao što nema ni „modernista“ Vojislava Ilića, Šantića, Disa ili Rakića. Nema žive i prisutne baštine Branka, Laze, Zmaja i Đure, nema Vuka i Njegoša.

Iz zenitističke retrospektive, hermeneutičkom pogledu unatrag nudi se krajnje oskudan pejisaž. Sve što imamo svodi se na epske narodne pesme i na Kraljevića Marka! Pri tom, Micićevo nepriznavanje romantizma nije bilo usamljena pojava. Dadaista Dragan Aleksić će takođe poistovetiti romantizam sa požutelim papirom, sa bajatom, zastarelom, odavno nerelevantnom poetikom: „Apstraktnost je smisao velikih bitnosti ne sitnih [...] Ne romantika (uvukao sam se gospode u žuti papir), *dadaizam* je primitivistički sekundo-apstrakt sa nekanjem svega u tradiciji“²⁰. Kod Marinetija i Bala nema suštinskih neslaganja evropskog i nacionalnog. Za razliku od njih, kod Micića se, uprkos izrazitoj nacionalnoj osetljivosti i nacionalističkim preterivanjima, na primeru romantizma uočava sklonost ka svesnom unižavanju vlastite tradicije radi besprekornog uklapanja u internacionalne zahteve ranih avangardi. Možemo pristati na argument da Micićeva dijagnoza i nije naročito neobična, jer se kod zapadnih, hrvatskih Srba prečana nasleđe epike negovalo značajno više nego aktuelni književni tokovi. Ipak, Micić je u svom stavu ostao tvrd i nije ga menjao, ni nakon prelaska u Beograd, niti nakon životnog i obrazovnog sazrevanja.

Da bi ostvarili negiranje svega u tradiciji, što je bio sastavni deo avangardnog bunta protiv dugovečne zloupotrebe umetnosti, zapadni avangardisti uložili su mnogo refleksije, sumnja, nedoumica. Premda nam pojedine drskosti manifesta tako ne zvuče, intimne refleksije avangardista pokazuju da su oni bili daleko od toga da paušalno tvrde svoju svežinu i superiornost u odnosu na zastarelo i sparušeno kulturno

²⁰ Dragan Aleksić, „Dadaizam“, *Zenit* 1921/3, Zagreb, str. 5.

nasleđe. Za razliku od njih, srpski avangardni entuzijazam iskoristio je kulturni ambijent u kojem su umetnička postignuća bila daleko od stabilizovanih, neupitnih vrednosti.

Ipak, argument koji bi nastojao da opravda izvesnu nemarnost zenitista prema vlastitoj nacionalnoj tradiciji verovatno bi se osvrnuo na nečuven uspeh kada je reč o *savremenosti* i *aktuelnosti* njihovih umetničkih postupaka. Nema sumnje da je Micićevom *Zenitu* pošlo za rukom ono što je njegovim kulturnim precima bilo nezamislivo – da budu najneposredniji akteri, subjekti kulturnih događanja koji deluju paralelno i simultano sa svojim pariskim, minhenskim, petersburškim, amsterdamskim ili milanskim kolegama. Poređenja radi, rani jenski romantizam svoj vrhunac je imao u poslednjoj deceniji devetnaestog veka, dok srpska verzija kasni gotovo pola stoleća, i u svojim prvim značajnim izdancima vezuje se za petu deceniju devetnaestog veka.

Posledice su bile višestruke – u vreme nastanka srpskog romantizma, izvorne ideje već su izbledele, došlo je do unutrašnjeg zasićenja i nekih patoloških ispoljavanja, romantizam je bio sve drugo samo ne stabilan program prepoznatljivih kontura. Otuda je nastao paradoks da su naši romantičari ujedno i ignorisali romantizam i bili tek reprezentivni pojedinih motiva romantičarske poetike. Za razliku od njih, Micić ne kasni, njegove su zamisli najčešće besprekorno saglasne sa vremenom, a njegov opus se čini kao uzorni *up-to-date*. Ipak, utisak se menja kada se obrati pažnja na finese Micićevih sudara i sukoba. Suprotnosti su se orijentisale oko izvorno romantičarske ose mlado/staro, ekonomski intonirane produktivno/propalo, ali i patrijarhalne podele žensko/muško, prema kojoj je muško mlado i potentno, a žensko staro i oronulo. Muškarca odlikuje nepravedno izgubljena mladost, a ženu odlikuje da je raspala uličarka i drolja: „Traži se čovek. Sve je skrivila Evropa! Evropa je upropastila našu mladost. MLADOST BALKANA. Kurva Evropa [...] Evropa je stara žena“²¹. Romantizam, doduše potisnuti, neosvešćeni motivi koji izvorno pripadaju ekonomiji, odnosno patrijarhalnom duhu, sva tri konstitutivna momenta misli na početku dvadesetog veka kod Micića su se izmešali do neprepoznatljivosti. Onda

²¹ Ljubomir Micić, „Čovek + život“, *Zenit*, Zagreb, 1921/10, str. 3.

nije ni čudo što je njegova supruga Anuška negodovala zbog hermetičnosti i „teške svarljivosti“ Micićevog koncepta varvarogenija: „Tačno je što veliš, da je to Balzakov barbarogenije [ispoljen u romanu *Šarginska koža* – prim. aut.], samo mislim, da je on pristupačniji čitaocima nego barbarogenije, koji je zgusnut, kondenziran. A to se teže probavlja“²². Anuškina primedba rasvetljava jedan značajan detalj: varvarogenije je ličan. Poput rimskog *genius-a*, radilo se o ličnom demonu, ili čak o *demonu vlastite ličnosti*.

AVANGARDNO DEPOTENCIRANJE PRIRODE

Kako u ondašnjem kontekstu misliti „zgusnutost“ kondenzovanog varvarogenija? U to vreme postalo je jasno da nema više harmonije pojedinca i prirode, nema romantičarske tendencije ka beskonačnosti, srodne onoj beskrajnosti prirodne produkcije. Dok je protagonista na platnima Kaspara Davida Fridriha spokojan, opušten, iskušava uzvišeno, kod likova Egona Šilea, koji svoje radove štampa u *Zenitu*, dominira grč, rastrojstvo, iskustvo nereda i haosa²³. *U razlici prirode i antiprirode sažima se ključna diferencija romantizma i ranih avangardi*. Otuda i Micić kaže da varvarogenije praktično ne postoji, on nije prirodno neiskvareno biće skriveno od očiju javnosti na proplancima Tare ili Stare Planine. Ne, varvarogenija tek treba stvoriti.

Avangardna tajna je sadržana u značajnoj promeni kada je reč o odnosu čoveka i prirode. Za romantičare priroda je kreatorka, moćna sila proizvođenja čiji je najviši produkt duh. Rani jenski romantičari su doslovno mislili u fizičkoj blizini nastanka Šelingove filozofije prirode. U njenoj srži nalazila se ideja da se dinamika celokupnog prirodnog univerzuma odvija u skladu sa opštom težnjom ka osvešćenju, ka sve

²² Anuška Micić/Ljubomir Micić, *Strašna komedija. Prepiska 1920-1960*, Narodna biblioteka Srbije, Beograd 2021, prir. S. Ilić/D. Peruničić, str. 215.

²³ Kada je reč o ideji haosa, ona svoju afirmaciju nije dočekala tek sa Ničeom, već je Fridrih Šlegel krajem osamnaestog veka zabeležio da su „haos i eros najbolja objašnjenja romantičkog“. Friedrich Schlegel, *Literarische Notizen 1797-1801*, Ullstein Materialien, Frankfurt am/Main/Berlin 1980, str. 180.

razgovetnijim i složenijim oblicima svesnosti. Fundamentalne ideje, poput istine, života, lepote i slobode dobiće u njenom horizontu novu orijentaciju. Tako će za Šilera lepota predstavljati slobodu u pojavi, za Fihtea će istina i realnost imati smisla samo u neposrednosti života, dok će za Šelinga život važiti kao sloboda u pojavi. Čovek se više ne posmatra kao Božja tvorevina, nego pre kao produkt prirodnog razvoja. Rani avangardisti će, poput romantičara, slediti revolucionarnu ideju estetičke utopije. Na deklarativnom planu, njeni ciljevi su radikalni toliko, da se radikalniji veoma teško mogu zamisliti: Novi čovek, novi svet, novi život, nove vrednosti. I sve to posredstvom umetnosti: „hoćemo da izađemo iz sebe sa Novim Čovekom [...] hoćemo da iznesemo naše unutrašnje lice [...] Naš ulaz u treće desetogodište XX veka neka bude borba za čovečnost kroz umetnost“²⁴.

Pri tom će se rani avangardisti rukovoditi značajno izmenjenim pojmom prirode. Naime, priroda za njih više ne važi kao apsolutna, neuslovljena moć kreacije, u središtu pažnje više nije odnos apsolutnog i empirijskog, konačnog i beskonačnog. Sistem prirode više nije srodan sistemu našeg duha, nego je pre ono prirodno s one strane duhovnosti, svesti, racionalnosti. *Credo* avangardista bio je vezan za ideju da je sloboda postala zamisliva samo u oslobađanju od racionalnosti, logike, kalkulacije. Tako se u Micićevim spisima mogu naći mnogobrojna mesta na kojima se propoveda navodna izvornost vlastitog, čistina imanencije, obećanje subjektivnosti do koje tek treba doći prethodnim čišćenjem svih stranih elemenata.

Naivnost naših zenitista dobrim delom je izraz njihove mladosti i dvadesetih godina, u kojima su se hvatali u koštac sa neobično složenom, jedinstvenom i neponovljivom konstelacijom ideja na polju politike, kulture, ekonomije i umetnosti. Iznad svega mladost veruje u moć novog stvaranja. Zbog toga gleda sumnjičavo na zrele godine, koje nose svest o višestrukosti, o složenosti fenomena i kulturnih tvorevina, o nužnoj prepletenosti ličnog i tuđeg, vlastitog i stranog. Tako je i Ljubomir Micić poverovao da postoji nešto poput *čiste duševne supstancije*, koja će doći

²⁴ Ljubomir Micić, „Čovek i zenitizam“, *Zenitizam*, Dom/Narodni muzej, Beograd 1991, str. 6.

do svog punog izraza tek ukoliko nekako odbacimo, poput suviše odeće, sve ono što smo prisvojili, a što je stranog kulturnog porekla: „Mi moramo spoznati sebe, mi moramo otkriti sami sebe [...] svi vi koji možete – da ugušite tuđe duše, da bi živnula vaša vlastita duša [...] Oslobodite se tuđeg duha, da bi se rodio vaš slobodni duh“²⁵.

Valja primetiti da je ovakav zahtev suprotstavljen avangardnoj poetici koja ne samo da dopušta, nego euforično favorizuje montažu kao vodeći kompozicioni postupak. Tamo gde heterogeni, u svakidašnjici međusobno nespojivi sadržaji bivaju sastavljeni jedan pored drugog, gde se rađa *Lautgedicht*, pa slogovi više nisu nosioci značenja nego samo zvuka – nužno se raskida sa idejom autorskog monopola, tj. „demistifikuje [se] pojam autora“²⁶. Umesto da radi na desubjektivaciji, Micić je uložio ogroman napor da ojača ono najbolje, „očičenu“ subjektivnost, da bi stvorio subjektivnost varvarogenija. Fikcija koja ne postoji, zbog toga što tek treba da bude stvorena, na taj način dobija status supstancije. Iz aporije varvarogenija nije moguće izaći.

PARADOKS VARVAROGENIJA

Ipak, istorijska refleksija tog čistog sopstva, suočavanje sa konkretnom konstelacijom vlastite subjektivnosti nije dovela Micića do neke naročito kreativne instance. Pre ga je suočila sa fenomenom ogoljenosti, prvim, dotad nedoživljenim iskustvom Velikog rata. Ogoljenost, autentično je priznanje egzistencijalne nemoći pojedinca suočenog sa slomom evropske intersubjektivnosti, oličene u stabilnom kanonu kulturnih vrednosti. Ogoljeni subjekt svestan je da više nema stabilnu orijentaciju, oseća da je lišen čvrstog tla. Arsenal evropskog humanizma opustošen je i nepovratno izgubljen. S jedne strane, ogoljenost je izraz dramatične krize objektivnog duha, izraz je egzistencijalne napuštenosti, ali je s druge savršeni avangardni zamajac, odlična polazna tačka za ničeanski projekat *prevrednovanja*. Posebno u

²⁵ Ljubomir Micić, „Duh zenitizma“, *Zenitizam*, Dom/Narodni muzej, Beograd 1991, str. 18.

²⁶ Lada Grdan, *Zenit i simultanizam*, Službeni glasnik, Beograd 2010, str. 38.

vreme u kojem je jedan od vodećih umetničkih imperativa bio vezan za ukidanje reprezentacije, raskid sa formom u ime slobodnog, ničim spoljašnjim dirigovanog ritma.

Nakon posleratnog krika usled razorene građanske Evrope, masakriranih miliona i uništene mladosti nacija, utisak ogoljenosti povezan je sa tendencijama ka onom elementarnom, primarnom, odnosno primitivnom. Da bismo ilustrovali čežnju za iskonski ljudskim, pozvaćemo se na saradnika *Zenita* i promotera pojma *postmoderni čovek*, Rudolfa Panvica. U svom pismu Gerhartu Hauptmanu od 16. juna 1926. ovaj filozof kulture najavljuje za ono vreme nečuvenu selidbu iz germanskog u slovenski svet koja nije bila motivisana službenim, poslovnim razlozima, nego dubinskim avangardnim stremljenjem ka jedinstvu umetnosti i života: „koliko god mi bile bliske nemačke vrednosti postalo mi je nemoguće da živim sa Nemcima. Imam najbliži odnos spram nemačke kulture i spram nemačkog individuumu, ali mi je lakše i draže da živim među Slovenima nego među Nemcima“²⁷. Najveći deo života između 1921. i 1948. Panvic boravi na ostvu Koločepu kod Dubrovnika i na susednoj Korčuli.

Zenitisti, pre svih Micić i Gol su, zajedno s Panvicom, računali s tim da je primaran osećaj kolektivan, a ne ličan, „i zbog toga blizak čoveku“²⁸. Ako je novi pojmovni konstrukt varvarogenija bio rezervisan za ličnu habitualnost, onda je za kolektivni momenat bio zadužen pojam Balkana, odnosno „balkanizovanja Evrope“. Kod Micića se ta dva pojma retko pojavljuju u paru, verovatno zbog toga što zapravo označavaju različite perspektive, individualnu i kolektivnu.

Zbog toga naročitu pažnju zaslužuju tumačenja koja ih objedinjuju i misle njihovu međusobnu povezanost: „Barbarogenije [...] adaptiran za područje Balkana koje mu je obezbedilo svoje ekvivalentne civilizacijskog kontrapunkta Evropi, i to u slikama *hajdučije* i *balkanskog primitivizma*, koji se mogu čitati i kao ironični bumerang

²⁷ Navedeno prema: Thurit Kriener/Gabriella Rovagnoti, *Dionysische Perspektiven. Gerhart Hauptmanns Novelle „Der Ketzer von Soana“ und sein Briefwechsel mit Rudolf Panwitz*, Erich Schmidt, Berlin 2005, str. 123.

²⁸ Zoran Markuš, *Zenitizam*, Signature, Beograd 2003, str. 56.

zapadnom orijentalizmu²⁹. Uvereni smo da bi se Micić žustro i žestoko usprotivio ovakvom tumačenju pojma Balkana. Upravo kolokvijalni pojam „primitivca“, te surovog i sirovog „hajduka“ čiji etos ne zna ni za moral ni za stid, nego samo za grabljenje i otimanje od drugoga predstavljali su, bio je uveren Micić, sračunatu strategiju zapadnoevropskog prikazivanja južnoslovenskih naroda.

Umesto da prihvate i prisvoje epitete koji u perspektivi nužno vode formiranju kompleksa niže vrednosti, Micić pokušava da „prevrednuje“ ono balkansko, te da mu omogući da umesto opterećujućeg balasta postane obećavajuća kreacija. Nipošto se ne radi o tome, da se geopolitičke kalkulacije velesila, evropska pohlepa i agresivna imperijalnost mogu pobediti ili prevladati forsiranjem najnižih likova ljudskosti. Umesto toga, Micić predlaže „jaku volju i jaku ličnost van sviju tradicija“³⁰, što će reći da njegova vizija „balkanca“ nema nikakve veze sa nasleđem, a naročito nema ništa zajedničko sa neosporno prisutnom i ukorenjenom hajdučijom, u smislu javnog delanja s one strane zakona i poretka.

Čini se da je jaka volja pripadnika neafirmisanih kultura koje su se tek oslobodile vekovnih okupatora i formirale svoju državu, sav zalog kojim raspoláže Micićev koncept balkanca. Oni su neopterećeni tradicijom, ne nose za sobom težak teret kulturnog nasleđa, a imaju intenzivnu želju da se izraze i da se predstave na međunarodnoj sceni. Ako bi se balkanizacija Evrope mogla dovesti u vezu sa projektom „decivilizovanja“, onda ta veza nema ništa zajedničko sa nekim tobožnjim širenjem separatizma, agresivnosti prema susedu, niti isticanju svog nauštrb drugog. To znači da je sugestija balkanizovanja kao decivilizovanja suprotstavljena tuđici na nemačkom jeziku „Balkanisieren, na francuskom balkaniser, na italijanskom balkanizzare i na engleskom to balcanize“³¹, što znači da ne upućuje na podele i

²⁹ Saša Ilić, „Ljubav i smrt posle avangarde“, Anuška Micić/Ljubomir Micić, *Strašna komedija. Prepiska 1920-1960*, navedeno delo, str. 21.

³⁰ Ljubomir Micić, „Čovek + život“, *Zenit* 1921/10, Zagreb, str. 12.

³¹ Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*, Yale University Press, New Haven/London 1998, str. 5.

međusobna neprijateljstva. Naprotiv, decivilizovati Evropu znači raskinuti sa svim elementima parazitskog postojanja i oveštalih odnosa moći, koji naročito nepovoljno deluju po nove aktere, neiskusne na evropskoj pozornici.

Tako Micić uočava dva različita koncepta „primitivnosti“. S jedne strane, tu je zapadnoevropski, koji ne uviđa paradoksalnost svoga nastojanja da dođe do neposrednosti uz pomoć podražavanja, koje je po svom pojmu posredovano: „Zapad *svesno* forsira *primitivnost* (novo podražavanje). Oni redom zapadaju u grešku da postaju *moderni naturalisti*. Diferencijacija: iza stare nesvesne primitivnosti stajala je priroda i čovekova naivnost. Iza nove svesne primitivnosti stoji kultura i čovekova rafinovanost. Kultura je dakle upotrebljena u profinjenje primitivnosti – *regres*“³².

Nemoguće je biti izvoran, autentičan i neposredan, ukoliko to nisi sam po sebi, nego tek po drugima, u nastojanju da budeš poput njih ili da stvaraš kao oni. Miciću treba dati za pravo da uviđa protivrečan karakter zapadnog trenda avangardnog „primitivizma“, ali zato i sam zapada u naturalizam. Uveren da oko sebe ima na raspolaganju nevidljivu, ali nadarenu zajednicu nepatvorenih kreativaca koji će ostvariti nezapamćene uspehe samo ukoliko im se pruži šansa, Micić, pokazalo se, još jednom demonstrira ličnu naivnost.

NERAZREŠENI SUKOB IZMEĐU NACIONALNOG I EVROPSKOG

Načelna internacionalna orijentacija, povezivala je rane avangardiste sa njihovom revolucionarnim savremenicima, bez obzira na konkretne ideološke predznake. Prve decenije dvadesetog veka bile su jedinstvene po ideji da je istorijski subjekt nezamisliv u hegelovskom liku „narodnog duha“, odnosno nacionalnog kolektiva, idejno i delatno vodećeg u ukupnom svetskom kontekstu. Na autorskom planu, rani avangardisti su proklamovali imperativ kolektivnog delanja. Pit Mondrijan ga je formulisao jasnije od drugih: „Ono što mi razumemo

³² Ljubomir Micić, „Čovek + život“, navedeno delo, str. 12.

pod 'životom' nije subjektivni život individue nego ispoljeni društveni život kolektiva, barem grupe³³.

Kao što se za režiju istorijskog diskontinuiteta mogla pobrinuti jedino višenacionalna, revolucionarna, ideološki ujedinjena partija, tako je i pomak na umetničkom polju postao zamisliv jedino kao čin grupe. Onaj ko hoće da menja svet mora i sam postati promenljiv. Otuda je na terenu umetničkog rada dominirao pojam *pokreta*. Avangardni delatnici bili su saglasni sa izvorno romantičarskom idejom da je stvaralačka istina prisutna samo u apsolutnoj slobodi subjektivnosti³⁴. Međutim, za razliku od romantičara, oni tu slobodu više nisu videli u blagotvornom dodiru sa prošlošću niti sa nekom stranom kulturom. Umesto toga, iskorak izvan mišljenja, napuštanje racionalnosti bili su jedini izvori legitimacije. Tamo gde se poreklo vlastite vitalnosti ustanovljuje s one strane konsenzualno dostupne ideje, kao izvor okupljanja preostaje jedino medij kretanja, pomeranja, revizije aktuelne poetike. Upravo to je nedostajalo Ljubomiru Miciću. Kada počne da se ponavlja, avangardista prestaje da bude avangardista. Njegov otklon od tradicije ne može da i sam postane tradicija, nego i samog sebe mora da napusti i porekne. Na deklarativnom nivou, takvo samoporicanje postoji kod Micića, ali ga ne prati lična poetska transformacija. Kada se setimo dadaističkog imperativa iz kafea *Volter* da nema ponavljanja istih performansa, nema istog programa, nema istih večeri, suočavamo se sa umetničkim zadatkom koji je ekstremno teško rešiti. Kako god, avangardisti su mrzeli umetnost, uvereni da ona mora prestati da postoji, te da mora postati nešto drugo, naime život. Pri tom, napuštanje umetnosti i ulazak u život sa sobom nužno uvodi i momente koji su heterogeni, strani u odnosu na umetnost.

Ilustracije radi, među prvim kritičkim reakcijama na pojavu *Zenita* ističe se ona, prema kojoj se zapravo radi o umetničkoj

³³ Piet Mondrian, „Neo Plasticism“ (1923), *The New Art – the New Life*, The Collected Writings, Thames and Hudson, London 1987, ed. and trans. by H. Holtzman/M. S. James, str. 176.

³⁴ Maurice Blanchot, „L' Atheneum“, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, str. 525.

internacionalnoj mimikriji, ali začudo ne srpskih, nego *nemačkih nacionalnih interesa*. Saradnička ruka Ivana Gola u pisanju *Manifesta zenitizma*, njegova pesma *Pariz gori* pisana i objavljena na nemačkom, kao i za tadašnje standarde neuobičajeno prisustvo drugih saradnika sa nemačkog govornog područja nisu ostali neprimećeni. Doduše, časopis je predstavljao novinu po objavljivanju priloga na jezicima njihovih autora, pa se isto tako moglo govoriti i o ruskim, francuskim ili italijanskim interesima. Bilo kako bilo, *Hrvatski list* iz Osijeka 4. 08. 1922. beleži „Zenitizam nosi u sebi simbiozu nemačke propagande na Balkanu, a pod plaštom internacionalizma“³⁵.

Ovu kritičku primedbu nismo izdvojili kao primer uspešnog uvida, nego pre kao dijagnozu simptoma koja je u ovom konkretnom slučaju promašena, ali u svom promašaju ipak u nešto pogađa. *Fenomen varvarogenija se načelno može definisati kao umetnički izraz političke kritičke svesti za do dana današnjeg nerazrešeni sukob između nacionalnog i evropskog u nama samima*. Budući da je njegovo ime vezano za moć ponovnog započinjanja, ostaje nam da se nadamo da će se taj sukob jednoga dana razrešiti. Da li je samo sticaj istorijskih okolnosti zaslužan za Micićevu sudbinu, za trajan nesporazum i konflikt kako sa nacionalističkim desničarima tako i sa internacionalističkim levičarima? Njegovi koncepti bez sumnje ostaju izvanredan izazov za razumevanje istorijskih promena, buđenja ranih avangardi i pokušaja da se uz pomoć novih pojmovnih kreacija komunicira sa evropskim zapadom bez kompleksa niže vrednosti.

Napokon, da li je Micić nadmašio i ostavio za sobom romantizam i njegovu poetiku? Poput Ničea, koji je po svoj prilici bio nenadmašni uzor i indirektni kum časopisa *Zenit*, i Ljubomir Micić je favorizovao slobodu umetničke ekspresije, spreman da plati i cenu za nju, ma koliko ona bila visoka. Višegodišnji međuratni egzil, marginalizovanost, teško posleratno siromaštvo, Micićev primer višedecenijske lične nepokolebljivosti stoji izuzetno visoko na našoj umetničkoj sceni. Ipak, ono što je činio nije bilo ništa drugo, nego

³⁵ Navedeno prema: Vidosava Golubić/Irina Subotić, *Zenit 1921-26*, navedeno delo, str. 130-131.

Selbstversuch, niz eksperimentalnih pokušaja sa samim sobom, romantičarski dar za koji su kako rani, tako i neo-avangardisti smatrali da predstavlja njihovo vlastito, beskrajno dragoceno otkriće.

NAVEDENA DELA

- Aleksić, Dragan (1921) „Dadaizam“, *Zenit* 1921/3, Zagreb.
- Aleksić, Dragan (1978) *Dada tank*, Nolit, Beograd, prir. G. Tešić.
- Ball, Hugo (1927) *Die Flucht aus der Zeit*, Duncker&Humblot, München/Leipzig.
- Blanchot, Maurice (1969) „L' Atheneum“, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris.
- Fuhrmann, Manfred (2000) *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*, Insel Verlag, Frankfurt am/Main/Leipzig.
- Goldsworthy, Vesna (1998) *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*, Yale University Press, New Haven/London.
- Golubić, Vidosava/Subotić, Irina (2008) *Zenit 1921-26*, NBS/Institut za književnost i umetnosti/SKD Prosvijeta, Zagreb/Beograd.
- Grdan, Lada (2010) *Zenit i simultanizam*, Službeni glasnik, Beograd.
- Ilić, Saša (2021) „Ljubav i smrt posle avangarde“, Anuška Micić/Ljubomir Micić, *Strašna komedija. Prepiska 1920-1960*. Narodna biblioteka Srbije, Beograd, prir. S. Ilić/D. Peruničić.
- Konstantinović, Radomir (1969) „Ko je barbarogenije“, *Treći program*, proleće, Beograd.
- Kriener, Thurit/Rovagnoti, Gabriella (2005) *Dionysische Perspektiven. Gerhart Hauptmanns Novelle „Der Ketzer von Soana“ und sein Briefwechsel mit Rudolf Panwitz*, Erich Schmidt, Berlin.
- Marc, Franz (2011) „Die Wilden' Deutschlands“ (1912), *Der Blaue Reiter. Eine Geschichte in Dokumenten*, Reclam, Stuttgart, Hg. A. Hüncke.
- Marinetti, Filippo Tommaso (1980) *Le futurisme*, L'Aged'Homme, Milano/Lausanne.
- Markuš, Zoran (2003) *Zenitizam*, Signature, Beograd 2003.
- Micić, Ljubomir/Goll, Ivan/Tokin, Boško (1921) *Manifest zenitizma*, Biblioteka Zenit, Zagreb.
- Micić, Ljubomir (1921) „Duh zenitizma“, *Zenit*, Zagreb 1921/7.
- Micić, Ljubomir (1921) „Čovek + život“, *Zenit*, Zagreb, 1921/10.
- Micić, Ljubomir (1991) *Zenitizam*, Dom/Narodni muzej, Beograd.
- Micić, Ljubomir (1993) *Barbarogenije decivilizator*, Filip Višnjić, Beograd, prev. R. Jovanović.

-
- Micić, Anuška/Micić, Ljubomir (2021) *Strašna komedija. Prepiska 1920-1960*, Narodna biblioteka Srbije, Beograd, prir. S. Ilić/D. Peruničić.
- Mondrian, Piet (1987) „Neo Plasticism“ (1923), *The New Art – the New Life*, The Collected Writings, Thames and Hudson, London, ed. and trans. by H. Holtzman/M. S. James.
- Niče, Fridrih (2008) *Pisma majci. Izbor iz perioda 1850-1888*, Filip Višnjić, Beograd, prev. J. Burojević.
- Prole, Dragan (2018) *Jednakost nejednakog. Fenomenologija i rane avangarde*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad.
- Schlegel, Friedrich (1980) *Literarische Notizen 1797-1801*, Ullstein Materialien, Frankfurt am/Main/Berlin.
- Subotić, Irina (2000) *Od avangarde do Arkadije*, CLIO, Beograd.
- Tešić, Gojko(2009) *Srpska književna avangarda (1902-1934)*, Službeni glasnik, Beograd.
- Tokin, Boško (1921) *Manifest zenitizma*, Biblioteka Zenit, Zagreb.
- Wienand, Kea (2015) *Nach dem Primitivismus? Künstlerische Verhandlungen kultureller Differenz in der Bundesrepublik Deutschland 1960-1990*, Transcript, Bielefeld.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

WHO IS BARBAROGENIUS ACTUALLY?

Abstract: The article examines the artistic appearance of Ljubomir Micić, a professor of philosophy who unusually early leaves the scientific field for which he was educated and rejects the civil service. Micić's notion of barbarogenius was interpreted through the constitutive imbalance between national and international. The generality and supranational character of the New Man most often failed to amortize national particularity, and even less to offer a solution for all national difficulties and challenges. Contrary to common interpretations, the author argues in support of the thesis that Micić's concept of barbarogenius does not have any national cultural peculiarities. Therefore, there is nothing specifically Serbian or national about him that could be offered internationally, exchanged or made international. The reasons are found through a comparative reading of some ideas of romanticism in relation to the early avant-garde movements. Figures that Micić explicitly uses: heroism of spirit, goodness of heart, purity of soul, immediate humanity, are too formal and general, more at the level of ideals and programs than experience and reality. After all, each nation could attribute them to itself. All cultures cherish examples of kindness, self-sacrifice, extraordinary gestures of humanity with special care. Hence, barbarism is everyone's and no one's.

Keywords: Barbarogenius, Ljubomir Micić, Zenitism, Romanticism, Early Avantgarde Movements

Primljeno: 1.3.2022.

Prihvaćeno: 30.4.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1

37:50 Glasnik Jugoslovenskog prof. društva“1930/1941“

373.5“1930/1941“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.161-203>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DAMIR SMILJANIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

FILOZOFSKI PRILOZI U *GLASNIKU* *JUGOSLOVENSKOG PROFESORSKOG DRUŠTVA* U PERIODU IZMEĐU 1930. I 1941. GODINE

Sažetak: Pre izbivanja Drugog svetskog rata *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva* bio je glavni pedagoški organ u Kraljevini Jugoslaviji. Autorova namera je da pokaže kako je tada razmatran status filozofije kao nastavnog predmeta u srednjim školama. Razmatraće se posebno perspektiva tzv. *radne pedagogije*, njen pogled na nastavu filozofije, ali će da se ukaže i na filozofski karakter njenih pretpostavki. Na kraju članka će u fokus dospeti zahtev za didaktičkom primerenošću obrazovanja što su ga na filozofskom fakultetu sticali budući profesorski kandidati kao i gorući problem njihove nezaposlenosti. Pokazaće se da je taj problem bio od važnog društvenog značaja, a on ni do današnjeg vremena nije rešen.

Ključne reči: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, srednjoškolska nastava, filozofija, etičko i estetičko obrazovanje, radna pedagogija

1. NEŠTO VIŠE OD ČASOPISA: *GLASNIK JUGOSLOVENSKOG* *PROFESORSKOG DRUŠTVA*

Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva je u periodu između 1930. i 1941. godine bio, slobodno se može reći, glavni pedagoški organ u Kraljevini Jugoslaviji. Ali i više od toga – izraz želje jugoslovenskih pedagoga da kroz međusobnu saradnju u okviru ove

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

periodike doprinesu jačanju volje za nacionalnom pripadnošću slovenskom rodu. Time je nastavljen program započet osnivanjem *Glasnika Profesorskog društva* od strane navedenog društva u Srbiji 1920. godine. Kako to u svom osvrtu na pionirske godine ovog časopisa i samog društva, Jovan J. Babić, jedan od glavnih urednika časopisa, kaže, Profesorsko društvo postalo je „stožer svekolike jugoslovenske ideologije“, a njegovi članovi „protagoniste naprednih političkih pogleda, borci i vođi pokreta za oslobođenje i ujedinjenje svih Južnih Slovena“.² Tendenciju takvog nacionalno obojenog raspoloženja prati čitav predistorijat časopisa sa osnivanjem Jugoslovenskog profesorskog društva u periodu od 5. do 8. oktobra 1920. godine na kongresu u prostorijama II beogradske muške gimnazije. Misija čitavog društva, kao i njegovog glavnog organa, nije bila samo pedagoške prirode, već i opštekulturna, prožeta idejom ujedinjenja svih južnoslovenskih naroda. Tako i Nedeljko Divac, izvesno vreme predsednik *Profesorskog društva*, govori o „duhovnom dejstvu“ što ga je Jugoslovensko profesorsko društvo imalo „na provođenje misli i osećanja o našem narodnom i državnom jedinstvu, i to ne samo u srednjim školama, već i u mnogobrojnim drugim ustanovama koje služe kulturnom i prosvetnom podizanju našega naroda“.³ Zahvaljujući naporima i inicijativama članova Jugoslovenskog profesorskog društva došlo je do poboljšanja statusa nastavnika u srednjim školama, a takođe su izdejtstvovane promene u zakonima, npr. u zakonu o učiteljskim školama, zatim onom o srednjim poljoprivrednim školama kao i zakonu o trgovačkim akademijama i školama. Poseban fokus *Glasnika* bio je pak na pitanjima o materijalnoj obezbeđenosti nastavnika, na pitanjima od značaja za uređenje srednjih škola, a takođe i na pitanjima povezanim s kulturnim i prosvetnim prosperitetom južnoslovenskih naroda.

² Upor. Babić, J. J., „Profesorsko društvo u Srbiji (1888–1920)“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga X. Sveska 6–8: Juni–avgust 1930 (Jubilarno izdanje *Glasnika*), Beograd 1930, str. 496–505, citat: str. 499.

³ Upor. njegov tekst retrospektivnog karaktera u jubilarnom izdanju *Glasnika*: Divac, N., „Prvih deset godina“, u: navedeno delo, str. 403–406, citat: str. 406.

Kao glavni organ Jugoslovenskog profesorskog društva *Glasnik* je pre svog preimenovanja imao deceniju rada iza sebe. Ispočetka je obim časopisa iznosio dva-tri tabaka, a bio je štampan u hiljadu primeraka, da bi na početku nove decenije obim bio gotovo udvostručen na pet tabaka, a izdanje na čak tri hiljade primeraka. U pozivu za saradnju u okviru ovog časopisa jasno je naglašen njegov pedagoški značaj: „Kao glasilo našega Društva, ‚Glasnik‘ je slika života i rada naše društvene organizacije i tribina za raspravljanje raznih prosvetno-školskih pitanja, novina u nastavnim planovima i programima kod nas i na strani, kao i za propagiranje ideje izgradnje nove škole i novog duha u njoj, stvaralačkog, aktivnog, savremenog. [...] Uz to naš ‚Glasnik‘ ima i poseban zadatak. U nedostatku stručnih časopisa, a naročito pedagoških, on treba da bude bar za nas informator o kretanju savremene pedagogije i da nas upozna sa najnovijim rezultatima onih naučnih disciplina, koje se uče u našim srednjim školama.“⁴ Kako je to već pokazao sadržaj njegovih ranijih brojeva, kada je nosio naziv *Glasnik Proforskoga društva*, ovaj časopis je imao razgranatu strukturu: prilozi su štampani u rubrikama „Članci i rasprave“, „Proforsko društvo“, „Ocene, prikazi i beleške“, povremeno i pod naslovom „Nova škola“, „Prilozi“, „Prosvetne prilike“, „Pregled listova i časopisa“ i „Polemika“. Iako je u sveskama štampan priličan broj priloga, autori navedenog poziva žale se da njihov časopis u redovima Proforskog društva ima znatno više čitalaca od autora i otuda su pozivali na intenzivniju saradnju sa srednjoškolskim nastavnicima i svim ostalim pedagoški zainteresovanim pratiocima ondašnjeg dešavanja u prosveti. I ovde se ukazuje na dodatnu (a možda i najvažniju) funkciju *Glasnika*: povezivanje sa ostalim slovenskim profesorskim društvima. Iz toga se dodatno vidi važna nacionalna i kulturna misija glavnog glasila *Jugoslovenskog profesorskog društva*.

Otuda ne čudi da je *Glasnik* bio i organ za identifikaciju interesa prosvetnih radnika u međuratnom periodu. U njemu se dobrim delom artikulišu potrebe nastavnog osoblja, njegove brige i problemi, što se tiču

⁴ „Poziv za saradnju na ‚Glasniku‘“, u: navedeno delo, Sveska 12: Decembar 1930, str. 815–816, citat: str. 815.

i njegovog socijalnog statusa u novoj državi, a današnjim proučavaocima srednjoškolskog sistema u Kraljevini Jugoslaviji upravo mnogobrojne sveske *Glasnika* mogu da posluže kao bogat izvor za proučavanje prosvetnih (ne)prilika onih koji su u periodu između 1930. i 1941. godine imali zadatak da edukuju nove generacije učenika. U znatnoj meri su aktivnosti članova *Profesorskog društva* dokumentovane učesćem na domaćim i inostranim manifestacijama odn. kongresima.⁵ Svakako najznačajniji je *Prvi slovenski pedagoški kongres* koji je održan od 1. do 5. jula 1931. godine u Varšavi. O tom kongresu je kao jedan od učesnika izveštaj dao naš čuveni pedagog Milan Šević u predavanju održanom u Pedagoškom društvu 28. oktobra 1931. (Taj izveštaj je u dva dela objavljen u XII knjizi *Glasnika Jugoslovenskog profesorskog društva*.⁶) Na tom velikom kongresu predavanja su održali Jovan S. Jovanović u svojstvu predsednika jugoslovenske sekcije Međunarodne lige za novo vaspitanje i sâm Šević kao reprezent Pedagoškog društva. Šević je dao „predlog da se sastavi istorija pedagogije u slovenskih naroda“,⁷ čime se direktno dotakao glavnog tematskog kompleksa kongresa: „da [se] prikaže sadašnje stanje školstva u pojedinim slovenskim zemljama, da [se] raspravlja[ju] pedagoška pitanja koja su

⁵ O jednom takvom relevantnom internacionalnom kongresu na kojem je u avgustu 1925. godine Beograd ugostio stručnjake iz zemlje i inostranstva upor. u prilogu autora: Smiljanić, D., „Filozofski prilozi u *Glasniku Profesorskoga društva* između 1921. i 1930. godine“, u: *Tradicija nastave filozofije X*. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaideia, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2020, str. 33–65 – o kongresu: str. 41–44. Upor. prisećanje Jeremije Živanovića, jednog od učesnika tog kongresa, povodom njegovog jubileja: „Jedna desetogodišnjica“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XV. Sveska 11–12: Juli–avgust 1935, Beograd 1934/35, str. 974–977.

⁶ Upor. Šević, M., „Prvi slovenski pedagoški kongres (I)“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XII. Sveska 3: Novembar 1931, Beograd 1931/32, str. 250–258; Šević, M., „Prvi slovenski pedagoški kongres (II)“, u: isto, Sveska 4: Decembar 1931, str. 337–346.

⁷ Upor. Šević, M., „Prvi slovenski pedagoški kongres (I)“, str. 256.

naročito važna za slovenske zemlje“,⁸ kao i „da [se] izradi i pretrese“ zajednička osnova „za trajnu *Slovensku centralu pedagošku*“.⁹ Ono što se panslavisti Ševiću nije dopalo bila je tendencija da se „Slovenska pedagoška zajednica“ stavi „u zavisnost od Međunarodne lige za novo vaspitanje“.¹⁰ Ceo Ševićev prilog odiše idejom potrebe za artikulacijom humanističke ideje ujedinjenja svih Slovena,¹¹ pa ne čudi da on završava stihovima dva velika slovenska pesnika, Adama Mickijeviča i Petra Preradovića.¹²

Pored ove panslavističke orijentacije Jugoslovensko profesorsko društvo odlikovao je i progresivan stav po nekim drugim pitanjima. O tome svedoči i članak Katarine Jovičić „Profesorsko društvo u svetlosti feminizma“ objavljen u jubilarnom broju *Glasnika* iz 1930. godine. U njemu autorka ukazuje na spremnost Profesorskog društva da pomogne u poboljšanju statusa ženskog nastavnog osoblja. To se vidi i u uključivanju nastavnica u rad samog Društva – ona ističe činjenicu da su tri nastavnice ženskih gimnazija bile u njegovoj upravi. Prema jednoj uredbi Profesorskog društva nastavnice su dobile: „1) ukazno postavljenje; 2) naziv profesor i suplent; 3) plate jednake sa platama svojih drugova na istom poslu i 4) priznanje onim nastavnicama koje su bile stalno ometane u svome školovanju od čestih promena u planu vaspitanja ženske dece, a koje su se istakle svojom odanošću i ljubavi prema poverenom poslu i aktivnim učešćem u radu na prosvetivanju širokih narodnih masa“.¹³ Na VII Svesokolskom sletu u Pragu kao izaslanica Profesorskog društva učestvovala je i jedna upravna članica,

⁸ Upor. o tome isto, str. 250.

⁹ Vidi takođe isto, str. 250 i sl[edeća].

¹⁰ Upor. isto, str. 251.

¹¹ O tome svedoči sledeći citat: „I naše ujedinjavanje kao Slovena samo je danište da se najzad ujediniimo kao ljudi, kao što smo već ujedinjeni u tolikim naukama, a to je bilo istaknuto već i na ovom Prvom slovenskom pedagoškom kongresu.“ (Na istom mestu.)

¹² Vidi Šević, M., „Prvi slovenski pedagoški kongres (II)“, str. 346.

¹³ Jovičić, K., „Profesorsko društvo u svetlosti feminizma“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga X, str. 521–523, citat: str. 522.

što je naišlo na iznenađenje Tomaša Masarika, predsjednika tadašnje Čehoslovačke republike, koji je prilikom prijema jugoslovenskih izaslanika zbog takvog gesta izrazio svoju nadu da će i u Kraljevini Jugoslaviji, slično kao u njegovoj domovini, svim ženama biti dodeljena ista građanska i ostala prava kao i muškom delu populacije. Kao dodatni argument u prilog naprednosti Profesorskog društva Jovičićeva navodi podatak da ono prilikom svakog svog kongresa donosi rezolucije protiv selektivnog pristupa u raspodeli prava i počasti među nastavnicima i nastavnicama. Na nekim rukovodećim pozicijama u prosvetnim ustanovama našle su se članice Društva, iako po autorki još postoji prostor za pomak. Tako ona zaključuje: „Ženska deca neće više biti ometana u svojim stremljenjima ka boljem kulturnom životu i neće dolaziti u nepriliku da im se zatvaraju vrata prosvetnih ustanova kao što je to bio slučaj u svima krajevima naše Jugoslavije pre rata.“¹⁴ Profesorsko društvo pratilo je pozitivne trendove tog vremena. Na narednim stranama treba videti da li i na koji način je to učinjeno i u njegovoj glavnoj periodici.

2. FILOZOFIJA NA MARGINI DEŠAVANJA

Kao što je već prikaz priloga posvećenih filozofiji u okviru *Glasnika Profesorskoga društva* između 1921. i 1930. godine pokazao, fokus autora bio je uglavnom na filozofskim komentarima o duhovnim prilikama onog vremena i perspektivama estetičkog i etičkog obrazovanja u srednjim školama, a tek ponegde spominjao se i problem adekvatnog izvođenja nastave filozofije i logike.¹⁵ Sličan slučaj je i sa odgovarajućim prilozi u *Glasniku Jugoslovenskog profesorskog društva*. Možda je ovde slučaj još delikatniji – gotovo da nedostaju prilozi o nastavi filozofije kao posebnog predmeta. Jedina dva izuzetka su prilozi Zagorke Mičić, naše pionirke u fenomenološkoj filozofiji, i Stevana Patakija, predstavnika „radne škole“, pa će poseban akcenat biti

¹⁴ Isto, str. 523.

¹⁵ Upor. autorov prilog: Smiljanić, D., „Filozofski prilozi u *Glasniku Profesorskoga društva* između 1921. i 1930. godine“.

na tim tekstovima. Istina, u *Glasniku* su tokom tridesetih godina svoje priloge objavljivali i dva eminentna predstavnika naše međuratne filozofije, Miloš N. Đurić i Branislav Petronijević. Đurić je u više delova objavio prilično obiman tekst o Aristotelu,¹⁶ jedan kraći¹⁷ i znatno duži o pesniku Hesiodu,¹⁸ kao i tekst o piscu tragedija Sofoklu,¹⁹ a seriju svojih priloga u *Glasniku* zaokružio je višedelnom studijom o Sokratu;²⁰ znatno skromniji je Petronijevićev doprinos: on je u dva dela objavio čisto matematički tekst u kojem se bavio Njutnovom fizikom kao i prilog o Borovoj atomskoj teoriji.²¹

Pored toga postoji i nekoliko kraćih priloga,²² između ostalog recenzije nekih filozofskih knjiga (pre svega onih s pedagoškim

¹⁶ Đurić, M., „Jedan nov pokušaj objašnjenja Aristotelova shvatanja katarse“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIII. Sveska 2: Oktobar 1932, Beograd 1932/33, str. 114–128, Sveska 3: Novembar 1932, str. 209–222, Sveska 4: Decembar 1932, str. 301–310, Sveska 5: Januar 1933, str. 423–435, Sveska 6: Februar 1933, str. 510–516.

¹⁷ Đurić, M. N., „Hesiod prema Homeru“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIV. Sveska 7: Mart 1934, Beograd 1933/34, str. 607–617.

¹⁸ Đurić, M., „Hesiod i grčka filozofija“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XV. Sveska 8: April 1935, Beograd 1934/35, str. 688–702, Sveska 9: Maj 1935, str. 797–810, Sveska 10: Juni 1935, str. 888–897, Sveska 11–12: Juli–avgust 1935, str. 1033–1038.

¹⁹ Đurić, M., „Sofoklov život i pogled na svet“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XVI. Sveska 7: Mart 1936, str. 603–617.

²⁰ Đurić, M., „Sokrat i njegovo etičko učenje“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XVIII. Sveska 6: Februar 1938, str. 524–534, Sveska 7: Mart 1938, str. 610–627, Sveska 8: April 1938, str. 718–734.

²¹ Petronijević, B., „Geometriško izvođenje zakona i formula za centralno kretanje“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIII. Sveska 9: Maj 1933, Beograd 1932/33, str. 811–835, Sveska 10–12: Juni–avgust 1933, str. 1010–1045; Petronijević, B., „Osnovni stavovi prve atomske teorije Borove“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIV. Sveska 8: April 1934, Beograd 1933/34, str. 728–736.

²² Izuzetak predstavlja nešto duža studija o Hegelu što ju je priložio Kosta Grubačić: Grubačić, K., „Hegelova filozofija istorije“, u: *Glasnik*

značajem, npr. dela Eduarda Šprangera, Bertranda Rasela i Džona Djujija). Među recenziranim knjigama svakako se ističe Kantova *Kritika čistoga uma*, u prevodu Nikole Popovića, kao jedan od prvih prevoda ovog važnog dela na neki od jezika kultura s manje razvijenom filozofskom tradicijom.²³ Na to ukazuje i recenzent knjige: „Originalna filozofska literatura na našem jeziku veoma je siromašna, a prevodna još siromašnija.“²⁴ (Ovaj komentar može nažalost da se primeni i na današnje vreme.) Umesto da se pozabavi strukturom samog Kantovog dela, Popadić dalje ukazuje na potrebu da se prevode i drugi klasici filozofije na naš jezik jer bez postojanja takve literature gotovo je nemoguće sistematski se baviti filozofskim problemima. Smatrajući da je Popović ovim prevodom „stekao ... sebi ugledno mesto u skromnoj istoriji naše filozofije“²⁵ – sud s kojim se svakako možemo složiti –, recenzent ukazuje na značaj prevoda za jednu kulturu: „[U]poredo sa samostalnim naučnim radom preko je potrebno da se obrati ozbiljna pažnja i na posrbljavanje [*sic!*] velikih filozofskih tvorevina.“²⁶ Savet koji nije izgubio ništa od svog značaja, kako pokazuje i današnje stanje što se tiče filozofske literature, s tim što se današnji nedostatak prevoda relevantne literature može pravdati i primenom kvantitativnih kriterija naučne produkcije što ne dopuštaju navođenje prevoda kao deo sopstvenog naučnog rada zbog čega potencijalni prevodioci unapred odustaju da se prihvate tog zadatka.

Da su se i u Kraljevini Jugoslaviji pratila filozofska dešavanja u zapadnom svetu ukazuje i nekrolog objavljen povodom smrti Vilhelma Ostvalda, nemačkog naučnika i filozofa, dobitnika Nobelove nagrade za

Jugoslovenskog profesorskog društva, Knjiga XX. Sveska 10: Juni 1940, Beograd 1939/40, str. 737–744.

²³ Popadić, S., „Imanuel Kant: Kritika čistoga uma“ (recenzija), u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XII. Sveska 9: Maj 1932, Beograd 1931/32, str. 873–874.

²⁴ Isto, str. 873.

²⁵ Vidi isto, str. 874.

²⁶ Na istom mestu.

hemiju 1909. godine.²⁷ Ovaj neumorni intelektualac zalagao se za popularizaciju nauke, a posebno onog pogleda na svet što ga je zastupao u svojoj filozofiji: *energetskog monizma*. Poznat je po formulaciji „energetičkog imperativa“: „Ne rasipaj nikako energiju, već je iskoristi!“²⁸ Između ostalog, pokušao je da primeni svoje energetičke uvide i u pedagoškom kontekstu. Ostvald je 1901. godine osnovao *Anale filozofije prirode* – svakako najpoznatiji tekst što je izašao u tom organu bio je Vitgenštajnov *Tractatus logico-philosophicus* (1921).

3. FILOZOFSKE PRETPOSTAVKE „RADNE PEDAGOGIJE“

Pojava novih pravaca i orijentacija u okviru srednjoškolske pedagogije bila je povod i da se promisle filozofski osnovi same pedagogije. Posebno su zagovornici tzv. *radne škole* nastupili sa imperativom duboke reforme dotadašnje srednjoškolske nastave, nastavljajući tako tradiciju reformske pedagogije započetu s Komenijusom, Rusoom i Pestalocijem. Posebno je u Nemačkoj početkom XX veka ovaj pokret došao do jakog izražaja. Koji uticaj je on imao, može se videti po tome što je na već navedenom pedagoškom kongresu u Varšavi glavni akcenat bio upravo na diskusiji teza i tema „nove pedagogije“ (to je napomenuo i Šević u svom izveštaju). Na spregu ovog zaokreta u okviru pedagogije i određenih filozofskih i psiholoških ideja ukazao je u svom prilično obimnom tekstu u *Glasniku hrvatski pedagog Stevan Pataki*.²⁹ Kako to navodi u podnaslovu svog članka, on želi da prikaže koji kulturno-istorijski procesi su prethodili razvoju ideje „nove škole“. Glavni predstavnici na radu zasnovane ideje

²⁷ Ilić, P. M., „Viljem [sic!] Ostvald“ (nekrolog), u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XII. Sveska 10–12: Juni–avgust 1932, Beograd 1931/32, str. 1052–1053.

²⁸ Isto, str. 1053.

²⁹ Stevan Pataki, „Radna pedagogija u svijetlu filozofije i psihologije. Kulturno-historiska pozadina nove škole“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XIII. Sveska 10–12: Juni–avgust 1933, Beograd 1932/33, str. 896–913.

novog obrazovanja, nemački pedagozi Georg Keršenštajner i Hugo Gaudig, pominju se ovde ukratko na početku i na kraju članka, ali je ipak fokus na istorijskom razvoju ideje obrazovanja koji je početkom XX veka rezultirao navedenim reformskim stremljenjima u evropskoj pedagogiji.

Pataki govori o evropeizaciji kulturnog života koja u modernom dobu uzima sve više maha. Hrišćanska religija je takođe tu odigrala važnu ulogu, posebno zahvaljujući razradi ključnog dualizma između tela i duše. Kasnija podela rada na materijalni (fizički) i duhovni samo potvrđuje ključni dualizam koji dominira evropskom kulturom od ranog vremena. Pozivanje na autoritete i njihovo očuvanje daje pečat ljudskom duhu i njegovim tvorevinama. Um postaje glavno određenje ljudske prirode. No koliko to određenje imalo smisla u užem antropološkom kontekstu, ono razvija ograničavajuće dejstvo u onom pedagoškom. Javlja se *intelektualizam* koji glavni autoritet vidi u ljudskom umu, ali ovaj je potpuno pasivan: „Njegova glavna funkcija bila je u tome da *sluša i prima* a ne da *otkriva i daje*.“³⁰ Volja i emocije su na taj način sputane, a previđa se upravo njihov značaj za duševni život, jer često upravo volja pokreće umske aktivnosti, a posebno stvaralački um nezamisliv je bez zamajca snage volje. Patakijeva teza je da je upravo ovaj intelektualizam imao najvećeg uticaja na razvoj ideje obrazovanja i same pedagogije. Intelektualizam i pasivizam idu ruku uz ruku, a nažalost su zapadnoevropska filozofija i psihologija doprinele tome da oni dominiraju i u okviru školskog obrazovanja.

Posebno je negativnu ulogu u tom kontekstu odigrala Herbartova koncepcija pedagogije, „herbartovština“, kako to pomalo zajedljivo kaže Pataki. „Nova pedagogija stvarala se kao protuteža i protest protiv herbartovštine, što u stvari znači protiv intelektualizma i pasivizma.“³¹ I to se odrazilo na način kako je koncipirana nastava u okviru „stare škole“: „U staroj se školi zaista mnogo učilo a još više pamtilo. Ta ‚stara‘ škola nije još ušla sva u historiju. Mi smo izašli iz nje, a naši đaci,

³⁰ Isto, str. 905.

³¹ Isto, str. 906.

čini se, uglavnom, još uvijek sjede u njoj.³² U takvom modelu nastave nastavnik zauzima centralno mesto, on je taj koji vodi glavnu reč, „podučava“, predstavlja neprikosnoveni autoritet; učeniku u takvom sistemu ne pripada aktivna rola, on je pasivni primalac znanja kojem ga podučava nastavnik, a guši se njegova kreativnost i fantazija. Kako to Pataki ironično primećuje: „Mirno sjedenje prekrštenih ruku u klupi najbolje oličava tu poslušnu pasivnost učenika.“³³ U nastavnom programu dominirali su klasični jezici, gramatika i matematika kao formalne discipline nauštrb kreativnosti i stvaralačke energije kod učenika. Iako je jedan od glavnih motora razvoja kreativnih sposobnosti kod dece *igra*, ova didaktički nije iskorišćena, naprotiv, čak je sistematski iskorenjivana. A pošto su i postavke psihologije na kojima je počivao ovakav koncept nastave bile prožete intelektualizmom, onda ne može da začudi da se pubertet, „ta revolucija u razvoju ljudske duše“,³⁴ nije uzimao u obzir kao ona faza duševnog razvoja čoveka kada on konačno stiče duhovnu zrelost. Tako je mnogo prepreka trebalo otkloniti kako bi se otvorio put novim pedagoškim idejama i koncepciji „radne škole“.

U završnom delu Patakijeveog teksta ukratko je prikazan trend savremenih pedagoških pravaca okupljenih oko koncepta radne škole. Ispočetka je njihov fokus bio isključivo na ručnom radu, dakle na tendenciji da se učenici vežbaju u tehničkim i fizičkim aktivnostima (npr. izradi manje ili više korisnih predmeta). Poenta takvog pristupa ležala je u aktivnom učestvovanju učenika u procesu koncipiranja i izvođenja rada umesto u distanciranom posmatranju predmeta kako ga je forsirala stara, intelektualistička pedagogija. Rezultat takvog preorijentisanja u nastavnom radu sastojao se u jačanju praktičnih kompetencija učenika, negovana je njihova samostalnost i spontanost, a pozitivno je vrednovana njihova inicijativa u svetlu „aktivnog zora“. „Učenik slobodno bira što će raditi, bira nadalje i sredstva kojima će ostvariti zamišljeno. Učenik dakle radi, radi sam, ispravlja se i završava

³² Isto.

³³ Isto.

³⁴ Vidi isto, str. 908.

vlastitim zaključkom da li je urađeno dobro svršeno ili ne.“³⁵ Ali ubrzo je prepoznat nedostatak takvog forsiranja materijalne strane rada: nedostatnost ručnog rada kao vaspitne mere; izvesna površnost, nedorečenost i nesistematičnost takvog rada;³⁶ suviše rano uvlačenje dece u proces proizvodnje (primer tzv. „produkcioni“ škola u okviru kojih je ručni rad trebalo da bude stavljen u službu izdržavanja škole i učenika), čime je taj rad mogao preći u puki zanat; naposljetku potiskivanje smisla dece za neku drugu stvarnost osim one materijalne. Umesto toga radikalniji reformisti predložili su da „rad treba da bude *princip nastave uopće* a ne samo jedan poseban predmet među mnogim ostalima“.³⁷ Tako se nametnula alternativa: ili rad kao poseban predmet ili rad kao princip same nastave.

Keršenštajner se shodno svom reformskom stanovištu zalagao za ovo drugo, ali je tražio da rad ne bude izjednačen samo sa onim materijalnim, nego da se poima kao sinteza telesnog i duhovnog rada. Insistirao je na unapređenju didaktike crtanja kao tehnike u kojoj zajedno deluju ruka i duh, kao i na forsiranju specijalizacije, tako da se učenici radno osposobe za neko konkretno zanimanje. Potrebe običnog života traže od školskog obrazovanja diferencijaciju različitih zanimanja (póziva) umesto da se ono stavi u službu neke idealizovane potrebe za opštim obrazovanjem. Kod Keršenštajnera specijalno obrazovanje ima prednost u odnosu na opšte, iako se i ovo smatra važnim, ali ne i primarnim. Za razliku od njega Gaudig je imao drugačiju viziju ideje rada i radne škole. U skladu s njegovim humanističkim usmerenjem on je zahtevao razvoj ličnosti kao krajnji cilj svakog obrazovanja, tako i onog zasnovanog na principu rada. Pred kraj svog života i Keršenštajner se približio Gaudigovom stanovištu da rad treba da bude medij produhovljenja same ličnosti i kritikovao tendenciju da koncept radne škole bude sveden samo na potrebu za radionicama i zanatima „bez duha“. „Duhovne vrijednosti treba da budu svrhom rada, a ne virtuoizitet ruke. Rad treba da bude u bezuvjetnoj službi visokih duhovnih

³⁵ Isto, str. 910.

³⁶ Kako to Pataki primećuje: „*Radilo se a nije se uradilo.*“ (Isto.)

³⁷ Na istom mestu.

vrednota.“³⁸ Ovako osmišljen didaktički princip rada značio bi u nastavnoj praksi sledeće: Učenik je u centru pažnje a ne više „sveznajući“ nastavnik. Svrha podučavanja je u razvoju spontanosti aktivnosti učenika a ne u „predavanju“ građe. Učenički rad mora da bude „doživljen“ i „proživljen“, što znači da se njegova esencija manifestuje u *doživljajima* učenika (tipičan postulat reformske pedagogije). *Aktivizam* je ključna reč, dakle, od učenika se traži da dela iz sopstvene spontanosti bez spoljašnjeg pritiska: „*Rad treba da bude samorad.*“³⁹

Pataki primećuje da i ovakva koncepcija nastave stoji pred određenim izazovima i problemima. Pitanje je u kojoj meri princip rada može da se ispolji i ostvari u vidu spontanog rada („samorada“), zatim dokle seže sloboda i aktivnost rada, te, najzad, da li pedagogija utemeljena na psihologiji uopšte može adekvatno da obuhvati kategoriju rada. Što bi se reklo, to su bila otvorena pitanja za ondašnju pedagogiju. Patakijev prilog imao je zadatak da pokaže istorijsku pozadinu koja je prethodila pojavi radne pedagogije, kao i da pokaže koje filozofske i psihološke implikacije ona sadrži u sebi. Iako ovde nije bilo reči o nastavi filozofije, pokazuje se u kojoj meri filozofija (ili makar određena vrsta filozofije: ona praktički orijentisana, sa akcentom na individualnim doživljajima i humanističkim sadržajima – mogli bismo reći: filozofija diltajevskog tipa⁴⁰) može da podrži onu vrstu obrazovanja koja počiva na principu rada.

U istoj knjizi *Glasnika* objavljen je rad dubrovačkog estetičara i književnog kritičara Alberta Halera „Filozofija i pedagogija“ u kojem je dao kritički osvrt na Patakijevu knjigu *Problemi filozofijske pedagogije*⁴¹ (1933). Iz njegove kritike Patakijevih pogleda nazire se Halerova idealistička orijentacija, što potvrđuje i njegovo navođenje stanovišta

³⁸ Isto, str. 911.

³⁹ Isto, str. 912.

⁴⁰ Pataki među pedagozima navodi i Teodora Lita kao predstavnika duhovnonaučne struje u okviru filozofije.

⁴¹ Pataki, S., *Problemi filozofijske pedagogije* (Odnos filozofije i pedagogije). Uvod napisao Albert Bazala, univerzitetski profesor, Zadržna štamparija, Zagreb 1933.

Benedeta Kročea, italijanskog neohegelovca. Potreba da se pedagogija osvetli iz filozofske perspektive po Halerovom mišljenju je neminovna: „Pedagogija koja ne vodi brige o čovjeku i o njegovoj prirodi i ne zaslužuje ime pedagogije; samo što pedagogija nije posebna normativna nauka koja treba da se oslanja na filozofiju, nego, kao *misao* o čovjeku i čovječjim moćima što se nalaze u djetetu, ona je direktno filozofija, ukoliko, kako se u posljednje vrijeme ispravno uzima, filozofija nije nikakva sistematizacija apstraktnih norama, nego *misao* o pojedinačnim pojavama, misleno osvijetljavanje individualnoga.“⁴² Haler ne zamera Patakiju što je ideja o čoveku u centru njegovog shvatanja pedagogije, već način na koji se poima ljudska priroda. Rascep između vitalne i duhovne prirode je ono što iritira Halera: „Duhovnost i vitalnost međusobno su ireduktibilne, i u tome je baš kardinalna pogreška pravaca kao što je ovaj G. [gospodina – D. S.] Patakija, što ih nasilno stavljaju u odnos subjekta i objekta.“⁴³ Dakle, sa idealističke tačke gledišta kritikuje se odvajanje života od duha, umesto da se pojmi njihova međusobna prožetost. Umesto da se poimaju kao dva aspekta jedne stvarnosti, kod Patakija su ono „vitalno“ i „predvitalno“ odvojeni kao dva zasebna ontička principa. Pasivnom subjektu je kod Patakija apstraktno suprotstavljena datost predmeta. S druge strane, time što se poziva na noviju empirijsku psihologiju, Pataki prema Halerovom mišljenju naginje ka klasifikaciji i shematizaciji osećanja, zapostavljajući njihov individualni momenat: „Filozofija ima da pođe s činjenica, s *realnih*, individualnih činjenica, a ne s njihovih klasa i shema.“⁴⁴ Posebno idealistu Halera iritira Patakijeva „multiformna“ koncepcija duha: duhovnosti navodno manjka „težište“, „centralizacija“, „žarišna točka“, time „jedinственost u svim ... različitim tendencijama i izrazima“.⁴⁵ Uopšte je nedostatak Patakijevog shvatanja čoveka što se ne poima

⁴² Haler, A., „Filozofija i pedagogija“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XIII. Sveska 10–12: Juni–avgust 1933, Beograd 1932/33, str. 973–985, citat: str. 973.

⁴³ Isto, str. 974.

⁴⁴ Isto, str. 977.

⁴⁵ Upor. sažet Halerov prikaz Patakijeve pozicije isto, str. 980.

adekvatno njegova jedinstvenost u svemu onome što čini, ono čime se ljudska misao, emocija i akcija poimaju kao jedinstvo: „Čovjek kao čovjek (ne kao apstraktni empirijski individuum) nosilac je svih ljudskih aktiviteta u njihovoj pojedinačnosti, koji i sačinjavaju njegovu humanost.“⁴⁶ Tipično u hegelovskom maniru kritikuje se apstraktnost određenja čoveka kod Patakija, a kao glavni (teoretski) razlog tome navodi se njegovo naginjanje k stanovištu predstavnika moderne nemačke *filozofije kulture* (Haler čak govori o „mentalitetu“ koji je zajednički tom pravcu kao i ostalim dominantnim strujama poput empiriokriticizma ili psihologizma).

Naposletku, Pataki prihvata ideju „multiformnog“ obrazovanja u kulturnoj pedagogiji, a to je posledica njegovog filozofskog shvatanja onog ljudskog i duhovnog. Haler ukazuje na kontradikciju koja postoji kod Patakija: s jedne strane, on apstraktno zastupa apsolutistički pojam obrazovanja (tendencija da se kultura održi po svaku cenu), a, s druge strane, tvrdi da se obrazovanje javlja bez „centralne težišne ideje“ i „posljednje svrhe“. „Ako postoji jedan pojam obrazovanja, obrazovanje ne može biti multiformno. [...] [D]uhovne funkcije nemaju žarišta, i baš zato obrazovanje koje razvija jednu duhovnu stranu kao centralnu ubija duhovnost, koja je jedinstvo svih svojih pojedinačnih akata.“⁴⁷ Svoj kritički prikaz Patakijeve knjige Haler završava preporukom mlađem autoru da se „okane“ „neplodnih pravaca savremene njemačke filozofije“ koji spajaju ono nespojivo (teoriju i empiriju), što je „jedna vrlo mutna i hibridna metafizika“.⁴⁸ No ostaje pitanje kako bi izgledalo obrazovanje u idealističkom duhu što ga favorizuje dubrovački estetičar na tragu Kanta, Hegela i Kročea. Izgleda da je ovde posredi jedno konzervativno, klasicistički orijentisano poimanje kulture i vrednosti kojima se trebaju rukovoditi prenosioci kulture i vaspitači duha (tipična predstava međuratnog *Bildungsbürgertum*-a kojemu je očigledno pripadao i Haler). Koliko god insistirao na ideji konkretnog i individualnog, i Halerova

⁴⁶ Isto, str. 981.

⁴⁷ Upor. isto, str. 984.

⁴⁸ Upor. zaključak Halerovog prikaza: isto, str. 985.

polemika u navedenom tekstu ostaje na tlu apstraktnog i uopštavajućeg mišljenja, bez praktičnih predloga za konkretnu pedagošku praksu.

4. MORALNO VASPITANJE BEZ ETIKE, ESTETSKO VASPITANJE BEZ ESTETIKE?

Već je napomenuto da u *Glasniku Jugoslovenskog profesorskog društva* nedostaju čisto didaktički radovi u vezi sa izvođenjem nastave filozofije u srednjim školama. Pa ipak, ponegde se može naići na prilog u kojem se diskutuju određeni filozofski relevantni aspekti srednjoškolske nastave uopšte. Ako se od vaspitanja srednjoškolske omladine nije očekivalo samo da se učenicima prenese znanje, nego i da se utiče na formiranje (ili barem stabilizovanje) njihovog karaktera – dakle, da ne budu samo bolji znalci, nego i bolji ljudi – , onda ne mora da čudi da se povremeno skretala pažnja i na moralne i estetske aspekte vaspitnog procesa. Pitanje je onda da li se u sklopu takvih priloga i filozofskoj nastavi dodeljivao određen zadatak. Analiza nekoliko priloga pokazaće kako je status filozofije bio nedovoljno jasno određen.

Na problem etičkog vaspitanja (ili tačnije: *nedostatak* istog) ukazao je u svom kratkom prilogu slovenački autor Petar Zavrtanik iz Ljubljane. Zavrtanik se poziva na odluku tadašnjeg Ministarstva prosvete Kraljevine Jugoslavije 27.100 od 14. septembra 1933. godine prema kojoj je redukovana nastavni program filozofske propedeutike: ukinuta je psihologija u VII razredu, a nastava logike prebačena u nastavni program VIII razreda, te ukinuta etika u VIII razredu. Zavrtanik u svom tekstu pokazuje nezadovoljstvo ovom odlukom, pošto tako srednjoškolska nastava filozofije biva uskraćena za jedan važan aspekt, čime ne može u potpunosti da se ostvari njen konačni cilj. Zanimljivo je šta dodatno tvrdi ovaj autor – naime, da će se izostavljanje etike iz srednjoškolskog nastavnog plana i programa negativno odraziti na „nacionalno vaspitanje u našim gimnazijama“: „Nema ni jednog drugog predmeta koji bi tako jačao patriotsko mišljenje naših učenika, kao što je etika. [...] Na času etike [učenik – D. S.] sazna da je nacionalna ideja eminenter moralna i

da je moral uslov opstanka i napredovanja društva i pojedinaca u društvu.⁴⁹ Nastavnicima filozofije koji bi isključivo trebalo da predaju i etiku poveren je ne samo pedagoški, već i važan socijalni zadatak: „Oni imaju zadatak da u učenika duboko usade nacionalno osećanje, ljubav prema svom narodu i ljubav prema nauci, kao i da razviju u njih osećanje dužnosti.“⁵⁰ Ova sprega između etike i nacionalnog osećanja, odn. patriotizma može iz današnje perspektive da iritira, ali može da se opravda s obzirom na vreme u kojem je *Glasnik* izlazio. Druga stvar je ne bi li nastava etike trebalo da jača upravo ideju povezanosti sa drugim narodima i univerzalne vrednosti koje nisu ograničene samo na jednu nacionalnu zajednicu.⁵¹

Sa Zavrtanikovim mišljenjem složio se i Milan M. Jovanović iz Čuprije koji je u istom duhu ukazao na „značaj jugoslovensko-etičkog vaspitanja kako za nas Jugoslovane tako i za sve čovečanstvo“,⁵² dajući zanimljivo objašnjenje zašto je to tako: „[A]ko je nešto dobro za nas Jugoslovane, onda je dobro i za celo čovečanstvo, pošto smo se mi Jugoslovani, boreći se za svoju slobodu, u isto vreme borili i za pravdu u svetu.“⁵³ Ukoliko se ukine nastava etike u gimnazijama, posledica toga

⁴⁹ Zavrtanik, P., „Promene u nastavi filozofske propedeutike u gimnazijama“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIV. Sveska 4: Decembar 1933, Beograd 1933/34, str. 376–378, citat: str. 377.

⁵⁰ Isto, str. 378.

⁵¹ U recenziji udžbenika iz etike novosadskog profesora Koste Nikolića izvesni Lj. Rajić ukazuje i na potrebu da se bliže odredi odnos između etike i religije, ali isto tako pravi razliku između hrišćanskog i filozofskog altruizma. Upor. Rajić, Lj., „Kosta Nikolić, profesor Muške realne gimnazije u N. Sadu: *Etika*“ (recenzija), u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XII, Sveske 1–12, Beograd 1931/32, str. 584–585.

⁵² Vidi Jovanović, M. M., „O nastavi etike u gimnazijama“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIV. Sveska 6: Februar 1934, Beograd 1933/34, str. 543–545, citat: str. 543.

⁵³ Na istom mestu. (Ovde je makar ukazano na internacionalnu dimenziju etičkog vaspitanja, mada se argumentacija može i preispitati – nisu li i zagovornici diktatorskih režima umeli često da navode „borbu za svetsku pravdu“ kao opravdanje za svoja nedela?)

