

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XIX, № 38/2022

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XIX, № 38/2022

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 Ošlaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board
Željko Kaluderović (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

FILOZOFIJA ISTORIJE

- 11 / Dragan Prole, *Mala istorija kvarenja. Korupcija, porok, greh*
43 / Lazar Atanasković, *Hegel i Mnemosina: Problem zajedničkog pamćenja*
71 / Đorđe Hristov, „*Mešani ustav*“ i *svetsko-istorijski režimi u Hegelovoj političkoj filozofiji*
91 / Kristina Todorović, *Problem eshatona u delima Rudolfa Bultmana*

ISTRAŽIVANJA

- 111 / Mina Đikanović, *Budućnost obrazovanja i pitanje o subjektu*
127 / Nevena Jevtić, *Diskretna sklonost Lorencove filozofije ka pragmatizmu*
141 / Marica Rajković, *Dela Blagoja Markovića u nastavi filozofije u međuratnom periodu*
157 / Stanko Vlaški, *Momčilo Selesković i rasprava o jeziku*

STUDIJE I OGLEDI

- 183 / Stiven T. Njumajer, „*Ljudska izuzetnost*“: *grčki izvori jednog modernog pojma i njegove posledice po živote životinja*
207 / Una Popović, *Dekart i Spinoza o „najistinitijoj“ od svih ideja*
225 / Fotini Vaki, *Karl Šmit i Fridrih Hajek o demokratiji: Izborne srodnosti?*
249 / Jelena Đurić, *Patnja i nada u doba antropocena*
269 / Vesna Stanković Pejnović, *Revolucija volje za život u kapitalizmu*
297 / Nemanja Mičić, *Metafora kao narativ? Poetika volje (cogito-a) i poetika priča (jezika)*

- 321 / Luka Rudić, *Problem metafore: Lok, Niče, Derida*
345 / Andrija Jurić, *Rascepljeno Ja fenomenološke egologije*
371 / Luka Kešeljević, *Plotinova paradigma filozofskog mišljenja*
407 / Oracio Marija Njere, *Komunistička teritorijalnost: Marks, Delez, Gatari i socijalizam dvadesetog veka*

PRILOZI

- 423 / David Menčik, *Četvrti stav Sinestetičke kompozicije – Manifestacije fragilnosti čovekove egzistencije*
433/ Letopisne beleške nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju

CONTENTS

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PHILOSOPHY OF HISTORY

- 11 / Dragan Prole, *A Brief History of Corruption. Corruption, Vice, Sin*
43 / Lazar Atanasković, *Hegel and Mnemosine: Problem of Communal Memory*
71 / Đorđe Hristov, *The “Mixed Constitution” and World-Historical Regimes in Hegel’s Political Philosophy*
91 / Kristina Todorović, *The Problem of Eschaton in the Works of Rudolf Bultmann*

RESEARCH

- 111 / Mina Đikanović, *The Future of Education and the Question of Subject*
127 / Nevena Jevtić, *Discreet Affinity of Lorenc’s Philosophy Towards Pragmatism*
141 / Marica Rajković, *The Work of Blagoje Marković Within Philosophy Courses in the Interbellum Period*
157 / Stanko Vlaški, *Momčilo Selesković and the Dispute on Language*

STUDIES AND INQUIRIES

- 183 / Stephen T. Newmyer, *“Human Exceptionalism”: The Greek Origins of a Modern Concept and Its Implications for the Lives of Animals*
207 / Una Popović, *Descartes and Spinoza on ‘the Most True’ of All Ideas*
225 / Fotini Vaki, *Carl Schmitt and Friedrich Hayek on Democracy: Elective Affinities?*
249 / Jelena Đurić, *Suffering and Hope in the Anthropocene*

- 269/ Vesna Stanković Pejnović, *Revolution of the Will for Life in Capitalism*
- 297/ Nemanja Mičić, *Metaphor as a Narrative? The Poetics of Will (Cogito) and the Poetics of Stories (Language)*
- 321/ Luka Rudić, *Problem of Metaphor: Locke, Nietzsche, Derrida*
- 345/ Andrija Jurić, *The Split I of Phenomenological Egology*
- 371/ Luka Kešeljević, *Plotin's Paradigm of Philosophical Thinking*
- 407/ Orazio Maria Gnerre, *The Communist Territoriality: Marx, Deleuze, Guattari, and Twentieth Century Socialism*

BOOK REVIEWS

- 423/ David Menčik, *The Fourth Movement of the Synesthetical Composition – Manifestations of the Fragility of Human Existence*
- 433/ Chronicle of the Department of Philosophy

UVODNIK

Odluku da se tematska pažnja *Arhea* još jednom, nakon više od decenije, posveti problemima filozofije istorije, Uredništvo je donelo vodivši se namerom da podstakne istraživače da, s jedne strane, u perspektivi pitanja o smisaonosti povesnog kretanja uopšte, problemski pristupe i pitanju o uslovima koji čine mogućim istoriju kao nauku, ali i samo istorijsko iskustvo. S druge strane, htelo je i da pruži novi podsticaj da se pojmovi na kojima se grade kapitalne filozofske koncepcije, umesto u svojevršnom teorijskom vakuumu, iznova neposrednije preispitaju i u svetlu njihovih kompleksnih odnošenja prema zbiljskim povesnim iskustvima i procesima. Te dve istraživačke intencije na implicitan ili izričitiji način u osnovama su radova koji sačinjavaju tematski blok. Otvara ga tekst Dragana Prola u kojem se sveobuhvatno ispituje istorija pojmova poroka, zapovesti i greha. Ta se istorija istovremeno otkriva kao istorija samorefleksije čitave judeohrišćanske civilizacije. Dva rada posvećena su Hegelovoj filozofsko-istorijskoj misli. Lazar Atanasković pokazuje da se kod Hegela mogućnost zajedničkog pamćenja i historiografska praksa kao njegova aktualnost poima uvidom u međusobno posredovanje procesa pounutarnjivanja i objektiviranja predstava. U radu Đorđa Hristova, Hegelovo poimanje ustavnog uređenja moderne države problemski se sagledava u svojoj upućenosti na njegovu periodizaciju svetske istorije. Ključnim se pokazuje pitanje o Hegelovoj recepciji Polibijevog shvatanja ustava Rima. U članku koji zaključuje temat, Kristina Todorović problematizuje odnos između hrišćanskog i filozofsko-egzistencijalnog momenta u razumevanju istorije koje svojim shvatanjem eshatona razvija Rudolf Bultman.

Drugu 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, objavljujemo u rubrici *Istraživanja*. Rubriku

otvara rad Mine Đikanović u kojem se kritički pristupa tendencijama ka potpunoj pragmatizaciji savremenog obrazovanja kao onome što vodi desubjektiviranju čoveka. U radu Nevene Jevtić, ispituje se odnos koncepcije Borislava Lorenca prema filozofskom pragmatizmu Viljema Džejmisa. Marica Rajković razmatra glavna dela Blagoja Markovića koja su u međuratnom periodu kod nas korišćena kao srednjoškolski udžbenici. Stanko Vlaški bavi se pojmom jezika u filozofiji Momčila Seleskovića i sagledava ga u širem kontekstu filozofske rasprave između pobornika jezičkog naturalizma i jezičkog konvencionalizma. Rubriku *Istraživanja* uredio je prof. dr Dragan Prole.

Rubriku *Studije i ogledi* čini deset tekstova. Ovog puta najviše je radova posvećenih problemima savremene etike i političke filozofije. Helenske, i to pre svega aristotelovske i stoičke, izvore savremenih teza o izuzetnosti čoveka u odnosu na ostala živa bića, kao i posledice njihovog prihvatanja, osvetljava Stiven T. Njumajer u radu kojim se rubrika otvara. U članku Une Popović, razmatra se smisao i uloga koje su ideja *Cogito, ergo sum* i ideja najsavršenijeg bića imale u Dekartovoj i Spinozinoj metafizici. Fotini Vaki ukazuje na suštinsku srodnost Hajekove neoliberalističke misli i Šmitovog razumevanja onoga političkog, i to s obzirom na njihova shvatanja demokratije. U radu Jelene Đurić, pažnja se, u duhu Kjerkegorovog učenja, usmerava na potencijale koncepta radikalne nade pri sučeljavanju s krizama savremenosti. Vesna Stanković Pejnović na svetlo iznosi revolucionarni impuls koji je zajednički Ničeovom poimanju volje, Marksovom poimanju rada i Delezovom pojmu želje. Slede dva teksta koja problematizuju status metaforičkog govora. O metafori kao obliku narativa, na Rikerovom i Šapovom tragu, raspravlja Nemanja Mičić. Luka Rudić poredi šta metafora jeste za Loka, za Ničea i za Deridu. Odlike transcendentalno-fenomenološkog pristupa problemu rascepa jastva u aktu samorefleksije na reflektujuće i reflektovano Ja u središtu su istraživanja Andrije Jurića. U radu Luke Kešeljevića, pokazuje se u čemu treba tražiti novum koji za istoriju filozofije znači Plotinovo

učenje. Rubriku zaključuje tekst Oracija Marije Njerea u kojem autor istraživačku pažnju posvećuje marksističkim pogledima na pitanje teritorijalizacije.

U rubrici *Prilozi*, David Menčik prikazuje knjigu Damira Smiljanića *Biće od trske. Antropologija u sinestetičkom pogledu*. Letopisnim beleškama, koje čitaocima obaveštavaju o aktivnostima nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju u godini na izmaku, zatvara se čitava sveska.

UREDNIŠTVO

TEMA BROJA

FILOZOFIJA ISTORIJE

Arhe XIX, 38/2022

UDK 328.185

2-185.3

179.8

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.11-41>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MALA ISTORIJA KVARENJA

KORUPCIJA, POROK, GREH

Sažetak: Nije neobično da u savremenosti često zatičemo pomen „greha“, udobno i bezazleno smeštenog među znakove navoda. Oni imaju ulogu da naglase da je prošla opasnost, jer na horizontu više nema Boga kao glavnog sudije koji kažnjava zbog greha. Za većinu sekularnih savremenika pojam greha više ništa ne znači, ostaje oznaka za jučerašnju pretnju uz čiju pomoć je institucija crkve nastojala da precizira i obeća sankciju za sve oblike ponašanja koje je smatrala kažnjivim i neprihvatljivim. U najboljem slučaju, sekularna svest pristaje da smrtnim grehovima prizna status poroka, jer nakon „smrti Boga“ zajednica ponovo ostaje da važi kao jedini moralni sudija. Članak ispituje istoriju pojmova poroka, zapovesti i greha, nastojeći da pokaže njihovo mesto u savremenosti.

Ključne reči: Korupcija, greh, zapovest, porok, smrtnost

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

KONAČNOST IZ BESKONAČNOG?

Stara, pa i najstarija misao o čoveku najpre beleži nedostatke. Pogled u ogledalo za arhajskog Helena nije mogao da mimoide susret sa smrću, bolešću, lišenošću, gubitkom. Ljudi su se razlikovali od bogova tako što su sebi pripisivali smrtnost, a „nebesnicima“ besmrtnost. Biti bog pre svega je značilo ne biti opterećen konačnošću. Nema brige za bogove, nema bolesti, nema starenja i umiranja. Večna bića ne boluju muke konačnih i propadljivih. Nezamisliva je scena u kojoj bogovi sahranjuju nekog svog, pate i tuguju zbog smrti boga. Otuda ne čudi da su bogovi vizuelno prikazivani u naponu snage, pretežno mladi. Muke oboljevanja i pripreme za napuštanje ovog sveta nisu spadale u božansku intimu. Ako su helenski bogovi mogli nešto da nazovu radikalno stranim, onda bi to verovatno bila iskustva umiranja.