će biti ugroženost moralnog i nacionalnog vaspitanja u Kraljevini Jugoslaviji. Nije dovoljno uzdati se u psihologiju i od implementiranja etičkih sadržaja u njen nastavni program očekivati da će učenici biti adekvatno moralno obrazovani. Psihologija se zadovoljava deskripcijom etički relevantnih situacija i problema, a poenta je da učenici budu upoznati sa glavnim etičkim principima i vrednostima, tako da psihološki pristup nije dovoljan. Ne treba samo dogmatski iskazivati etički princip, već ga i kritički obrazložiti: „[U]čenici treba da znaju ne samo: šta je dobro, već i zašto je to dobro, a ne nešto drugo.“⁵⁴ Smanjivanje obima nastave etike u VIII razredu dovešće i do toga da se do te životne dobi usvojena „ispravna“ moralna gledišta ne prodube, a ona „rđava“ ne preispitaju. Učenici moraju da se senzibilizuju i za socijalne probleme, posebno u fazi puberteta, pa bi isključivo bavljenje etikom u VIII razredu došlo suviše kasno. Zato je Jovanovićev apel – slično kao i onaj slovenačkog kolege – da se etika počinje predavati već od V razreda, posebno što u zadnjoj godini školovanja opada motivacija učenika ili se ona preusmerava k maturskim predmetima. Jovanović s pravom zaključuje: „O nastavi pojedinih predmeta mora se voditi računa ne samo da se uče, nego i kad treba i moraju da se uče.“⁵⁵

U članku „Moralno vaspitanje naših učenika“ Dušan Andrijašević, inače autor udžbenika iz zoologije za niže i više razrede srednjih škola,⁵⁶ bavi se dijagnozom moralnog karaktera srednjoškolskih učenika i mogućim perspektivama njegovog poboljšanja u obrazovnom sistemu. On se poziva na prvi paragraf tadašnjeg Zakona o srednjim školama u kojem stoji sledeće: „Zadatak je srednje škole da vaspita moral i karakter, da stvori disciplinu rada i svest o zadacima života i o

⁵⁴ Isto, str. 544.

⁵⁵ Isto, str. 545.

⁵⁶ Upor. između ostalog Andrijašević, D. K., *Zoologija*: za više razrede srednjih škola. Deo 1. Nauka o čoveku, sa 146 slika, 2. izmenjeno i dopunjeno izdanje, Kreditna i pripomoćna zadruga Proforskog društva, Beograd 1942, zatim Andrijašević, D. K., *Zoologija*: za više razrede srednjih škola. Deo 2. Nauka o životinjama, Kreditna i pripomoćna zadruga Proforskog društva, Beograd 1938.

socijalnim i građanskim dužnostima.⁵⁷ Nije dovoljno da se obrazovanje svede na usvajanje znanja – potrebno je i vaspitati omladinu u duhu moralnih vrednosti. Pojedinaac treba da se *potčini* „svesno“ i „svojevoljno“ društvenoj zajednici (izraz ‚potčiniti‘ zvuči problematično, ali autor ovde smera na neku vrstu prevazilaženja egocentričnog stava učenika, pa je zato primat na socijalnom okruženju). „[C]ilj vaspitanja je izgrađivanje socijalnog čoveka.“⁵⁸ U to spadaju „kult rada na opštem dobru“, „saosećanje prema bližnjem“ i „samopregor“. Priznavanjem tuđeg rada jača osećanje učenika za dostojanstvo čoveka; oni se na taj način navikavaju na red i disciplinu; pokazivanjem saosećanja prema drugome uče se da savlađuju sami sebe i svoj egoizam; samopregor pak podrazumeva da je pojedinac spreman da se žrtvuje za drugog. Zanimljivo je da Andrijašević bogat materijal za ovakav razvoj socijalne odgovornosti kod učenika nalazi u nastavi istorije i književnosti – filozofija (makar u vidu etičkog učenja o vrlinama) se ovde čak ni ne spominje.

Kao ideal navodi se *aktivno vaspitanje* ili *samovaspitanje* učenika na individualnom planu, a na organizacionom kao uvođenje *đačke samouprave* („pomalo jeretička reč u sadašnjim prilikama“,⁵⁹ kako priznaje autor). Pod ovim zadnjim misli se, pre svega, na prepuštanje inicijative učenicima tokom obrade gradiva u okviru radnih grupa u kojima učenici sami prave raspodelu zadataka, ali isto tako organizovanje đaćkog života i izvan zidova učionica (na odmoru, tokom ekskurzija, na sednicama đaćkih udruženja itd.). Na institucionalnom nivou *internati* bi mogli da odigraju ključnu ulogu u sprovođenju đaćke samouprave.

Glavne prepreke efikasnom vaspitanju učenika Andrijašević vidi uglavnom u ekonomskim faktorima: prezaposlenosti ili, upravo suprotno, nezaposlenosti roditelja, pa čak i čestim primerima siromašnih

⁵⁷ Citirano prema Andrijašević, D., „Moralno vaspitanje naših učenika“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XVII. Sveska 6: Februar 1937, Beograd 1936/37, str. 428–440, citat: str. 428.

⁵⁸ Isto, str. 429.

⁵⁹ Upor. isto, str. 435.

porodica koje ne mogu deci priuštiti ni minimalne kvalitetne uslove za školovanje. Zatim tome pridolazi i u ono vreme zastupljena mnogobrojnost učenika što je otežavalo individualni rad sa njima. Pa ipak, glavni problem predstavljala je prilično loša materijalna situiranost porodica iz kojih su dolazili srednjoškolci: loši stambeni uslovi, besposlica, nedostatak zdrave ishrane. Andrijašević konsternirano primećuje: „Od Boga je grehota a od ljudi zazor i sramota dopustiti da se siromašni učenici, drugovi naše rođene dece muče i zloplate. Da žive po sumnjivim i vlažnim udžericama i da se hrane po nehygijenskim ašćinicama.“⁶⁰

Šta je valjalo činiti u tako nepovoljnim uslovima? Beogradski nastavnik predložio je tri načina da se kriza prevaziđe: jačanjem nastavničkog autoriteta, individualnim i prisnijim pristupom učenicima i – ono što mu se činilo najvažnijim – osnivanjem internata. Nastavnici u svom radu treba da inkorporiraju gore navedene aktivnosti, odn. vrednosti: volju za rad u korist zajednice, osećaj za red i tačnost, saosećanje prema nevoljama drugih ljudi i spremnost za samopregor. No ono ključno je socijalno-ekonomske prirode: da se izgrade internati u kojima će prebivati pre svega omladina iz siromašnih porodica („spasavanje ovih siromašnih učenika pretstavlja [tako piše u originalu – D. S.] za nas kategorički imperativ“⁶¹). Prema Andrijaševićevom mišljenju, u tu inicijativu trebalo bi uključiti opštine i mesne zajednice, posebno „Zajednicu doma i škole“. U takve internate mogli bi da budu primljeni i „platežni pitomci“ pod daleko povoljnijim materijalnim uslovima nego u tadašnjim privatnim domovima. Poenta prebivanja učenika u takvim internatima ne bi bila samo da imaju siguran krov nad glavom i obezbeđen dnevni obrok, nego i da se sami angažuju i svojim radom pomognu u izgradnji te zajednice (tako što bi obrađivali zemljište, uzgajali biljne kulture, brali voće i povrće i izvodili slične lakše poslove, dok bi za one teže bili zaduženi fizički radnici). „Eto“, zaključak je Andrijaševića, „u tim i tako uređenim internatima mogu se naši siromašni učenici učiti i vaspitati. I što je za vaspitanje vrlo značajno, to

⁶⁰ Isto, str. 438.

⁶¹ Na istoj strani.

neće biti milostinja koja uvek ponižava čoveka, već će učenici u znoju svoga lica zasluživati bar parče nasušnog hleba.“⁶² Moglo bi se reći – umesto hleba i igara, bilo bi za učenike hleba i rada!

Ostaje pitanje u čemu se sastoji moralno vaspitanje o kojem je reč u Andrijaševićevom prilogu. Očigledno ovde etika nije od tolike koristi, već ekonomska domišljatost, kako pokazuje ideja o osnivanju srednjoškolskih internata. Iako bi se očekivalo da individualni pristup učenicima traži i sagledavanje mogućih uticaja na formiranje moralnog karaktera pojedinca, kod Andrijaševića nedostaje filozofska refleksija uslova poboljšanja tog karaktera. Verovatno bi se filozofska nastava u kojoj bi se predavali etički sadržaji smatrala ne baš korisnim teoretisanjem. Umesto preskriptivnog pristupa (istraživanja vrednosti kojima bi učenici trebalo da teže) Andrijašević preferiše deskripciju stanja u društvu i predlaže više tehnička rešenja problema kao što je forsiranje institucije internata i predlog odgovarajuće radinosti u okviru ovih (npr. zemljoradnja, uzgoj biljnih kultura i sl.). Tako ovaj stručni članak ostaje nedorečen u pogledu filozofskih uvida, a to i ne čudi s obzirom na njegov više apelativan i popularan karakter.⁶³—

Kakva je situacija bila sa estetskim vaspitanjem? Jedan od retkih priloga o ovoj temi delo je izvesnog S. V. Ristanovića iz Zemuna.⁶⁴

⁶² Isto, str. 439.

⁶³ Sličan utisak ostavlja lektira članka Živojina Cvetkovića „Moral i zajednica“ u kojem autor prezentuje svoj, reklo bi se, privatni stav o tome kako sagledati socijalnu dimenziju obrazovanja i delovanja morala. Iako navodi da se moralom bavi „moralna filozofija“, on ne navodi nijednog relevantnog filozofskog autora, kako bi potkrepio argumentaciju u svom tekstu (jedino spominje holandskog komunistu Antona Panekuka). Upor. Cvetković, Ž., „Moral i zajednica“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XXI. Sveska 3: Novembar 1940, Beograd 1940/41, str. 190–198.

⁶⁴ Čak ni puno ime autora nije navedeno na kraju teksta – moja pretpostavka je da se radi o Savi V. Ristanoviću, profesoru srpskog jezika koji je priredio više čitanki za razrede osnovne i srednje škole, ali i o neobičnim temama kako pokazuje naslov jedne njegove kraće publikacije: Ristanović, S. V., *Alkohol u našoj književnosti*, Izdanje Mesnoga središta Saveza trezvene mladeži, Užice 1932.

Razmatranje estetičkog aspekta srednjoškolskog obrazovanja treba zajedno sa „fizičkim“ i „socijalno-političkim vaspitanjem“ da bude dopuna opštem trendu forsiranja „nacionalnog“, „moralnog“ i „umnog vaspitanja“ srednjoškolaca – a možda čak i njegova suvisla nadgradnja. Ristanović na početku svog priloga ukazuje na propuste u okviru estetskog vaspitanja u srednjim školama u Srbiji. On redom navodi predmete i discipline u kojima bi trebalo više pažnje posvećivati estetički relevantnim elementima. Tako se kao prvi predmet navodi veronauka čije bi sadržaje trebalo više razmatrati sa estetičke tačke gledišta. U tu svrhu on – makar na nivou nastave u višim razredima – preporučuje istraživanje umetničkih dela relevantnih za prikazivanje religioznih tema ili negovanje religioznih osećanja i raspoloženja. Posebno poželjno bilo bi razmatranje religiozne beletristike, a trebalo bi predavati i određene lekcije iz istorije religije. „Veronauku u višim razredima treba što više svesti na etičko-estetički princip.“⁶⁵ Na taj način estetičkim sadržajima i razmatranjima obogaćena nastava veronauke (makar u višim razredima) ne samo da bi podigla ovaj predmet na viši nivo u okviru srednjoškolske nastave, nego bi i doprinela razvoju etičkog i estetičkog ideala, a navodno bi i sprečavala omladinu da se odaje ateističkim idejama (!). Nešto manje konzervativan stav Ristanović pokazuje na polju maternjeg jezika⁶⁶ i književnosti. Posebno se kritikuje preterano forsiranje udžbeničkog znanja iz gramatike. „Jezik se ne uči samo pamćenjem, pameću i navikom“, već ‚svom dušom‘. Stoga gramatika treba da ima za pomoćnicu ne samo logiku, nego i estetiku.“⁶⁷ Što se tiče nastave književnosti, kritikuje se preteran pozitivistički pristup u vidu navođenja i memorisanja „beznačajnih biografskih i bibliografskih činjenica“. Zbog preterano nacionalnog usmerenja zapušta se proučavanje velikana svetske književnosti, pa se autor zalaže za uključivanje komparativne perspektive. On se zalaže za uvođenje teorije književnosti sa estetikom i

⁶⁵ Ristanović, S. V., „Estetičko vaspitanje srednješkolske omladine“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XVII. Sveska 9: Maj 1937, Beograd 1936/37, str. 732–744, citat: str. 734.

⁶⁶ Kao takav navodi se „srpskohrvatskoslovenački“ jezik.

⁶⁷ Ristanović, S. V., „Estetičko vaspitanje srednješkolske omladine“, str. 735.

uporednom književnošću u višim razredima srednje škole. Zanimljiv je njegov predlog da se poseban akcenat stavi na negovanje pismenosti: „[K]ad bi pismenost imala zasebnu ocenu, onda se ne bi dešavalo da nedovoljno pismeni učenici svršavaju srednju školu.“⁶⁸ Ovaj predlog bi i u današnjem vremenu imao smisla, kako pokazuje sve izraženiji trend degradacije pismenosti koji ne ostaje ograničen samo na osnovne i srednje škole, nego je, nažalost, zastupljen i u visokom školstvu.

Ristanović pored veronauke, maternjeg jezika i književnosti navodi i niz drugih predmeta u okviru kojih bi se moglo više pažnje posvetiti negovanju estetskih elemenata – tako on navodi latinski jezik, oduvek omražen među srednjoškolcima, istoriju, ali – ono što je posebno zanimljivo – i prirodne nauke poput zemljopisa (geografije),⁶⁹ prirodopisa (biologije), fizike, hemije i geometrije. Svoje razmatranje predmeta u kojima bi više trebalo implementirati estetske elemente i sadržaje on završava (negde i logično) filozofijom: „Najzad, *filosofska propedeutika* treba da teoriski [*sic!*] upozna učenike sa smislom i značajem estetike, izvodeći iz svih predmeta sintezu estetičkih elemenata.“⁷⁰

Svoje metodičke i didaktičke preporuke Ristanović ne ograničava na teoretske predmete, već ukazuje na potrebu da se estetički fokus proširi i na praktične predmete. Tako on daje kratke savete kako da se učenici estetski vaspitaju i prilikom izvođenja veština kao što su: crtanje, muziciranje, gimnastičke vežbe, ručni rad (koji ne treba biti ograničen samo na podučavanje učenika!). Time se (barem kad je muzika u pitanju) nastavlja tradicija negovanja antičkih pedagoških ideala, a takođe se uzimaju u obzir i tendencije modernog vremena (slučaj tzv. *sokolskih društava* širom Kraljevine unutar kojih se akcenat stavljao kako na telesni, tako i na duševni i moralni razvoj omladine). Posebno u okviru telesnog vaspitanja treba ukazati na značaj estetičkih

⁶⁸ Isto, str. 735 i sl.

⁶⁹ Neobični su propratni efekti te nastave, kako pokazuje sledeći citat: „Upoznavanjem učenika sa lepotama naše domovine postiže se razvijanje patriotizma.“ (Isto, str. 737.)

⁷⁰ Na istom mestu.

principa. Pored „starih Jelina“, navode se i pozitivne ocene o lepoti tela kod Imanuela Kanta i Artura Šopenhauera. Ukazuje se i na potrebu uske saradnje nastavnika fizičkog vaspitanja i školskih lekara, odnosno na povezivanje *gimnastike* i *higijene*. Što se tiče ručnog rada, njime se razvijaju estetske kompetencije i prijemčivost za estetska osećanja, ali on ima i jedan pozitivan psihološki efekat: njime se trenira i pospešuje učenička koncentracija. Autor uzor za razvijanje raznih praktičnih veština poput duboreza, grnčarstva, korićenja knjiga, pravljenja raznih modela i dr. nalazi u anglosaksonskom školskom sistemu (tamo su u srednjim školama u upotrebi dobro snabdevene radionice).

Edukaciju iz estetike takođe treba pratiti odgovarajućim vanškolskim aktivnostima poput rada u literarnim druženjima, odlaska u knjižnice i čitaonice, obilaska muzeja, odlaska u pozorište i bioskop, slušanja radija i sl. Naravno – i sadržaji moraju da budu adekvatni: kvalitetne knjige, poučni filmovi (pre svega oni dokumentarnog žanra – a manje filmovi sa „erotičnom i kriminalnom sadržinom“⁷¹).

Naposletku, estetsko vaspitanje ima i važan opštedruštveni cilj: jačanje *jugoslovenske svesti*. Ali ono mora da se rukovodi i filozofskim idejama – to pokazuje i Ristanovićevo forsiranje stanovišta „estetskog idealizma“ što ga valja implementirati u „širokim narodnim slojevima“. On svoj članak završava konkretnim predlozima: 1. Estetika bi trebalo da bude više uključivana u srednjoškolske nastavne planove i programe („Estetika bi dovela u organsku vezu celokupno nastavno gradivo, izmirila religiju, umetnost, filosofiju i nauku dovodeći ih u „prisniju saradnju“⁷²) 2. Potrebno je po mogućnosti u svim predmetima pronalaziti i razvijati estetske i etičke elemente („Svi predmeti služe opštem dobru, svi su predmeti lepi“⁷³, tvrdi Ristanović). 3. Srednje škole trebalo bi da budu u dovoljnoj meri opremljene nastavnim sredstvima i stručnim kadrom koji će posebno biti zadužen za predmete u kojima dominira estetika. 4. Nije dovoljno organizovati sportska takmičenja,

⁷¹ Upor. isto, str. 741.

⁷² Isto, str. 742.

⁷³ Na istom mestu.

nego i „umetničke utakmice“. 5. Država treba da izdvoji više novca za razvoj umetnosti i estetskih veština, time i samog estetskog vaspitanja. Ukoliko se ne uloži više truda, vremena i novca u takvu vrstu vaspitanja, mladež će krenuti sumnjivim stranputicama – „tražiće ‚razonođenja‘: u pornografskim spisima, u kriminalnim i erotičnim filmovima, u alkoholizmu i kockanju, u grubim telesnim nasladama, u preteranom sportu, u svemu što ruši njen idealizam, što je umno i duševno degeneriše, a telesno iznurava.“⁷⁴

Šta reći o Ristanovićevim predlozima za poboljšanje nastave srednjoškolskih predmeta u estetičkom pogledu? Iako on u svom tekstu pominje nekoliko filozofa (pored već pomenutih Kanta i Šopenhauera poziva se u fusnotama i na *Filozofiju umetnosti* francuskog pozitiviste Ipolita Tena, te na *Estetiku* italijanskog neohegelovca Benedeta Kročea⁷⁵), motivacija njegovog predloga pobošljanja nastave nije u užem smislu filozofski motivisana. Pre bi se reklo da je njegovo poimanje estetskog popularnog ili čak zdravorazumskog karaktera. U prilog tome govori podatak da je filozofskoj nastavi iz estetike posvećena svega jedna (!) rečenica u okviru njegovog teksta. Umesto da se upravo filozofiji da izvestan primat u odnosu na druge nauke i discipline, te da se eventualno ukaže na potrebu jačeg forsiranja estetičkih sadržaja u okviru filozofske propedeutike, pojam estetike je do te mere razvodnjen, da se čak gubi veza s filozofskim promišljanjem pojma i fenomena lepog i ostalih relevantnih estetičkih odrednica. Da se ovde spominje i estetika telesnog vaspitanja, na šta ukazuje Ristanovićevo pozivanje na Miroslava Tirša, osnivača sokolskog pokreta, u okviru kojeg je idealizovan koncept telesnog (mada i duševnog) zdravlja, te pominjanje uže kooperacije gimnastike i medicine, svakako može da se objasni s obzirom na duh vremena, gde su, istina, slični ideali propagirani i u

⁷⁴ Isto, str. 743 i sl.

⁷⁵ U XV knjizi *Glasnika* izašao je prikaz Kročeovog dela *Estetika kao nauka o izrazu i opšta lingvistika* – upor. Kovačević, B., „Kročeova estetika“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjiga XV. Sveska 1: Septembar 1934, Beograd 1934/35, str. 80–84, što ukazuje na to da je italijanski idealista bio recipiran i kod nas.

nemačkom omladinskom pokretu (*Jugendbewegung*), ali i ideološki iskrivljeni u koncepciji eugenike. Pa ipak, mogao bi biti zadatak i jednog filozofski inspirisanog istraživanja da se prouči koneks ideja lepote, zdravog tela i estetičkih pogleda u međuratnom periodu.

5. IDEJA NAUČNO-TEORIJSKOG OBRAZOVANJA U NASTAVI FILOZOFIJE

Svakako najsadržajniji filozofsko-metodički prilog u okviru *Glasnika Jugoslovenskog profesorskog društva* delo je jedne od najjemenitnijih predstavnica među- i posleratne filozofije na prostoru bivše Jugoslavije. Reč je o Zagorki Mičić (1903–1982), vedeti fenomenološke filozofije na našim prostorima, koja je lično studirala filozofiju kod Edmunda Huserla u Frajburgu (Brajsgau). Njena studija *Fenomenologija Edmunda Huserla*⁷⁶ (ujedno tekst njene doktorske disertacije što ju je 1934. godine odbranila u Beogradu) može da se smatra početkom recepcije Huserlove fenomenologije u Srbiji.⁷⁷ Mičićeva je i sama predavala filozofiju u gimnaziji, i to u Obrenovcu i Beogradu, a radila je i na Filozofskom fakultetu u Skoplju.

U članku „Filozofsko obrazovanje u srednjoj školi“ Zagorka Mičić ukazuje na kritični status filozofije u srednjoškolskom obrazovanju. Niti se samom predmetu pridaje neka velika važnost, niti je struka previše razvijena, pa nedostaje potreban kadar za filozofiju. Međutim, nasuprot tako sumornoj situaciji Mičićeva se u svom prilogu odvažava na smelu tezu: „[M]noge mora začuditi naše tvrđenje: da je

⁷⁶ Upor. novo izdanje te studije: Mičić, Z., *Fenomenologija Edmunda Huserla*: studija iz savremene filozofije, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988.

⁷⁷ Upor. o recepciji tog spisa i polemici s Momčilom Seleskovićem: Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009, str. 296–297. O mestu Zagorke Mičić u međuratnoj jugoslovenskoj filozofiji upor. Prole D., „Recepcija fenomenologije u međuratnoj Jugoslaviji“, u: *Tradicija nastave filozofije IX*. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaideia, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2019, str. 9–30, posebno str. 18–27.

filozofsko obrazovanje u srednjoj školi danas potrebnije nego ikada i da je sticanje filozofskih osnova neophodno za snalaženje u današnjem nivou nauka, bolje reći, u njihovom današnjem obimu.⁷⁸ Njen prilog je tako u stvari reakcija na jedan principijelni nedostatak orijentacije i sistema u tadašnjem srednjoškolskom obrazovanju. Prema njenom mišljenju u nastavi dominira usmerenje ka *specifičnim znanjima*, a zanemaruje se rad na osnovama raznih nauka, iako bi po svom glavnom određenju upravo gimnazijska nastava trebalo da obezbedi solidno opšte obrazovanje učenika i učenica. Umesto orijentacije prevladava „leksikonsko znanje“, umesto dubljeg razumevanja naučnih teorija i problema „opterećenje memorije“, a umesto „duhovne kulture ličnosti“ forsiranje „specijaliziranja“, a po mišljenju Mičićeve situacija nije mnogo bolja ni na nivou visokoškolskog obrazovanja. Drugi problem leži u tome što zbog tadašnjeg stanja u naukama, trenda brzog menjanja pogleda i smenjivanja jedne teorije drugom, sve više počinje da deluje jedan epistemčki *relativizam* koji postepeno prelazi u etički: „Izgubljena je vera u apsolutno saznanje, izgubljena je vera u neminovno važenje kulturnih vrednosti ...“⁷⁹ Osećaj dezorijentisanosti kod srednjoškolskih učenika dodatno produbljuje antagonizam između prirodnih nauka i veronauke.

Ono što celu situaciju čini ozbiljnom jeste psihološka činjenica stasavanja svakog učenika, odn. učenice, potreba da razvije svoj lični stav prema problemima u svetu i sopstvenom životu. Obično se u razvojnoj psihologiji smatra da je doba adolescencije, dakle, upravo ono doba kada omladina stiže srednjoškolsko obrazovanje, kritično doba, kada ovi mladi ljudi počinju razmišljati „sopstvenom glavom“ i preispitivati sve oko sebe (pa čak i sebe), ali problem je što se ta sposobnost nedovoljno jasno artikuliše i ne razvija u pozitivnom pravcu usled nedostatka pravog usmerenja što bi ga trebalo obezbediti upravo kroz srednjoškolsku nastavu. Srednja škola po mišljenju autorke ne

⁷⁸ Mičić, Z., „Filozofsko obrazovanje u srednjoj školi“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIV. Sveska 7: Mart 1934, Beograd 1933/34, str. 641–648, citat: str. 641.

⁷⁹ Isto, str. 643.

ispunjava taj zadatak onako kako bi to valjalo da čini – rešenje problema (sticanje potrebne orijentacije u znanju, izmirenje protivrečnosti između različitih znanstvenih i duhovnih tendencija i dublje razumevanje onoga što je Georg Zimmel smatrao „konfliktom moderne kulture“⁸⁰) prepušta se ili samom učeniku ili pak ličnoj inicijativi određenih profesora (navodi se primer profesora književnosti koji u okviru pismenih sastava daju učenicima mogućnost da artikuliraju svoje misli i sentimente). To po Mičićevoj nije dovoljno.

Šta može pomoći u situaciji kada nedostaje prava (sistematska) orijentacija u okviru srednje škole? Potreban je „plan i specijalni časovi“. Štaviše, Mičićeva daje konkretan predlog – rešenje ove orijentacione krize leži u „življoj“ nastavi od memorisanja naučnih činjenica, u „nastavi samog razmišljanja“, dakle: u *filozofiji*! Ona vidi problem u tome što se smisao filozofske nastave nije shvatao ozbiljno i što je ona sama redukovana na prepričavanje mišljenja velikih filozofa i nabranje filozofskih pravaca i disciplina. „Retko se filozofija predaje sa onom živošću i univerzalnošću koja treba da je bitna odlika filozofskog obrazovanja.“⁸¹ Nastava filozofije treba da srednjoškolicima pomogne u orijentisanju u mnogobrojnim naučnim znanjima što ih stižu tokom svog obrazovanja, ali isto tako – što je možda još važnije – da ih osposobi za samostalno i slobodno razmišljanje. Upravo u tom adolescentskom dobu⁸² u kojem se predaje filozofija u srednjim školama počinje da se razvija sposobnost zrelog i (samo)kritičkog mišljenja kod učenika, tako da već iz tog razloga ima smisla da filozofija preuzme vodeću ulogu u daljem formiranju tih intelektualnih sposobnosti. Upravo nastava filozofije trebalo bi da odigra posredničku ulogu tako što će održavati

⁸⁰ Upor. Simmel, G., „Der Konflikt der modernen Kultur“, u: Simmel, G., *Das individuelle Gesetz*. Philosophische Exkurse, herausgegeben und eingeleitet von M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, str. 148–173.

⁸¹ Mičić, Z., „Filozofsko obrazovanje u srednjoj školi“, str. 645.

⁸² „Ne naziva se bez razloga ovo mladičko doba (obično poslednje dve godine srednje škole) ‚filozofskom fazom‘ u razvijanju ličnosti.“ (Isto.)

„živi kontakt između školskog plana i samog intelektualnog razvijanja učenika“.⁸³

U sistematskom pogledu ono novo što Mičićeva uvodi u propedeutički diskurs jeste potreba za jednom specifičnom disciplinom koja bi mogla da bude osnov orijentisanja u mnoštvu znanja što ih učenici recipiraju u srednjoj školi – to je *teorija nauke*.⁸⁴ Pre svega ona treba da pomogne ne samo učenicima, nego svim obrazovanim ljudima u shvatanju „nesavršenosti“ i „protivrečnosti“ u savremenim naukama. Na taj način može da se izbegne relativizam i skepticizam kao posledica nepoverenja u solidnost osnova modernog naučnog znanja. Ovde se jasno oseća uticaj njenog velikog učitelja, Huserla, koji će dve godine kasnije u spisu pod nazivom *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, što će ga Artur Libert izdati u Beogradu, ukazati na probleme s kojima se okcidentalna nauka suočava u modernom dobu, a poznato je od ranije da je Huserl upravo u fenomenologiji prepoznao branu protiv naturalističkog redukcionizma i svetonazornog relativizma. Umesto proširivanja horizonta učeničkog znanja potrebnije je njegovo produblјivanje, intenzitet znanja je važniji od njegove ekstenzije: „Ne pomaže nam ... poznavanje nauke u širini njenog obima pa da shvatimo njene osnovne principe, njeno biće. Mesto u širinu, sticanje osnova nauka treba da ide u dubinu, u njihov zajednički koren, njihov smisao, njihovu suštinu.“⁸⁵ Drugim rečima, umesto pedagoškog „mnemotehničkog“ ovladavanja pojedinačnim naučnim rezultatima potrebno je njihovo „naučno-teorijsko“ objedinјavanje⁸⁶ i ukazivanje na njihov zajednički koren. Učenike treba učiniti priјemčivim za *smisao* naučne delatnosti – to je mnogo važnije od puke reprodukcije naučnih činjenica i teorija. Na taj način Zagorka Mičić zalagala se za poseban

⁸³ Upor. isto, str. 646.

⁸⁴ Verovatno se time misli na ono što se u nemačkom akademskom kontekstu tog doba nazivalo *Wissenschaftslehre* (doslovno: učenje o nauci), ali više u neokantovskom, nego u idealističkom smislu.

⁸⁵ Isto, str. 647.

⁸⁶ Naravno, ono ne treba poimati u smislu neopozitivističkog programa „jedinstvene nauke“ (*Einheitswissenschaft, unified science*).

status filozofske nastave u srednjim školama – filozofija kao svojevrsna propedeutika naučno-teorijskog znanja, što je bilo prilično napredno za ono vreme jer je tako anticipirala koncipiranje jedne teorije nauke koja će se kao disciplina u punom obimu razviti tek posle Drugog svetskog rata, posebno tokom 60-ih i 70-ih godina, u debatama između kritičkih racionalista poput Karla R. Popera i Hansa Alberta, predstavnika Frankfurtske škole i istoričara nauke kao što su Ludvik Flek i Tomas S. Kun.

6. PRINCIP DIDAKTIČKOG INTENZITETA U NASTAVI FILOZOFIJE

Poslednji interesantni prilog u pogledu potrebe i unapređenja nastave filozofije delo je autora koji je već spominjan u ovom članku – reč je o „radnom pedagogu“ Stevanu Patakiju. Radi se o tekstu jednog njegovog predavanja održanog u Mostaru – tekst nosi naslov „Filozofija u srednjoj školi i njene koncentracione mogućnosti u obuci“. Slično kao i Zagorka Mičić, Pataki smatra da bi nastava filozofije zbog svoje kulturne funkcije i univerzalnosti problema, kojima se bavi, trebalo da zauzme centralno mesto u srednjoškolskom obrazovanju. Međutim, problem u predratnom vremenu bio je delom taj što je po mišljenju ovog autora filozofija kao srednjoškolski predmet bila ograničena na upoznavanje sa sadržajima logike i psihologije. S druge strane, izučavanje glavnih sadržaja ovog predmeta planirano je u osmom razredu kada se učenici polako pripremaju za polaganje maturalnog ispita, pa im nedostaje pre svega vreme za intenzivnije bavljenje filozofijom. Dodatni problem je taj što se nastava filozofije obično izvodila odvojeno od ostalih predmeta umesto u interakciji s njima, kako je to u svom članku predlagala Zagorka Mičić, kao svojevrsna refleksija osnove tih nauka. Pored organizacionog aspekta jedan drugi aspekt ukazuje na teškoću nastave ovog predmeta: „Filozofija se ne ‚predaje‘ i ne ‚uči‘ tako jednostavno i

glatko, kako se to predaju i uče na pr. ostali predmeti.“⁸⁷ S pedagoške tačke gledišta jedini adekvatni uvod u filozofiju bio bi *aporetičke* prirode – preko razmatranja problema: „U njeno predvorje ulazi se preko praga problema i problematike“.⁸⁸ Filozofija zahteva „seminarski način rada“, „sistematsku lekturu“ i „slobodni razgovor“. To su sasvim drugačije pretpostavke od onih što se mogu prepoznati kod drugih nastavnih predmeta. „Intelektualizam“ i „verbalizam“ nisu adekvatni kao pristup nastavnim sadržajima filozofije.

Patakijev članak sadrži i *didaktičke* refleksije. Tako se ključno pitanje postavlja u vidu alternative: „[H]oćemo li obuku iz filozofije tj. obuku u filozofiji ili filozofiju u obuci (Unterricht in Philosophie ili Philosophie in Unterricht)?“⁸⁹ Pre svega u nemačkoj pedagogiji dominirala su dva stanovišta: *sistematsko* stanovište, prema kojem je filozofija predmet za sebe koji zahteva da fokus nastave bude na sistematskoj postavci i rešavanju problema (npr. problema saznanja ili problema bivstva), i *okazionalističko* stanovište, prema kojem filozofija ne treba da se koncipira kao samostalni predmet nego kao „princip obuke“ u okviru ostalih disciplina i predmeta, a ona se samo „prema prilikama“ treba predavati u okviru tih predmeta.⁹⁰ Pataki ne želi da se opredeli za jedno od ova dva stanovišta već predlaže sintetički pristup, dakle spoj sistematskog i okazionalističkog metoda. Svaki od ovih metoda kompenzira nedostatke drugog – tako okazionalistički pristup garantuje vezu sa drugim naukama i predmetima, koja nedostaje kod

⁸⁷ Pataki, S., „Filozofija u srednjoj školi i njene koncentracione mogućnosti u obuci“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XVIII. Sveska 2: Oktobar 1937, Beograd 1937/38, str. 126–136, citat: str. 127.

⁸⁸ Na istom mestu.

⁸⁹ Isto, str. 128.

⁹⁰ Kao zagovornike prvog stanovišta Pataki navodi Artura Liberta i Rudolfa Lemana, kao predstavnike drugog Hansa Fajŋgera i izvesnog Lambeka. Upor. ukratko o tim stanovištima: Smiljanić, D., „Filozofija kao odgovor na krizu duha. Nastava filozofije u kontekstu rehabilitacije idealizma kod Artura Liberta“, u: *Tradicija nastave filozofije VII*. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaideia, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2013, str. 59–77, posebno str. 68–72.

sistematskog, dok ovaj omogućava celovito sagledavanje filozofije i sprečava njeno rasparčavanje u drugim oblastima i suviše usku specijalizaciju.

Pored ovih ekstremnih stanovišta Pataki pokušava da izmiri druga dva ekstrema u didaktici: *didaktički materijalizam* i *didaktički formalizam*. Onaj prvi glavni akcenat nastave stavlja na materijal s kojim se učenici moraju upoznati, ovaj drugi pak preferiše psihičku i duhovnu funkcionalnost. I ovde on zagovara sintezu: „*Temeljna didaktička istina* kaže da se obrazovanje odvija u procesu, ond. procesom, u kome se *zakon stvari* (predmeta ili materijala) realizuje preko i putem *zakona psihičkog života*, ili obrnuto: u kome se zakon psihičkog života (doživljaja i rada) uzvisuje do zakona same stvari i s njim se podudara.“⁹¹

Naposletku, Pataki ukazuje na važnost integrativnog pristupa pojmu *ličnosti* jer on treba da bude orijentir za svako pedagoško razmatranje. Na kraju krajeva, svrha svakog obrazovanja jeste izgrađivanje ličnosti. Ne treba pak forsirati samo individualne crte ličnosti koja se tako razvija, nego imati u vidu i socijalni i kulturni kontekst što utiče na njen razvoj (naravno, bez hipostaze tog uticaja). Stoga se *kulturni personalizam* i *kulturni univerzalizam* međusobno ne isključuju, nego se, naprotiv, podstiču i dopunjavaju. Filozofija i ovde treba da pomogne u prevazilaženju pogrešnih alternativa i jednostranih rešenja.

Šta je to čime filozofija treba da obogati srednjoškolsko obrazovanje? Pataki smatra da ono ključno leži u principu *didaktičkog intenziteta* ili *produbljivanja*: poenta je da učenik nauči da se *koncentriše* na sadržaj nastavnog materijala i da tako *produbi* znanja što ih stiče tokom nastave. Reč je o materijalnoj koncentraciji, a njena svrha je da poveže nastavne sadržaje i doprinese razvoju onih odlika zahvaljujući kojima se razvija ličnost učenika (aktivnost, spontanost, samoradnost, samostalnost, sloboda).⁹² Upravo radna pedagogija inisistira na principu

⁹¹ Pataki, S., „Filozofija u srednjoj školi i njene koncentracione mogućnosti u obuci“, str. 130.

⁹² Upor. isto, str. 131.

didaktičkog intenziteta, jer smatra da srednjoškolsko obrazovanje mora biti temeljito, a to se može postići samo unapređenjem učeničke pažnje i koncentracije.⁹³ Princip ekstenziteta vodi razvodnjavanju nastavnog materijala i sticanju površnog znanja koje nije od velike koristi. Rešenje ne leži ni u tome da se nastava učini „zabavnom“ i „lakšom“, kako su to pak preporučivali zagovornici *reformске pedagogije*. Zato Pataki preporučuje *načelo didaktičke koncentracije*⁹⁴ kao trajni recept za poboljšanje kvaliteta srednjoškolskog obrazovanja. Ideal što jedinstvenijeg obrazovanja zahteva sve veću koncentraciju u okviru istog, a to ujedno znači što veću *sintezu* predmetnih sadržaja. Time se ne želi dati primat forsiranju sistema i harmonizaciji nastavnih sadržaja, već ukazati na pedagoški, ali i psihološki značaj koncentracije – ona je važna i za intelektualno stasanje pojedinca.

Na koji način filozofija može da doprinese razvoju *jedinstvenog obrazovanja*? Kako ona može da pospeši onaj vid koncentracije potreban kako nastavniku prilikom prenošenja nastavnih sadržaja tako i učenicima prilikom njihove recepcije? Sigurno ne na način kako je to bio slučaj u ono vreme – filozofska propedeutika zbog svog specijalističkog usmerenja (uglavnom nastava iz logike i psihologije) nije mogla da doprinese razvoju zahtevane koncentracije. S obzirom da filozofija po svojoj prirodi naginje k totalitetu rekonstrukcije ljudskog iskustva,⁹⁵ istražujući mnoge predmetne oblasti, što se onda reflektuje u njenom disciplinarnom diverzitetu, i u njenom slučaju se postavlja pitanje, ne dolazi li i ovde problematični princip didaktičkog ekstenziteta do izražaja. Nije poenta uvođenja filozofije u srednje škole kao posebnog predmeta, odn. isticanja filozofskih ideja i metoda u okviru većine

⁹³ Pataki smatra da su *Platonovi dijalozi* model reprezentativan za ono za šta se zalažu pristalice radne didaktike i radnog metoda – upor. isto, str. 136.

⁹⁴ „Koncentracija je didaktičko i kulturno načelo.“ (Isto, str. 133.)

⁹⁵ To ne isključuje da čak i predmetni nastavnik favorizuje neku određenu filozofsku orijentaciju – Pataki ne vidi ništa loše u tome. Štaviše, „on [nastavnik – D. S.] će po prirodi filozofijske funkcije to i morati učiniti, jer je filozofija konačno, *zauzimanje stava*, ona je kao orijentacija dogmatska u najboljem smislu te riječi.“ (Isto, str. 135.)

relevantnih srednjoškolskih predmeta da se ustalila njena dominacija nad drugim predmetima, nego upravo ta da se pomoću nje pospeši kako nastavnička, tako i učenička koncentracija. Otuda Pataki polaže svoju nadu upravo u filozofiju prilikom ostvarivanja ideje koncentrisanog obrazovanja: „Kada se bude više srednjoškolsko obrazovanje izvodilo u duhu filozofijske koncentracije onda će ono u najvećoj mjeri moći poslužiti razvijanju i izgradjivanju ličnosti, a putem što jedinstvenijeg obrazovanja.“⁹⁶ No pitanje je nije li ideja jedinstvenog obrazovanja nedostižan ideal. Ovo pitanje može se postaviti i s obzirom na razvoj srednjoškolskog sistema posle rata, pa i u današnjem vremenu – izgleda da su se u pedagogiji pojavile sasvim druge ideje. U svakom slučaju, pojam koncentracije je u pedagoškom kontekstu prilično važan, a to pokazuje posebno današnji primer hiperaktivnih učenika, naviknutih na brzo baratanje multimedijalnim aparatima (posebno mobilnim telefonima), ali koji pokazuju slabosti već prilikom osnovnog koncentrisanja na nastavne sadržaje, posebno u tekstualnoj formi. Kao što se iz tog primera vidi, Patakijevo insistiranje na pospešivanju nastavničke i učeničke koncentracije i dalje ima smisla, a njegov predlog da se filozofiji dodeli zadatak da u okviru (srednjo)školskog obrazovanja obezbedi „koncentracionu bazu“ mogao bi biti interesantan i za današnju didaktiku i metodiku nastave.

7. KONFLIKT IZMEĐU SREDNJE ŠKOLE I FAKULTETA?

Ono što je još od interesa za promišljanje uloge filozofije u sklopu srednjoškolskog obrazovanja jeste pitanje kvalifikacije potrebne za uspešno izvođenje nastave u srednjim školama. Po tom pitanju su se u međuratnoj Jugoslaviji razilazila mišljenja. Ovde će biti prikazana dva oprečna mišljenja: jedno prema kojem visokoškolsko obrazovanje nije dovoljno praktično orijentisano i njemu suprotstavljeno mišljenje da budući srednjoškolski nastavnici ili nastavnice moraju steći što više znanja i kompetencija iz svoje naučne oblasti. To su svakako i dan-danas aktuelna pitanja i čini se da je teško „prelomiti“ šta je najvažnije, tako da

⁹⁶ Isto, str. 134.

je možda i ovde ideja sintetičkog i jedinstvenog obrazovanja, kako je prikazana kod „radnog pedagoga“ Patakija idealno rešenje (u dvostrukom smislu: najbolje i najteže ostvarivo).

Kao prvi primer biće prikazana argumentacija profesora Branka Đurića iz Vršca, autora više srednjoškolskih udžbenika iz fizike.⁹⁷ U članku „Srednja škola i filozofski fakultet“ Đurić pledira za reorganizaciju fakultetskog obrazovanja i njegovo prilagođavanje potrebama srednjoškolske nastave. Po njegovom mišljenju filozofski fakultet nedovoljno sprema nastavnike odn. nastavnice za praktični rad sa učenicima, pa bi akcenat trebalo više stavljati na razvoj njihovih metodičkih i didaktičkih kompetencija. Đurić se služi primerima iz sopstvenog nastavičkog života, a često su to anegdote o nastavnicima (posebno onim mlađim) koji nisu uspeli da se snađu u komunikaciji sa učenicima, pa čak i postali predmet njihovog izrugavanja. Nastavnik mora da ispunjava dve uloge: da bude dobar *predavač* i umešan *vaspitač*. Ono što on vidi kao glavni problem jeste da se budući nastavnici ne obučavaju dovoljno za nastavu, nego uglavnom stiču (teorijska) znanja, dakle više se pripremaju za prvu, a manje za drugu ulogu. Dva semestra slušanja pedagogije kao sastavni deo njihovih studija po Đuriću nije dovoljno. Njegov stav prema struci, ali i prema interesovanjima studenata prilično je skeptičan: „Mi ne znamo kakvi motivi dovode studente na filozofski fakultet, a to je i nemoguće znati; ali jedno možemo tvrditi: *da većini studenata filozofije nije poznato da li imaju sposobnosti za nastavnika, i kakav ih rad i dužnosti očekuju u srednjoj školi.*“⁹⁸ Pošto je iskustvo neposrednog rada od neprocenjive vrednosti, vršački profesor predlaže da se na fakultetu pojača nastava iz metodičkih predmeta, te da se studentima omogući praktikum u odgovarajućim „vežbaonicama“. Na kraju svog priloga on predlaže sledeće: 1) potrebno

⁹⁷ Upor. sledeće publikacije: Đurić, B., *Fizika*: za III razred srednjih škola: sa 157 slika, Narodna prosveta, Beograd 1936; Đurić, B., *Fizika*: za IV razred srednjih škola: sa 164 slike, Narodna prosveta, Beograd 1937.

⁹⁸ Đurić, B., „Srednja škola i filozofski fakultet“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIII. Sveska 4: Decembar 1932, Beograd 1932/33, str. 335–342, citat: str. 338.

je napraviti adekvatan raspored naučnih predmeta po grupama, što znači da on treba da bude primeren potrebama srednje škole, ali i u skladu sa profesorskim preferencama, 2) filozofski fakultet treba da ima specijalne vežbaonice u kojima bi studenti filozofije stekli potrebno praktično iskustvo, 3) u vaspitne zadatke srednjoškolskih nastavnika spada i to da se prati razvoj učenika izvan škole, pa bi i na to trebalo skrenuti pažnju studentima tokom njihovih studija, 4) pre upisa na filozofski fakultet trebalo bi izvršiti odgovarajuće lekarske preglede, kako bi se ustanovilo da li su kandidati fizički sposobni za nastavni rad.⁹⁹ (Ovaj poslednji predlog svakako najviše iritira, ali on odslikava duh vremena u kojem je ideal *telesnog zdravlja* bio dominantan čak i u pedagoškoj struci (pozitivan primer: *sokolstvo*), ali je vremenom dobijao sve problematičnije konotacije u onoj medicinskoj (negativan primer: *eugenika*).)

Iako napisan nekoliko meseci ranije, prilog Ivana Đaje¹⁰⁰ pod sličnim nazivom „Srednja škola i univerzitet“ može da se čita kao svojevrsna replika na Đurićevu poziciju. Đaja zastupa gotovo suprotno stanovište od Đurića – on daje veću važnost sticanju stručnih znanja tokom fakultetskog obrazovanja. Posebno je specifična situacija na filozofskom fakultetu – svrha obrazovanja na tom fakultetu je dvostruka:

⁹⁹ Zanimljivo je da Đurić ne navodi da li trebaju da budu i *psihički* spremni za nj, što bi značilo da treba konsultovati *psihologe* prilikom njihove evaluacije za nastavnički posao, a to je možda još važnije za profil budućeg nastavnika. Da se danas u zapadnoevropskim pedagoškim institucijama na odgovarajućim konkursima za radno mesto prednost daje pripadnicima tzv. vulnerabilnih grupacija, pokazuje do kog zaokreta je došlo u pristupu ovoj osetljivoj temi, ali i do koje promene *Zeitgeist*-a.

¹⁰⁰ Ivan Đaja bio je vrlo interesantna ličnost – što bi se reklo, „francuski đak“, učenik čuvenog francuskog fiziologa Kloda Bernara i filozofa Alena koji se iz Zagreba doselio u Beograd. Poznat je po svojim popularnim spisima iz biologije i filozofije prirode, a može se reći da je bio pristalica *neovitalizma* u naturfilozofiji, te *instrumentalizma* u filozofiji nauke. Upor. njegove publikacije: Đaja, I., *Tragom života i nauke*, G. Kon, Beograd 1931, Đaja, I., *Od života do civilizacije*, G. Kon, Beograd 1933. Upor. ukratko o ovom autoru Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, str. 292–293.

treba proizvesti podjednako dobrog naučnika (stručnjaka) kao i nastavnika (pedagoga). I Đaja smatra da bi trebalo paziti na sastav diplomske grupe predmeta što će ih na ovom fakultetu studirati budući nastavnici, pre svega da se ne gomilaju predmeti koji bi služili samo tome da se popuni potrebna norma časova što je nastavnik treba imati u srednjoj školi, jer postoji opasnost da će se ti predmeti samo površno izučavati. Đaja je po tom pitanju izričit: „Na filozofskim fakultetima nema mesta površnome znanju, ispitima na kojima se traži onoliko koliko ima u udžbenicima za srednju školu. Na njima postoji samo jedna vrsta nastave, temeljna, potpuna, ozbiljna.“¹⁰¹ Onima koji zameraju univerzitetima da nedovoljno obučavaju studente u metodičko-didaktičkom pogledu Đaja postavlja retoričko pitanje: „[Č]ime će univerzitet pripremati nastavnike za srednju školu ako ne naukom?“¹⁰² Drugim rečima, šta vredi i „najbolja pedagoška sprema ... ako nema na šta da se primeni“?¹⁰³ „Prava nauka“, „što dublja nauka“ najvažniji je segment obrazovanja budućih srednjoškolskih profesora – moglo bi se reći da bez muke nema nauke, ali bez nauke biće muke za buduće nastavnike. Đaja smatra najgorim nastavnika s površnim znanjem koji se ne usavršava dalje. Srednjoškolska nastava treba nastavniku da bude podstrek da dalje usavršava svoje znanje. Zanimljivo je stoga šta to Đaja traži od srednjih škola – upravo one trebaju da budu „rasadnik“ univerzitetskih nastavnika! „Umesto da se, kao sada, sa univerzitetskih klupa prelazi odmah na univerzitetsku katedru i da se stvara kao neka privilegija, gotovo od rođenja, za one koji su namenjeni višoj nastavi, neka budući nastavnici univerziteta prođu kroz srednju školu da bi se stavila na probu njihova volja, istrajnost i sposobnost naučnih radnika.“¹⁰⁴ Rad u srednjoj školi mogao bi da bude dobra priprema za univerzitetski posao. Tako bismo na kraju mogli reći da u Đurićevom

¹⁰¹ Đaja, I., „Srednja škola i univerzitet“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XII. Sveska 10: Juni 1932, Beograd 1931/32, str. 890–891, citat: str. 890.

¹⁰² Isto, str. 891.

¹⁰³ Na istom mestu.

¹⁰⁴ Isto.

sistemu univerzitet mora da proizvodi sposobne srednjoškolske nastavnike, a u Đajinom sistemu srednja škola treba da bude dobar test za sposobnosti univerzitetskog nastavnika.

8. UMEMSTO ZAKLJUČKA: DA LI SMO SUVIŠNI?

Pošto bi zaključak ovog priloga mogao da završi slično kao onaj u prethodnom autorovom članku u kojem je bilo reči o filozofskim priložima u *Glasniku Profesorskoga društva* tokom prve decenije njegovog postojanja,¹⁰⁵ ovog puta izostaće završni komentar. Zašto? Zato što bi se mogao izvući sličan zaključak o nedostatku promišljanja ciljeva i strukture nastave filozofije. Umesto toga ukazaće se na jedan problem što je mučio apsolvente pre svega filozofskog fakulteta tridesetih godina XX veka, ali koji je i danas vrlo aktuelan: problem *nezaposlenosti* diplomiranih studenata filozofije. (U onom vremenu pod time su smatrani svi studenti koji su završili studije na nekom od filozofskih fakulteta.) Šta vredi promišljanje metodičkih i drugih aspekata nastave određenog predmeta, ako uopšte nema nastavnika u dovoljnom broju?!

U kratkom prilogu „O nezaposlenim diplomiranim studentima filozofije“ Milan A. Kostić¹⁰⁶ ukazuje na oko 700 diplomiranih studenata filozofskog fakulteta (u Beogradu?) koji su čekali na zaposlenje u srednjim školama ili drugim pedagoškim institucijama, broj koji se navodno svake godine povećavao za nekih stotinjak novih diplomaca.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Upor. Smiljanić, D., „Filozofski prilozi u *Glasniku Profesorskoga društva* između 1921. i 1930. godine“, str. 60–64.

¹⁰⁶ Kostić je autor više udžbenika iz istorije – upor. jedan od njih: Kostić, M. A., *Opšta istorija: za srednje i stručne škole*, sa slikama u slogu. 1. Stari vek, 5. izdanje, G. Kon, Beograd 1929.

¹⁰⁷ „U Ministarstvu prosvete čeka na mesto hiljadu svršenih filozofa“, piše dve godine posle Kostića Vlad. [puno ime nije navedeno – D. S.] J. Samardžić u svom prilogu statističkog karaktera. Upor. Samardžić V. J., „Gimnazije bez nastavnika, a svršeni filozofi bez posla“, u: *Glasnik Jugoslovenskog*

Za razliku od diplomiranih studenata ostalih fakulteta (npr. pravnog ili medicinskog) koji su raspolagali s više mogućnosti zaposlenja, oni sa filozofskog imali su znatno manji manevarski prostor. Na ovom problemu morali su da rade i tadašnje Ministarstvo prosvete kao i glavna uprava Profesorskog društva. Radoje L. Knežević, jedan od urednika *Glasnika* dao je predlog da se problem reši tako što bi oni nastavnici koji navrše trideset godina službe bili penzionisani, pa bi njihovo mesto mogli zauzeti diplomirani studenti. Drugo (ili dodatno) rešenje bilo bi da se ti studenti zaposle u građanskim školama, iako je za ove bio planiran kadar iz viših pedagoških škola (Kostić preporučuje da se ovaj preusmeri k nastavničkim mestima u višim osnovnim školama ili pak da vrši funkciju školskih nadzornika). U svakom slučaju, prema Kostićevom mišljenju ovaj problem se hitno morao rešavati, jer postojala je opasnost izvesnog otuđenja fakultetski obrazovanih ljudi od sopstvene struke, odn. moglo je doći do depravacije znanja: „Mali je broj studenata koji će intenzivno raditi na svome predmetu, iako ne dobiju mesto u školi. Znanje stečeno u školi (na univerzitetu) proširuje se i dopunjuje radom u srednjoj školi, kao što svršeni pravnik dopunjuje svoje znanje u sudu ili na advokatskom poslu ili svršeni medicinar u bolnici ili praksi. Kad se to znanje ne primenjuje, ono se postupno zaboravlja.“¹⁰⁸ Najzad, kao efikasno tehničko rešenje navedenog problema nezaposlenosti diplomiranih studenata filozofskog fakulteta Kostić predlaže da se obnovi *pripravnički* status, dakle da takvi studenti preuzmu dužnost hospitalovanja, zamene opravdano odsutnih ili bolesnih nastavnika ili izvršenja administrativnih aktivnosti – a bilo je takođe slučajeva da pripravnici preuzmu i nastavne zadatke (predavanje određenih predmeta). Čak i ako ne bi bili plaćeni (!) za taj posao (ili dobijali samo minimalnu zaradu), zahvaljujući godinama provedenim u zvanju

profesorskog društva, Knjiga XVI. Sveska 10: Juni 1936, Beograd 1935/36, str. 887–889, citirano mesto: str. 888. Dakle, bilo je još više razloga za brigu.

¹⁰⁸ Kostić, M. A., „O nezaposlenim diplomiranim studentima – Jedan predlog o ublaženju njihove teške situacije“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIV. Sveska 7: Mart 1934, Beograd 1933/34, str. 589–591, citat: str. 591.

pripravnik takvi studenti sticali bi pravo na polaganje profesorskog ispita. A imali bi i prvenstveno pravo na mesto *suplenta* u srednjoj školi.

U maju 1938. godine osnovano je *Udruženje nezaposlenih profesorskih kandidata* u Beogradu (po ugledu na „bratsko“ *Društvo besposlenih profesorskih kandidata* koje je formirano u februaru 1935. godine u Ljubljani). Beogradsko udruženje artikulisalo je i zastupalo interese apsolutenata fakulteta u Srbiji, a takođe je organizovalo predavanja i tribine na kojima se diskutovalo o mogućnostima rešenja problema njihove nezaposlenosti. U XIX knjizi *Glasnika* objavljen je tekst uvodne reči što ju je na jednoj takvoj prezentaciji Udruženja u fizičkoj sali nove zgrade Univerziteta u Beogradu držala Milena Vasiljević, potpisana kao „diplomirani filosof“. Naslov teksta je simptomatičan: „Da li smo suvišni“.¹⁰⁹ Jedan od načina da se taj problem reši bio je da se poveća broj nastavnika u srednjim školama shodno broju učenika. Prema ondašnjem Zakonu o srednjim školama bilo je predviđeno da u školi sa 850 učenika bude zaposleno 30 profesora. Ali pošto je prema Vasiljevićevoj broj učenika u mnogim školama daleko veći, njen predlog je da se zato poveća i broj nastavnika: „jedan na 30 učenika, i mnogi od nas biće zbrinuti“.¹¹⁰ Pod „zbrinjavanjem“ ona ne misli na *volontersku službu* jer njome se ne može osigurati egzistencija. Pošto odgovarajućim amandmanom tadašnjeg zakona za finansije nije bilo predviđeno da tzv. *suplenti volonteri* budu plaćeni za vreme svog angažmana (maksimalno do tri godine) – eventualno samo ako imaju višak predviđenih časova, mada ni to nije moralo da se desi – , te da istima nije bilo zagarantovano da će posle tri godine dobiti zaposlenje, Vasiljevićeva zaključuje: „Ovo znači u najmanju ruku godinu, dve ili čak pune tri besplatnog rada i život za to vreme na teret roditelja ili sa svima tegobama i naporima, koje većina nas za vreme studija upoznajemo: sa davanjem kondicija, sa nedovoljnom ishranom, rđavim stanom, lišavanjem kulturnih potreba ...“¹¹¹ Po njenom mišljenju besposlica, pa

¹⁰⁹ Vasiljević, M., „Da li smo suvišni“, u: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, Knjiga XIX. Sveske 1–12, Beograd 1938/39, str. 536–538.

¹¹⁰ Upor. isto, str. 537.

¹¹¹ Isto, str. 538.

čak i neplaćeno volontiranje na duže staze izgubljeno su vreme, pre svega zato što se time sprečava dalje stručno usavršavanje profesorskih kandidata. Iz tog razloga ona smatra da Udruženje nezaposlenih profesorskih kandidata treba da nastavi svoje aktivnosti, kako bi se pronašlo rešenje za ovaj ozbiljni problem.¹¹² —

Šta reći na samom kraju ovog priloga o tradiciji nastave filozofije? Situacija se nije mnogo promenila ni posle gotovo devet decenija. Što se tiče nastave filozofije, ona je utoliko teža što se sve više smanjuje broj škola u kojima se filozofija predaje, a takođe rapidno opada ionako ne baš veliki broj interesenata za studije filozofije. Oni koji su pak završili studije filozofije uzaludno čekaju na šansu da se zaposle u nekoj srednjoj školi – ili se prihvataju besplatnog volonterskog posla, makar kako bi dopunili svoj *curriculum vitae*. Čini se da će pitanje „Da li smo suvišni?“ i dalje mučiti one koji se bave filozofijom.

LITERATURA

- Andrijašević, D. K., *Zoologija: za više razrede srednjih škola*. Deo 1. Nauka o čoveku, sa 146 slika, 2. izmenjeno i dopunjeno izdanje, Kreditna i pripomoćna zadruga Profesorskog društva, Beograd 1942.
- Andrijašević, D. K., *Zoologija: za više razrede srednjih škola*. Deo 2. Nauka o životinjama, Kreditna i pripomoćna zadruga Profesorskog društva, Beograd 1938.
- Đaja, I., *Tragom života i nauke*, G. Kon, Beograd 1931.
- Đaja, I., *Od života do civilizacije*, G. Kon, Beograd 1933.
- Đurić, B., *Fizika: za III razred srednjih škola: sa 157 slika*, Narodna prosveta, Beograd 1936.
- Đurić, B., *Fizika: za IV razred srednjih škola: sa 164 slike*, Narodna prosveta, Beograd 1937.
- Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*. Knjige X–XXI, Beograd 1930–1941.

¹¹² Dodatni razlog da se problem nezaposlenosti profesorskih kandidata reši bio je visok procenat nepismenih u Kraljevini Jugoslaviji. Upor. o brojčanim podacima isto, str. 537.

-
- Kostić, M. A., *Opšta istorija: za srednje i stručne škole, sa slikama u slogu*. 1. Stari vek, 5. izdanje, G. Kon, Beograd 1929.
- Mićić, Z., *Fenomenologija Edmunda Huserla: studija iz savremene filozofije*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988.
- Pataki, S., *Problemi filozofijske pedagogije (Odnos filozofije i pedagogije)*. Uvod napisao Albert Bazala, univerzitetski profesor, Zadržna štamparija, Zagreb 1933.
- Prole, D., „Recepcija fenomenologije u međuratnoj Jugoslaviji“, u: *Tradicija nastave filozofije IX*. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaideia, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2019, str. 9–30.
- Ristanović, S. V., *Alkohol u našoj književnosti*, Izdanje Mesnoga središta Saveza trezvene mladeži, Užice 1932.
- Simmel, G., *Das individuelle Gesetz*. Philosophische Exkurse, herausgegeben und eingeleitet von M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987.
- Smiljanić, D., „Filozofija kao odgovor na krizu duha. Nastava filozofije u kontekstu rehabilitacije idealizma kod Artura Liberta“, u: *Tradicija nastave filozofije VII*. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaideia, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2013, str. 59–77.
- Smiljanić, D., „Filozofski prilozi u *Glasniku Profesorskoga društva* između 1921. i 1930. godine“, u: *Tradicija nastave filozofije X*. Časopis ARHE. Edicija filozofske literature. Propaideia, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad 2020, str. 33–65.
- Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009.

DAMIR SMILJANIĆ

University of Novi Sad, Faculty Of Philosophy

PHILOSOPHICAL ARTICLES IN *GLASNIK*
JUGOSLOVENSKOG PROFESORSKOG DRUŠTVA
(1930–1941)

Abstract: Before the outbreak of the Second World War, *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva* (*Courier of the Yugoslav Professors' Association*) was the main pedagogical organ in the Kingdom of Yugoslavia. The author's intention is to show how the status of philosophy as a subject in secondary schools was considered at that time. The perspective of the so-called *work school*, its view on the teaching of philosophy, and the philosophical character of its assumptions will also be taken into consideration. At the end of the article, the focus will be both on the demand for didactic adequacy of the education received by future professor candidates at the Faculty of Philosophy, and on the pressing problem of their unemployment. It will be shown that this problem was of great social importance, and that it has not been solved even to this day.

Keywords: *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva*, teaching in secondary school, philosophy, ethical and aesthetic education, *work school*

Primljeno: 1.3.2022.
Prihvaćeno: 30.4.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 : 373.5

308(497.1)“1918/1941“

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.205-220>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

NASTAVA FILOZOFIJE U SREDNJIM ŠKOLAMA: REFLEKSIJE I PITANJA

Sažetak: U ovom radu razmatraju se refleksije i problemi u vezi sa nastavom filozofije u srednjim školama Kraljevine Jugoslavije između dva svetska rata, a u svetlu predloga i viđenja njenog smisla i uloge od strane tadašnjih filozofa. Analiza pokazuje da je smisao nastave filozofije bio određen napetošću između dva modela – obrazovno-naučnog i vaspitno-moralnog, pri čemu je prevagu odneo prvi. Nastava filozofije postepeno je prilagođavana ideji obrazovanja kao usvajanja znanja, postavši alatka takvog procesa. Analize takođe ukazuju na mogućnost revitalizacije vaspitnog modela kao alternative savremenim tendencijama u nastavi filozofije.

Ključne reči: nastava filozofije, sadržaj, sistemska uloga, obrazovno-naučni model, vaspitno-moralni model

Nastava filozofije u srednjim školama oduvek je bila izazov; u ovom kontekstu, filozofija nije predmet koji je obrazovni cilj sam po sebi, niti se od učenika očekuje da filozofske sadržaje nastave usvoje u potpunosti, i sami preuzimajući na sebe njen zadatak. Naprotiv, srednjoškolska nastava filozofije uvek je bila određena razumevanjem uloge i smisla takve nastave uopšte, bilo da je ona viđena pretežno u vaspitnom ključu, ili, kao što je vremenom sve više bivalo slučaj, kao neka vrsta opšteg obrazovanja u svrhu pripreme za buduće školovanje i stručnu specijalizaciju.

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

Ipak, karakteristično za razvoj srednjoškolske nastave filozofije na našim prostorima, počev od druge polovine XIX veka na dalje, jeste da je ona sve vreme bila i osoben filozofski problem. Drugim rečima, status filozofije kao nastavnog predmeta u srednjim školama, smisao njenog uključivanja u srednjoškolski kurikulum, rezultati koji se od toga mogu očekivati (bilo da se načelni ciljevi ovakvog obrazovanja vrednuju pozitivno i negativno u odnosu na samu filozofiju), te, konačno, i načini na koje se kompleksni filozofski sadržaj uopšte može učiniti pristupačnim učenicima bili su predmet refleksije i propitivanja ne samo na institucionalnom nivou nadležnih ministarstava, već i za same filozofe i nastavnike filozofije.

Karakteristično u tom pogledu jeste da, još na početku XX veka, možemo uočiti tendenciju koja, incidentno, odgovara savremenom stanju stvari. Naime, smisao i karakter nastave filozofije u srednjim školama bio je predmet razmatranja kako univerzitetskih profesora filozofije, tako i onih koji su radili „na terenu”, odnosno upravo u srednjim školama. Pitanje se, tako, i konstituisalo u razmaku između ove dve perspektive: ko bi i kako, odnosno s obzirom na šta, trebalo da ponudi konačnu reč o srednjoškolskoj nastavi filozofije? Da li to treba da čine univerzitetski profesori, po pretpostavci učeniji i autoriteti u naučnom smislu? Ili bi takav zadatak trebalo da pripadne srednjoškolskim profesorima filozofije, koji su u učionicama, rade sa učenicima i neposredno se susreću sa svim realnim problemima i izazovima u datom kontekstu?

Pitanje se, zapravo, može predstaviti i kao problem raspolučenosti nastave filozofije u srednjim školama između uže sadržinske, te uže metodičke (ili vaspitne) strane. Ukoliko sadržaj preteže, onda je sasvim očekivano da bi najstručniji u tom pogledu, odnosno univerzitetski profesori, bili najpozvaniji da donesu krajnji sud o tome kako bi ta nastava trebalo da izgleda. Ako je, međutim, metodička ili vaspitna strana nastave odlučujuća, onda su to srednjoškolski nastavnici. Ovo utoliko pre što, kao što je već pomenuto, filozofski sadržaji u srednjoškolskoj nastavi moraju, zbog svoje kompleksnosti, zadobiti prilagođen i uzrastu učenika primeren oblik.

Sa druge strane, pitanje se takođe može predstaviti i u svetlu razlike simboličkog i socijalnog statusa srednjoškolskih i univerzitetskih

profesora, uz očiglednu prednost poslednjih. Navedeno ističemo zbog toga što se u tom svetlu činjenica da su se srednjoškolski nastavnici javno, putem tekstova i rasprava, oglašavali povodom pitanja smisla i statusa filozofije, pokazuje još interesantnijom. Faktički, pobjedu u ovom pogledu odneli su univerzitetski profesori, a tako je – moramo reći na žalost – ostalo i danas, uz izvesna pomeranja. Pomenuti razmak i napetost dve perspektive odrediće i dalji razvoj nastave filozofije u srednjim školama, sa maltene istim predznacima; kratak pregled pozicija koje se tim povodom zatiču u periodu između dva svetska rata, stoga, može imati značaja i za promišljanja o budućem razvoju filozofije kao predmeta u srednjoškolskom obrazovanju.

NASTAVA FILOZOFIJE U SREDNJOŠKOLSKOM OBRAZOVANJU KAO SADRŽINSKI PROBLEM

Kao nastavni predmet u srednjim školama Kraljevine Jugoslavije, odnosno između dva svetska rata, filozofija zadobija samostalniji i specifičniji status nego što je to pre bio slučaj. Pre svega se to očituje u postepenom razdvajanju filozofije od veronauke, ali i u sve naglašenijem uključivanju sadržaja logike i psihologije u nastavni proces. Logika i psihologija su, svakako, i ranije u velikoj meri preovladavale nastavom filozofije u srednjim školama, ali je činjenica da se one u tom pogledu vremenom menjaju više ka naučnom nego ka propedeutičkom fokusu. Ideja koja rukovodi ovakvom postavkom predmeta filozofije, tradicionalno pod nazivom filozofske propedeutike, jeste da je njegov cilj upoznavanje (i, eventualno, obučavanje) učenika sa osnovnim oblicima i procesima mišljenja i saznanja. Utoliko filozofija ima opšteobrazovni karakter, ali se stečena znanja smatraju i osnovom za dalju nadogradnju drugim i kompleksnijim filozofskim sadržajima.²

² Up. *Nastavni plan i program učiteljskih škola*, Ministarstvo prosvete Kraljevine SHS, Državna štamparija Kraljevine SHS, Beograd, 1919, str. 55. Kao što je poznato, do skoro je ta ideja i dalje rukovodila gimnazijskom nastavom filozofije, jer se logika predavala u trećem, a istorija filozofije u četvrtom razredu.

Psihologija se, dakle, ovde još uvek tretira kao filozofska disciplina, i to neposredno vezana za logiku – uprkos činjenici da je Vuntova (W. Wundt) eksperimentalna psihologija zasnovana decenijama pre perioda o kome govorimo. Reč je tradiciji takozvane racionalne psihologije, upravo one koju Vunt kritikuje i u otklonu spram koje nastupa: u udžbeniku za psihologiju Borislava Lorenca, *Psihologija za srednje i stručne škole*, tako stoji da je psihologija *nauka o duši*.³ Slično tome, Svetomir Ristić u udžbeniku *Logika: za školsku i privatnu upotrebu* tvrdi da su i logika i psihologija grane ne prosto filozofije, već upravo filozofske propedeutike, potvrđujući time neeksperimentalni i nesamostalni status ove nauke.⁴

Odnos dve strane filozofske propedeutike je, međutim, kompleksan i dvostran, i ne može se redukovati na puki primat logike. Iako je iz prethodnog jasno da je psihologija ovde viđena iz ugla logike, kao stvar podučavanju u (mentalnim i duševnim) procesima sticanja znanja, logika je vremenom takođe donekle psihologizovana. Reč je iznova o racionalnoj psihologiji tradicije, koja logiku, prema novovekovnim uzusima, vidi kao nauku o osnovnim oblicima mišljenja – uz niz metafizičkih veza i implikacija; stoga se bliska veza logike i psihologije temelji upravo u pitanju o duši. Kao i u slučaju psihologije, dakle, nastavni sadržaji ni kod logike nisu usklađeni sa recentnim naučnim kretanjima, pa je tako logika u srednjoškolskoj nastavi osmišljena prema uzusima nemačke filozofije XVIII i XIX veka.

Takva tradicija potiče pre svega od Branislava Petronijevića – jednog od najčuvenijih naših filozofa i profesora filozofije na univerzitetu, koji je, između ostalog, predavao upravo logiku i psihologiju; ona seže i dublje, sve do Ljubomira Nedića, takođe univerzitetskog profesora i Vuntovog đaka, koji je bio inicijator da se

³ Up. Lorenc, B., *Psihologija za srednje i stručne škole*, treće izdanje, Izdanje knjižarnice Radomira D. Čukovića, Beograd, 1934, str. 5, 8; Vunt, V., *Zadaci eksperimentalne psihologije*, Rajković i Čuković, Beograd, 1921.

⁴ Up. Ristić, S., *Logika: za školsku i privatnu upotrebu, sa spisikom upotrebljenih termina*, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Čukovića, Beograd, 1931, str. 10.

logika i psihologija uvedu kao obavezni predmet u gimnazije. Nedić, zapravo, kritikuje ideju filozofske propedeutike kao, Ristićevim rečima rečeno, „uvoda u filozofiju ili pripreme za filozofiju”,⁵ te se u svom čuvenom članku iz 1891. godine, *Filozofska nastava u našim srednjim školama*, zalaže za filozofske predmete koji bi se zvali Psihologija i Logika, ili Osnovi psihologije i logike.⁶

U ovim primerima, zapravo, zatičemo dve tendencije: jednu, već pomenutu, da se srednjoškolska, pa i univerzitetska nastava filozofije profiliše više ka naučnim sadržajima, te drugu, da se upravo srednjoškolska nastava reformiše više prema obrazovnom ključu – ključu usvajanja sadržaja i znanja, pre nego prema metodici i vaspitanju, što znači napuštanje ideje filozofije kao poligona za oblikovanje celovite ličnosti, posebno u moralnom kontekstu.

Prva od njih iznova se može lepo uočiti na razvoju uvodnog predmeta iz filozofije, to jest filozofske propedeutike u smislu logike i psihologije. Naime, reč je o disciplinarnom osamostaljivanju ovih nastavnih sadržaja: tako Petronijević nastoji da logiku razdvoji od metafizike (protiveći se nemačkom tradicionalnom ključu), te u udžbeniku *Osnovi logike* iz 1932. godine kaže da logičke sadržaje treba uzeti „potpuno nezavisno od pitanja, koliko se taj sadržaj slaže sa objektivnim logičkim sadržajem u metafizičkom smislu”.⁷ Ristićev napor je, pak, usmeren na razdvajanje logike i psihologije, premda on to čini više formalno, nego suštinski. Zanimljivo u ovom pogledu je to što se tradicionalni i recentni sadržaji u ovim koncepcijama prepliću na vrlo neobične načine: u tom smislu Nedić će psihologiju postaviti u eksperimentalnom duhu, prateći Vunta, ali zapravo bez eksperimentalnog rada, dok će Petronijević u nastavu psihologije

⁵ Isto.

⁶ Up. Nedić, Lj., „Filozofska nastava u našim srednjim školama”, *Nastavnik: list profesorskoga društva*, sv. I-VI, Beograd, 1891, str. 12, 15-16.