Otuda je o simptomatologiji umiranja lekar Hipokrat mogao da govori kompetentnije, detaljnije i opširnije od božanskih posmatrača². I danas deluju uverljivo njegovi opisi znakova smrti posredstvom korupcije lica (*prosopon diaforti*). Vidljiva deformacija, neprirodna grimasa, slom harmoničnog stanja uma, remećenje telesnog sklada, hlađenje temperature tela i nestanak ugođaja (*Stimmung*) – sve su to izrazi kojima se označavalo napuštanje sveta živih³.

Neprevladiva razlika smrtnika i besmrtnika spadala je u aksiome helenske mitologije. Smrtnost čovekova bila je samorazumljiva i za presokratske filozofe. Neumoljiva je logika prema kojoj sve što se rodi neminovno mora i da umre. Utoliko možemo reći da Olimpljani nisu bili prave sveznalice. O umiranju znali su tek iz druge ruke, ono je bilo rezervisano za iskustvo drugih, smrtnika dostojnih sažaljenja. Jedina promena koja je bila svojstvena bogovima ticala se promene mesta, premeštanja. Bićima kojima su bili tuđi fenomeni rasta, vremenske transformacije, promene kvaliteta, nastajanja, bile su dostupne jedino

² Hipokrat, *Kanon medicine*, Unireks, Podgorica 2008, prev. M. Višić, str. 98.

³ Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung“*, The John Hopkins Press, Baltimore 1963, str. 8.

prostorne promene. Otuda je jedini način da se kazni bog bio da mu se onemogućí promena mesta. Prometej nije mogao biti ubijen, ali je zato mogao biti *okovan*.

Pagansko božanstvo moglo je upoznati sputanost, vezanost, zakovanost za mesto. Trajna prostorna konačnost nekima od njih je postala bliska. Vremenska konačnost ostala je tuđa bogovima. S druge strane, svest i slutnja o kvarenju, starenju, degeneraciji, sve su to bili fenomeni koji su spadali u neotuđivi monopol ljudskog postojanja. Tamo gde postoji bilo koji oblik kretanja događa se i korupcija, a gde nema kretanja nema ni mogućnosti za kvarenje. Paradoksalno, za božanski red stvari važílo je obratno. Mirovanje boga, nemogućnost promene mesta, važílo je kao svedočanstvo o božjem prekršaju, o „ogrešenju“ o božanski poredak. Jasno je da je već za pagansku svest greh označavao drugu reč za prestup, za zločin, za transgresiju zakona, koja kao svoju posledicu nužno povlači i kaznu. U hrišćanskoj optici ulog je značajno povišen. Nije više na sceni samo dinamika zločina i kazne, već nešto mnogo više. U igri je bio večni život, spasenje od konačnosti. Gresi su nazvani smrtnim zato što po drugi put usmrćuju, ubijaju mogućnost ponovnog rođenja. Za razliku od kardinalnih, oni gresi koji nam ne zatvaraju vrata Carstva nebeskog tretirani su kao oprostivi. To će reći da greška jeste načinjena, ali lično spasenje zbog nje nije ugroženo. Da bi se načinila prepoznatljiva razlika oprostivog i neoprostivog, nastala je teologija kardinalnih, „smrtnih“ grehova.

Sva je prilika da učenje o gresima izvorno nije nastalo usled masovnog moralnog pada, niti zbog opšte slutnje Sudnjeg dana. Pre se čini da je „otkriće“ smrtnih grehova u četvrtom veku pokušalo da predstavi svojevršnu poleđinu, drugu stranu hrišćanskog života. Sticanje milosti novog, večnog života nikako ne ide bez teškoća. Otuda i učenje o smrtnim gresima valja shvatiti kao indirektnu podršku religioznosti, a ne kao još jedan primer negativne antropologije ljudskih manjkavosti. Rečju, put ka spasenju ima mnoge stranputice. Njihovo osvetljavanje nema funkciju zastrašivanja, nego posredno pomaže da one budu prepoznate i izbegnute. Otuda se čini da su hrišćanski poglavari posredstvom učenja o smrtnim gresima osigurali neophodnu „predstavu sveta i čovekovog delanja u njemu u terminima jedinstvenog,

sveobuhvatnog principa objašnjenja, kao i mnogih neposrednih posledica greha i oprostaja greha. Tamni oblak asketske pobožnosti otuda je imao prepoznatljivi srećan završetak, trajnu nadu u amnestiju⁴.

POSEBNOST KORUPCIJE

Sa čovekovom korupcijom stvar je izuzetno složena. Neobično teško je prikazati fenomen, specifičan po jedinstvenom tipu promene: više nije ono što je bio, ali još uvek nije postao ni nešto potpuno drugo⁵. Propadanje je poput inverzne dijalektike. Dok traje korupcija negacija nije totalna, nego tek delimična. Umesto uzdizanja i prevladavanja na snazi je tek devastacija i kvarenje. U biću zahvaćenom korupcijom na snazi je postajanje nečeg drugog, pri čemu ono što je podložno kvarenju ipak nastoji da opstane i ne želi da napusti prethodni identitet. Korupcija je promena forme, tokom koje materija gubi svoj nekadašnji oblik i postaje nešto drugo. Aristotelovim jezikom rečeno, nastajanje je uspostavljanje forme u materiji, dok je nestajanje uništavanje te forme i ustupanje mesta nekoj drugoj formi. Mogući su različiti odgovori na korupciju. Prikladan tretman može da je uspori ili na neko vreme zaustavi. Isto tako je moguće voljno ili nevoljno podleći korupciji i prepustiti joj se bez otpora.

Za razliku od korupcije, kao dinamičnog međustanja, iščezavanja tokom kojeg još uvek opstaje ono što nestaje, predstava o bezgraničnom u očima klasičnih Helena implicirala je krajnje neprijatnu lišenost oblika. Tamo gde granica više nema na pomolu je iščezavanje poretka, pa je i sama pomisao na bezgraničnost budila jezu. Strepnja od haosa rezultat je susreta sa svetom nestalnih granica i oblika koji izmiču i iščezavaju. Kosmos, kao uređena celina vidljivog i nevidljivog za Helene je bio ograničen, konačan i određen. Ako je korupcija označavala

⁴ Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago 1981, str. 65.

⁵ Marie-Pierre Krück, *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, Garnier, Paris 2016, str. 14.

„prelaz u to što je prosto-naprosto nebiće“⁶, lišenost forme bila je sinonim za povratak izvornog nereda. Gubljenje granica bilo je istovetno pretnji nestanka reda i pravila, opšte anomalije. Rečju, korupcija je označavala početak kraja pojedinačnog, konkretnog bića, dok je bezgraničnost pretela svima i svemu. Uprkos izrazito nesklonom kosmološkom horizontu, sa Anaksimandrom se ipak javila afirmativna misao bezgraničnog, *apeiron*.

Pitanje postanka kumovalo je uspostavljanju odnosa ograničenog i neograničenog, konačnog i beskonačnog. Odakle granica, kako se uspostavilo nešto konačno? U kakvoj uzajamnoj vezi mogu biti ograničeno i neograničeno, konačno i beskonačno? Bilo je za očekivati da će to pitanje u nekom trenutku uvesti u igru misao da iz konačnog prosto ne može da nastane beskonačno. Obratno je postalo moguće, logika nastanka elemenata nalagala je da ono neograničeno predstavlja mesto rođenja granice i ograničenog: „fizički elementi, koji kao i bića imaju granicu, potiču iz jednog beskrajnog, zajedničkog i jedinstvenog principa“⁷. Uslov nastajanja i nestajanja, geneze i korupcije bio je doveden u vezu sa onim što je nepromenljivo, što se ne menja i ne kviri.

Tajne antičke ontologije i antropologije u osnovi su jednostavne. Granica potiče iz bezgraničnog. Kvarenje iz nekvarljivog. Nestalno potiče iz stalnog. Vreme je tek nevešti odraz večnosti. Putanja postajanja ujedno je i povratak poreklu. Konačnost je tek privremena. Ona nastaje iz beskonačnog, ali i okončava u njemu: „samo tako ne bi prestalo postajanje i propadanje ako postoji nešto bezgranično odakle se izdvaja to što postaje“⁸. Varijaciju na ovu ontološku temu donosi starozavetno učenje o postanku ljudskog roda. Antropologija potiče iz ontologije. Umesto apstraktne spekulacije o poreklu i uzroku svih stvari, priča o genezi prvih ljudskih bića iznova saopštava ideju da nešto što je izvorno bilo beskrajno može da postane konačno. Bez obzira na tu razliku,

⁶ Aristotel, *O postajanju i propadanju* 318b, Paideia, Beograd 2009, prev. S. Blagojević, str. 262.

⁷ Žan-Pol Dimon, *Antička filozofija*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2022, prev. I. Vuković, str. 16.

⁸ Aristotel, *Fizika* 203b, Paideia, Beograd 2006, prev. S. Blagojević, str. 101.

impresionira srodnost antičkih ontoloških i starozavetnih religijskih spisa. Koliko god bili neuporedivi životi Anaksimandra i Platona u odnosu na Mojsija i Avrama, relacije beskonačnog i konačnog, besmrtnog i smrtnog u njihovim misaonim svetovima su zauzimale sasvim slične pozicije i imale su ekvivalentnu težinu.

ZAŠTO UMIREMO?

Jevrejski monoteizam odvažio se na postavljanje nečuvenog pitanja. Tumačenje postanka sveta ovaj put nije podrazumevalo čovekovu smrtnost. Umesto toga, nastojalo je da je razume i objasni posredstvom *mythos-a*, priče o njenom poreklu i nastanku. Ako je sve nastalo iz nečega, pa i smrt, onda u početku beše besmrtnost. Nije dovoljno što znamo da smo smrtni. Neobično je važno da shvatimo i zbog čega smo postali smrtni. U poređenju sa sadašnjom, prvobitna rajska egzistencija imala je dve ključne prednosti. Božje pokroviteljstvo bilo je zagantovano, kao i život bez ograničenja. Uz to, prvi ljudi nisu morali ništa da rade. Samim tim ni da se brinu kako će da zadovolje svoje potrebe. Doba nevinosti beleži izostanak stida, sveopšti nudizam bio je prirodno stanje stvari. Poput veoma male dece, i prvi ljudi demonstrirali su potpunu ravnodušnost spram prisustva i pogleda drugog.

Ta načelna nebriga za drugog ipak nije bila potpuna. Nju je od samog početka poremetio jedan važan momenat. Ono što je od prvih ljudi očekivao njihov Tvorac jeste da usvoje ograničenja i da se pridržavaju zabrane. Ako u početku stvorenog sveta beše logos, onda u čovekovom početku beše restrikcija, zahtev za uzdržanjem i odricanjem. Život jeste bio bez granica, ali njegov horizont mogućnosti nije. U totalnoj bezbrižnosti raja navodno nema mesta za moral. Možda je upravo zato spoznaja dobra i zla bila predmet Božje zabrane. Raj ispunjen moralnim obzirima, a sa njim i moralnim restrikcijama ne bi delovao baš toliko „rajski“. Možemo li povezati raj sa neprekidnim iskušenjima, sa pitanjima šta smemo, a šta baš i ne bismo smeli da učinimo? Subjekt ispunjen dilemama i nedoumicama svakako nije rajski

subjekt. Ipak, ostaje otvoreno kako je bilo moguće zabraniti nevinom biću koje nije znalo za zlo, i kojeg ne “beše sramota“ (Postanje 2:25)?

Uvereni smo da zabrane imaju efekta samo tamo gde je potpuno jasno šta se sme a šta se ne sme. Živeti u skladu ili nasuprot zabranama pretpostavlja precizno poznavanje razlike štetnog i korisnog, dozvoljenog i nedozvoljenog, odnosno dobra i zla. Živeti „s one strane dobra i zla“ između ostalog znači i ne znati šta je zabrana. Bebi ne možemo da zabranimo da stavlja prste u utikač za struju, jer ona nije svesna posledica koje iz toga mogu da proisteknu. Mi koji to znamo, možemo samo da pazimo, to će reći da učinimo sve što je u našoj moći da ne dođe do susreta prsta i utikača. U raj u nema zabrane. Ono čega je moglo da bude, odnosi se na oprez da ne dođe do susreta Adama, Eve i jabuke sa drveta spoznaje dobra i zla. Drugim rečima, Eva i Adam su bili krivi taman onoliko, koliko i beba koju smo ostavili bez pažnje i nadzora da čini što god joj padne na pamet.

Ideja Božje zabrane utoliko svedoči o logičkoj nedoslednosti. Nastanak morala, upoznavanje dobra i zla bivaju objašnjeni posredstvom mehanizma kršenja zabrane. Međutim, očigledno je da osvešćenje zabrane po sebi podrazumeva moral. Konkretnije rečeno, artikulacija i ispoljavanje želje pred kojom bi se po automatizmu isprečila prisvojena zabrana – već se nalazi u svetu morala. Po svom pojmu, zabrana je ograničenje slobode. Svest o ograničenoj slobodi počiva na ideji da prekoračenje te granice mora voditi ka izvesnom vidu prekršaja, kazne, sankcije. Svakako da bi bilo zanimljivo znati Adamovu i Evinu reakciju na iskušenje, u slučaju da su unapred precizno bili obavesteni kakva kazna ih očekuje. Ukupno uzevši, onaj ko usvoji zabranu zna da će odgovarati u slučaju počinjenog prekršaja, te da mu to po svemu sudeći neće doneti ništa dobro. Apsurdno je očekivanje da će u konkretnoj situaciji adresat postupiti pravilno. Nema suspendovanja želje, ukoliko se prethodno ne poznaje razlika moralno ispravnog od neprihvatljivog. *Oni kojima je zabranjeno otuda nužno već poznaju razliku dobra i zla.*

Starozavetni ishod poznajemo. Uz posredovanje zavodljivog đavolskog lukavstva zabrana je prekršena. Dodir sa spoznajom razlike dobra i zla doneo je osećaj sramote. Biti osramoćen za prve ljude ujedno je značilo i biti poražen, biti degradiran i sa višeg stepena biti progнан na

niži stepen postojanja. Kao da previđamo civilizacijski značaj tog iskustva. Svedoci smo bezbrojnih političkih iskustava tokom kojih je sazeo osećaj da je sa nama svršeno onda kada zaboravimo što je sramota. Pouka koja i danas važi glasi da besramni odnos prema drugima otvara vrata zemaljskog pakla čak i onda, kada više ne verujemo u nebeski pakao.

Zanimljivo je da upravo intersubjektivni osećaj koji su prvi ljudi, prema jevrejskom monoteizmu, stekli nakon kršenja zabrane, za Platona predstavlja preduslov opstanka ljudske zajednice. Trenutak rađanja sramote za jevrejski monoteizam označio je da se čovek već nalazi na izlaznim vratima iz raja. Isti taj trenutak Platonu se ukazao kao uslov mogućnosti života u zajednici, kao pretpostavka političkog života. Prema Starom zavetu se u otkriću sramote krije fatalan momenat trajnog udaljavanja i razilaženja Boga i ljudi. Prema atinskom filozofu, s druge strane, ono je predstavljalo izraz božje podrške čovekovo političnosti – umeću zajedničkog življenja.

Nema politike bez sramote, ima samo okrutnosti, zlostavljanja, istrebljenja. Osramoćenim stanovnicima Edena samom pojavom sramote demonstrirano je da su nepovratno izgubili Božju naklonost. Međutim, u helenskom slučaju, biti osramoćen bilo je pozitivno iskustvo, sa obećavajućim predznakom. Imati sposobnost za osećaj sramote, predstavljalo je znak prijemčivosti za Zevsov i Hermesov poklon, darovan svim ljudima bez razlike. U prvom slučaju sramota je oznaka za gubitak božanske milosti, u drugom je svedočanstvo i dokaz božje naklonjenosti čoveku. Lišeni *aidos*, odnosno intimne reakcije na lična ogrešenja prema drugima i *dike*, osećaja za pravdu u međuljudskim relacijama, ljudi su osuđeni na međusobno uništenje⁹. Valja zabeležiti: isti fenomen tumačio se i kao simptom razlaza Boga i ljudi, ali i kao dokaz njihovog trajnog partnerstva, oličen u zajednici koja ima politički kapacitet da izbegne samouništenje. Pogled na istorijsku genezu fenomena pokazuje da sramota isprva nije imala veze sa politikom, nego sa ontološkom degradacijom. Međutim, i vekovi nakon Starog zaveta

⁹ Platon, *Protagora* 322c, Naprijed, Zagreb 1975, prev. K. Rac/M. Sironić, str. 54.

jednoznačno će ukazati na proces tokom kojeg se uvek iznova radilo o repolitizaciji sramote. Isti slučaj i sa rajem. Ako se osramoćeni čovek nekada iselio iz besmrtnosti raja, modernost će učiniti sve da raj naseli unutar horizonta rada, konačnosti i smrtnosti. Tako će postati moguće zamisliti raj koji je potpuno „od ovog sveta“.

OVOSTRANOST RAJA I PAKLA

U osnovi sramote je uzdržavanje, prikrivanje i skrivanje, odnosno naučeno reagovanje na prisustvo i na pogled drugog. Čovek je najpre bio genije distance i defanzive. Nekada nevino, naivno i bezazleno biće uz pomoć sramote postaje u stanju da pruži otpor, da se povuče u sebe. Prvi gest osramoćenog bića je zauzimanje distance u odnosu na samog sebe, ustručavanje. Pri tom povlačenje nije bilo izraz pasivne izgubljenosti. Pre je na delu bilo čovekovo nastojanje da „oslobodi zarobljenu životnu potenciju“¹⁰. Rezultat je vredan pažnje: drastično proširenje egzistencijalnog horizonta bilo je moguće tek nakon što je prvi čovek svoju volju *suprotstavio* Božjoj zabrani.

Zbog počinjenog *malum prohibitum*, zla koje je zabranjeno, Bog konačno kažnjava muškarca i ženu oduzimanjem privilegije večnog trajanja. Ipak, zauzvrat im je indirektno omogućio širok spektar međusobnih odnosa. Neki su ispunjeni razdorom, svađom i nasiljem, a poneki takođe i poštovanjem, priznanjem i pravdom. Svega toga manjka u raju, vreme nevinosti bezazleno je i sasvim elementarno u međuljudskim stvarima. Zato savremenost u raju pre vidi pakao. Konačnost i smrtnost njoj deluju spasonosno u odnosu na prazninu beskonačne rajske egzistencije.

Budući da u starozavetnom tekstu nema govora o kvalitetu osećanja koja su se razmenjivala između Adama i Eve, na osnovu onog „ne beše ih sramota“ možemo da zaključimo da je reč o bićima koji ne znaju za posredovanje. U raju nema bilo kakvog delikatnijeg osećaja. Bića koje sve rešavaju neposrednim zadovoljavanjem ne znaju za

¹⁰ Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Neri Poza, Vicenza 2017, str. 31.

potrebe, pa samim tim ni za ispunjenje, ostvarenost, zadovoljstvo. Krajnje je sumnjiva negacijska moć potrebe koja ne mora nužno biti zadovoljena. Šta se desi ako ne dobijemo ono što nam nije ni trebalo? Ništa se ne desi, nema negacije. Besmrtna bića načelno ostaju ravnodušna spram zadovoljenja ili nezadovoljenja potrebe. Budući da ona izvorno ne poznaju mogućnost smrtnog ishoda a uskraćenost im ne znači mnogo, Adama i Evu možemo lako da zamislimo kao savršeno flegmatična bića: „u rajskom jeziku, kako se priča, sve reči jednako vrede“¹¹. Nema politike u raju, nema sukoba, nema zadovoljstva i nezadovoljstva, nema sreće niti nesreće. Napokon, nema ni braka u raju. Ideja o svetoj tajni braka dobija smisao tek u sukobu konačnosti i beskonačnosti. Pre upoznavanja smrti brak nije odlikovalo ništa tajnovito.

Zbog toga će moderni pogled na rajsku ljudskost u njoj pre videti neprihvatljivi vid simulacije i antireklamu. Raj za modernog čoveka nije obećanje, nego ironična sabotaža ideala, izostanak bilo kakvog događanja, a ne oblik postojanja kojem se valja nadati nakon smrti. Već u trinaestom veku Albert Veliki će setno zabeležiti da „slika raja na zemlji nije manastir, nego glavni gradski trg“¹². Možda su prvi znaci modernosti najavljeni neobičnom privlačnošću užurbane atmosfere trgovine i opštom potragom za luksuznom robom. Pijace u srednjem veku, a danas tržišni centri, vremenom će steći onu privlačnu moć, kojom su se nekada odlikovale samo crkve i katedrale. Obećanja transcendencije postala su bleđa i daleka, neuverljiva u odnosu na egzistenciju omogućenu usponom novca, političkom moći, razmenom roba i dostupnošću luksuza. Nakon poente nemačkog teologa, uslediće čitava serija rajskih slika u imanenciji.

Umesto uspelog dodira sa transcendentnim, vizije raja će se vezivati za ovaj svet. Raj se uselio u ovaj život, makar i u neki njegov blistavi pojedinačni trenutak. Kao da su se raj i konačnost savršeno

¹¹ Erik Vijar, *Dnevni red. Hronika*, Akademska knjiga 2018, prev. M. L. Milutinović, str. 126.

¹² Žak le Gof, *Srednji vek i novac. Ogled iz istorijske antropologije*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2019, prev. T. Đurin, str. 39.

pomirili. Fokus se promenio, potraga za mogućim oblicima egzistencijalnog ispunjenja, za radošću na ovom svetu – potisnula je u drugi plan snove o večnosti, o životu nakon smrti. Tako će romantičarski teolog Šlajermaher apelovati na kreaciju ovostranog raja: „hrišćanin treba da nastoji da uveća ove tračke raja na zemlji, umesto da bude zaokupljen životom posle smrti“¹³.

Tokom devetnaestog veka pakao je takođe postao sav od ovoga sveta. Najpre u liku gustog, neprozirnog dima, smrada, vlage, usijanih peći, nepodnošljive buke, udaraca čekićem, metala koji se topi, otpadnih voda – svojstvenim rastu industrijske proizvodnje u gradovima¹⁴. Nakon toga, sablasne slike pakla postale su rezervisane za monstruožnu grmljavinu topova i beskrajne prepreke od žice, za preteći dim i bademasti miris bojnih otrova, a napokon i za fabrike smrti, za logore masovnog uništenja po industrijskom receptu. Jednom odomaćen u imanenciji, katalog paklenih ishoda će dobrim delom ispuniti horizont budućnosti. Posledice će biti drastične: ideja spasenja, smišljena u hrišćanstvu da bi zatim bila preuzeta i utkana u različite projekte filozofije istorije, gotovo da je iščezla iz savremenog horizonta. Zajedno sa spasenjem, na sporedni kolosek dospeće i ideja greha. Tamo gde se ne veruje u spasenje, ni smrtni greh ne deluje toliko fatalno.

GREH ADAMA I EVE: PRVI ČIN PROGRESA

Rajska ponuda delovala je odviše pasivno i monotono, ona nije u mogućnosti da privuče pažnju marljivog i neumornog modernog subjekta. Zato ne treba da nas čudi da je u predvečerje Francuske revolucije sazrela ideja da greh zapravo nije uzrok korupcije, nego razlog opšteg prosperiteta. Nema ničega spornog niti pogrešnog u grehu, izlazak iz raja tek je prvi korak ka nezaustavljivom zemaljskom napretku: „anonimni recenzent anonimnog spisa iz 1772. *Eden*:

¹³ Kolin Mek Danel/Bernhard Lang, *Raj. Jedna istorija*, Svetovi, Novi Sad 1997, prev. Lj. Petrović, str. 406.