⁷ Petronijević, B., *Osnovi logike: formalna logika i opšta metodologija*, Beletra, Beograd, 1990, str. 5.

uključiti i novu eksperimentalnu i staru racionalno-metafizičku tematiku.⁸

Karakteristično za navedene primere je da se oni jednako odnose i na univerzitetsku i na srednjoškolsku praksu nastave filozofije iz datih oblasti. Reč je, dakle, o prevlađujućoj tendenciji da se srednjoškolska nastava filozofije uskladi sa onom univerzitetskom, uprkos tome što je i zvanično imala drugačije koncipirane ciljeve – kako čitamo još u *Nastavnom planu i programu učiteljskih škola* iz 1919. godine: „Cilj je filozofijskoj pripremljenoj nastavi da [...] razvije u učenika potrebu tačnoga i sređenoga mišljenja i istraživanja”.⁹ U načelu, taj odnos mahom je ostvarivan preko udžbenika, koje su po pravilu ili pisali univerzitetski profesori, ili su pisani po uzoru na univerzitetske udžbenike, uz prosto smanjenje obima gradiva. Koliko je to neprimereno za nastavu u srednjim školama svedoči i komentar iz *Programa i metodskih uputstava za rad u srednjim školama* iz 1936. godine, gde se jasno kaže da „ništa nije opasnije u nastavi filozofije od preterane apstrakcije”.¹⁰

To je, u konačnom, i svedočanstvo druge pomenute tendencije, nastojanja da se srednjoškolska nastava filozofije usmeri više ka usvajanju znanja i stručnih sadržaja, nego ka metodici i vaspitanju. Pri tome vredi dodati da iako, kako smo naveli, razvoj logike i psihologije u to vreme čak ni u univerzitetskom kontekstu ne prati svetske tendencije – bar ne u potpunosti, srednjoškolska nastava ipak se usmerava ka onome što je u našim okvirima bio vrhunac naučnih dostignuća (na univerzitetu). Utoliko je ova tendencija odstupanja od modela filozofije kao vaspitanja celovite ličnosti, koja svoje korene ima u vezama filozofije i veronauke tokom devetnaestovekovnog razvoja srednjoškolske nastave filozofije kod nas, bila shvaćena kao progresivna. Uprkos tome, ona je nametnula niz pitanja o smislu i suštini nastave

⁸ Up. Nedić, Lj., „Filozofska nastava u našim srednjim školama”, str. 112-113; Stanojević, A., „Na Velikoj Školi 1883-1887. godine. Uspomene”, *Prosvetni glasnik*, br. 5-6, 1943, str. 157; Petronijević, B., *Psihologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998, str. 12.

⁹ *Nastavni plan i program učiteljskih škola*, str. 55.

¹⁰ *Programi i metodska uputstva za rad u srednjim školama*, str. 354.

filozofije u srednjim školama, kako u pogledu njenih veza sa drugim nastavnim sadržajima, tako i spram onoga što se potenciranjem obrazovnog ključa izgubilo.

NASTAVA FILOZOFIJE U SREDNJOŠKOLSKOM OBRAZOVANJU KAO SISTEMSKI PROBLEM

Pored problema karaktera nastave filozofije u srednjim školama u vezi sa konkretnim predmetima, o čemu smo prethodno govorili s obzirom na uvođenje u filozofiju, shvaćeno kao filozofska propedeutika – a ka osamostaljenim predmetima logike i psihologije, još jedna važna tema obeležava rasprave i refleksije o ovom problemu u vreme između dva svetska rata. Naime, reč je o mestu filozofije u kontekstu srednjoškolskog obrazovanja u celini, odnosno o njenoj ulozi s obzirom na, takoreći, spoljašnje veze sa drugim predmetima i nastavnim sadržajima. Svakako, ova perspektiva nije bez značaja i u pogledu sadržaja nastave filozofije u konkretnom.

Već pomenuti Nedićev članak iz 1891. godine, *Filozofska nastava u našim srednjim školama*, kao i uspeh njegovih napora da se logika i psihologija osamostale i postanu obavezni predmeti u gimnazijama, predstavlja osnov od koga možemo poći. Uzimajući obe discipline kao vezane za proces mišljenja i saznavanja, Nedić zacrtava razumevanje uloge nastave filozofije, između ostalog, i kao one koja značaj filozofskih predmeta vidi „pre svega u cilju uspostavljanja ravnoteže prirodnih i društvenih nauka, kao kontra meri dominaciji prirodnih nauka unutar nastavnih planova i programa srednjih škola”.¹¹ Drugim rečima, nastava logike i psihologije trebalo bi da posluži i boljem razumevanju drugih nastavnih sadržaja, odnosno procesu učenja uopšte, te u tom smislu ima kohezivno mesto i ulogu. Ipak, uprkos tome, Nedić ne predviđa bilo kakvu sistemsku ulogu filozofije u

¹¹ Tatalović, N., „Refleksije mesta nastave filozofije unutar srednjoškolskog obrazovanja (1918-1940)”, u: *Tradicija nastave filozofije VI*, Edicija filozofske literature Propaidea, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012, str. 121.

srednjoškolskom obrazovanju, smatrajući da je njen cilj, pre svega, da izoštri i razvije um kod učenika.¹²

Sa druge strane, Dragoslav P. Đorđević, u tekstu *Filozofska nastava u srednjoj školi* iz 1930. godine, predviđa filozofiju kao svojevrsnu skicu celokupnog sistema srednjoškolskog znanja – dakle, filozofija bi tu trebalo da bude neka vrsta načela organizacije svih srednjoškolskih nastavnih sadržaja. Reč je o ideji da nastava filozofije ne bi trebalo da bude, kao što to Nedićeva paradigma predviđa, stvar pojedinih filozofskih disciplina; naprotiv, ona bi trebalo da bude „nastava filozofije kao sistema”,¹³ u smislu organskog izrastanja iz sveg prethodno usvojenog školskog gradiva. Đorđević tvrdi da „potreba opšteg obrazovanja [...] traži zamenu humanističkog filozofskim obrazovanjem”,¹⁴ te je otuda jasno da nastava filozofije u celosti može da ispuni sve funkcije humanističkih nauka.

U tom smislu, filozofija ne bi bila ograničena na sadržaje drugih predmeta, već bi gradila na osnovu njih, uzimajući ih kao svoje polazište. Na takvom osnovu, nastava filozofije kod učenika bi razvijala nov način mišljenja – nov pristup istim sadržajima, svakako onaj filozofski, što kod Đorđevića podrazumeva i sistematizaciju, odnosno sposobnost objedinjavanja inače fragmentarnih i nepovezanih ideja.¹⁵ Đorđevićev plan nastave filozofije, međutim, predviđao je i značajno povećanje broja časova iz ovog predmeta, što je bilo suprotno tada, a i sada vladajućim tendencijama; izlišno je napominjati da on nije zaživeo u praksi.¹⁶

Donekle sličan Nediću, ali, sa druge strane, i Đorđeviću, pristup je Miloša R. Miloševića. U svom delu *Metodika više osnovne i srednje*

¹² Up. Nedić, Lj., „Filozofska nastava u našim srednjim školama”, str. 9.

¹³ Đorđević, D. P., *Filozofska nastava u srednjoj školi*, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1930, str. 24.

¹⁴ Isto, str. 32.

¹⁵ Up. Isto, str. 34.

¹⁶ Up. Tatalović, N., „Uvod u filozofiju Vladana Maksimovića”, u: *Tradicija nastave filozofije VII*, Edicija filozofske literature Propaideia, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2013, str. 123.

nastave iz 1924. godine, Milošević cilj i smisao nastave filozofije u srednjim školama vidi kao razvijanje mišljenja tako da ono zahvata celinu – ono načelno, ukupno, sumarno, principijelno.¹⁷ Na prvi pogled, ovo deluje kao ideja bliska Đorđeviću. Ipak, ključna razlika je u tome što Milošević ne obraća pažnju toliko na odnos filozofije i znanja usvojenih iz drugih predmeta, koliko na jedan opšteživotni stav – izgradnju mišljenja o životu kao takvom, uslovno rečeno. Sa druge strane, blisko Nediću, a različito od Đorđevića, njegovo je stanovište da se nastava filozofije ne treba izvoditi sistemski, već putem konkretnih predmeta.¹⁸

Sistemska perspektiva kod Miloševića se, međutim, ipak zatiče, ali je ona usmerena ka povezivanju obrazovno-naučne i uže vaspitne uloge celokupnog srednjoškolskog obrazovanja, što bi nastava filozofije trebalo da potencira i zaokruži; navedeno nas vraća i na temu dvogubosti razumevanja nastave filozofije u ovom periodu. Takav stav je u skladu sa pomenutim Miloševićevim razumevanjem cilja nastave filozofije, ali i sa konkretnim metodičkim načelima koje on iznosi u svom delu. Naime, svaki njegov komentar usmeren je na povezivanje krajnje apstraktnog načina mišljenja u filozofiji i života samog, odnosno životnog iskustva – uz sva stečena znanja podrazumevano. Ključno za nastavu filozofije, ali i nastavu uopšte, po Miloševiću je da istakne *život duha*,¹⁹ tako da će se „u nastavu unositi i saznanje o uslovljenosti mišljenja činjenicama životne stvarnosti”.²⁰

U konkretnom, filozofski problem u nastavi se obrađuje najpre njegovim povezivanjem sa svakodnevnim životnim iskustvom, posmatranjem tog života s obzirom na dati problem; potom, drugi korak podrazumeva definisanje tog problema i njegovo razlaganje, odnosno objašnjenje. Treći i završni korak iznova naglašava povezanost filozofije

¹⁷ Up. Milošević, M. R., *Metodika više osnovne i srednje nastave*, Beograd, 1924, str. 180.

¹⁸ Up. Tatalović, N., „Refleksije mesta nastave filozofije unutar srednjoškolskog obrazovanja (1918-1940)”, str. 121.

¹⁹ Up. Milošević, M. R., *Metodika više osnovne i srednje nastave*, str. 180.

²⁰ Isto, str. 181. Isto važi i za logiku, za koju on zahteva da se učenicima predstavlja „više sadržajno nego formalno, više praktično nego teorijski”.

i života, jer se tiče primene, odnosno ponovnog sagledavanja istog problema na životnim situacijama, ali s obzirom na zadobijeno objašnjenje.²¹

Vaspitnu ulogu nastave filozofije, uprkos pomenutom naglašavanju njenog sistemskog mesta u srednjoškolskom obrazovanju, ističe i Đorđević. On takođe, slično Miloševiću, posebno naglašava vezu školskog obrazovanja i života, ali u kritičkom ključu, smatrajući da između njih postoji neopravdan razmak, te da je on uzrok moralne krize kod omladine.²² Karakteristično je, na primer, da on govori o *teorijskoj sankciji* već oformljenih moralnih pojmova kod učenika: ona služi „kao teorijska potpora moralnim principima”, te je njen smisao da se ti čvrsti moralni principi utisnu u karakter učenika.²³ Štaviše, to važi čak i za logiku, te on tvrdi da: „logika, pored toga što razvija snagu mišljenja kao najvažnije psihičke funkcije, ima i jednu direktno *pedagošku vrednost*: tačnošću i nužnošću svojih forama i zakona ona povoljno utiče i na *stabilnost volje*”.²⁴

Posmatrajući celokupan proces obrazovanja na sebi svojstven sistemski način, Đorđević konstatuje da trijada osnovna škola – srednja škola – univerzitet treba da se kreće od vaspitnog ka obrazovnom modelu; drugim rečima, da osnovna škola ima uže vaspitni, srednja posrednički, a univerzitet uže obrazovni smisao i karakter.²⁵ U skladu s tim, uloga filozofije u Đorđevićevom viđenju srednjoškolskog obrazovanja ključna je, jer upravo ona predstavlja „momenat izmirenja”, faktor objedinjavanja dve uloge školovanja.²⁶ Slično Miloševiću, a iznova s obzirom na za Đorđevića karakterističan sistemski položaj filozofije, može se tvrditi da je mogućnost spajanja obrazovnog i

²¹ Up. Isto, str. 183-196.

²² Up. Đorđević, D. P., *Filozofska nastava u srednjoj školi*, str. 14.

²³ Isto, str. 14.

²⁴ Isto, str. 35.

²⁵ Up. Isto, str. 8-9.

²⁶ Up. isto, str. 12

vaspitnog ovde utemeljena u specifičnom filozofskom načinu mišljenja, odnosno ostvarena s obzirom na njoj svojstvenu metodiku.²⁷

Napokon, u kontekstu smisla i karaktera filozofske nastave i njenog mesta u srednjoškolskom obrazovanju treba pomenuti i Vladana Maksimovića, odnosno njegov udžbenik *Uvod u filozofiju* iz 1925. godine. Kako tvrdi N. Tatalović: „Upravo preko izlaganja pojma filozofije i odnosa spram drugih nauka, osobenosti posebnih filozofskih disciplina, te prikaza glavnih filozofskih problema i imanentne kritike ponuđenih odgovora, ima da se izvrši osnovni zadatak uvoda u filozofiju kao naučne discipline, zadatak koji se, po Maksimoviću, sadrži u olakšavanju pristupa filozofiji, te u isporučivanju sredstava za svrhovit i sistematski rad na području filozofije”.²⁸

Kako vidimo, odnos naučnog saznanja i filozofije jedan je od ključnih, i to upravo kada je reč o Maksimovićevom pokušaju da odredi ulogu i smisao same filozofije. U tom pogledu, on zastupa tezu da filozofija ispituje ono što pojedine nauke ne dovode u pitanje, odnosno njihove osnovne pretpostavke, pitanja i probleme. Filozofija, tako, ispituje „sve ono što je *opće, zajedničko, osnovno* svima specijalnim naukama, a zatim sve ono što je *opće, univerzalno u svetu, što sačinjava njegovu suštinu*”.²⁹

Ovakav pogled na odnos filozofije i nauka, odnosno sadržaja srednjoškolskog obrazovanja u razmaku između filozofije i drugih predmeta, čini se, u malom može da sumira problematiku o kojoj ovde govorimo; utoliko pre što je Maksimovićev stav relativno ustaljen i u široj filozofskoj javnosti tog vremena. U pitanju je reakcija na izmenjeni status filozofije u kulturi i javnom diskursu, što je posledica upravo

²⁷ Takođe, ovo je posebno zanimljivo i s obzirom na prethodno komentarisani problem kako razumeti nastavu filozofije u srednjim školama, a da joj se unapred ne učita smisao pripreme za studije filozofije, pa čak ni za studije drugih nauka – univerzitet uopšte.

²⁸ Tatalović, N., „Uvod u filozofiju Vladana Maksimovića”, str. 124. Up. i Maksimović, V., *Uvod u filozofiju*, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1925, str. 4.

²⁹ Maksimović, V., *Uvod u filozofiju*, str. 29.

osamostaljivanja, pa i zasnivanja posebnih empirijskih nauka – takozvanog „gubljenja teritorija”. U tom kontekstu, uloga filozofije se opredeljuje ka temama za koje nauke načelno nisu zainteresovane, odnosno koje izmiču njihovom metodološkom zahvatu – dakle, upravo pretpostavkama i postulatima samih nauka. U razmaku od E. Huserla (E. Husserl) do filozofa Bečkog kruga, početak XX veka obeležen je ovakvim razmišljanjima o mestu i ulozi filozofije u izmenjenim okvirima razumevanja znanja; kako vidimo, problemi na načelnom nivou imali su svoj odraz i u vezi sa srednjoškolskim obrazovanjem.

Sa druge strane, Maksimović konkretno potencira ne samo „pogled odozgo”, univerzalnu perspektivu koja se tipično pripisuje filozofiji, već, u pozadini, i sistematizatorski zahvat svih znanja iz te perspektive – ideja koju smo već susreli kod Đorđevića. U pitanju je, svakako, svojevrsna avet starog statusa filozofije kao kraljice svih nauka, otpor specijalizaciji filozofskog znanja kako u pogledu na druge nauke, tako i unutar same filozofije. Za primere iznova možemo uzeti Huserla i njegove pretenzije na fenomenološko obdelavanje svih naučnih oblasti, odnosno regionalnih ontologija, ali jednako tako i E. Kasirera (E. Cassirer), mislioca čije je pregnuće u pogledu na obuhvatno ovladavanje recentnim naučnim znanjima dostojno divljenja.

Iznova se, dakle, susrećemo sa starim i novim modelom razumevanja smisla i uloge filozofije kako na načelnom nivou, tako i u konkretnoj nastavi. Zanimljivo je ovde da se obe tendencije povezuju i putem ideje obrazovanja u filozofiji kao upoznavanja sa i obučavanja u osnovnim obrascima, oblicima i procesima mišljenja – dakle, ponovo logika i psihologija. Naime, ako se, prema Nedićevom modelu, logika i psihologija uzmu kao nastavni predmeti u duhu svojevrsnih veština mišljenja, kao izvor znanja o alatima neophodnim za bilo koje valjano promišljanje, onda se time istovremeno cilja i na doprinos obrazovnom procesu u celini i na specifičan „vaspitni” uticaj na učenike. Svakako, pod vaspitnim više ne podrazumevamo bilo kakve moralne norme ili pravila ponašanja u društvenoj sferi, sa čim je nastava filozofije tradicionalno bila povezana. Ipak, baš o tome se i radi – filozofija, čini se, zadržava svoju vaspitnu ulogu, ali u formalnom smislu.

Naime, ako je uloga filozofskih predmeta u srednjoškolskom obrazovanju da izoštre um učenika i nauče ih kako da valjano misle, onda se time zaista vrši i specifično oblikovanje njihovo – praktično, oblikovanje njihovog uma. Svakako, formalnost tog oblikovanja i izuzimanje od sadržaja, te sve veće potenciranje apstraktno-načelnog i sistematizatorskog načina mišljenja kao karakterističnog za filozofiju, ukazuju na prevagu obrazovno-naučnog ključa u postavci nastave filozofije. Ipak, iako deklarativno odvojeno od konkretnih vrednosti, takvo oblikovanje uma nije vrednosno neutralno: upravo suprotno, ono nameće određeni odnos kako prema obrazovanju, tako i prema mišljenju. U pitanju je, svakako, prosvetiteljsko poverenje u razum kao osnovnu odliku ljudskog bića, a posledično i u nauku kao njen izraz.

Međutim, na delu je i načelo efikasnosti: nastava filozofije u srednjim školama poželjna je ne po sebi, već s obzirom na potencijalnu korist u pogledu ostalih nastavnih sadržaja, te uspešnog njihovog obuhvata u celini. Ukoliko ona može da ponudi alatke kojima se celokupan proces usvajanja znanja pospešuje i unapređuje, njeno mesto u nastavi je opravdano. Filozofija se, tako, zapravo vraća na status propedeutike – ovaj put ne prosto filozofske propedeutike kao uvođenja u filozofiju, već nekakve načelne propedeutike, organona čiji se smisao opredeljuje van njegovih okvira, a legitimnost ocenjuje spram njoj spoljašnjih svrha.

U pogledu na naše ispitivanje dvogubosti razumevanja nastave filozofije u srednjim školama Kraljevine Jugoslavije između dva svetska rata, u razmaku između obrazovno-naučnog i moralno-vaspitnog ključa, možemo zaključiti da prevagu odnosi ovaj prvi, kao što su, kako je ranije primećeno, prevagu vezi sa pitanjem o tome ko treba da odlučuje o karakteru nastave u ovim školama odneli univerzitetski profesori. Tendencije vremena se, dakle, potvrđuju u oba slučaja. Ipak, vredi primetiti da ta prevaga nije izvršena prostim napuštanjem jednog modela u korist drugog, već specifičnom reaproprijacijom vaspitno-moralnog ključa u obrazovno-naučni. Jednostavnije rečeno, vaspitna uloga filozofije preobražena je tako da doprinosi obrazovnom modelu sticanja znanja, što je, dodali bismo, i danas skriva kao alternativu toj vladajućoj paradigmi.

*

Na samom kraju naših razmatranja, želeli bismo da se kratko osvrnemo na veze između perioda o kome je u radu bilo reči i savremene situacije sa nastavom filozofije u srednjim školama. Karakteristično za savremeni trenutak upravo je stanje komplementarno zaključcima koje smo neposredno naveli: nastava filozofije značajno je smanjena ili u potpunosti izbačena iz srednjoškolskih kurikuluma (pre svega kada je reč o srednjim stručnim školama), i to zbog manjka legitimnosti u svetlu načela efikasnosti. Rečju, filozofija, izgleda, ne služi ničemu, pa je stoga i nepotrebna. Na delu je takođe i borba da se filozofski sadržaji uključe u predmete koji su po svojoj tematici interdisciplinarni, a gde je, za razliku od tradicionalne perspektive, potencijalni doprinos filozofije potrebno posebno braniti.

Možda najbolja ilustracija stanja stvari je takozvano kritičko mišljenje, kao poželjna kompetencija za učenike. Deklarativno postavljeni cilj u praksi se retko sprovodi, što se naročito vidi u činjenici da se razvoj kritičkog mišljenja tek delom vezuje za nastavu filozofije, čak i logike specifično. Posmatrano unatrag, čini se da je ovo posledica prevage obrazovno-naučnog ključa razumevanja nastave filozofije i njene izmenjene propedeutičke uloge: naglašavanje apstraktno-načelnog i sistematizatorskog mišljenja opredeljuje filozofiju ka pogledu koji celinu gradi, a ne ka pogledu koji je dovodi u pitanje i problematizuje. Čak i u pogledu metodike nastave, pomenuti stav da *nema ničeg opasnijeg od preterane apstrakcije* samo prikriva potencijal filozofskog mišljenja da, sagledavajući celinu, ne dela nužno na njenom utvrđivanju, već ka njenom kritičkom zahvatu.

Ta mogućnost – naime, mogućnost kritičkog mišljenja koje ne bi bilo ciljno usmereno samo na mikro probleme – priziva napušteni i prezreni vaspitno-moralni ključ razumevanja smisla i uloge nastave filozofije u srednjim školama. Uvođenje predmeta Logika sa etikom u okviru tekuće reforme možda predstavlja korak u tom smeru. Svakako, nedavno uvođenje filozofije u nastavu u osnovnim školama, kao

slobodne nastavne aktivnosti (Filozofija sa decom), zahteva da se sve ove refleksije i problemi ponovo aktualizuju.³⁰

LITERATURA

- Dorđević, D. P., *Filozofska nastava u srednjoj školi*, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1930.
- Lorenc, B., *Psihologija za srednje i stručne škole*, treće izdanje, Izdanje knjižarnice Radomira D. Ćukovića, Beograd, 1934.
- Maksimović, V., *Uvod u filozofiju*, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1925.
- Milošević, M. R., *Metodika više osnovne i srednje nastave*, Beograd, 1924.
- Nastavni plan i program učiteljskih škola*, Ministarstvo prosvete Kraljevine SHS, Državna štamparija Kraljevine SHS, Beograd, 1919.
- Nedić, Lj., „Filozofska nastava u našim srednjim školama”, *Nastavnik: list profesorskoga društva*, sv. I-VI, Beograd, 1891.
- Petronijević, B., *Osnovi logike: formalna logika i opšta metodologija*, Beletra, Beograd, 1990.
- Petronijević, B., *Psihologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998.
- Programi i metodska uputstva za rad u srednjim školama*, Državne štamparije Kraljevine Jugoslavije, Beograd, 1936.
- Prosvetni pregled*, br. 17, (5.11.2021).
- Ristić, S., *Logika: za školsku i privatnu upotrebu, sa spiskom upotrebljenih termina*, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Ćukovića, Beograd, 1931.
- Stanojević, A., „Na Velikoj Školi 1883-1887. godine. Uspomene”, *Prosvetni glasnik*, br. 5-6, 1943.
- Tatalović, N., „Refleksije mesta nastave filozofije unutar srednjoškolskog obrazovanja (1918-1940)”, u: *Tradicija nastave filozofije VI*, Edicija filozofske literature Propaideia, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012.
- Tatalović, N., „Uvod u filozofiju Vladana Maksimovića”, u: *Tradicija nastave filozofije VII*, Edicija filozofske literature Propaideia, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2013.
- Vunt, V., *Zadaci eksperimentalne psihologije*, Rajković i Ćuković, Beograd, 1921.

³⁰ Up. *Prosvetni pregled*, br. 17, (5.11.2021), str. 56, 72.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

TEACHING PHILOSOPHY IN SECONDARY EDUCATION: REFLECTIONS AND QUESTIONS

Abstract: This paper is about the problems and reflections on secondary school teaching of philosophy in Kingdom of Yugoslavia during the period between the two world wars; I will present what was the role and the meaning of philosophy in the secondary education according to the perspective of philosophers of the time. The analysis shows that the role of philosophy was divided between two educational models – the scientific and knowledge-based one, and the moral and formative one; the first one being predominant. The teaching of philosophy was gradually adjusted to the idea of education as acquiring of knowledge, becoming the tool for such goal in the process. The analysis also suggests that the revitalization of the other model, focused on formation of mind and moral values, could become an alternative to the contemporary tendencies in philosophy teaching.

Keywords: teaching of philosophy, content, role in system, science and knowledge-based model, formative and value-based model

Primljeno: 1.3.2022.

Prihvaćeno: 30.4.2022.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XIX, 37/2022

UDK 111 Aristoteles : 81'367.627

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.221-244>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ONTOLOGIZACIJA BROJEVA

Sažetak: Autor u članku skicira osnovne parametre pitagorejske doktrine izložene u Aristotelovom *corpus*-u, posebno onaj njen deo koji govori da su „bića brojevi”, ili da ona „oponašaju” (*mimesis*) ili „reprezentuju” brojeve, pa do toga da su italski mislioci „pretpostavili da su elementi brojeva i elementi svih bića, te da je celo nebo *harmonia* i broj”. Razmatranje slojevitog pitagorejskog učenja pokazalo je da glavni stav njihove filozofije predstavlja teza da je broj bivstvo svih stvari. Interpretiranje i situiranje pitagorejskih postulata u tekstu provedeno je potom iz perspektive Stagiraninove kauzalne shematike, uz dva pitanja koja su se nametala: sa koliko uzroka su „operisali” pitagorejci i o kojim uzrocima je reč? Autor, najpre smatra da su pitagorejci bili jedini od preparmenidovskih filozofa koji su u svom radu „baratali” sa dva uzroka. I zatim, dva uzroka kojim su se služili pitagorejci jesu materijalni i formalni uzrok. Na osnovu Aristotelovih beleški, konačno, može se zaključiti da oni daju primat formalnom uzroku u odnosu na, do tada neprikosnoveni, materijalni uzrok.

Ključne reči: pitagorejci, Aristotel, broj, *mimesis*, *harmonia*, bivstvo, uzroci, materijalni, formalni

Presokratske spekulacije izvan Jonije odvijale su se, u relativno sistematizovanom obliku, pod okriljem dve velike italske „škole”, pitagorejske i elejske.² Izvorni motivi i osobenost mišljenja na

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

² Značajni delovi i ovog članka objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija u našoj zemlji i inostranstvu. Izmene

italijanskom tlu značajno se razlikuju od onog što se zatiče kod Milećana. Dok su miletski istraživači prirode i *kosmosa* bili gonjeni samo njima svojstvenom intelektualnom radoznalošću i, manje više, napustili mitsko poetske i antropomorfne kosmogonijske vizije u pokušaju da daju zadovoljavajuća znanstvena objašnjenja fizikalnih fenomena, dotle je impuls koji je bio imanentan pitagorejcima u sebi sadržavao i religijsku i emocionalnu notu.³ Na jedinom mestu na kome eksplicitno spominje Pitagoru, u X knjizi svoje *Države* (ΠΟΛΙΤΕΙΑ (*ἡ περὶ δικαίου, πολιτικός*)), Platon kaže kako su učitelja mnogi neobično voleli⁴ jer je ostavio u nasleđe svojim sledbenicima poseban način života koji se zove „pitagorejski”, po kome su oni mislili da se razlikuju od ostalih ljudi. Ovakvo veličanje i slavljenje teško da bi moglo da se pripiše bilo kome od jonskih *fisičara*, uz sav respekt koji su oni uživali među svojim maloazijskim sugrađanima.

Treba podsetiti na još jednu razliku između filozofa sa Istoka i Zapada: Tales, Anaksimandar i Anaksimenes su tragali, aristotelovski rečeno, za jedinstvenim materijalnim uzrokom svega, imenujući ga kao vodu, *apeiron* ili vazduh odnosno oni su saznali ono „apsolutno u jednoj prirodnoj odredbi” (“das Absolute in einer Naturbestimmung erkannt”); nasuprot njih stoje filozofi u „Velikoj Grčkoj” (*Μεγάλη Ἑλλάς*), koji istražuju brojeve i „biće”, i kod kojih preovlađuje misao i „pada idealna

sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

³ Uporediti: R. E. Allen, (ed.), *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, The Free Press, New York 1985, p. 6.

⁴ Izuzetak predstavlja Heraklitov pristup, po kome je Pitagora neko koga (prev. Ž. Kaluđerović) „mnogoznalaštvo nije naučilo umnosti” (*πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*) (DK22B40), zatim, neko ko je stvorio svoju vlastitu mudrost, „mnogoznalaštvo, puku prevaru” (*πολυμαθείην, κακοτεχνίην*) (DK22B129), i neko ko je „lažljivaca vođa” (*κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός*) (DK22B81).

odredba apsolutnoga” (“fällt die ideale Bestimmung des Absoluten”).⁵ Stagiranin u svojoj *Metafizici* ovakvu odliku pitagorejaca formuliše na sledeći način (*Met.*989b29-31):

<p><i>Τακοζvani pitagorejci, dakle, služe se načelima i elementima neobičnije nego fiziolozi (uzrok je taj što ih nisu uzeli iz opažajnih [stvari]).</i>⁶</p>	<p>οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέωρος χρωῶνται τῶν φυσιολόγων. τὸ δ' αἴτιον ὅτι παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν.</p>
--	--

Pitagorejci predstavljaju jedno od najopskurnijih i najkompleksnijih poglavlja u čitavoj istoriji grčke filozofije.⁷ Teme koje su razmatrane u ovom redu ili bratstvu izazivaju brojne kontroverze, a i njih same je zahtevno sistematizovano i konsekvantno interpretirati.

⁵ Prev. N. M. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 140. Original *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras>.

⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 27, 989b29-31. Reči *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* („*takozvani pitagorejci*”), nemaju dvosmislenu ili negativnu, konotaciju, kao što bi se možda moglo zaključiti. One jednostavno označavaju mislioce „koji se zovu pitagorejci”. Aristotel referiše o pitagorejcima ponekad sa *οἱ Ἰταλικοί* ili sa *οἱ περὶ Ἰταλίαν*, dok je njegov uobičajeni manir sa *οἱ Πυθαγόρειοι*, ali neretko i sa *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* (osim ovog mesta iz *Met.*989b29, on to čini i u: *Met.*985b23; *Cael.*284b7, 293a20-21; *Meteor.*342b30, 345a13-14).

⁷ Iako se baš njima, preciznije samom Pitagori, pripisuje da je prvi doneo filozofiju Helenima (*φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε*) (DK14A4), štaviše da je on inicijalno skovao reč filozofija i samog sebe iz skromnosti odredio kao filozofa (*Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον*) (*DL*,I,12). Jamblih dodaje da je Pitagora ne samo smislio ovaj novi termin već je i uverljivo podučavao šta on označava. Videti: Jamblih, *Pitagorin život*, DERETA, Beograd 2012, str. 36.

Mnogo se razloga može navesti u prilog ovoj tezi. Najpre, premda je Pitagora bio Anaksimenov savremenik, njegova škola je postojala, a njegove ideje su se razvijale u divergentnim pravcima, još narednih dvestotinak godina.⁸ Ovome treba dodati i tajnovitost samog udruženja, uništene ili nikada napisane spise, oskudnost izvora iz toga doba koji su beležili informacije o pitagorejcima, pripisivanje svega izrečenog u zajednici slavnom osnivaču i učitelju Pitagori, čudesnu kombinaciju beskrajnog respekta spram tradicije i progresivnih misli u isti mah, tešku mogućnost razdvajanja religijskih od filozofskih i znanstvenih aspekata pitagorejskog delanja, i dr.⁹

Sve navedeno, ipak, ne znači da ne postoje stvari za koje se sa relativnom pouzdanošću može reći da nose prepoznatljivi pitagorejski pečat. Uz Pitagorino ime može se vezati poznato učenje o *παλιγγενεσία*-i („ponovnom rađanju”);¹⁰ on je, zatim, bio poznat i kao istinski *polimat*; dalje, u vremenu oko V veka pre n. e. Pitagora je stekao reputaciju legende i smatran za nešto više od čoveka;¹¹ najmanje od sredine V veka pre n. e. pitagorejci su bili poznati po praktikovanju različitih praznovernih tabua; ćutanje i tajnovitost bile su prominentne crte njihovog ponašanja; imali su vlastito bratstvo u okviru koga su upražnjavali specifičan i za mnoge neobičan način života; Filolaj koji je bio vodeći pitagorejac iz V veka pre n. e. podučavao je bezbožnost samoubistva, bazirajući ovaj stav na nekakvom tajanstvenom *logosu*;

⁸ Jamblihov katalog pitagorejaca beleži ih 235 poimence, među kojima je navedeno i 17 „najuglednijih pitagorejskih žena” (*Πυθαγορίδες δὲ γυναικες αἱ ἐπιφανέσταται*). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 392-394. 1. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 446-448.

⁹ Uporediti: F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Harper & Row, New York 1957, p. 194.

¹⁰ O *palingenesii* detaljnije videti u koaautorskom radu: Ž. Kaluđerović, O. Jašić, „Pitagorejska i arapska recepcija ne-ljudskih živih bića”, u: *Nova prisutnost*, god. 13, br. 1, Zagreb 2015, str. 25-33.

¹¹ Konsultovati: **DK14A7**; Jamblih, *Pitagorin život*, DERETA, Beograd 2012, str. 84-94.

konačno, kada je u pitanju znanstveni deo njihovog naučavanja, od Platona se saznaje da su pitagorejci bili priznati stručnjaci u astronomiji,¹² harmoniji i znanosti brojeva.¹³

Dvojica najvećih antičkih filozofa, koji su najčešće i najpouzdaniji svedoci o svojim prethodnicima, veoma retko spominju italske mislioce. Platon je, kao što je navedeno, samo jednom spomenuo Pitagoru u čitavom svom opusu (*Rep.*600a-b) i, takođe, jednom pitagorejce u istoj knjizi (*Rep.*530d). Situacija je slična i kada su u pitanju sačuvana Aristotelova dela. Pitagora se eksplicitno navodi svega dva puta (*Met.*986a30; *Rhet.*1398b14-15),¹⁴ s tim što oko autentičnosti pasusa iz *Metafizike* (*Μετὰ τὰ φυσικά*) postoje sporenja kod kasnijih komentatora.¹⁵ Aristotel je napisao i poseban spis pod naslovom *O pitagorejcima* (*Περὶ τῶν Πυθαγορείων*) koji, nažalost, nije sačuvan. Ono malo što je od njega preostalo treba uzimati u obzir s dužnim oprezom jer nije dato u izvornom obliku, već predstavlja naknadnu kompilaciju iz tzv. druge i treće ruke. U onom što se nalazi kod Stagiranina ima

¹² Upporediti: E. Hussey, *The Presocratics*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995, pp. 67-69.

¹³ Koplston (F. Copleston) kaže da je Platon pretrpeo snažan uticaj matematičkih spekulacija pitagorejaca, iako nije siguran koliki je tačno obim toga dugovanja. F. Koplston, *Istorija filozofije Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991, str. 71. Videti i: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, pp. 84-87.

¹⁴ Gatri (W. K. C. Guthrie) dodaje da, ako je verovati izvorima, postoji „*pola tuceta*” (“*half a dozen*”) pominjanja Pitagore citiranih od Aristotela, ali istodobno preporučuje obazrivost u vezi prihvatanja onoga što je navedeno u Stagiraninovima „fragmentima”. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 154.

¹⁵ Ros (W. D. Ross) smatra da je navedeno mesto, a koje se tiče Alkmeona (prev. Ž. Kaluđerović): „*on je živeo u Pitagorinoj starosti*” (*ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρα*), kasniji dodatak. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 152. Drugo mesto iz *Retorike* (*τέχνη ῥητορικὴ*) prosto obaveštava da su (prev. Ž. Kaluđerović): „*i Italci [poštovali] Pitagoru*” (*καὶ Ἰταλιῶται Πυθαγόραν*). Na same „pitagorejce” u Stagiraninovima spisima znatno češće se nailazi, u *Metafizici* taj broj je preko dvadeset.

mnoštvo zanimljivih opservacija, objašnjenja i kritičkih opaski o pitagorejskoj filozofiji koje, mora se priznati, nije baš uvek moguće jednostavno i nepreporno tumačiti i razumeti.¹⁶

Aristotel u svojim radovima uglavnom obrađuje pitagorejce iz V veka pre n. e. (i neke iz ranog IV veka pre n. e.), i to ne tako što će analizirati svakog pojedinog filozofa i njihove osobene pristupe, već tako što ukratko rezimira glavne crte pitagorejske filozofije uopšte, tek usput pominjući „neke”, a retko i konkretna imena. Uz sve probleme koje izaziva ovakav pristup, teško da se iz potonje perspektive može izumeti bolji metod, i teško da se danas može učiniti mnogo više na tom planu nego što je učinio sam Stagiranin. I ovakav relativno sažeti pristup ne može u celosti biti predmet razmatranja u ovom članku, pa da ne bi došlo do rasplinjavanja u mnoštvu varijacija italskih misaonih paradigmi, čak će i dve najtemeljnije i najopštije postavke pitagorejske doktrine, veza stvari i brojeva i prvobitni dualizam ograničenog i neograničenog,¹⁷ biti samo ovlaš dotaknute i spomenute u kontekstu što adekvatnijeg situiranja njihove filozofije iz perspektive Aristotelovog učenja o uzrocima.¹⁸

Može se postaviti pitanje kakva to *archai* predstavnici pitagorejstva mogu postulirati naspram *archaia* Milećana? Odgovor leži u dubljem razumevanju doktrine koju im je tako često Stagiranin pripisivao „da su bića brojevi”, ili da ona „imitiraju” ili „reprezentuju” brojeve,¹⁹ ili da su „pretpostavili da su elementi brojeva i elementi svih

¹⁶ O Pitagori i pitagorejcima, istina, postoje i fragmentarni zapisi od Ksenofana, Heraklita, Iona, Herodota, Empedokla, Isokrata, Heraklida Pontskog, Aristoksena, Dikearha, Timaja iz Taormine, pa sve do beleški Porfirija i Jambliha mnogo vekova kasnije, ali po ozbiljnosti i sveobuhvatnosti pristupa nijedan od ovih autora ne može se meriti sa Aristotelom.

¹⁷ Uporediti: J. Burnet, *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co. Ltd., London 1953, pp. 44-45.

¹⁸ O nekim drugim aspektima pitagorejske doktrine autor je pisao u jednom ranijem radu. Ž. Kaluđerović, „Pitagorejska recepcija bivstva pravde”, u: *ARHE*, god. III, br. 5-6, Novi Sad 2006, str. 193-207.

¹⁹ Imenica muškog roda *ἀριθμός* znači: „red”, „broj”, „brojanje”, „nabranje”, „množina”, „količina”.

bíca, te da je celo nebo *harmonia* i broj²⁰ (τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν). Među komentatorima postoji saglasnost da je numeričko objašnjenje univerzuma generalizacija koja je apstrahovana iz izvanrednog Pitagorinog otkrića da *harmonia*,²¹ koju je on izjednačio sa brojem, ima muzičku konotaciju, što je poznato iz Aristotelovog objašnjenja „harmonije sfera”, i može se pretpostaviti iz Platonovog iskaza da oni „naime traže brojeve u saglasjima koje čuju”²² (τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουόμεναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν).

Stagiraninov generalni prikaz pitagorejskog stanovišta u 5. poglavlju A knjige *Metafizike*, sledi neposredno nakon deskripcije teorija Leukipa i Demokrita, a počinje rečima (*Met.*985b23-26):

²⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 18, 986a1-3.

²¹ Imenica ženskog roda *ἀρμονία*, za koju mnogi kažu da je ključna reč pitagorejstva, ima sledeća značenja: „spajanje”, „slaganje”; „veza”, „ugovor”; „sklad”, „saglasje”, „harmonija”; lično ime koje označava Zevsovu ćerku koja se zove *Ἄρμονία*. *Harmonia* još može da znači „skala”, pa i „oktava”. Videti: B. Bošnjak, *Povijest filozofije*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1993, str. 105. O poimanju *harmonie* biće govora i u narednom autorovom prilogu posvećenom Heraklitovom *πῦρ*-u.

²² Prev. Ž. Kaluđerović. Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993, str. 225, 531c. Original *Države* preuzet je iz: Platon, *DER STAAT*, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., vierter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, s. 606, 531c. Ovakvu tezu podržavaju, na primer, Burnet (J. Burnet), Tejlor (A. E. Taylor) i Kornford (F. M. Cornford).

*Τακροzvani pitagorejci bavili su se matematikom i prvi je unapredili. Odgojeni u njoj, mislili su da su njena načela bila i načela svih bića.*²³

οί καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρόωτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤδησαν εἶναι πάντων.

Ako se misaoni obzori ne limitiraju unutar krute sheme razumske distinkcije po principu „ili-ili”, utvrdiće se da iako su pitagorejci najčešće opisivali strukturalnu shemu stvari,²⁴ njihovo uverenje je bilo da su istovremeno ocrtavali i tvarnu prirodu istih tih stvari. Italskim filozofima bilo je moguće da govore o odnosu stvari i brojeva, a da pri tom brojeve, bez osobitih problema u vlastitom rasuđivanju, tretiraju i kao aritmetičke jedinice, i kao geometrijske tačke, i kao fizikalne atome. Proces nastajanja su, zato, mogli objašnjavati na sledeći način: iz ograničenog i neograničenog, neparnog i parnog nastaju brojevi, iz brojeva nastaju geometrijske figure, a od geometrijskih figura nastaju fizikalni objekti.

²³ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 18, 985b23-26. Jeger (W. Jaeger) kaže da postoji bliska veza između pitagorejskog shvatanja broja kao principa stvari i strogo geometrijske simetrije Anaksimandrovog *kosmosa*. V. Jeger, *PAIDEIA*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991, str. 95. Burkert (W. Burkert) pak smatra da se *novum* koji je donelo pitagorejstvo sastoji u matematičkom utemeljenju filozofije odnosno konekciji i relaciji ove unapređene znanosti i „ljubavi prema mudrosti”. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Nürnberg 1962, s. 391; Konsultovati i: W. A. Heidel, "The Pythagoreans and Greek Mathematics", pp. 360-363, u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970; D. Furley, *The Greek cosmologists*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 51-53.

²⁴ „Stvari” za pitagorejce uključuju u sebe kako fizikalni svet i sve ono što je u njemu, tako i apstrakcije poput „pravde”, „braka” i slično. Uopšte, teza da stvari jesu brojevi ne govori o tome da su pitagorejci sveli celu stvarnost na apstrakciju, već pre o faktu da oni još uvek nisu bili u stanju da u potpunosti prepoznaju apstraktnu prirodu brojeva.

U Aristotelovom prikazu odnosa brojeva i stvari postoje barem tri moguće varijacije: stvari su brojevi (*Met.*1090a20-23), ili brojevi su stvari (*Met.*987b27-28), stvari oponašaju brojeve (*Met.*987b11-12), i elementi brojeva su i elementi stvari (*Met.*985b32-986a3).²⁵ Postoji li možda nesaglasje između prve tvrdnje da stvari *jesu* brojevi i druge koja kaže da stvari postoje *oponašanjem* brojeva? Pre samog odgovora na ovo pitanje treba napomenuti da su se pitagorejci – kao i ostali mislioci sve do vremena sofista, a delimično i Platona – borili sa jednim nimalo jednostavnim problemom, a to je kako da izraze nove i veoma složene zamisli unutar opsega starog i neadekvatnog pojmovnog aparata. Da bi ih bilo moguće ozbiljno kritikovati za nedoslednost i nepreciznost u izražavanju, oni su najpre morali jasno moći razlikovati pojmove „jednakosti” i „sličnosti”, što nije bio slučaj. Grčki jezik toga doba, naime, upotrebljavao je samo jednu reč – ὅμοιος,²⁶ kojom se označavalo i „isto” i „slično”.

Raskrivajući višeznačnost grčke imenice ženskog roda μίμησις, otkriva se da ona osim „oponašanje” znači i „gluma”, a njoj srodna reč μιμητής često, a μίμος uvek, konkretno i „glumac”. Kod Helena se odnos između glumca i njegove uloge nikada nije svodio na puko oponašanje. Glumac se ne samo uživljavao u vlastitu ulogu nego je i ona, na neki način, „progovarala” kroz njega, te se tako brisala oštra granica između lika kojeg je glumac igrao i njega samog.²⁷ Slično stoje stvari i između navedenih tvrdnji o odnosu stvari i brojeva, tako da iskaz da stvari jesu

²⁵ Uporediti: C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2001, pp. 27-28; W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, MACMILLAN AND CO., LIMITED, London 1950, pp. 35-39.

²⁶ Reč ὅμοιος, preciznije rečeno, ima sledeća značenja: „jednak”, „istovrstan”, „sličan”, „isti”, „jednoličan”, „primeren”, „zajednički”, „opšti”. Tek kod Aristotela, u drugom kontekstu, nailazi se na suptilnu diferencijaciju koja govori da su vrste jednog „isto, slično i jednako” (τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 359, 1054a31.

²⁷ Preuzeto i/ili parafrazirano iz: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 230.

brojevi nije oprečan iskazu da su sve stvari odrazi ili oponašanje brojeva.²⁸ Ovome treba dodati da Stagiranin nije smatrao da su pitagorejci mislili da stvari „oponašaju” brojeve koji postoje odvojeno od tih istih stvari,²⁹ što je, po njemu, bila jedna od razlika između pitagorejaca i Platona, nego da su oni mislili da je spoljna, vidljiva priroda stvari oblikovana po njihovoj unutrašnjoj, brojčanoj prirodi. Moguće je, takođe, i navedena mesta protumačiti tako da su pitagorejci iz VI veka pre n. e. razmatrali stvari kao „oponašanje” brojeva tj. kao prikazivanje numeričkih relacija, dok su pitagorejci iz V veka pre n. e. razmatrali brojeve kao ono od čega su stvari načinjene.

Uočava se da postoji nekoliko mogućih načina legitimnog usklađivanja navedenih Aristotelovih iskaza.³⁰ Ovo je važno napomenuti zbog toga što se na osnovu navodne samoprotivrečnosti Stagiraninovih beleški o relaciji između stvari i brojeva, dovodi u sumnju i čitava njegova kauzalna shematika, te shodno tome i imputira nemogućnost tretiranja pitagorejaca na ovaj način. Da je pitagorejce relativno teško „ukalupiti” u metafizičko učenje o četiri uzroka to autor ne negira, ali ono na čega se u ovom tekstu pledira je činjenica da produbljeni pristup pomenutim pasusima iz *Metafizike* pokazuje njihovu veću povezanost nego što se to u prvi mah čini.

²⁸ Videti: V. Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007, str. 41.

²⁹ O tome Stagiranin govori u *Met.*987b29-31, *Met.*1080b16-18, *Met.*1083b8-12, *Met.*1090a29-31.

³⁰ Nije ispravno brzopotezno ih proglasiti samoprotivrečnim, kao što je to učinio Černis (H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 386). Postoje i pokušaji da se prosto jedan od ovih segmenata proglasi za izvorno učenje. Tako Aristoksen (*Aristoxenos ap. Stob.* I. pr. 6 (p. 20), prikazuje pitagorejce kao one koji poučavaju da su stvari kao brojevi („*Pitagora ... sve stvari je poredio sa brojevima*” (*Πυθαγόρας ... πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων ἀριθμοῖς*), prev. Ž. Kaluđerović). Slično se tvrdi i u navodnom pismu Teane (*Stob.Ecl.*1.p.125,19 (R.P.65d), Pitagorine žene, u kome piše da je ona čula o mnogim Helenima koji misle da je Pitagora rekao kako su stvari načinjene od brojeva, dok je on uistinu rekao da su one načinjene prema broju.

Aristotelove objekcije o pitagorejcima, jednako kao i o svim ostalim presokratovcima, ipak jesu formulisane na osnovu njegovog učenja o četiri uzroka. Dok je kod Milećana relativno brzo ustanovljeno da je reč o jednom uzroku i to onom materijalnom, sada se nailazi na veći izazov. O koliko i o kojim uzrocima se može govoriti kod pitagorejaca? U *Met.*987a13-19 nudi se odgovor na prvi deo pitanja. Tu se kaže da su pitagorejci, za razliku od svojih prethodnika, upotrebljavali **dva** uzroka. Evo tog mesta (*Met.*987a13-19):

I pitagorejci su, na isti način, kazivali o dva načela, ali su dodali ono što im je i svojstveno, jer su smatrali da ono ograničeno i ono neograničeno i ono jedno nisu neke druge prirode, kao vatra ili zemlja, ili nešto drugo takvo, nego da su samo ono neograničeno i samo ono jedno bivstvo onih [stvari] kojima se priruču, i da je zato broj bivstvo svega.³¹

οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἰδίον ἔστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἐν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾤψθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἐν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τῆν οὐσίαν ἀπάντων.

Da po ovom pitanju postoje izvesna razmimoilaženja kod docnijih mislilaca, biće pokazano pomoću stavova i argumenata jednog starog i jednog savremenog komentatora. Grčki komentator Aleksandar iz Afrodizije u svojim spisima (47.5) beleži da su pitagorejci prepoznali dva materijalna uzroka, ograničeno i neograničeno. Iako je, dakle, kod

³¹ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 987a13-19. Hegel (G. W. F. Hegel), takođe, tvrdi da je, za pitagorejce, sam broj suština stvari, drugačije rečeno, da on nije forma već supstancija. Njegovo je mišljenje da pošto je priroda pojma nešto unutrašnje, to onda znači da broj nije podesan za izražavanje pojmovnih odredaba i da brojevi nisu sposobni da izraze apsolutno biće. Konsultovati: G. V. F. Hegel, *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987, str. 201. Barnes (J. Barnes) piše da je Pitagora predložio formalnu, aritmologičnu kosmogoniju, i da je on bio helenski Njutn (I. Newton). J. Barnes, *The Presocratic Philosophers I*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, p. 101.

njega reč o dva uzroka, to nisu u pitanju dva različita uzroka od četiri moguća, već je reč, ako se tako može reći, o dve varijacije istog uzroka. Nemački filozof Zajdl (H. Seidl), u svom komentaru navedenog mesta (*Met.*987a2-28), imajući u vidu pitagorejce, kaže da se tu govori o materijalnom *netelesnom* uzroku, brojevima, koji je doduše između dva načela: parnog i neparnog tj. ograničenog i neograničenog. Nešto kasnije, Zajdl je otvoreno rekao da u ovom segmentu *Metafizike* nije reč ni o paru materijalni-eficijentni uzrok niti o paru materijalni-formalni uzrok, već o dva načela iste tvari – bivstva (brojeva) i to: parnom i neparnom. On ih je uporedio sa gustim i retkim, ili punim i praznim, koji su, takođe, postavljeni kao načela tvari. Da bi se ipak materijalni *netelesni* uzrok pitagorejaca razlikovao od Talesovog, Anaksimenovog, Diogenovog, Heraklitovog, Empedoklovog, Anaksagorinog, Parmenidovog, Leukipovog i Demokritovog uzroka, Zajdl je uzrok ovih poslednjih nazvao materijalnim *telesnim* uzrokom, koji je kod prve četvorice jedan po broju, dok ih kod ostalih ima više.³²

Problemi se pojavljuju i kada se želi da se precizira o kojim se uzrocima radi kod pitagorejaca. U sačuvanim Aristotelovim spisima nema tragova o tome da je neki pitagorejac razmatrao stvari iz vizure finalnog uzroka. Ovo se potvrđuje tvrdnjom iz jednog pasusa gde Stagiranin direktno saopštava da broj nije finalni uzrok, ili njegovim rečima: „Ali nije on [uzrok] ni kao ono 'zbog čega'”³³ (*ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς τὸ οὐ ἔνεκα*).

Pojavljuje li se možda negde eficijentni uzrok? U *Metafizici* 986a15-17 kaže se sledeće:

³² Zajdl je ovaj komentar napisao uz Bonicov (H. Bonitz) prevod *Metafizike*. H. Bonitz, *Aristoteles' Metaphysik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. 283-284.

³³ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 511, 1092b25.

Očigledno je, dakle, da i oni (pitagorejci, prim. Ž. K.) smatraju *κακὸς* je broj načelo, i *καὸς* tvar *δίς* i *καὸς* svojstva i stanja.³⁴ φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ, ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.

Aleksandar u svojim komentarima sugerira tri moguća interpretacijska pristupa ovom mestu:

1. Brojevi uzrokuju „svojstva i stanja” (*πάθη τε καὶ ἕξεις*) stvari, pa je njegov zaključak, na osnovu ovog pristupa, da broj jeste efikajentni uzrok.
2. Broj je tvar (*ὑλη*), parno je *πάθος*, a neparno *ἕξεις* (ovu interpretaciju Aleksandar pripisuje Aspaziju).
3. Paran broj je *ὑλη* i *πάθος*, a neparan broj je *ἕξεις*.³⁵

Nijedno od ovih tumačenja, po autoru, nema uporište u samom tekstu, a ni svoju potvrdu u komentarima potonjih istoričara antičke filozofije. Ona su više učitavanje onoga što bi se eventualno trebalo nalaziti na navedenom mestu kod Stagiranina, nego što su nepristrasna analiza onoga što doista stoji na tom mestu.

U *Met.*987a9-14 Aristotel, zatim, piše:

³⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 18, 986a15-17.

³⁵ Aleksandrovi komentari preuzeti su iz Rosove knjige (W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 147). Frazu *πάθη καὶ ἕξεις* Aristotel upotrebljava još na nekoliko mesta u *Metafizici* (1015b34, 1020a19, 1061a9), i na jednom mestu u *Fizici* (*Φυσικῆς ἀκροάσεως*) (223a18-19).

Dakle, do Italaca i izuzev njih, ostali su o tome nejasnije govorili, osim što su, kao što rekosmo, upotrebljavali dva uzroka. Od kojih ovaj drugi, ovaj odakle je kretanje, nekima se čini jednim a nekima su to dva [uzroka]. I pitagorejci su, na isti način, kazivali o dva načela.³⁶

μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν καὶ χωρὶς ἐκείνων μορυχώτερον³⁷ εἰρήκασιν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῶν, πλὴν ὡσπερ εἴπομεν, δυῶν τε αἰτίαν τυγχάνουσι κεχρημένοι, καὶ τούτων τὴν ἐτέραν οἱ μὲν μίαν οἱ δὲ δύο ποιοῦσι, τὴν ὅθεν ἢ κίνησις· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον.

Ovaj pasus, zahvaćen u nešto širem okviru (*Met.*987a2-14), na prvi pogled kao da sugerise da su pitagorejci primenjivali dva uzroka, i to materijalni i eficientni uzrok. To se može zaključiti iz dela rečenice u kome se kaže da su i pitagorejci u istom smislu postavili dva načela (*Met.*987a13-14). Početak rečenice „i pitagorejci” (οἱ δὲ Πυθαγόρειοι), trebalo bi da uputi da su i oni, jednako kao i Parmenid, Anaksagora i Empedokle, prepoznali dva uzroka, da su ih, potom, jednako kao i navedena trojka, nejasno prepoznali, i da su ih, na koncu, jednako kao ovi, odredili kao materijalni i eficientni. I dok prve dve odrednice i mogu da stoje, treća, koja se po analogiji sa prethodnim automatski usvajala, ne može. Dva su razloga za takvu tvrdnju. Prvi, Stagiranin nigde u svojim spisima ne beleži da su pitagorejci znali za eficientni

³⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 987a9-14.

³⁷ Autor je među brojnim varijantama koje su ponudili grčki komentatori (μετριώτερον, μαλακώτερον, σκοτεινότερον, μοναχώτερον) prihvatio da u *Met.*987a10 stoji prilog μορυχώτερον. Razlog je u jednom segmentu vezan za činjenicu da je ovaj termin u komparativu (μορυχώτερον („nejasniji”, „nerazgovetniji”, „opskurniji”) tzv. *hapax legomenon* odnosno da se pojavljuje samo na ovom mestu u *Metafizici*. Drugi motiv za uvođenje reči μορυχώτερον tiče se njenog adekvatnog odražavanja Stagiraninove kritičnosti spram vlastitih preteča. Detaljnije videti u disertaciji A. Santora "Aristotle's Aporia about Being and the One: The Background, Discussion and Solution of a Metaphysical Dilemma" (osobito pp. 68-70, 99-101, 166-168), na Internet adresi: https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/303396/Santoro_PhD2019.pdf?sequence=1.

uzrok.³⁸ I drugi, na dva mesta u *Metafizici* on nedvosmisleno kazuje da oni nisu prepoznali eficientni uzrok (*Met.*990a8-12 i *Met.*1092b23).

Na prvom (*Met.*990a8-12) stoji:

*Ništa, međutim, ne kažu na koji način će da bude kretanja, ako su podležeća samo ograničeno i neograničeno i neparno i parno; i dalje, kako je bez kretanja i promene moguće nastajanje i propadanje ili dela [tela] koja se kreću po nebu.*³⁹

ἐκ τίνος μέντοι τρόπου κίνησις ἔσται πέρατος καὶ ἀπείρου μόνου ὑποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου, οὐδὲν λέγουσιν, ἢ πῶς δυνατὸν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν ἢ τὰ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τὸν οὐρανόν.

³⁸ Jedini izuzetak od ovog stava predstavlja beleška Hipolita Rimskog, koji je živeo u trećem veku naše ere. On u svom delu *Pobijanje svih jeresi* ([*Φιλοσοφούμενα ἢ*] κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος) govori o pitagorejcu Ekfantu sledećim rečima (*Refut.*I 15 p.18 [*Dox.*566W.18]: „A tela se ne kreću ni zbog težine ni zbog udarca, nego zbog božanske moći koju [on] naziva um i duša. Kosmos je, dakle, izraz (ιδέαν) toga, zbog čega je, od božanske moći, i dobio oblik kugle (σφαιροειδῆ)“ (κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους μήτε πληγῆς, ἀλλ’ ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει. τούτου μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶναι ιδέαν, δι’ ὃ καὶ σφαιροειδῆ ὑπὸ θείας δυνάμεως γερονέναι). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 387, 1. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 442, 1. Ekfant, prema Hipolitu, opisuje kosmos kao oblik božanske moći koja se zove um i duša, koja je i uzrok fizikalnog kretanja. Čini se, ipak, da se po ovom pitanju Pitagora i njegovi sledbenici nisu razlikovali mnogo od Milećana, koji, kao što je poznato, uzimaju kao dovoljno objašnjenje izvornog kretanja to što je svemir ožvjljen odnosno prožet životom.

³⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 28, 990a8-12.

A na drugom (*Met.*1092b23) se navodi:

Broj, dakle, nije uzrok ni kao ono što || οὔτε οὖν τῷ ποιῆσαι αἴτιος ὁ ἀριθμὸς.
*tvori.*⁴⁰

Ima li kod pitagorejaca govora o materijalnom uzroku? Pozitivan odgovor na pomenuto pitanje svoju potvrdu nalazi na više mesta u Aristotelovom korpusu. U citiranom pasusu iz *Met.*986a17, piše kako pitagorejci smatraju broj „i kao tvar bića” (*καὶ ὡς ἕλην τοῖς οὖσι*). Nešto kasnije, sumirajući desetočlanu tabelu opreka i tvrdeći kako su pitagorejci opreke tretirali kao načela bića, Stagiranin dodaje i sledeće (*Met.*986b4-7):

Καθὼς je, međutim, [ova] [načela] || πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένους αἰτίας
moguće podvesti pod navedene uzroke, || ἐνδέχεται συναγαγεῖν, σαφῶς μὲν οὐ
oni nisu jasno raščlanili, ali se čini da || διήρξθωται παρ’ ἐκείνων, εὐόκασι δ’
su elemente postavili kao da su stvarnog || ὡς ἐν ἕλης εἶδει τὰ στοιχεῖα τάττειν.
*oblika.*⁴¹

Iako postoje različita tumačenja pasusa iz *Met.*987a2-14, ono oko čega nema spora, i u čemu se gotovo svi interpretatori slažu, jeste da se na dotičnom mestu svakako radi i o materijalnom uzroku. U *Met.*987a15-19 je, zatim, usledio Aristotelov komentar pitagorejskog razumevanja istog uzroka.⁴²

Generalno gledano, stanovište da su pitagorejci broj načinili materijalnim uzrokom može biti komparirano sa činjenicom da su oni, za

⁴⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 511, 1092b23.

⁴¹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 19, 986b4-7. Podvukao Ž. K.

⁴² Samo jedno mesto odudara od ovog niza. To je *Met.*1092b24, gde govoreći u kom sve smislu broj nije uzrok Stagiranin dodaje „*niti je [on] tvar*” (*οὔτε ἕλην*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 511, 1092b24.

razliku od platonista, smatrali da brojevi zaista jesu stvari (*Met.*986a2-3, *Met.*986a21, *Met.*987b27-28, *Met.*987b30, *Met.*1083b17, *Met.*1090a22-23); ili da su brojevi prisutni u stvarima (*Met.*1080b1, *Phys.*203a6); ili da su brojevi konstituenti stvari (*Met.*990a21-22, *Met.*1080b2-3, *Met.*1080b16-18, *Met.*1083b11-13, *Met.*1083b18-19, *Met.*1090a23, *Met.*1090a32); ili da brojevi imaju protežnost, što je najverovatnije rezultat toga da su brojevi u to vreme predstavljani prostorno (*Met.*1080b19-20, *Met.*1080b32-33).

Kako, konačno, stoje stvari sa formalnim uzrokom?⁴³ I pored toga što je utvrđeno da se u *Met.*986a15-17 pitagorejcima zasigurno pripisuje formulisanje materijalnog uzroka, ostalo je nedorečeno šta znači onaj deo rečenice koji broj tretira „kao svojstva i stanja” (*ὡς πάθη τε και ἕξεις*). Ako postoji saglasnost da su pitagorejci nejasno prepoznali dva uzroka, i da su *ὡς πάθη τε και ἕξεις* na neki način oprečni sa *ὡς ὑλην τοῖς οὐσι*, a poznavajući Aristotelove izveštaje o četiri vrste uzroka, izgleda da je on pod „svojstvima i stanjima”, ovoga puta, mislio na formalni uzrok.

U *Met.*987a20-21 za italske mislioce se kaže: „A započeli su da govore o štatstvu i da određuju”⁴⁴ (*και περι του τι εστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν και ὀρίζουσαι*), hoteći da se i na ovom mestu poruči da su pitagorejci pokušavajući da definišu stvari počeli da prepoznaju i njihov *causa formalis*. Stagiranin dodaje da je ovo prepoznavanje bilo združeno s njihovom pretpostavkom da, ono čemu se kao prvom pridaje neka odredba o kojoj se govori, to mora biti i bivstvo dotične stvari, npr. da 2 mora biti bivstvo dvostrukog.⁴⁵ Čini se da je dilema o koja dva uzroka

⁴³ Konsultovati: Ž. Kaluđerović, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 2018, str. 82-87.

⁴⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 987a20-21.

⁴⁵ Čitav pasus u *Met.*987a20-27 posvećen je komentarima pitagorejskog razmatranja formalnog uzroka. U njemu se vide i Aristotelove kritičke opaske, kao kada beleži da su se pitagorejci ovom temom „bavili veoma pojednostavljeno” (*λίαν δ' ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν*), i da je njihovo određivanje

kod pitagorejaca Aristotel govori u *Met.*987a13-27 primereno razrešena na sledeći način: u *Met.*987a15-19 Stagiranin, najpre, komentariše pitagorejsko razmatranje materijalnog uzroka, dok je u *Met.*987a20-27, kao što je upravo pokazano, reč o njihovom ispitivanju formalnog uzroka.

Aristotel je, pišući o relaciji između neke stvari i njenog formalnog uzroka, rekao da pitagorejci imenuju ovaj odnos kao „oponašanje” (*μίμησις*). Ovo stanovište može se povezati sa iskazom u *Met.*985b32-33: „Pošto im se činilo da se sve ostalo čitavom svojom prirodom pokazalo *sličnim* (kurziv Ž. K.) brojevima”⁴⁶ (*ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιωσθαι πᾶσαν*). Podsećanje na analizu *mimesisa* sprovedenu ranije u ovom radu, ukazuje da Stagiranin izgleda nagoveštava da su pitagorejci razmatrali broj kao da je, u izvesnom smislu, i formalni i materijalni uzrok. On ima na umu da su pitagorejci mislili da je broj, koji neka stvar oponaša privremeno ili trajno, bio „svojstvo” ili „stanje” koje je datu stvar činilo onim što je ona bila (privremeno ili trajno). Korišćenje dve reči, *πάθος* i *ἕξις*, koje nisu uobičajeni tehnički termini za „formalni uzrok”, osobenost je koju Aristotel upotrebljava kada govori o misliocima koji nisu jasno razlikovali različite vrste uzroka.

Nije verovatno da je Stagiranin pod sintagmom „i oni” (*καὶ οὗτοι*) (*Met.*986a16), pokušao da provuče tezu da je eventualno još neko od presokratovaca, osim pitagorejaca, smatrao broj načelom.⁴⁷ Pre će biti da

bilo „površno” (*ἐπιπολαίως*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 21, 987a21-22.

⁴⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 18, 985b32-33.

⁴⁷ U *Cael.*303a8-9, istina, za Leukipa i Demokrita piše da: „*Na neki način, naime, i oni sva bića tvore brojevima i [sastavljenim] od brojeva*” (*τρόπον γὰρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμούς καὶ ἐξ ἀριθμῶν*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O nebu*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 188, 303a8-9. Aristotel verovatno hoće da saopšti da su atomi u jednom smislu i nekakve jedinice, pa otud ovo poređenje se pitagorejcima, koje treba shvatiti sasvim uslovno. O samom *ἄτομος*-u ili *ἄτομον*-u

je želeo da potvrdi vlastitu konstataciju da pitagorejci, kao ni drugi rani filozofi, nisu prepoznali ni jedan drugi uzrok osim onih koje je on sam postulirao. Moguće je, takođe, da je hteo da kaže, što je maločas napomenuto, da su i pitagorejci „brkali” materijalni i formalni uzrok.

Iako Aristotel u *Met.*986b6-7 ograničeno i neograničeno, neparno i parno, kao fundamentalne opreke, tretira kao materijalne uzroke, na drugom mestu (*Met.*988a26-27), on samo neograničeno svrstava pod materijalni uzrok.⁴⁸ Premda pitagorejci razmatraju stvari kao da se sastoje i kao da su oblikovane od ograničenog i neograničenog, koji su, u neku ruku, u istom smislu elementi stvari, ipak je ograničeno po svojoj prirodi manje tvarni sastojak a više regulativno načelo, neka vrsta nagoveštaja Stagiraninovog formalnog uzroka, kao što je to neograničeno kada je u pitanju nagoveštavanje materijalnog uzroka.

U Z knjizi *Metafizike* Aristotel piše (*Met.*1036b7-13):

A pošto se to, dakle, čini mogućim, ali je ponekad nejasno, neki se već dvoume i oko kruga i trougla, kako ih je neprimereno određivati pomoću linija i neprekidnosti, nego da se o svemu tome slično govori kao o mesu i kostima kod čoveka i bronzi i kamenu kod statue. I svode sve na brojeve, te kažu da je određba (λόγον) linije [odredbā] [broja] dva.⁴⁹

ἐπεὶ δὲ τοῦτο δοκεῖ μὲν ἐνδέχεσθαι, ἄδηλον δὲ πότε, ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου, ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς ὀρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ, ἀλλὰ πάντα ταῦτα ὁμοίως λέγεσθαι ὡσανεὶ σάρκες ἢ ὀστᾶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ χαλκὸς καὶ λίθος τοῦ ἀνδριάντος· καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.

kao i *κενόν*-u biće više reči u jednom od poslednjih autorovih članaka iz ove serije.

⁴⁸ Na ovom mestu (*Met.*988a26-27) doslovno piše da su kao materijalni uzrok navodili „*Italski [filozofi] ono neograničeno*” (*οἱ δ’ Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον*). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 24, 988a26-27.

⁴⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 264, 1036b7-13. Podvukao Ž. K. O formalnom uzroku kod pitagorejaca Stagiranin piše u *Met.*985b23-986a21 i u *Met.*1092b8-23.

Iz ovog pasusa može se utvrditi da:

1. Pitagorejci, mada nesigurno, „barataju” sa dva uzroka
2. Ta dva uzroka su materijalni i formalni
3. Uz sva prethodna kolebanja oni primat daju formalnom uzroku

Pitagorejci su imali nedovoljno reflektovanu ideju da stvari moraju biti određene u terminima suštine, pojma, oblika ili strukture, a ne samo, ili ne prevashodno, stvari koja ih otelovljuje. Doista, ako se čovek ne definiše uz pomoć mesa i kostiju, niti kip uz pomoć bronzne i kamena, iako oni jesu ono podležeće čoveka i kipa, analogno tome ne treba ni krug i trougao definisati linijom, niti liniju neprekidnošću. Po njima je, drugačije rečeno, protežnost bila (s)tvar geometrijskih figura, dok je *oblik* prevashodno mogao biti izražen brojevima. Uz slaganje sa većinom komentatora da je pitagorejstvo, u vremenu pre Platona, otvoreno dualističko u prikazu svojih prvobitnih načela, i uzimanje u obzir Aristotelove preokupacije vlastitom kauzalnom shemom, može se konstatovati da za pitagorejce prostor ili protežnost po sebi pripadaju području neograničenog, a da mu je granica bila nametnuta kada je on bio obeležen prema geometrijskom, koji je numerički, obrascu.⁵⁰

Naglašavanje formalnog segmenta uzročnosti kod pitagorejaca ide dotle da je Barnes čak spreman da pripiše u zaslugu Filolaju otkriće Aristotelovog oblika.⁵¹ Premda je Barnsova tvrdnja ponešto prenaplašena, ipak se čini prikladnim pitagorejstvo nazvati filozofijom oblika, osobito s obzirom na njen matematički i numerički aspekt.⁵²

⁵⁰ Aleksandrov i dr. direktno imenuju neograničeno kao apstraktnu tvar, a ograničeno kao apstraktan broj. G. F. Aleksandrov, B. E. Bihovski, M. B. Mitin, P. F. Judin, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1948, str. 50.

⁵¹ Te je i odgovarajuće poglavlje svoje knjige naslovio sa „Filolaj i formalni uzrok” (“Philolaus and the formal cause”). J. Barnes, *The Presocratic Philosophers II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, pp. 76-94.

⁵² Ovo „provlačenje” pitagorejaca kroz četiri kolone uzroka, iako faktički svedeno na dve, ne znači da su „ispeglane” sve neravnine i razrešene sve nedoumice oko njihove filozofije. Ilustracije radi, Aristotel u *Met.*1092b24-25 kaže da broj nije uzrok ni u svojoj formalnoj dimenziji, jer on nije „*niti pojam, niti oblik stvari*” (οὔτε λόγος καὶ εἶδος τῶν πραγμάτων). Prev. Ž. Kaluđerović.

LITERATURA

- Aleksandrov, G. F., Bihovski, B. E., Mitin, M. B., Judin, P. F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1948.
- Allen, R. E., (ed.), *Greek Philosophy Thales to Aristotle*, The Free Press, New York 1985.
- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers I-II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
- Bonitz, H., *Aristoteles' Metaphysik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.
- Bošnjak, B., *Povijest filozofije*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1993.
- Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Nürnberg 1962.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.
- Burnet, J. *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co. Ltd., London 1953.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
- Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, Harper & Row, New York 1957.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Furley, D., *The Greek cosmologists*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 511, 1092b24-25. Zaključak iz pomenutog pasusa (*Met.*1092b23-25), koji se nameće je da broj ne može biti uzrok stvari ni u jednom od četiri navedena modusa.

- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975. Original *Istorije filozofije I* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+s+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras>.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987.
- Heidel, W. A., "The Pythagoreans and Greek Mathematics", u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press Inc., New York 1970.
- Herodot, *Istorija*, Dereta, Beograd 2009.
- Huffman, C. A., "The Pythagorean tradition", u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hussey, E., *The Presocratics*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995.
- Jeger, V., *PAIDEIA*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991.
- Jamblih, *Pitagorin život*, DERETA, Beograd 2012.
- Kaluđerović, Ž., *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018.
- Kaluđerović, Ž., Jašić, O., „Pitagorejska i arapska recepcija ne-ljudskih živih bića”, u: *Nova prisutnost*, god. 13, br. 1, Zagreb 2015.
- Kaluđerović, Ž., „Pitagorejska recepcija bivstva pravde”, u: *ARHE*, god. III, br. 5-6, Novi Sad 2006.
- Kahn, C. H., *Pythagoras and the Pythagoreans*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2001.
- Koplston, F., *Istorija filozofije Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd 1991.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. Original *Života i mišljenja istaknutih filozofa* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Mattéi, J.-F., *Pitagora i pitagorovci*, Jesenski i Turk, Zagreb 2009.
- Morrison, J. S., "Pythagoras of Samos", u: *The Classical Quarterly*, Vol. 6, No. ¾. (Jul. - Oct., 1956).
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993. Original *Države* preuzet je iz: Platon, DER STAAT, Werke: in 8 Bd.; griech. u. dt., vierter band, Hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Santora, A., "Aristotle's Aporia about Being and the One: The Background, Discussion and Solution of a Metaphysical Dilemma". Internet adresa:

https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/303396/Santoro_PhD2019.pdf?sequence=1.

Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, MACMILLAN AND CO., LIMITED, London 1950.

Vindelband, V., *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

ONTOLOGIZATION OF NUMBERS

Abstract: In this paper, the author sketches the basic parameters of the Pythagorean doctrine presented in Aristotle's *corpus*, especially the part of it which says that "beings are numbers", or that they "imitate" (*mimesis*) or "represent" numbers, to the point that Italian thinkers "supposed the elements of numbers to be the elements of all things, and the whole heaven to be a *harmonia* and a number." Consideration of the layered Pythagorean teaching has shown that the prominent position of their philosophy is the thesis that number is the substance of all things. The interpretation and situation of the Pythagorean postulates in the text were then carried out from the perspective of Stagirite's causal schematism, with two questions that arose: with how many causes did the Pythagoreans "operate" and what were the causes? The author, first of all, regards that the Pythagoreans were the only pre-Parmenidian philosophers who "handled" for two causes in their work. And then, the two causes used by the Pythagoreans are the material and the formal cause. Based on Aristotle's notes, finally, it can be concluded that they give priority to the formal cause in relation to the hitherto inviolable material cause.

Keywords: Pythagoreans, Aristotle, number, *mimesis*, *harmonia*, substance, causes, material, formal

Primljeno: 4.2.2022.

Prihvaćeno: 14.4.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Fichte J.

1:001

13

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.245-262>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ZORAN DIMIĆ¹

Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet

FIHTEOVO UČENJE O ZNANOSTI KAO PRIMENJENA FILOZOFIJA

Sažetak: Tezu da se čitavo Fihteovo Učenje o znanosti može shvatiti kao primenjena filozofija, ovde argumentujemo na dva načina. S jedne strane, preko toga kako Fihte vidi ulogu naučnika, filozofa, učitelja i vaspitača u društvu, i sa druge strane na temelju samih biografskih detalja iz Fihteovog života, te naročito njegovog načina bavljenja filozofijom. Samo Fihteovo određenje naučnika, kome ovaj prepušta odgovornost za ukupno napredovanje društva, jasno određuje način na koji bi naučnik trebalo da se bavi naukom, odnosno filozof filozofijom. Ukupna Fihteova nastavna praksa, ali i njegova javna delatnost, svedoče o tome da on ulogu filozofije ne vidi u njenom pukom teorijskom statusu, pa makar ona bila i kraljica svih nauka, već u njenom stavljanju u službu napredovanja zajednice. Uloga Učenja o znanosti se kod Fihtea jasno smešta u nastavnu i vaspitno-obrazovnu praksu, ali i u razne oblike javnog istupanja. Javna primena Učenja o znanosti, u jednoj od pomenutih formi, čini zapravo njenu suštinu.

Ključne reči: Učenje o znanosti, primena, filozofiranje, vaspitanje, obrazovanje, javnost

UVOD

Razvijanje ideje o tome da se Fihteovo učenje o znanosti može shvatiti kao primenjena filozofija moralo bi krenuti ne tek od njegove prve koncepcije Učenja o znanosti iz 1794., izložene u *Osnovi*

¹ E-mail adresa autora: zoran.dimic@filfak.ni.ac.rs

celokupnog učenja o znanosti (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), već zapravo već od njegovih ranih, mladalačkih, i nažalost vrlo slabo izučavanih spisa, na primer – *Slučajne misli iz jedne besane noći* (*Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht*) iz 1788. godine.² Međutim, takav pristup morao bi da obuhvati i na primer, njegov pozni spis *Nauka o državi ili o odnosu prvobitne države prema carstvu uma* (*Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*) iz 1813. godine. Način interpretacije Fichteovih spisa u priličnoj meri je tokom istorije filozofije determinisala čuvena njihova podela na izvorno filozofske i sa druge strane popularne, praktičko-političke. Mesta koja su relevantna za našu tezu jednako možemo naći kako u njegovim ključnim teorijskim filozofskim delima, tako sa druge strane i u tekstovima koji su pisani kao direktno obraćanje publici, na primer *Govori nemačkoj naciji* (*Reden an die deutsche Nation*) iz 1808. Da bi se valjano razumeo međusobni odnos ove dve vrste Fichteovih spisa moramo najpre razumeti njegov generalan stav o onome ko je njihov nosilac, dakle ko osvedočava filozofiranje, a to je sâm filozof. Ovde ćemo braniti stav da zapravo ključni dokaz za razumevanje Fichteovog Učenja o znanosti kao primenjene filozofije leži u njegovom shvatanju uloge koju filozof, odnosno naučnik igraju u društvu.

² Ovde ćemo Fichteovu sintagmu *Wissenschaftslehre* prevoditi kao Učenje o znanosti, i uopšte Fichteov termin *Wissenschaft* kao znanost. Izraz znanost upotrebljavamo kada mislimo na ono što su nemački idealisti mislili pod „die Wissenschaft”, znanost u jakom smislu te reči, dakle, kao filozofiju o tome šta je znanje, odnosno kao pojedinačne nauke plus problem znanja, to jest, problem njihovog utemeljenja. Reč nauka, inače kod naših prevodilaca Fihtea uobičajena kao prevodilačko rešenje za termin *Wissenschaft*, ovde ćemo namerno izbeći, da bismo terminološkim odvajanjem sprečili eventualnu zbrku u razumevanju. Izraz nauka koristićemo tamo gde koristi latinski izvornik „scientia” ili sintagmu „eine Wissenschaft” u smislu jedne pojedinačne znanosti, na primer, biologije, geografije, itd. O problemima prevođenja i nemogućnosti nalaženja odgovarajućeg jezičkog ekvivalenta za nemački pojam *Wissenschaft* u engleskom jeziku, vidi detaljnije: Ringer, Fritz, *The decline of the german mandarins*, Cambridge, MA, 1969, p. 102-106.

FILOZOF KAO FILOZOF, NAUČNIK, UČITELJ I VASPITAČ

Fihteov rani jenski spis, *Nekoliko predavanja o određenju naučnika* (1794), jedan je od ključnih spisa za tumačenje Fihteove razumevanja uloge filozofa i naučnika u društvu. Do određenja naučnika u pomenutom spisu Fihte dolazi preko uvođenja odnosa naučnika prema društvu, odnosno određenja čoveka u društvu, i najpre preko određenja čoveka po sebi. Za Fihteja je čovek biće koje pre svega snagom svog uma teži tome da sebe delatnošću dovede do stanja savršenstva (Vollkommenheit), apsolutnog jedinstva i potpune saglasnosti sa samim sobom. Taj cilj ostaje, međutim, za čoveka nešto što je načelno nemoguće dosegnuti, ali je čovekova ključna težnja da ipak do njega u jednoj beskonačnoj borbi nekako dospe. Taj neprestani pokušaj da se postigne nemoguće, to usavršavanje (Vervollkommnung) do u beskonačnost zapravo je određenje čoveka po sebi kod Fihteja.³ Budući je za njega društvo, ljudska zajednica, pre svega „međusobni odnos umnih bića” i budući da čovek poseduje nagon prema kome teži „da izvan sebe nađe slobodna umna bića i da sa njima stupi u zajednicu”, to cilj čoveka u društvu postaje da i drugoga učini savršenijim ne bi li tako svi putem „međusobnog ujedinjavanja putem usavršavanja”, postali jedinstveniji. Međusobno odnošenje ljudi u društvu, odnosno, kako Fihte kaže, usavršavanje, ima za krajnji cilj da zajednicu i ljude u njoj učini što je moguće savršenijim i jedinstvenijim. Zadatak zajednice je da prema svima postupa jedinstveno i da svakoj individui pojedinačno omogući da slobodno nađe sebi svoj stalež prema svojim sposobnostima, odnosno da svakom pojedincu omogući da realizuje svoje sposobnosti i talente, i tako se usavrši i „dovrši”. Navešćemo Fihteov stav u kome se srž njegovog shvatanja vaspitanja i obrazovanja kao usavršavanja najpregnantnije formuliše: „... zajedničko usavršavanje, usavršavanje samog sebe slobodnim korišćenjem delovanja drugih na nas i usavršavanje drugih povratnim delovanjem na njih kao na slobodna bića, jeste naše određenje u društvu”.⁴

³ Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država*, Nolit, Beograd 1979, str. 147.

⁴ Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država*, str. 158.

Ovim se već sasvim jasno određuje suština Fihteovog shvatanja uloge filozofa i naučnika u društvu. Za Fihtea je čovek u društvu neko ko usavršava druge ljude, ali i sam biva usavršavan, neko ko vaspitava i obrazuje druge, ali i sam biva vaspitavan i obrazovan, neko ko uči druge ljude, ali i sam biva učen, dakle vaspitač i vaspitanik, učitelj i učenik u isto vreme. Na osnovu toga bi se reklo da prema Fihteu čovek nije tako striktno vezan za svoju zajednicu, već da je njegov dom pre svega njegov rod. To jeste opšti duh *Pet predavanja o određenju naučnika*. Naime, Fihte u njemu čovekovu sudbinu vezuje za društvo, a ne za konkretnu političku zajednicu, kakva je na primer država. Ona je samo usputna, i pre ili kasnije sa ostvarivanjem suštinskog ljudskog cilja treba da nastupi njeno odumiranje.

Centralno mesto pojma društva vidi se upravo u Fihteovom određenju naučnika. Određenje naučnika i uopšte njegova delatnost dobijaju svoj smisao samo u odnosu prema društvu. Naučnik nije neko čiji život ima smisla sam po sebi. On nije, dakle, neko ko učeći i studirajući određene oblasti saznanja nalazi smisao svog života u svom ličnom usavršavanju. Život u društvu, u zajednici sa drugim ljudima, kod Fihtea je uvek vezan za nešto upravo suprotno od nalaženja smisla samo u sebi, samozadovoljstva, samodovoljnosti, ili samouživanja. Birajući jedan određeni stalež prema svojim sposobnostima, i obavljajući svoj posao, čovek uvek vraća društvu ono što je ono za njega učinilo. Život u zajednici uvek se odvija prema jednoj etici dužnosti i služenja društvu i drugim ljudima. U te dužnosti spadaju i naročite dužnosti čoveka prema njegovom prirodnom stanju (porodica i odnos roditelja prema deci) i što nas ovde posebno zanima, dužnosti čoveka prema njegovom posebnom pozivu. Čovek zapravo postaje čovekom, upravo time što kroz obavljanje svog posla u društvu ispoljava spremnost da služi drugim ljudima i zajednici u celini. Time on pobeđuje svoju čulnu životinjsku prirodu, sklonu samodovoljnosti, sebičnosti i egoizmu. Određenje naučnika utvrđuje se prema tome iz ove ukupne etike dužnosti i služenja čoveka u društvu.

Posao naučnika, filozofa, učitelja, vaspitača je međutim specifičan i u ljudskoj zajednici posebno važan. Njegova uloga u društvu je trostruka: on je učitelj ljudskog roda u celini, vaspitač, i moralni

oplemenitelj čovečanstva. Budući da najbolje poznaje ljudsku prirodu i moralne zakone, on vodi brigu o tome da svaki čovek odabere svoj poziv prema svom talentu. Time on vrši stalni nadzor nad srećom svakog pojedinca u zajednici, odnosno brigu nad napretkom zajednice i ljudskog roda u celini, trudeći se da stalno pospešuje to napredovanje. On pomaže ljudima kako svojim bavljenjem naukom i svojim saznanjem, tako i konkretnim vaspitačkim radom sa ljudima kako bi oni sami lakše osvestili svoje potrebe, i lakše se oslobodili svega onoga što ih onemogućava u međusobnom usavršavanju. Budući je on, takođe, moralno najbolji čovek, ujedno svojim vlastitim primerom i negovanjem vere u velike istorijske ideale, on moralno oplemenjuje i usavršava kako svoje sunarodnike i sugrađane tako i svoj rod u celini. On tako daje živi primer svima i predstavlja vrhunski uzor za sve. Rečju, naučnik-vaspitač vodi i usmerava ljudski rod. Od njega, odnosno od toga kako on obavlja svoj posao, zavisi da li će i na koji način njegova zajednica i ljudski rod u celini napredovati. On je direktno odgovoran za to u kom pravcu ide čovečanstvo. Od napretka nauke i naučnika neposredno zavisi celokupni napredak ljudskog roda. Upravo zbog toga njegova uloga i dužnost u društvu stoji visoko iznad svih ostalih. U svom poslu se ne služi nasilnim sredstvima da bi naterao ljude da prihvate njegova uverenja. On se naprotiv trudi da kod njih razvije samodelovanje, samostalnost, i čvrstu volju, a ne poslušnost i slepo sleđenje autoriteta.

U ovakvom posvećivanju naučnika i nauke interesu zajednice, pri čemu vaspitanje i obrazovanje postaju svojina svih ljudi i društva, potpuno se razbija renesansni i humanistički koncept naučnika kao *homo universalis*-a. Koliko god naučnikovo delo bilo lično po svojoj formi i htenju, on stalno mora osećati da je u krajnjoj instanci funkcija toga dela društvena.⁵ Upravo stoga što ima znanja o opštim moralnim i prirodnim

⁵ To je jedno iskustvo, koje je kod Grka bilo sasvim jasno izraženo. Samo iz tog ugla, treba gledati na one kontroverzne Platonove pokušaje u *Državi* da svojevrsnom cenzurom ograniči slobodu pesnika, književnika, umetnika i filozofa. Samo zato, što su Grci osećali da svako umetničko i filozofsko delo u najdubljem smislu pripada zajednici u celini, Platon je mogao izreći takav jedan stav. Grci jednostavno nisu imali svest o nekim univerzalnim kategorijama u

zakonima, naučnik oseća dužnost da služeći vaspitno utiče na ostale ljude i zajednicu u celini, te da time izađe iz opasnosti da svoju delatnost egzibicionistički shvati kao umetničku i intelektualnu samozadovoljavajuću virtuoznost. Svako delo naučnika je pre svega čedo njegove zajednice i čovečanstva u celini, i stoga mu je osnovna svrha da bude u službi ovih.

U kontekstu osnovnih postavki Učenja o znanosti iz *Osnove*, čini se da bi *Predavanja*, koja su napisana iste godine, svojom ukupnom sadržinom zaista mogla da podrže tezu da *Osnova* zapravo nije teorija saznanja, već primenjena filozofija, ili kako to neki žele da kažu, ontologija čoveka.⁶ *Predavanja* zaista pokazuju da u osnovi problematike Učenja o znanosti zapravo stoji čovek. On se sada više ne shvata individualistički, već kako smo videli kao biće zajednice, kao biće koje svoj smisao može ostvariti jedino u društvu. Ako se, prema osnovnim postavkama Učenja o znanosti, filozofija može shvatiti kao učenje, onda dalje razvijajući tu tezu, *Predavanja* filozofa afirmišu kao naučnika, učitelja i vaspitača. Učenje koje on nosi u sebi, i prema kome usmerava i vodi ljudski rod, zapravo je Učenje o znanosti. On samo sprovodi njegove osnovne principe. Napredak je za Fihte uvek povezan sa napornim radom, mukom i brigom, pri čemu se radost i uživanje jedino mogu naći u delovanju, i samo u delovanju. U tom kontekstu Fihte izriče čuveni stav: „*Delovati! Delovati! To je ono zbog čega postojimo...*”.⁷ Zadatak naučnika, kao zastupnika Učenja o znanosti, nije ništa drugo nego stvaranje uslova u kojima će se ova Fihteova maksima neometano sprovoditi. Samo to može dovesti do ostvarivanja slobode individue i do njenog sticanja samostalnosti putem samodelatnosti.

U ovakvom Fihteovom shvatanju uloge naučnika-učitelja-vaspitača u društvu, ostaju međutim izvesne teškoće. Iz svega onoga što Fihte kaže u *Predavanjima* nije međutim sasvim jasno u čemu se zaista

kojima bi se dela njihove kulture mogla razmatrati. Umetnička, filozofska i književna dela služe pre svega polisu, i eventualno celini helenskog sveta.

⁶ Weischedel, W., *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Leipzig, 1939, S. IX-XV, 14-15.

⁷ Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država*, Nolit, Beograd 1979, str. 193.

konkretno sastoji cilj vaspitanja i obrazovanja, a još više kako se on ispunjava. Taj cilj ostaje nedovoljno konkretan i jasan, te se tako gubi na horizontu jednog neodređenog stanja kulture i čovečanstva. Nije naravno sasvim jasna ni uloga naučnika. Čime se naučnici određuju? Da li su oni podložni raznoraznim procesima koji se dešavaju u društvu i koji utiču na sve ostale pojedince? Čini se, takođe, da u predavanjima Fihte negira dejstvo društva na moralni razvoj pojedinca. Naučnik je istovremeno u društvu, ali i nekako iznad ili izvan njega, što njegovu ulogu čini nestvarnom, a njegov položaj nedodirljivim. Čini se, takođe, da određenje čoveka kao bića zajednice, shvaćene pre svega kao društva, doprinosi tome da se čovek ipak shvata nedovoljno konkretno i nezavisno od empirijskih uslova stvarnog života i delovanja. I čovek i zajednica morali bi se odrediti mnogo konkretnije kako bi se jasnije i preciznije shvatili ciljevi vaspitanja i obrazovanja, odnosno da bi se preciznije odredili putevi ka čovekovom oslobađanju. Mnogobrojni kompromisi koje Fihte pravi stvaraju nedovoljno jasnu sliku o stvarnoj vezi čoveka i zajednice. Društvo i čovečanstvo su jednostavno previše opšte opisani da bi se preciznije odredila veza čovekovog oslobađanja i zajednice u kojoj on živi.

Na to je Fihte upućivao i sam koncept Učenja o znanosti kao filozofije. Kao što smo gore videli, Učenje o znanosti obnavlja svest o filozofiji kao učenju, kao nečemu što ostvaruje svoj smisao međusobnim saopštavanjem, učenjem, naučavanjem, prenošenjem od jednih na druge.⁸ Tako se i vaspitanje, obrazovanje i ljudska sloboda, koju oni imaju za svoj krajnji cilj, shvataju kao delatnosti koje za svoj nužni kontekst pre svega imaju ljudsku zajednicu kao izvorni ambijent ljudskog ispoljavanja. Problem vaspitanja i obrazovanja nužno vodi u problem organizacije i unutrašnjeg ustrojstva ljudske zajednice. Ishod procesa oslobađanja kroz vaspitanje i obrazovanje neposredno je vezan za konkretna rešenja kojima država organizuje život i delovanje svojih građana. Ovaj problem je odveo Fihte od izolovanog pojedinca, previše

⁸ Detaljnije o toj ideji filozofije kao učenja vidi: Dimić, Zoran, *Filozofija kao učenje*, u *Fihteov idealizam slobode*, priredio Danilo N. Basta, Beograd, Dosije studio, 2014, str. 33-59.

individualistički shvaćenog, ka problemima zajedničkog života, države kao sile prinude i jednog generičkog shvatanja čoveka. To su aspekti Fihteovog filozofskog opusa koji, nažalost, ovde moraju ostati po strani, budući da se ne odnose neposredno na našu temu.

DUŽNOST LIČNOG PRIMERA I IDEJA PRIMENJENE FILOZOFIJE

Za Fihtea nema boljeg načina da se u ljudima razvija afekat poštovanja za druge ljude i poštovanja prema sebi od dobrog ličnog primera. U tom smislu, on govori o dužnosti dobrog ličnog primera. Ta se tema pokazuje naročito značajnom za određivanje načina vaspitnog i obrazovnog delovanja unutar ljudske zajednice. Davanjem dobrog primera on zapravo, neposredno delujući na ljude oko sebe, ljudske vrline i ideale čini realnim i mogućim. Veliki lični primeri deluju svuda tamo gde je ljudska civilizacija dostigla visok nivo vaspitanja i obrazovanja. Nema velikih naroda i zajednica bez velikih vaspitača i velikih vaspitno-obrazovnih primera. Veliki primeri se mogu shvatiti kao očigledni znaci vaspitno uspešnih zajednica. To jednako važi kako za na primer, klasični period antičke Grčke, tako i za velike naučno-vaspitne ličnosti novovekovlja. Grčku civilizaciju naprosto nije moguće zamisliti bez takvih ličnih primera kakvi su Homer, Sokrat, ili Isokrat, kao što takođe, na primer novovekovlje nije moguće zamisliti bez ličnosti kakve su Gete, Pestaloci ili Kant.

Značajno mesto delovanja vlastitim primerom u Fihteovom delu svakako se može uvideti i u njegovom osobenom shvatanju uloge filozofa, naučnika, vaspitača u ljudskom društvu, te takođe u njegovom ličnom, živom delovanju vlastitim primerom. Naime, u izučavanju Fihteovog dela ne možemo se samo ograničiti na njegova pisana dela, već moramo neizostavno uzeti u obzir i čitav njegov život, a naročito pojedine životne „sudare”, njegovu izuzetno bogatu nastavničku aktivnost na univerzitetu, i vrlo osoben odnos prema predavanjima i

javnim govorima kao oblicima filozofske prakse.⁹ Njegovo pisano filozofsko delo ni na koji način nije važnije od ovih drugih ključnih karakteristika njegove ličnosti i života. Način predavanja, javni govori, odnošenje prema nekim životnim nedaćama, jednako su važni za njegovo shvatanje filozofije, kao i pisana filozofska dela. Sam Fihte o tome svedoči ovako: „*Ja sâm imam malo sposobnosti za naučnika od zanata. Ja neću samo da mislim; ja hoću da delam.*”¹⁰

Kompletna i istinita slika o Fihteovom shvatanju filozofije kao suštinski primenjenoj delatnosti, i o ideji Učenja o znanosti, zapravo se može sklopiti samo ako se ova dva različita aspekta – pisani spisi i široko shvatanje filozofske prakse – shvate kao deo jedne iste stvari. Fihte je zaista u potpunosti oličavao jedinstvo ličnosti i mišljenja. Popularni spisi, predavanja i javni govori, nisu kako je to Hegel nepravedno primetio, manje vredni deo njegove filozofije, koji predstavlja samo popularizaciju njegove ezoteričke filozofije.¹¹ Bez shvatanja Fihteove borbe oko lične, nastavničke, vaspitačke, univerzitetske delatnosti nije moguće shvatiti smisao Učenja o znanosti.

⁹ Vidi detaljnije o tome: Danilo Basta, *J. G. Fihte i Francuska revolucija*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1980, str. 3, 64-66. O karakteristikama Fihteove duhovne prirode vidi i kod: Wallner, Nico, *Fichte als politischer Denker*, Halle/Salle, 1926, S.36., i takođe, Scholz, Heinrich, *Fichte als Erzieher*, *Kantstudien* 19, 1914, S.146-149. Scholz, npr. kaže: „Onaj ko Fihtea traži među besmrtnima naći će ga u pedagoškim dvorima. Ovde je on, kao malo ko, delovao i vladao, i snagom svoje volje ostavio jedan nezaboravni uticaj na razvoj nemačkog duha. Usmerenost na život je osnovna crta njegovog karaktera,... Vaspitanje za život je u najvišem smislu najpouzdanija i najstalnija ciljna tačka njegovog filozofskog rada. A on je imao sreće da pripada jednom naraštaju kome je vaspitanje bilo potrebno više nego drugima, i koje ga je uz pomoć osetljivosti i otpora nagonilo na velika dela i izazove.... On je imao prednost nad svojim dobom kakvu niko osim njega nije posedovao. Bila je to ona sposobnost koja nadahnjuje sebe i druge ljude na najplemenitiji mogući način.”

¹⁰ Fihte ovo izriče u jednom pismu svojoj ženi, *Briefwechsel* I, S. 61.

¹¹ G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije III*, Kultura, Beograd 1964, str. 502.

Primena njegovih teorijskih uverenja u neposrednoj političkoj, nastavnoj i obrazovnoj praksi, suštinski je deo njegovog odnosa prema filozofiranju. Fihteovi popularni spisi i njegova predavačka i govornička filozofska delatnost ne dolazi posle ezoteričke filozofije, već je kako smo to videli nešto što prati Fihteovu filozofsku praksu od njegovih početaka iz *Slučajnih misli*. Prema hronologiji njegovih spisa čak bi se moglo primetiti nešto potpuno suprotno – da popularni spisi prethode filozofskim spisima u užem stručnom smislu te reči.

Ako se ima u vidu njegova neposredna filozofska praksa kao predavača na univerzitetima u Jeni, Erlangenu i Berlinu, brojni sukobi sa političkim vlastima, zatim naglašeni primat praktičnog uma u njegovoj filozofiji, te takođe, redosled i izbor spisa koje je objavio za svog života, stiče se utisak da su „živa” predavanja i njihovo objavljivanje za Fihtea imali izuzetan značaj, mnogo veći nego što je to recimo slučaj sa drugim filozofima u nemačkoj klasičnoj, ili uopšte u celokupnoj istoriji filozofije. Taj problem, „ulaženja” filozofije u život običnih ljudi, kroz uslovno rečeno „popularna” predavanja, a ne samo njeno izlaganje verziranom krugu ljudi, dakle, obrazovanoj filozofskoj publici, gotovo da nakon Platonove Akademije i Aristotelovog Likeja, nije ozbiljno uziman u filozofsko razmatranje. Koliko je autoru ovih redova poznato, Fihte je prvi filozof posle Platona i Aristotela, koji je u svom filozofskom delovanju uopšte pravio razliku između onoga što se u Akademiji zvalo egzoterična i ezoterična predavanja, odnosno prepodnevna predavanja za sve zainteresovane građane i široku publiku, i popodnevna, visoko stručna predavanja za filozofe po zanatu. Kao što je u istoriji filozofije poznato, svih 34 Platonovih dijaloga nisu ništa drugo nego „popularni” spisi koji su u prepodnevnom radu škole čitani i tumačeni u širokom krugu građana Atine, zainteresovanih za filozofiju. Paralelno sa teorijskim izgrađivanjem osnovnih postavki Učenja o znanosti, Fihte je u toku čitave svoje filozofske aktivnosti neprestano pokušavao da to isto učenje, u jednoj primerenoj formi, „približi” širokoj publici, svojim sunarodnicima i sugrađanima. Imajući u vidu osnovne postavke Učenja o znanosti i karakter njegove filozofije, možemo reći da ta „popularna” predavanja nisu tek nekakvo „vežbanje” teorije pred javnošću ili nekakav egzibicionizam čoveka koji je sklon nekakvoj

filozofskoj ekstravaganciji, već naprotiv predstavljaju sastavni deo njegove filozofije, svojevrzni njen dovršetak i kompletiranje. Puni smisao ovakvog shvatanja specifične filozofske prakse, pokazuje se naravno u samom Fihteovom shvatanju filozofije kao učenja, odnosno uvidom u samu Fihteovu osnovnu ideju Učenja o znanosti.

Sem obnavljanja iskonske ideje o vaspitno-obrazovnom karakteru filozofije same, te shvatanju filozofije kao učenja, Fihte je vratio u filozofiji veru u još jednu stvar. Naime, sudeći po čitavoj njegovoj filozofskoj i životnoj delatnosti, nema sumnje da je Fihte u filozofiji obnovio poverenje u značaj i moć izgovorene reči. Sa njim se u filozofiji vraća svest o značaju velikih govornika i retoričara.¹² U međuvremenu, a posle Grka i Rimljana, sa nestajanjem vere u moć usmenog, neposrednog komuniciranja, gotovo da je među filozofima i naučnicima potpuno izbledela svest o važnosti živog govora i predavanja. Ne problematizujući odnos sa običnim slušaocima, kojima je

¹² Najbolji prikaz ovog aspekta Fihteove filozofije daje nam H. Seidel u svojoj monografiji o Fihteu. On kaže: „Fihteova retorika je najtešnje povezana sa njegovom filozofijom. Aktivnost i delotvornost obeležavaju njegov karakter i filozofiju. Dublje dejstvo očekuje on od svojih teorijskih spisa. Teorija mu nikako nije bila dovoljna. Budući da njegova filozofija ne cilja samo na individuu, već suštinski na ono ‘zajedničko’, takođe na društvo, morao je da misli na široko dejstvo. Njegovi govori, koji čine jedan dobar deo njegovih dela, trebalo je da ovo izdejstvuju. Aristokratski mislioci govore samo eliti. Šta jedna široka publika misli o tome, za njih je beznačajno, jer dublji smisao i onako stoji njoj nasuprot. Nasuprot tome Fihte nije bio nikakav aristokratski mislilac; najmanje je to želeo da bude. Njegov demokratizam pokazuje se takođe u tome, što je imao hrabrost, da govori popularno, takođe i kada mu ovo nije potpuno uspevalo. Tu se nije radilo o poučavanju koje dolazi odozgo. Svoju publiku je želeo da vaspita na sopstveno mišljenje. To je bila njegova namera. Zbog toga mu je bio neophodan živi kontakt s njegovom zajednicom slušalaca, jer je trebalo dokazati da li njegove misli zaista mogu pred ovima postojati.

Ako se sme verovati izveštajima njegovih slušalaca, koji su bili takođe njegove slobodne oduševljene pristalice, onda je Fihte bio rođeni govornik. Njegovo predavanje ne karakterišu fine rezbarije, već je snaga njegovih reči, iza kojih je stajala njegova ličnost i kao stena tvrda ubeđenja, koja su ‘zarobljavala’ njegove slušaocce.”, Seidel, H., *J. G. Fichte*, Hamburg, 1997, S. 118.

filozofija takođe po svojoj prirodi namenjena, filozofi su samozadovoljno svoje misli i teorije razvijali isključivo u formi pisanih tekstova i stručnih predavanja obrazovanoj filozofskoj i naučnoj publici. Filozofija i nauka su tako jedva dopirale do običnih ljudi. Borba za novo shvatanje obrazovanja i vaspitanja od humanista i Komenskog, preko Rusoa i Pestalocija uporedo ide sa zalaganjem za ostvarivanje principa „škola za sve”, čime bi ovi postali dostupni apsolutno svima, a ne samo krugu obrazovanih ili bogatih ljudi. Pestalocijeva uporna i izgarajuća praktična delatnost u ovom pravcu duboko je inspirisala i samog Fihtea. Sa otvaranjem teme Fihteovog odnosa sa „živim” nastupima pred publikom ne suočavamo se, međutim, samo sa njegovim ljudskim karakterom, specifičnim osobinama njega kao ličnosti. Pogrešno bi bilo njegovu sklonost ka razvijanju filozofije kroz „živo” opštenje sa publikom shvatiti isključivo kao jednu crtu njegove ličnosti. Priča o Fihteu kao govorniku i retoričaru ukazuje na suštinu njegovog shvatanja same filozofije i načina filozofiranja kao osobene delatnosti filozofa.¹³

U tom bi smislu zaista bilo zanimljivo dovoditi u vezu i tražiti sličnosti i razlike u Fihteovom i Sokratovom načinu shvatanja filozofije i filozofiranja. Iako između njih postoje i mnogobrojne razlike – Sokrat uopšte nije pisao – čini nam se da se među njima može naći mnogo više sličnosti. Nažalost, ideju o tome da je moguće povezivati Sokratovo i Fihteovo shvatanje filozofije, našli smo tek kod jednog od Fihteovih istraživača.¹⁴

¹³ O Fihteu kao retoričaru vidi i kod: Scholz, H., *Fichte als Erzieher*, *Kantstudien* 19, 1914., S. 160-161. Šolc npr. kaže: „Sa ovim izvanrednim talentima i moćima osvojio je najpre omladinu. Jedan novi nikada viđeni duh plamteo je iz njegovih reči. Jer on je govorio moćno i ne kao naučenjak. I sam zahvaćen plamenom, raspaljivao je srca svojih mladih slušalaca dok se ne bi zapalili i dok im unutrašnji žar oduševljenja ne bi prosvetlio iz očiju. On ih je shvatao ozbiljnije nego bilo ko drugi. Oni su dopuštali da ih on uzme i radovali su se. Govorio je o najvišim idealima. Oni su im tako postajali realni; jer on je bio ono što je govorio i učio. Video ih je većim nego što su bili; a postali su veći dok ih je on posmatrao. Zahtevao je borbu i izvojevao pobedu.”

¹⁴ Reč je upravo o Hajnrihu Šolcu. U gore pomenutom tekstu on o vezi Sokrata i Fihtea kaže sledeće: „Kada se razmatra vaspitni rad treba se setiti Sokrata, jer

Najbolju i možda najtačniju ocenu Fihteovog specifičnog shvatanja filozofije i naročito, razlike tog shvatanja spram drugih filozofa nemačkog idealizma izriče Helmut Zajdel: „*Fihte je bio jedini među velikim nemačkim filozofima koji je katedru za predavanje pretvorio u tribinu, katkada u tribunal. Lajbnic je korespondirao, Kant je predavao sa njemu svojstvenom tačnošću, Šelingovi nastupi bili su aristokratski, Hegel se rvao sa rečima na svojim predavanjima ne bi li izrazio svoje dubokoumne misli. Fihteova glava i srce bili su puni i terali su ga: 'iskorači izvan reči!'*”¹⁵

Fihteovo ukupno shvatanje filozofije kao učenja, te njegov odnos prema filozofskoj praksi potvrđuju da i ličnim primerom osvedočava dužnost naučnika i ideju služenja opštem interesu. Tako se ukupno potvrđuje istinsko jedinstvo njegove ličnosti i filozofije. Njegova

Fihte stvara na istom osnovu. Slično Sokratu i on je delovao na svoj rod kao jedan stimulans i duhovni pokretač, koji se ne remeti u svom poslu niti povređenim ponosom onih koji su pogođeni, niti otporom pospanih i uplašanih. On je znao da ozdravljenje mora doći nakon bola, a vidovitost nakon buđenja, i bio je dovoljno hrabar i jak da se u snazi ovog uverenja odvaži na ono krajnje, i da sreću svog života stavi na kocku. Fihte je, kao i Sokrat, oplemenjivanje duše opisao kao jedinstvenu, sveobuhvatnu tačku svog programa; ko želi da ga razume, mora ga uzeti kao sokratovca u najdubljem smislu reči. Takođe ni sokratovskom metodom rodne ideje i stvaranjem ideala nije niti jedan mislilac tako majstorski rukovao kao on. 'Zna se temeljito i nezaboravljivo samo ono u vezi čega se zna kako se je do toga došlo'. 'Samo ono neposredno životno mišljenje oživljava strano mšljenje i zahvata ga u isto'. 'Sve filozofsko znanje je po svojoj prirodi..., rodno, ne obuhvatajući ma koje stajajuće bivstvovanje, već iznutra proizvodeći i konstruirajući ovo bivstvovanje iz korena njegovog života'. Takođe i u tome je Fihte sokratovac što je on svoj posao buđenja oblikovao u pravcu buđenja uma. Ne prema slabljenju uma, kao na primer Ruso, u čijem obrnutom životnom programu Fihte ne nalazi korelat kritike uma, moći uma. Ruso je uopšte opisao um u stanju mirovanja, ali ne u borbi. 'On je oslabio čulnost, umesto da ojača um'. Fihte je nametnuo moć uma i kao i Sokrat otkrio propast uma, samo da bi ga probudio. On je neumorno kao i Sokrat u tom poslu buđenja...”, S. 160-161.

¹⁵ Seidel, Helmut, J. G. Fichte, Hamburg 1997, S.118.

filozofska delatnost izvan okvira uskih filozofskih krugova stoji iza svake njegove misli, ali i obrnuto. U tome i jeste osnovna snaga i harizma živosti Fihteove filozofske figure, te takođe tajna vitalnosti njenog filozofskog prisustvovanja čak i danas, mnogo godina nakon njegove smrti.

ZAKLJUČAK

Praktični, aplikativni karakter Fihteovog razumevanja filozofije lako bi se takođe mogao pokazati detaljnom analizom pojedinih njegovih spisa, kako onih teorijskih tako i onih praktičko-političkih. Ovde smo međutim izneli argumente da se još ubedljiviji dokaz o tome da je Učenje o znanosti jedna primenjena filozofija zapravo nalazi u dve vrste argumentacije. S jedne strane, u tome kako Fihte vidi ulogu naučnika, filozofa, učitelja i vaspitača u društvu, i sa druge strane u samim biografskim detaljima Fihteovog života, te naročito njegovog načina bavljenja filozofijom. Samo Fihteovo određenje naučnika, kome ovaj prepušta odgovornost za ukupno napredovanje društva, jasno određuje način na koji bi naučnik trebao da se bavi naukom, odnosno filozof svojom filozofijom. Smisao filozofiranja i produkovanja filozofskih teorija ne nalazi se u pukoj akademskoj razmeni, ili nekoj samozadovoljnoj i estetiziranoj intelektualizaciji. Naprotiv, filozofiranje i filozofija, koji sada kod Fihte nose jasan naziv, Učenje o znanosti, stavljaju se u ulogu neposrednog služenja ostvarivanju napretka članova zajednice. Glavni vid praktikovanja Učenja o znanosti zapravo je njegovo učenje, diskutovanje, razmenjivanje u jednom obrazovnom, nastavnom i javnom procesu. To je način na koji filozofija jedino može postati realna, te na koji može popravljati stvarnost i činiti je boljom. To je jedini suvisli zadatak koji Fihte stavlja pred filozofiju. Prema njegovom razumevanju, ona ga može ostvariti jedino kao učenje – Učenje o znanosti.

Druga vrsta argumenata tiče se neposredno načina na koji je Fihte praktikovao bavljenje filozofijom. Naime, već od *Slučajnih misli iz jedne besane noći* Fihte vidi ulogu filozofa i naučnika kao nekog ko budi svest, ukazuje na greške, vodi u pravcu unapred postavljenih ciljeva,

usmerava i oblikuje savremenike i stvarnost u celini. Taj karakter menjanja oblika, preoblikovanja, kao jednog antidogmatskog stava u odnosu prema svetu, osetiće se kasnije i u osnovnim postavkama Učenja o znanosti iz *Osnove*. Već u prvoj koncepciji Učenja o znanosti jasno je na velika vrata promovisana ideja o tome šta je zapravo filozofija, odnosno šta ona treba da bude. Od tog momenta vaspitanje, obrazovanje i svaka vrsta javnog izlaganja filozofije prestaju da budu tek samo jedno sporedno pitanje Fihteove filozofije, već zapravo postaju centralna delatnost. Način na koji Fihte shvata svoje praktikovanje filozofije zavisi direktno od načina na koji on generalno shvata filozofiju i filozofiranje. Primat praktičkog u celini Fihteovog Učenja o znanosti, odnosno njegove filozofije je više nego očigledan. Ta njegova sklonost ka praksi, javnim predavanjima i govorima, i shvatanju Učenja o znanosti kao pre svega jednog projekta koji, kao učenje pomoću predavanja i drugih sredstava univerzitetske i javne prakse, u stvarnosti treba sprovesti, površno je nažalost shvaćena kao težnja ka „popularnoj filozofiji”, i čak je označena kao manje vredni deo u njegovoj ukupnoj filozofiji.

U osnovi Fihteovog shvatanja vaspitanja od 1794. godine, takođe čvrsto stoji jedna ideja čoveka i njegove suštine. Ta čvrsta ideja čoveka omogućuje mu jasnoću i načelnost u postavci svrhe filozofiranja. Fihte čoveka vidi pre svega kao biće zajednice. Čovek ne sme da bude sebičan ukoliko želi da bude čovek. Glavna tema *Govora nemačkoj naciji* zapravo jeste kritika sebičnosti i egoizma. Za naciju i njene probleme, Fihte ne nalazi spas u nekakvom novom političkom liderstvu ili u nekoj političkoj ličnosti, već samo u jednom novom načinu vaspitanja i obrazovanja. Tako Fihte o problemu nacije govori samo u kontekstu novog vaspitanja i obrazovanja, a ne nekakvih velikih nacionalnih projekata ili ideja.

Sušтина svake individue doista leži izvan nje, ali ne u nekakvoj apstraktnoj onostranosti, metafizici morala, već u drugim ljudima i opštem duhu zajednice na koje je čovek nužno upućen ukoliko želi da i sam ispuni sebe kao biće. Čovekova sudbina nije metafizika već politika. Ne sfera apstraktne metafizike morala, već sfera politike, javnosti, vaspitanja i obrazovanja, kao veština koje za cilj imaju praktičko usavršavanje zajednice i njenih članova. Tako Fihte i sebe i svoj poziv

shvata kao nešto što je pre svega upućeno zajednici, i ima za zadatak da njoj služi na najbolji mogući način. On se zaista trudi da što čvršćim nitima bude vezan za stvarnost i sudbinu svoje zajednice i svojih sunarodnika. On duboko doživljava i preživljava sve ono što se dešava i njegovoj zajednici. Sama njegova filozofija i njegova filozofska delatnost duboko su određeni problemima zajednice u određenom istorijskom trenutku. Mora se priznati da je u ovakvom pristupu filozofiji, naročito posle antike, Fihte zaista duboko usamljen. To je razlog zašto se on tako oduševljavao Pestalocijem. Čini nam se stoga da je upravo ovakvo gore opisano shvatanje uloge filozofa i naučnika u društvu, odnosno shvatanje filozofije i nauke, odredilo kasnije kroz istoriju filozofije razloge za zaborav značaja ovih tema kod Fihtea, i za njihovu gotovo potpunu marginalizaciju. Uprkos potonjim promenama u konceptu Učenja o znanosti, mora se priznati da je Fihteovo shvatanje filozofije, pojma čoveka i uloge vaspitanja i obrazovanja u ljudskoj zajednici, jedno od najhumanijih u istoriji filozofije i ljudske civilizacije. Život se obrazuje samo kroz život i individua se ne može zasnovati ni iz jednog višeg metafizičkog principa ili imperativa. Čovek se vaspitava i obrazuje preko živih normi i primera koje u zajednici pre svega osvedočavaju filozofi-naučnici-učitelji-vaspitači. Fihteovo praktikovanje filozofije daje direktne odgovore na pitanja – šta je čovek, šta on treba da bude i kako treba to da postane. Specifično Fihteovo shvatanje filozofije kao Učenja o znanosti neposredno upućuje na čoveka, odnosno na ključno pitanje čitave Fihteove filozofije – kako čovek treba da živi i deluje da bi sebi i čitavoj zajednici omogućio slobodan život.

LITERATURA

- Basta, D., *J. G. Fihte i Francuska revolucija*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1980.
- Dimić, Zoran, *Filozofija kao učenje*, u *Fihteov idealizam slobode*, priredio Danilo N. Basta, Beograd, Dosijs studio, 2014.
- Fichte, J. G., *Saemtliche Werke*, I-XI, W.de Greyter, Berlin und Co., 1971.
- Fichte, J. G., *Briefwechsel I i II*, Leipzig, 1925, Gesammelt und hrsg. von Hans Schulz.
- Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država*, Nolit, Beograd 1979.

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie, I*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1971.
- Ringer, Fritz, *The decline of the german mandarins*, Cambridge, MA, 1969.
- Scholz, Heinrich, *Fichte als Erzieher, Kantstudien 19*, 1914.
- Seidel, H., *J. G. Fichte*, Hamburg, 1997.
- Wallner, Nico, *Fichte als politischer Denker*, Halle/Salle, 1926.
- Weischedel, W., *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Leipzig, 1939.

ZORAN DIMIĆ

University of Niš, Faculty of Philosophy

FICHTE'S DOCTRINE OF SCIENCE AS APPLIED PHILOSOPHY

Abstract: We argue the thesis that Fichte's Doctrine of Science can be understood as an applied philosophy in two ways. On the one hand, through how Fichte sees the role of scientists, philosophers, teachers, and educators in society, and on the other hand, based on biographical details from Fichte's life, especially his way of dealing with philosophy. Only Fichte's definition of a scientist, to whom he leaves the responsibility for the overall progress of society, clearly determines how a scientist should deal with science, that is, a philosopher with philosophy. Fichte's general teaching practice and his public activity testify to the fact that he does not see the role of philosophy in its mere theoretical status, even if it was the queen of all sciences, but in putting it in the service of community advancement. The role of the Doctrine of Science in Fichte is placed in teaching and educational practice, but also in various forms of public speaking. In one of the mentioned forms, the general application of the Doctrine of Science is, in fact, its essence.

Keywords: Doctrine of science, application, philosophizing, education, public

Primljeno: 21.2.2022.

Prihvaćeno: 4.5.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 Nietzsche : 398.21

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.263-289>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NIKOLA TATALOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROLEGOMENA ZA NIČEOV BASNOSLOVNI NAUK

Sažetak: Rad predstavlja predradnju vođenu pitanjem moguće pripadnosti Ničeovog dela ezopovskoj tradiciji. Prvi deo rada provodi čitanje Ničeove filozofije kao „obrnuto platonizma” u pogledu na razumevanje slike kao obećanja pojma kod Platona, a zarad ukazivanja na intimnost Ničeovog i Platonovog stila pisanja. Drugi deo rada kroz razgovor sa interpretacijama Ničea koje polaze od opšte teze sve-pričanja nastoji da se izbori za konkretnost basne i njenu vezanost za sudbinu filozofskog pisma. Treći deo rada u tri poteza ocrtava vezu basne i Ničeovog pisma: konkretizacijom basnolikosti Platonovog i Ničeovog pisma, izlaganjem strukture basne i ukazivanjem na značaj pitanja šta znači da u basni životinja govori?

Ključne reči: Niče, Platon, performativ, obećanje, slika, žudnja, jezik, pismo, umetnost, basna

„OBRNUTI PLATONIZAM“ KAO OBEĆANJE PREOKRETANJA OBEĆANJA

Polazeći od Ničeove (Friedrich Nietzsche) konstatacije da je njegova misao „obrnuti platonizam”,² Delez (Gilles Deleuze) određuje

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

² „Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.” (eKGWB/NF-1870, 7 [156]).

zadatak savremene filozofije u celini kao „preokretanje platonizma“.³ Krećući se unutar prostora žudnje koje Ničeov konstativ otvara, zadatak savremene filozofije je, po Delezu, ispunjenje datog obećanja. No, ovdje na delu nije prosto pretumačenje Ničeovog konstativa u performativ, jer sam Niče u pomenutom fragmentu dato tvrđenje razume kao cilj (*Ziel*). Ako za preokretanje platonizma Delez pokazuje da nije samo nužno da zadrži određena obeležja platonizma, već i da je dato poželjno,⁴ te ako preokretanje platonizma, čini se, sam Platon (Πλάτων) prvi provodi,⁵ postavlja se pitanje porekla potrebe za preokretanjem platonizma? Jedno je sigurno: preokretanje platonizma pripada samom Platonu koji je ovde razumljen kao prvi preokretač.⁶ Savremena filozofija time nije ništa drugo do metabolizam samog platonizma proveden na temelju platonističkog rascepa na Platona i platonizam.

Ne samo da Ničeova tvrdnja da njegova filozofija jeste „obrnuti platonizam“ ima formu obećanja, te je njegovo učenje tu tako što će jednog dana doći, i ne samo da Delez obećava da Ničeovo obećanje neće biti obećanje, već je samo Platonovo učenje artikulirano, kako primećuje rani Kjerkegor (Søren Kierkegaard), u formi obećanja. Svakako da stoji Delezov uvid da ono mitsko kod Platona ima funkciju utemeljenja i da ne prekida, već nosi dijalektički proces deobe.⁷ Nema sumnje da se time Platon pokazuje kao prvi genealog koji mitom utemeljuje razliku u poreklu i vrši proces selekcije preko iskušenja datim temeljom. No, bitnije od ovog prijateljstva dijalektike i mitskog, koje je, po Kjerkegoru,

³ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, u: *Logika smisla*, Sandrof & Mizantrop, Zagreb, 2015., str. 228-239, 239.

⁴ Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009., str. 106.

⁵ *Isto*, str. 119; „Platon i simulakrum“, str. 230.

⁶ Up. eKGWB/NF-1886, 7 [2]. Takođe uporedi i §14 *Rođenja tragedije* (Niče, F., *Rođenje tragedije ili helenstvo i pesimizam*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Novi Sad, 1998, str. 137-140).

⁷ Delez, Ž., „Platon i simularkum“, str. 229.

određeno Platonovom metamorfozom mitskog u sliku, jeste pitanje karakera ovog „gospodarenja mitskim“.⁸

Ako se Kjerkegor razume kao anti-pesnik pesnika, onda ne iznenađuje njegovo raskrivanje poetskog karaktera filozofskog mišljenja. Ne samo da rani Kjerkegor uviđa da Platonov element nije „čisto“ mišljenje već slika,⁹ nego Danac govoreći o Platonu zapravo ukazuje na poetski karakter filozofskog mišljenja kao takvog. Ovaj uvid je odlučujući za razumevanje svakog preokretanja platonizma jer pokazuje način njegovog provođenja. Naime, Ničeovo preokretanje platonizma određeno je potrebom za novim načinom mišljenja, određeno je time da postojeća misao udara u svoju granicu te u pomoć poziva sliku.¹⁰ Ovo posustajanje mišljenja određujuće je upravo za Platonovo iskustvo mišljenja. Platon sebe spašava, ističe Kjerkegor, time što u igru poziva fantaziju, koja „... leže i sanja, i odatle proizvodi ono mitsko... Time je ono mitsko entuzijazam *fantazije* u službi spekulacije, a u izvesnoj meri i ono što Hegel naziva panteizmom uobrazilje.“¹¹

Panteizam uobrazilje nije ništa drugo do otvaranje prostora i vremena za ideju kao otvaranje prostor-vremena žudnje mišljenja.¹² Ideja

⁸ Kjerkegor, S., *O pojmu ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd, 2020. str. 105.

⁹ *Isto*, str. 107.

¹⁰ O performativnosti slike uopšte, te posebno o načinu na koji slika dekonstruiše postojeće načine opažanja i mišljenja, te gradi nove up.: Wulf, C., „Zur Performativität von Bild und Imagination. Performativität – Ikonologie/Ikonik – Mimesis“, u: *Ikonologie des Performativen*, C. Wulf, J. Zirfas (ur.), Wilhelm Fink, München, 2005, str. 35-49.; Wulf, C., Zirfas, J., „Bild, Wahrnehmung und Phantasie“, u: *Ikonologie des Performativen*, C. Wulf, J. Zirfas (ur.), Wilhelm Fink, München, 2005, str. 7-32.

¹¹ *Isto*, str. 106.

¹² Felmanova (Shoshana Felman) ukazuje na to da je obećanje osnovna strategija zavodjenja: „Retorika zavodjenja shodno ovome može biti sumirana performativnim iskazom *par excellence*: ‘Obećavam’... Zamka zavodjenja sastoji se u produkciji *referencijalne iluzije* kroz iskaz koji je po svojoj prirodi *samo-referencijalan*: iluzije vanjezičkog čina obavezivanja proizvedenog izrazom koji samo na sebe referira.“ (Felman, Shoshana, *The Scandal of the*

data u slici jeste zahtev, žudnja, pogled koji čezne za zagrljajem ideje.¹³ Rečju, slika je obećanje poimanja ideje, uobraziljom postavljen imperativ mišljenja. Kako rana Ničeova misao o volji kao stvari po sebi, ali i kasnije odbacivanje toga da postoji bilo kakva volja u smislu konačnog pojmovnog određenja iste, tako i Delezova misao o ideji ima „ironičnu prednost“ koju Kantova stvar po sebi deli sa Platonovom idejom, „... prednost da se njome mišljenje večno nada.“¹⁴ Naravno, nada u ovom smislu zapravo je ime za način vremenovanja žudnje koja projektuje u slici ono što tek treba da bude mišljeno.¹⁵ Kao što esteta u *Ili-ili* ističe, ideja kao samoprojeksija žudnje vodi tome da se ono projektovano time već dogodilo, te se žudeća-misao poništavajući vremenovanje seća onoga čemu se nada i nada se onome čega se seća.¹⁶ Unutar igre uobrazilje sa čitavim postojanjem sećanje je, ističe osoba A, isto što i zaboravljanje: „... jer poetično se sećati je u stvari samo drugo ime za zaboraviti“.¹⁷

Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages, prev. Catherine Porter, Stanford University Press, Stanford, 2003, str. 17)

¹³ *Isto*, str. 107.

¹⁴ *Isto*, str. 112.

¹⁵ Hamačér (Werner Hamacher), bez pozivanja na Kjerkegora, pokazuje vezu Kantove i Ničeove misli u pogledu na ono što on naziva „hermeneutičkim imperativom“: „Samo putem obećanja volja može uspostaviti sebe kao volju, i samo kroz čin obećanja volja – i ništa drugo – obećava i obećava sebe kao volju. Obećanje – kao modalitet diskursa unutar kojeg se govori ispred sebe u pogledu na sebe – određuje strukturu volje. Volja može biti ispred sebe samo ako održava sebe u ovome ‘ispred’ – drugim rečima, samo ako ima ‘memoriju’. ‘Memorija volje’ je memorija obećanja volje, memorija budućnosti, obećanje ove memorije.“ (Hamacher, W., „Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche“, u: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998., str. 49-112., 80-81).

¹⁶ Kjerkegor, S., *Ili-ili. Životni fragment*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1979, str. 194.

¹⁷ *Isto*, str. 250.

Poetsko-filozofsku asimilaciju vremenovanja od strane sećajućeg zaboravljanja Kjerkegor u *O pojmu ironije* razlikuje od čisto poetskog čina. Za razliku od poetskog koje ne žudi za drugom stvarnošću, mitsko kod Platona počiva u neodlučivosti i dvostrukosti. Prostor mitskog kod Platona je prostor onoga iz-među: „Ono poetsko je hipotetički stav u konjunktivu, a ono mitsko je hipotetički stav u indikativu.“¹⁸ Filozofsko-poetska delatnost obeležena je, dakle, indikativnim iskazom i hipotetičkom formom, tj. ona ima formu obećanja. Ukoliko bi se, pak, tvrdilo da Niče zastupa čisto poetsku delatnost koja ne cilja na bilo šta van sebe, onda bi se njemu morala uskratiti mogućnost da govori da je samoproizvodnost mišljenja ogledanje samodelatnosti života – on ne bi smeo da ono poetsko deli unutar njega samog i da tvrdi njegovo samoogledajuće jedinstvo, ne bi smeo da dopusti da fantazija „dotakne reflektujuću svest“.¹⁹

Kakav je onda u konačnom karakter ovoga Platonovog „vladanja mitskim“ koje upravlja svakim preokretanjem platonizma? Ničeova misao kao obrnuti platonizam ne samo da zadržava ambivalentan odnos spram Platona držeći se platonističkog rascepa na Platona i platonizam, već je i sama data u platonističkoj formi obećanja, te time predstavlja obećanje preokretanja (Platonovog) obećanja. Rečju, preokretanje platonizma je refleksivno pojačavanje filozofske manije iz *Fedra*: obećanje ludom radovanje. Međutim, prostor žudnje mišljenja koji otvara poetska delatnost filozofa je kao prostor obećanja nužno otvoren za vlastito neispunjenje. Obećanje nije obećanje ukoliko nije otvoreno za promašaj obećanog prisustva, iako sva njegova moć zavisi od snage prisutnosti koja u obećanju namiguje. Prethodno rečeno se ne odnosi samo na Platonov „svet ideja“ koji je, po Niče, stvar fikcije i zbog toga (navodno) nedostižan, već se tiče i svakog preokretanja platonizma. Naime, prostor koji otvara obećanje, iako omogućava kretanje mišljenja, povratno ne može biti mišljenjem integrisan. Slika kao ono što omogućava kretanje mišljenja može garantovati samo to da mišljenje nikada neće stići tamo gde je sebe ovim obećanjem uputilo. No, ovo ne

¹⁸ Kjerkegor, *O pojmu ironije*, str. 107.

¹⁹ *Isto*.

vodi nužno Ničeovoj beskonačnoj igri postajanja i interpretacije onako kako je ona kod njega formulisana, jer ništa ne može garantovati da Ničeovo obećanje mišljenja postajanja neće zavšiti u svojoj „suprotnosti“, npr. u tzv. „teoriji ideja“. Stoga Ničeova kritika upućena Sokratu da nije bio dovoljno ironičan, jer je sebe suviše ozbiljno shvatao,²⁰ jednako pogađa i njega samog.

Ako je, kako tvrdi Delez, sokratsku ironiju nužno dogurati do krajnosti nemogućnosti izbora između filozofa i sofiste,²¹ i ako sam Platon već upućuje u pravcu ovog postajanja ironije parodijom,²² zašto parodija staje na novom kušanju temeljom koji sada navodno onemogućava stari način postavljanja identiteta? Zašto parodija ne dodiruje onoga koji je sam provodi, zašto ničanac Delez nije dovoljno parodičan? Zar komedija simulakruma ne počiva na tome da je Platonova „teorija ideja“ u potpunom skladu sa istim? Šta ako nema kušanja temeljom? Šta ako biće nije neutralno, već se ponorni temelj oprašta od bića kao svojih izraza, puštajući time da „teorija ideja“ *bude* sa one strane svakog kušanja i prisvajanja? To bi svakako vodilo napuštanju platonizma. No, kako dato nije interesantno, postavlja se sledeće pitanje: zar preokretanje platonizma kao gest parodiranja ne nagriža iznutra Ničov diskurs o jakom, plemićkom, o onome koji neposredno iz samog sebe stvaralački postavlja vrednosti? Zar parodiranje bitno ne pripada diskursu podređenog – podređenog postojećem društveno-simboličkom telu smisla, kao i gramatičkoj sudbini jezika na koju se neprestano Niče žali?²³ Zar parodiranje nije

²⁰ Niče, F., *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1988, str. 17-18.

²¹ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, str. 230.

²² Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, str. 119.

²³ O tome da bog preživljava vlastitu smrt usled gramatičke prirode jezika up. Niče, F., *Sumrak idola*, str. 24-26. O zavodaenju jezika putem ideje subjekta – podeli sile na delatnost i delatnika – koje vodi dekadentnosti čoveka Zapada up. Niče, F., *Genealogija morala*, Bonart, Nova Pazova, 2001, str. 76-78. O nemogućnosti ne-gramatičkog jezika, tj. o tome da je kod Ničea na delu gramatičko izlaganje negramatičke volje up. Hamacher, Werner, „Das

reakcija koja izrasta iz tla pasivnosti? Zar preokretanje platonizma kao večita parodija platonizma nije ružno, melesko, nisko, plebejsko, ropsko – zar svako preokretanje nije ezopovsko?

PRIČAM TI PRIČU: KA NEMOĆI BASNE

Hajdegerova (Martin Heidegger) je zasluga što je Niče za savremenost postao mislilac prvog ranga, ranga jednog Aristotela (Ἀριστοτέλης). Cena koju je pri tome platila Ničeova misao bila je u konačnom zarobljenost unutar metafizičkog načina mišljenja – obrnuti platonizam, čini se, ne oslobađa se za novo mišljenje. Zahvalnost za ovu zaslugu najveći deo interpretatora vraća Hajdegeru nastojeći da pokaže da Ničeov obrnuti platonizam izlazi izvan metafizičkih opozicija jer zapravo ništa i ne obrće. Tako Diksoova (Monique Dixsaut), u nastojanju da Ničea oslobodi Hajdegerovog zagrljaja, ističe da fragment iz 1870. godine ne govori o preokretanju odnosa *suprotnosti* istinskog bića i privida, naprotiv. U pitanju je potenciranje drugog tipa života koji se izgrađuje kretanjem *udaljavanja* od istinskog bića i koji je naznačen putem *poređenja* koja označavaju povećanje u pogledu na platonistički tip: čistije, lepše, bolje (*reiner, schöner, besser*).²⁴ Dakle, Diksoova tvrdi da je ovde na delu horizontalni odnos koji Hajdeger pretvara u vertikalni. No, nije li upravo Platonova ontologija „uspravnosti“ i sama „komparativna“ ontologija? Zar ona ne kruni u poređenju koje to više nije – ὄντως ὄν, kao što se kod Ničea sve poredi sa neuporedivošću života u pogledu na koji se razlikuju ono visoko i nisko?

Diksoova smatra da privid kod Ničea nije suprotstavljen stvarnosti, pod uslovom da se stvarnost ne razume kao pojam koji ima normativnu snagu.²⁵ Prethodno rečeno takođe znači da se mogući

Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche”, str. 87-90.

²⁴ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, Academica Press, London, 2018., str. 20 (https://www.academia.edu/37070597/Plato_Nietzsche_Philosophy_the_other_way_docx, preuzeto 7.3.2021.).

²⁵ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, str. 22.

odgovor na prethodno pitanje odnosa „komparativističkih“ ontologija Platona i Ničea krije u odnosu spram normativne snage pojma bića. Kao potkrepu svoje teze, Diksoova navodi Ničeov fragment „Vrednost istine i zablude“, napisan krajem 1886-početkom 1887. godine. Dati fragment je odlučujući za razumevanje Ničeovog odnosa spram Platona, tako da zaslužuje da bude naveden u najvećem delu:

„Umetnik ne može podneti stvarnost (*Wirklichkeit*)... njegovo je ozbiljno mišljenje da stvar vredi kao utvarni višak (*schattengleiche Rest*) koji se gradi od boja, oblika, zvukova, misli... što manje realno (*real*), to više vrednosti. To je platonizam: ali on je imao dodatnu smelost u svom preokretu: – merio je stepen realnosti (*Realität*) prema stepenu vrednosti i rekao: što više ‘ideje’, to više bića (*Sein*). Preokrenuo je pojam stvarnosti (*Wirklichkeit*): „Ono što smatrate stvarnim (*wirklich*) pogrešno je, a što smo bliže ‘ideji’ to smo bliže ‘istini’.“ – Da li razumete? Ovo je bilo najveće *prekrštenje* (*Umtaufung*)... U osnovi, kao umetnik kakav je bio, Platon je davao prednost prividu (*Schein*) nad bićem (*Sein*): to jest, laži, fikciji nad istinom, nestvarnom nad postojećim (*Vorhandenen*) – ali on je bio toliko uveren u vrednost privida da mu je pripisao svojstva ‘bića’, ‘uzročnosti’, ‘dobrote’, ‘istine’, ukratko, sve ono čemu se vrednost pripisuje.“²⁶

Diksoova ističe da Niče ovde ukazuje ne na jedno, već na dva preokretanja koje provodi Platonov platonizam. Prvo preokretanje jeste ono koje je svojstveno svakom umetniku. Platonizam je omalovažavanje stvarno-delotvornog u korist utvarnog, simulakrumskog viška.²⁷ Rečju, umetnost, „to je platonizam“. No, drugo preokretanje se, po Ničeu, pokazuje kao višak smelosti u preokretanju time što je Platon merio stepene stvarnosti prema stepenima vrednosti. Diksoova delezovski ukazuje na to da stvarnost (*Wirklichkeit*) kao modalna kategorija ne poznaje stepenovanje koje odlikuje kvantitativnost kategorije realnog. Platonovo preokretanje time nije potcenjivanje realnosti i stvaranje nove, već potpuna opčinjenost vlastitom fiktivnom kreacijom koja vodi

²⁶ eKGWB/NF-1886, 7 [2].

²⁷ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche*, str. 23.

potpunoj uverenosti da je ona nešto realno i baš *zato* nešto više od stvarnog.²⁸ Opet se postavljaju ista pitanja. Da li je Platon pogrešnim sredstvima izveo preokretanje kao pravu stvar? Da li je ova drskost Platonovog platonizma, ovo preokretanje preokretanja, greška? Zar zameriti Platonu na ovoj smelosti ne znači poreći pigmalionsku prirodu umetnika? No, postavljaju se i važnija pitanja. Ko je bio zaveden „svetom ideja“ – „mi“ ili Platon, te zašto je pogrešno sredstvo imalo toliku retoričku snagu da je postalo „naša“ stvarnost i zašto stvarnosti nije smetao namet realnosti ideje?²⁹ Da nije simulakrum kojim slučajem indiferentan? Zar ponor nije temelj tako što se opršta od bića kao svojih izraza?

Beskonačno približavanje odgovorima na ova pitanja ostvaruje se praćenjem udaljavanja kojim Niče opisuje svoju misao kao obrnuti platonizam u fragmentu iz 1870. godine. Maksimum ove udaljenosti, ne samo od Platona, već i od predsokratovaca, Niče iskazuje u fragmentu iz 1888. godine sledećim rečima: „Parmenid je rekao ‘ne može se misliti ono što nije’ – mi se nalazimo na *drugom kraju* i kažemo ‘ono što se može misliti sigurno je fikcija’. Mišljenje ne zahvata realnost (*Reales*)...“³⁰ Laku-Labart (Philippe Lacoue-Labarthe), komentarišući ovaj Ničeov zapis, ističe da je povest filozofije povest tumačenja Parmenidovog teksta, te da Niče sebe postavlja, čini se, sa one strane njegovog rada. Ako stoji Laku-Labartov uvid da ovaj tekst *zahteva* interpretaciju, da je Parmenidov tekst *željen*,³¹ onda je konstativ „isto je misliti i biti“ zapravo performativ, obećanje na čijem ispunjenju radi

²⁸ *Isto*, str. 23-24.

²⁹ Ako je „nas“ Platon uspešno zaveo, ako „smo mi“ poverovali u „svet ideja“ tako da je isti postao „naša“ stvarnost, onda je Platon upravo time prevladao svaki platonistički horizam, jer: „Kada jezik dela, jezik i telo više ne mogu biti mišljeni kao suprotstavljeni jedno drugom, već se pojavljuju kao prepleteni.“ (Strowick, E., *Sprechende Körper – Poetik der Ansteckung. Performativa in Literatur und Rhetorik*, Wilhelm Fink, München, 2009, str. 37).

³⁰ eKGWB/NF-1888, 14 [148]. Italik autorov.

³¹ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993., str. 3.

povest filozofije sve do Hegela.³² Niče, izgleda, postavlja sebe u vreme ispunjenja datog obećanja kada izvorna razlika više ne radi. No, time se Niče približava Hegelovoj misli u tolikoj meri da se otvara nerazmrsivo preplitanje ova dva mislioca. Sa one strane ideoloških deklaracija radikalne razlike Hegela i Ničea, ali i sa one strane želje da se dato klupko jednom zauvek odmota u bilo koji od mogućih pravaca, neophodno je izložiti se ovoj intimnosti. Dato dolazi od toga što povest za Ničea i Hegela jeste povest žudnje mišljenja otvorene Parmenidovim obećanjem identiteta mišljenja i bića, unutar kojeg ove dve poetike prilaze jedna drugoj i gde fikcija dodiruje um.

Povest filozofije kao povest istine-greške, kao povest kretanja udaljavanja od izvorne razlike ka poništenju iste, Niče sumira u nekoliko crta u *Sumraku idola* unutar aforizma „Kako je ‘istinski svet’ najzad postao basna (*Fabel*). Povest jedne zablude“. Na početku povesti basne istinskog sveta nalazi se figura Platona: „1. Pravi svet, dostižan za mudraca, pobožnog, punog vrlina – on živi u *njemu*, *on je taj svet*. (Najstariji oblik ideje, relativno mudar, jednostavan, ubedljiv. Parafraza teze 'ja', Platon, *jesam istina*).“³³ No, da li se ova vrsta naivnosti i jednostavnosti, koja odlikuje uobičajeno sanjanje o poreklu, može pripisati Grku kakav je bio Platon? Da li uverljivost teze o istinskom svetu nužno podrazumeva da je sam Platon njome bio zaveden da bi njome u nju ubedio? Ostavljajući još jednom po strani ova pitanja, ovde treba imati u vidu da je Platon unutar povesti istinskog sveta pre svega razumljen kao njen simbol.³⁴ Dato potvrđuje i Diksoova, koja navodi da u radnoj verziji „Povesti jedne zablude“ na početku stoji „Ja, Spinoza, *jesam istina*“.³⁵ Ističući da se ovaj aforizam nalazi unutar odeljka „Um u filozofiji“, Diksoova ukazuje na to da je povest ove basne zapravo

³² Parmenid se ovde pojavljuje nalik Don Žuanu u analizama Felmanove: „... Don Žuan zapravo ne čini ništa osim *obećanja konstativa*.“ (Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body*, str. 21).

³³ Niče, F., *Sumrak idola*, str. 27.

³⁴ Nalik Sokratu koji je, uprkos tome što je kasnije kod Ničea prepoznat kao isuviše Grk, simbol dekadentnosti Zapada.

³⁵ Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche*, str. 24.

Ničeovo razumevanje povesti uma. Dato potrjuje i prvobitna verzija pete tačke unutar koje ne rumeni od stida Platon, već um.³⁶

Dovršenje basne o istinskom svetu, čini se, ide u prilog posthajdegerijanskim tumačenjima unutar kojih Ničeov obrnuti platonizam ne predstavlja potenciranje anti-platonističke strane platonističke binarnosti: „6. Ukinuli smo pravi svet: koji je svet preostao? Prividan možda?... Ali, ne! *Zajedno s pravim svetom ukinuli smo i prividan!*“³⁷ Kako primećuje Klosovski (Pierre Klossowski), Ničeova priča o nestanku istinskog sveta u šest etapa predstavlja parodijsku inverziju nastanka sveta shodno judeo-hrišćanskom predanju.³⁸ Ničeova pripovest time uzima oblik re-fabulacije koja na metakomunikacijskom nivou tvrdi da je sam svet ono što je ispričano, otvarajući datim gestom istorijsko vreme za (ponovni) upad vremena mita.³⁹ U poslednjoj etapi povesti uma sam svet, čini se, postaje basnom. Prethodno znači, kako tvrdi Kaning (Peter Canning), da nema ničega sa one strane fabulacije, te da jedino što preostaje jeste „kontra-fabuliranje“.⁴⁰ Ukidanje razlike prividnog i istinskog sveta, po Kaningu, takođe govori o tome da se *logos* kao um nikada ne može osloboditi sebe kao *mythos*-a, priče, fabule. Ako kraj basne istinskog sveta može značiti neku vrstu buđenja, onda je to buđenje iz sna da jezik sebe može osloboditi fabuliranja, mitotvorstva. Time Ničeova pripovest, smatra Kaning, predstavlja buđenje iz sna o jeziku koji ne sanja i ne fabulira, buđenje za novi san večnog snoviđenja jezika.⁴¹ No, da li je metafizičar

³⁶ *Isto*, str. 25.

³⁷ Niče, F., *Sumrak idola*, str. 28.

³⁸ Klossowski, P., „Nietzsche, Polytheism and Parody“, *Bulletin de la Societe Americaine de Philosophie de Langue Francaise*, Vol. 14, No. 2 (2004), str. 82-119, 86.

³⁹ *Isto*, str. 88.

⁴⁰ Canning, P., „How the Fable Becomes a World“, u: Laurence A. Rickels (ur.), *Looking After Nietzsche*, State University of New York Press, Albany, 1990, str. 175-194, 180.

⁴¹ *Isto*, str. 175. Diskoova smatra da „Povest jedne zablude“ ne govori samo o ukidanju podele stvarnosti na dva sveta, već i o ukidanju zablude postavljanja

onaj koji sanja o jeziku koji nestaje u biću, ili je to san jezika samog čije obećanje metafizičar – taj prijatelj od poverenja – prihvata? Nije li upravo metafizičar onaj koji misli iz jezika, jezika koji uvek već obećava svoje drugo – biće?⁴² Da li je moguće da preko lakovernosti metafizičara jezik čuva razliku, te da svaka žudnja za prevladavanjem metafizike predstavlja tiraniju jednog-sve-bića? Zar je jedina mogućnost ukidanja obećanja njegovo ispunjenje? Zar nije moguće reći: Neću!⁴³ Bilo kako bilo, možda zaista stoji obećanje da Niče napušta platonističke binarnosti što u konačnom vodi u pravcu jezika koji ne obećava jedino što može obećati. Time se svakako Niče spašava od metafizike, tj. platonizma, a verovatno u istom potezu i sam Platon biva izlečen od platonizma. No, ako ovim gestom Niče biva istrgnut iz Hajdegerovog krila, nije li se on sada – na „drugom kraju“ – našao u zagrljaju Hegela?