¹⁴ Eileen Gardiner, *Visions of Heaven & Hell before Dante*, Italica Press, New York 1989, str. XVIII

razmatranje o raju biće prvi tumač koji je mitski pragreh interpretirao kao početak napretka, a ne kao pad. U skladu s tim, smelo je opisao raj kao ‘čulno, detinje i maloletno stanje’¹⁵.

Simultanost otkrivene sramote i dosuđene smrtnosti okončala je doba rajske maloletnosti. Nakon rajske, nastupiće nova, društvena maloletnost, nastala usled podvrgavanja pripadnika zajednice mehanizmima moći, prinude i kontrole. Fenomen prirodnog umiranja tako je dobio svoj praktički korelat u inertnoj pasivnosti, u sluganskoj nedelatnosti. Na tragu te logike sveti Avgustin je ukazao na znak jednakosti između naslednog greha i institucije ropstva¹⁶. Bez grešnog subjekta, ne bi bilo zamislivo niti robovanje, niti služenje. Kao da je korupcija osnova vertikalne moći i odnosa hijerarhije među ljudima. Kao da bez kvarenja nema ni podaništva.

I zaista, *u zajednici bezgrešnih, robovi ne bi bili zamislivi*. Starozavetna povest o genezi ljudskosti nudi indirektno objašnjenje o čemu bi moglo da se radi u Aristotelovoj priči o „robu po prirodi“¹⁷. Naime, sluganska sklonost ka prirodnom postojanju, pristajanje na sve po cenu održanja golog života potiče iz slepila izazvanog grehom. Utoliko i „gospodar po prirodi“ postaje onaj ko je „prozreo“ svoju sklonost, te počeo da posmatra stvari drugačije. Osvećenjem greha stičemo preduslov za „gospodarenje“ nad njima. Ako je tako, onda nam se otvara mogućnost da ne delamo u skladu sa prvim, „prirodnim“ podsticajima, koji se orijentišu u odnosu na osu prijatno/neprijatno. Greh može da prija. U njemu se može uživati. U tome je sva tajna i zavodljivost. Kada greh ne bi prijao, čarolija bi nestala, ne bi mi bila neophodna ideja Božje svemoći koja mi pomaže tako što ne dopušta da počinim greh¹⁸.

¹⁵ Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am/Main 1988, str. 123.

¹⁶ Marcel Dorigny/Bernard Gainot, *Atlas des esclavages. De l'antiquité à nos jours*, Autrement, Paris 2013, str. 16.

¹⁷ Aristotel, *Politika* 1245b, Globus/Liber, Zagreb 1988, prev. T. Ladan, str. 10.

¹⁸ Saint Augustin, “De continentia”, *L'ascétisme chrétien*, Desclée, de Brouwer et Cle, Paris 1939, tr. J. Saint-Martin, str. 143.

Forma Hegelovog zahteva za „izokretanjem sveta“ može se povratno prepoznati i u okvirima hrišćanskog iskustva pokajanja. Za filozofa prirodna svest ne vidi pravilno jer je strukturno izokrenuta. Iskustvo otuda nije ništa drugo nego preokretanje, promena stanovišta, drugačije svesno usmeravanje koje više ne vidi ono što je videlo, nego nešto drugo. Tako i za hrišćanina ideja grešnika ne tvrdi ništa drugo, nego egzistencijalnu izokrenutost. I za filozofa i za hrišćanina jedino iskustvo do kojeg je stalo jeste ono u kojem se odigrava dramatična promena, tokom koje se napušta nekadašnji stav. Razlika među njima je u tome, što se *hrišćanin ne uzda niti u težnju ka mudrosti, niti u bilo koji vid dodira sa višim, boljim i lepšim, nego u pokajanje, odnosno jedinstveno dijalektičko kretanje*. Da bih se spasao ne treba da budem jači, nego slabiji, do kraja slab i nemoćan. Više ne prevladavam, ne unapređujem, nego se menjam tako što se lišavam i napuštam.

Ipak, moguće je pronaći i posrednika između filozofa i hrišćana. Izvanredan je primer Baltazara Grasijana, španskog teologa i filozofa sedamnaestog veka. Prema njemu, jedina konstanta ljudskosti je korupcija. Većina smrtnika nazaduje. Razlog je u tome što se stvari moraju izokrenuto posmatrati da bi se pravilno videle: „susrećeš mnoge stvari u svetu koje nisu ono što se čine, nego nešto potpuno suprotno“¹⁹. I filozof i teolog sada zajedno insistiraju na preokretu: za prvog je reč o prelasku na viši spoznajni stav i uvid u drugačiji poredak stvari, a za potonjeg se radi o egzistencijalnom okretu u čijem središtu je razračunavanje sa nekadašnjim načinom postojanja. Jednostavno rečeno: grešnik je onaj koji ne želi ono što mu odgovara i ne teži ka onome što mu je zaista potrebno. Neposlušnost, tvrdokornost i nepopravljivo insistiranje na očuvanju onoga što već jeste, prve su odlike sklonosti ka grehu.

Teološki pogled u grehu pre svega vidi prkos, nepokornost spram Boga. Grešnik je suludi inadžija koji se odvažuje na „voljnu transgresiju zakona, bili oni prirodni, bili pozitivni, ali im je Bog

¹⁹ Baltasar Gracián, *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1957, üb. H. Stadnizka, str. 37.

autor²⁰. Didroova i Dalamberova *Enciklopedija* deluje subverzivno u mnogo čemu, pa i u referenci koja obrađuje pojam greha. Prividno pravoverne, njihove intervencije stižu iz potaje, navodno prihvataju i prenose službeno mišljenje crkve, ali ga ujedno i podrivaju. Šta ako smo nastali iz beskonačnosti prirode? Šta ako Tvorac nikada nije ni postojao, nego samo beskonačna dinamika prirode, njenih sila i odnosa? Ako autor prirodnih zakona nije Bog, nego priroda, kako će tvrditi mislioci poput Spinoze, preko Getea i Šelinga, onda grešnik neminovno nestaje sa horizonta. Naime, naprosto nije moguće voljno prekršiti poredak u kojem ne postoje natprirodne, nego isključivo imanentne prirodne sile i zakoni.

Ipak, teologija ljudske grešnosti izvorno nam saopštava nešto zanimljivo. Čovek je biće samouništenja, ali ne usled neke teške urođene bolesti, nego u svom najprirodnijem obliku. Bolesni smo u „zdravom“ stanju. Nekada su stvari izgledale jednostavnije. Smrtnost koja nije puko iščezavanje nužno je donela i ideju stvaranja novih pokolenja. Posledice počinjenog prekršaja neće se odnositi samo na počinioca. Prestup načinjen protiv Boga nije korumpirao samo počinioca, nego i njihovo celokupno potomstvo. Smrtnosti nema bez korumpiranosti, a ova je nezamisliva bez greha. Etimološki, greh koreni u sanskritskom *skhalati*. Ovaj specifičan oblik ponašanja isprva je ilustrovan konkretnom telesnom kretnjom. Naime, počiniti greh ujedno je značilo i načiniti pogrešan korak.

GREH JE FAUX PAS

Skrenuti s pravog puta, zabasati, zalutati, izgubiti se, sve su to metaforični ekvivalenti pogrešnih životnih izbora. Grešnik otuda postaje *homo viator*, lualica osuđen na stranstvovanje i na neodomaćenost. Tajna ljudskog postojanja ispostavlja se kao uzgredna i provizorna ali je, upravo kao takva, nužan inicijalni stepen povratka vernika izgubljenom

²⁰ „Péché“, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* Tomme XXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern 1780, str. 32

jedinstvu i savezu sa Bogom²¹. Dokle god smo u grehu ne samo da nismo gospodari u svojoj kući, nego je neophodno nešto da shvatimo. Mi zapravo nemamo kuću, beskućnici smo bez krova nad glavom. Mogli bismo da je pronađemo, da se konačno skućimo, ali tek ukoliko se dramatično ne promenimo.

Nevolja sa grehom započinje onda, kada shvatimo da je greh isprva neproziran grešniku: „*onaj ko ne zna ni za jedan greh osvedočen je kao predodređen za greh*“²². U slučaju greha, paradoksalna je relacija znanja i delanja. Obično pasionirani pecaroš najviše zna o pecanju, a posvećeni kompozitor o muzici. Međutim, oni koji su izrazito skloni grehu nemaju ni približnu slutnju o njemu. Isprva niko od osuđenih na činjenje greha ne može ništa da zna o osudi. Ideja da nijedan grešnik prosto nema spoznaju o onome u čemu greši, spadala je u misaoni arsenal svetog Avgustina. Nadalje, sa grehom se po pravilu prvobitno suočavamo posredstvom *grešnog drugog*. Budući da ne treba da nas zabrinjava ono što nismo lično skrivili, očekivana reakcija najčešće se sastoji u ignorisanju. Tako se ispostavlja da naslednik prvobitnog greha najčešće prosto neće da zna za svoje nasleđe.

Za rane hrišćane, jedna od presudnih privilegija monaške egzistencije sastojala se u tome što omogućava najviši mogući stepen osvešćenja ljudske grešnosti. To je uključivalo i prisvajanje gotovo svih aspekata stoičke askeze, odnosno: „napora ka suzbijanju strasti i sticanju vrlinskog života“²³. Naslednici nekadašnjih mudraca odabrali su izdvojeni način života, uvereni da van monaške egzistencije naprosto nisu u stanju da dođu do pune svesti o razlozima vlastite uznemirenosti. Tek zahvaljujući trajnom raskidu sa prirodnom okolinom i svakidašnjim

²¹ Antoine Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique: et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Seuil, Paris 1962, str. 336.

²² Heinrich Vogel, „Die Sünde im biblischen Verständnis“, *Evangelische Theologie* Vol. 19, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1959, str. 441.

²³ Aleksandar Đakovac, „Teološke osnove asketske tradicije Evagrija Pontijskog“, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 149 (4/2014), Novi Sad, str. 953.

okruženjem moguće je kakvo-takvo razračunavanje sa izvornom grešnom prirodom. Ostati laik ujedno znači otvoriti širom vrata strastima, dopustiti da nam gospodare neuhvatljivi podsticaji. Za razliku od stoika, u svetovnosti je za hrišćane bilo teško zamislivo vladanje sobom (*enkrateia*). Za samokontrolu neophodno je povlačenje iz svakidašnjeg života, odbacivanje uobičajenih ljudskih zanimanja, poslova i interesa, te bezuslovna predanost molitvi i meditaciji.

Izvanredna je slika: zamislimo na trenutak kako su prvi pustinjaci posmatrali strasti otelovljene u demone. Oni su prikazani kao bučni glumci koji nam prete s pozornice, ali nam ne mogu ništa i realno nam neće ništa. Sve to samo pod jednim uslovom: da smo revnosnom monaškom askezom stekli dovoljno snažnu odbranu od demonskih izazova. Prema toj sceni, u životu svetovnih ljudi fikcija pozorišne graje neopaženo se preliva u dramu realnog života. Tako Evagrije Pontijski ističe da je grad mesto opasno po život, jer nam ne nudi ništa što bi moglo da nam podstakne i potpomogne razvoj našeg duhovnog bića. Tome nasuprot: „udaljenost pustinje predstavljena je kao idealna lokacija za negovanje smirenja (*hesychia*)“²⁴. Monasi su otuda postali veliki naslednici stoičkih mudraca, fokusirani na borbu protiv najopštijih (*genikotatoi*) misli, u kojima se sadrži inventar pretnji dostizanju duhovnog spokojstva i bestrašća „a one uključuju sve ostale“²⁵.

Prema tome, jasno je da je način života pojedinaca koji ostanu van monaškog poziva isprva tumačen kao nesposoban da pronikne u mehanizme *logismoi*. „Logizmi“ su opšte pomisli iz kojih se generiše grešni život. Valja naglasiti da je pojam *smrtnog greha* definisan iz monaške perspektive, te da je u njemu uključena razlika u odnosu na iskušenja svakidašnjeg života. Prema tome, laičko pozivanje na grehe koji nisu oprostivi oskudeva u izvornoj razložnosti. Otuda ne može da računa da će ih potpuno razumeti. Tumačenje fenomena koji nije direktno doživljen, iskušen i reflektovan nužno ostaje izvedeno,

²⁴ Robert Sinkewicz, „Introduction“, Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Oxford [et al.] 2003, tr. R. Sinkewicz, str. 2.

²⁵ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford [et al.] 2002, str. 358.

posredovano, hermeneutički ograničeno. Imajući to u vidu, autor ovih redova ne zauzima pozu sveznajućeg posmatrača. Umesto toga, na delu će biti znatno skromniji pokušaj. Opisaćemo fenomen tako što ćemo nastojati da ukažemo na uslove i okvire njegovog javljanja, te na obrise istorijskih transformacija.

ZAPOVEST I GREH

Deset zapovesti, koje je Mojsije primio na Sinajskoj gori odnose se na uobličene elementarnih formi ophođenja u svakidašnjici vernika. Kao da se Starozavetni Bog obraća svima, pa ne insistira na nekim posebnim asketskim postignućima. Umesto toga, on pruža osnovne moralne smernice, u kontekstu prelaska sa mnogoboštva na monoteizam. Načelno, iz perspektive monoteizma najveći moralni prekršaji vezani su za uporno negovanje i održavanje nekadašnjih tradicija. Zajedno sa verom u jednog boga postalo je nedopustivo poštovanje mnoštva bogova. Otuda je za novopečene monoteiste samorazumljivo važno da su: „mnogoboštvo i idolopoklonstvo najteži ljudski poroci“²⁶. Valja zapovediti tako, da se skrene pažnja na sve oblike ponašanja koji su suprotni veri u jednog Boga. Otuda je zapovesti svakako moglo biti još. Ipak, nama je ovde važnije da ukažemo na relaciju zapovesti i greha.

Dok zapovesti bivaju formulisane u procesu oblikovanja jednobožačke svesti, gresi bivaju imenovani na vrhuncu tog procesa, tokom ranih iskustava monaške posvećenosti Bogu. Početna stanovišta su neuporediva i fundamentalno drugačija. Jedno je urediti zajednički život monoteista, a nešto sasvim drugo životni svet vrhunskih asketa i podvižnika. Otuda se poruke zapovesti nužno ispostavljaju kao blage i bezazlene, upoređene sa strogošću rigoroznih monaških pravila. Iz monaške perspektive većina zapovesti se podrazumeva i ne predstavlja nikakvo posebno postignuće. One se pre redovno poštuju i upražnjavaju. Zbog toga je neumesno, pa čak i trivijalno pitati se zbog čega prvi monasi među grehe nisu ubrajali krađu, nasilje, ubijanje, laganje. To što poznamo i istorijske primere koljača i razvratnika u mantiji ne daje

²⁶ Milenko Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 312.

nam za pravo da od njih načinimo pravilo. Oni su nekada postojali, i danas ih ima i sva je prilika i dalje će postojati, ali teško su zamislivi ako nisu izuzeci.

Jedan je jedini presedan koji povezuje listu zapovesti i smrtnih greha. On se odnosi na seksualnost, na požudu, na preljubu. Oslonimo li se na upoređivanje spiska Božjih zapovesti, sa poretkom smrtnih grehova, ispostaviće se da je čovekova najstabilnija karakteristika, njegova specifična razlika sabrana u *homo sexualis*. Ljudska sklonost ka poligamiji kao da nadmašuje razlike među epohama i predstavlja jednu od antropoloških konstanti, otpornih na negacijske moći istorijskog vremena. Naime, kako to da je jedino zapovest koja sprečava preljubu u izvesnom obliku očuvana i među smrtnim gresima? I to ne bilo gde i bilo kako. Blud nije na bilo kojem, nego na visokom drugom mestu po poretku grehova, sledimo li Evagrija Pontijskog. Upravo tom vizantijskom monahu iz četvrtog veka dugujemo prvi spisak smrtnih grehova.

Sadašnjih sedam grehova kod njega su najpre bile osam opštih misli. Naime, gresi su isprva mišljeni kao skretanja sa „pravog“ puta. Pri tom im nipošto nisu pripisivana akcidentalna svojstva i uzgredni karakter. Redosled pojavljivanja kod njih nije slučajan, mogućnost nastanka svakog greha uslovljena je onim što prethodi. Poslužimo li se metaforikom skretanja sa puta, poredak i sled grehova nije uporediv sa različitim putevima kojima bi se moglo krenuti, polazeći iz iste tačke. Pre bi se radilo o jedinstvenoj stazi, na koju se neumitnom nužnošću nadovezuju, jedna po jedna, i naredne deonice. Time je ukazano na ideju da grešnost nema nikakve veze sa pojedinačnim karakterom. Za ideju greha beznačajna je empirijska razlika među ljudima. Greh ne zavisi od ličnih sklonosti, prema kojima bi neko bio skloniji razvratu, neko bi više pribegavao pohlepi, neko bi bio podložan zavisti, a neko bi pak bio vičan gnevu. Za razliku od poroka, kod kojih do izraza dolaze lični, individualni prioriteti, gresi slede jedinstvenu logiku. Razvojna linija kod grehova je za svakoga istovetna.

Sve se začinje u prvome od grehova. On je za prve monahe bio služenje stomaku, *gastrimargia*. Tu se nipošto nije radilo tek o sklonosti ka gojaznosti, niti o banalnom preterivanju u jelu. Naprotiv, za njihove

životne uslove sva ishrana preko najminimalnije predstavljala je opasnost i aktivirala je alarm za uzbunu. Jedino gladan i ispošćen želudac ne može, uvereni su bili rani pustinjski Oci, da podstakne požudu. Nema razvrata tamo gde je tihi spomen gladi neprekidno kod svoje kuće. Na tom tragu valja razumeti pohvalu prvom među pustinjacima, svetom Antoniju. Ona skreće pažnju da Otac pustinjskog monaštva baš nikada nije poželeo da pojede ili proba bilo šta posebno ili delikatesno, ništa izvan oskudnog i uobičajenog²⁷.

Zasićen i napunjen organizam traži prazninu van samog sebe, a nalazi je zahvaljujući raspaljenoj požudi, žednoj zasićenja posredstvom seksualnog spajanja sa nekim drugim. Prastara je i davno proživljena mudrost da upražnjavanje razvrata podiže nivo želje. Pored toga, raskalašnost po pravilu podiže životne troškove i uvodi u novi greh. Treći greh je otuda nužno pohlepa, *philargia*. Aktivnost prekomernog sticanja ne odvija se lako i spontano, nego je neminovno u koliziji s drugim akterima, koji takođe sebično nastoje da steknu za sebe. Neobuzdana ljubav prema novcu neminovno uvodi u region sukoba i sporova. Tamo gde su kod kuće ozlojeđenost i uvređenost, dovedeni smo u predvorje gneva. Sklonost ka gnevnim ispadima ne može imati za rezultat vedrog i raspoloženog subjekta, otuda je tuga naredna u nizu fatalnih grehova. Budući da tugovanje ne može da inicira ništa afirmativno, ono tone sve dublje. Šesti korak je čamotinja, posebna vrsta otupelosti, trajne zatečenosti i osujećenosti, mentalnog monaškog lenstvovanja, *akedia*. Rezultat odustajanja od poslova bilo kakve vrste iziskuje svojevrsnu odbranu, samozaštitu subjekta koji sebe više neće da konstituiše radom i delanjem. Potreba za samopoštovanjem koje sebe ne zahvaljuje prepoznatljivom radu na sebi, blagorodan je okidač za buđenje sujete, *xenodoxia*. Vrhunac sujetnog pogleda na svet ujedno je i kulminacija grešnog života, nadmeno veličanje, obožavanje samog sebe, gordost, *megalopsychia*.

²⁷ Atanasije Aleksandrijski, *Žitije svetog Antonija*, Filološki fakultet, Banja Luka, 2014, prev. D. Dojčinović, str. 235.

Ozbiljna korekcija takvog redosleda najpre je stigla od Grigorija Velikog u šestom veku. Logika je nalagala da se najpre objedine srodni pojmovi. Sujeta se tako utopila u gordost, jer u osnovi ne predstavlja ništa drugo nego niži stepen intenziteta u samouzošenju i samoobožavanju. Tuga je apsorbovana u čamotinju, jer je reč o osećajnom ekvivalentu i pratiocu telesne i duhovne nemoći. Tako je preostalo šest „osnovnih misli“, a spisak od sedam neoprostivih grehova kompletiran je dodavanjem zavisti (gr. *phthonos*, lat. *invidia*). Sva je prilika da se razlog za tu naknadnu intervenciju krije u visokom mestu koje je zavist zauzimala u čuvenom poglavlju o ljubavi svetog apostola Pavla. Između ostalog, tamo se među najznačajnije terapijske funkcije ljubavi, najviše od tri kardinalne hrišćanske vrline, ubraja da predstavlja uspešan lek protiv zavisti: „Ljubav dugo trpi, milokrvna je; ljubav ne zavidi [...]“ (Korinćanima I 13:5).

Tako je nastao dugovečan spisak od sedam smrtnih grehova koji je kod Dantea Aligijerija u potpunosti preokrenut. Pisac *Božanstvene komedije* sagu o smrtnim gresima smešta u čistilište. U njemu prvo mesto zauzimaju gordi, nakon njih na redu su zavidljivci. Onda nastupaju gnevni, pa zatim lenjivci. Za njima dolaze na red tvrdice i rasipnici, dva upečatljiva reprezentata pohlepnog ponašanja. Napokon, listu od sedam grehova zatvaraju oni koji su je kod Evagrija započinjali, najpre proždrljivci, pa napokon razvratnici²⁸.

Nema spora da su već i začetnici monaštva bili načisto sa tezom da je gordost najveći među gresima, jer za hrišćane od nje nema težeg ispada. Tamo gde je vera u Boga postavljena kao oslonac postojanja, najveća mera prestupa dostignuta je onda kada se Bog odbacuje, a umesto njega se afirmiše samoljublje i samopouzdanje. Kao kada bismo mogli da istrgnemo zemlju na kojoj stojimo – survali bismo se u prazninu i ništavilo. Iz hrišćanske perspektive, pitanje odnosa prema gordosti ujedno je i pitanje tolerancije prema gestu samouništenja. Budući da nismo sami sebe stvorili, otkud nam pravo da sami sebe uništimo? Nema otuda u hrišćanstvu razumevanja za samoubistvo. A

²⁸ Dante Aligijeri, *Božanstvena komedija*, Dereta, Beograd 2016, prev. D. Mraović, str. 21.

promoter gordosti je druga reč za samoubicu. Zbog toga je i stav prema gordima bio toliko rigorozan i nepopustljiv.

Pad u bezdan u slučaju gordosti neminovan je i siguran. Samooboženje čoveka najveća je uvreda za vernika. Tako sveti Jovan Kasijan komentariše i relativizuje izvornu poziciju gordosti, koja se prema Evagriju Pontijskom ispostavlja kao svojevrsna kulminacija, poslednja stanica na grešnom putu. Dva su poretka grehova. Prvi je po iskustvu suočavanja sa njima, a drugi je po ontološkoj težini: „iako se gordost navodi kao poslednja prema vremenu borbe sa porocima i prema redosledu nabranjanja, ona je prema važnosti i prema vremenu porekla na prvom mestu“²⁹.