Polazeći od komentara Klosovskog o refabulaciji kojom svet ponovo postaje ono što jeste – basna, Laku-Labart ističe da Niče u šestoj tački „Povesti jedne zablude“ govori o nemogućnosti *logos*-a da se konstituiše u pogledu na mit kao svoje drugo, jer je data razlika poništena – *logos* jeste *mythos*.⁴⁴ No, za razliku od uobičajenog slavljenja Ničeovog svečanog izlaska iz metafizike, Laku-Labart ukazuje na izvesno komplikovanje. Ako postajanje sveta basnom znači da svet jeste ono što je rečeno o njemu, onda, smatra Laku-Labart, sledi

same ideje sveta (Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, str. 26).

⁴² Felmanova ističe da se sam jezik svojim zavodnjem pokazuje kao prostor uživanja: „Don Žuanova žudnja je istovremeno žudnja za žudnjom i žudnja za jezikom: žudnja koja žudi *sebe* i žudi za svojim jezikom. Jezik je istinski prostor eroticizma, a ne prosto sredstvo kojim se pristupa ovom području. Zavesti znači proizvesti jezik koji uživa, jezik koji ima zadovoljstvo u tome ‘da nema više šta da se kaže’. Stoga, zavesti znači odložiti, unutar žudećeg govora, čin uživanja dela govora.“ (Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body*, str. 15).

⁴³ Kjerkegor posvećuje poglavlje „Ljubav je ispunjenje zakona“ u *Delima ljubavi* kritici obećavajućeg odnošenja i ukazuje na prednost onoga „neću“ (Kjerkegor, S., *Dela ljubavi*, Službeni glasnik, Beograd, 2020., str. 111-160).

⁴⁴ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 6.

zaključak: „Biće i govorenje, biće i mišljenje su isto.“⁴⁵ Upravo je metafizička teza, drži Laku-Labart, teza o čistom govorenju, čemu se može dodati: teza o obećanju koje činom izgovaranja biva ispunjeno, tj. „hipotetički stav u indikativu“ sada postaje sama stvar. Ne samo da se data teza nalazi kod Hegela, kod kojeg, ističe Laku-Labart, postajanje sveta *logos*-om nije ništa drugo do postajanje sveta *mythos*-om,⁴⁶ već se sama povest filozofije za Hegela odvija kao kretanje poništenja razlike bića i mišljenja koja je postavljena originalnim obećanjem njihove istosti kod Parmenida. Moguće je da Ničeovo preokretanje platonizma nije, kao što Delez tvrdi, isto što i Hegelovo „dvostruko odbijanje“ razlike stvari po sebi i pojave, već afirmacija potisnute moći lažnog, tj. simulakruma.⁴⁷ U pogledu na dati tip tumačenja spašavanje Ničea od Hegela bi se sastojalo u parodičnosti privida, u večnoj basni kao samoismevanju bez početka i kraja, što je identično rešenje u tekstovima svih prethodno pomenutih tumača Ničea. No, vraćaju se prethodno postavljena pitanja: zašto parodija ne dodiruje Ničeov mit o plemićko-aktivnom i plebejskom-reaktivnom, zar nije parodija suštinski reaktivno-pasivna jer je pretpostavka njenog stvaranja postojeće telo smisla koje razgrađuje i preokreće? U konačnom, šta odlučuje uverljivost neke priče tako da govor postane telo? Ko može to znati i ko o tome može *govorom* odlučiti? Nije li Niče uvek već slab pred tajnom tela smisla?

Laku-Labart, kao što je rečeno, i sam razume kulminaciju „Povesti jedne zablude“ kao onu koja vodi parodijskom poništavanju *mythos*-a i *logos*-a, tj. nemogućnosti da filozofija sebe postavi u razlici spram svoje drugosti, a da je pri tome data drugost iznutra neprestano ne ugrožava. U pogledu na Laku-Labartov fokus, dato konkretno znači da granica književnosti i filozofije postaje nejasna, što otvara mogućnost da se metafizika iznutra izloži svojoj drugosti protiv koje je sebe uvek izgrađivala.⁴⁸ Međutim, ovaj Laku-Labartov gest znači i da Ničeov san o jakom kao sili koja neposredno sobom postavlja svet takođe iznutra biva

⁴⁵ *Isto*, str. 8.

⁴⁶ *Isto*, str. 7.

⁴⁷ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, str. 228.

⁴⁸ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 9.

doveden u pitanje. Ničeova rana ideja umetnika-mislioca koji je ujedno filozof, pesnik, i zakonodavac – kao onaj koji je iz jednog komada⁴⁹ „saznaje stvarajući i stvara saznavajući“⁵⁰ – i koja ostaje na snazi sve do poslednjih zapisa, mora se i sama otvoriti ovim čitanjem za parodiju. Dato, između ostalog, znači dovesti u pitanje ideološku pokoricu Ničevog mišljenja i ukazati na potlačene sile koje obavljaju niske poslove u njegovim tekstovima, a koje samo u izuzetnim momentima izbijaju na površinu papira. Prethodno rečeno nije stvar razlike slova i duha Ničeovog pisma, niti je na delu pitanje integralnog, jedinstvenog tumačenja Ničea, već je u pitanju otvaranje njegovog parodijskog preokretanja platonizma za vidljivost nemoći parodiranja.

Parodiranje kao igra jezika ne upućuje u pravcu izvornog proizvođenja, već u pravcu izvrsnosti u veštini jezika. Ova izvrsnost ne nosi samo grčko ime retorike, već je sam način na koji stari Grk sebe razume u razlici spram brbljajućih barbara. Iako Ničeu nije strana ova tradicija, iako se i njome koristi u borbi protiv metafizike, kako ističe Laku-Labart, ona kao „podzemno kretanje“ Ničevog teksta dovodi u pitanje njegovo mistko-poetsko postavljanje temelja.⁵¹ Retorika kao čisti višak jezika – veština i neprirodnost – nije ništa drugo do smrt izvornosti:

„Ono što retorika slama... sama je razlika dioniskog i apolonskog... Retorika je time čudovišnost. Jezik rođen neprirodnim putem: u jeziku, Apolon nastupa prvi, 'sin' nastupa pre 'oca'. Ovo je više od 'preokreta'. Na delu je zastranjivanje, ili čak nemogućnost... Stoga nema snage koja uvek već nije oslabljena kao oblik, tj. kao jezik. Apolon je *ime* Dionisa ('originalna' metafora). Dionis se više ne može pojaviti... Ne umire bog u tragediji, već u retorici.“⁵²

Ne samo da je jezik u svojoj gramatičkoj sudbini onaj koji, kako tvrdi Laku-Labart, označava prvenstvo Apolona kao boga neizvornosti, i

⁴⁹ Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Novi Sad, 1998, str. 201.

⁵⁰ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984, str. 23.

⁵¹ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 18.

⁵² *Isto*, str. 32-33.

ne samo da nema više izvornosti dioniskog zvučanja jezika, već dionisko nije to da se Dionis pojavljuje kao Apolon, nego da jeste Apolon.

Ako se ima u vidu da Platon stoji pod znakom Apolona, tada se otvaraju dodatna komplikovanja. Ne samo da je Apolon kao bog proricanja bog obećanja, u krajnjem bog govornog čina kao takvog,⁵³ ne samo da je on zauvek obeležen zločinom ubistva primordijalnosti – Pitona, već njegovo sijanje, kako pokazuje Detjen (Marcel Detienne), odlikuje specifična krvoločnost i glad za žrtvenim mesom. Ovaj „imoralni Apolon“, ističe Detjen, u jeziku se pomaljao kroz imena „Knez žrtvovanja“ i „Knez mesara i kuvara“, a u *Homerovskoj himni Apolonu* stoji da u njegovom hramu dobar nož u pravoj ruci nikada neće ostati neiskorišćen.⁵⁴ Tek ukoliko se ima u vidu ova strana Apolona postaje razumljivim zašto je pitanje pravednosti u *Državi* neprestano praćeno homerovskim pitanjem raspodele hrane,⁵⁵ ali i problemom kuvanja.⁵⁶ Takođe, tek time se dolazi do konkretnijeg određenja Platonove διαίρεσις, za koju Delez ispravno, ali negativno, kaže da nije

⁵³ Nagy, G., “Name of Apollo: Etymology and Essence”, u: *Homer’s Text and Language*, University of Illinois Press, Chicago, 2004., str. 138-143, 139.

⁵⁴ Detienne, M., “Apollo’s Slaughterhouse”, *Diacritics*, Vol. 16, No. 2 (1986), str. 46-53, 47. O Apolonovom „krvoločnom“ savetu svom krićanskom svešteniku up. *HH* 3, 531-544.

⁵⁵ Up. Nagy, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979, str. 128; Nagy, G., “Poetry and the Ideology of the Polis: The Symbolism of Apportioning Meat”, u: *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, Ithaca, 1990., str. 269-275, 269.

⁵⁶ O problemu raspodele hrane i pravilne ishrane kao temeljnim problemima Platonove *Države* up. Hintze, H., *Gluttony and Philosophical Moderation in Plato’s Republic*, UMI, Chicago, 2009; Liebert, R. S., “Apian Imagery and the Critique of Poetic Sweetness in Plato’s Republic”, *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 140, No. 1 (Spring 2010), str. 97-115. O kritici proždrljivosti i raskošne tpeze unutar nove komedije kao kritici dekadentnosti viših staleža up. Olson, S. D., Sens, A., “Introduction”, u: *Matro of Pitane and the Tradition of Epic Parody in the Fourth Century BCE. Text, Translation, and Comentary*, Scholars Press, Atlanta, 1999, str. 1-48.

aristotelijanska deoba rodnog pojma na vrste, i pozitivno, ali apstrakno, da je na delu genealoško utvrđivanje porekla.⁵⁷ Ako je svaki govor nalik živom biću (Plat. *Phaedrus* 264c), onda je dijalektičar Apolonov sveštenik koji umešno razdvaja telo po zglobovima „i ne kida ga kao loš mesar“ (Plat. *Phaedrus* 265e). Dijalektičar je mesar koji komada postojeće telo smisla i potom ga kuvajući organizuje u nov govor-sliku-obrok koju retorički servira drugima,⁵⁸ a sve jer zna za *dvostrukost usta*: on se *nada* da će slike-govori kojima publiku hrani, nakon varenja, biti slike-govori kojima publika vidi i koje izgovara.⁵⁹ Prethodno rečeno nije ništa drugo do ponavljanje stupanja Apolona u telo jezika: upad Apolona u telo označen je Pitijinim brbljanjem i mucanjem kao znakom komadanja postojećeg tela smisla, nakon čega sledi pesničko uobličavanje ovog zapomagajućeg mumljanja u dvosmislenost naznake koja se potom izlaže zajednici zarad tumačenja.⁶⁰ Naravno, kasapljenje i kuvanje tela smisla koje provodi Apolon nije ništa drugo do kretanje onoga dioniskog.⁶¹ Prethodno rečeno znači da ono mitsko kod Platona,

⁵⁷ Delez, Ž., „Platon i simulakrum“, str. 228.

⁵⁸ Felmanova ukazuje na promenu smisla znanja unutar zavodjenja obećanjem: „Izražavnje znanja, više ne konstativ već performativ, nije toliko objekt kontemplacije, već uživanja. Drugim rečima, znanje više nije ono što se razume kao *reprezentacija*, spektakl: u pitanju je ono što se može *okusiti* na *gozbi* jezika.“ (Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body*, str. 72)

⁵⁹ „Unutar mimetičkih procesa imaginacija upostavlja veze sa svetom i pretvara spoljašnji svet u unutrašnji, a unutrašnji svet u spoljašnji... Unutar ove žudnje, ne samo da mi stvaramo slike, već slike stvaraju nas.“ (Wulf, C., „Zur Performativität von Bild und Imagination.“, str. 39)

⁶⁰ Up. Nagy, G., „Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concept of Theory“, u: *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, James L. Kugel (ur.), Cornell University Press, Ithaca, 1990, str. 56-64, 61.

⁶¹ Ne samo da Niče na mnogim mestima koristi slike varenja i hrane, već neprestano ponavlja Platonovu dvojnost kuvar – lekar koja nosi celinu *Države*. Posebno je upečatljiv 234. aforizam koji govori o „gluposti u kuhinji“ unutar *S one strane dobra i zla*, gde Niče neurotično izražava resantiman spram žena koje gospodare kuhinjom a da pri tome nisu ovladale lekarstvom, zaključujući:

kao i kod Ničea, zapravo nije stvar izvornog proizvođenja, već predstavlja ideološko skrivanje svetlosti, svetlosti koju je Valeri (Paul Valéry) poznavao: „O boli Sunca koju Oni nazivaju sjaj i radost, / tvoj blesak je krik oštri, – a tvoja žrtva / zgara naše misli!...“⁶²

Ovo dugo vrćenje u mestu, koje je bilo na delu do sada, nužnost je ritualnog očišćenja koje omogućava upućivanje ka vezi Ničeove misli i ezopovske tradicije. Ovde je Laku-Labart posebno instruktivan i to u pogledu na dva momenta. Prvo, njegovo pitanje o mogućnosti da se filozofija (iz filozofije) izloži književnosti čijom negacijom je uvek sebe izgrađivala, predstavlja metamorfozu gospodarske uloge filozofije u specifično iskustvo nemoći.⁶³ Prethodno nije ništa drugo do neizvornost apolonskog koja ovde znači da jeziku nedostaje sila, da je jezik nedostatak snage, što bi paradoksalno otvorilo mogućnost snage koja je snaga slabosti, tj. otvorilo bi razliku u samoj snazi.⁶⁴ Ovo je upravo ono ezopovsko koje se ovde pokušava osvetliti. Drugo, Laku-Labart podvlači Ničeov uvid iz *Rođenja tragedije* da je Platon stvorio novu formu filozofskog pisma – roman kao oblik ezopovske basne, kao karnevalski, rapsodični, mešoviti, meleski žanr.⁶⁵ Ne samo da ova neuhvatljivost Platonovog pisma govori protiv jednostavnosti koju mu pripisuje Niče u „Povesti jedne zablude“, već kod Laku-Labarta ona upućuje u pravcu nemogućnosti filozofije da pojmovno zahvati ovaj tip proze. Laku-Labart Ničeovo razumevanje Platonovog pisma kao posebnog oblika ezopovske basne povezuje sa Hegelovim poimanjem romantičarske forme umetnosti, a sve kako bi, pokazujući nemogućnost razlike poezije i proze, doveo u pitanje filozofsko vladarsko suprotstavljanje filozofije i pesništva prozi.⁶⁶ Iako se basna kod Hegela može razumeti kao prenatalna egzistencija romantičarske forme umetnosti, neophodno je

„Razvoj čoveka su najviše usporile i najteže oštetile rđave kuvarice, to jest potpuno odsustvo uma u kuhinji.“ (eKGWB-JBG, 234).

⁶² Valeri, P., „Parabole“, u: *Poezija*, Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 174.

⁶³ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 11.

⁶⁴ *Isto*, str. 12.

⁶⁵ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 50.

⁶⁶ Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, str. 147.

ostati pri pitanju same basne i onoga što ona govori o filozofskom pismu. Dato znači da u „Kako je ‘istinski svet’ najzad postao basna“ treba ostati pri onome *Fabel* i ne skakati, kako to radi većina tumača, na opštost fabuliranja. Prethodno rečeno ne stoji u protivstavu spram isticanja ambivalentnog odnosa filozofije i književnosti, te posebno romana kao književnog oblika kod Laku-Labarta, već predstavlja dalju konkretizaciju ovih uvida, ali i oprez pred preranim skokom u načelnost priče o tome kako je sve priča koji je prisutan kod najvećeg dela savremenih tumača Ničea. Takav uobičajeni apstrahujući gest jednog-sve-pričanja ne samo da proždire sudbonosnost „detalja“ teksta, već predstavlja ideologizirajuće niveliranje pitanja moći upisanog u priču. Niski status basne, njeno robovsko poreklo u vezi sa rođenjem filozofskog pisma kod Platona slabost je koja se suprotstavlja snazi sve-pričanja.

UVOD: OBEĆANJE RADA O NIČEOVOM BASNOSLOVNOM NAUKU

Nalik Ničeovom spisu *Pet predgovora za pet nenapisanih knjiga*, ovaj rad dolazi do svog kraja nedvosmileno otkrivajući sebe u obliku predgovora, u formi obećanja rada koji će uistinu govoriti o Ničeovom basnoslovnom nauku. Da bi se zaista pokazala pripadnost Ničeove laže o životinji-čovjek ezopovskoj tradiciji, neophodno je obećati više stvari.

Prvo, Rodeovo (Erwin Rohde) ukazivanje na analogiju *Platon : Sokrat :: Niče : Zaratustra* u pismu iz 22. decembra 1883. godine trebalo bi uzeti ozbiljno, uprkos Ničeovom gestu odbijanja ove analogije u povratnom pismu.⁶⁷ Dato je opravdano ne samo zato što je Rode filolog – u Ničeovom smislu onaj koji zna da čita, već zato što je sam Niče u pismu Overbeku (Franz Overbeck) neka tri meseca ranije sam rekao isto: „Čitajući Tajšmulera, neprestano sam zapanjen kad vidim koliko slabo

⁶⁷ Nietzsche, F., *Friedrich Nietzsche Gesammelte Briefe*, II, Verone Publishing, Nikosia, 2017, str. 570-573.

poznajem Platona i koliko moj Zaratustra πλατωνίζει.”⁶⁸ To da je Platon za Ničea „tajanstvena i zagonetna priroda“ koja skriva svoje aristofanstvo,⁶⁹ u kontekstu Zaratustrinog *platoniziranja* govori, čini se, o tome da je Ničeu njegov stil stran. U pogledu na prethodno, neophodno je obećati sledeće: ne da Niče piše isto što i Platon, već da piše na Platonov način, da platonizira. Zaratustrino platoniziranje, koje ističe pozni Niče, trebalo bi vratiti nazad njegovom filozofskom prvencu *Rođenje tragedije* gde stoji da je pesnik Platon, pod uticaj ružnog Sokrata, skovao formu dijaloga kao mešavinu svih postojećih oblika i stilova, dijalog kao žanr *između* žanrova koji narušava i filozofski i pesnički zakon jedinstva jezičkog oblika. Rečju, Platon je zaslužan za novi oblik pisma: „Zaista je za celo potomstvo Platon dao uzor novog oblika umetnosti, uzor *romana*, koji se može nazvati beskrajno potenciranom ezopovskom basnom...”⁷⁰ Dakle, Ničeoov ideološki hvalospjev jedinstvenog stila predsokratovaca i tragičara ne govori ništa o plebejskom radu njegovog teksta, teksta čiji je stil i sam neuhvatljiv i *između* žanrova – platonizirajući. Ali i više od prethodnog, naime, sam lik Zarasture je postavljen kao sila kontra-fabuliranja u pogledu na lik Sokrata, te se *Tako je govorio Zaratustra* može razumeti kao kontra-*Fedon*,⁷¹ *Fedon* koji počinje ezopovskom basnom o suprotnostima i gde su poslednji Sokratovi trenuci obeleženi sricanjem stihova na Ezopove basne i himnom Apolonu (Plat. *Phaedo* 60c-61b). Rečju, neophodno je obećati da pojavljivanje Ezopa unutar *Fedona* nije slučajno u pogledu na Ničeoovu tvrdnju da je Platonov novi žanr „beskonačno potencirana ezopovska basna“. Prethodno rečeno znači da je sam lik Sokrata izgrađen na uzoru narodnog mudraca Ezopa,⁷² ali i da je Ničeoov

⁶⁸ eKGWB/BVN-1883: 469. *An Franz Overbeck in Basel (Postkarte)*.

⁶⁹ eKGWB-JBG, 28.

⁷⁰ Niče, F., *Rođenje tragedije*, str. 138.

⁷¹ Dato potvrđuje *Vesela nauka* gde se aforizam o večnom vraćanju istog „Najveće težište“ smešta između aforizma o umirućem Sokratu koji mu prethodi i aforizma koji najavljuje Zaratustru koji dolazi posle.

⁷² Up. Compton, T. M., “Socrates: The New Aesop”, u: *Victim of the Muses. Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European*

Zaratustra onaj koji predstavlja dalju metamorfozu istog modela: da je jednako ružan kao Sokrat koji je izobličen kao Ezop, te da tek samo-*negacija* ružnog rađa lepotu sna o natčoveku.⁷³ Rečju, neophodno je obećati da Zaratustra ne napušta strukturu basne, već iznosi ne-moralni moral životinje-čovjek.⁷⁴

Drugo, neophodno je obećati da struktura basne govori više o Platonu i Ničeju nego teza o opštem fabuliranju, a samim tim i da govori više o sudbini filozofskog pisma. Dato bi trebalo pokazati na samoj strukturi basne koja se pokazuje u ambivalentnom odnosu svoja dva elementa: narativnog tela koje se odvija preko životinja koje govore i pouke ili nauka koji komentariše narativno telo. Basna je, pričom koju priča preko životinja, uvek smeštena unutar konkretnih situacija i događaja koji su potom prevedeni na jezik pouke koji je aspraktniji, opštiji.⁷⁵ Na prvi pogled, ovo nije ništa drugo do uobičajeno razumevanje strukture metafizike kao platonizma, gde ono čulno-konkretno biva prevedeno u svoju pojmovnu istinu. No, ako struktura basne omogućava ono što se zove metafizikom, to ne znači da je struktura basne isto što i struktura metafizike – metafizika je samo jedan mogući metanauk o strukturi basne. Struktura basne, kako ističe Džejmson (Fredric Jameson), pre svedoči o tendenciji narativa da se podeli na dva dela koji se kreću u različitim semiotičkim pravcima: u pravcu onoga što se naziva narativ u strogom smislu i u pravcu relativno apstraktnog smisla. Dato znači da basna zahteva izgradnju nauka radom na *postojećem* telu smisla koje se datim radom *može* odvojiti od sebe i kretati u različitim,

Myth and History, Center for Hellenic Studies, Washington, (<http://nrs.harvard.edu/urn->

3:hul.ebook:CHS_Compton.Victim_of_the_Muses.2006, 23.1.2020.)

⁷³ Hamacher, Werner, "Das Versprechen der Auslegung", str. 90-91.

⁷⁴ Niče, F., „O ugrizu zmiје”, u: *Tako je govorio Zaratustra*, Dereta, Beograd, 2016, str. 59-60.

⁷⁵ Pouka može doći i pre narativnog tela, ali ovo „pre“ narativnog tela nije vezano za linearnost vremena pričanja basne, već za telo smisla koje basna podrazumeva i na kojoj potom radi.

nepredvidivim pravcima.⁷⁶ Ne samo da se basna (*Fabel*) razlikuje od bajke (*Märchen*), kako tvrdi Lajbfrid (Erwin Leibfried), po tome što se unutar nje ne događa ništa čarobno ili magično, već je prozaičnost basne određena time što je basna u bitnom *refleksija*.⁷⁷ Refleksivnost basne ne podrazumeva samo to da je basna bez pouke uvek već pola-basna koja intendira svoju drugu polovinu,⁷⁸ već da basnu odlikuje paradoksalna forma intencionalnosti. Naime, basna ne govori samo o fiktivnim događajima kao stvarnim, već ona prikazuje „... ono što je stvarno nemoguće kao stvarno... Istina onoga što se stvarno dogodilo nije tu, ali se unutrašnja logika invencije pojavljuje, nastala moćju više (poetske) istine kojoj ne treba potvrda stvarnosti“.⁷⁹

Strukturu basne, kao one koja tvrdi istinitost svoga nauka na temelju nemoguće priče, treba neposredno dovesti u vezu sa nemogućnošću filozofske žudnje za pojmovnim određenjem. Dato se najbolje postiže obećanjem analiza mesta basne unutar Hegelovih predavanja iz *Estetike* i to iz nekoliko razloga. Naime, mesto basne se unutar Hegelovog razumevanja povесnih formi umetnosti pokazuje kao krajnje problematično,⁸⁰ što dodatno potvrđuje neuhvatljivost Platonovog pisma, ali i Ničeovog platoniziranja – neuhvatljivost koja pogađa i njihov samoodnos. Hegel basnu, zajedno sa parabolom, poslovicom, apologom i metamorfozom, smešta u prvi oblik „svesne simbolike uporedne forme umetnosti“. „Svesna simbolika“ ne poznaje nikakvu uzvišenost, ni božansku volju, a odnos značenja i forme ne obrazuje više jedinstvo, već je na delu „neko manje ili više slučajno spajanje“.⁸¹ Dato znači da basnu zbog „slobodnog“, tj. nespekulativnog odnosa narativnog tela i nauka zapravo odlikuje struktura i proizvoljnost

⁷⁶ Jameson, F., *Brecht and Method*, Verso, London, 1998, str. 104-105.

⁷⁷ Leibfried, E., *Fabel*, Metzler, Stuttgart, 1982, str. 18.

⁷⁸ *Isto*, str. 25.

⁷⁹ *Isto*, str. 28.

⁸⁰ Up. Kwon, J.-I., *Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der "symbolischen Kunstform" in Hegels Ästhetik*, Wilhelm Fink, München, 2001, str. 75.

⁸¹ Hegel, G. V. F., *Estetika*, II, BIGZ, Beograd, 1975, str. 86.

znaka.⁸² No, kada Hegel za „svesnu simboliku“ kaže da je na delu meleska, hermafrodijska forma umetnosti (*Zwitterarten*),⁸³ tada dato ne treba razumeti kao neobavezujuću metaforu. Naime, na delu je sleđenje tradicije koja umetničko delo razume kao organizam, tj. kao životinju skladne građe. Važnije od umetničkog dela kao životinje koja govoreći traži svoju interpretaciju-nauk, jeste problematično mesto basne-životinje kod Hegela. Basna za Hegela nije (književna) vrsta u strogom smislu te reči, već se ona kao hermafrodijska forma pojavljuje „... samo tada kada prave stalne forme počinju da se raspadaju i da prelaze u druge forme“.⁸⁴ Time je basna *književna forma čistog postajanja*, čiju „prelaznu formu“ pojam ne može da zahvati. Ako po Hegelu nemogućnost poimanja basne „nije krivica pojma“, onda to mora biti krivica koja dolazi od nakaznosti same basne. Dato ne znači samo da je pitanje basne uvek pitanje prebacivanja krivice, jer basna povesno i dolazi iz tradicije nadmetanja oko mudrosti i pesničkog optuživanja,⁸⁵ već da se optužba može okrenuti i ka samom pojmu. Ova krivica bezobličnosti basne kod Hegela ne samo da je u skladu sa niskim književnim statusom koji se pripisuje basni od njenih početaka, već je kod Hegela ona dovedena u vezu sa samim likom Ezopa koji je poznat po svojoj ružnoći i grbavosti – po bezobličnosti.⁸⁶ No, ne samo da postoji paralela hermafroditizma basne i deformisanosti Ezopovog tela, već se kod Hegela plitkost basne kao plitkost Ezopove mudrosti povezuje sa njegovim ropskim statusom,⁸⁷ što omogućava filozofu da, stajući na

⁸² Up. de Man, P., “Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*”, u: *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996., str. 91-104, 103-104.

⁸³ Hegel, G. V. F., *Estetika*, str. 88-89.

⁸⁴ *Isto*, str. 89.

⁸⁵ Up. Nagy, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979., str. 222-251; Steiner, D., “Fables and Frames: The Poetics and Politics of Animal Fables in Hesiod, Archilochus, and the *Aesopica*”, *Arethusa*, 45 (2012), str. 1-41.

⁸⁶ Hegel, G. V. F., *Estetika*, str. 93.

⁸⁷ Up. Dithmar, R., *Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik*, Schöningh, Paderborn, 1974, str. 132.

stranu poezije, kaže: „U robu počinje proza...“⁸⁸ Rečju, neophodno je obećati da pitanje basne nikada nije neutralno pitanje žanra, već da je uvek pitanje odnosa društvenih snaga koje su reflektovane unutar žanrovskih podela – pitanje o basni je pitanje moći.

Treće, polazeći od rezultata obećane analize basne kod Hegela, trebalo bi, u najmanjem, obećati značaj životinje kao aktera narativnog dela basne za Ničeovo nastojanje da čoveka vrati životinjstvu i time ga oslobodi od onoga isuviše ljudskog. Šta zapravo znači da u basni životinje govore? Ako se basna samorazlaže na narativno telo i smislenu pouku, nije li time basna večno vezana za metafizičko rascepljujuće određenje čoveka kao *animal rationale*? Jednačina koja kaže „čovek jednako životinja plus *logos*“ nije neutralna deskripcija, već je rezultat normativnosti *antropološke razlike* unutar koje je suština životinje nedostatak, nedostatak u pogledu na koji čovek *treba* da se razlikuje.⁸⁹ Niče će upravo kroz lik Zaratustre rad antropološke razlike usmeriti nazad ka samom čoveku koji je sada nedostatan: ono što je majmun za čoveka, čovek je za natčoveka.⁹⁰ No, Ničeova kritika uma kao kritika onoga „plus“ na životinji prisutna je već u ranom „Saznajnoteorijskom uvodu“. Ovde su ljudi u *formi* basne predstavljeni kao „dosetljive životinje koje su izumele saznanje“, a Niče eksplicitno ovaj opis naziva basnom.⁹¹ Ničeovo nastojanje da čoveka vrati u „strašan osnovni tekst *homo natura*“ podrazumeva napuštanje njegovog sujetnog samorazumevanja, napuštanje glasa koji mu govori: „Ti si više! Ti si viši. Ti si drugog porekla.“⁹² Niče čoveka naziva dobroćudnom životinjom, plašljivom životinjom, nepoverljivom životinjom,

⁸⁸ Hegel, G. V. F., *Estetika*, str. 93.

⁸⁹ Wild, M., „Antropologische Differenz“, u: R. Borgards (ur.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, str. 47-59, 48.

⁹⁰ Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 9.

⁹¹ Niče, F., „Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu“, u: *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984, 74-95, 74.

⁹² eKGWB-JBG, 230.

najinteresantnijom životinjom, životinjom koja sme da obeća, tj. uvek ističe njegov životinjski karakter.

Basna kao ona unutar koje životinja govori posebno je pogodna forma za izražavanje ovog Ničeovog nastojanja pod uslovom da se ne razume antropocentrički. Kako ističe Borgards (Roland Borgards), životinja koja govori i dela unutar basne zapravo predstavlja negaciju čoveka razumljenog kao jedinog subjekta sposobnog za govor i delanje.⁹³ Pored prethodnog, Borgardsova teza da realna životinja uvek ima hibridni status kao materijalno-semiotičko biće⁹⁴ reflektovana je u samoj strukturi basne. Ovaj meleski status same životinje upućuje u pravcu poništenja oštre razlike stvarne i fiktivne životinje, jer, drži Borgards, „realna životinja“ znači, a „fiktivna životinja“ objektivno važi, što vodi uvidu da je „fiktivna životinja“ samo jedan od modaliteta „realne životinje“.⁹⁵ Polazeći od Šenbekovih (Sebastian Schönbeck) zoopoetičkih uvida, može se reći da unutar basne otuđenje ne pogađa samo životinju, već da se, time što je čovek razumljen u pogledu na osobine životinje, može govoriti o „dvostrukom otuđenju“.⁹⁶ No, moguće je ovu dvostrukost razviti zoopolitički u polivalentnost odnosa moći unutar basne: basna se može razumeti kao iskaz o ljudskoj politici; basna može govoriti o odnosima moći među životinjama; basna takođe govori i o odnosima moći između čoveka i životinje. U konačnom dato znači, ističe Šenbek, da basnopolisac ne govori o životinji, već da govori sa životinjom o analogiji odnosa moći prisutnih kod ljudi i životinja.⁹⁷

⁹³ Borgards, R., “Introduction: Cultural and Literary Animal Studies”, *Journal of Literary Theory*, vol. 9, issue 2, (2015), str. 155-160, 157.

⁹⁴ Borgards, R., “Tiere und Literatur”, R. Borgards (ur.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, str. 225-244, 237.

⁹⁵ *Isto*, str. 240.

⁹⁶ Schönbeck, S., *Die Fabeltiere der Aufklärung. Naturgeschichte und Poetik von Gottsched bis Lessing*, J.B. Metzler, Berlin, 2020, str. 27.

⁹⁷ Schönbeck, S., “‘Sire,’ says the fox”: The Zoopoetics and Zoopolitics of the Fable in Kleist’s “On the Gradual Production of Thoughts whilst Speaking”, in: *What is Zoopoetics? Texts, Bodies, Entanglement*, Kári Driscoll, Eva Hoffmann (ed.), Palgrave Macmillan, Cham, 2018., str. 81-102, 92.

Prethodno rečeno upućuje u pravcu toga da se prosvetiteljstvo kod Ničea ne ograničava samo na jednu fazu njegovog stvaralaštva, već se čitavo njegovo delo pokazuje kao specifična kulminacija značajnih transformacija smisla basne unutar nemačkog prosvetiteljstva.⁹⁸ Moglo bi se još štošta obećati, ali vreme je da obećanja prestanu da se nižu.

Sve prethodno obećano bi tek trebalo jednom zauvek utvrditi, tako da se čini da u krajnjem ovde ništa nije rečeno. Možda su ovo zaista priče za malu decu, puka obećanja. Šta čovek sa njima da radi kada zna da je obećanje ludom radovanje? No, zar reći bilo šta ne znači uvek samo obećati da će do reči doći nešto drugo od pukih reči? Treba biti lud da bi se govorilo, lud poput Ničea koji nije prestao da obećava ni kada je za to dobio društvenu potvrdu: „... sutra ću vam, dobri ljudi, načiniti najkrasnije vreme...“⁹⁹

IZBOR IZ LITERATURE

- Borgards, R., “Tiere und Literatur”, R. Borgards (ur.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2016, str. 225-244.
- Dixsaut, M., *Plato-Nietzsche. Philosophy the Other Way*, Academica Press, London, 2018.
- Felman, S., *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, prev. Catherine Porter, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Hamacher, W., “Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche”, u: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998., str. 49-112.

⁹⁸ O dinamici razumevanja basne unutar nemačkog prosvetiteljstva up. Schönbeck, Sebastian, *Die Fabeltiere der Aufklärung*.

⁹⁹ Ovo Ničeovo obećanje dolazi nakon konstatovanja lošeg vremena pri ulasku u zavod shodno bolničkom dnevniku iz Bazela godine 1889. (Ros, V., „Epilog“, *Gradac. Časopis za književnost, umetnosti i kulturu*, br. 152-153 (2004), str. 207-212, 207).

-
- Kjerkegor, S., *O pojmu ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata, Dereta*, Beograd, 2020.
- Lacoue-Labarthe, P., *The Subject of Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Leibfried, E., *Fabel*, Metzler, Stuttgart, 1982.
- Niče, F., *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, IKZS, Novi Sad, 1998.
- Niče, F., *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1988.
- Schönbeck, S., *Die Fabeltiere der Aufklärung. Naturgeschichte und Poetik von Gottsched bis Lessing*, J.B. Metzler, Berlin, 2020.
- Wulf, C., “Zur Performativität von Bild und Imagination. Performativität – Ikonologie/Ikonik – Mimesis”, u: *Ikonologie des Performativen*, C. Wulf, J. Zirfas (ur.), Wilhelm Fink, München, 2005, str. 35-49.

NIKOLA TATALOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PROLEGOMENA TO NIETZSCHE'S FABULOUS SCIENCE

Abstract: The paper represents a preliminary work guided by the question of whether Nietzsche's writing belongs to the Aesopian tradition. The first part of the paper carries out the reading of Nietzsche's philosophy as "inverted Platonism" with regard to the understanding of the image as the promise of the concept in Plato, all for the sake of pointing out the intimacy of Nietzsche's and Plato's writing style. The second part of the paper, through a conversation with interpretations of Nietzsche that start from the general thesis that everything is the story, tries to get to the concreteness of the fable and its connection with the fate of the philosophical writing. The third section of the paper describes the relationship between the fable and Nietzsche's writing in three stages: By concretizing the fabulous character of Plato's and Nietzsche's writings, presenting the structure of the fable, and pointing out the significance of the question of what does it mean that the animal speaks in the fable?

Keywords: Nietzsche, Plato, performative, promise, image, desire, language, writing, art, fable

Primljeno: 28.2.2022.

Prihvaćeno: 6.5.2022.

Arhe XIX, 37/2022
UDK 1 Nietzsche
27.18
599.89

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.291-316>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

NATAŠA S. MILOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

NIČEOVO POIMANJE HELENSKOG, JUDEO- HRIŠĆANSKOG, MODERNOG I BUDUĆEG ČOVEKA²

Sažetak: Rad je posvećen istraživanju onog aspekta Ničeove misli na osnovu kog uobličavamo epohalni nivo njegovog kulturnofilosofskog stanovišta. Ono jeste specifično i zato što u Ničeovom delu nije izričito artikulirano, iako je on, pokazaćemo, i mislilac fundamenata kulture. Njegovo bavljenje fundamentima kulture bilo je spregnuto sa intervenisanjem u novovekovno stanje evropske kulture koja je, prema Niču, „ogrezla u nihilizam”. Utoliko, njegovo kulturnofilosofsko stanovište jeste presudno bilo oblikovano *ispitivanjem porekla toga nihilizma i potragom za njegovim prevazilaženjem*. Moment vezan za ispitivanje porekla nihilizma obeležio je Ničeov odnos prema judeo-hrišćanskom i modernom čoveku, dok je moment vezan za potragu za prevazilaženjem nihilizma obeležio njegov odnos prema helenskom i „budućem” čoveku. Taj dvostruki smer kretanja njegove misli spregnut je sa Ničeovim genealoškim metodom na osnovu kog opisuje „preistorijski rad čoveka na sebi samom”; kao i sa njegovim nastojanjem da pojmi povեսno stanje čoveka svoga doba, koje prema njemu nije moglo biti sagledano iz postojećih kulturno interpretativnih okvira.

Ključne reči: Fridrih Niče, kultura, božanstvo, genealogija, patnja, krivica, nagrada, kazna, vrednosti, nihilizam

¹ E-mail adresa autorke: natasa.milovic@aol.com

² Rad je podržan sredstvima Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije na osnovu Ugovora o realizaciji i finansiranju naučno-istraživačkog rada NIO u 2022. godini, broj: 451-03-68/2022-14 od 17.01.2022. godine.

UVOD

U ovom radu razmatramo Ničeov odnos prema helenskom, judeo-hrišćanskom, modernom i „budućem”³ čoveku. Tim putem nastojimo da uobličimo njegov stav prema ključnim okosnicama koje on prepoznaje kao noseće za helenski, judeo-hrišćanski i moderni svet, tj. za tri kardinalna momenta evropske kulture. Ona su značajna i za razumevanje samog Ničea, budući da je on svoja (kulturno)filosofska viđenja gradio i iz dijaloga i „obračuna” sa ova tri momenta evropske kulture. Tome svakako nije pristupao kao hroničar, već je njegov pristup presudno bio oblikovan težnjom da iznađe uporišta za obnovu stvaralačkih sila u čoveku i za prevazilaženje onih koje je prepoznao kao dekadentne. Niče je takvim vidom recepcije nastojao i da pronikne u momente na kojima počiva i gradi se ljudski samoodnos i svetoodnos u tom dobu. U radu nastojimo da ocrtao okosnice koje smatramo važnim za razumevanje samog Ničea i protumačimo na čemu počiva njegovo veličanje helenskog i kritika judeo-hrišćanskog i modernog čoveka. Pokazaćemo da je razumevanje prvog gradio usredsređujući se presudno na prirodu dioniskog i apolonskog načela; razumevanje drugog kroz prizmu uloge nagrade i kazne; i razumevanje trećeg kroz prizmu ideala napretka i prevlasti istorijskog načina života. U takvom njegovom postupku, tumačenje helenskog sveta i njegov genealoški metod mu je služio kao potpora da dovede u pitanje moderne i judeo-hrišćanske okosnice kulture. Zbog toga ćemo se osvrnuti i na njegov genealoški metod na osnovu kog rastvara smisao koji su za čoveka imale sve

³ Kada ovde ukazujemo na Ničeovo poimanje budućeg čoveka, izraz stavljamo pod znake navoda zato što je on uslovan – to jest, nije svodiv na nekakvo Ničeovo normativno poimanje čoveka, već pre jeste u vezi sa njegovim poimanjem povesnog zadatka savremenog čoveka. Ono što je za takvo poimanje karakteristično jeste to da se budući čovek misli presudno u odnosu na stanje nihilizma u evropskoj kulturi, ali i spram ideje natčoveka. Povratno gledano, ono jeste i posve spregnuto sa Ničevim odnosom prema helenskom, judeo-hrišćanskom i modernom čoveku.

surovosti „(samo)dresure” u njegovoj preistoriji (koje nazivamo preistorijskim „kulturnim instinktima”) – kako bismo ukazali na mesta u kojima Niče prepoznaje ukrštanje između preistorijskih „kulturnih instinkata” i dominantnih vrednosti hrišćanskog i modernog sveta. Ono što prožima njegov osvrt na helenskog, judeo-hrišćanskog i modernog čoveka, što je ključni kriterijum njegovog tumačenja – bilo je u vezi sa Ničevim odmeravanjem (potencijala) stvaralačke snage u čovekovom odnosu prema životu, svetu, samom sebi; sa nastojanjem da pojmi povesni zadatak čoveka svog doba.⁴

TRAGANJE ZA POREKLOM NIHILIZMA I POTPORAMA ZA NJEGOVO PREVAZILAŽENJE

Dionisko i apolonsko u svetu Helena

Niče obuhvata helenski svet usredsređujući se na njihove bogove – Apolona i Dionisa, koje uzima kao antagonizovane. Na osnovu njih on izvodi razliku između likovne umetnosti u kojoj dominira oko i vizuelna, pojavna izražajnost i muzike kao dioniske. Da bi raskrio osnov na kojem

⁴ Budući da je Ničev govori o kulturi mnogostruk (da on na različitim mestima govori o „Evropljaninu, kulturama, ličnostima, stvaracima, narodima, filistarstvu, hrani, klimi, stanovanju...”) u ovom radu se presudno usredsređujemo na konceptualizaciju epohalnog vida njegovog kulturnofilosofskog stanovišta (njegov odnos prema helenskom, judeo-hrišćanskom, modernom i budućem čoveku) – pitamo se na čemu ono počiva, kao i na osnovu čega *pretežno* Niče izvodi takvo epohalno odmeravanje (potencijala) stvaralačke snage u čovekovom odnosu prema životu, svetu, samom sebi; u kakvoj je ono vezi sa njegovim poimanjem uloge budućeg čoveka na Zemlji. Takvu konceptualizaciju izvodimo imajući u vidu shvatanje Žila Deleza u vezi sa istorijskofilosofskim pristupom. On piše: „Istorija filosofije, umesto da ponavlja ono šta je filosof rekao, mora da kaže šta mora da je podrazumevao, šta nije rekao, ali je ipak prisutno u onome što je rekao.” (Deleze, G., *Negotiations*, Columbia University Press, New York 1995, str. 136).

je zasnovana apolonska građevina, on je uzdrmava. Tada dolazi do saznanja da je Helenima sasvim strana askeza, duhovnost i dužnost, a nailazi na njihov napor za „obogotvorenjem” samog života i svega što u njemu postoji. Međutim, to se ne treba shvatiti kao njihov optimizam, već je tajna njihove veličine u mudrosti koju Niče uzima za polazište analize kako bi rastvorio vedrinu Helena. On se poziva na staru priču u kojoj Dionisov pratilac, demon, kojeg kralj Mida nakon dugog traganja uspeva da uhvati kako bi saznao šta je najbolje za čoveka i dobija odgovor da je najbolje da „ne bude rođen, da ne postoji i bude ništa”⁵; a drugo po redu najbolje je da ubrzo umre. Pošavši od toga ukazuje da to što je njihova „kultura”⁶ počivala na „obogotvorenju” života nije nužno značilo da su njima strahote i užasi života bili nepoznati, već upravo suprotno – da bi uopšte mogao da živi, tadašnji čovek je morao naspram sebe da postavi Olimpljane. *To znači da su Heleni iz najdublje prinude stvarali svoje bogove. Taj nagon za stvaranjem bogova, Niče je izjednačavao sa umetničkim nagonima koji su kao dopuna životu, njegovo usavršavanje, mamili na dalje življenje.* Bogovi su opravdavali taj i takav život tako što su i sami bili deo njega, živeli ga. Kada se postavi tako svet, onda za njih postaje čak najgore to da ubrzo umru, kao što je gore već bilo pomenuto, i što uopšte moraju umreti.

Ono što se u životu tragično zbiva ne služi da bi se dočarao umetnički oblik, s obzirom da umetnost nije samo podražavanje „prirodne stvarnosti” već je ona metafizički dodatak koji služi njenom savlađivanju.⁷ *Sve ono što u tom smislu zovemo kulturom kod Ničea je*

⁵ Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd 2001, str. 64.

⁶ Kulturu stavljamo pod navodnike zato što Heleni nisu imali kulturu u modernom smislu te reči.

⁷ U *Rođenju tragedije* Niče implicitno ne spominje hrišćanstvo, jer je ono izvan estetičkih vrednosti u kojima je u ovoj knjizi reč, ono je za njega u najdubljem smislu nihilistično. Zato tek kasnije on insistira na suprotnosti između Dionisa i Hrista, kada razrešenje protivrečnosti (dioniskog i apolonskog) za Ničea postaje sporedno i kada biva „vođen” Zaratustrinim rečima da je važno nešto što je više od svakog izmirenja ova dva načela, nešto što je čista afirmacija. Tragičko ne treba da se shvati kao strepnja za jedinstvom koje je izgubljeno, već kao

volja da se iluzijom, koja se postavlja preko stvari, održe ljudi u životu i da se podstaknu da i dalje žive.

Tragedija doživljava svoju propast, ali ona ne dolazi kao njena „prirodna smrt” nakon koje će uslediti nova umetnost, već je nastupila praznina. Sa dolaskom Euripida gubi se antagonizam između apolonskog i dioniskog načela, i sokratsko načelo dominira nad dioniskim silama. Tri osnovna sokratovska obrasca doprinela su smrti tragedije: da je vrlina znanje, da se greši samo iz neznanja i da je srećan čovek pun vrlina. Teorijski čovek sa Sokratom uzima prevlast nad umetničkim čovekom.⁸ Niče je smatrao da bi se preporodom tragedije rodio i drugačiji slušalac, gledalac umesto onog koji je uvek imao polumoralna i poluučena očekivanja i zahteve. Sokratski obrazac sa sobom nosi kulturu kao apstrakciju koja počiva na apstraktnom moralu, pravu; kao lišena „prasredišta” ona nema mitsku osnovu, nju „sve što proguta ne može da zasiti” i ono najbolje svodi se na istoriju i kritiku. Kada se raskinu ova

višestrukost same afirmacije, ono ne treba da bude lek protiv nečega već estetički oblik radosti. Zato će Niče kasnije delom odstupiti od drame koju je zastupao u *Rođenju tragedije* jer ona u sebi nosi nešto od „hrišćanskog patosa protivrečnosti” koju on nastoji da prevlada.

⁸ Žil Delez nadalje razvija ovakav Ničeov stav i piše: „Niče zamera znanju pretenziju da se suprotstavi životu, da meri život i sudi mu, da samo sebe uzima za cilj. (...) Tako znanje daje životu zakone koji ga odvajaju od onoga što on može, koji ga pošteduju delanja i zabranjuju mu da dela, drže ga u tesnim okvirima naučno proverivih reakcija: manje više kao životinju u zoološkom vrtu. (...) Niče ponekad zamera Sokratu, ne više to što je život stavio u službu znanja, već naprotiv što je mišljenje stavio u službu života. 'Kod Sokrata, mišljenje služi životu, dok kod svih prethodnih filozofa život služi mišljenju.'” (napomena: Delez se ovde poziva na deo iz Ničeove knjige *Volja za moć* – N. M.) (...) „Misliti bi ovde značilo: *otkrivati, pronalaziti nove mogućnosti života* (...) Takav afinitet se, kod Ničea, generalno, ne javlja samo kao prvorazredno presokratovska tajna, već i kao suština umetnosti.” (Žil Delez, *Niče i filozofija*, Plato, Beograd 1999, str. 120). Na tom tonu Sara Kofman u tekstu „Niče i metafora” ukazuje na to da za Ničea: „'imaginagija' igra podjednako značajnu ulogu u filozofiji kao i u poeziji”. (Gradac, *Niče*, Sara Kofman, „Niče i metafora”, časopis Gradac, *Niče*, Čačak 2004, str. 135).

dva umetnička pranagona, sa propašću tragedije propada i mit. Ono što je njemu suprotno jeste početak shvatanja života na istorijski način.

Suprotno Helenima koji su, za Ničea, na „otmen” način izmišljali, stvarali svoje bogove proizašle iz njihovih umetničkih nagona, težili da „obogotvore” životinjsku prirodu čoveka i sebe sačuvali od „nečiste savesti” – tako što su bogovima pripisivali krivicu, i „primoravali” ih da se sa njima udruže kada su činili razne „prestupe”, hrišćanstvo čini da čovek „raste” na svojoj „bolesti” – ne u smislu da se te prirode „oslobađa”, već da je još dublje razdire do neiskupljivosti – uvek u pravcu krivice kao jedinog uzroka patnje. Tako da u krivici „ima njen smisao”, smisao patnje. Pre nego pređemo na Ničeovo shvatanje pretpostavki na kojima počiva „kreacija” judeo-hrišćanskog Boga od strane ljudi – osvrćemo se na njegovu analizu čovekovog preistorijskog „rada na samom sebi”, sa kojim on tu „kreaciju” dovodi u vezu.

Genealoški osnov kulture: pamćenje, bol, nadoknada

U delu *Genealogija morala*, koje je smatrao prototipom svake genealogije⁹, Niče misli da su postavljanjem za smisao čitave kulture, odnosno civilizacije – to da se čovek „pripitomi” – na snagu stupili kao krajnja svrha reakcioni i resentimanski elementi kao „oruđa kulture”. Za njega su učinci instinkta koji „tlače i žude za odmazdom” potomci evropskog i neevropskog ropstva i kao takvi su „nazadovanje čovečanstva”. Naime, on aristokratskim naziva sve one instinkte afirmacije, a ropskim instinkte reakcije. Njih ne promišlja kroz prizmu feudalnih odnosa moći, niti ih dovodi u vezu sa klasnim modelima (iako su unutar takvih okolnosti i stvoreni) – već o njima govori kao o impulsima kojih ima u svim ljudima.

⁹ U tom delu je njegov genealoški metod ujedno i kritika dotadašnje filosofije, koja nije razvila smisao za „istorijsko”, gde bi se čovek i njegova kultura sagledavali iz istorijske perspektive; kako bi se uzeli u obzir uslovi nastanka i razvoja morala, kulture, religije. Nasuprot tome filosofija uzima njihov oblik i svojstva kao nepromenljive činjenice. U vezi sa tim u: Đurić, M., *Putevi ka Ničeu*, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 272.

Poreklo kulture u tom genealoškom smislu pronalazi i smešta u sposobnosti da se obeća, da se obećano zapamti i kao takvo iz prošlog izgura ka napred, ka budućnosti. U tome udeo ima preistorijski rad čoveka na samom sebi tokom dugog razdoblja, koji je iako za sobom povlačio svirepost, tiraniju uspeo da čoveka napravi „proračunljivim” uz pomoć običajnog morala. Tada potčinjavanje običaju, prihvatanje običaja nije predstavljano kao korisno po jedinku već je ona služila da „izloži na videlo”¹⁰ tradiciju. Završni ishod ovog dugog istorijskog procesa, njen „kulturni proizvod”, jeste postizanje suverene individue, one koja je oslobođena običajnog morala, koja je autonomna i nezavisna – ona koja „sme da obeća”¹¹. Kao gospodar slobodne volje ona ne samo da ima vlast nad sobom nego i nad svim oko sebe, ponosna na svest o sopstvenoj odgovornosti. Njen glavni instinkt u tom kontekstu nazvaće se „svoja savest”¹².

Ali kako je uopšte nastalo pamćenje, odnosno kako je stvarano u preistoriji čoveka? Da bi nešto ostalo u pamćenju ono mora da se u njega ureže, a samo ono što ne prestaje da pričinjava bol ostaje u pamćenju¹³. Pamćenje je iznuđivano, kako bi se ono osiguralo bile su potrebne žrtve,

¹⁰ Niče, F., *Zora: misli o moralnim predrasudama*, Dereta, Beograd 2005, str. 15. Žil Delez u knjizi *Niče i filozofija* će u odeljku „Kultura posmatrana sa preistorijskog stanovišta” zapaziti: „svaki istorijski zakon je arbitraran, ali ono što nije arbitrarno, što je preistorijsko i generičko to je zakon povinovanja zakonima (...) Uvek je reč o tome da se čoveku stvore navike. Dresirati čoveka znači oblikovati ga na takav način da on može aktivirati svoje reaktivne sile.” (Žil Delez, *Niče i filozofija*, str. 159).

¹¹ Niče, F., *Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2011, str. 202.

¹² Niče, F., *Genealogija morala*, str. 203.

¹³ U vezi sa tim Niče dodaje: „[to] je osnovni stav najstarije (na žalost, i najdugotrajnije) psihologije na zemlji. Čak bi se moglo reći da svuda na zemlji gde i sada u životu čoveka i naroda ima svečanosti, ozbiljnosti, tajanstva, tmastih boja, i dalje deluje nešto od užasnosti s kojom se nekada svuda na zemlji obećavalo, davalo nešto u zalog, davao zavet: prošlost, najduža, najdublja i najokrutnija, zapahnjuje nas i u nama navire kad god bivamo 'ozbiljni'.” (Niče, F., *Genealogija morala*, str. 204).

sakaćenja i mnogi religijski kultovi kao „sistemi surovosti”¹⁴. Međutim, davanje obećanja jeste povezano sa kažnjavanjem, ali osećanje krivice, „nečiste savesti” ima poreklo u materijalnom pojmu dugovanja – tako da onaj koji je činio zločin nije bio kažnjavan kao krivac – zbog svog dela kao lošeg, već zbog štete koja je načinjena – koja bi bila nadoknađena barem pretrpljenim bolom počinioca. Niče *poreklo osećanja krivice* i dužnosti nalazi u ovim najstarijim odnosima među ljudima između poverioca i dužnika.¹⁵ Niče ide dotle da, s obzirom na istorijsko kretanje, proteže odnose dužnika i poverioca na odnos koji je „krajnje nerazumljiv modernom čoveku” – na odnos između sadašnjih (tadašnjih) naraštaja prema precima. Ukazuje na naraštaje kod kojih se u odnosu na duh i žrtve predaka oseća zahvalnost i težnja da se njihove žrtve moraju vratiti. Oni koji su bili moćniji su sve više pridavali značaja moći i imali strah od predaka, da bi kod najmoćnijih iz preobilnog straha i moći predak bio pretvaran u boga. Ovo osećanje krivice godinama je raslo, pa se i sam „dolazak hrišćanskog Boga” poklapa sa najvećim osećajem krivice. Kada se ovom odnosu priđe kao moralnom fenomenu, moralizacijom krivice i dužnosti, koja proizvodi „nečistu savest”, dolazi se do toga da je iskupljenje nemoguće i da je toliko neizvodljivo da se krivica i dužnost okreću samo na dužnika; to jest, sa njim nečista savest srasta kao njegovo svojstvo, a sama nemogućnost vraćanja duga pretvara se u „večnu kaznu”. Tim putem egzistencija postaje osuđena kao bezvredna. Hrišćanski vrhunac koji se naslanja „na” takvu situaciju, Niče vidi u čovekovoj veri da je Bog taj koji je žrtvovao sebe za čovekovu krivicu. On kao ključni moment iznosi to da zapravo sve potiskivanje koje je čoveka sprečavalo da svoje instinkte usmeri ka spolja proizvodi govor o unutrašnjem svetu. Da unutrašnji svet nastaje tako što se instinkti koji su nerasterećeni u spoljašnjosti okreću ka unutra. Takav vid okretanja Niče naziva „pounutrenjem čoveka”. Posledično, instinkte nerasterećene ka

¹⁴ Niče, F., *Genealogija morala*, str. 204.

¹⁵ Sama ideja da kazna treba u krivcu da proizvodi osećanje krivice sasvim je nepoznata ljudima u prošlosti, s obzirom na to da nisu znali da je onaj koji je počinio štetu „krivac”, a ni sam zločinac nije osećao nekakav „unutrašnji bol” koji je druge prirode od nekog nepredviđenog događaja u prirodi ili sl.

spoljašnjosti, čovek u svojoj unutrašnjosti pronalazi kao nepregledan izvor za samomučenje.¹⁶

Praveći poređenje sa takvim mehanizmom u čoveku, Niče ukazuje na to da su se Grci bogovima zapravo služili kako bi se spasili od „nečiste savesti”. Ono što su hrišćani nazivali grehom, Grci su zvali ludošću. A manjkavosti na sopstvenoj strani pripisivali su bogovima – „Mora da je bog zaslepeo”¹⁷. Bogovi su im služili da opravdaju čoveka, čak i kada je činio rđava dela, na sebe preuzimali krivicu, bili uzroci zla. Na osnovu toga biva vidljiv princip Ničeove komparacije između helenskog i hrišćanskog čoveka. Ono što možemo označiti kao „preistorijske kulturne instinkte”, istorijski rad čoveka na sebi samom – Grci podređuju onome što Niče prepoznaje kao umetničke nagone. *Oni tim putem rasterećuju i obogotvoruju „životinjsku” prirodu i žive svoju umetnost i „kulturu”. Dok u hrišćanskom svetu ovi instinkti služe za čovekovo „samomučenje”, oni se u njemu bude iznova i on zbog njihovog poricanja „besni protiv samog sebe”*¹⁸. *Niče prepoznaje da tim putem čovek „ima smisao”, da mu asketski ideal nudi smisao, ali da je on bio poguban po čoveka, jer je sva patnja posmatrana sa stanovišta krivice.*¹⁹

¹⁶ Niče takav mehanizam imenuje „voljnim ludilom u duševnoj surovosti” i piše: „[Nj]jegova volja da sebe smatra krivim i dostojnim osude do neiskupljivosti; njegova volja da sebe zamišlja kako je kažnjen bez ikakve mogućnosti da kazna postane ekvivalentna krivici; njegova volja da stvari skroz zarazi i zatruje problemom kazne i krivice kako bi jednom zauvek sebi onemogućio izlaz iz tog lavirinta 'fiksnih ideja’” (Niče, F., *Genealogija morala*, str. 226).

¹⁷ Niče, F., *Genealogija morala*, str. 229.

¹⁸ Niče, F., *Genealogija morala*, str. 227.

¹⁹ „Krivica pred Bogom: ta misao postaje mu sprava za mučenje. U 'Bogu' on otkriva suprotnosti svojih sopstvenih nesavladivih životinjskih instinkata; same ove instinkte tumači kao krivicu pred Bogom...”. (Niče, F., *Genealogija morala*, str. 226.)

Judeo-hrišćanstvo: značaj nagrade i kazne

Ono što je u tom kontekstu za Ničea značajno, jeste tvrdnja da je judeo-hrišćanska „kreacija Boga” od strane ljudi proizvod resentimana. A resentiman, kojim se temeljno bavi u svojoj knjizi *Genealogija morala*, za Ničea je konstitutivni element judeo-hrišćanstva. U velikoj meri Niče smatra da je hrišćanstvo sve ono što je Hrist odbacio, da su ga „religiozne mase”²⁰ shvatile u „najsiriromašnijem” duhu. Smatra da je najmanje jevanđeljsko osećanje – osveta – uspelo da nadjača sve druge nakon smrti Hrista. Oni su ga uzdigli iznad sebe, a time i odvojili od sebe i tako porekli ono čemu je on učio, to da je svako od njih „božje dete”, na isti način kao što su to učinili Jevreji sa svojim Bogom. Bilo je neophodno da se stvori drugi dolazak, kao jedno: „Božje carstvo da sudi svojim neprijateljima”²¹. Jevrejsko sveštenstvo je, prema Ničeu, pored krivotvorenja Boga i morala, i istoriju, prošlost naroda prevelo u religiozno putem pravljenja „mehanizma spasa” – krivice koja donosi kaznu i pobožnosti nakon koje sledi nagrada. Celokupna oblast života uređena je tako da je svuda neophodan sveštenik, a da bi oni imali moć, potrebno je da se greši. U tome Niče prepoznaje naklonost ka svim dekadentnim instinktima. Ona nije ravna samo prepuštenosti njima, već je u njima otkrivena i „moć kojom može da se posvedoči spram sveta”²². Kad ne postoji spoljni neprijatelj, sveštenik je taj koji preusmerava smer resentimana na čoveka, koji u sebi počinje da bude zagađen „nečistom savešću”, odnosno da sebe smatra krivim, grešnim. Prema Ničeu je sam Isus odbacio pojam „krivice”, osporio razdvojenost između Boga i čoveka kao njegovu „radosnu vest”²³ (što je daleko od toga da je žrtvovan za iskupljenje ljudske krivice). Niče misli da su u nesposobnosti da objasne njegovu smrt, to „kako je Bog morao da

²⁰ Misli se na sve one koji su verovali u Izidu, Mitru, Dionisa i „Veliku mater”.

²¹ Niče, F., *Antihrist*, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 68.

²² Niče, F., *Antihrist*, str. 39.

²³ Niče, F., *Antihrist*, str. 69.

dozvoli da on umre” – smislili da ga je Bog žrtvovao.²⁴ Međutim, ono što je za Ničea najmanje prihvatljivo od svega je priča o „vaskrsenju” i vera u besmrtnost – jer time težište života biva pomeren u „onostranost”. Ničeove reči „Bog je mrtav” mogu se zato shvatiti na širem planu kao pad natčulnog sveta, njegova nedelotvornost, ali isto tako kao uniženje boga, kao njegovo ubistvo od strane ljudi baš time što su ga „proračunali” naspram svoje potrebe za nagradom, a tako ga umanjili.²⁵

Niče nije imao nameru da popravlja hrišćansku veru nego je uočio da je učenje o nagradi i kazni pomešano sa hrišćanstvom kako bi se „isfabrikovala istorija spasenja”. A to povlači za sobom prelivanje na celokupno merenje ljudske delatnosti. Kako bi učenje o nagradi i kazni uzelo maha, metafizika i religija su te koje čoveka žele da vide kao grešnog „po prirodi”. Tako se čovek uči da se oseća lošim pošto se ne može osloboditi svoje grešne „prirode” i da poseže za natprirodnim kako bi sa sebe stresao ono „prirodno”, a otud mu i potreba za spasenjem koja dolazi sa „ubraženom grešnošću”²⁶. Ipak, Niče zapaža da je takvo potčinjavanje svoje volje svetom propisu „moćno sredstvo da se ovlada sobom”²⁷, da ono sa sobom nosi čovekovu posvećenost, ali je on smatra lakšom, a svakako i nihilističnom, s obzirom na to da se čovek povlači pred propisom, i nosač je „vrednosti” kao reaktivan čovek.

²⁴ Crkva za Ničea počiva na nejevanđeljskom osnovu. Sa svojim rasprostranjem ona je inkorporirala u sebe sve rituale i učenja podzemnih kultova, i hrišćanstvo je svedeno na zadovoljavanje potreba. Niče piše da: „Ono što se posle dve hiljade godina naziva hrišćanin jeste samo psihološko samonerazumevanje” (Niče, F., *Antihrist*, str. 65).

²⁵ Hajdeger, M., *Niče I*, Fedon, Beograd 2009, str. 305. „On je umro zato što su ga ljudi ubili, oni su ga ubili kad su njegovu božansku veličinu izračunavali naspram majušnosti svoje potrebe za nagradom i na taj način ga smanjili; taj Bog je lišen moći zato što je bio omaška ljudi koji negiraju sebe i život...”. (Hajdeger, M., *Niče I*, VII, 62); „Bog se ugušio od teologije, a moral od moralnosti.” (Hajdeger, M., *Niče I*, XXII, 329).

²⁶ Niče, F., *Ljudsko suviše ljudsko: knjiga za slobodne duhove*, Fedon, Beograd 2012, str. 101.

²⁷ Niče, F., *Ljudsko suviše ljudsko: knjiga za slobodne duhove*, str. 99.

Ničeov odnos prema svemu onom što naziva hrišćanskim nikako nije jednosmeran. On još kod Platona prepoznaje hrišćanstvo, verujući da je Platon njegovim vrhovnim pojmom „dobra” obezvređio sve grčke bogove za koje smo već rekli da su građeni umetničkim nagonima i bili sastavni deo „kulture”. Od tada se i za svaku zamisao nečeg savršenog pretpostavlja i moralno savršenstvo. Kada se to što Niče naziva resentimanom – da se stvaralački momenat vezuje za *ne*, i ostaje na nivou reakcije – poveže sa suprotstavljanjem dobra i zla, onda ono *dobro* ostaje *ne na nivou potvrđivanja*, već je njegovo potvrđivanje samo kao reakcija; tada, da bi se nešto afirmisalo kao „dobro”, mora prvo da se zamisli svoj „zli neprijatelj” – da bi se tek naknadno iz njega razvila suprotnost „dobrog čoveka”. Kada se to stavi u hrišćanski kontekst, onda je „dobar” i onaj koji ne čini drugima „loše”, nego „prepušta Bogu osvetu”.²⁸

Modernost: Vera u napredak, prevlast istorijskog načina života

Osnovna zamerka Ničea kad je u pitanju novovekovlje, jeste da je ono iako sekularno u neku ruku opet posvećeno hrišćanskim „zabludama” – ne u smislu izvesnosti, da postoji uzor na osnovu kojeg sebi nalazi opravdanje u onostranom, već u smislu nastojanja da projektuje poredak modernosti koji se kao emancipatorski okuplja oko vere u um, oko upravljanja svojih snaga na istorijski „napredak”. Njemu svojstvena ideja napretka počiva na samoobmani, jer prema Ničeu – „to što vreme prolazi ne znači da čovečanstvo i napreduje”. Veliki značaj ovakve obmane jeste da se lakše upravlja ljudima, da se ide za takozvanim „progresom” – a prosvetiteljstvo se tu javlja kao učenje na osnovu kojeg će čovek imati sve veću potrebu za osloncem, pomoću – što za Ničea znači da se u njemu razvije „instinkt stada”. On primećuje da kao što su nekada vladari postajali hrišćani jer su shvatili da je lakše upravljati hišćanima nego nehrišćanima, tako su se i veliki zahtevi za vlašću služili prosvetenošću. U modernom dobu zavladao je i kult rada u kojem je video slavljenje bezličnih radnji, način da se spreči

²⁸ Niče, F., *Genealogija morala*, str. 44.

samostalnost i individualnost. Umetnost²⁹ prestaje da bude velika čovekova potreba u društvu koje je posvećeno sigurnosti, i u kojem tek sa iznalaskom slobodnog vremena ona počinje da se posmatra kao sporedan životni dodatak – toliko da bude samo odmor i ne uključuje dužu posvećenost. Logika mašine uči čoveka koristima centralizacije, provodeći vreme jednolično i dosadno u slobodnom vremenu on žudi samo za što više promenljivom dokolicom.³⁰ Svoje slobodne duhove³¹, odnosno filozofe budućnosti oštro je suprotstavljao „robotima modernih ideja” (koji su sebe nazivali slobodnim duhovima) – koji su se zalagali za opštu sreću, udoban, prijatan, bezopasan i lagodan život za sve, strogo opredeljeni za odstranjenje patnje.

Koliko god želeo da izgradi svoj projekat modernosti, moderan čovek, prema Niče, kao da zapravo nema ništa svoje, sem što se bavi stranim citatima, običajima, religijama. Njega bi Helen nazvao „promenljivom enciklopedijom”³², njegova „kultura” počiva na skladištenju.³³ Niče smatra očiglednim da je Evropljanin njegovog

²⁹ Ovde Niče o umetnosti govori kao o oblasti unutar društva, i to najviše u smislu umetnina. To napominjemo stoga što umetnost kod njega nije jednoznačan pojam.

³⁰ Endrju Hadlstoun, pozivajući se na Ničeova zapažanja iz knjige *Genealogija morala* piše: „[b]jeznadežno osrednji i bljutav čovek, već je naučio da oseća sebe kao cilj i zenit i smisao istorije (GM, I:11)’. Nasuprot tome, Niče želi da preusmeri pažnju na velika ljudska bića kao uzore, kao one iz kojih zrači vrednost.” (Huddleston, A., “Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture”, A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University, 2012, str. 203). U tom kontekstu Ničeovo tumačenje velikih postignuća čoveka bilo je u vezi sa ispitivanjem dometa onog mogućeg čoveka na Zemlji. U *Zaratustri* piše: „Što je savršeno uči nas da se nadamo.” (Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 393).

³¹ Pod slobodnim duhovima je podrazumevao one koji drugačije misle nego što bi se od njih očekivalo na osnovu porekla, okoline, staleža ili profesije, ili na osnovu dominantnog pogleda jednog doba.

³² Niče, F., *O koristi i šteti istorije za život*, Svetovi, Novi Sad 2001, str. 39.

³³ U okviru takvih okosnica kulture modernog čoveka Niče posebno napada figuru učenjaka koji, kako Damir Smiljanić, zapaža „stvara bez dara i čežnje,

vremena po svojoj vrednosti daleko ispod Evropljanina renesanse. Moderan čovek, prema Niče, znanje preobilno uzima „bez gladi”, gde ono više nema delotvornu snagu kao preobražavajuća intencija koja ga upućuje na spoljašnjost, već ono ostaje unutar njega obeleženo kao „duševnost”. Suprotno Grcima, koje bi moderan čovek polazeći od sebe čak mogao percipirati kao „neobrazovane” baš zato što su u periodu svoje najveće snage sačuvali „neistorijsko čulo”³⁴. Za razliku od ljudi novog doba, koji teže sublimiranju ka apstrakcijama, Grci su sve najapstraktnije težili da konkretizuju.³⁵

bez onog što je pokretačka snaga svakog genija”. (Smiljanić, D., „Prokleti instinkt osrednjosti! – Ničeov prilog negativnoj karakterologiji učenjaštva”, zbornik radova *Niče i kultura resantimana*, Adresa, Novi Sad 2017, str. 115). Autor se poziva na reči aforističara Georga Kristofa Lihtenberga koji piše: „Mislim da neki od najvećih duhova, koji su ikad živeli, nisu pročitali ni polovinu onoga, a nisu ni približno znali onoliko puno koliko neki od naših prosečnih učenjaka...” (isto, str. 115). Naime, sam Niče promišljajući odnos zdravlja i bolesti na sopstvenom primeru ukazuje na „zatrpanost svoga sopstva tuđim sopstvima”. On piše: „Bolest mi isto tako daje pravo na potpuni preokret u svim mojim navikama (...) Ono najdonje sopstvo [Selbst], takoreći zasuto, takoreći učutkano, ispod postojanog moranja da slušaju druga sopstva (a to baš znači čitati!), budilo se polako, snebivljivo, oklevajući – ali je, konačno, opet progovorilo.” (Niče, F., *Ecce Homo*, Službeni glasnik, Beograd 2017, str. 85). Takav povratak sebi Niče naziva „najvišom vrstom same okrepe”. (isto, str. 85).

³⁴ Niče, F., *O koristi i šteti istorije za život*, str. 39.

³⁵ U knjizi *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka* (koje je za Ničea najsnažnije razdoblje) piše: „[D]a su Grci posredstvom uvažavanja života i uz pomoć idealne životne potrebe obuzdavali po sebi nezasativ nagon za saznavanjem – jer ono što su naučili oni su želeli istog časa i da dožive (...) pa su sebi uštedeli muku da iz bilo kakve autohtone umišljenosti još jednom iznalaze elemente filozofije i nauke; oni su smesta krenuli na to da preuzete elemente ispune, uzdignu, uzvise i očiste toliko da su tek sada – u jednom višem smislu i u jednoj čistoj sferi – oni postali pronalazači.” (Niče, F., *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd 1985, str. 12). Moglo bi se reći da iz ovako idealizovanog shvatanja Grčkog sveta Niče crpe svu njegovu neposrednost i apoteozu života u želji da opet povratu težinu stvarima.

Smatrao je da je jednako važno i ono „nadistorijsko” koje je način da se čovek odvrati istorijskog bivanja ka onom što čoveku daje obeležje većitog i istoznačnog kroz umetničko ili religijsko (ovde se ne misli na hrišćanstvo, već u smislu Olimpa po uzoru na Grke), a istorijsko je smatrao za delotvorni princip kada se iz najveće snage tumači prošlost – jer jedino tako čovek ume da spozna šta je vredno očuvanja i šta je veliko. Kroz tu prizmu je sam Niče verovao da, putem takvog vida „dizanja na noge najvišeg u prošlom”, radi protiv svog vremena, u korist nekog budućeg vremena.³⁶

NIHILIZAM KAO MEĐUSTANJE: VEČNO VRAĆANJE ISTOG I VOLJA ZA MOĆ

[N]ajpre mi poklonite život pa ću vam ja iz njega
takođe stvoriti i kulturu.³⁷

Hiljadu staza ima kojima se još nikada nije išlo;
hiljadu zdravlja i skrivenih ostrva života.³⁸

Ako nastojimo da u krupnim potezima skiciramo okosnice na kojima je počivao Ničeov nacrt za prevladavanje nihilizma i uslovno rečeno, njegovo afirmativno kulturnofilosofsko stanovište onda nam je značajno da postavimo pitanje: „na osnovu čega (je) pretežno Niče izvodi(o) odmeravanje (potencijala) stvaralačke snage u čovekovom odnosu prema životu, svetu, samom sebi?”. S tim u vezi pokazaćemo i

³⁶ U belešci o *Zaratuštri* (koja je deo autorove zaostavštine) Niče piše: „Zaratuštra neće da izgubi prošlost čovečanstva, on hoće sve da ubaci u lonac.” (Martin Hajdeger, *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999, str 83. [XIV, str. 271]). Moglo bi se reći da on toj prošlosti pokazuje „put” tako što se kroz nju kreće; a takvo kretanje ne pretpostavlja doslovni projekat, teoriju ili unapred zamišljeni plan već se tim putem iz novopostavljenog horizonta izvlači iz dotadašnjeg nešto što još nije (bilo) viđeno.

³⁷ Niče, F., *Nesavremena razmatranja*, Plato, Beograd 2006, str. 143.

³⁸ Niče, F., *Tako je govorio Zaratuštra*, Mono & Mañana press, Beograd 2002, str. 134.

zbog čega smo upravo kroz tu vizuru sagledavali Ničeovo poimanje helenskog, judeo-hrišćanskog i modernog čoveka; njega doveli u vezu sa onim što smo imenovali „kulturnim instinktima”. Posledično se pokazuje, o čemu najizričnije svedoči njegovo delo *Ecce Homo*, da je to odmeravanje pretežno izvođeno polazeći od Ničeove egzistencijalne situacije.³⁹ Utoliko se Niče u obračunu sa hrišćanstvom i modernošću razračunavao i sa svojom situacijom – u nastojanju da iznađe put ne samo sebi. U *Zaratustri* Niče (obraćajući se „višim ljudima”) piše:

„Vi još ne patite dovoljno! Jer patite zbog sebe, a još niste patili *zbog čoveka*. Lagali biste kad biste tvrdili drukčije! Niko od vas ne pati zbog onoga zbog čega sam ja patio.”⁴⁰

Kroz tu vizuru gledano važno nam je da ukažemo na više momenta koji su odlika Ničeovog postupka. Zašto ne samo sebi? Pojednostavljeno govoreći – sameravanje svoje situacije na osnovu modernih ili judeo-hrišćanskih okvira dovelo je do toga da Niče uvidi da oni nisu dostatni da se putem njih pojmi ono pred čime se sam našao (da bi pristajući na njih lagao samog sebe; da one čine „manjim” ono što se njemu obistinjuje, da bi se tim putem falsifikovalo ljudsko povesno iskustvo) – naime, ako oni nisu dostatni za ono pre čime se sam našao – onda oni ne mogu biti posve „održivi” budući da je povesno iskustvo čoveka drugačije. U *Zaratustri* Niče piše nešto za šta se može reći da se odnosi na takav povesni trenutak:

„Svekoliko postojanje želi ovde da se nauči govoriti od mene.”⁴¹

³⁹ Osvrćući se na *Nesavremena razmatranja* u delu *Ecce Homo* Niče piše: „Sada, kada se sa izvesne udaljenosti osvrnem na ona stanja čije su svedočanstvo ovi spisi, ne bih mogao da odreknem da ona, u osnovi, govore jedino o meni.” (Niče, F., *Ecce Homo*, str. 78). Uz to, Niče piše: „Da bi se bar nešto razumelo od moga Zaratustre, mora se možda biti u uslovima nalik mojim – jednom nogom s one strane života...” (isto, str. 19).

⁴⁰ Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 388.

⁴¹ Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 264. Mihailo Đurić u *Ničeu i metafizici* zapaža da je Niče stvorio fenomen „moralne autonomije“ u stvaralačkom čoveku koji ne odbacuje teret nasleđenih moralnih veza zato što je

U tom kontekstu nihilizam za Ničea je i stanje u evropskoj istoriji i događaj koji je on doživeo i pokušao da prevlada. To je proces, kretanje istorije Zapada koji izlazi na videlo kada se ustanovi da su vrednosti za koje se smatralo da pripadaju samim stvarima „tamo” jer ih je sam čovek postavio u njih. Opšta pretpostavka traženja smisla, koji se kao problem pojavljuje tek u modernom dobu, pretpostavlja da će se nešto do čega smo tragali dostići, da postoji nekakav cilj. Kada čovek uvidi da „bivanje ne cilja ničemu”, da se ništa ne dostiže, on dolazi do saznanja da je došao na tu misao o „sve biću” kako bi mogao da veruje u sopstvenu vrednost. Pojmovi cilja, jedinstva, bića kojima je čovek nastojao da protumači opšti karakter života prema ovom misliocu su oruđa uz pomoć kojih smo pozajmili izvesnu vrednost životu, a pomoću njih smo se zapravo još jednom odvojili od njega i dolaskom u neverovanje u „metafizički svet”⁴², ovaj svet nam postaje nepodnošljiv. Dakle kada „rukovodeće” vrednosti izgube svoju vrednost nastupa stanje nihilizma, a on je na delu i tamo gde ne postoji svest o propasti ovih vrednosti. Ničev iskaz „pustinja raste, teško onom ko pustinje skriva” aludira upravo na opasnost koja vreba iza toga skrivanja. Šta znači to da izgube svoju vrednost? Da one nisu delotvorne, da na presudan način ne utiču na tok stvari. Pretvarati se da su vrednosti koje su dobile karakter večnih i dalje delujuće (pa i kroz idealizam same nemačke filozofije), da kao „nezavisne” od toga da ih je čovek postavio „mogu” kao odvojene da sude svetu, čoveku, životu za Ničea se pojavljuje kao, najblaže rečeno – „neodrživo”.

Pretpostavka metafizičkog poimanja je da postoji jedna vrhovna vrednost (kao što je Dobro, Jedno, Bog) iz koje se odlučuje kakvo sve bivstvujeće treba da bude. Na to Niče odgovara da ne može to „treba” da određuje bivstvjuće, već bivstvjuće mora da određuje ovo treba, ono

ispod nego iznad morala, i ne zbog puke lične koristi i zadovoljstva, već da bi odgovorio povesnom zadatku. (Đurić, M., *Niče i metafizika*, str. 137).

⁴² Drugačije značenje ima reč metafizika koju koristimo pri analizi *Rođenja tragedije* – gde se ona shvata kao viši odraz života, nešto u njemu „nadstvarno”. Kada Niče govori o metafizici u delu kao što je na primer *Volja za moć* – uzima je kao nešto što degradira životni tok, kao ono u čemu se traži zadržka, uteha.

ne može da se određuje drugim bivstvjućim. S obzirom na ovakvo stanje, Niče se zalaže za novo postavljanje vrednosti koje će biti uslovljeno samim životom. Ukazuje na to da način na koji se one postavljaju treba da bude drugačiji. Pitanje o tome kako da bude drugačiji spregnuto je sa mišljenjem nihilizma najstrašnije⁴³. Kada bi se nihilizam mislio „najstrašnije”, onda bi takvo stanje stvari, odnosno uzaludnost traženja smisla, ili život bez cilja i smera koji se neizbežno vraća bez kraja večito i (besmisleno) ništa, bilo krajnji oblik nihilizma. Međutim, Niče unutar tako pretpostavljenog „besmisla” iz bar jednog „da” u čovekovom životu izvlači volju za njim. Niče piše:

„Ako se pretpostavi da kažemo da jednom jedinom trenutku, onda smo time rekli da ne samo sebi, nego celom životu. (...) bile su potrebne čitave večnosti da to omoguće – i cela večnost bila je u tome jednom jedinom trenutku našega da opravdana, iskupljena, potvrđena i odobrena.”⁴⁴

To što Niče podrazumeva pod vrednošću nije nešto „po sebi” već su vrednosti gledišta koja služe uslovima održanja i povećanja, a postoje ukoliko su važeće. Da bi bile važeće moraju biti u vezi sa osnovnom karakteristikom svega stvarnog (živog) – što je volja za moć. Ovo je princip koji se *hoće* da bi vrednosti važile kao *gledišta za podršku i nadvisivanje života*, on je nov jer se prvi put izvodi svesno, a nastao je iz Ničeovog prevrednovanja svih dosadašnjih vrednosti. Osnov volje za moć nije u osećanju nedostatka, već u prebogatim životu. Ona mora da postavi uslove održanja i povećavanja moći. Sa „istinitim” svetom ukinut je i „prividni” svet. Ako se sve ono što je smatrano za istiniti svet porekne, onda ono na čemu je on počivao nije ništa manje neistinito kao prividno nego što je postao neodrživ istiniti svet. Tim ukidanjem istinitog i prividnog sveta dolazi se u „stanje Zaratustre“ (kojeg Niče stvara kao nosioca misli o večitom vraćanju, kao onog koji uči natčoveku), čije postajanje započinje sa njegovom propašću.

⁴³ To mišljenje nihilizma najstrašnije može se shvatiti i kao povod za Ničeovo stvaranje misli o večnom vraćanju istog.

⁴⁴ Niče F., *Volja za moć*, br. 1032.

Kada bi se po stupnjevima poređali „svetovi“ kroz koje se prolazi, reč je o tri stupnja preobražaja duha u kamilu, lava i dete o kojima piše u *Zaratustri*. Za njih se može reći da su skica Ničeve filozofije u malom i osnov za njegovo afirmativno kulturnofilosofsko viđenje. Prvi „nosilački“ duh kamile, koji je u nekom smislu spreman na odricanje, prihvata da preuzme na sebe sve terete nasleđa, moralne norme, tradicionalno metafizičko gledište, hrišćansko tumačenje sveta pa makar njegov život bio i oklevetan ako tamo „stanuje istina“ – sve dok kao takav ne stigavši do „pustinje“ naiđe na sopstvenu pustinju, s obzirom da mu je taj drugi svet postao samo uteha. On više ne želi da bude samo nosač što je odlika reaktivnog čoveka, već želi da bude gospodar nad tim svojim stanjem, koju Niče naziva sopstvenom pustinjom uvidevši do čega ga je dovela takva etapa. Da bi ovladao sobom i kreirao sebi slobodu od tereta nošenja, on mora da se preobrazu u duh lava koji ne želi više da ima gospodara, ni boga. Tada staje pred pitanjem: ko je gospodar? Niče tu gospodara predstavlja u liku zmaja koji je zaslužan za hiljadugodišnje vrednosti i njegov imperativ glasi „ti treba“ jer „svaka vrednost je već stvorena, a sva stvorena vrednost – to sam ja“.⁴⁵ Uistinu nikakvo „ja hoću“ ne treba više da postoji.” Lav još

⁴⁵ U knjizi *S one strane dobra i zla* Niče ukazuje na to kako sa jedne strane razumeva i sebe samog kao filozofa (svoj postupak), a i one koji će doći (kojima nastoji da otvori put). Tim putem Niče isto izričito razdvaja udeo baštinjenja vrednosti i udeo stvaranja vrednosti u kulturi. On piše: „Insistiram da se najzad prestane sa brkanjem filozofskih radnika i uopšte ljudi od nauke s filozofima (...) Filozofski radnici, ugledajući se na plemeniti primer Kanta i Hegela, imaju da – bilo u oblasti *logičke* ili *političke* (moralne) misli, bilo na području *umetnosti* – utvrde i sažmu u obrasce obilje vrednosti, to jest vrednosti koje su ranije postavljene i stvorene, koje su postale vladajuće te neko vreme važe kao „istine“. Ti istraživači treba da sve ono što se dosad desilo i cenilo učine preglednim, zamislivim, shvatljivim i opipljivim, da sve dugačko, pa čak i samo „vreme“ skrate i da *prevladaju* celokupnu prošlost (...) Međutim, pravi filozofi su zapovednici i zakonodavci; oni kažu: „Tako *treba* da bude!“ Oni prvi određuju čovekovo Kuda? i Čemu? I pritom raspolazu predradom svih filozofskih radnika, svih savlađivača prošlosti, oni stvaralačkom rukom zahvataju budućnost, i sve ono što jeste i što je bilo tom prilikom za njih postaje

uvek nije sposoban da stvori nove vrednosti, ali je njegova snaga u oslobađanju od svojih najviših „svetinja” kojima je duh kamile bio pokoran. Njegovo „ne” je afirmativno u odnosu na nosača, kamilu, ali on još nije sposoban da stvori nove vrednosti. Poslednja etapa preobražaja je u liku deteta koje je nov početak, koje je oličenje Ničeove težnje, koje igra sa svim svetim na način ozbiljnosti i nevinosti deteta, samo takav duh je kadar da „opet stekne svet onaj koji je izgubio svet”.⁴⁶ Dete kod

sredstvo, oruđe, čekić. Njihovo saznavanje jeste stvaranje...” (Niče, F., *S one strane dobra i zla*, str. 99).

⁴⁵ Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 388

⁴⁶ Lav Šestov koji na jedan ničeovski način prilazi samom Niču (pitajući se odakle se rađaju njegova shvatanja – odakle izrasta njegova egzistencijalna misao) u knjizi *Dostojevski i Niče* ponajviše razmatra Ničeovo delo kroz prizmu prevrednovanja razlikovanja prve i druge faze njegove misli (ukazuje na Ničea kao autora *Rođenja tragedije* i Ničea kao autora potonjih dela). Početak druge Ničeove faze Šestov prepoznaje već u *Nesavremenim razmatranjima* – on ukazuje na to da je Ničeovo „zahvaljivanje” Šopenhaueru, Vagneru već nagoveštaj kraja njegovom divljenju njima. Šestov piše: „Po sopstvenom priznanju samog Ničea, 'Šopenhauer kao vaspitač' i 'Vagner u Bajrojtju' bili su napisani u vreme kada on više nije verovao ni u filozofiju Šopenhauera ni u Vagnerovu umetnost.” (Šestov L., *Dostojevski i Niče*, Slovo Ljubve, Beograd 1979 str. 156). Pored toga Šestov dodaje: „Mi znamo da mu priznanje i zahvalnost nisu smetali da kasnije napiše oštar članak o Vagneru, kao ni da Šopenhauera nazove 'starim kovačem lažnog novca'... No, to je već bilo pred kraj njegove književne delatnosti (...) Tada (u vreme pisanja o Šopenhaueru i Vagneru – napomena N. M.) mu se činilo da je najstrašnije što se može čoveku dogoditi sukob sa učiteljima i napuštanje nekadašnje vere, izdaja sopstvenih uverenja.” (Šestov L. *Dostojevski i Niče*, str. 156). Može se reći da će ovo što Šestov prepoznaje kao „najstrašnije” naknadno postati kredo Ničeovog odnosa prema takozvanoj deci budućnosti (jer Niče ne želi „sledbenike”). On se da sažeti u rečima iz knjige *Tako je govorio Zaratustra*, koje Niče ponovo ističe u spisu *Ecce Homo*: „Loše se odužuje učitelju, ako se uvek ostaje jedino učenik. I zašto ne biste čupkali s mog venca? Poštujete me, ali šta ako jednog dana vaše poštovanje presahne? Pazite da vas ne zgromi neki kip! Velite da verujete u Zaratustru? Ali šta stoji do Zaratustre! Vi ste moji vernici, ali šta stoji do svih vernika! Još se niste tražili: umesto toga našli ste mene. Tako čine svi vernici;

Ničea nije nikakvo starosno doba već je ovde naglasak na samom *činjenju* unutar igre, u kojem ono ne poznaje sebe kao izdvojenog iz samog igračkog procesa, niti traži svrhu izvan. U ovoj fazi dolazi do poklapanja ovoga što se hoće sa onim što treba kao ono što jeste⁴⁷. Da bi se to moglo shvatiti mora da se ima mesto u trenutku, a to za Ničea znači da se mora premestiti u stanje (ili biti pogođen tim stanjem) „nužde koje se pojavljuje sa nihilizmom”. Mora *sam* da zagriže tu opasnost, ne tako što će je odgurnuti, ili tako što će mu je neko spolja odstraniti (što se čini onda kada se na pijadestal postavlja druga vrednost), već da zagriže samu glavu, kao njen rukovodni deo. Na uspešan izlazak na kraj sa takvom opasnošću upućuju Ničeove reči:

„A pastir je zagrizao kao što mu je moj krik savetovao; zagrizao je dobrim grizom! Daleko je ispljunuo zmijinu glavu – i skočio na noge. Ne više pastir, ne više čovek, preobražen, obasjan sa svih strana, i smeja se! Nikad se dotad na zemlji nijedan čovek nije smejaio tako kao što se on smejaio.”⁴⁸

Ovakva veselost sa sobom nosi preobražaj koji Niče posebno obzananjuje u *Veseloj nauci*.⁴⁹ U tom smislu Zaratustra govori da je ono

stoga se tako malo dobija od svih vera. Sada vas pozivam da izgubite mene i nađete sebe; i tek kada me se svi budete odrekli, vratiću vam se” (Niče, F., *Ecce Homo*, str. 9). Dragan Prole u vezi sa decom budućnosti piše: „Za nju je, razume se, iznad svega karakteristično da se u sadašnjosti neće i ne može osećati kao kod kuće.” (Prole, D., „Resantiman i demokratija. Ničeova radosna politika”, str. 91).

⁴⁷ Frederik Nojhauzer ističe nešto što se da dovesti u vezu sa takvim Ničevim stavom: „[p]ostoji nešto prikladnije ili plemenitije za samosvesno stvorenje – da vidite sebe onakvim kakvi zaista jeste, umesto da pribegavate tome da morate da lažete sebe da biste prošli kroz život.” (Neuhouser, F., „Geistige Gesundheit und kulturelle Pathologie bei Nietzsche”, str. 14).

⁴⁸ Niče F., *Tako je govorio Zaratustra*, str. 334.

⁴⁹ Mišel Ar u knjizi *Niče i metafizika* zapaža: „Iz preobražaja se na kraja rađa ideal saznanja koje više ne bi bilo neprijatelj umetnosti (...) To je ideal *Vesele nauke* koja je u isto vreme *tragično znanje*. Jer ‘tragično’ u Ničevom smislu nije tužno niti pesimistično: to je stanje koje je, zahvaljujući najvišoj afirmaciji, sposobno da u sebe uključi, pa čak i *zahteva* najdublju patnju.” (Ar, M., *Niče i*

najgore, nužno za njegovo najbolje, da je nužno preuzimanje toga što u njemu kao opasnost stoji da bi se nihilizam i prevladalo. Utoliko misao o večitom vraćanju jeste ono što treba prepoznati kao ugriz uz pomoć kog treba da se prevlada nihilizam. Ovu najmanju provaliju je najteže premostiti, i to je još jedan momenat u kojem Niče zapravo mišljenje kao činjenje shvata neodvojivo – ali i nerazvezivo od vremena⁵⁰. Zato misao o večnom vraćanju jeste samo na način prevladavanja, kada se shvati ta naizgled „sitna” razlika između sve je ništa, sve je već bilo, ništa nije važno – sve je isto i sve se vraća, važan je svaki trenutak i sve je važno – sve je isto. Isto ne znači da je to što se vraća isto, već je vraćanje to što je isto. Takvo prevladavanje koje je uslovljeno samim životom, *iz kog*

metafizika, Fedon, Beograd 2021, str. 56). Mihailo Đurić tumačeći *Veselu nauku* i princip „smeha udruženog sa mudrošću” zapaža da Ničea nije razumeo onaj koji se nije dobro smejao i da: „Pod smehom Niče ne podrazumeva običan ljudski smeh, to jest zlurado-dobročudno omalovažavanje drugih, već pre svega i prvenstveno smeh slobodnih duhova, to jest odvažno-nadmoćno omalovažavanje samog sebe. A pod mudrošću ne podrazumeva običnu životnu mudrost, to jest umeće praktičkog življenja i delovanja, još manje kontemplativno nastrojenje prema svetu i životu, već prvenstveno 'tragičku mudrost', to jest sapatničko uviđanje i prihvatanje 'uzvišene bezumnosti' čovekovog položaja u svetu”. (Mihailo Đurić, *Putevi ka Ničeu*, str. 229). Naime, ovo što zapaža Mihailo Đurić da se prepoznati kao Ničeov „etos” – odnosno „etos” samog *Zaratustre* kao nosećeg pojmovnog lika (Delezov izraz) njegove filosofije; čiji se ton prepoznaje u većini njegovih dela. Utoliko, iako na već pomenutom mestu napominjemo to da Niče piše „govorio sam o sebi” (tome se može dodati – „govorio sam o sebi, na način smeha udruženog s mudrošću”), budući da na drugom mestu Niče piše i to – „jedno sam ja, a drugo su moji spisi” (Niče, F., *Ecce Homo*, str. 54). U *Veseloj nauci* Niče će u predgovoru napisati: „Ali ostavimo gospodina Ničea, šta nas se tiče što je gospodin Niče ponovo ozdravio.” (Niče, F., *Vesela nauka*, Dereta, Beograd 2015, str. 8). Naime, ovo Ničeovo delo utoliko presudno oslikava filofske implikacije takvog svog „razboljevanja i ozdravljenja”.

⁵⁰ Tako u *Zori* Ničeov odgovor na skeptičarevo umirenje povodom žalbe da nikada ne zna šta čini i šta mu valja činiti glasi: „Imaš pravo ali nemoj da sumnjaš u ovo, ti bivaš činjen u svakom trenutku”. (Fridrih Niče, *Zora*, str. 86, broj 120).

vrednosti uopšte i mogu biti generišuće kao nešto delotvorno – prema Niče, učestvovalo bi u izgradnji novostvorenih okosnica kulture koje bi bile podupiruće za viši oblik postojanja čoveka na Zemlji.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Niče je genealoškim pristupom razobličio osnove kulture, i priznao njen praistorijski značaj kao „istinski rad čoveka na sebi samom u toku najdužg razdoblja ljudskog roda (...) ma koliko mu bili svojstveni okrutnost, tiranija, tupost i idiotizam.”⁵¹ Nakon što je takav rad (koji smo nazvali „kulturnim instinktima” dresure) prepoznao kao delotvoran za čovekovo „urazumljavanje”, nastojao je da ih oslobodi reaktivnih sila koje su ga zaposlele da počne da radi protiv sebe samog, da od sebe napravi reaktivno biće. Nastojao je da ih otvori i podstakne ka višim dometima. Početak puta da se takav reaktivan čovek prevaziđe, Niče je video u tome da mu se najpre povrati, prizna njegovo „životinjstvo”. Potrebno je da se čovekova „životinjska priroda” prihvati ne vraćanjem na neko predstanje, već je nužno da se ona prizna i ne previđa, kako bi se ostvarilo stanje koje bi usledilo „iznad”, preko kulture shvaćene u tradicionalnom smislu.

U tom kontekstu Niče je mislio budućeg čoveka na razmeđi između životinje i natčoveka. Takvim pozicioniranjem budućeg čoveka spram natčoveka Niče je drugačije razumevao čoveka u odnosu svoje „životinjstvo”. U tom kontekstu je helensku „kulturu” video kao otmenu, onu u kojoj je takvo „životinjstvo” usmereno na stvaranje, podređeno umetničkim nagonima, apolonskom i dioniskom. Ključni problem kada je reč o hrišćanstvu, modernosti i vrednostima koji su dobile karakter večnih vrednosti Niče je video u tome što su se takve interpretacije „nakalemile” na kulturne instinkte u čoveku koji je sebi stvorio i nosi ih još iz preistorije, i to tako što ne služe više njegovom odgoju, razvoju, već služe njegovom sputavanju, unižavanju. Takve su „kulturne posledice”, prema Niče, doprinele i tome da se obezvredi ovaj svet, život i da se traži izlaz u onostranom. Ovaj smer ne samo što je poricanje

⁵¹ Niče, F., *Genealogija morala*, str. 202.

života, već mu težište biva oduzeto s obzirom da se ono izmešta iz njegovog toka.

Niče je genealoškim metodom, kojim se pitao o poreklu vrednosti rastvorio osnove kulture, uvideo dresirajući imperativ kao njeno oruđe. *Ako je zahtev da se čovek pripitomi bio u službi kulture, onda to nužno ne znači da je on svrha kulture, već bi to bila njena degradacija. Kada se pripitomljavanje uzme kao iluzija da je u pitanju čovekovo poboljšavanje, tada se sav preistorijski značaj dresure svodi na sopstveno oruđe, a ne na ishod koji bi bio veći od samog postupka koji je čoveka osposobljavao da ume najpre da kao reaktivno biće aktivira sopstvene sile reakcije.* Čitav tok njegovog afirmativnog kulturnofilosofskog stanovišta (koji je često i izrastao iz razračunavanja sa onim kritičkim tokom o kom je bilo reči i njegov, uslovno rečeno, posledični „kulturnofilosofski program” koji uzdiže umetnost kao metafizičku delatnost – počivao je na traženju najboljeg načina da se ono što je živo potvrdi, ne u smislu unapred uračunatog optimizma „postojecég” već u smislu oslobođenja, rasterećenja onoga što je živo i to kroz stvaranje. U procesu građenja svog „kulturnofilosofskog programa” Niče je prošao kroz fazu koju je naknadno označio kao početničku i romantičarsku s obzirom na to da je gajio nade u obnovu nemačke kulture (faza koja se odnosi na njegovo *Rođenje tragedije*), da bi kasnije svoje viđenje potpuno podredio vlastitom izumevanju načina za prevladavanje nihilizma i za afirmaciju života. S tim u vezi, Niče nije zamišljao nekakvu „natčovekovu kulturu” – već je reč o natčoveku kao filozofskoj kategoriji od koje se očekuje da vrednosti budu izvučene iz drugačijeg težišta – onog iz kog bi reaktivni čovek bio nadmašen. Ta potreba za izvlačenjem vrednosti iz drugačijeg težišta pokazaće se kao određujuća za dve Ničeove ključne misli putem kojih nastoji da prevlada nihilizam – za misao o večnom vraćanju istog i misao o životu shvaćenom kao volja za moć. Kroz prizmu te dve ključne misli i ideje o natčoveku Niče je zapravo promišljao epohalni filozofskokulturni zadatak „budućeg” čoveka.

LITERATURA

- Ar, M., *Niče i metafizika*, Fedon, Beograd 2021.
- Delez, Ž., *Niče i filozofija*, Plato, Beograd 1999.
- Deleuze, G., *Negotiations*, Columbia University Press, New York 1995.
- Đurić, M., *Niče i metafizika*, Službeni glasnik, Beograd 2009.
- Đurić, M., *Putevi ka Niče*, Službeni glasnik, Beograd 2009.
- Hajdeger, M., *Niče I*, Fedon, Beograd 2009.
- Hajdeger M., *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 1999.
- Huddleston, A., *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University, 2012.
- Kofman, S., „Niče i metafora”, *Časopis Gradac, Niče*, broj 152-153, priredio Novica Milić, Čačak 2004.
- Neuhouser, F., “Geistige Gesundheit und kulturelle Pathologie bei Nietzsche”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 68. no. 1, 2020.
- Niče, F., *Antihrist*, Službeni glasnik, Beograd 2009.
- Niče, F., *Ecce Homo*, Službeni glasnik, Beograd 2017.
- Niče, F., *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Grafos, Beograd 1985.
- Niče, F., *Genealogija morala*, Dereta, Beograd 2011.
- Niče, F., *Ljudsko suviše ljudsko: knjiga za slobodne duhove*, Fedon, Beograd 2012.
- Niče, F., *Nesavremena razmatranja*, Plato, Beograd 2006.
- Niče, F., *O koristi i šteti istorije za život*, Svetovi, Novi Sad 2001.
- Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd 2001.
- Niče, F., *S one strane dobra i zla*, Dereta, Beograd 2011.
- Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Mono & Mañana press, Beograd 2002.
- Niče, F., *Vesela nauka*, Dereta, Beograd 2015.
- Niče, F., *Volja za moć*, Prosveta, Beograd 1976.
- Niče, F., *Zora: misli o moralnim predrasudama*, Dereta, Beograd 2005.
- Prole, D., „Resantiman i demokratija. Ničeova radosna politika”, *Zbornik radova Niče i kultura resantimana*, priredio Dragan Prole, Adresa, Novi Sad 2017.
- Smiljanić, D., „Prokleti instinkt osrednjosti! – Ničov prilog negativnoj karakterologiji učenjaštva”, *Zbornik radova Niče i kultura resantimana*, priredio Dragan Prole, Adresa, Novi Sad 2017.
- Šestov, L., *Dostojevski i Niče*, Slovo Ljubve, Beograd 1979.

NATAŠA S. MILOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

NIETZSCHE'S UNDERSTANDING OF HELLENIC, JUDEO-CHRISTIAN, MODERN AND FUTURE MAN

Abstract: This work is dedicated to the exploration of that aspect of Nietzsche's thought which we use to frame the epochal facet of his cultural-philosophical standpoint. It is specific because it's not strictly articulated in his work, although he was, as we'll show, also a thinker of cultural fundamentals. His study of those fundamentals was tied with intervention in the modern state of European culture which was, according to him, "debased in nihilism". Therefore, his cultural-philosophical standpoint was crucially shaped by *studying the origins of that nihilism*, and *the quest to overcome it*. The aspect related to questioning of origins of nihilism was marked by Nietzsche's relationship with Judeo-Christian and modern man, while the quest to overcome it was marked by his relation to Hellenic and "future" man. That bidirectional movement of his thought is linked to his genealogical method used to describe "man's prehistorical work on himself", as well as his effort to grasp the state of contemporary man, which, as he thought, couldn't be observed from existing cultural-interpretative frameworks.

Keywords: Friedrich Nietzsche, culture, deity, genealogy, suffering, guilt, reward, punishment, values, nihilism

Primljeno: 19.2.2022.

Prihvaćeno: 20.6.2022.

NEMANJA MIĆIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

RIKEROVO TROSTRUKO RAZUMEVANJE *MIMESIS*-A U SVETLU NARATIVNOG METODA²

Sažetak: Primarna intencija teksta je razmatranje Rikerovog trostrukog razumevanja pojma *mimesis*-a, sa dvostrukim ciljem. Sa jedne strane, ukazuje se na značaj koji centralni elementi Rikerove trostrukog studije mogu imati za kreiranje tzv. „narativnog metoda“, koji bi trebalo da ukaže na temeljno pripovedni karakter jezika. Sa druge strane, tako konstruisani narativni metod se pokazuje kao povratno primenljiv na samog Rikera, odnosno, samo polazište, u ovom slučaju. Rezultat takvog unakrsnog kretanja predstavlja ovaj rad.

Ključne reči: Riker, narativ, priča, metod, *mimesis*, stvarnost, fikcija, književnost, filozofija

*Svi živimo veći deo života predati pričama o
sopstvenim životima i o drugim mogućim životima:
u većoj ili manjoj meri živimo u pričama...
(Vejn But, Društvo u koje upadamo³)*

Zadatak hermeneutike za Rikera bi se sastojao u rekonstruisanju totaliteta procesa koji se javljaju u svetlu dinamike odnosa autora,

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

² Ovaj rad se pojavljuje kao deo doktorske disertacije autora, u nešto izmenjenoj formi. Autor je disertaciju pod naslovom *Narativni metod u savremenoj filozofiji jezika* odbranio 11.12.2019. godine, na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu.

³ Booth, Wayne C., *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988., str. 14.

čitalaca i tekstova koji, svi skupa, kao posledica tih procesa, iz čitavog tog događanja izlaze promenjeni. Da bi ilustrovao kako se postiže to što je određeno kao zadatak hermeneutike, Riker razvija trostruki model mimezisa. U trotomnoj studiji *Vreme i priča* on, između ostalog, želi da pokaže u kojoj meri je naše poimanje vremena zavisno od narativa. Kada se razmatraju narativi i priče, oni su u ovom slučaju eksplicitirani najpre kao *instance književnosti*. Zbog toga Riker, na samom početku *Vremena i priče*, pruža svojevrсно „poetsko“ razrešenje Avgustinove čuvene aporije iz XI knjige *Ispovesti*.⁴ To Rikerovo poetsko razrešenje sastoji se u intervenciji koja Avgustinovom pitanju o vremenu ne kontrastira Aristotelove navode i analize sprovedene u *Fizici* već, možda neočekivano, u *Poetici*, čija tema svakako eksplicitno nije pojam vremena. Odatle uzima dva ključna pojma – *mythos* i *mimesis*. Iako pitanja vremena nisu (direktni) povod nastanka Aristotelove *Poetike*, u tom delu je, po Rikerovim navodima, na njih ipak pružen odgovor. Kod Aristotela se, takođe, mogu prepoznati i osnovne postavke Rikerove teorije mimezisa: *mimesis*, kao ni *mythos* nisu statične strukture, već aktivni procesi. Model trostrukog mimezisa suštinski cilja na to da pokaže da je vreme ljudsko vreme samo u meri u kojoj je narativno artikulirano: „[V]reme postaje ljudsko vreme u onoj meri u kojoj je organizovano na pripovedni način i [...] priča dobija svoje puno značenje kada postane uslov vremenskog postojanja“.⁵ Stoga se mimezisa razumeva u prvom redu kao kreativni podražavajući proces, a ne puka imitacija: „[P]odražavati ili prikazivati radnju pre svega znači pred-poimati ljudsko delanje: razumevati njegovu semantiku, simboliku, temporalnost. Iz tog pred-poimanja, koje je zajedničko pesniku i čitaocu, proizlazi zaplet i s njim tekstualna i literarna *mimesis*“.⁶ Ovo navedeno je ujedno i ono što Riker naziva *mimesis I*: za njega je to *pred-narativni*

⁴ Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappes Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 64-65.

⁵ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 73. (prev. Miletić, S., Moralić, A.)

⁶ Ibid, str. 87.

proces, koji se javlja pre „poetske kompozicije“. *Mimesis II* bi već bila oblast fikcije, carstvo onog *kao da*.⁷ Za *mimesis II* bi se moglo reći i da ima centralnu funkciju kod Rikera i predstavlja osovinu oko koje se trostruki model mimizezisa okreće. *Mimesis II (mise enintrigue)* odnosi se na čin obrazovanja, uobličavanja, pričanja, izumevanja, *konfigurisanja priča*. Događaji dobijaju smisao i svoje mesto samo unutar priča, a svoje postvarenje u čitaocima ili slušaocima – to bi već bio teren *mimesis III*:

„Tumačenje pojma *mimesis* ostaje do kraja podređeno ispitivanju posredovanja između vremena i priče. [...] [P]riča ima svoj pun smisao tek kada se ponovo postavi u vreme delanja i patnje, u *mimesis III*. Ta etapa odgovara onome što Gadamer u svojoj filozofskoj hermeneutici naziva „primenom“. I Aristotel ukazuje na to značenje *mimesis praxeos* [...] gde izlaže teoriju ubeđivanja koja se zasniva na slušaćevoj moći recepcije. [...] [U]pravo u slušaocu ili čitaocu završava putanja *mimesis*. [...] Uopštavajući za korak dalje od Aristotela, reći ću da *mimesis III* označava onu tačku u kojoj se ukrštaju svet teksta i svet slušaoca, odnosno svet koji je uobličila pesma i svet u kojem se odvijaju realna radnja i njena specifična temporalnost.“⁸

U ovoj tački, naša intervencija bi se sastojala u apostrofiranju tzv. „metoda naracije“, kojim je ciljano na ukazivanje fundamentalne narativnosti svakog jezičkog događanja, pri čemu se i sam događaj uvek određuje „intralingvistički“, odnosno kao neodvojiv od jezičkog tkiva.⁹ Ono na šta bi odmah valjalo skrenuti pažnju, tiče se Rikerovog krajnje olakog razdvajanja svetova na onaj teksta (jezika, narativa) i drugog, koji je od njih nezavisan, naime *stvarnosti*. Za Rikerovu hermeneutičko-fenomenološku poziciju je od izuzetne važnosti očuvanje ove distinkcije

⁷ Cf. *ibid.*

⁸ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 94-95.

⁹ Autor rada svoju doktorsku disertaciju posvećuje upravo profilisanju pomenutog „metoda naracije“, koji pledira na ukazivanje na to da je priča konstitutivni činilac ne samo bilo kakvog pokušaja polaganja računa o strukturi stvarnosti (filozofski gest), već i same te stvarnosti. Šapovim rečima, ne samo da „nema čoveka bez priče“, već ni bilo čega drugog.

– sa jedne strane imamo priču i njen nesumnjivi značaj, ali istovremeno imamo i *život*, kao pred-pripovednu strukturu iskustva. Ukoliko je fenomenologija, pored svega, i dalje upućena na argumentaciju, onda bi hermeneutika, putem svojeg reflektovanja o značaju jezika i bivajući njemu bliža, možda bila u stanju da uz manje trzavica i kolebanja dozvoli jeziku da ukaže na čistu narativnost *svakog* njegovog pojavljivanja. Naizgled lak zadatak uviđa se kao dosta teži nego što je inicijalno procenjeno. Spremnost da se raskrsti sa nužnostima određenih priča i njihovih zakonitosti, kao i prihvatanje kontingencije svakog jezičkog oblikovanja, pokazaće se daleko komplikovanijim postupkom. Riker shvata da priča mora imati širi opseg nego što joj dodeljuje lingvistika, ali on priči ipak ne pruža prostor u dovoljnoj meri, prema našem shvatanju. Prvenstveni razlog tome je to što ne uzima u obzir mogućnost obuhvatnijeg razumevanja jezika. To da priča ima širi opseg izostaje kako kod lingvistike, tako i kod Rikera: „Sve u svemu, ispostavlja se da pojam pripovedne strukture, od koga smo pošli, pokriva mnogo širi teren od onog koji mu dodeljuju ‚narativistički‘ usmereni autori, dok pojam zapleta, zbog svoje suprotstavljenosti pojmovima ispričane povesti (*story*) i argumenta, dobija neuobičajenu preciznost“.¹⁰

U Rikerovom razlikovanju dometa pesnika i istoričara dâ se naslutiti krajnje konzervativan stav, odnosno, pripadnost tradicionalnim narativima, čija gravitacija nesumnjivo snažno privlači jezik da se iznova konstruiše na način koji je ustaljen. U ovom konkretnom slučaju radi se o predsokratovskom razdvajanju „stvarnog“ i „nestvarnog“, „pravog“ i „nepravog“. Filozofski narativi ponavljali su ovu priču i nastavljaju da sprovode njenu agendu, bez previše kritičkog osvrta na legitimnost takvog pristupa. Riker tu nije izuzetak, iako nesumnjivo ispravno detektuje stanje: „Upravo po tome istoričar nije običan pripovedač: on daje razloge iz kojih smatra taj i taj činilac, pre nego neki drugi, dovoljnim razlogom nekog toka događaja. Pesnik stvara neki zaplet koji se i sam drži pomoću svog uzročnog skeleta. Ali taj uzročni skelet nije objekt neke argumentacije“.¹¹

¹⁰ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 216.

¹¹ Ibid., str. 238.

Uzimajući sve ovo u obzir, deluje da je Riker protiv čuvenog Rankeovog gesla¹² ipak samo deklarativno, uprkos tome što se kao jedna od osnovnih teza provlači to da se „istorijski događaji ne razlikuju radikalno od događaja smeštenih u okvir nekog zapleta“. ¹³ Za Rikera bi razlika između fikcije i istorijske naracije bila u tome što potonja pretenduje na istinitosne tvrdnje.¹⁴ Međutim, sa druge strane, nikako ne bismo mogli poreći vrednost uvida poput onih u kojima se ističe povezanost događaja i priče posredstvom zapleta. U ovoj situaciji se, primera radi, poređenja sa postmodernističkim „čistim“ naracijama, te problemom novine i zahtevom za njom, sama nameću:

„Zapleti, najposle, kombinuju potčinjavanje obrascima i odstupanje od njih. Proces građenja zapleta oscilira između ropskog pokoravanja pripovednoj tradiciji i pobune protiv svakog unapred datog obrasca. Između te dve krajnosti postoji čitava skala kombinacija između sedimentacije i invencije. Događaji, u tom pogledu, slede sudbinu zapleta. I oni se pridržavaju pravila, i oni krše pravila, s tim što njihova geneza oscilira na obe strane od srednje tačke 'propisane deformacije'.“¹⁵

Ipak, koliko god da je unakrsna referencijalnost između knjige i sveta izvedena na interesantan i inovativan način,¹⁶ ne možemo da se

¹² Pokušaj rekonstruisanja istorijskog događaja onako kako su se stvari „zaista odigrale“ (*wie es eigentlich gewesen*).

¹³ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 265.

¹⁴ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 3. (prev. McLaughling, K., Pellauer, D.)

¹⁵ Ibid., str. 264.

¹⁶ Tu bi nesumnjivo sjajan primer bio, recimo, uvid da je apokalipsa model sveta koji poznajemo samo na osnovu narativa. Riker je ovde na tragu Nortropa Fraja, koji želju za završenošću i celovitošću diskursa tumači takođe u sprezi sa apokaliptičnim temama: „Nije li Apokalipsa model sveta, dok Aristotelova *Poetika* predlaže samo model govornog dela? Prelaz sa jedne ravni u drugu, posebno iz kosmičkog u poetski stav, bez obzira na sve, pronalazi delimično opravdanje u činjenici da nam ideja o kraju sveta dolazi samo putem teksta [...] Apokalipsa stoga može istovremeno označavati i kraj sveta i kraj knjige. Ovo

otrgnemo narativu koji ovakva razdvajanja, na pred-narativni svet i njegovo narativno oblikovanje, kroz činove konfigurisanja i refigurisanja, vidi kao krajnje neprikladne poteze. To ne znači da su oni suvišni u svakom smislu, već prvenstveno da se mora uvideti da pred-narativna struktura, *mimesis I*, nije ništa drugo do – *narativ*, tj. *narativna konstelacija*. Riker pokušava da održi vezu fikcije i stvarnosti u jednom *suspensu* (*suspense*), tako što izoluje probleme konfiguracije, koji pripadaju onome što naziva *mimesis II*, od problema refiguracije, u smislu *mimesis III*. Ovim Riker kao da želi da potvrdi sopstvene tvrdnje, po kojima je „nemoguće zaći van svakog paradigmatkog očekivanja“.¹⁷ Kada govori o piscima poput Džojisa ili Beketa, on se bavi problemom *novog*, tj. neophodnošću pripadanja jednom istorijskom horizontu, ne bi li se postiglo usaglašavanje sa povešću. Da li tu povest (pripovest) postaje određujuća instanca sadašnjosti, ukoliko novina ne može postojati za sebe, već uvek mora referisati na neku prošlost, u odnosu na koju se *novum* konstituše? „Priče sa otvorenim krajem, ili čak bez kraja, zanimljive su samo zbog odstupanja i prekoračenja koje čine naspram zakonitosti obuhvatnog završetka.“¹⁸

Čini se da Riker, donekle po uzoru na Benjamina, može položiti račun o tezi koja se odnosi na kraj pripovedanja (shvaćenog u uobičajenom smislu), i njegovog konsekventnog raspršivanja na naracije u svim daljim mogućim formama, *samo na osnovu unapred pretpostavljene mogućnosti izvan-narativnog iskustva*. Ovde prepoznata i naznačena kriza pripovedanja ni u kom smislu *ne može biti i kriza priča uopšte*. To bi, iz naše perspektive, predstavljalo svojevrsni paradoks – o krizi pripovedanja se može govoriti jedino narativno:

„Ništa, stoga, ne isključuje mogućnost da će se preobražaj zapleta susresti negde sa granicom van koje više nećemo biti u stanju da prepoznamo formalni princip vremenske konfiguracije, koja čini

slaganje između sveta i knjige je još rasprostranjenije“. Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 2), The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 23.

¹⁷ Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 2), The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 25.

¹⁸ Ibid., str. 28.

priču celovitom i kompletnom. A ipak... a ipak. Možda je, uprkos svemu, neophodno imati poverenje u poziv saglasja koji danas i dalje strukturise očekivanja čitalaca i verovati da se nove narativne forme, koje još uvek ne znamo kako da imenujemo, već rađaju, što će svedočiti činjenici da narativna funkcija i dalje može biti preobražena, ali ne tako da izumre.“¹⁹

Da li i u ovome leži mogući značaj Benjamina za nas – ispitivanje radikalnosti kontingencija priča? Međutim, mora biti *priča* ta koja „ne isključuje mogućnost da će se preobražaj zapleta susresti negde sa granicom [...]“.²⁰ Drugim rečima, mi ne možemo ni da naslutimo taj svet lišen narativne strukture. Benjamin, kao i Riker, tu možda jesu na tragu nečega (toga da neke narativne forme gube svoj legitimitet), ali oni za nas prvenstveno moraju biti tumačeni kao izveštavaoci, *pripovedači* krize (koja je, iako različit termin od *kraja*, ipak njemu kongruentan) – ona je u prvom redu izraz određenog jezičko-narativnog sklopa i postrojavanja. Zbog toga bismo rekli da je o ovim stvarima samo narativno-jezički moguće položiti račun. Čak i anticipacija eventualno drugačijeg, „novog modela“, za sada deluje da bi morala biti usko vezana za priče. (Re)konfigurisanje i redeskripcija jezika naslućuju se na osnovu narativne strukture koja je podležeća. Narativni metod omogućava da svaka priča bude u stanju da prepozna sebe kao takvu i dok god ona to čini, ona ne mora svoj strah od nestanka da tumači kao bilo kakvu objektivnu pretnju, već kao unutrašnji izraz; strepnju koja dolazi ili nestaje na osnovu datih narativnih okolnosti. Samo jezik kao neki narativ može omogućiti drugom narativu da unutar sebe inkorporira i prisvoji do tada nepoznate i skrivene sekvence. Svakako bismo morali prepoznati da Riker u određenom smislu „načinje“ narativni metod, i da neke od njegovih načina funkcionisanja prepoznaje i koristi. To možemo videti i po tome što se kod Rikera ne mogu razmatrati uloge kao konstitutivne u odnosu na zaplet i naracije (Bremon), niti to mogu biti „arhetipizovane“ ruske priče (Prop), jer ne čini to skupa priču, već je priča (za Rikera) neodvojivi deo trostruko razumljenog mimezisa i kao

¹⁹ Ibid., str. 28.

²⁰ Ibid.

takva određeni uslov mogućnosti uloga, likova, arhetipskih priča i dr. Istovremeno, imamo i svedočanstva za tvrdnje da su za Rikera svakodnevica i naracija nesvodivi jedno na drugo – ne mogu se poistovetiti, iako je unakrsna referencija uvek prisutna, ako se tako može reći. Zbog ovakvih podela najviše što možemo priznati od zasluga Rikeru, u odnosu na narativni metod, jeste da primenjuje samo njegove pojedine elemente. Možda razloge za to treba tražiti u nepostojanju želje da se radikalno raskrsti kako sa hermeneutikom, tako i sa fenomenologijom. Riker je upravo zbog toga verovatno najparadigmatičniji predstavnik hermeneutičko-fenomenološkog modela naracije. Narativni metod mora preuzeti na sebe odgovornost raskrinkavanja i određenog „dekonstruisanja“ ovog modela, baš zbog toga što mu, kao što vidimo, *toliko duguje*.

Iz vizure narativnog metoda, Rikerovo pisanje gotovo neprestano prate smene onoga što bi se bez zadržke moglo potpisati, i onoga od čega bi se što pre trebalo ograditi. Tako se ispravno prepoznaje greška koju Benvenist pravi time što, smeštajući *diskurs* „van“ narativa (povest poistovećuje na određeni način sa narativom), ne uspeva da primeti da je isti taj narativ uslov mogućnosti pojavljivanja samog diskursa, koji je tobože sučeljen sa narativom.²¹ Sa druge strane, uvode se distinkcije poput onih između „pravog“ i „fiktivnog“ naratora, utvrđuje se „jedinica mere“, koja za Rikera nije ni reč, ni rečenice, već *tekst*²² – ali se do jezika(-)priče, u našem smislu, ne može stići ni zaobilaznicom (*arhe*) *pisanja*, kao npr. kod Deride, već se sve vreme održavaju strukture i kategorije subjektivnosti, svesti (autora, čitalaca), sveta, koje su navodno prisutne i kada nema jezičko-narativnog događanja. Ako razlog zbog kojeg Riker možda ne bi prihvatio ovakve naše uvide²³ leži u tome što ne želi da ide tako daleko da koncepciji naracije obezbeđuje neku *sine qua*

²¹ Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 2), The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 64.

²² Up. *ibid.*, str. 67.

²³ Rikeru nije bio izmaknut horizont Šapove filozofije priča (na koju ipak pravi samo lakonske opaske), da bi moglo da se tvrdi da je naprosto bio uskraćen za te uvide.

non poziciju, „ontologizujući“ je i tim gestom praveći od nje – uslovno rečeno – počelo, u odnosu na koje se sve razmerava, onda se mora shvatiti da to ne poništava i ne zaobilazi ni svojim hermeneutičko-fenomenološkom položajem. Naime, sve dok Riker i dalje pretpostavlja i zahteva klasičnog autora, naratora, subjekta koji će da pripoveda, dok god razdvaja svet teksta od životnog sveta čitaoca (što je svakako bilo jasno još od eksplikacije dinamike trostrukog mimesisa), ostaće veran narativima koji sebe kao takve ne reflektuju. Međutim, dozvolimo li dvostruku, međusobnu nadopunu momenata onoga što Riker navodi i metoda naracije, smatramo da imamo snažno heurističko oruđe. Jedan vid takve simbioze mogao bi se potražiti u preplitanju načina na koji se Riker odnosi prema problemu istine u književnosti i istorijskim narativima: „Ukoliko moja teza o krajnje kontroverznom problemu referencije u grupi fikcije poseduje bilo kakvu originalnost, ona je to u meri u kojoj se ne razdvajaju istinitosne tvrdnje iskazane fikcionim narativima od onih u istorijskim, već pokušaju da razume svaku od njih u relaciji sa onom drugom“.²⁴ Ovo bi moglo da se tumači kao da u potpunosti pada u liniju načina na koji se narativi i njihove konstelacije, jedni prema drugima, odmeravaju. Opis tih odnosa, kao i toga šta spada u domen neke unutrašnje logike, koju dati pripovedni horizont instituiše i gaji, smatramo neophodnim korakom u proceni i valorizaciji delotvornosti, učinkovitosti i značaju određenog pripovednog horizonta. Na takav način se obezbeđuje višestruka korist. Pre svega, ukoliko narativi pokušavaju da se razmeravaju po pravilima igre već instituisane unutrašnje logike jedne narativne konstelacije, onda moraju prihvatiti mogućnost da na osnovu tih pravila budu odbačeni, ili prihvaćeni. Već smo rekli da je to način na koji je moguće boriti se protiv reakcionarnih i relativizatorskih narativa. Kategorije ili ideale, poput *istine* (ili, manje dramatično rečeno, *istinitosti*, kao istinitosne vrednosti), konstruiše i određuje dati narativni horizont. Akcenat bi morao biti na ovome „konstruiše“, jer je očigledno da se na osnovu čistog mnoštva kontingentnih priča mora nužno govoriti o (unutrašnjim) konstruktima.

²⁴ Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 2), The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 160.

Iz tog razloga je očigledno zbog čega zakonitosti koje se javljaju nisu uvek važeće, zašto je istina promenljiva, i zašto su mnoge druge kategorije i instance u potpunosti neuhvatljive. To ne znači i da su one apsolutno *nepostojeće*: one su i te kako značajne, *ali ne trans-narativno*. Zbog toga se, na Rikerovom tragu, mora govoriti o *relacijama*, u ovom slučaju istinitosnog govora, u odnosu na narativ u kojem se on kao određena kategorija javlja. Iako „hermeneutika „stvarnog“ i „nestvarnog“ odlazi van okvira koji analitička filozofija dodeljuje pitanju referencije“,²⁵ mišljenja smo da Riker, bez intervencije filozofije priča, kao i bez konkretnijeg problematizovanja uobičajenih poimanja jezika, nije u stanju da na sveobuhvatan način položi račun o narativima.

U III tomu *Vremena i priče* razrađuje se „fenomenologija vremenske svesti“, kao treći momenat, koji nadopunjuje historiografiju i naratologiju: „Naš cilj će biti da pokažemo kako poetika narativa doprinosi spajanju onoga što spekulacija razdvaja. Našoj narativnoj poetici je potrebno saučesništvo, kao i kontrast između unutrašnje vremenske svesti i objektivnog sleda, čineći još urgentnijom potragu za narativnim posredništvom između neusklađenog saglasja fenomenološkog vremena i proste sukcesije fizičkog vremena“.²⁶ Umesto razrađivanja fenomenologije vremenske svesti, čije izvođenje leži u osnovi III toma *Vremena i priče*, narativni metod bi sugerisao nešto drugačiji put. To bi pre svega bio *put ka samom jeziku i pričama*, čija spoljašnjost se ne bi mogla tražiti, zahtevati, niti pokušavati konstruisati na bilo koji način. To jednako važi za Rikerovo izvođenje pomenute hermeneutičke fenomenologije. Vremenskoj svesti i pratećoj fenomenologiji deskripcija je inherentna. Smatramo da se priroda te deskripcije ne može uzimati kao objektivno primarnija u odnosu na bilo koje drugo jezičko-narativno konfigurisanje. Ukratko, mišljenja smo da fenomenologiju ne mogu zaobići priče. One nisu puki nosioci diskursa čije sadržaje je svesti naprosto ponuđeno da uklopi u određeni mozaik. One su konstitutivni elementi svake priče o svesti. Narativno-jezičko

²⁵ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 6. (prev. Blamey, K., Pellauer, D.)

²⁶ *Ibid.*, str. 22.

polje je preduslov pričanja priča o svesti, kao i o samim pričama, uostalom. Uzmimo sledeći primer: „Ono što najočiglednije suprotstavlja Kanta Huserlu je tvrdnja o indirektnoj prirodi svih tvrdnji o vremenu. Vreme se ne pojavljuje. Ono je uslov pojavljivanja“.²⁷ Ovde vidimo kako jezik otkriva moduse svog operisanja – jedno je priča o vremenu koje se ne pojavljuje, ali što je uslov svakog pojavljivanja (Kant), a drugo je priča o vremenu koje se pojavljuje (Huserl). Nakon što uzmemo u obzir šta Riker ima da doda na ovo, spremni smo da otpočnemo zadatak demaskiranja i otkrivanja narativne podloge svakog jezičkog pojavljivanja: više nego očekivano, istraživanje odnosa Huserlovog i Kantovog poimanja vremena, dovelo je do „preslikavanja“ rezultata do kojih se došlo upoređivanjem relacije Avgustinovog prema Aristotelovom shvatanju problema vremena (i obrnuto).²⁸ Riker takođe pokazuje otvorenu skepsu i prema Hajdegerovom razrađivanju vremena. Kada se podvuče crta, za Rikera Hajdegerova koncepcija vremena pokazuje simetrične neuralgične tačke kao i Avgustinova – ako je za Avgustina sadašnjost bila odlučujuća u poimanju vremena, kod Hajdegera bi se moglo reći da tu ulogu preuzima budućnost.²⁹

Što je još važnije za nas od procenjivanja uspešnosti ovih Rikerovih analiza, jeste da primetimo kako „bliske“ priče, koje pak pretenduju na (temeljnu) različitost, „prevode“ jedne druge, ne bi li se lakše snalazile u onom što je naizgled nepoznato. Hajdegerov period pre zaokreta bi se u tom smislu mogao posmatrati kao pokušaj jezika da raskrsti sa pređašnjim pričama. U tome Hajdeger svakako nije usamljen, pošto se ti gestovi mogu prepoznati kod dobrog dela značajnijih imena filozofske tradicije. Ono što im je svima zajedničko jeste dopuštanje jeziku da se oproba u razbijanju ustaljenih formi diskursa. Međutim, nezahvalno bi bilo očekivati da priče ne pokušavaju da povrate ono što procene da im izmiče. Sa druge strane, to ne znači ni da bismo morali nužno da iščekujemo takav scenario. Ne bi valjalo prevideti da mi jeziku

²⁷ Ibid., str. 44-45.

²⁸ Up. Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 57.

²⁹ Cf. *ibid.*, str. 71.

ne učitavamo nekakav inteligibilni karakter, načelno ga ne ontologizujemo (tamo gde to nije potrebno) i ne vršimo njegovu apoteozu. Koliko jezik te epitete može pripisati jeziku, toliko na raspolaganju ima i druge, u zavisnosti od toga šta, pričajući, „sebi“ ponudi i preuzme. Razlog zbog kog se narativnom metodu ne preporučuje konkretno i celovito upuštanje u, recimo, projekte hajdegerovskog tipa, jeste taj što smatramo da potpuno novi vokabular, zajedno sa pratećim neologizmima, ne otkriva ništa više fundamentalnu narativnost svakog jezičkog pojavljivanja od uobičajenog jezika i sa njim skrojenih priča. Za Hajdegera je, naravno, „svakodnevni jezik“ već rekao šta je imao i gotovo da nema više ništa supstancijalno drugačije da ponudi. To vidimo u načinu na koji se svakodnevno govori o smrti. Riker bi verovatno rekao da ni Hajdeger nema toliko novog da kaže o nekim temama (konkretno, vremenu), koliko misli da ima. Mi bismo ovde samo podsetili na to da je svaka pretenzija i opčinjenost „novim“ prisutna kao tema raznolikih priča, koje se nužno ne moraju usaglašavati u vezi sa svojim predmetom. Samim tim, Rikerova „otvorenost“ za savremenu nauku ili analitičku filozofiju je rezultat pristupanja i opredeljivanja za vrednovanje raznovrsnih narativa koji, iako možda nisu temeljno drugačiji i ne ispunjavaju tzv. „postmetafizičke kriterijume“, i dalje imaju svoje mesto i ulogu. U tom smislu bi trebalo razumeti i plediranje na pluralni karakter hermeneutičke fenomenologije:

„[M]ožemo pitati da li hermeneutička fenomenologija ne doprinosi porastu ukorenjenom raspršivanju figura temporalnosti. Doprinosеći prekidu, na nivou epistemologije, između fenomenološkog vremena sa jedne i astronomskog, fizičkog i biološkog vremena sa druge, raskid između vremena smrtnika, istorijskog i kosmičkog vremena svedoči na neočekivani način o pluralnom, ili pre pluralizujućem pozivu ove hermeneutičke fenomenologije. [...] Budućnost, prošlost i sadašnjost naizmenično se smenjuju u preovlađivanju, kada pređemo sa jednog na drugi nivo. U ovom smislu, rasprava između Avgustina,

koji počinje od sadašnjosti i Hajdegera, koji kreće od budućnosti, gubi svoju oštricu.“³⁰

Samim stavljanjem vremena i priče u konjunktivan odnos, Riker nagoveštava da jeziku neće biti dodeljena suštinski drugačija uloga od one koju ima u tradicionalnoj filozofiji jezika ili lingvistici. Zato od Rikera ne možemo očekivati ni konkretan odgovor na pitanje toga kada možemo da se nadamo da će stići validno objašnjenje toga šta je to što nam omogućava povlačenje jasne granice između stvarnosti i fikcije, između narativa koji pretenduje na istinu i onog koji je navodno svestan svojih ograničenja, te ne stremi tome da referiše svojim tvrdnjama na istinitosni govor. S tim u vezi, Riker može jedino da govori o nekakvim provizornim „prednostima“ jednog ili drugog narativa: prednost bi se sastojala u tome što bi fiktivna i imaginarna narativna svedočanstva doprinela nekoj vrsti oslobađanja od grča nastalog pri ograničenjima koja postavljaju fenomenološke i kosmološke paradigme razumevanja vremena. One bi omogućile otiskivanje van pomenutog tla – naše poimanje vremena se na taj način može jedino obogatiti, bez puno bojazni od eventualne štete koja bi se pri tom mogla napraviti. Uzimajući u obzir da negativnih posledica gotovo da nema, jasno je da se „pozajmljivanjem“ od fikcije može umnogome proširiti naše vlastito vremensko iskustvo na način da ono, isprepletano sa „pravim vremenom“, pruža priliku za građenje jednog neograničenog lanca sastavljenog od uporednih, naizmeničnih karika. Da li su te karike jednake vrednosti, postaje izlišno pitanje. Bivajući nezavisna od fenomenoloških izvora, fikcija preuzima na sebe zadatak koji fenomenologija, s pravom ili ne, isprva okleva da smesti u okvir svojih razmatranja. Radi se o izvorima, kako će se ispostaviti, u začetku skrivenim od fenomenologije. Da li je moguće kohezivno jedinstvo rascepljenih polova fenomenološkog i kosmološkog vremena, putem imaginacije kanalisane fiktivnim narativima? Odgovori na ovako uređeni problem i pitanje deluju kao da su osuđeni na konstantno izmicanje. Iako

³⁰ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 94-95.

deklarativno svestan da se aporetika „pravog“ i „nepravog“ teško može razrešiti, ukoliko se nastavi vernost narativima koji su se instituisali upravo na temelju pravljenja tih razlika, Riker od njih ne odustaje. On bira daleko teži put, koji često deluje neprohodno, a kao nagradu za to dobija samo polovičan rezultat u nameri da stigne do narativa i jezika. Prema našem stavu, dovoljno bi bilo samo da je više pažnje obraćeno na stazu kojom se već kretao: na taj način je moguće uočiti da je put do narativa već bio utaban nikako drugačije nego narativom, a da su potencijalne distrakcije ništa drugo do, u većem ili manjem redu, razgranate priče. Ipak, za Rikera, rezultati fikcije su ti da:

„U samom središtu suprotstavljanja između maštovitih varijacija koje proizvode priče o vremenu i fiksiranih izraza ponovnog zapisivanja istorije proživljenog vremena na vreme sveta, deluje da najveći doprinos fikcije filozofiji ne leži u rasponu rešenja koje predlaže za nesklad između vremena sveta i proživljenog vremena, već u istraživanju nelinearnih karakteristika fenomenološkog vremena, koje istorijsko vreme skriva usled same činjenice da je smešteno unutar velike hronologije univerzuma.“³¹

Fikcija dolazi do ovih rezultata time što, uslovno rečeno, ne usmerava potpunu pažnju na probleme nastale u filozofskom taboru. Polazeći u drugom pravcu, fikciji je omogućeno da svoj pogled vine izvan tunela, u kojem primarno mesto zauzima dinamika istorijskog, linearnog, fenomenološkog i kosmološkog poimanja vremena. Zapravo, fikcija oslobađa fenomenološko vreme stega koje nameće istorijsko vreme. Ukratko rečeno, time što se određeni narativ razvija nezavisno od drugih, koji smatraju da polažu ekskluzivno pravo na neku temu, ostavljena je otvorenom mogućnost da dođe do međusobnih narativnih uvažavanja, a zatim i preplitanja. Izlišno je i pominjati da rezultati ulaska u odnos različitih narativa ne moraju da budu tako harmonični i idilični:

„Mitsko, koje smo pokušali da ostavimo po strani u polju našeg istraživanja, uprkos nama, pojavilo se u dva navrata: prvo, u začetku

³¹ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 132.

našeg istraživanja istorijskog vremena, u vezi sa kalendarskim vremenom, i drugi put sada na kraju naših istraživanja o vremenu fikcije. Ipak, mnogo pre nas, Aristotel je uzalud pokušao da istera ovog uljeza van sfere diskursa. Žuborenje jezika mitova je nastavilo da odzvanja pod logosom filozofije. Fikcija mu pruža zvučniji eho.“³²

Prema Rikerovom mišljenju, tekstovi imaju svoj svet, a čitaoci svoj. Za nas to mogu biti samo priče i priče i priče. Sa druge strane, nadovezujući se na ove zasebne svete čitalaca i tekstova, legitimno pitanje bi bilo možemo li Rikera pružiti kao neku vrstu korektiva, u poznatom „Hirš-Gadamer“ sporu?³³ Razvezivanje tog čvora svakako se može kod njega potražiti, ali ono što za nas ostaje upitno jeste da li se to čini tretiranjem narativa na zadovoljavajući način – ukoliko se ispostavi da to nije slučaj, smatramo da će se neminovno perpetuirati niz drugih problema:

„Kao što je Riker u jednom navratu primetio, bilo bi besmisleno staviti jedan pored drugog dva romana ili komada o Francuskoj revoluciji i pitati se koji je, u činjeničnom smislu, tačniji. A ipak to činimo po automatizmu sa dve istorije Francuske revolucije. Zbog toga je, kao što ćemo videti, Rikeru važno da u istoriji čak i pobijanje bude zasnovano na narativnosti. Pojedinaac iznosi suprotstavljene tvrdnje o istorijskoj istini, po njegovom mišljenju, ne samo time što stvara nove činjenice, već i podsticajem da one pričaju alternativnu priču o prošlosti.“³⁴

Aristotelova distinkcija između *poiēsis* i istorijskog pisanja bi, i pored toga što se prepoznaje da su obe instance ukorenjene u narativnosti, za Rikera ipak na neki način opstala, tako što bi se tvrdilo da *poiēsis* kreira vlastiti svet u kojem, u krajnjem, nema posebnih limita, niti se mora ostavljati prostor za grešku, za razliku od istorijskih narativa. Narativi istorije sebe „otvaraju“ ovim kategorijama pogreške i

³² Ibid., str. 138.

³³ Radi se i sporu koji se, u prvom redu, tiče razlike *značenja* i *značaja* teksta.

³⁴ Dowling, William C., *Ricoeur on Time and Narrative: An introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2011., str. 68.

opovrgavanja. Međutim, vidimo koliko je Riker na momente zapravo blizu narativnog metoda. U ovako izolovanim slučajevima i pisanjima neretko može delovati kao da Riker i ne učitava istorijsku, ili bilo kakvu drugu „stvarnost po sebi“, već naprosto opisuje načine na koji određeni narativi sebe vide. Sa druge strane, narativnost je za njega univerzalna, sveobuhvatna *ljudska* osobina. To znači da je narativ ipak shvaćen kao svojevrsna „akcidencija“ što može biti ključni problem za nas. U podnaslovu „Od poetike do retorike“, Riker piše:

„Prigovor, pak, odmah stiže: vraćajući autora natrag u polje književne teorije, ne poričemo li tezu o semantičkoj autonomiji teksta i ne proklizavamo li natrag u staromodnu psihološku analizu pisanog teksta? Ni u kom pogledu. Prvo, teza semantičke autonomije teksta se odnosi samo na strukturalnu analizu koja stavlja u zagrade strategiju ubeđivanja koja ide kroz operacije koje pripadaju poetici kao takvoj; uklanjanje ovih zagrada nužno uključuje uzimanje u obzir onoga koji smišlja strategiju ubeđivanja, naime, autora. Zatim, retorika može izbeći prigovor ponovnog upadanja u 'intencionalnu zabludu' i, generalno, toga da nije ništa više nego psihologija autora, utoliko što naglasak ne stavlja na navodni proces kreacije dela, već tehnike kojim delo postaje dostupno. Ove tehnike mogu biti razdvojene od samog dela. Rezultat je taj da jedini autor, čiji je autoritet doveden u pitanje, nije pravi autor, predmet biografije, već implicirani autor. Ovaj implicirani autor je taj koji preuzima inicijativu u pokazivanju snage podležećih relacija između pisanja i čitanja.“³⁵

Ovde bi svakako bilo preporučljivo dodati i razmatranja Fukoa i Barta („smrt autora“, „autor-funkcija“, itd.) kao potencijalne sagovornike Rikeru, Gadameru i Hiršu. Za Rikera bi vrlo verovatno upravo ovde ležao način na koji se može zaobići poststrukturalistička priča o autoru kao autoritetu, koji tu titulu stiče klonirajući despotske diskurse, sa gotovo neograničenom moći. Ujedno, to se može pokazati i kao razlog zašto Riker, bez puno ustezanja, govori o Marksu, Frojdu i Ničeju, kao *autoritetima*. To znači da ti „osnivači diskurzivnosti“, kako ih Fuko

³⁵ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 160.

naziva, ne odnose prevagu, niti im njihov status „pokazatelja“ diskontinuiteta omogućava smeštanje van koordinata uobičajeno poimanih predstava o statusu autora. Ipak, ako ovo поближе razmotrimo, nikako ne bismo mogli tvrditi da Fuko time želi da im dodeli neko kvazipovlašćeno mesto, tako što će eventualno ukazati na posebnost tih „hermeneutičara sumnje“, kako ih Riker naziva. Njihova „izuzetnost“ ne leži u njima samima, već upravo u pokazivanju trivijalnosti svakog pokušaja apoteoze autora. Sa druge strane, za bilo koga od pomenutog trija može se reći da to čini na jedinstven način, ali im je zajedničko to što provociraju i utiču na formiranje drugačijeg pogleda na svet, onog koji je agresivno potiskivan ili ignorisan. Te figure u određenom smislu predstavljaju kulminacione tačke, koje obelodanjuju pukotine. Pomenute ruptures su rezultat svojevrsne viševjekovne sublimacije, potiskivanja svega onoga što se nije uklapalo u dominirajuće narative. Kao takvi, ti hermeneutičari su od neprocenjive vrednosti za nas – bilo da dovode u pitanje celovitost i nepromenljivost subjekta, podstiču na drugačije razmatranje jezika, pokazuju da svest ne može biti suvereni vladar i imati diktum nad čitavim poljem onoga što podvodimo pod strukturu stvarnosti, ili pokušavaju da raskrste sa idealizmom i metafizičkim nasleđem. Sve te priče se ne moraju preokrenuti u svoje suprotnosti, ali je dovoljno da uzdrmaju temelje koji su nekada smatrani nerazorivim i već ih možemo videti da doprinose uviđanju čistog mnoštva priča. To treba imati na umu kada se govori o „čistim naracijama“ koje, između ostalih, najavljuju ovi mislioci, čiji uvidi ne ostaju nezapaženi, već se sa više ili manje uspeha nastavljaju u poststrukturalističkim, dekonstruktivističkim i postmodernim naracijama. Deluje da se upravo tu narativi i jezik za sada najviše približavaju *sebi*.

U svakom slučaju, Riker problemu intencije autora i nepouzdanosti pri pozivanju na, ispostaviće se, nestabilne strukture konkretne subjektivnosti, pokušava prići pomoću konstrukcije impliciranog autora: „Ova singularnost rešenja, koja odgovara na singularnost problema, može uzeti pravo ime, ono autora. Stoga govorimo o Bulovoj teoremi kao što govorimo o Sezanovoj slici. Imenovanje dela u smislu autora ne implicira pretpostavku o psihologiji izuma ili pronalaska, a samim tim ni tvrdnju koja se tiče pretpostavljene

intencije pronalazača; ono implicira samo singularnost rešenja problema³⁶. Tako je možda izbegnut problem „psihologiziranja“, ali smatramo daleko elegantnijim rešenjem primenu narativnog metoda i oslobađanje jezika od načina na koji ga poimaju lingvistika i tradicionalna filozofija jezika. „Uvek imamo impliciranog autora. Priču neko priča. Nema uvek osobitog naratora“³⁷. Za nas bi „implicirani autor“ bio ništa drugo do *sam jezik*. „Naposletku, biblioteke su pune nepročitanih knjiga, čije konfigurisanje je ipak izloženo, a one ipak ne refigurišu ništa. Naše ranije analize trebalo bi da su dovoljne da rasteraju ove iluzije. Bez čitaoca koji prati, nema konfigurisućeg čina na delu u tekstu; a bez čitaoca da apropríše, nema sveta koji se obelodanjuje pre teksta“³⁸. Ukoliko neke priče (subjekt, kao čvorište narativa) ne „dočekaju“ druge, određene priče (tekstualne, ili bilo kakve druge forme), razumljivo je da neće doći do re(kon)figurisanja i interakcije među tim konkretnim sadržajima. Smatramo da je nemoguće zahtevati prostor neokupiran pričama. U tom smislu je sâmo povezivanje omogućeno isključivo narativnim elementima. Priče ne „putuju“ jedne do drugih na način da se ta trasa sastoji od nečega vanjezičkog i nenarativnog. Sažeto: dok Rikeru treba „čitalac od krvi i mesa“, priče pokazuju da su im potrebne jedino priče. Kada govorimo konkretno o odnosu svesti i jezika kod njega, svest je *uvek* medijum jezičkog razumevanja; značaj impliciranog autora je značaj svesti za Rikera (transcendencija u imanenciji): „Za razliku od post-strukturalista kao što su Fuko ili Derida, za koje subjektivnost nije ništa više do proizvod jezika, Riker želi da usidri subjektivnost u ljudsko telo i materijalni svet, kojeg je jezik svojevrsna drugostepena artikulacija“³⁹. U recepciji Rikerovog razumevanja narativa Stil (Steele) kao nedostatak podvlači to

³⁶ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 162.