Vredno je zapaziti da je poredak grehova kod Evagrija Pontijskog sazdan po *iskustvenom modelu*. Niz grehova utoliko predstavlja i niz monaških iskušenja, iskustava sa samim sobom. Dante Aligijeri miljama je daleko od izvornog monaštva. Zbog toga ne čudi da nam on nudi *ontološki niz* grehova. Egipatski pustinjač začinje tamo gde pulsira ono doživljeno. Tamo gde su dobar zalogaj i potreba za delikatesima zapravo ulazna kapija u požudu, a od nje put dalje vodi u pohlepu. Kada ona nastupi, otvaraju se vrata čitavoj seriji grehova. Tome nasuprot, italijanski pesnik obraća pažnju na logiku proisticanja. Prema njoj početak ne može biti u trivijalnom, nego u ontološki najznačajnijem i najvišem. Za verujuću svest logika kretanja bilo kojeg niza je vertikalna. Smer kretanja je nužno odozgo nadole. Makar se radilo i o nizu grehova, on mora da začinje u ontološki najvišem, da bi naposljetku stigao do ontološki najnižeg. Sa neznatnim i uzgrednim ništa se ne može započeti. Kao da se kod Dantea oživljava neoplatonička ideja emanacije, koja nam poručuje da ono što je jače i teže ne može da bude posledica slabijeg i lakšeg. Budući da je gordost neuporedivo veće ogrešenje o Boga, nego trivijalna želja za ukusnom hranom, ili neobavezan seks, za Dantea nije bilo dileme koji među gresima je na prvom, odnosno na poslednjem mestu.

²⁹ Sveti Jovan Kasijan, *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, Arhiepiskopija Beogradsko-karlovačka, Beograd 2012, prev. A. Pantelić, str. 132.

POZORIŠTE U NAMA SAMIMA

Nije neobično da se ignorisanje greha ispostavilo kao najčešći i najprisutniji odgovor prosečne svesti. Kao da istorija grehova ispostavlja odličan primer funkcionisanja „mističnog mentaliteta“, prema kojem se putem priznavanja zla radi na njegovom afirmisanju, jačanju i stabilizovanju. Negacija ili prećutkivanje zla prosto ne mogu da vode ka njegovom poništavanju. Nije dovoljno okrenuti leđa grehu ili ga ignorisati. Tako se baš ništa neće promeniti: „mislimo da onaj koji ukazuje na zlo kao na nešto temeljno mora da je i sam veoma zao“³⁰.

Naime, tajna korupcije grehom veoma rano je prepoznata kao posledica ignorisanja. Tamo gde je potrebna najviša koncentracija, poseban trud i ozbiljan napor, većina ljudi iskazuje neprihvatanje, izbegavanje i odbacivanje³¹. Pored ignorisanja, zadovoljstvo se ispostavlja kao drugi momenat bez kojeg bi greh teško mogli da zamislimo. Neosporno nam danas deluju fantastično priče o demonima, čije prisustvo je ranim podvižnicima bilo realno. Kao što smo mi poprilično uvereni da se na semaforima za pešake smenjuju crveno i zeleno, tako su se nekada demoni artikulisali u liku posebnih misli, koje su otežavale, pa čak i zagorčavale kako laički, tako i monaški život. Presudna razlika među njima sastojala se u tome što su laici bili nespremni na sučeljavanje i prosto su podlegali demonskom uticaju. S druge strane, monasi su najveći lični izazov videli u neprekidnom razračunavanju sa demonskim mislima.

Zavodljive moći zamišljenog ili fantaziranog zadovoljstva lako možemo da prepoznamo kao najveće prepreke odvajanja od naviknutog i od strogosti asketskog života. Zbog toga su već stari sveti Oci mnogo manje pažnje poklanjali opisu demonske moći maskiranja, glume, zastrašivanja. Na različite načine rani monasi skretali su pažnju da pravi monaški izazovi nisu spolja, nego iznutra. Ispostavlja se da zapravo ne

³⁰ Deni de Ružmon, *U zagrljaju Davla*, Gradac, Čačak 1991, prev. F. Cetinić, str. 50.

³¹ Jean Cassian, *Institutiones cénobitiques*, CERF, Paris 1965, tr. J.-C. Guy, str. 191.

postoji spoljašnja pozorišna scena sa koje nas demoni zastrašuju. Pozorište je naša osećajnost, ono je u našim žudnjama, strepnjama i strahovima: „ne bi trebalo da se plašimo spoljašnjeg neprijatelja, jer se neprijatelj skriva u nama samima“³². Da li to onda znači da „upoznavanje sebe“ ujedno predstavlja najuspešnije sučeljavanje i uspostavljanje kontrole nad „demonima“? Premda bi se na osnovu elementarnih iskustava i zadataka monaškog života moglo tako zaključiti, brojna svedočanstva i rane teološke refleksije svedoče o suprotnom.

Činjenje i znanje se u slučaju greha ne približavaju i ne sastaju, nego se sa učestalijim pojavljivanjem i pojačavanjem intenziteta međusobno udaljuju jedno od drugog. Dalekosežne posledice naslućuju se kada tome dodamo i ideju hrišćanske teologije, prema kojoj izvor greha nije plod pukog ignorisanja, još manje naivne zavedenosti, nego pre potiče iz voljnog čina grešnika³³. Mesto *liberum arbitrium*, odnosno slobodne volje kao neotuđivog orijentira svakog hrišćanina uzdignuto je toliko visoko, da je odredilo i razmatranje kazuistike greha. Nisam grešan zbog neke psihološke dispozicije, niti zbog toga što sam „bolestan“, nego zato što *nonchalant* odbijam mogućnost da uopšte budem grešan.

U grehu ima nešto od izvorne egzistencijalne vrtoglavice. Čini se da upravo u njoj valja tragati za poreklom svesne voljne odluke za greh. Kao da postoji nešto u grehu što izmiče logici. Neosporno je da je greh izvorno označavao specifičnu nastrojenost protiv Boga, *dispositio contra Deum*. Takva nastrojenost posebno je pogubna po veru, u kojoj će hrišćani videti oslonac čovekove egzistencije.

Već je Atanasije Aleksandrijski znao da se ono demonsko (princip zadovoljstva) u grešnicima najviše grozi pobožnosti. Naime, demon ne podnosi nikakvu ideju o višem životu, za koji bi se vredelo pomučiti. Štaviše, agresivnost demonskog duha najviše se ogleda u volji za uništenjem svakog vida religijskog asketizma: „kada bi samo mogli,

³² Sveti Jovan Kasijan, *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, navedeno delo, str. 59.

³³ Giorgio Agamben, *Karman. Court traité sur l'action, la faute et le geste*, Seuil, Paris 2018, tr. J. Gayraud, str. 24.

ne bi dozvolili nikome od hrišćana da živi³⁴. Nepobitno je takođe da postoje mnogi primeri delanja koje bismo morali da imenujemo grešnim, a pri tom su izrazi najviše plemenitosti. Ponos koji je prešao meru s pravom se optužuje da je postao gord, ali: „opravdana gordost u našim postignućima oživljava potragu za izvrsnošću“³⁵. Gnevna reakcija na nepravdu često vodi ka ponovnom uspostavljanju pravednijih ili fer odnosa. Zar nije sveti Pavle u Poslanici Efežanima savetovao „Gnevite se ali ne grešite“ (Ef 4: 26, 27)? Čini se da je na taj način poručeno da je gnev opravdan kao izraz etičke intervencije protiv zlog i nemoralnog: „gnevite se na poroke i na svoju jarost, da, usled vaše popustljivosti, u vašim gnevom pomračenim dušama ne bi popustilo Sunce Pravde“³⁶.

GREŠNIK HODA NA DVE STAZE

U životu se ne odlučujemo na pogrešne korake zato što smo slepi i gluvi, zato što ne vidimo ili ne znamo. Lutamo i bauljamo zato što zapravo nismo svesni da lutamo i bauljamo, ili zato što želimo, poput maloletnih Adama i Eve, da svoju volju suprotstavimo Božjoj volji. Još gore je onda, kada licemerno činimo sve da svoja dela javno predstavimo kao posebna i bogougodna, a ciljevi i namere su nam potpuno sazđani od ovog sveta. Zbog toga će Grigorije Veliki, prvi monah koji je postao papa, uvesti metaforu prema kojoj grešnik uvek hoda na dve staze. Jedan put nalikuje da vodi ka Bogu, a drugi je mundan od početka do kraja³⁷. Grešnik je otuda onaj ko je skrenuo s puta, a njegova sekularna verzija zove se polusvet (*demimonde*). Sva je prilika da pojam potiče od Aleksandra Dime, da je skovan u periodu začetka industrijske revolucije,

³⁴ Atanasije Aleksandrijski, *Žitije svetog Antonija*, navedeno delo, str. 127.

³⁵ Raymund Angelo Belliotti, *Dante's deadly sins. Moral philosophy in Hell*, Wiley/Bleckwell, Malden/Oxford 2011, 127.

³⁶ Sveti Jovan Kasijan, *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, navedeno delo, str. 98.

³⁷ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, CERF, Paris 1952, tr. A de Gaudemaris, str. 164.

a ticao se udatih žena koje su „zalutale“³⁸. Na pogrešnoj stazi nalazile su se gospođe kojima nisu bile strane moralno neprihvatljive radnje, a na njenom završetku mogle su se pronaći i vrhunske kurtizane. Tada se taj pojam nije odnosio na iznos pojedinačne usluge, nego na kapacitet da visoki životni standard omogućava minimalni broj ljubavnika, nekada samo jedan.

Presudnu pojamovnu razliku poroka u odnosu na greh prepoznajemo u tome što je on na delu kada zajednica etički vrednuje ponašanje pojedinca. Kolektivno mnjenje neke konkretne, istorijski i kulturno uslovljene grupe određuje šta ona smatra štetnim i koje oblike ponašanja ubraja u poročna preterivanja. Ideja da smo samim svojim rođenjem zbog nečega kažnjeni iz perspektive poroka nema nikakvog smisla. Tako je za autora odrednice o poroku u Didroovoj i Dalamberovoj *Enciklopediji* neosporna „neprirodnost“ poroka: „porok je sve što je suprotno prirodnim zakonima i našim dužnostima“³⁹. Bez Boga nema greha u pravom smislu reči. Kako reče Kjerkegor, bez Boga smo „isuviše jaki za sebe“⁴⁰. Otuda će savremena sekularna svest gotovo po automatizmu žestoko protestovati kada god čuje o kobnom naslednom grehu. Onaj ko smatra da je prejak daleko je od toga da prizna neku fundamentalnu slabost.

Za modernog čoveka sasvim je dovoljno da izvršava dužnosti i poštuje poredak prirode, te da tako ostane van domašaja poroka. Nadalje, nema osude poroka bez počinjenog poročnog dela. Bez obzira na poreklo, na najbliže rođake i roditelje možemo živeti besprekorno i predstavljati uzor za sve u našoj okolini. Napokon, poreklo poroka vezujemo za sferu pre racionalnosti. Besmisleno je refleksijom jadikovati zbog poroka. Porocima se mogu držati beskrajne pridike,

³⁸ Emmet Murphy, *Lust & Laster. Die großen Bordelle der Welt*, M. Pawlok Verlag, Herrsching 1987, str. 152.

³⁹ „Vice“, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tomme XXXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern 1781, str. 621.