³⁷ Ibid., str. 163.

³⁸ Ibid., str. 164.

³⁹ Atkins, Kim, *Paul Ricœur, Internet Encyclopaedia of Philosophy*, 2003. [<http://www.iep.utm.edu/ricoeur> (Stranici poslednji put pristupljeno: 1.11.18, 11:33)]

što narativ nije apostrofiran kao osovina svakodnevnog iskustva.⁴⁰ Ipak, to se u potpunosti poklapa sa Rikerovim planom da povuče jasnu liniju između „telesnog“ i „jezičkog“ iskustva sveta, ali i dalje insistirajući na tome da se od jezika nikako ne možemo odmaći, ukoliko želimo na bilo koji način da učestvujemo u saopštavanju i svedočenju o vlastitoj egzistenciji. U toj liniji Rikera možemo uporediti i sa Merlo-Pontijem (Merlau-Ponty).⁴¹ Naracija je ta koja putem jezika oplemenjuje naš svet, koji uzima jezik i transformiše ga u priče, ne čineći nas pritom njegovim zatočenicima. Subjektivnost se stoga kod Rikera (kao ni kod Merlo-Pontija) ne bi mogla smatrati jezičkom tvorevinom, kao što je mahom kod poststrukturalistički usmerenih mislilaca. Naracija se zato ipak ispostavlja da je samo sredstvo, i pored toga što se naglašava njena neizostavnost – bilo u smislu poimanja ljudskog vremena, ili konstrukcije identiteta za koji se narativ ispostavlja odlučujućom instancom. Za Rikera „stvarni svet“ i dalje figurira kao konstanta, koju priče odvede na ovu ili onu stranu. To podrazumeva da se lanac referencije ne prekida; narativ o stvarnom svetu ostaje na kraju netretiran kao takav, te se samim tim ispušta prilika da se svaki „arhe-narativ“ demaskira kao samo jedna od mogućih priča. Tu vidimo prostor za narativni metod, onako kako ga (i) ovde prikazujemo. U njemu ne može biti mesta za krajnje implikacije Rikerovog poimanja narativa, koji se o njemu izjašnjava kao o neprestanoj inovaciji da bi od narativa mogao da načini estetsku kategoriju, što mu posledično omogućava da narativ „ne sklizne“ i ne postane konstitutivni činilac (svakog) bivstvovanja.⁴² Riker ne želi da krene niti hajdegerijanskim, niti deridijanskim stopama, te stoga ima otpor prema potpunom raskrčenju granica između filozofije i

⁴⁰ Videti: Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*, *Metaphilosophy*, Vol. 34. No. 4, July 2003., str. 425-446.

⁴¹ Za Merlo-Pontija je jezik izraz *telesnog* iskustva sveta. Up. *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, (ed. Grethlein, J., Rengakos, A.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009., str. 26.

⁴² Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*, *Metaphilosophy*, Vol. 34. No. 4, July 2003, str. 429.

književnosti.⁴³ Usmerenje narativnog metoda trebalo bi da bude takvo da se njegovom primenom, u *prvom redu*, prepozna i uvaži postojanje mnoštva glasova i da, čak i uprkos činjenici da ne možemo da se skoncentrišemo na sve njih, niti možemo da ih držimo jednako istaknutim sve vreme, budemo dovoljno hrabri da ih *a priori* (*sine lingua, sine fabula*) ne odbacujemo i marginalizujemo.

Na krizu subjekta i autora Riker odgovara tezom o narativnoj konstrukciji identiteta.⁴⁴ Mi ipak ovde vidimo prvenstveno priču koja smeru na odvajanje *života* od narativa, odnosno, od vlastitog sadržaja. Za nas se ne bi radilo o tome da prostim iskaznim igrama, erudicijom ili potentnošću jezika u svom narativnom ospoljavanju zahtevamo čitaočevu pažnju, na koju vršimo pritisak da njegovo ili njeno narativno iskustvo bude aproprisanano od strane narativa koji se recipira. Čitava ova ujdurma je posledica narativnog konfigurisanja koje ne mora biti slepo praćeno. Narativnim metodom ne razrešavamo u ovom slučaju konkretno situacije nastale u eventualnom sukobu dva narativna modela. Njime prepuštamo jeziku da zadobije tlo koje je uvek tu, ali mu se neprestano pokušava izmaći. Stoga se ne bavimo nužno razgradnjom ideje (priče) o postojanoj subjektivnosti, niti pravimo konstrukcije koje bi priskakale u odbranu suprotnoj tezi. Na nama je da primetimo ta narativna ispoljavanja i ukažemo na to da je svaki pokušaj izlaska iz narativa i jezika ništa drugo do ekskurzija u „novo“ (drugo) narativno ospoljenje. Proglašavanjem „smrti“ subjekta i autora ne dešava se ništa više do to da se primičemo nešto bliže, samo uslovno rečeno, autentičnijem shvatanju jezika. Time se ne postulira „objektivna činjenica“, već se radi na raskrinkavanju iluzije o postojanosti tih činjenica van narativa koji određuju sva pravila igre na osnovu svojih

⁴³ Za Stila, Tejlorova „fenomenologija svakodnevnog života“ pokazuje kako je taj iskorak i dalje moguće načiniti, bez uplitanja u potencijalne zamke, u koje se pomenuti dvojac navodno spušta, zastupajući svoje pozicije.

⁴⁴ O narativnoj konstrukciji identiteta videti više na str. 246. III toma navođenog izdanja *Vremena i priče*, kao i publikaciju *Sopstvo kao drugi*, u: Ricœur, Paul, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. (prev. Blamey, K.)

unutrašnjih kriterijuma. Da je Riker svestan problema (ne)stabilnosti subjekta, nedvosmisleno pokazuje i sledeći navod: „Na prvom mestu, narativni identitet nije stabilni i besprekorni identitet“. ⁴⁵ Ali on ispušta da primeti da je priča o narativnom identitetu takođe samo jedna od mnogih mogućih priča, te da stoga „sopstvo kao drugi“ ne radikalizuje dovoljno kontingenciju *svakog* narativnog pojavljivanja, gde ne možemo dovoljno da podvučemo važnost toga da je *bilo koja* priča, ili pripovedna skupina, podložna dekonstruisanju. „Nestabilnost narativnog identiteta“ ne može se hipostazirati, jer se tu takođe ne radi ni o čemu drugom osim o narativu. Ako od toga težimo da načinimo bilo kakvu činjenicu, prosto ne shvatamo dovoljno ozbiljno kontingenciju jezika. To je ono što se može najpre prigovoriti narativima postmoderne, uz ogradu da bismo svakako morali tu da govorimo dosta određenije i konkretnije. Na koncu, razlike između mislilaca poput Šapa (Schapp), pionira XX-vekovne „filozofije priča“ i Rikera po pitanju narativnog identiteta svodile bi se na to da bi Šap smatrao krajnje izlišnom konstrukciju identiteta kao narativnog, jer za njega identitet jedino i iskrsava pomoću narativa koji na tome insistira. Kada govorimo o identitetu, mi zapravo govorimo o narativu, kao i u bilo kojem drugom slučaju.

Riker takođe govori i o *ograničenjima* narativa, ⁴⁶ kao sile koja razrešava probleme i pitanja koja se otvaraju u vezi sa povećću, vremenom itd. U vezi sa tim ne čudi to što Riker ne vidi drugu soluciju, kada je njegova priča o narativu postavljena tako da emulira pređašnje priče, koje svoj zaplet grade na traganju za herojskom figurom koja rešava sve neizvesnosti. U toj konstelaciji mu ne preostaje ništa drugo nego da pribegne dobro poznatoj narativnoj strategiji – biranju da pokaže da novi heroj ipak nije svemoćan. Međutim, narativnom metodom smo u stanju da prepoznamo pripovedne modele od kojih određene priče zavise. Istu analizu možemo izvršiti i na samoj priči o narativnom metodu, što i činimo više ili manje eksplicitno kroz odabir problema obuhvaćenih ovim radom. „Ideja narativnosti može biti shvaćena u širem smislu nego

⁴⁵ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 248.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, str. 259.

što to čini diskurzivni žanr koji ga kodifikuje“.⁴⁷ Ovo bi trebalo da je dobra osnova i solidna polazišna tačka. Smatramo da je produbljivanje tog polazišta najpotpunije pruženo kroz insistiranje na tome da je bilo kakvo ograničenje širine tog opsega dato nikako drugačije nego narativno. Zato odgovor na pitanje „Kako?“, kojim se eventualno reaguje na konstataciju da smo se „usidrili u ove zabrinjavajuće krajeve neizrecivog“,⁴⁸ uvek pružaju priče(-)jezik kao, uostalom, i samo ovo pitanje ili konstataciju.

LITERATURA

- Atkins, Kim, *Paul Ricœur*, Internet Encyclopaedia of Philosophy, 2003. [<http://www.iep.utm.edu/ricoeur> (Stranici poslednji put pristupljeno: 23.1.22, 17:47)]
- Booth, Wayne C., *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988.
- Dowling, William C., *Ricoeur on Time and Narrative: An introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2011.
- Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002.
- Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, (ed. Grethlein, J., Rengakos, A.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009.
- Ricœur, Paul, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. (prev. Blamey, K.)
- Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985. (prev. McLaughling, K., Pellauer, D.)
- Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988. (prev. Blamey, K., Pellauer, D.)
- Riker, Pol, *Paradigma prevođenja*, Logos, 2006., str. 188. (prev. Vidović, J.)
- Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993. (prev. Miletić, S., Moralić, A.)

⁴⁷ Ibid., str. 260.

⁴⁸ Riker, Pol, *Paradigma prevođenja*, Logos, 2006., str. 188. (prev. Vidović, J.)

Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*,
Metaphilosophy, Vol. 34. No. 4, July 2003.

NEMANJA MIĆIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

RICŒUR'S THREEFOLD UNDERSTANDING OF *MIMESIS* IN THE LIGHT OF THE NARRATIVE METHOD

Abstract: The primary intention of this text is to discuss Ricœur's threefold understanding of the notion of *mimesis*, with dual aim. On the one hand, we are pointing out the importance of the role which some of the central elements of Ricœur's three-volume study *Time and Narrative* can have for engendering the so-called 'narrative method'. The said 'narrative method' should indicate the fundamentally story-telling character of the language. On the other hand, if we construct the narrative method in such a manner, it can also be used concurrently on the very notions from which we started, formulated by Ricœur. This paper is a direct result of such transverse developments.

Keywords: Ricœur, narrative, story, method, *mimesis*, reality, fiction, literature, philosophy

Primljeno: 11.2.2022.
Prihvaćeno: 6.5.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 340.63

347.426.6

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.341-361>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MIA BITURAJAC¹, MARKO JURJAKO²

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Hrvatska

VAŽNOST POJMA ŠTETE U RASPRAVI O MENTALNIM POREMEĆAJIMA³

Sažetak: Pojam štete igra važnu ulogu u raspravi o prirodi mentalnih poremećaja. Pojam štete je također prisutan u istaknutim definicijama pojma mentalnog poremećaja kako se koristi u dijagnostičkim priručnicima kao što su DSM i ICD. Međutim, nedavno su Cristina Amoretti i Elisabetta Lalumera dovele u pitanje ideju da bi šteta trebala biti nužna sastavnica mentalnih poremećaja. Tvrdi da je pojam štete nedovoljno specificiran i da potencijalno dovodi do lažnih negativna u dijagnosticiranju mentalnih poremećaja. S obzirom da pojam štete igra značajnu ulogu u medicinskoj dijagnozi i liječenju, to nam ukazuje da ne bismo trebali biti skloni ukloniti ga kao kriterij za odlučivanje je li neko stanje mentalni poremećaj. Stoga se u radu argumentira da pojam štete treba shvatiti u prudencijalnom smislu te da pojam štete u tom smislu može pružiti dobar način da se odgovori na prigovore koje upućuju Amoretti i Lalumera, a da pri tom ostanemo vjerni shvaćanju pojma štete koje je relevantno za psihijatrijsku praksu.

Ključne riječi: mentalni poremećaj, prudencijalna šteta, rastrojenost, šteta

¹ E-mail adresa autorke: mia.biturajac@ffri.uniri.hr

² E-mail adresa autora: mjurjako@ffri.uniri.hr

³ Htjeli bismo se zahvaliti Luci Malatestiju na čitanju i komentiranju ranije verzije ovog rada. Mia Biturajac zahvaljuje se na financijskoj potpori koju dobiva u sklopu rada na projektu RAD, HRZZ, IP-2018-01-3518. Marko Jurjako zahvaljuje se na financijskoj potpori koju dobiva u sklopu rada na projektima: projekt HIRe, HRZZ, UIP-2017-05-4308; projekt KUBIM, Sveučilište u Rijeci, uniri-human-18-265 i mali grant Sveučilišta u Rijeci za internacionalizaciju znanstvenih aktivnosti.

UVOD

Jedna od najznačajnijih rasprava u filozofiji psihijatrije bavi se pitanjem: „Što su mentalni poremećaji?“. Cilj te rasprave je razgraničiti patološka od nepatoloških mentalnih stanja, ponašanja i osobina ličnosti odnosno ponuditi kriterije koji bi nedvosmisleno služili za razlikovanje mentalnih poremećaja od adaptivnih i uobičajenih mentalnih stanja.⁴ U toj raspravi pojam štete (engl. *harm*) igra značajnu ulogu. Nalazi se unutar definicije mentalnih poremećaja u naširoko korištenim dijagnostičkim priručnicima namijenjenima kliničkom, znanstvenom i terapijskom radu poput *Dijagnostičko statističkog priručnika za psihičke poremećaje*,⁵ poznat kao DSM-5 i *Međunarodne klasifikacije bolesti*,⁶ poznatiji kao ICD-10.

Unatoč prisutnosti pojma štete u raspravi i kontekstu mentalnih poremećaja, filozofi psihijatrije pripisuju različit značaj tom pojmu. Neki smatraju da pojam štete predstavlja nužan kriterij pri definiranju mentalnih poremećaja,⁷ dok drugi umanjuju njegov značaj argumentirajući da pojam štete ne bi trebao biti dio te definicije.⁸

⁴ Usp. Bolton, D., *What is mental disorder?* Oxford University Press, Oxford, 2008.

⁵ American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*, 5. izd., American Psychiatric Association, Washington D.C., 2013.

⁶ World Health Organization, *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders: clinical descriptions and diagnostic guidelines*, World Health Organization, Geneva, 1992.

⁷ Usp. Bolton, *What is mental disorder?*; Cooper, R. V., „Disease“ u *Studies in History and Philosophy of Science Part C*, vol. 33, br. 2, 2002., str. 263–282; Wakefield, J., „The concept of mental disorder. On the boundary between biological facts and social values“ u *The American Psychologist*, vol. 47, br.3, 1992., str. 373–388.

⁸ Usp. Amoretti, C. i Lalumera, E., „Harm should not be a necessary criterion for mental disorder: some reflections on the DSM-5 definition of mental disorder“ u *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 40, br. 4, 2019., str. 321–337; Boorse, C., „A second rebuttal on health“ u *The Journal of Medicine and*

U ovom radu branimo tvrdnju da pojam štete treba igrati ulogu u dijagnosticanju mentalnih poremećaja, posebno zato što je pojam štete odigrao važnu ulogu u povijesti razvoja psihijatrije, te i dalje služi za sprječavanje potencijalnih nepravdi koje psihijatrijska praksa može nanijeti pojedincima.⁹

Međutim, postoje razlozi zbog kojih je opravdano misliti da kriterij štete koji se trenutno koristi u dijagnostičkim priručnicima nije adekvatan. U nedavno objavljenom radu, Elisabetta Lalumera i Christina Amoretti¹⁰ tvrde da pojam štete ako ga se shvati kao rastrojenost (engl. *distress*) ne bi trebao biti dio definicije mentalnih poremećaja budući da je pojam neodređen (engl. *underspecified*) te ne može točno ukazati na razliku između patoloških i nepatoloških stanja.

U ovom radu zauzimamo stav da bi zadovoljavajuća definicija mentalnih poremećaja trebala sadržavati štetu kao jedan od svojih kriterija. Međutim, smatramo da ga treba redefinirati i dodatno pojasniti. Pokazujemo da jedan od zahtjeva pri definiranju pojma štete u ovom kontekstu treba biti uvažavanje gledišta pojedinaca čiji psihijatrijski status se razmatra. Umjesto štete shvaćene samo kao rastrojenost, smatramo da dimenzija prudencijalne štete može biti od koristi u dijagnosticanju mentalnih poremećaja. Prudencijalna šteta je prema našem gledištu zavisna o subjektu (engl. *subject-dependent*), što je kriterij koji se javlja u filozofskoj raspravi o dobrobiti (engl. *well-being*). Smatramo da ovakvo shvaćanje pojma štete može pružiti dodatno pojašnjenje kriterija koji se javljaju u dijagnostičkim priručnicima poput rastrojenosti i invaliditeta, te čak i biti odlučujući faktor u nekim

Philosophy, vol. 39, br. 6, 2014., str. 683–724; Hausman, D. M., „Health, naturalism, and functional efficiency“ u *Philosophy of Science*, vol. 79, br. 4, 2012., str. 519–541.

⁹ Usp. Loria, E., „A desirable convulsive threshold. Some reflections about electroconvulsive therapy (ECT)“ u *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 16, br. 2, 2020., str. 123–144.

¹⁰ Usp. Amoretti i Lalumera, „Harm should not be a necessary criterion for mental disorder“.

graničnim slučajevima gdje je razlikovanje patoloških od nepatoloških stanja problematično.

Rad je u nastavku strukturiran na sljedeći način. U prvom odjeljku se iznose bitne uloge koje pojam štete igra u raspravi o mentalnim poremećajima unutar filozofije psihijatrije. Ovdje je naglašeno to da šteta ispunjava bitan uvjet koji se odnosi na uvažavanje perspektive pojedinca čiji psihijatrijski status se razmatra. U drugom odjeljku razmatraju se prigovori koje Amoretti i Lalumera navode protiv korištenja pojma štete u definiciji mentalnih poremećaja. Njihovi prigovori su opravdani kada se radi o šteti shvaćenoj samo kao rastrojenost. Međutim, u trećem odjeljku branimo tvrdnju da treba uzeti u obzir dimenziju pojma štete koja se odnosi na prudencijalnu perspektivu pojedinca. U odjeljcima četiri i pet se pokazuje da šteta u prudencijalnom smislu zadovoljava normativne uvjete koje pojam mentalnih poremećaja treba sadržavati što ujedno i rješava neke od problema koje navode Amoretti i Lalumera.

1. POJAM ŠTETE U RASPRAVI O MENTALNIM POREMEĆAJIMA

Pojam štete igra bitnu ulogu u raspravama o prirodi mentalnih poremećaja. U toj raspravi mogu se razaznati tri struje mišljenja, odnosno tri glavne grupe teorija: naturalističke, normativističke i hibridne teorije.¹¹ Naturalisti smatraju da su mentalni poremećaji svodivi na njihove biološke karakteristike te često pojam mentalnih poremećaja definiraju pojmovima kao što je biološka disfunkcija.¹² S druge strane,

¹¹ Za pregled rasprave, vidi Malatesti, L. i Jurjako, M., „Vrijednosti u psihijatriji i pojam mentalne bolesti“ u *Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije* (priredili Prijić-Samaržija, S., Malatesti, L. i Baccarini, E.), Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Rijeka, 2016., str. 153–181.

¹² Usp. Boorse, C., „A second rebuttal on health“; vidi, također Brzović, Z., „Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama“ u *Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije* (priredili Prijić-Samaržija, S., Malatesti, L. i Baccarini, E.), Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Rijeka, 2016., str. 183–199.

normativisti smatraju da su mentalni poremećaji u suštini vrijednosno obojani te ih definiraju kao neku vrstu ponašajnog i psihološkog odstupanja u odnosu na općeprihvaćene društvene ili/i osobne vrijednosti.¹³ Kompromis između te dvije pozicije predstavljaju hibridne teorije koje spajaju elemente naturalističkih i normativističkih teorija.¹⁴

Pojam štete najčešće ulazi u raspravu s normativne ili hibridne strane rasprave budući da „šteta“ kao pojam gotovo uvijek sadrži normativnu odnosno vrijednosnu konotaciju. Jedna od najutjecajnijih teorija koja uzima štetu kao nužan element definicije mentalnih poremećaja je pozicija štetne disfunkcije Jeromea Wakefielda:

„Neko stanje je mentalni poremećaj ako i samo ako a) stanje uzrokuje štetu ili sprječava koristiti nekoj osobi prema procjeni društva u kojem se osoba nalazi, i b) stanje je uzrokovano nemogućnostima nekog unutarnjeg mehanizma da obavlja svoju prirodnu funkciju, gdje je prirodna funkcija shvaćena kao dio evolucijskog objašnjenja za postojanje i strukturu tog mehanizma.“¹⁵

Prema ovom gledištu, pojam mentalnih poremećaja se sastoji od dva dijela, jedan znanstveno-naturalistički u obliku biološke disfunkcije, te jedan normativni u obliku štete.¹⁶ Sukladno s time, fenomeni koji su biološke disfunkcije, ali ne štete osobama koje ih doživljavaju, te stanja koja štete osobama, a nisu biološke disfunkcije, ne zadovoljavaju nužne uvjete prema kojima bismo ih proglasili mentalnim poremećajima. Kao što se navodi dalje u radu, i različita izdanja DSM-a usvajaju sličnu dvodijelnu definiciju mentalnih poremećaja.

Kod autora koji smatraju da je pojam mentalni poremećaj vrijednosno obojan odnosno da sadrži elemente vrijednosnih sudova se najčešće ne nalazi elaborirana i detaljna analiza pojma štete. Na primjer, Wakefield spominje štetu u kontekstu stanja koje „uzrokuje štetu ili sprječava koristiti nekoj osobi prema procjeni društva u kojem se osoba

¹³ Usp. Bolton, D., *What is mental disorder?*; Cooper, R. V., „Disease“.

¹⁴ Usp. Wakefield, J., „The concept of mental disorder“.

¹⁵ *Ibid.*, str. 384.

¹⁶ Usp. Brzović, Z., „Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama“.

nalazi“.¹⁷ Međutim, ne specificira dalje koje su relevantne društvene vrijednosti te kako bismo ih mogli procjenjivati. Drugi primjer je Rachel Cooper¹⁸ koja tvrdi da je poremećaj „loša stvar“, u smislu da je većini ljudi nepoželjna. Međutim, ne nudi dodatna objašnjenja koje su to stvari loše te je li bilo koja ponašajna ili psihološka karakteristika koja je neželjena ujedno i kandidat za simptom mentalne bolesti.

Osnovna tvrdnja ovog rada jest da šteta treba zahvatiti perspektivu pojedinca, u smislu da procjena je li nešto štetno ili korisno za pojedinca treba biti, između ostalog, donesena upravo iz perspektive te osobe.¹⁹ Iz istog razloga pojam štete treba predstavljati nužnu komponentu općeg pojma mentalnog poremećaja. Takvo gledište proizlazi iz principa koji se odnosi na zaštitu osobnih sloboda i prava pojedinaca od moguće zlouporabe psihijatrijskog autoriteta.²⁰ Kako bismo u potpunosti vrednovali taj princip bitno je sjetiti se izvornog razloga koji su pridonijeli uvođenju pojma štete u dijagnostičko-statističke priručnike.

Homoseksualnost je uklonjena iz DSM-a 1973. godine. Taj događaj je bio veliki iskorak prema priznanju homoseksualnih prava širom svijeta. Borbu su započeli i vodili LGBT aktivisti, no jedna od

¹⁷ Usp. Wakefield, J., „The concept of mental disorder“.

¹⁸ Usp. Cooper, R. V., „Disease“.

¹⁹ Autori ovog rada smatraju da normativna komponenta u obliku pojma štete predstavlja samo nužan uvjet, no ne i dovoljan uvjet. Osim pojma štete, smatramo da bi adekvatna definicija pojma mentalnog poremećaja trebala uključiti i objektivniji, znanstveno utemeljen pojam disfunkcije. U tom smislu, uzima se da će adekvatna definicija imati hibridni karakter. Međutim, u ovom radu se usredotočujemo na normativnu komponentu koja je zahvaćena pojmom štete, te nećemo dalje raspravljati kakav pojam disfunkcije bi trebao biti obuhvaćen u potpunoj definiciji pojma mentalni poremećaj. Za daljnju raspravu tog pojma, vidi Brzović, Z., „Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama“.

²⁰ Usp. Fiorani, M., „Rationality, irrationality and irrationalism in the anti-institutional debate in psychiatry around the second half of the 1970s in Italy“ u *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 16, br. 2, 2020., str. 101-121.

središnjih figura iz domene psihijatrije je bio Robert Spitzer.²¹ On je prepoznao da većina relativno nekontroverznih slučajeva mentalnih poremećaja uključuje barem neku vrstu rastrojenosti kod osobe koja pati od tegoba za koje možemo opravdano smatrati da pate od mentalnog poremećaja. Sukladno tome, Spitzer je zaključio da se osobi može dijagnosticirati mentalni poremećaj jedino ako, osim društvenih, psiholoških ili bioloških disfunkcija koje se manifestiraju kod osobe, osoba ujedno proživljava neku vrstu rastrojenosti ili invaliditeta. Budući da homoseksualnost sama po sebi ne nosi sa sobom rastrojenost, te budući da su gej ljudi u većini sretni, zdravi i funkcionalni, moglo se zaključiti da homoseksualnost nije mentalni poremećaj. Kao rezultat toga, šteta u smislu rastrojenosti je ušla u definiciju mentalnih poremećaja u DSM-III kao jedan od nužnih kriterija za određivanje je li neko stanje mentalni poremećaj.

Međutim, važno je istaknuti da se te promjene najvjerojatnije ne bi dogodile da nije bilo pokreta za prava gej osoba.²² Članovi LGBT pokreta (engl. *Lesbian, Gay, Bisexual i Transgender movement*) su uz potporu znanstvenih istraživanja o homoseksualnosti,²³ argumentirali da je homoseksualnost normalna varijacija ljudske seksualnosti. Upravo se zahvaljujući LGBT aktivistima, koji su putem javnih događanja, edukativnih panela i prosvjeda ukazivali na nepravedno tretiranje homoseksualnosti kao mentalnog poremećaja, počelo postavljati pitanje kako bi se pojam mentalnog poremećaja uopće trebao shvatiti, a da se ne stigmatiziraju određeni pojedinci i skupine u društvu. Štoviše, uvođenje

²¹ Usp. npr. Spitzer, R. i Williams, J. B., „The definition and diagnosis of mental disorder“ u *Deviance and mental illness* (priredio Gove W. R.), *Sage annual reviews of studies in deviance*, vol. 6, Sage Publications, Beverly Hills, 1982., str. 15–31.

²² Drescher, J., „Out of DSM: depathologizing homosexuality“ u *Behavioral Sciences*, vol. 5, br. 4, 2015., str. 565–575.

²³ Hooker, E., „A preliminary analysis of group behavior of homosexuals“ u *The Journal of Psychology*, vol. 42, br. 2, 1956., str. 217–225; Hooker, E., „The adjustment of the male overt homosexual“ u *Journal of Projective Techniques*, vol. 21, br. 1, 1957., str. 18–31.

kriterija da mentalni poremećaji, osim neke vrste disfunkcije, podrazumijevaju štetu u obliku rastrojenosti, može se gledati kao na *post hoc* racionalizaciju od strane članova Američkog psihijatrijskog društva koja je opravdala uklanjanje homoseksualnosti s liste mentalnih poremećaja. U tom smislu, smatramo da je uvođenje štete kao nužnog kriterija u definiciju mentalnih poremećaja služilo tome da se uvede i stavi naglasak na perspektivu pojedinca i grupa čiji psihijatrijski status se razmatra.

Povijesni primjer depatologizacije homoseksualnosti upućuje na važan zahtjev koji bi pojam mentalnog poremećaja općenito trebao zadovoljavati. On bi nam trebao omogućiti da razlikujemo osobe koje pate od psihičkih poremećaja od osoba koje su samo psihički drugačije u smislu da ta različitost nema na njih *negativan* utjecaj. Drugim riječima, iako stanja nekih osoba odražavaju biološku disfunkciju ili statistički značajnu razliku od prosjeka, to nije dovoljno da bismo ih dijagnosticirali kao mentalno oboljele osim ako ta stanja ujedno ne štete, na način da se pripisivanje štete može opravdati iz njihove vlastite perspektive.²⁴ Time eksplicitno prepoznamo normativan element unutar pojma mentalnih poremećaja sa stajališta pacijenta. Uvođenje štete kao nužnog kriterija nam tako omogućuje da razlikujemo one na koje njihovo psihičko stanje negativno utječe od onih koji su samo različiti.

Nakon toga pojam štete se uvriježio u različitim izdanjima DSM-a i ICD-a u obliku rastrojenosti ili invaliditeta. Na primjer, dvodijelna definicija mentalnog poremećaja u DSM-IV navodi da je to

„klinički značajan ponašajni ili psihološki sindrom (...) koji je povezan s trenutnom rastrojenošću (npr. bolni simptom) ili invaliditetom (tj., oštećenjem u jednom ili više važnih područja funkcioniranja) ili sa značajno povećanim rizikom od smrti, boli, invalidnosti ili značajnim gubitkom slobode. (...) Bez obzira na

²⁴ Usp. Bolton, D., *What is mental disorder?*, pogl. 4.

izvorni uzrok, trenutačno se mora smatrati manifestacijom ponašajne, psihološke ili biološke disfunkcije u pojedinca.“²⁵

Međutim, u DSM-5, najnovijem izdanju poznatog dijagnostičkog priručnika, pojam štete prestaje biti nužan uvjet za pripisivanje mentalnih poremećaja.²⁶ U njemu piše da su ponašajne, psihološke i biološke disfunkcije mentalni poremećaji koji su „obično povezani sa značajnom rastrojenosti ili invaliditetom u društvu, zanimanjima ili u drugim bitnim aktivnostima“.²⁷ Dodavanjem priloga »obično« dopušta se da se mentalni poremećaj može dijagnosticirati kao neka vrsta disfunkcije čak i ako ona nije štetna za osobu. Sada se postavlja pitanje je li izbacivanje pojma štete kao nužnog uvjeta iz definicije mentalnih poremećaja opravdano? Amoretti i Lalumera²⁸ nude razloge kojima brane opravdanost tog poteza. U nastavku ćemo razmotriti neke od tih razloga.

2. PRIGOVORI ŠTETI KAO RASTROJENOSTI

Amoretti i Lalumera se slažu da pojam štete može biti koristan u nekim specifičnim slučajevima pripisivanja mentalnih poremećaja. Na primjer, dijagnoza depresije će obično uključiti simptome koji podrazumijevaju da se osoba loše osjeća. Međutim, kada se radi o općem pojmu mentalnog poremećaja zalažu se za uklanjanje pojma štete.²⁹

²⁵ APA, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*, 4. izd., American Psychiatric Association, Washington, DC, 1994., str. xxi–xxii.

²⁶ Cooper, R. V., „Avoiding false positives: zones of rarity, the threshold problem, and the DSM clinical significance criterion“ u *The Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 58, br. 11, 2013., str. 606–611.

²⁷ APA, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders 5*, str. 20, kurziv dodan.

²⁸ Usp. Amoretti, C. i Lalumera, E., „Harm should not be a necessary criterion for mental disorder“.

²⁹ Iz DSM-5 definicije vidljivo je da se šteta shvaća kao rastrojenost i invaliditet. Amoretti i Lalumera argumentiraju protiv definiranja mentalnih poremećaja koristeći jedan i drugi pojam štete. U ovom radu, usredotočujemo se samo na

Prva stvar koju iznose kao prigovor pojmu štete jest to što je nedovoljno specifičan. Niti DSM niti ICD ne nude eksplicitnu definiciju rastrojenosti.³⁰ Nadalje, rastrojenost nije uvijek negativna. Štoviše, rastrojenost može biti i adaptivna, tj. predstavljati primjeren odgovor na stresne životne situacije. Na primjer, kod ratova, prirodnih katastrofa ili osobnih gubitaka, osjećaj rastrojenosti obično predstavlja normalnu i društveno prihvaćenu reakciju na stresnu životnu situaciju. Međutim, dijagnostički priručnici ne nude jasne razlike između adaptivne i patološke rastrojenosti.³¹ Stoga, nedefinirana rastrojenost može predstavljati neprimjeren kriterij za prosuđivanje treba li neki psihološki sindrom uključiti u naše psihijatrijske nosologije.³²

Drugi problem se odnosi na lažne negative. Čini se da neka stanja mogu biti mentalni poremećaji, a da ne stvaraju osjećaj rastrojenosti. Na primjer, Amoretti i Lalumera³³ spominju poremećaj kompulzivnog gomilanja (engl. *hoarding disorder*). Osobe koje pate od tog poremećaja često nemaju uvid u svoje stanje te stoga nisu rastrojene zbog njega unatoč ponašanju koje uzrokuje probleme u svakodnevnom funkcioniranju i društvenim odnosima.

Stoga, Amoretti i Lalumera tvrde da je potez devalvacije pojma štete s nužnog na učestali kriteriju DSM-5 opravdan. U sljedećem odjeljku raspraviti ćemo implikacije ovih razmatranja za našu temu.

argumente koje one daju protiv pojma štete u smislu osjećaja rastrojenosti. Pojmom invaliditeta se bavimo u drugom radu, vidi: Biturajac, M. i Jurjako, M. „Reconsidering harm in psychiatric manuals within an explicationist framework“ u *Medicine, Health Care, and Philosophy*, rad na recenziji.

³⁰ Usp. Phillips, M., „Is distress a symptom of mental disorders, a marker of impairment, both or neither?“ u *World Psychiatry*, vol. 8, br. 2, 2009., str. 91–92.

³¹ *Ibid.*

³² Amoretti, C. i Lalumera, E., „Harm should not be a necessary criterion for mental disorder“, str. 326–327.

³³ *Ibid.*, str. 327.

3. TREBA LI ŠTETA BITI UKLONJENA IZ DEFINICIJE MENTALNIH POREMEĆAJA?

Dijalektika trenutne rasprave se može oblikovati kao dilema: ili je šteta kriterij kojeg treba ukloniti ili bismo ga trebali preformulirati kako bismo izbjegli probleme koje smo naveli u prethodnom odjeljku.³⁴ S obzirom na raspravu u drugom odjeljku, u ovom radu se odlučujemo za potonje. Međutim, Amoretti i Lalumera se ne slažu. Smatraju da bez obzira na ulogu koju je šteta igrala u povijesti psihijatrije, taj pojam više nije potreban budući da njegovu ulogu u potpunosti može preuzeti pojam disfunkcije. Sukladno tome smatraju:

„Da je šteta kriterij koji više nije nužan kako bi isključio homoseksualnost iz psihijatrijskih dijagnoza budući da drugi kriterij u klasifikaciji mentalnih poremećaja može ponuditi dovoljne razloge za isključenje homoseksualnosti. Trenutne teorije homoseksualnosti uvelike tvrde da je ona slučaj normalne varijacije u ljudskoj populaciji, bez prisutnosti disfunkcije.“³⁵

U suprotnosti s ovim tvrdnjama, smatramo da povijesni razlozi koji su igrali ulogu u uklanjanju homoseksualnosti s liste mentalnih poremećaja i dalje imaju značajnu ulogu u promišljanju je li neko stanje mentalni poremećaj. Kao što je prikazano u prvom odjeljku, važnost štete je bila u priznavanju perspektive pojedinaca unutar psihijatrijske prakse. Smatramo da pojam biološke disfunkcije ne može igrati tu ulogu iz dva razloga.

Prvo, pojam disfunkcije je ekstenzionalno različit od pojma štete. Nepismenost može biti štetna, ali nije nužno uzrokovana biološkom disfunkcijom. S druge strane, sinestezija – stanje u kojem podražaji u jednoj osjetilnoj domeni uzrokuju iskustvo u drugoj (npr. osoba može doživjeti slova ili brojeve kao da su određene boje) – može biti vezana uz biološku disfunkciju u perceptivnom aparatu, međutim

³⁴ Usp. *ibid.*, str. 327.

³⁵ *Ibid.*, str. 324.

ona je rijetko kada štetna za pojedinca te se stoga ne smatra simptomom bolesti.³⁶

Drugo, pojam disfunkcije može zamijeniti pojam štete u promišljanju o mentalnim poremećajima jedino ako ga već implicitno pretpostavlja. Kao što smo naveli ranije, jasno je da homoseksualnost ne bi bila smatrana normalnom varijacijom da nije bilo pokreta za gej prava i angažmana LGBT aktivista koji su tvrdili da homoseksualnost nije štetna. Iako postoje znanstveni dokazi koji su ukazivali na to da je homoseksualnost normalna varijacija ljudske seksualnosti, oni nisu bili dovoljno snažni kako bi promijenili viđenje homoseksualnosti u psihijatrijskim redovima sve dok LGBT aktivisti nisu preuzeli borbu u svoje ruke.³⁷ To nam ukazuje da su naša prosuđivanja, između ostalog i o tome što je normalna varijacija nekog ponašanja, vođena normativnim prosudbama i stavovima. Stoga, smatramo da je bolje da su takvi normativni stavovi, odnosno pojam štete u ovom slučaju, eksplicitno istaknuti u kontekstu mentalnih poremećaja nego da normativnost hini znanstvenu objektivnost gdje ona zapravo izostaje. Nažalost, neslavna povijest psihijatrije svjedoči upravo praksi neopravdanog podvođenja parohijalnih i trenutno važećih društvenih vrijednosti i regula pod znanstvenu objektivnost, ali i na ozbiljne posljedice koje proizlaze iz toga. Homoseksualnost je samo jedan primjer prakse u kojoj se vrijednosni sudovi prikradaju znanosti i prikrivaju se unutar diskursa znanstvenog autoriteta. Neki od drugih povijesnih slučajeva su masturbacija, histerija i drapetomania (tzv. sindrom odbjeglog roba), koje su bile znanstveno opravdane pripisivanjem bioloških i drugih disfunkcija, a danas se smatraju samo odrazom kulturalnih pristranosti doba u kojima su te kategorije nastale.

Dakle, smatramo da umjesto uklanjanja pojma štete iz mentalnih poremećaja, trebamo razmišljati o šteti na način koji nadilazi osjećaj

³⁶ Usp. Hubbard, E. M., „Neurophysiology of synesthesia“ u *Current Psychiatry Reports* vol. 9, br. 3, 2007., str. 193–199.

³⁷ Usp. Bayer, R., *Homosexuality and American psychiatry: the politics of diagnosis*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1987.; Hooker, E., „The adjustment of the male overt homosexual“.

rastrojenosti. Kao što smo prikazali u prvom odjeljku, ideja iza uvođenja pojma štete je bila obuhvaćanje perspektive pojedinaca koji se nađu unutar psihijatrijske prakse. Općenito, štetu možemo shvaćati kao stanje ili fenomen koji ima nepovoljan utjecaj na dobrobit pojedinca. Razmišljanje o tome je li osoba rastrojena je samo jedan način na koji neko stanje može štetiti osobi. Stoga, rastrojenost sama ne može u cijelosti pokriti ulogu koju šteta igra u promišljanju prirode mentalnih poremećaja.

4. ŠTETA U PRUDENCIJALNOM SMISLU

Smatramo da u dosadašnjoj raspravi o ulozi štete u mentalnim poremećajima nije dovoljno istaknuto shvaćanje štete u prudencijalnom smislu. Stephen Campbell i Joseph Stramondo³⁸ razlikuju štetu kao ozljedu/oštećenje te štetu u prudencijalnom smislu. U prvom smislu, biti oštećen znači prilično doslovno biti fizički oštećen, npr. lom noge ili tjelesna oštećenja poput gubitka uda. Prema šteti u prudencijalnom smislu, nešto je štetno ako je loše za osobu, drugim riječima nije u njezinom najboljem interesu.

Razliku između ta dva smisla štete možemo objasniti na sljedeći način. Ultramaratonci se odvažuju na duge i mukotrpne utrke koje se protežu stotinama kilometara. U tijeku jedne utrke, trkači mogu zadobiti razne ozljede poput lomova potkoljenica, upale tetiva i slično. To su štete u smislu ozljede/oštećenja. Međutim, ona nisu nužno štetna za osobu u prudencijalnom smislu. Uzmimo u obzir osjećaj postignuća, trijumfa ljudskog duha nad boli i nedaćama koje snađu trkače tijekom jedne takve utrke. Čini se da to nisu štetna iskustva, nego upravo suprotno, pozitivno utječu na dobrobit pojedinca unatoč tome što se trkači mogu oštetiti u smislu ozljede.

Štetu u prudencijalnom smislu možemo prilagoditi normativnoj ulozi koju pojam štete i inače igra u promišljanju o mentalnim

³⁸ Campbell, S. i Stramondo, J., „The complicated relationship of disability and well-being“ u *Kennedy Institute of Ethics Journal* vol. 27, br. 2, 2017., str. 151–184.

poremećajima. Tome u prilog govore Alicia Hall i Valerie Tiberius³⁹ koje smatraju da ljudsku dobrobit treba shvatiti u terminima zavisnosti o subjektu (engl. *subject-dependency*). Smatramo da je takvo shvaćanje dobrobiti relevantno u klasifikaciji mentalnih poremećaja. Dobrobit se bavi time kakav je život za nekoga, u čemu se čini da je svojstvo zavisnosti o subjektu neophodno. Međutim, teorije dobrobiti se s obzirom na to svojstvo dijele na one koje su zavisne o subjektu (engl. *subject-dependent*), prema čemu „to što je dobro za nekog ovisi o karakteristikama osobe čija dobrobit je u pitanju“, te teorije koje nadilaze subjekta (engl. *subject-transcendent*) koje „smještaju dobrobit u kriterije koje nadilaze pojedinca, npr. osobine koje se vežu za vrstu, ili objektivno vrijedna dobra“. ⁴⁰ U ovom radu priklanjamo se teorijama zavisnima o subjektu budući da one elegantno ispunjavaju uvjet osjetljivosti na perspektivu pojedinca koji želimo da šteta zadovoljava u pojmu mentalnih poremećaja.

Teorije zavisne o subjektu obuhvaćaju razloge koji se primjenjuju na djelatnika u smislu da ako x pogoduje nekoj osobi, to služi barem kao *prima facie* razlog zašto bismo odobrali x, iz perspektive te osobe. Ovo svojstvo teorija zavisnih o subjektu izbjegava probleme paternalizma i otuđenja. Paternalizam je problem u kojem odlučivanje o tome je li nešto dobro za osobu ili nije nadilazi, pa čak i zanemaruje, perspektivu pojedinca. Problem otuđenja je problem ravnodušnosti prema stvarima koje bi teoretski trebale povećavati dobrobit osobe, međutim ne uspijevaju biti motivirajuće u smislu da osoba teži ka njima. Drugim riječima, osoba je otuđena od toga što teorija dobrobiti pretpostavlja da je dobro za nju. Ovi problemi poprimaju posebnu važnost u kontekstu psihijatrije budući da povijest psihijatrije obiluje primjerima paternalizma i otuđenja od dobrobiti koje

³⁹ Hall, A. i Tiberius, V., „Well-being and subject dependence“ u *The Routledge handbook of philosophy of well-being* (priredio Fletcher, G.), Routledge, London i New York, 2016., pogl. 14.

⁴⁰ Usp. *ibid.*, str. 176–177.

su vodile do velikih tragedija, što se vidi na primjeru homoseksualnosti.⁴¹

Važno je naglasiti da teorije zavisne o subjektu ne pretpostavljaju da osobe uvijek znaju što je u njihovom najboljem interesu niti što je najbolje za njih iz njihove trenutne perspektive. Nekada se osoba može zavaravati ili nije u mogućnosti realistično sagledati svoj život. U tim slučajevima, teorije zavisne o subjektu apeliraju na interese, ciljeve, vrijednosti, težnje i poglede na život te osobe, koji su relativno trajni, a mogu poslužiti kao regulatorni ideal koji može pružiti razloge iako je osoba trenutno odsječena od njih.⁴²

Ovo je važno u kontekstu psihijatrije gdje nalazimo primjere ljudi koji se nalaze u promijenjenom stanju svijesti, čega često i sami nisu svjesni. U tim slučajevima, teorije zavisne o subjektu dobivaju na značaju budući da nude razloge iz perspektive života te osobe. Primjerice, ljudi koji pate od depresije tijekom depresivne epizode nisu zainteresirani za stvari koje su ih nekoć veselile, te gube interes za većinu stvari u svom životu. Možda možemo utjecati na njih tako da apeliramo na to da vrednuju obitelj ili na smisao koji pronalaze u svom poslu u uvjetima u kojima nisu depresivni i tome slično. U psihijatrijskoj praksi, takvi slučajevi mogu zahtijevati uključenost i konzultacije s članovima obitelji i prijateljima kojima je stalo i znaju što bi bilo u interesu te osobe.⁴³

⁴¹ Štoviše, ovo svojstvo zavisnosti o subjektu može poslužiti kao lakmus papir za to treba li i neka druga stanja smatrati mentalnim poremećajima. Na primjer, pokret neurorazličitosti čiji članovi se zalažu da osobe s visokofunkcionirajućim autizmom ne bi trebali smatrati mentalno oboljelima nego kao odraz normalne varijacije u moždanoj aktivnosti unutar ljudske populacije. Vidi, npr. Lekić Barunčić, K., „Epistemička nepravda, autizam i pokret neuroraznočnosti“ u *Filozofska istraživanja* vol. 39, br. 1, 2019., str. 171–188.

⁴² Usp. Hall, A. i Tiberius, V., „Well-Being and subject dependence“; Sackris, D., „Famine, affluence, and amorality“ u *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 17, br. 2, 2021., str. (A1)5-30.

⁴³ Usp. Cooper, R. V., „Avoiding false positives“.

Sukladno tome, šteta u psihijatriji može biti definirana uzimajući u obzir stvari koje negativno utječu na dobrobit osobe prema kriteriju zavisnosti o subjektu. U sljedećem odjeljku primjenjujemo takvu ideju prudencijalne štete na probleme iz prethodnog odjeljka koje ističu Amoretti i Lalumera.

5. PRUDENCIJALNA ŠTETA U MENTALNIM POREMEĆAJIMA

Vidjeli smo da shvaćanje štete kao rastrojenosti vodi do problema razlikovanja mentalnih poremećaja od stanja koja nisu patološka budući da je rastrojenost nejasan pojam i nemamo jasne granice između adaptivne i patološke rastrojenosti. U tom smislu se naši argumenti slažu s onima od Amoretti i Lalumera da rastrojenost nije u potpunosti adekvatan kriterij za razlikovanje mentalnih poremećaja od normalne varijacije. Međutim, može izgledati da je šteta u prudencijalnom smislu podložna sličnim problemima ukoliko ne ponudimo dodatne kriterije koji određuju kada je šteta u prudencijalnom smislu patološka.

S obzirom na opseg ovog rada nije sasvim moguće ponuditi konkluzivne kriterije koji bi služili toj svrsi. Međutim, to nije niti nužno budući da se prigovori odnose samo na slučajeve u kojima štetu smatramo *dovoljnim* kriterijem za pripisivanje mentalnih poremećaja.⁴⁴ Nasuprot tome, smatramo da je šteta *nužan* kriterij koji štiti od nelegitimnog korištenja psihijatrijskog autoriteta, te ostavljamo otvorenim pitanje koje dodatne kriterije moramo pretpostaviti kako bismo dobili dovoljan uvjet za određivanje je li neko stanje mentalni poremećaj (vidi također fusnotu 19).

Problem lažnih negativna zahtijeva izravniji odgovor. Uobičajeni slučajevi lažnih negativna su kada osoba koja pati od nekog poremećaja ne doživljava rastrojenost ili nema uvid u svoje stanje. Na primjer, Amoretti i Lalumera⁴⁵ spominju slučajeve poput narcisoidnog

⁴⁴ Usp. Amoretti, C. i Lalumera, E., „Harm should not be a necessary criterion for mental disorder“, str. 324, 327.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 327.

poremećaja ličnosti, histrionskog poremećaja ličnosti, te poremećaj gomilanja. Ljudi koji pate od tih poremećaja ne moraju osjećati rastrojenost vezano za svoja stanja, međutim, barem u nekim slučajevima, odražavaju simptome mentalnih poremećaja.

Šteta u prudencijalnom smislu može pomoći kod razlikovanja takvih slučajeva. Na primjer, osoba s grandioznim deluzijama kao simptomom narcisoidnog poremećaja ličnosti ne mora osjećati rastrojenost, ali njihovo odbojno ponašanje, njihov osjećaj više vrijednosti i iluzije grandioznosti ih mogu otuđiti i izolirati od bližnjih i društva.⁴⁶ Stoga, iako ne osjećaju rastrojenost, njihova dobrobit može biti ozbiljno dovedena u pitanje.⁴⁷

Ljudi kojima je dijagnosticiran histrionski poremećaj su, između ostalog, karakterizirani time da konstantno nastoje biti u centru pozornosti.⁴⁸ Takvo ponašanje također ima negativne posljedice u smislu da je drugim ljudima odbojno te stvaraju negativne stavove o pojedincima koji pate od tog poremećaja. Također, takvi pojedinci su skloni dosadi te traže stimulaciju što ih dovodi do toga da često mijenjaju poslove i izlažu se rizičnim ponašanjima i situacijama. Te karakteristike im otežavaju održavati stabilne društvene i romantične odnose, što povećava rizik od depresije.⁴⁹ Sve to opravdava mišljenje da su osobine koje karakteriziraju ovaj poremećaj štetne u prudencijalnom smislu.

Gomilanje stvari također negativno utječe na dobrobit pojedinca. Ljudi kojima je dijagnosticiran taj poremećaj imaju značajne probleme u bacanju stvari čime zakrčuju svoje životne prostore. To negativno utječe na njihovo dnevno funkcioniranje i aktivnosti kao što je kretanje kroz vlastiti životni prostor, kuhanje, čišćenje i spavanje.⁵⁰ Osim toga,

⁴⁶ APA, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders 5*, str. 670–671.

⁴⁷ Za raspravu, vidi Lancellotta, E. i Bortolotti, L., „Delusions in the two-factor theory: pathological or adaptive?“ u *European Journal of Analytic Philosophy* vol. 16, br. 2, 2020., str. 37–57.

⁴⁸ APA, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders 5*, str. 667.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 668.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 248.

karakteristike koje se vežu uz taj poremećaj su perfekcionizam, neodlučnost, prokrastinacija, poteškoće u planiranju i neorganiziranost.⁵¹ Posljedice svih ovih karakteristika su nedostatak osobne higijene, slabo održavanje fizičkog zdravlja te poteškoće u zapošljavanju i poslovnim odnosima. Naposljetku, ljudi koji pretjerano gomilaju stvari mogu biti društveno izolirani te imaju probleme u održavanju bliskih međuljudskih odnosa. Unatoč tome što njihovo stanje ne podrazumijeva rastrojenost, gomilanje bitno umanjuje kvalitetu života i utječe na dobrobit do te razine da takvi pojedinci mogu zanemarivati mnoge bitne domene svojih života. Stoga, možemo za njih reći da su oštećeni u prudencijalnom smislu.

Dakle, šteta u prudencijalnom smislu može prevagnuti to hoćemo li neko stanje smatrati mentalnim poremećajem ili ne, s obzirom na način na koji neko stanje utječe na ponašanje i funkcioniranje osobe čije mentalno stanje je u pitanju. Promišljanje o šteti u prudencijalnom smislu nam omogućuje da izbjegnemo lažne negative koji se vezuju uz štetu interpretirajući ih sa stajališta osobe u cjelini, uključujući njezine interese, vrijednosti i životne ciljeve.

ZAKLJUČAK

U ovom radu bavili smo se određivanjem važnosti pojma štete pri definiranju mentalnih poremećaja. U tom kontekstu osvrnuli smo se na neke argumente protiv pojma štete kao kriterija mentalnih poremećaja koje iznose Amoretti i Lalumera. Jedan od zaključaka ovog rada je da su njihovi prigovori šteti, posebice kada se shvati kao rastrojenost, opravdani. Međutim, prije nego odbacimo pojam štete, smatramo da ga treba pomnije redefinirati kako bi i dalje igrao ulogu zbog koje je i uveden u dijagnostičke priručnike; naime to da predstavlja i štiti stajalište pojedinca nasuprot psihijatrijskom autoritetu. Kako bi se ostvario taj cilj, u radu smo argumentirali da psihijatrija treba obratiti

⁵¹ *Ibid.*, str. 249.

pažnju na pojam štete u prudencijalnom smislu koja zahvaća upravo tu perspektivu pojedinca.

LITERATURA

- Amoretti, C. i Lalumera, E., „Harm should not be a necessary criterion for mental disorder: some reflections on the DSM-5 definition of mental disorder“ u *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 40, br. 4, 2019., str. 321–337.
- American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*, 4. izd., American Psychiatric Association, Washington, DC, 1994., str. xxi–xxii.
- American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*, 5. izd., American Psychiatric Association, Washington D.C, 2013.
- Bayer, R., *Homosexuality and American psychiatry: the politics of diagnosis*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1987.
- Biturajac, M. i Jurjako, M., „Reconsidering harm in psychiatric manuals within an explicationist framework“ u *Medicine, Health Care, and Philosophy*, rad na recenziji.
- Bolton, D., *What is mental disorder?* Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Boorse, C., „A second rebuttal on health“ u *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 39, br. 6, 2014., str. 683–724.
- Brzović, Z., „Duševne bolesti i rasprava o biološkim funkcijama“ u *Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije* (priredili Prijčić-Samaržija, S., Malatesti, L. i Baccarini, E.), Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Rijeka, 2016., str. 183–199.
- Campbell, S. i Stramondo, J., „The complicated relationship of disability and well-being“ u *Kennedy Institute of Ethics Journal* vol. 27, br. 2, 2017., str. 151–184.
- Cooper, R. V., „Avoiding false positives: zones of rarity, the threshold problem, and the DSM clinical significance criterion“ u *The Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 58, br. 11, 2013., str. 606–611.
- Cooper, R. V., „Disease“ u *Studies in History and Philosophy of Science Part C*, vol. 33, br. 2, 2002., str. 263–282; Wakefield, J., „The concept of mental disorder. On the boundary between biological facts and social values“ u *The American Psychologist*, vol. 47, br. 3, 1992., str. 373–388.

- Drescher, J., „Out of DSM: depathologizing homosexuality“ u *Behavioral Sciences*, vol. 5, br. 4, 2015., str. 565–575.
- Fiorani, M., „Rationality, irrationality and irrationalism in the anti-institutional debate in psychiatry around the second half of the 1970s in Italy“ u *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 16, br. 2, 2020., str. 101-121.
- Hall, A. i Tiberius, V., „Well-being and subject dependence“ u *The Routledge handbook of philosophy of well-being* (priredio Fletcher, G.), Routledge, London i New York, 2016., pogl. 14.
- Hausman, D. M., „Health, naturalism, and functional efficiency“ u *Philosophy of Science*, vol. 79, br. 4, 2012., str. 519–541.
- Hooker, E., „A preliminary analysis of group behavior of homosexuals“ u *The Journal of Psychology*, vol. 42, br. 2, 1956., str. 217–225; Hooker, E., „The adjustment of the male overt homosexual“ u *Journal of Projective Techniques*, vol. 21, br. 1, 1957., str. 18–31.
- Hubbard, E. M., „Neurophysiology of synesthesia“ u *Current Psychiatry Reports* vol. 9, br. 3, 2007., str. 193–199.
- Lancellotta, E. i Bortolotti, L., „Delusions in the two-factor theory: pathological or adaptive?“ u *European Journal of Analytic Philosophy* vol. 16, br. 2, 2020., str. 37–57.
- Loria, E., „A desirable convulsive threshold. Some reflections about electroconvulsive therapy (ECT)“ u *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 16, br. 2, 2020., str. 123–144.
- Malatesti, L. i Jurjako, M., „Vrijednosti u psihijatriji i pojam mentalne bolesti“ u *Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije* (priredili Prijić-Samaržija, S., Malatesti, L. i Baccarini, E.), Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Rijeka, 2016., str. 153–181.
- Phillips, M., „Is distress a symptom of mental disorders, a marker of impairment, both or neither?“ u *World Psychiatry*, vol. 8, br. 2, 2009., str. 91–92.
- Sackris, D., „Famine, affluence, and amorality“ u *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 17, br. 2, 2021., str. (A1)5-30.
- Spitzer, R. i Williams, J. B., „The definition and diagnosis of mental disorder“ u *Deviance and mental illness* (priredio Gove W. R), *Sage annual reviews of studies in deviance*, vol. 6, Sage Publications, Beverly Hills, 1982., str. 15–31.
- World Health Organization, *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders: clinical descriptions and diagnostic guidelines*, World Health Organization, Geneva, 1992.

MIA BITURAJAC, MARKO JURJAKO

University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences, Croatia

THE IMPORTANCE OF THE CONCEPT OF HARM IN THE DEBATE ON MENTAL DISORDERS

Abstract: The notion of harm is frequently used in the discussion of the nature of mental disorder. Harm also plays important roles in the prominent diagnostic manuals such as DSM and ICD. Recently, however, Cristina Amoretti and Elisabetta Lalumera have questioned the idea that harm should be a necessary constituent of mental disorders. They argue that the notion of harm is underspecified and potentially leads to false negatives in diagnosing mental disorders. Given that harm plays significant roles in medical diagnosis and treatment indicates that we should be reluctant to remove it as a criterion for deciding whether some condition is a mental disorder. Instead, we argue that harm should be understood in the prudential sense and harm in this sense provides a way of responding to worries raised by Amoretti and Lalumera, while staying true to the conception of harm that is relevant for psychiatric practice.

Keywords: distress, harm, mental disorder, prudential harm

Primljeno: 18.10.2021.

Prihvaćeno: 11.1.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 11 : 7.036.1

159.9 : 575.8

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.363-382>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MIROSLAV GALIĆ¹

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet, BiH

METAFIZIČKI I METODOLOŠKI NATURALIZAM U RASPRAVAMA O MOGUĆNOSTI EVOLUCIONE PSIHOLOGIJE

Sažetak: U radu ćemo se baviti trajućom debatom između pobornika i protivnika evolucione psihologije, odnosno, pokušaćemo da sažmemo glavne argumente objiju strana, da bismo polučili određene filozofsko-metodološke zaključke o njenim prednostima i nedostacima. Pored razmatranja unutrašnjih argumenata i rasprava unutar psihologije same, cilj nam je razmotriti problem evolucionog pristupa naučnom razumijevanju razvoja ljudske psihe sa stanovišta metafizičkog i metodološkog naturalizma. Metafizički naturalizam bi implicirao postojanje nepromjenjivih i trajnih prirodnih istina koje su nam dostupne kroz naučni metod, dok se pristup metodološkog naturalizma ne bi obavezivao na metafizičku nužnost istinitosti naturalizma samog, već bi ga usvajao kao hipotezu. Naime, bitan dio rasprava o vrijednosti evolucione psihologije zasniva se na tome da li se psihičkim adaptacijama pristupa kao nečemu što je uglavnom završeno i utvrđeno („mozak iz kamenog doba“) te ih je potrebno razumijevati u situaciji nove okoline, ili im se pristupa kao nečemu što je konstantno u razvoju i procesu adaptiranja kulturnim, a ne strogo biološkim faktorima. U tom svjetlu, postavlja se pitanje o filozofsko-metodološkim temeljima ovakvih naučnih pristupa unutar psihologije.

Ključne riječi: metafizika, metodologija, naturalizam, evolucija, psihologija

¹ E-mail adresa autora: miroslav.galic@ff.unibl.org

UVOD

Evoluciona psihologija, kao samostalno istraživačko polje unutar psihologije, relativno je mlada disciplina. Ona se razvija kroz pionirski rad brojnih istraživača, a uobličava kao posebna tek krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina 20. vijeka, prvenstveno kroz rad Johna Toobeyja i Ledae Cosmides na Institutu za evolucionu psihologiju Univerziteta Kalifornije u Santa Barbari. Međutim, njeni korijeni i proces osamostaljivanja su značajno stariji. Već u zaključku *Postanka vrsta*, Darwin predviđa razvoj unutar psiholoških istraživanja, koji će morati uzeti u obzir i njegove zaključke o postepenom razvoju vrsta: „U dalekoj budućnosti vidim otvorena polja za daleko važnija istraživanja. Psihologija će se zasnivati na novom temelju, neophodnosti postepenog sticanja svake mentalne moći i sposobnosti. Biće bačeno svjetlo na porijeklo čovjeka i njegovu istoriju.“²

Međutim, već od samih svojih početaka evoluciona psihologija, u onom obliku u kojem su je postavili Tooby i Cosmides, praćena je kontroverzama i ni do danas nije uspjela da postane opšteprihvaćena paradigma u proučavanju karakteristika ljudske psihe. Karakteristično za ovaj pristup je da postulira kako je naš mozak prilagođen uslovima iz daleke prošlosti, ali da naše savremeno okruženje više ne odgovara tim uslovima. Odnosno „naše savremene lobanje sadrže um iz kamenog doba“.³ Ova tvrdnja će, pored brojnih drugih, naročito biti izložena kritici, a posebno u poslednjih deceniju i po (dakle, gotovo tri decenije nakon što je nastala), zbog svoga suviše pojednostavljenog

² Darwin, Ch., *On the origin of species*, Oxford University Press, Oxford 2008, str. 359.

³ Up.: Abramson, A., „Our brains are stuck in the Stone Age: How ‘evolutionary mismatch’ affects our weight, behavior, and overall health“, <https://elemental.medium.com/our-brains-are-stuck-in-the-stone-age-13bb5d2aea36>, 20.8.2021; Cosmides, L. & Tooby, J., „Evolutionary Psychology: A Primer. <https://www.cep.ucsb.edu/primer.html>, 20.8.2021.

predstavljanja evolucije našeg mozga i mentalnih procesa da je čak označavana kao *stereotip porodice Kremenko*.⁴

Bitno je istaknuti i jednu specifičnu razliku koju pominje Buller. Naime, ono što je u evolucionoj psihologiji izvrgnuto kritici nije primjena evolucije na psihičke fenomene, već „velike i sveobuhvatne tvrdnje o ljudskoj prirodi koje se nude za konzumaciju javnosti“.⁵ Ovakav, dominantni tip evolucione psihologije Buller naziva pop evolucionom psihologijom (PopEP). U tom smislu, i naša razmatranja će se baviti upravo ovakvim načinom pristupa evolucionoj psihologiji. Željeli bismo ispitati tezu da je razlika između popularne evolucione psihologije i primjene evolucionih principa na proučavanje ljudskih mentalnih procesa metodološke naravi, odnosno, da ova razlika proishodi iz različitog pristupa naturalističkom metodu.

Pregled razvoja evolucione psihologije i svih teorija koje su se unutar nje razvijale prevazilazi namjere ovog rada. Takođe, nećemo biti u mogućnosti posvetiti se razmatranjima svojevremeno izuzetno uticajnih postavki sociobiologije na razvoj evolucione psihologije. Cilj našeg rada je da pokušamo skicirati oblik rasprava koje unutar nje postoje, držeći da se ove rasprave u najopštijim crtama mogu opisati kao sukob metafizičkog i metodološkog naturalističkog metoda.

METAFIZIČKO I METODOLOŠKO

Odmah na početku, željeli bismo naglasiti da upotrebom pojmova metafizičkog i metodološkog naturalizma, nećemo označavati klasičnu distinkciju u smislu rasprave o (ne)postojanju natprirodnih objašnjenja za prirodne pojave, već ćemo ovu distinkciju modifikovati na predmetni problem, odnosno evolucionu psihologiju.

⁴ Harmon, K., „Fast-evolving brains helped humans out of the Stone Age”. *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/evolutionary-psychology-brain-changes/>, 20.8.2021.

⁵ Buller, D. J., „Four fallacies of pop evolutionary psychology“, *Scientific American*, Vol. 22, No. 1s (2012), str. 44.

Pod metafizičkim, podrazumijevaćemo one stavove unutar evolucione psihologije koji se oslanjaju gotovo isključivo na urođenost psiholoških adaptivnih mehanizama, koji su univerzalni za sva ljudska bića i koji su malo ili nimalo podložni promjeni pod uticajem kulture i u relativno kratkom vremenskom periodu.

Pod metodološkim, podrazumijevaćemo one stavove unutar evolucione psihologije koji u objašnjenja ljudskog ponašanja, pored bioloških adaptacija, uključuju uticaje kulture i učenja ponašanja.

Suštinska razlika bi bila u tome da metafizički pristup postavlja dogmatski okvir porijekla ljudskog ponašanja, te svako objašnjenje „uklapa“ u zadatau metodološku dogmu (čime bi potencijalno to objašnjenje moglo biti nefalsifikabilno⁶), dok bi metodološki pristup polazio od hipoteze relativne plastičnosti bioloških adaptacija, te metodološki istraživao načine na koji se adaptacije mijenjaju tokom vremena, bez pokušaja da „reverznim inženjeringom“ objašnjenja uklopi u neku dogmu.

Dakle, razlika bi bila u tome da bi metafizički pristup insistirao samo na evoluciono-adaptivnim mehanizmima koji su nepromjenjivi (svako ponašanje je rezultat drevnih adaptacija i nema ponašanja koje se tim adaptacijama ne može objasniti), dok metodološki pristup ne bi nipošto isključivao adaptivne mehanizme, ali bi bio otvoren kako za neevoluciona objašnjenja, tako i za nezaključenost adaptacija samih (ponašanja mogu ali ne moraju biti rezultat davnih adaptacija i adaptacije su moguće u novijim vremenskim periodima i savremenijoj adaptivnoj okolini).

PROKSIMALNO I DISTALNO

Jedna od tvrdnji evolucionih psihologa je i ta da je za pouzdano predviđanje posljedica proksimalnih uzroka nužno poznavati distalne uzroke.⁷ U principu, poznavanje distalnih uzroka je u metodološkom

⁶ Gannon, L., „A critique of evolutionary psychology“, *Psychology, Evolution & Gender*, Vol. 4, No. 2 (2002).

⁷ Ibid.

smislu poželjnije. Međutim, to vrijedi samo onda kada smo u stanju pravilno odrediti distalnost nekog uzroka u odnosu na proksimalni, tj. kada smo u stanju iz distalnog uzroka pouzdano predviđati sve posljedice proksimalnih uzroka koji iz njega slijede. Nije dovoljno postulirati distalnost uzroka, te „na silu“ u njega smještati sve proksimalne uzroke, naročito kada imamo slučaj da se neke (ili mnoge) posljedice proksimalnih uzroka ne mogu objasniti iz tako postuliranog distalnog uzroka.

Ilustrirajmo načelno na šta mislimo. Evolucionari psiholozi tvrde da se svako ljudsko ponašanje (proksimalnost) može objasniti evolucionom adaptiranošću (distalnost). U najopštijem smislu to se može tako postaviti, međutim, na isti način možemo reći da je evolucija (kao materijalni proces) proksimalna u odnosu na Veliki prasak, te na taj način ustvrditi da je ljudsko ponašanje njegova posljedica. Iako je tačno da ćemo i unutar fizičke nauke tvrditi da su fizički procesi u našem univerzumu posljedica zakonitosti koje su uspostavljene ili koje su započele sa Velikim praskom, teško da ćemo putanju kugle u prijateljskoj partiji bilijara tumačiti u odnosu na njega. Zapali bismo u lošu beskonačnost.

Iako je razumijevanje distalnih uzroka ono što je suština nauke, sami distalni uzroci ne moraju biti objašnjenja posljedica proksimalnih. Razumijevanje kaskadnosti ovog proksimalno-distalnog kauzalnog niza, u kojem je jedan uzrok istovremeno i proksimalan i distalan u odnosu na druge, put je ka objašnjenju. Proksimalni uzroci su naročito značajni za razumijevanje specifičnih fenomena, pogotovo kako se otkrivaju sve distalniji i sve nespecifičniji uzroci u ovoj kaskadi. U slučaju proučavanja evolucije ljudskog ponašanja, kultura i učenje, kao proksimalni uzroci imaju objašnjavačku vrijednost koja se ne može izvesti samo iz razumijevanja distalnih uzroka tog ponašanja. Umjesto da govorimo o adaptiranosti, bolje je govoriti o adaptabilnosti kao karakteristici ljudskog uma.⁸

⁸ Marks, J., „Evolutionary psychology is neither“, *This View Of Life*. <https://thisviewoflife.com/evolutionary-psychology-is-neither/>, 20.8.2021.

Primjenu ovog principa, favorizovanja distalnih nad proksimalnim uzrocima, problematičnim nalazi i Smith smatrajući da on može biti primijenjivan u slučajevima kada nije bilo značajnih promjena u pritiscima okoline u prošlosti u odnosu na sadašnju situaciju, a „primjena ovog principa na ljude je naročito problematična, budući da su okolnosti savremenog ljudskog života, u mnogim važnim aspektima, veoma različite od onih u kojima je naša vrsta evoluirala“.⁹

KRITIKE EVOLUCIONE PSIHOLOGIJE

Način na koji se filozofski može kritikovati određena nauka ili naučna disciplina može biti spoljašnji ili unutrašnji. Spoljašnja perspektiva, ili perspektiva autsajdera, koja nauci prilazi iz normativnog ugla a ne iz prakse same nauke, bila je, kako primjećuje Richardson, veoma prisutna u filozofiji nauke. Za najveći dio filozofije takav pristup i dalje vrijedi, ali u savremenoj filozofiji nauke to više nije slučaj.¹⁰ Ovdje se možemo složiti sa Richardsonom: savremena filozofija nauke i filozofska metodologija nauke mora blisko saradivati sa naukom polučujući svoje zaključke (kao i kritike) iz naučne prakse. U našem razmatranju nauke, pa i evolucione psihologije, polazićemo od naturalističkog stava, odnosno naturalističkog metoda, te u načinu na koji se taj metod primjenjuje tražiti razloge da određene perspektive kritikujemo.

Ovdje naročito imamo u vidu da i začetnici moderne evolucione psihologije, Cosmides i Tooby, evolucionu psihologiju označavaju kao „(...) *pristup* psihologiji u kojem se znanje i principi evolucione biologije koriste u istraživanju strukture ljudskog uma. (...) to je *način mišljenja* o psihologiji koji se može primijeniti na bilo koju temu unutar nje“.¹¹ Evolucionarna biologija je *par excellence* primjer naturalističke metode.

⁹ Smith, S. E., „Is evolutionary psychology possible?“, *Biological Theory*, Vol.15, No. 1 (2020).

¹⁰ Richardson, R. C., *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*, The MIT Press, Cambridge (Mass., USA) 2007, str. vii.

¹¹ Cosmides, L. & Tooby, J., *Evolutionary Psychology: A Primer*.

Stoga možemo konstatovati da nam i evoluciona psihologija nudi oblik evolucionog naturalizma posvećenog ideji da su prirodni procesi odgovorni za razvoj ljudskih sposobnosti.¹² Dakle, niti evolucija niti sam naturalizam ne predstavljaju spornu tačku zbog koje bi se evolucionoj psihologiji mogli uputiti prigovori. Njena kontroverznost, u naučno-metodološkom smislu, mora ležati u načinu na koji se ovi, inače nesporni, pojmovi primjenjuju u praksi evolucione psihologije.

Adaptacije i „reverzni inženjering“

Evolucionari psiholozi često svoje spekulacije o adaptivnoj vrijednosti određenih preferenci predstavljaju kao rezultate, umjesto kao ono što jesu – spekulacije. Vrlo često zaključci koje izvode evolucionari psiholozi predstavljaju svojevrstni „reverzni inženjering“: ako postoji određena karakteristika koja je prisutna danas, mora da je adaptacija nastala u prošlosti da vrši funkciju koju i danas vrši. Richardson navodi slikovit primjer perja ptica – upravo aerodinamična građa i otporna struktura perja omogućava pticama da lete. Međutim, perje se prvi put pojavljuje kod dinosaurusu i to kod onih vrsta koje nisu letjele. Perje ne predstavlja adaptaciju za let: „zaključiti da je perje evoluiralo za let je isto kao i smatrati da su prsti evoluirali da bi svirali klavir“.¹³

Upravo je način na koji evoluciona psihologija posmatra adaptacije i adaptacionizam fokus kritike mnogih filozofa biologije. Čini se da evolucionari psiholozi i filozofi nauke nemaju isto razumijevanje adaptacija. Za evolucione psihologe „adaptacije, funkcionalne komponente organizma, identifikujemo (...) na osnovu (...) dokaza njihovog dizajna: izuzetne podudarnosti strukture organizma i okoline

¹² Richardson, R. C., *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*, str. 9.

¹³ Prum, R. O. & Brush, A. H. (2002). „The Evolutionary Origin and Diversification of Feathers“, *Quarterly Review of Biology*, Vol. 77, str. 268.