⁴⁰ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Grafos, Beograd 1985, prev. L. Matić, str. 58.

moгу se dan i noć argumentovano prozivati. Kada bi postojala bilo kakva moć sugestije protiv poroka, rešili bismo ih se nakon prvog razgovora. Sva je prilika da je upravo suprotno slučaj. Zbog toga je razračunavanje sa porocima nečuvено težak zadatak: „jer porok nikada nije pristupačan umnim razlozima, a onaj ko želi da mu priđe biće uspešan ako se spusti u region nagonskog života i oživi suprotstavljene nagone, koji su jači od poroka“⁴¹.

S druge strane, osim dva „telesna“ greha, razvrata i proždrljivosti, većina grehova potiče „iz glave“ i nema direktnog dodira sa instinktima. Fatalnost greha u odnosu na porok sastoji se u neizbežnosti. Sukob sa Bogom davno se dogodio, a mi smo osuđeni da trpimo njegove posledice bez bilo kakve lične zasluge. Takva ideja vremenom je postala neprihvatljiva savremenom akademskom poimanju, pa čak i aktivnim crkvenim poslenicima: „Moderno razumevanje ovde se poklapa sa humanističkim, ali i sa katoličkim shvatanjem: greh bi morao biti shvaćen kao slobodan, odgovoran čin čoveka, inače bi čitava priča o naslednom grehu bila ‘prezriva prema čoveku’ prema filozofu Herbertu Šnedelbahu, ili ‘neljudska, gotovo bogohulna’ – prema katoličkom teologu Johanesu Grosu“⁴².

U početku beše porok, a greh je postao moguć tek kada se uobličila ideja o božanskoj *persona*. Nakon što je ono božansko prestalo da važi kao bezlična sila, kada je Bog mišljen kao osoba i Tvorac koji može da uspostavi odnos prema svojoj tvorevini, stekli su se uslovi mogućnosti za greh. Međutim, kada se isključi Bog kao posmatrač i sudija ljudskih postupaka, gresi gube svoju fatalnost. Čim je Bog mišljen kao „mrtav“, i gresi bivaju omalovaženi. Najednom deluju neobavezno, šaljivo i bezazleno. Druga je mogućnost da se njihov vrednosni predznak preokreće. Tada gresi postaju vrline. Prelaz od jednog ka drugom trajao je vekovima.

⁴¹ Leo Schidrowitz, *Sittengeschichte des Lasters. Die Kulturepochen und ihre Leidenschaften*, Verlag für Kulturforschung, Wien/Leipzig 1927, str. 11.

⁴² Elisabeth Gräb-Schmidt, „Sünde und Bestimmung des Menschen“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 2003/1, Vol. 45, Walter de Gruyter, Berlin, str. 153.

Relaciju između poroka i greha, kako je opisana kod Tome Akvinskog, ponudićemo kao ilustraciju teze da su klice modernosti i sekularizacije rasejane po celom srednjem veku. Štaviše, one su razgovetno vidljive čak i kod najreprezentativnijeg predstavnika sholastike. *Doctor Angelicus* tako ističe da je poenta greha (*peccatum*) u tome da predstavlja pojedinačan zao čin (*actus malus*). Za razliku od greha, porok (*vitium*) referiše na dugoročnu naviku. On imenuje ukorenjenu, trajniju sklonost ka lošem postupanju (*habitus malus*). Neobično je i neočekivano, ali kod Tome Akvinskog porok očividno ima veću težinu od greha: „ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus“ (*Poročni habitus gori je od poročnog čina*)⁴³. Jasno je da su već u trinaestom veku smrtni gresi izgubili svoju nekadašnju auru. Otuda se sklonost ka moralnim prekršajima i porocima osuđivala odlučnije i strože nego pojedinačni grešni postupci. Greh je postao oprostiv, a porok je stigmatizovan kao društveno problematičan. Zbog toga ne treba da se čudimo kada Kjerkegor u devetnaestom veku upozorava da je jedina smisljena suprotnost greha zapravo vera. Pravi odgovor na greh nije vrlina, kako je postalo samorazumljivo i uobičajeno u sekularnoj modernosti. Porok je suprotan vrlini, dok greh nije ništa drugo do grubo opozivanje vere.

Otuda nije neobično da u savremenosti često zatičemo pomen „greha“, kako je udobno i bezazleno smešten među znakove navoda. Oni imaju ulogu da naglase da je prošla opasnost, jer na horizontu više nema Boga kao glavnog sudije koji kažnjava zbog greha. Za većinu sekularnih savremenika pojam greha više ništa ne znači. On ostaje tek kao oznaka za prekjučerašnju pretnju uz čiju pomoć je institucija crkve nastojala da precizira i obeća sankcije za sve oblike ponašanja koje je smatrala kažnjivim i neprihvatljivim. U najboljem slučaju, sekularna svest pristaje da smrtnim grehovima prizna status poroka, jer nakon „smrti Boga“ zajednica ponovo ostaje da važi kao jedini moralni sudija.

Sve to ipak neće biti dovoljno da bismo gresima jednom za svagda oduzeli prefiks „smrtnosti“. U najmanje lošem slučaju, oni

⁴³ Saint Thomas D'Aquin, *Le péché, Somme théologique I*, Decslée & Cie, Paris/Tournai/Rome 1930, str. 20.

definitivno skraćuju život. Sve većem procentu gojaznih odavno se naplaćuje danak u smrtnosti i to u najrazvijenijim zemljama sveta. Nadalje, nesklad između neograničenih seksualnih apetita i zdravstvenog stanja, odnosno telesne kondicije često ima fatalan ishod. Mnoge je koštao sukob Kazanovine požude kada se ona ukrstila sa telesnom kondicijom Oblomova. Lista se može proširiti, gotovo da nema smrtnog greha koji je iščezao iz našeg životnog sveta: „Lenjost danas podrazumeva nedostatak telesnog vežbanja. Pohlepa znači baviti se sa više stvari nego što se može obaviti, što uključuje opasan stres. Gordost je postala opravdanje da se ne vežba, a zavist je samo još jedno opravdanje da se ni ne pokuša sa vežbanjem“⁴⁴. Čini se da je Niče ipak bio u pravu. Nekada je ogrešenje o Boga bilo najveće ogrešenje. To odavno nije slučaj. Preuratio Niče ili ne sa zaključkom da su zajedno sa smrću Boga nestali i svi grešnici, preostaje nam mnogo načina da uništimo vlastiti i tuđi život. Ostavimo li po strani ratne sukobe, malo koja tema će nam reći više o kvarenju i samouništavanju od fenomenologije nekadašnjih smrtnih grehova. Uključujući i ono što je od njih preostalo u savremenom svetu. Teško nas napušta utisak da toga, uprkos svemu, nije malo. Zbog toga smatramo da osvešćenje o fenomenima smrtnih grehova zauzima povlašćeno mesto među „terapeutskim znanjima koja nam mogu dati životnu orijentaciju i odgovor na pitanje kako treba živjeti“⁴⁵.

⁴⁴ Robert Solomon (ed.), *Wicked Pleasures. Meditations on Seven 'Deadly' Sins*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, str. 10.

⁴⁵ Bogoljub Šijaković, *Otpor zaboravu. Nekoliko (p)ogleda*, Pravoslavni bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog/Hrišćanski kulturni centar Radovan Bigović, Foča/Beograd 2016, str. 11.

LITERATURA

- Agamben, Giorgio (2017), *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Poza, Vicenza.
- Agamben, Giorgio (2018), *Karman. Court traité sur l'action, la faute et le geste*, Seuil, Paris, tr. J. Gayraud.
- Aligijeri, Dante (2016), *Božanstvena komedija*, Dereta, Beograd, prev. D. Mraović.
- Aristotel (1988), *Politika*, Globus/Liber, Zagreb, prev. T. Ladan.
- Aristotel (2006), *Fizika*, Paideia, Beograd, prev. S. Blagojević.
- Aristotel (2009), *O postajanju i propadanju*, Paideia, Beograd, prev. S. Blagojević.
- Atanasije, Aleksandrijski (2014), *Žitije svetog Antonija*, Filološki fakultet, Banja Luka, prev. D. Dojčinović
- Augustin, Saint (1939), "De continentia", *L'ascétisme chrétien*, Desclée, de Brouwer et Cle, Paris, tr. J. Saint-Martin.
- Belliotti, Raymund Angelo (2011), *Dante's deadly sins. Moral philosophy in Hell*, Wiley/Bleckwell, Malden/Oxford.
- Cassian, Jean (1965), *Institutiones cénobitiques*, CERF, Paris, tr. J.-C. Guy.
- D'Aquin, Saint Thomas (1930), Le péché, *Somme théologique I*, Decslée & Cie, Paris/Tournai/Rome.
- Dorigny/, Marcel/Gainot, Bernard (2013), *Atlas des esclavages. De l'antiquitéà nos jours*, Autrement, Paris.
- Đakovac, Aleksandar (2014), „Teološke osnove asketske tradicije Evagrija Pontijskog“, Zbornik Matice srpske za društvene nauke 149, Novi Sad.
- Gardiner, Eileen (1989), *Visions of Heaven & Hell before Dante*, Italica Press, New York.
- Gracián, Baltasar (1957), *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*, Rowohlt, Hamburg, üb. H. Stadnizka.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth (2003), „Sünde und Bestimmung des Menschen“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 45, Walter de Gruyter, Berlin.
- Guillaumont, Antoine (1962), Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique: et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, Seuil, Paris.
- Hipokrat (2008), *Kanon medicine*, Unireks, Podgorica, prev. M. Višić.
- Kasijan, Sveti Jovan (2012), *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, Arhiepiskopija Beogradsko-karlovačka, Beograd, prev. A. Pantelić.

-
- Krück, Marie-Pierre (2016), *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, Garnier, Paris.
- le Gof, Žak (2019), *Srednji vek i novac. Ogled iz istorijske antropologije*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, prev. T. Đurin.
- le Grand, Grégoire (1952), *Morales sur Job*, CERF, Paris, tr. A de Gaudemaris.
- „Péché“ (1780), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tomme XXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern.
- Perović, Milenko (2013), *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad.
- Platon (1975), *Protagora*, Naprijed, Zagreb, prev. K. Rac/M. Sironić.
- Schidrowitz, Leo (1927), *Sittengeschichte des Lasters. Die Kulturepochen und ihre Leidenschaften*, Verlag für Kulturforschung, Wien/Leipzig.
- Sinkewicz, Robert (2003), „Introduction“, *Evagrius of Pontus, The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Oxford [et al.], tr. R. Sinkewicz.
- Solomon, Robert (ed.) (1999), *Wicked Pleasures. Meditations on Seven ‘Deadly’ Sins*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Sommer, Manfred (1988), *Identität im Übergang: Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am/Main.
- Sorabji, Richard (2002), *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford [et al.]
- Spitzer, Leo (1963), *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung“*, The John Hopkins Press, Baltimore.
- „Vice“ (1781), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tomme XXXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern.
- Vogel, Heinrich (1959), „Die Sünde im biblischen Verständnis“, *Evangelische Theologie* Vol. 19, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

A BRIEF HISTORY OF CORRUPTION

CORRUPTION, VICE, SIN

Abstract: It is not uncommon in modern times to often encounter the mention of "sin", comfortably and harmlessly placed among the quotation marks. They have a role to play in emphasizing that the danger is over, because there is no longer God on the horizon as the chief judge who punishes for sin. For most secular contemporaries, the notion of sin no longer means anything, it remains a sign of yesterday's threat, with the help of which the church institution tried to specify and promise sanctions for all forms of behavior that it considered punishable and unacceptable. At best, secular consciousness agrees to recognize the status of vice by mortal sins, because after the "death of God" the community remains valid as the only moral judge. The article examines the history of the concepts of vice, commandment and sin, trying to show their place in contemporaneity.

Keywords: Corruption, Sin, Commandment, Vice, Mortality

Primljeno: 16.6.2022.

Prihvaćeno: 15.8.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 1 Hegel G. W. F.