(...)“.¹⁴ Prema Soberu „odlika c je adaptacija za vršenje zadatka t u populaciji ako i samo ako članovi populacije sada imaju c jer je, ancestralno, postojala selekcija za posjedovanje c i c predstavlja prednost jer obavlja zadatak t “.¹⁵ On navodi primjer morskih kornjača koje koriste svoje prednje udove da kopaju gnijezda za polaganje jaja na plažama – njihovi prednji udovi su se razvili za kretanje u vodi, a ne za kopanje gnijezda u pijesku, jedna adaptacija se pokazuje korisnom u drugom kontekstu, ali taj kontekst ne predstavlja njen uzrok. Na taj način možemo kritikovati i tvrdnje evolucione psihologije koja na spekulativan način postulira određene odlike našeg ponašanja kao adaptacije iz davne prošlosti iako ne posjeduje dokaze da u pitanju nisu samo korisne manifestacije nečeg drugog. Izvođenje zaključaka o prošlim adaptacijama reverznim inženjeringom, na osnovu posmatranja sadašnjosti, ne može biti dokaz. Recimo, jedna od tvrdnji evolucionih psihologa je da postoji adaptacija našeg (muškog) uma za sklonost ka biranju mlađih žena na osnovu (između ostalog) istraživanja preferencija prema vrstama pornografije koju muškarci konzumiraju. No, nije najjasnije kakve preferencije postoje među muškarcima koji ne konzumiraju pornografiju.

„Kameni“ i „plastični“ mozak

Kritičari popularne evolucione psihologije, poput Bullera smatraju da su neke njene pretpostavke pogrešne: „da poznajemo psihologiju naših predaka iz kamenog doba, da iz toga možemo razumjeti na koji način su karakteristično ljudske odlike evoluirale, da naši umovi nisu mnogo evoluirali još od vremena kamenog doba, te da standardizovani psihološki upitnici pružaju jasne dokaze adaptacija“.¹⁶

¹⁴ Hagen, E. H., „Controversial issues in evolutionary psychology“, u *The Handbook of Evolutionary Psychology* (priredio David Buss), Wiley, Hoboken (NJ, USA), 2005, str. 148.

¹⁵ Sober, E., *Philosophy of Biology*, Vestview Press, Boulder (Co., USA) 2000, str. 85.

¹⁶ Buller, D. J., „Four fallacies of pop evolutionary psychology“, str. 47-51.

Buller smatra da bi za tvrdnju da su naše mentalne odlike adaptacije davnih vremena bilo neophodno imati daleko bolje i pouzdanije podatke o psihologiji naših predaka, a takvo nešto naprosto nije moguće – jedino što imamo jesu sadašnje žive jedinke na kojima možemo vršiti istraživanja, ali su nam naši preci za ta istraživanja nedostupni.¹⁷ Takođe, on smatra da postojeći dokazi prije upućuju na to da je najveći kognitivni uspjeh u ljudskoj evoluciji kortikalna plastičnost koja dopušta brze adaptivne promjene kako tokom evolucionog vremena, tako i unutar pojedinačnog životnog vijeka.¹⁸

Lloyd takođe dovodi u pitanje u kojoj mjeri je razumijevanje evolucione biologije kod Cosmides i Toobyja presimplifikovano. Ona smatra da su njihovi zaključci preuveličani i da ne postoji korpus eksperimentalnih podataka koji bi potvrdio povezanost njihove teorije društvenog ugovora sa mehanizmima evolucione biologije. Upravo suprotno, kada se eliminišu čisto teorijski zasnovani i preuveličani argumenti, smatra Lloyd, eksperimenti sa jednakom snagom podržavaju i neevoluciona objašnjenja.¹⁹

Još radikalnija u kritici evolucione psihologije je Subrena Smith koja joj odriče ikakvu mogućnost da može ispraviti svoje metodološke defekte: „Evolucioni psiholozi naprosto nemaju metodološke resurse kojim bi opravdali tvrdnju da psihološki uzroci savremenog ponašanja imaju jake vertikalne homologe sa psihološkim uzrocima odgovarajućih ponašanja u okruženju evolucione prilagodljivosti“.²⁰ Pri tom, ona pravi razliku između Evolucione Psihologije i evolucione psihologije, tj. ne dovodi u pitanje da je ljudski um proizvod evolucije i da time evolucija mora imati udjela u objašnjenjima ljudske psihologije.²¹

¹⁷ Minkel, J. R., „Psyching out evolutionary psychology: Interview with David J. Buller“, *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/psyching-out-evolutionary/>, 20.8.2021.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Lloyd, E. A., „Evolutionary psychology: The burdens of proof“, *Biology and Philosophy*, Vol. 14, str. 231.

²⁰ Smith, S. E., „Is evolutionary psychology possible?“.

²¹ Ibid.

„Najčudniji ljudi na svijetu“

Jedan od važnih problema koji se kao kritika može uputiti evolucionoj psihologiji (mada vrijedi i za brojna istraživanja u psihologiji uopšte) primjećuje i Joseph Henrich kada kaže da je većina onoga što se eksperimentalno zna o ljudskoj psihologiji i ponašanju zasnovano na studijama koje su rađene na dodiplomskim studentima iz zapadnih društava, a da preko 70% ovih učesnika predstavljaju američki studenti.²² Ovakav uzorak teško da može biti nepristrasan i kao takav poslužiti kao eksperimentalna potvrda za tvrdnje o univerzalnosti ljudske prirode kakve iznosi evolucionarna psihologija. Naročito upada u oči i Henrichov nalaz da i u slučajevima kada postoje eksperimentalni podaci iz studije vršenih kroskulturalno, tipično je da učesnici iz zapadnih društava zauzimaju ekstremni dio distribucije. To ih čini čudnim. Upravo se igrajući sa ovim pojmom (eng. *Weird*) on zapadnu populaciju označava kao *W.E.I.R.D.*, odnosno *Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic* (Zapadna, Obrazovana, Industrijalizovana, Bogata i Demokratska). Polazeći od ove statističke „čudnovatosti“ zapadne civilizacije, Henrich nas upućuje na to da proces naše evolucije nipošto nije završen, ali i da preuzima nove forme – adaptiranje na situacije i okolinu koje sami ljudi proizvode.

Takođe, Henrich smatra da pismenost pruža dokaze da kultura može mijenjati ljude nezavisno od njihovih bioloških razlika, da može uticati na naš mozak, hormone, anatomiju, percepciju, motivaciju, emocije i druge aspekte našeg uma. Na taj način on odbacuje stav da su naše psihološke adaptacije naslijeđe davnih vremena, odnosno da imamo „mozak iz kamenog doba“. Upravo suprotno, uzimajući razvoj pismenosti kao primjer, on smatra da su adaptacije naših neuroloških i psiholoških sposobnosti proces koji se odvija kontinuirano pod uticajem razvoja društva, te da bi bilo pogrešno zanemarivati ih:

²² Henrich, J., *The WEIRDest people in the world: How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2020.

„(...) visoko pismena društva su relativno nova i vrlo različita od većine društava koja su ikada postojala. To znači da su moderne populacije neurološki i psihološki različite od populacija iz naše evolucione prošlosti. Ukoliko nesmotreno istražujete ove neobične moderne populacije, a da pri tome ne uočite moćan uticaj koji su na naš mozak imale tehnologije, vjerovanja i društvene norme povezane sa pismenošću, možete dobiti pogrešne odgovore.“²³

Ukoliko bismo ostali pri neprikosnovenom stajalištu da je naš mozak plod adaptacija iz kamenog doba i da su naše psihološke odlike određene još u vrijeme dok su naši preci bili lovci i sakupljači, razlike u psihološkim osobinama populacija, koje nesumnjivo postoje i čije porijeklo nije drevnog datuma, bilo bi teško, ako ne i nemoguće objasniti. Ali, ako na evoluciju naših mentalnih sposobnosti ne gledamo tako kruto, već dopustimo da objašnjenje ne mora da bude metafizičko postavljanje univerzalne ljudske prirode kao trajne kategorije, brojni fenomeni će biti lakše objašnjivi. Naravno, pojavila bi se i brojna nova pitanja, ali metodološka paradigma koju bismo zadobili bi mogla mnogo bolje da se nosi sa tim novim izazovima od stare, metafizičke.

Osim ovih kritika, i mi možemo pokušati uputiti vlastitu kritiku nekim postavkama evolucionoj psihologiji ukoliko se ona shvata iz perspektive metafizičkog naturalizma. Pri tom, ono što želimo postići nije da odbacimo evolucionu psihologiju kao važan metodološki doprinos razumijevanju naše psihe, već da istaknemo probleme koji se javljaju ukoliko određeni metod suviše usko i/ili suviše dogmatski shvatamo.

²³ Ibid.

LJUDSKA SEKSUALNOST I EVOLUCIJA

Jedan od aspekata evolucione psihologije koji se može kritikovati jeste način na koji se posmatra ljudska seksualnost. Npr. „(...) psihološke adaptacije su takođe evoluirale jer su rješavale probleme povezane sa preživljavanjem i reprodukcijom (npr. preferencije prema statistički pouzdanim znakovima plodnosti kod potencijalnih partnera)“.²⁴ U ovom primjeru nailazimo na najmanje dva problema: jedan je postavljanje prepoznavanja znakova plodnosti kao adaptacije koja upravlja izborom partnera, a drugi, koji slijedi iz prvog, nemogućnost je da se iz ove adaptacije objasne ona seksualna ponašanja i preference kojima plodnost nije od značaja (npr. homoseksualnost) ili ona ponašanja koja vode ograničavanju propagiranja svojih gena sa što većim brojem prepoznatih plodnih partnera, kao što je institucija braka, npr.

To znači da bi prepoznavanje plodnosti koje je postavljeno kao distalni uzrok, bilo objašnjavački jalovo za razumijevanje posljedica proksimalnih uzroka. Zato ćemo ovo označiti kao metafizičko-naturalistički stav.

Naime, ovakav pristup implicira mehanizam koji u nemjerljivo velikom broju slučajeva proizvodi ishode oplodnje, te je isključivo vođen šansama za oplodnju. Ispravniji pristup, a koji bismo željeli označiti kao metodološko-naturalistički, bio bi – razumijevati da je seksualnost kao takva nastala iz mehanizama izbora partnera, odnosno da je povezana sa sposobnostima prepoznavanja nečeg drugog kao vrijednog u seksualnom smislu. Prepoznavanje brižnosti i potencijalne kompatibilnosti partnera za stabilnu i (relativno) dugoročnu vezu kao ono što je značajnije u odnosu na šanse za oplodnju i koje je nezavisno od statističke pouzdanosti plodnosti partnera. Tačnije, plodnost partnera

²⁴ Confer, J. C., Easton, J. A., Fleischman, D. S., Goetz, C. D., Lewis, D. M. G., Perilloux, C., & Buss, D. M., „Evolutionary psychology: Controversies, questions, prospects, and limitations“, *American Psychologist*, Vol. 65, No. 2 (2010), str. 110–111.

je sekundarna u mehanizmima izbora, cjelokupan mehanizam seksualnosti se odvija daleko od statističke pouzdanosti plodnosti koja je samo, u izvjesnom smislu, poželjni ishod, ali ne i uzrok.

Daleko plauzibilnije bi bilo tvrditi da je to drugo – prepoznavanje brižnosti partnera, koje omogućava trajniju i stabilniju vezu (a time i adekvatniju brigu o potomstvu) – pouzdan adaptivni mehanizam koji utiče na izbor partnera, nego što bi to bila „statistička pouzdanost prepoznavanja plodnosti“. Odgajanje djeteta je u ljudskom kontekstu mnogo važnije od puke oplodnje. Ljudskom potomstvu je potrebno mnogo više pažnje, te je mnogo više i duže zavisno od roditelja nego što je to slučaj s drugim vrstama. Zato je investiranje u stabilnu i dugoročniju vezu biološki racionalnije nego li ulaganje u samu oplodnju. Oplodnja sama ne osigurava prenos gena na buduće generacije, već u tome veću ulogu ima osiguravanje dostizanja polne zrelosti potomstva. Dok se kod mnogih vrsta preživljavanje potomstva nakon začeća često osigurava ogromnim brojem oplodjenih jajašaca (kao kod riba) od kojih mali broj doživi da se izleže ili dostigne polnu zrelost, kod ljudi to nije slučaj. Osigurati da će potomstvo preživjeti prve godine života i povećati šanse da dostigne polnu zrelost, čime bi se nastavila propagacija ličnih gena kroz generacije, nije moguće samo seksualnim činom, već organizacijom te brige u vidu dugoročnijeg (iako često ograničenog) partnerskog odnosa. Pri tome, preferencija ka stabilnosti odnosa među partnerima je plastičniji mehanizam od preferencije ka oplodnji.

Osnovni „promašaj“ u uzimanju prepoznavanja plodnosti kao mehanizma kojim je vođena ljudska seksualnost je u tome što u širokom luku promašuje metu – objašnjenje načina na koji se kroz vrijeme mijenjala ljudska porodična zajednica (jer, ipak je riječ o izboru partnera), a naročito objašnjenje ljudskih seksualnih preferencija u kojima plodnost ne igra nikakvu ulogu. Ukoliko je prepoznavanje plodnosti ono što vodi naše seksualne preferencije, potpuno je nejasno na koji način je nastala, a pogotovo održala se, sklonost ka seksualnim odnosima sa istim polom (ali i druge seksualne sklonosti, pa i devijacije) kojoj plodnost nije od važnosti. Osim ukoliko u pitanju nije neki drugi mehanizam, dovoljno otvoren, plastičan, kojim bi se mogla objasniti različitost kako izgradnje porodičnih zajednica, tako i sklonost ka

seksualnosti koja ne vodi razmnožavanju, a pri tome i dalje biti statistički pouzdan u smislu začinjanja potomstva. Izdvajanjem plodnosti i „želje za što većim oplodivanjem“ vrši se simplifikacija seksualnosti, a uzrok tome može biti u prevelikom oslanjanju na (metafizičko) preslikavanje seksualnog ponašanja životinja na ljudski kontekst. Kako primjećuje Gannon, iako tvrde da su podaci iz istraživanja ne-ljudskih životinja nevažni, evolucionari psiholozi ih često koriste kada to ide u prilog njihovom tumačenju.²⁵ Svakako, to ne znači da u ljudskom ponašanju ne postoje svojevrсни pandani životinjskom, ali to nipošto ne znači da se njihove uloge mogu prosto preuzeti i posmatrati na isti način. Niti se na taj način mogu objasniti specifično ljudska ponašanja i karakteristike koje su mijenjale svoj oblik kroz vrijeme.

Bitnu ulogu u ovome imaju interpretacije empirijskih istraživanja. Kako primjećuje Honda, gotovo sva istraživanja su vršena na heteroseksualnim osobama i parovima.²⁶ Vrlo često, u pitanju su bijele, heteroseksualne osobe, koje pripadaju srednjem staležu. To je savršeno logično. Ukoliko želite da utvrdite na koji način prepoznavanje statistički pouzdanih znakova plodnosti utiče na seksualne preferencije ispitanika, tada istražujete one subjekte koji već imaju preferencije ka seksualnim odnosima koji mogu (makar potencijalno) rezultirati oplodnjom, dakle heteroseksualce. Homoseksualci, kod kojih prepoznavanje plodnosti ne može biti uzrokom preferencije, izborom hipoteze isključeni su iz istraživanja. I eto nam *selection bias-a*.

No, ukoliko bismo uzeli neki drugi mehanizam, koji je takođe adaptacija, ali koji nije metafizički postavljen i koji je dovoljno otvoren da može objasniti širok dijapazon ljudskih seksualnih preferencija i ponašanja, te je dodatno dovoljno adaptabilan (dakle, nije ostatak mozga iz kamenog doba), možda bismo mogli ponuditi bolje odgovore?

Ukoliko bi našu preferenciju prema partneru određivalo predloženo pouzdanije prepoznavanje karakteristika koje vode brizi i

²⁵ Gannon, L., „A critique of evolutionary psychology“.

²⁶ Honda, K., „A critique of evolutionary psychology“, *Psychology in Seattle* <https://www.psychologyinseattle.com/a-critique-of-evolutionary-psychology>, 20.8.2021.

stabilnijoj vezi, što je u ljudskom kontekstu daleko važnija karakteristika od plodnosti uzimajući u obzir vrijeme i resurse neophodne za odgajanje djeteta do samostalnosti, time bismo imali na raspolaganju daleko potentniju hipotezu koja bi mogla objasniti i ne-heteroseksualne preferencije. Ujedno, ovim pristupom bi bilo lakše objasniti različite strategije seksualnosti koje simuliraju karakteristike dugoročne i stabilne veze, a koje su karakteristične za sve epohe i sva društva, poput materijalnog bogatstva, društvenog položaja, mladolikosti ili moći. Takođe, preferencije prema stabilnosti i dugoročnosti veze su bolje objašnjenje društvene evolucije ljudskog odnosa prema seksualnosti, sklonosti regulisanju te seksualnosti (brak, prije svega), te daleko više pomažu drugim disciplinama u objašnjavanju ljudskog ponašanja (istorija, sociologija, etc).

METAFIZIČNOST ILI PRETJERANA SAMOUVJERENOST?

Približavajući se zaključku, mogli bismo se osvrnuti i na jedan od „problema“ koji se pokazuju kod pojedinih autora koji čvrsto drže do principa evolucione psihologije, a to je njihova sklonost suviše isključivom stavu o ispravnosti njenih postavki.

Referišući se na britanskog evolucionistu Haldanea, Saad govori o četiri stadijuma progresivnog prihvatanja naučnih teorija (misleći na stanje u kojem se nalazi prihvaćenost teorija evolucione psihologije, a pogotovo njegove verzije iste), koji su: (1) ovo je bezvrijedna glupost, (2) ovo je interesantno, ali perverzno viđenje, (3) ovo je istinito, ali potpuno nevažno i (4) oduvijek sam tako govorio, pri čemu smatra da se naučnici koji se bave istraživanjem konzumerizma mogu kategorizovati u prva tri, a da je potrebno da dođu u četvrti stadijum da bi se nauka o ponašanju potrošača u potpunosti zaokružila (p. 199).²⁷ Ovaj zaključak nije samo nadmen (što je karakteristično za autora), već ujedno pokušava da unaprijed odbaci svaku moguću kritiku takve pozicije proglašavajući

²⁷ Saad, G., „Applying evolutionary psychology in understanding the Darwinian roots of consumption phenomena“, *Managerial and Decision Economics*, Vol. 27 (2006), str. 199.

je zaostalom i nedovoljnom, budući da je za razumijevanje njegove pozicije potrebno da kritičari još malo „sazriju“ da bi je razumjeli.

Ono čim se Saad prevashodno bavi jeste evoluciono porijeklo naših potrošačkih navika. Kako smo već ranije rekli, mi smo kao bića nastali evolucijom, *ex hypothesi* sve što činimo ima svoje porijeklo u evoluciji, jednako kao što smo i materijalna bića, te *ex hypothesi* sve što možemo činiti ima svoju materijalnu osnovu. Ali, šta nam to konkretno govori o nama?

Ovakav opšti stav ne pruža odgovor na konkretan problem, izuzev što ga skriva iza najšire moguće teze u koju je moguće utrpiti svaki mogući stav. Naime, ta teza je nefalsifikabilna, rekli bismo poperovski. Šta je to što bi navode ove teorije moglo opovrgnuti, koji su to dokazi koji bi se mogli pojaviti da je opovrgnu? Ovako postavljenu – ništa i nikakvi. Nema mogućnosti za bilo kakve uslove pod kojima ona ne bi bila važeća. Izrečena na ovakav metafizički način.

ZAKLJUČAK

U ovom radu nije nam bio cilj diskreditovati mogućnost upotrebe evolucione teorije za razumijevanje ljudske psihe, naprotiv. Cilj nam je bio ukazati na određene probleme koji se u metodološkom smislu javljaju prilikom evolucionističkog pristupa psihološkim istraživanjima, a i to s ciljem da evolucionu psihologiju odbranimo od nje same. Značajan dio ranije pomenutih kritičara takođe zastupa sličan stav. Lloyd kaže: „Uopšte se ne protivim primjeni evolucione biologije na ljudsko i životinjsko rasuđivanje, ili na psihologiju generalno. Cosmidesina teorija i eksperimenti, na mnoge načine, vode u uzbudljivom pravcu; kognitivna psihologija se u tolikoj mjeri fokusirala na pravila logike kao idealni oblik rasuđivanja, da su druge, pragmatičnije, društvene ili biološke osnove rasuđivanja zanemarene“.²⁸ Buller (2005), pak, tvrdi: „Ja sam otvoreno oduševljen nastojanjima da se evoluciona teorija primijeni na

²⁸ Lloyd, E. A., „Evolutionary psychology: The burdens of proof“, str. 213.

ljudsku psihologiju”²⁹, dok Bolhous i sar. kažu: „Savremena evolucionarna psihologija bi, kao standardnu praksu, vršila eksperimentalne studije specifično dizajnirane da testiraju različita kompetitivna adaptivna i neadaptivna objašnjenja, kao i da testiraju kako evoluciono istorijske, tako i proksimalne aspekte svojih hipoteza.³⁰ (...) Nijedan od pomenutih naučnih razvoja ne čini evolucionu psihologiju nemogućom; oni samo zahtijevaju da evolucionarna psihologija promijeni svoju svakodnevnu praksu. Ključni koncepti evolucionarne psihologije su doveli do brojnih široko prihvaćenih pretpostavki (npr. da je malo vjerovatno da je ljudsko ponašanje adaptivno u savremenom okruženju, da je kognicija domenski specifična, da postoje univerzalna ljudska priroda), za koje, gledajući unazad, znamo da su upitne. (...) Dokazi iz srodnih naučnih disciplina sugerišu da će, ukoliko preispita svoja osnovna načela, evolucionarna psihologija procvjetati kao naučna disciplina“.³¹

Ukoliko na evoluciju ljudskih mentalnih kapaciteta gledamo na način metafizičkog naturalizma, tj. podrazumijevamo da su mentalne adaptacije koje smo razvili u svojoj dalekoj prošlosti trajne kategorije, umjesto da ih posmatramo kao „plastične“ i prilagodljive, zapadamo u mogućnost pogrešnog tumačenja onoga što se pojmom evolucije želi nadići kao metodološki problem. Jedan od problema sa kojim se suočava evolucionarna psihologija kao metafizički naturalistička je taj da vrlo lako može stajati na putu boljeg razumijevanja i razvoja shvatanja ljudske psihe ušančavanjem u jednostran i dogmatski pogled. Upravo to je ono što bi u svakoj nauci, pa i u evolucionoj psihologiji, valjalo izbjeći, kako između nas i objekta našeg znanja ne bi stajala metoda kao prepreka.

²⁹ Buller, D. J., *Adapting minds: Evolutionary psychology and the persistent quest for human nature*. The MIT Press, Cambridge (Mass., USA) 2005, str. x.

³⁰ Bolhuis, J. J., Brown, G. R., Richardson, R. C., & Laland, K. N., „Darwin in mind: New opportunities for evolutionary psychology“, *PloS Biology*, Vol. 9, No. 7 (2011), str. 4..

³¹ *Ibid.*, str. 6.

LITERATURA

- Abramson, A., „Our brains are stuck in the Stone Age: How ‘evolutionary mismatch’ affects our weight, behavior, and overall health“, *Elemental*. 2020, February 25, <https://elemental.medium.com/our-brains-are-stuck-in-the-stone-age-13bb5d2aea36>
- Bolhuis, J. J., Brown, G. R., Richardson, R. C., & Laland, K. N., „Darwin in mind: New opportunities for evolutionary psychology“, *PLoS Biology*, Vol. 9, No. 7 (2011), str. 1-8. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1001109>
- Buller, D. J., *Adapting minds: Evolutionary psychology and the persistent quest for human nature*, The MIT Press, Cambridge (Mass., USA) 2005.
- Buller, D. J., „Four fallacies of pop evolutionary psychology“, *Scientific American*, Vol. 22, No. 1s (2012), str. 44–51.
- Confer, J. C., Easton, J. A., Fleischman, D. S., Goetz, C. D., Lewis, D. M. G., Perilloux, C., & Buss, D. M., „Evolutionary psychology: Controversies, questions, prospects, and limitations“, *American Psychologist*, Vol. 65, No. 2 (2010), str. 110–126. <https://doi.org/10.1037/a0018413>
- Cosmides, L. & Tooby, J., *Evolutionary Psychology: A Primer*. *Center for Evolutionary Psychology, University of Santa Barbara*, 1997, <https://www.cep.ucsb.edu/primer.html>
- Darwin, Ch., *On the origin of species*, Oxford, Oxford University Press 2008.
- Gannon, L., „A critique of evolutionary psychology“, *Psychology, Evolution & Gender*, Vol. 4, No. 2 (2002), str. 173–218. <https://doi.org/10.1080/1461666031000063665>
- Hagen, E. H., „Controversial issues in evolutionary psychology“, u *The Handbook of Evolutionary Psychology* (předědlo David Buss), Wiley, Hoboken (NJ, USA), str. 145-174.
- Harmon, K., „Fast-evolving brains helped humans out of the Stone Age“, *Scientific American*, 2011, <https://www.scientificamerican.com/article/evolutionary-psychology-brain-changes/>
- Henrich, J., *The WEIRDest people in the world: How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous*. Farrar, Straus and Giroux, New York 2020. [E-book]
- Honda, K., „A critique of evolutionary psychology“, *Psychology in Seattle*, 2014. <https://www.psychologyinseattle.com/a-critique-of-evolutionary-psychology>

- Lloyd, E. A., „Evolutionary psychology: The burdens of proof“, *Biology and Philosophy*, Vol. 14 (1999), str. 211–233.
- Marks, J., „Evolutionary psychology is neither“, *This View Of Life*, 2015, <https://thisviewoflife.com/evolutionary-psychology-is-neither/>
- Minkel, J. R., „Psyching out evolutionary psychology: Interview with David J. Buller“, *Scientific American*, 2005.
<https://www.scientificamerican.com/article/psyching-out-evolutionary/>
- Prum, R. O. & Brush, A. H., „The Evolutionary Origin and Diversification of Feathers“. *Quarterly Review of Biology*, Vol. 77 (2002), str. 261–295.
- Richardson, R. C., *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*, The MIT Press, Cambridge (Mass., USA) 2007.
- Saad, G., „Applying evolutionary psychology in understanding the Darwinian roots of consumption phenomena“, *Managerial and Decision Economics*, Vol. 27 (2006), str. 189–201. <https://doi.org/10.1002/mde.1292>
- Sober, E., *Philosophy of Biology*, Vestview Press, Boulder (Co., USA) 2000.
- Smith, S. E. (2020). „Is evolutionary psychology possible?“. *Biological Theory*, Vol. 15, No. 1 (2020), <https://doi.org/10.1007/s13752-019-00336-4>

MIROSLAV GALIĆ

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy, BiH

METAPHYSICAL AND METHODOLOGICAL NATURALISM IN DISCUSSIONS ABOUT THE POSSIBILITY OF EVOLUTIONARY PSYCHOLOGY

Abstract: In this paper we deal with a lasting debate between supporters and opponents of evolutionary psychology, that is, we will try to summarize the main arguments of both sides, to obtain certain philosophical and methodological conclusions about its pros and cons. In addition to considering internal arguments and discussions within psychology itself, our goal is to consider the problem of an evolutionary approach to the scientific understanding of the development of the human psyche from the standpoint of metaphysical and methodological naturalism. Metaphysical naturalism would imply the existence of immutable and lasting natural truths available to us through the scientific method, while the approach of methodological naturalism would not commit to the metaphysical necessity of the truth of naturalism itself, but would adopt it as a hypothesis. The essential part of the debate about the value of evolutionary psychology is based on whether the psychological adaptations are treated as something that is generally completed and determined ("brain from the Stone Age") and needs to understand the situation of the new environment, or as something that is constantly evolving and in the process of adapting to cultural rather than strictly biological factors. In this light, the question arises about the philosophical-methodological foundations of such scientific approaches within psychology.

Keywords: metaphysics, methodology, naturalism, evolution, psychology

Primljeno: 12.10.2021.

Prihvaćeno: 15.1.2022.

Arhe XIX, 37/2022

UDK 1 : 373

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.383-400>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

REZA SYEHMA BAHTIAR¹

Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

SUYANTO²

Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

HARYANTO³

Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

DIAH YOVITA SURYARINI⁴

Universitas Wijaya Kusuma Surabaya, Indonesia

THE APPLICATION AND REFLECTION OF PHILOSOPHY ON SOCIAL SCIENCE TO ELEMENTARY SCHOOL STUDENTS

Abstract: A lot of transformations have been made worldwide due to technological advances. However, there are significant consequences of these advances that humans cannot avoid. This article examines the application and reflection of philosophy on the Social Science of higher grade elementary school in Indonesia. It is motivated by the rapid technological progress that reduces the social interaction of elementary school students. The purpose of this study is to identify (1) the essence of symptoms or objects of the application and reflection of philosophy on the Social Science of elementary school (ontological grounds), (2) how to obtain or manage symptoms or objects (epistemological grounds), (3) the benefit of symptoms or objects (axiological grounds), and (4) understanding and two-way understanding of symptoms or objects

¹ Author's e-mail address: rezasyehma.2020@student.uny.ac.id

² Author's e-mail address: suyanto@uny.ac.id

³ Author's e-mail address: haryanto_tp@uny.ac.id

⁴ Author's e-mail address: dyovita_fbs@uwks.ac.id

(hermeneutics) in Social Science. The data was collected from various relevant sources, including journal articles, books, and relevant research. The results show the need to uncover the application and reflection of philosophy on social science ontology, epistemology, axiology, and hermeneutics.

Keywords: philosophy, social science, elementary school

1 INTRODUCTION

Human abilities are slowly being replaced by artificial intelligence in the 4.0 industrial era. For instance, human power is particularly not needed because Industrial Revolution 4.0 has changed the landscape of educational innovation. This era is controlled by artificial intelligence and a digital-physical framework that makes human-machine interface more universal.⁵ However, some human roles cannot be completely replaced by artificial intelligence, including the interaction of humans using thoughts and feelings. The mind develops social interaction and improves human ability in the education sector.⁶ Feelings can also

⁵ Shahroom and Hussin, "Industrial Revolution 4.0 and Education", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 8, no. 9, 2018, pp. 314-319; Bahtiar, Reza Syehma, and Sartono, E. Kus Eddy, "The Role of Sociology in Development Primary School Education in Indonesia", *Journal of Hunan University Natural Sciences*, vol. 47, no. 11, 2020, pp. 58-66.

⁶ Comblain and Schmetz, "Improving Theory of Mind Skills in Down Syndrome? A Pilot Study", *Journal of Cognitive Education and Psychology*, vol. 19, no. 1, 2020, pp. 20-31; Rose, "The Embodied Teen: A Somatic Curriculum for Teaching Body–Mind Awareness, Kinesthetic Intelligence, and Social and Emotional Skills", *Journal of Dance Education*, vol. 19, no. 3, 2019, pp. 136-137; Van Niekerk, "The Development of Scientific Reasoning of Preschool Children: Micro-Analysis of Mind–Material–Body Integration", *South African Journal of Childhood Education*, vol. 9, no. 1, 2019, pp. 1-12; Hughes, Aldercotte, and Foley, "Maternal Mind-Mindedness Provides a Buffer for Pre-Adolescents at Risk for Disruptive Behavior", *Journal of Abnormal Child Psychology*, vol. 45, no. 2, 2017, pp. 225-235.

increase social interaction or relationships between humans.⁷ The development of social interaction or relationships between humans is influenced by the progress made in educational sciences.

In modern society, education provides individuals with competence that facilitates personal development and helps people be effective in various aspects of life. Potential updates are sustainably connected to the need for intellectual, social, and emotional improvement of systematic individuals. This is indispensable because it develops modern technology that allows people to acquire a lot of information and process, modify, store, and utilize them daily. The emergence of new possibilities of ICT use in the learning process necessitates sustainable development. Furthermore, effective education is needed during the Covid19 pandemic. Education is a stage that humans pass to add to all already available and non-existent knowledge. In Indonesia, learning starts from primary to higher education level. Humans learn to assimilate the meaning of education at the primary level, which has a wide variety of ideologies. Ideology itself constitutes the structure of systems or the individual and group ways of viewing human thought.⁸

⁷ Couper, Reuber, and Prashantham, "Lost That Lovin' Feeling: The Erosion of Trust between Small, High-Distance Partners", *Journal of International Business Studies*, vol. 51, no. 3, 2020, pp. 325-325; Tamir et al., "The Secret to Happiness: Feeling Good or Feeling Right?", *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 146, no. 10, 2017, pp. 1448-1459; Kühn, Brass, and Haggard, "Feeling in Control: Neural Correlates of Experience of Agency", *Cortex*, vol. 146, no. 10, 2017, pp. 448-459.

⁸ Birnbaum et al., "A Diversity Ideology Intervention: Multiculturalism Reduces the Racial Achievement Gap", *Social Psychological and Personality Science*, vol. 12, no. 5, 2020, pp. 751-759; Carlsson, "Governance Structure and Ideology: Analysing National Administrative Conditions for Gender Equality in the EU's Regional Policy", *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 28, no. 2, 2020, pp. 153-166; Yarkina, Yarkina, and Pougachev, "Translating Ideology: An Intergroup Mediation Perspective", *Russian Journal of Linguistics*, vol. 23, no. 2, 2019, pp. 383-398.

In the course of humans traveling the world of basic level formal education, it is possible to meet other diverse and complex humans while traveling, underscoring the need to instill the right pattern of social interaction. Although humans may not care about understanding the meaning of social interactions, elementary school will impact their patterns of social interaction while undergoing education at the middle and upper levels. Otherwise, they may tend to be covered in promiscuity and be shy and unconfident humans.

In the primary education ranks, Social Science subjects are widely known and taught. Essentially, Social Science (IPS in Bahasa is *Ilmu Pengetahuan Sosial*) learning emphasizes the development of social attitudes and skills, which is useful in self-support individually and as a member of society. Social Science teaching is essential to the basic education level because students have different backgrounds. Their respective environments influence the understanding of learners about society. Although elementary students may not understand the breadth and depth of social problems intact, they can be introduced. Through social science, students gain knowledge, skills, attitudes, and sensitivity to face life with its challenges. Furthermore, they are expected to act rationally in solving the problems at hand.

This article analyses various concepts of Social Science reviewed from ontology, epistemology, axiology, and hermeneutics. It addresses various studies, including (1) the essence of symptoms or objects (ontological grounds), (2) how to obtain or manage symptoms or objects (epistemological grounds), (3) the benefit of symptoms or objects (axiological grounds), and (4) and two-way understanding of symptoms or objects (hermeneutics). Through this study, Social Science education in elementary schools can be practically applied.

2 METHODOLOGY

This article uses literature review as a basic approach to obtain relevant information. In general, literature review has many benefits,

such as getting the essence of a scientific concept and strengthening the research concept⁹. Data was collected from various relevant sources, including journal articles, books, and relevant research that fit the topic. The six stages used to elaborate literature¹⁰ include (1) Selecting a review topic/title, (2) Identifying keywords and search terms, (3) Identifying information sources, (4) Generating a reading list and collecting articles, (5) Making notes in your own words, and (6) Writing literature review. The first stage carried out was to determine the topic of study, specifically the application and reflection of philosophy on the social science of elementary and high school students. The second stage involved searching and identifying social science keywords through the application on the lens.org website. The third step was to identify the aspects of Philosophy's influence on Social Science of Elementary School of Higher-grade students (Axiology, Ontology, Hermeneutics, and Epistemology) deeply through keywords and identification previously found. The fourth step involved compiling a reading list that can be used as the main material of the article. To facilitate article preparation, small notes were made. The last step involved writing articles with the title of application and reflection of philosophy on social science for elementary and high school students. The data obtained from these sources are used to support the ideas in this literature review. The scope of the study is limited to the territory of Indonesia.

3 RESULT

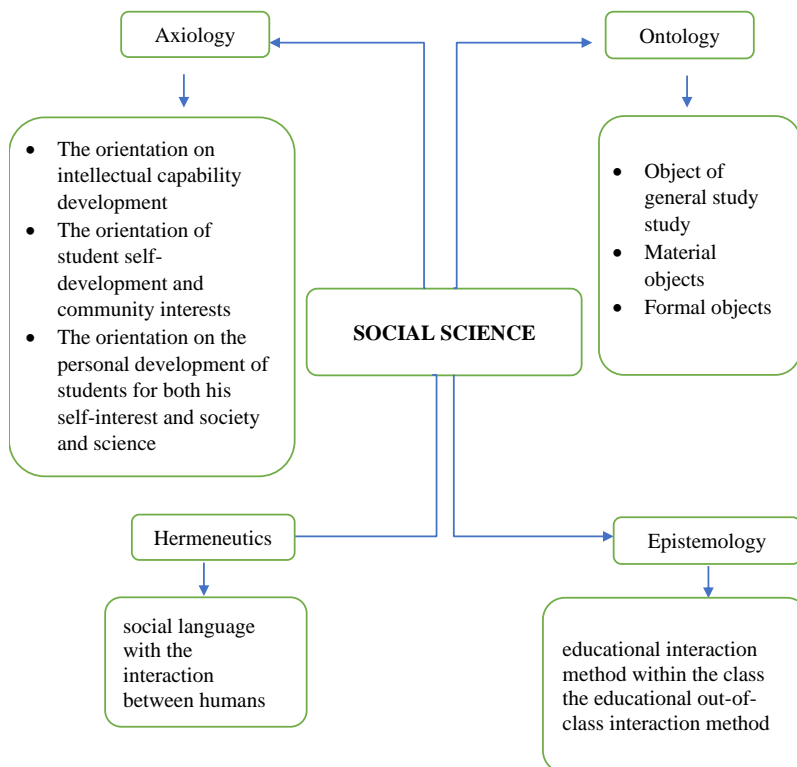
This study showed that social science ontology has three objects, including general studies, material, and formal objects. Epistemologically, Social Science learning can be divided into two, including the one with educational interaction in the classroom and one that occurs outside. Axiologically, the goals of Social Science learning

⁹ Wee and Banister, "How to Write a Literature Review Paper?", *Transport Reviews*, vol. 36, no. 2, 2016, pp. 278-288.

¹⁰ Winchester and Salji, "Writing a Literature Review", *Journal of Clinical Urology*, vol. 9, no. 5, 2016, pp. 308-312.

include being oriented towards (1) developing student self-related intellectual abilities and the interests of science, particularly Social Science, (2) student self-development and community interests, (3) student personal development for self-interest, society, and science. Furthermore, educational, practical, theoretical, philosophical, and godliness are essential values in Social Science learning. Hermeneutically, a social language with good interhuman interaction is a staple in social science learning, especially in elementary-high school students. This is summarised in figure 1 below.

Figure 1. Philosophy on Social Science of Elementary School High School Students.



4 DISCUSSION

Ontology of Elementary School Social Science

The ontological approach is loaded with self-reality and concrete experience.¹¹ Academically, Social Science has four statuses, including the field of study, the educational program at school, and the scientific discipline of the subject as a profession.¹² These four academic statuses of social studies education are interrelated units. Therefore, the ontology of social science is an object studied and developed in social science or object.

Social Science includes an integrated study of various aspects, including anthropology, archeology, economics, geography, history, law, philosophy, political science, psychology, religion, and sociology. However, it is extended to humanities, mathematics, and natural sciences. The objects of Social Science have three points, including (1) General Studies with humans as social creatures whose existence and dynamics of life always need the presence of other people, (2) Material objects that contain humans, especially their behaviors in groups, and (3) Formal object, which includes an overview of which aspects and the framework in which framework human behavior is studied. Ontologically, Social Science for basic education is a simplification,

¹¹ Marsigit, "*Philosophy, Psychology, Spiritual, Math Education, Lesson Study, Indonesia*", <https://powermathematics.blogspot.com/2015/04/pengembangan-lptk-pendidikan-guru.html>, 2015, accessed 11 January 2021.

¹² Barth, "Beliefs That Discipline the Social Studies", *International Journal of Social Education*, vol. 6, no. 2, 1991, pp. 19-24; Becker, "Emerging Trends in the Social Studies", *Educational Leadership*, vol. 22, no. 5, 1965, pp. 317-321; Nelson, "Defining Social Studies", *Information Age Publishing*, 2001, pp. 16-38; Saxe, "Social Studies in Schools", *State University of New York Press*, vol. 13, no. 4, 1992, pp. 237; Winataputra, "Jatidiri Pendidikan Kewarganegaraan Sebagai Wahana Sistemik Pendidikan Demokrasi (Suatu Kajian Konseptual Dalam Konteks Pendidikan IPS)", <http://repository.ut.ac.id/2872/>, 2001, accessed 20 January 2021.

adaptation, selection, and modification of the academic disciplines of Social Science that are organized and presented scientifically and pedagogically / psychologically for the institutional purposes of Basic Education to realize the objectives of National Education based on *Pancasila* and the 1945 constitutions.

Epistemology of Elementary School Social Science

Epistemology is a branch of philosophy that investigates the origin, method, structure, and validity of knowledge.¹³ Furthermore, it examines origins, basic assumptions, traits, and how to acquire knowledge. It is an important determinant in asking what we may know before explaining.¹⁴ The term epistemology was used first by J. F. Feriere to distinguish between two branches of philosophy, specifically epistemology and ontology (general metaphysics). In metaphysics, the question is “what there is” while the basic question in epistemology is “what can I know?”¹⁵ The implication of this epistemological foundation is how teachers teach subjects that are aligned with the principle of scientific truth and the efforts of truth discovery grounded in scientific methods.¹⁶

From the above explanation, the epistemology of science was used to review the understanding of social studies to obtain social science. Epistemological discussion includes sources, the truthfulness, limitations and possible knowledge, and classification of science. Since epistemology of science was used to review the understanding about social studies in acquiring social science, it is vital to understand the social science material organization. This include (1) Using an Integrated approach, (2) Adjusting with the age level development still in the concrete level of thinking, (3) Not Showing the label of each social

¹³ Tafsir, *Filsafat Umum Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, pp. 24.

¹⁴ Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, Dan Logika Ilmu Pengetahuan*, pp. 74.

¹⁵ Surajiyo, *Filsafat Ilmu*, pp. 45.

¹⁶ Suyitno, *Landasan Filosofis Pendidikan*, pp. 67.

science discipline, (4) Thematically presentation by taking social themes around students, (5) the themes reviewed from phenomena and social activities around students, and (6) Themes expanding in an environment that is getting away from the student life circle. Furthermore, the competence of Social Science education is also a crucial aspect. In Social Science education, (1) the development of competencies related to intellectual aspects alone is vital (2) skills need to be mastered by students (3) Searching, selecting, processing, and using the information to empower students and cooperating skills with compound groups is a very important aspect that learners need as future citizens. Adult citizens can actively participate in the global era (4). Following that global era characterized by competition and cooperation in all aspects of life "requires" students to have appropriate skills.

After learning and understanding the organization of Social Science materials and education competence, a learning method can be applied, especially for higher grade students (4th, 5th, 6th Grade). The learning method can be divided into two, including methods whose educational interactions take place within the classroom, such as the lecture method, question and answer, discussion, demonstration, experiment, socio-drama, role-playing, and task or recitation and group work and educational interactions outside the classroom, including tourist work and observation.

Table 1. Teaching Method in Social Science in Elementary School

Classification	Name	Definition
Interaction Method in Class	Lecture Method	the form of teaching where teachers divert information to a large group of students in a primary way is verbal or word-to-word.
	Answer Method	format the interaction between teachers with students through the asking activities conducted by teachers to get oral responses from students, to foster new knowledge on the students.

Discussion Method or Deliberation Method	the way of presenting subject matter in which students are faced with a problem, either statements or in the form of problematic questions to be discussed or solved by students jointly.
Assignment Method (Test Giving)	presentation of learning materials where teachers provide certain tasks for students to perform learning activities and provide reports due to the tasks they produce.
Group Work Method	a teaching-learning format that is minute-minded to the interaction between members of the one with the other in a group to complete the task together.
Demonstration Method	teaching learning formats that intentionally show or demonstrate actions, processes, or procedures performed by teachers or others to all or part of the students.
Experiment Method (Experiment)	teaching-learning interactions format involves induction logic to infer observations to the process or results of experiments.
Simulation Method	the interaction format of learning teaching in Social Science teaching which informs the existence of a mock behavior (simulation) of the person involved in the learning process or an impersonation of a particular situation, so that students can understand the concepts, principles of skill, values, and attitudes of something from being simulated.
Inquiry and Discovery Method	procedures that emphasize learning individually where students attempt to perform activities independently to search and research something before concluding.

Educative Interaction Methods Outside Class	The Method of Employment	a teaching-learning activity where students are brought to an object outside of the classroom to review or learn a problem that relates to the subject matter or in other words, the work of the tour is an attempt to bring closer or bring themselves to real life that is a source of learning for the students.
	Observation Method	the learning format in which students are brought outside the classroom to observe an object or event then record it using a prepared observation sheet first.

The Axiology of Elementary School Social Science

The axiological foundation of the national education system needs to analyze the application of educational theories. National education is formulated primarily in relation to the values of the nobility of life. This includes the values of *Pancasila* that form the axiological foundation of Indonesian national education. In general, the axiological foundation of the Indonesian national education system is the *Pancasila* values. The Republic of Indonesia Act Number 20 of the Year 2003 on the National Education System Chapter I Article 1 Verse 3 shows that the national education system is the overall interrelated component of education in unified order to achieve national educational goals. This is a major consideration in formulating the other education components for better evaluation of the overtures of theories that solve education problems.¹⁷

Regarding educational practice, these axiological issues question how children act according to educational goals after learning. This question above is the common question posed by society for the school in regard to the application of social science by the student for their society. A successful or educated child is smart and good (personality

¹⁷ Suprpto, "Landasan Aksiologi Sistem Pendidikan Nasional Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan", *Cakrawala Pendidikan*, vol. 32, no. 2, 2013, pp. 266-276.

and moral)¹⁸. The axiological approach philosophically studies the value of mathematics.¹⁹ The foundation of Axiology relates to the use of such sciences in order to meet human needs.²⁰ This means that there are three differentiating parts within the axiology, including 1) moral conduct and action, a field that gives birth to ethics as a special discipline, 2) aesthetic expression, 3) socio-political life, which forms the basis for science of socio-political philosophy. Therefore, axiology highlights the problems of value and usefulness of social science. Studying social science aims to provide knowledge and the ability to recall, recognize, and know ideas or discoveries experienced in the same form. This helps determine how to find the right information and techniques in students' experiences and help them solve new problems or challenges. The purpose of Social Science learning includes being oriented towards (1) developing student self-related intellectual abilities and the interests of science, particularly Social Science, (2) student self-development and community interests, (3) student personal development for self-interest, society, and science. Furthermore, Social Science learning includes (1) Educative value, a benchmark of success of Social Science education implementation, specifically positive changes in learner social behavior, including cognitive, affective, and psychomotor aspects. Improved cognitive behavior is limited to the improvement of Social Science, social reasoning, and the ability to seek alternatives to problem-solving. Therefore, the material discussed is limited to reality, facts, social data, and daily social problems. (2) Practical value, meaning that any lesson will be meaningless if it cannot be applied practically in everyday life. Therefore, any education without practical value is in vain. Social Science involves conceptual knowledge and that which is excavated from daily life, family environments, markets, roads, and playgrounds. In this case, practical value is adjusted to the general level and activities of everyday learners. (3) Theoretical Value involves facilitating learners

¹⁸ Suyitno, *Landasan Filosofis Pendidikan*, pp. 75.

¹⁹ Marsigit, *Filsafat Matematika Dan Praksis Pendidikan Matematika*, pp. 43.

²⁰ Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, Dan Logika Ilmu Pengetahuan*, pp. 79.

in their efforts to be good human resources in the future. This means that Social Science education presents and discusses reality, facts, and data detached and inflicts interrelationships. Learners are fostered, and their reasoning skills are developed towards the motivation of their sense of reality. The ability to investigate and research are built and developed by submitting various statements (sense of inquiry). Therefore, their ability to apply "hypotheses" and conjectures to an issue also develops. This means that their ability is "theorized" in Social Science education and needs to be fostered and developed in the face of a thriving and changing social life. (4) The value of philosophy to be phased and an overall discussion of the scope of Social Science according to the development of learner's abilities advance their awareness as members of society or social beings. Through such processes, learners develop awareness and delusion of their existence amid society. Furthermore, learners are made aware of their respective roles towards society and the entire environment. In other words, their ability to reflect on its existence and role in this society is becoming more developed. (5) The value of enjoyment of the Almighty God, to a growing and developable mind, that has brought the man himself or fulfilled every need from the resources provided. Enjoyment as human beings is capable of mastering IPTEK and forms the foundation of us bringing ourselves closer and increasing IMTAK to Him. Admiration of all His creations is a strategic value of divinity as a nation of luminaries. Social Science education is a strong foundation of the cultivation and development of the value of Godhead, a key to happiness. This divine value is the moral foundation of human resources, especially for the future. However, any material and learning process should be based on divine values, including material objects, covering social relations, economics, psychology, culture, history, geography, and politics. The weight of the area and depth of the material aspects is gradually adjusted to the development and ability of students.

The Hermeneutics of Elementary School Social Science

Philosophical Hermeneutics, as offered by Gadamer, shows that an understandable mediator is a language.²¹ Strengthened by the principles of Hermeneutics, the unraveling of the principles showed that Philosophical Hermeneutics is to prioritize the language. The core principles include understanding and communication. Hermeneutics emphasize understanding and two-way communication between teachers and students to gain collective understanding. In Social Science, more emphasis is placed on the interaction and communication between good humans. Since good communication in learning goes both ways, teachers are not supposed to limit themselves to understanding students' language in social science studies. Similarly, students should not limit themselves to constantly establishing an understanding of the concept of social science. Social Science learning helps master scientific processes to discover/decompose scientific concepts/products underlain by interdisciplinary scientific attitudes. Therefore, the competence to be mastered by learners in this clump of subjects include intellectual skills, followed by process-making and investigation skills.

5 CONCLUSION

In advanced globalization, primary school education requires other disciplines, including Social Science, to be optimal. Social science ontology has three objects, including a general study, material, and formal objects. Epistemologically, the Social Science learning method can be divided into two, including the one with educational interaction in the classroom and the one that occurs outside the classroom. Axiologically, the goals of Social Science learning include being oriented towards (1) developing student self-related intellectual abilities and the interests of in Social Science, (2) student self-development and

²¹ Gusmao, *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern Yang Mengagungkan Tradisi*, pp. 34.

community interests, (3) student personal development for self-interest, society, and science. Furthermore, educational, practical, theoretical, philosophical, and godliness are essential values in Social Science learning. Hermeneutically, a social language with good interhuman interaction is a staple in social science learning, especially in higher grade elementary school.

REFERENCES

- Adib, Mohammad. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, Dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Bahtiar, Reza Syehma and Sartono, E. Kus Eddy, "The Role of Sociology in Development Primary School Education in Indonesia", *Journal of Hunan University Natural Sciences*, vol. 47, no. 11, 2020, pp. 58-66.
- Barth, James L. "Beliefs That Discipline the Social Studies", *International Journal of Social Education*, vol. 6, no. 2, 1991, pp. 19-24.
- Becker, James M. "Emerging Trends in the Social Studies", *Educational Leadership*, vol. 22, no. 5, 1965, pp. 317-321.
- Birnbaum, Hannah et al., "A Diversity Ideology Intervention: Multiculturalism Reduces the Racial Achievement Gap", *Social Psychological and Personality Science*, vol. 12, no. 5, 2020, pp. 751-759.
- Carlsson, Vanja. "Governance Structure and Ideology: Analysing National Administrative Conditions for Gender Equality in the EU's Regional Policy", *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 28, no. 2, 2020, pp. 153-166.
- Comblain, Annick and Schmetz, Coraline. "Improving Theory of Mind Skills in Down Syndrome? A Pilot Study", *Journal of Cognitive Education and Psychology*, vol. 19, no. 1, 2020, pp. 20-31.
- Couper, Carole, Reuber, A. Rebecca, and Prashantham, Shameen. "Lost That Lovin' Feeling: The Erosion of Trust between Small, High-Distance Partners", *Journal of International Business Studies*, vol. 51, no. 3, 2020, pp. 325-325.
- Gusmao, Martinho. *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern Yang Mengagungkan Tradisi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013.
- Hughes, Claire, Aldercotte, Amanda, and Foley, Sarah. "Maternal Mind-Mindedness Provides a Buffer for Pre-Adolescents at Risk for

- Disruptive Behavior", *Journal of Abnormal Child Psychology*, vol. 45, no. 2, 2017, pp. 225-235.
- Kühn, Simone, Brass, Marcel, and Haggard, Patrick. "Feeling in Control: Neural Correlates of Experience of Agency", *Cortex*, vol. 146, no. 10, 2017, pp. 448-1459.
- Marsigit. *Filsafat Matematika Dan Praksis Pendidikan Matematika*. Yogyakarta: UNY Press., 2015.
- Marsigit, "Philosophy, Psychology, Spiritual, Math Education, Lesson Study, Indonesia", <https://powermathematics.blogspot.com/2015/04/pengembangan-lptk-pendidikan-guru.html>, 2015, accessed 11 January 2021.
- Nelson, Jack. "Defining Social Studies", *Information Age Publishing*, 2001, pp. 16-38.
- Rose, Chelsea. "The Embodied Teen: A Somatic Curriculum for Teaching Body-Mind Awareness, Kinesthetic Intelligence, and Social and Emotional Skills", *Journal of Dance Education*, vol. 19, no. 3, 2019, pp. 136-137.
- Saxe, David Warren. "Social Studies in Schools", *State University of New York Press*, vol. 13, no. 4, 1992, pp. 237.
- Shahroom, Aida Aryani, and Hussin, Norhayati, "Industrial Revolution 4.0 and Education", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 8, no. 9, 2018, pp. 314-319.
- Suprpto, Sri. "Landasan Aksiologi Sistem Pendidikan Nasional Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan", *Cakrawala Pendidikan*, vol. 32, no. 2, 2013, pp. 266-276.
- Surajiyo. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008.
- Suyitno. *Landasan Filosofis Pendidikan*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2009.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.
- Tamir, Maya et al., "The Secret to Happiness: Feeling Good or Feeling Right?", *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 146, no. 10, 2017, pp. 1448-1459.
- Van Niekerk, Retha. "The Development of Scientific Reasoning of Preschool Children: Micro-Analysis of Mind-Material-Body Integration", *South African Journal of Childhood Education*, vol. 9, no. 1, 2019, pp. 1-12.
- Wee, Bert Van, and Banister, David. "How to Write a Literature Review Paper?", *Transport Reviews*, vol. 36, no. 2, 2016, pp. 278-288.

- Winataputra, Udin Saripudin. "Jatidiri Pendidikan Kewarganegaraan Sebagai Wahana Sistemik Pendidikan Demokrasi (Suatu Kajian Konseptual Dalam Konteks Pendidikan IPS)", <http://repository.ut.ac.id/2872/>, 2001, accessed 20 January 2021.
- Winchester, Catherine L., and Salji, Mark. "Writing a Literature Review", *Journal of Clinical Urology*, vol. 9, no. 5, 2016, pp. 308-312.
- Yarkina, Natalia, Liudmila Yarkina, and Ivan Pougachev. "Translating Ideology: An Intergroup Mediation Perspective." *Russian Journal of Linguistics* 23, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.22363/2312-9182-2019-23-2-383-398>.

REZA SYEHMA BAHTIAR

Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

SUYANTO

Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

HARYANTO

Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

DIAH YOVITA SURYARINI

Universitas Wijaya Kusuma Surabaya, Indonesia

PRIMENA I ODRAŽAVANJE FILOZOFIJE U *DRUŠTVENOJ NAUCI* ZA UČENIKE OSNOVNE ŠKOLE

Sažetak: Brojne promene dogodile su se širom sveta usled tehnološkog napretka. Postoje, međutim, značajne posledice tog napretka koje ljudi ne mogu da izbegnu. Ovaj članak ispituje primenu i odražavanje filozofije u predmetu *Društvena nauka* za više razrede osnovne škole u Indoneziji. Podstaknut je snažnim tehnološkim progresom koji redukuje društvene interakcije učenika osnovne škole. Cilj ove studije jeste da utvrdi (1) suštinu pokazatelja ili objekata primene i ogledanja filozofije u *Društvenoj nauci* za osnovnu školu (ontološki osnovi), (2) kako zadobiti ili upravljati tim pokazateljima ili objektima (epistemološki osnovi), (3) korist tih pokazatelja ili objekata (aksiološki osnovi), kao i (4) razumevanje i dvosmerno razumevanje tih pokazatelja ili objekata (hermeneutika) u *Društvenoj nauci*. Podaci su prikupljeni iz različitih relevantnih izvora, uključujući članke iz časopisa, knjige i značajna istraživanja. Rezultati pokazuju potrebu da se razotkrije primena i odražavanje filozofije u ontologiji, epistemologiji, aksiologiji i hermeneutici *Društvene nauke*.

Ključne reči: filozofija, društvena nauka, osnovna škola

*Primljeno: 28.7.2021.
Prihvaćeno: 26.11.2021.*

PRILOZI

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.401-405>

STANISLAV ŠEGRT

METAFILOZOFESKE EKSPLIKACIJE: ILI, „KAKO METAFILOZOFIRATI?“

(Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, radovi petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020.)

Jedna od sklonosti filozofije je da se pita o svojoj prirodi, o sebi samoj, da se odnosi prema sebi kao ka svom predmetu. U navedenom aktu ona zauzima ‘meta-poziciju’ spram sebe. Ova metafilozofska sklonost filozofije nužno rađa niz problemskih tematika samorefleksije: na koje načine filozofija može govoriti o sebi samoj, koja sposobnost joj uopšte omogućava legitimnu, to jest, zadovoljavajuću meta-poziciju spram koje govori i koliko je ova meta-pozicija zaista validna i „objektivna” da bi pružila odgovore? Ovde se javlja i problem logičke mogućnosti posta-

vljanja navedenog pitanja i dodatno izranjaju slične problematike: s obzirom na šta se može pristupiti ovom pitanju, na koje načine se ono može shvatiti i kako se, uopšte, valjano može postaviti? Drugim rečima, jasna je ideja metafilozofije, odnosno, da je mogući način kako filozofija može da pita i govori o sebi samoj. Poznato je, dakle, ali zaista samo donekle, šta je ona, ali samo na osnovu ovoga nije jasno kako je ona moguća i ako jeste na koje načine konkretno.

Prihvatajući logičke preduslove prema kojima su određeni

problemi filozofske samorefleksije opravdani, to jest da je metafilozofija moguća, te prihvatajući da čisto apstraktno pitanje „šta je to metafilozofija?” ne vodi po sebi dalje od neplodnih apstrakcija, možda bi bilo suvislije pitati „na koje načine metafilozofija može biti?”. Pitanje metafilozofije se kroz istoriju nalazi na neprestano pomerajućim granicama onoga što bi bila filozofija te, implicitno, i na poljima drugih znanosti i njihovih metodologija. Stoga, da bi se dobio odgovor na preširoko pitanje „šta je to metafilozofija?”, odnosno „na koje načine metafilozofija može biti?” preporučljivo bi bilo kretati se konkretnim putanjama primene same ‘filozofije filozofije’. Zbornik radova sa petog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta iz Zagreba održanog 7. decembra 2019. godine pod nazivom *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije* obećava upravo takve konkretne putanje. Kroz sve konkretnije krugove

primene zbornik radova filozofa Okrugla stola postepeno obrađuje ovu temu.

Zbornik je podeljen na četiri tematske celine, te započinje u prvoj celini radom prof. dr sc. Borislava Mikulića *Lazareti metafilozofije: metafizika i metoda u autoterapijskim diskursima filozofije*. Autor daje uvodni istorijski pregled i nacrt sistematskog razumevanja pojma metafilozofija gde se ispituje njeno terminološko razumevanje uz osvrt na pojmove kao što su metafizika, metapsihologija kod Frojda, metakritika kod Hamana, Herdera i Adorna, te najzad termina metode kod Aristotela. Gore naznačena problematika ovde biva ispitivana. Da bi se odgovorilo i uopšte razumelo pitanje metafilozofije, ono se ispituje kroz istoriju s obzirom na njoj srodne metakoncepte, njen odnos sa poljima kao što su lingvistika i psihoanaliza; pokušava se razumeti opravdanost neologizma metafilozofija, zašto se ne kaže filozofija filozofije, kakav

konceptualno-istorijski teret donose ovakvi termini i kakve su njihove posledice s obzirom na filozofski diskurs uopšte. Iz maločas pomenu- tog, previše uopštenog, pitanja pokušava se sada napipati učvršćeniji kamen oslonac kao polje na kome bi se moglo nešto reći o tome „šta mislimo kad kažemo metafizika?”

U kontrastu sa prethodnim radom koji svoj sadržaj nalazi na polju evropske misli, rad izv. prof. dr sc. Gorana Kardaša pruža *Metafilozofske refleksije u klasičnoj indijskoj filozofiji*: na koji način istočnjački mislioci filozofskog sistema *nyāya* shvataju uticaj i odnos metode ka predmetu, te kako takvo shvatanje metode može povratno uticati na način kako se neko filozofsko mišljenje može konstituisati. Sistemski i istorijski pregled ovog filozofskog sistema eksplicira jasne znake metateorijskih uvida u prethodno napomenutom odnosu, što dodatno ukazuje na važan fokus

pitanja metodologije u metafilo- zofskom mišljenju.

Zbornik dalje nastavlja da utire put ka konkretnim razmišlja- njima o metafizici na način meta- metodskog rezonovanja. Nova tematska celina obznanjuje ovo time što rad prof. dr sc. Nadežde Čaćinović ispituje *Varijante redukcionizma* tako što propituje ideju shvatanja društva i njegovih kompleksnih struktura kroz redukovani digitalni obrazac, obrazac pukog praćenja rezultata u svakodnevici. Ovakvo neosvešćeno i puko praćenje rezultata onemogućava bogatstvo analognih fenomena kao sijaset mogućih shvatanja društva i njegovih struktura. Digitalni model je sistem rezultata bez kritičkog osvrta, a riznica analognih fenomena „nije ništa samo po sebi razumljivo i pouzdano”. Kritičko-teorijski gest koji je na delu navodi čitaoca da razmisli o tome kakva je pozicija i uloga filozofije s obzirom na normativne posledice instrumentalnog razuma.

Nit koja se provlači ispod vidljivih stranica ovog zbornika performativno dolazi do izražaja u radu doc. dr Gorana Rujevića *Filozofija u doba znanstvenog članka*. Razlog se sastoji u tome što autor nastoji da u formatu znanstvenog članka ispita upravo taj isti format u kojem vrši ispitivanje radi pronalaženja njegove pogodnosti za eksplikaciju akademsko-filozofske misli. Takođe, veoma značajno je to što se takvo ispitivanje implicitno bavi samom inherentnom metodom tog znanstvenog članka, te (meta) filozofska pozicija u kojoj se autor ovde nalazi baveći se ovom problematikom biva krajnje zanimljiva.

Posebna metodologija i redosled izlaganja radova kroz zbornik obznanjuju se najbolje, čini se, u nazivima poslednje dve tematske celine: *Protiv redukcionizma* i *Forme filozofije, forme života*, gde se tematika problema prirode metafizike i znanstvene metodologije polako

prebacuje na potpunu konkretnost individualnog istraživanja, odnosno puta istraživanja gde je u fokusu osoba, individua, kao konceptualni oslonac s obzirom na koji se istražuje, nasuprot preširokog i apstraktnog pitanja prirode metafizike. Time prof. dr sc. Lino Veljak eksplicitno propituje granice i mogućnosti metafizikog govora o redukcionizmu u tekstu *Metafizika i redukcionizam u metodologiji društvenih istraživanja*. Metafizički redukcionizam apsolutizuje jedan entitet, te se metodologija ograničava na spoznaju tog jednog entiteta. Konsekvence ovakvog gesta autor vidi u diskursu društvenih i humanističkih nauka gde postoji očekivanje kvantitativnih rezultata, što ide potpuno uz tezu gorepomenutog rada Nadežde Čaćinović.

Poslednja celina *Forme filozofije, forme života* svoj fokus eksplicitno daje konkretnom promišljanju metafizike tematike. Rad dr sc. Mislava Žitka uključuje

razmatranje Kantovog eseja *Šta je to prosvetiteljstvo?* u kontekstu Fukoovih kasnijih predavanja o govermentalitetu i pareziji u tekstu *Upravljenje sobom i drugima*. Najkonkretniju artikulaciju metafilo- zofske tematike donosi nam prof. dr sc. Lade Čale Feldman u tekstu *Filozofija glume i njene granice* kroz razmatranje Kjerkegorovog teksta *Kriza općenito i kriza u životu glumice* u kontekstu filozofije pozorišta i problema polne razlike osobe u pojmu glumice datog teksta.

Sam naslov zbornika dobronamernog čitaoca može navesti da očekuje rasprave o tome šta metafilozofija jeste, te rezultat u vidu konceptualno redukovane i osiroma- šene definicija; međutim, čitaocu se pruža avanturističko iskustvo kroz različite nijanse tematika o tome šta metafilozofija može biti, ali ne u smislu definicije, već demonstracijom kroz veoma široku lepezu njenih konkretnih primena. Zbornik je baš zato prikladan kako za one čitaoce

koji žele upoznati neke moguće načine na koje metafilozofija može biti, te tako i za one čitaoce koji žele istražiti neki konkretni način razumevanja metafilozofije i pitanja znanstvene metodologije.

AUTHORS

LAZAR ATANASKOVIĆ (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of History and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He wrote and published numerous scientific articles.

REZA SYEHMA BAHTIAR (1990), S. Pd, M. Pd., is a Doctorate student in the Elementary Education Programme at the Universitas Negeri Yogyakarta (Indonesia). He is also a lecturer at the Universitas Wijaya Kusuma Surabaya (Indonesia). His interest is related to Elementary Education with a specific interest in Social Science. He is the author of many scientific articles.

MIA BITURAJAC (1995) is a doctoral researcher at the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences (Croatia). Her doctoral research is funded by the Croatian Science Foundation (HRZZ) through two projects – *Young researchers' career development project – Training of new doctoral students* (Grant: DOK – 2018 – 09 – 5165) and *Project RAD 'Responding to antisocial personalities in a democratic society'* (Grant: HRZZ- IP- 2018 – 01 – 3518). She is enrolled in the postgraduate doctoral program “Philosophy and Contemporaneity” at the University of Rijeka. Her areas of interest are Philosophy of Psychiatry and Ethics which are the two areas she combines and brings closer together in her work. She is diligently working on her dissertation entitled “Mental disorders and the notion of harm”.

ZORAN DIMIĆ (1966) is an Associate Professor of Modern Philosophy and Philosophy of Education (University of Niš). He is the author of the books *The Birth of the Idea of University* (2013) and *Politics of Education* (2017), as well as numerous scientific articles.

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.

MIROSLAV GALIĆ (1980), is a Senior Teaching Assistant of Introduction to Philosophy and Philosophy of Science at the Faculty of Philosophy, University of Banja Luka (BiH). He is currently a PhD student in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

HARYANTO (1960), Dr., M. Pd., is a lecturer at the Universitas Negeri Yogyakarta (Indonesia). His scientific interest is related to Educational Technology. He wrote and published numerous scientific articles.

DORĐE HRISTOV (1985) is a Research Assistant at the Institute for Philosophy and Social Theory (University of Belgrade). He graduated in Philosophy in 2009 at the University of Novi Sad. He received his MA and PhD Degree in 2016 at the University of Regensburg, Germany, with the thesis concerning Hegel's and Deleuze's concepts of state and history. His current research interests include Ancient and Modern Political Philosophy, German Idealism, as well as the Contemporary French Theory. He published numerous scientific articles about these topics.

NEVENA JEVIĆ (1982) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Politics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. The area of her specific research interests includes Philosophy of Marxism. She wrote and published numerous scientific articles.

MARKO JURJAKO (1985) is an Assistant Professor of Philosophy in the Department of Philosophy at the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences (Croatia). His areas of interest include Philosophy of Mind, Philosophy of Psychology, Philosophy of Psychiatry, and Metaethics. He is an author of the forthcoming book *Philosophy of Mind: Contemporary Debates on the Mind-Body Problem* (in Croatian). His research papers have been published in journals such as *Erkenntnis*, *Philosophy of Psychology*, *Neuroethics*, *Philosophical Explorations*, *Biology and Philosophy*, and *Perspectives on Psychological Science*.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy, Ethics 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), *Stagirites* (2018) and *Bioethical Kaleidoscope* (2021). He wrote and published about 150 articles and reviews in different science and philosophy journals in Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine and USA. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (Hellenic Republic).

NEMANJA MIČIĆ (1988) is an Assistant with Doctorate at the Faculty of Philosophy, Faculty of Novi Sad. The main fields of his research are Philosophy of Language, Philosophical Methodology and Contemporary Philosophy.

NATAŠA S. MILOVIĆ (1988) received her MA with the thesis *Nietzsche's Understanding of Culture, Art and Life* and PhD Degree in Philosophy with the thesis *Understanding the Political by Hannah Arendt and Its Development and Revision Through Philosophical Concepts of Gilles Deleuze* at the Faculty of Political Sciences, University of Belgrade. At the same faculty, she works as a Research Associate.

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.

DRAGAN PROLE (1972) is a Full Professor of Ontology and Philosophical Anthropology (University of Novi Sad). He is the author of the numerous books, including: *Husserl's Phenomenological Ontology* (2002), *Reason and History. Heidegger and Hegel* (2007), *Foreignness of Being. Contributions to the Phenomenological Ontology* (2010), *Humanity of the Foreigner* (2011), *Internal Abroad*.

Philosophical Reflection of Romanticism (2013), *Equality of the Unequal. Phenomenology and Early Avant-garde Movements* (2018) He wrote and published more than hundred philosophical articles.

MARICA RAJKOVIĆ (1984) is an Assistant Professor of Aesthetics, Philosophy of Art, Philosophy of Culture and Philosophy of Technics (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the book *The Problem of Aesthetics in the Philosophy of German Idealism* (2021), and numerous scientific articles.

DAMIR SMILJANIĆ (1972) is an Full Professor of Philosophical Methodology, Philosophy of Language and Epistemology (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). He is the author of the books: *Philosophical Positionality in the Light of Perspectivism* (2006), *Synaesthetics* (2011), *Irritations. Essays in Synaesthetics* (2014), *Aporetics. An Outline of Philosophical Methodology* (2016) and *Atmosphere of Death* (2018). He wrote and published numerous articles in philosophical journals.

DAH YOVITA SURYARINI (1973) S. Sos., M. Pd., is a lecturer at the Universitas Wijaya Kusuma Surabaya (Indonesia). Her scientific interest is related to English education, and Education in general. She is the author of many scientific articles.

SUYANTO (1953), M. Ed., Ph. D., is a full professor at the Universitas Negeri Yogyakarta (Indonesia). His scientific interest is related to Education Management. He is the author of numerous books and scientific articles.

NIKOLA TATALOVIĆ (1981) is an Assistant Professor of Contemporary Philosophy and Introduction to Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

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 slovničkim mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovničkim 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 nekatégorizovani radovi* – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,

- naziv i adresu matične institucije autora,

- e-mail adresu autora,

- pun naslov (i podnaslov) članka,

- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),

- ključne reči (ne više od 10),

- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5**, **justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampiran primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju Arhe

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),

- Name and address of institution in which the author (co-author) works,

- E-mail address of the author (and co-authors),

- Full title (and subtitle) of the article,

- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),

- Keywords (not more than 10)

- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD)

to:

Časopis za filozofiju *Arhe*

**Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2
21000 Novi Sad, Serbia**

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči ‘Bog je mrtav’“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘Ibid.’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the

references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* / ISSUES OF *ARCHE*
JOURNAL

- ARHE 01/2004: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 02/2004: ARISTOTELOVA FILOZOFIJA /
ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 03/2005: KJERKEGOROVA FILOZOFIJA /
KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
- ARHE 04/2005: FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
- ARHE 05-6/2006: 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
- ARHE 16/2011: 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
- ARHE 32/2019: ETIKA / ETHICS
- ARHE 33/2020: MARKSISTI XX VEKA /
20th-CENTURY MARXISTS
- ARHE 34/2020: LOGIKA / LOGIC
- ARHE 35/2021: KANTOVA FILOZOFIJA /
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 36/2021: PROBLEMI ONTOLOGIJE /
PROBLEMS OF ONTOLOGY

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD

21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2
www.ff.uns.ac.rs

Štampa
Futura
Novi Sad

Tiraž
150

URL
<http://arhe.ff.uns.ac.rs>

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Библиотека Матице српске

10/14(05)

ARHE – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni
urednik Stanko Vlaški. – 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