930.1

930 : 159.953

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.43-70>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I MNEMOSINA: PROBLEM ZAJEDNIČKOG PAMĆENJA²

Sažetak: Ovaj rad bavi se mestima u kojima Hegel koristi metaforičku figuru *Mnemosine* kojom označava kompleksni karakter zajedničkog pamćenja. U Hegelovom opusu postoje tri značajna mesta na kojima se ova metafora koristi na sličan način, a kojima se ovaj rad podrobnije bavi: 1) Poglavlje o predstavi u *Predavanjima iz filozofije subjektivnog duha* (1827/28), 2) Odeljak o epici iz *Fenomenologije duha* (1807), 3) Uvodi za *Predavanja iz filozofije svetske istorije* (1822/23, 1828/29, 1830/31). Na osnovu čitanja navedenih odeljaka može se zaključiti kako Hegel koristi metaforu *Mnemosine* kako bi opisao delatnost putem koje nastaje pamćenje zajednice kroz dinamiku posredovanja između pounutrašnjivanja (*Erinnerung*) predstava i njihovog ospoljavanja u objektima zajedničkog pamćenja (*Gedächtnis*). Razumevanje ove dinamike od odlučujućeg je značaja za Hegelovo razumevanje historiografije kao prakse zajedničkog pamćenja, kao i za mapiranje odnosa koji postoje između različitih praksi kojima biva artikulirano pamćenje zajednice.

Ključne reči: Hegel, zajedničko pamćenje, Mnemosina, filozofija istorije, historiografija

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

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

1. SEĆANJE I PAMĆENJE U PREDAVANJIMA IZ FILOZOFIJE DUHA

Opisujući delatnost izvornih istoričara u svojim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* Hegel se služi metaforom kako bi svojim slušaocima približio revolucionarni značaj koji prvi izvorni pisci istorije imaju za formiranje pamćenja zajednice, oni unose *prve trajne duhovne predstave u hram Mnemosine*.³ Metafore u Hegelovoj misli nisu retke, no, one naizgled ne predstavljaju integralno tkanje dijalektičkog mišljenja, pa tako pozivanje na starogrčku boginju pamćenja može izgledati kao govornički trik kojim je Hegel pokušao da privuče pažnju svojih berlinskih slušalaca. Ipak, ukoliko pogled udaljimo od Hegelovih *Predavanja iz filozofije istorije*, i obratimo pažnju na ostala mesta na kojima Hegel upotrebljava istu metaforu, primetićemo da se metaforika *Mnemosine* javlja uvek kada je reč o nastajanju zajedničkog pamćenja. Poslednje pak podrazumeva i dijalektički prelaz od pojedinačnih sećanja ka predmetima *zajedničkog pamćenja* – u okviru Hegelove filozofije to je ujedno i prelaz od neospoljene subjektivnosti ka ospoljenim subjektivnim sadržajima koji mogu imati objektivno važenje. Mesta na koja ovde ciljamo, a koja su od važnosti za Hegelovo razumevanje *pamćenja*, pa odatle i za njegovu filozofiju istorije, kao i za shvatanje istoriografije, nalaze se u *Fenomenologiji duha*, kao i u poznim berlinskim predavanjima iz *Filozofije duha* i *Filozofije istorije*. Naše čitanje odeljaka u kojima Hegel spominje *Mnemosinu*, trebalo bi da dodatno rasvetli način na koji on razumeva strukturu *zajedničkog pamćenja* i ulogu koju istoriografija ima u njegovoj konstituciji, a koja u okvirima *Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije*, izolovano uzev, ne ostaje sasvim jasna.

Počecemo sa mestima u okviru filozofije duha, koristeći kao izvor *Predavanja iz filozofije subjektivnog duha* održana 1827/28.⁴ Ova

³ Videti: Atanasković, L. „Hegel i izvorna istoriografija“ u *Arhe*, XIX, 37/2022, str. 89-107.

⁴ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav

predavanja kao referenca, uzevši u obzir smer kojim se ovde krećemo, imaju nekoliko prednosti. Prvo, ona sačinjavaju najopširnije izlaganje Hegelove filozofije subjektivnog duha koje nam je dostupno, pa su samim tim i problemi sećanja i pamćenja u njima značajno opširnije obrađeni. Drugo, predavanja su savremena sa ostalim Hegelovim berlinskim predavanjima, između ostalog i *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*. Na taj način, dobijamo mogućnost paralelnog čitanja mesta na kojima se govori o *Mnemosini* u okvirima filozofije subjektivnog duha tokom Hegelovih predavanja iz 1827/28. i tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

Pre nego što pređemo na čitanje odeljaka iz *Predavanja iz filozofije duha*, smatramo neophodnim da napomenemo kako će u predstojećem tekstu biti korišćen pojam *serije ili niza (enchaînement)*, koji značajno odudara od etablirane terminologije Hegelovih *Predavanja*. Ovde ćemo taj pojam upotrebljavati na sličan način kao što to čini Žil Delez u poglavlju *Slika misli iz Razlike i ponavljanja*, gde se ovaj pojam koristi kako bi preko njega bili mišljeni diskretni nizovi entiteta nesvodivog ontološkog, epistemološkog ili temporalnog karaktera. U tom smislu veza između takozvanih *saznajnih moći* za Deleza je serijalne prirode. To će reći da pretpostavka različitih saznajnih moći, sa sobom ne povlači njihovu nužnu konvergenciju u odgovarajućem objektu i njihovo zajedničko secište u jedinstvenom subjektu.⁵ Ovde nam naravno nije cilj da ponudimo interpretaciju Hegela oslonjenu na Delezovu filozofiju ili posebno na ideju *serijalnosti* i njenih

Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, Felix Meiner, Hamburg, 1996, str. 4. 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. 6. u daljem tekstu *VPWG II (1822)*, Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*. Einleitung 1822-1828, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121- 137. str. 123. u daljem tekstu *VPWG (1828)*. Za ovo mesto opširnije videti Atanasković, L. „Hegel i izvorna historiografija“, str. 89-107.

⁵ Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1993. str. 189-190.

implikacija u *Razlici i ponavljanju*. Ono što nalazimo korisnim za naš kontekst, jeste pre svega specifična ideja da različite „duševne moći” mogu da imaju nesvodivo različite objekte, kao i to da njihovo nadopunjavanje i slaganje nikako nije nešto što se naprosto može pretpostaviti. Pošto je Hegelovo izlaganje u *Predavanjima iz filozofije duha* u značajnoj meri određeno traganjem za mestima koja bi *posredovala razlike* i utvrdila da postoji *concordia facultatum*, pretpostavka o serijalnosti trebalo bi da nam omogući da konceptualizujemo mesta na kojima Hegelova rešenja odstupaju od uobičajenih dijalektičkih shema. Drugim rečima, ideja serijalnosti ovde bi trebalo da nas spreči da ponudimo interpretaciju koja polazi od rezultata do kojih dolazi Hegelova dijalektika, umesto da počnemo od problema sa kojima se susreće.

Prema tome, stavljajući u zagrade razjašnjenja koja bi se pozivala na kontekst sistema, možemo početi sa čitanjem *Predavanja*. Prvo mesto na kome je Hegel tokom *Predavanja iz filozofije subjektivnog duha* iz 1827/28. govorio o *Mnemosini*, nalazi se u odeljku o predstavi kao drugom momentu teorijskog duha, gde Hegel razmatra sećanje (*Erinnerung*) kao prvi momenat predstave. Paragraf u kome se govori o *Mnemosini* ovde ćemo citirati u celosti:

„Slika postoji u jednom vremenu i na jednom mestu, ali zbog toga što je opažaj slika, on je isečen iz prostora i vremena u kojima je bio i sada je u mom prostoru i mom vremenu. Inteligencija je kod same sebe u opažanju, ona je za sebe svoj sadržaj, slika je tako njena, postavljena u njen sopstveni prostor i vreme. Ja sebi mogu da predstavim tu sliku u bilo koje vreme, ona je prošla, a ja je sebi mogu sada predstaviti. Sadržaj se pojavio na jednom mestu, a sada je on u mom prostoru. Inteligencija čini prolazno neprolaznim, mumificira ga i očuvava. To dogođeno je u inteligenciji neprolazno, očuvano u vremenu inteligencije. Sadržaj koji je bio postavljen u opštem vremenu time postaje nešto trajno, ono što Mnemosina ne zabeleži, izgubljeno je. Slika, izneta iz svog vremena i mesta, učinjena je apstraktnom; njen prostor i vreme su njena povezanost sa ostalim stvarima. Ona je nešto određeno, nalazi se u mnogostrukim vezama, i relativna je. Od svih tih okolnosti, od te velike svetske povezanosti, u

kojima ona ima mesto, u čijoj mreži je ona član, ona biva iznesena ukoliko je učinjena jednom slikom, i za sebe uzeta i održavana.“⁶

Prema navedenom citatu, figura *Mnemosine* označava aktivnost beleženja, kao delatnost koja posreduje između spoljašnjeg vremena i vremena subjekta, ovde u smislu teorijskog duha ili inteligencije. Ono što Mnemosina čini jeste prenošenje objekata, odnosno opazajnih slika, iz medijuma spoljašnjeg vremena u kome se nalaze kao prolazne pojave, u vreme inteligencije ili teorijskog duha. Na taj način događa se posredovanje između dve forme večnosti: večne prolaznosti u opažanju i večnog trajanja u predstavljajućem sećanju.⁷ Ovo je ujedno i mesto prelaza od opažanja ka predstavljanju, a predstavu Hegel određuje kao inteligenciju koja: „[...] postavlja opažaj kao njen sopstveni, tako da opažaj, ovaj sadržaj, za nju je kao njen sopstveni...“⁸ Dakle, predstava nastaje u momentu kada opažaj postane trajna slika. No, kako se to dešava?

Momenat prelaza iz tranzitornosti opažanja u trajnost predstavljanja samo je jedan od momenata kompleksne dijalektike teorijskog duha, dok je ova samo jedan od momenata u okviru dijalektike subjektivnog duha itd. Ipak, ukoliko zastanemo na prelazu između opažaja i predstave kao momenata teorijskog duha, u njemu nailazimo na nešto temeljno atemporalno, neprocesualno i čak nedijalektičko. To je trenutak prelaza koji se nalazi između opažaja i predstave koji podrazumeva aporiju: Večno kretanje postajanja biva

⁶ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994, str. 198-199, u daljem tekstu *VPG (1827)*.

⁷ Što je mesto koje odgovara ulozi izvornih istoričara u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*. Ipak, treba biti obazriv, mogli bismo da kažemo da se ovde radi samo o primeni spekulativnog zanja, ali moglo bi se reći i da ukoliko su oba mesta (*VPG (1827)*, 198-199; *VPWG (1928)*, str. 123. odnosno *VPWG I (1822.)*, str. 4; *VPWG II (1822)*, str. 6) krajnje problematična sa stanovišta dijalektičkog mišljenja, ipak se radi o mestima na kojima našem pogledu bivaju dostupne neke od pretpostavki Hegelovog mišljenja istorije, koje same po sebi ne moraju biti dijalektičke prirode.

⁸ *VPG (1827)*, str. 195.

zaustavljeno. Problem koji ovde postoji tiče se same mogućnosti posredovanja između dva poretka temporalnosti, na jednom mestu imamo večno kretanje prolaznih opažaja, dok se na drugom nalazi trajnost predstava. Na koji način je moguć skok iz jednog od ova dva poretka u drugi nije samorazumljivo. Strogo govoreći opažaji nikad ne bi trebalo da postanu predstave ako je predstava istrgnuti opažaj. Drugim rečima, Hegelov psihološki subjekat ima opažaje i predstave, ali nije lako pronaći element koji posreduje između njih. Zbog toga se kao njihov zajednički imenitelj pojavljuje pojam slike. Opažaji kao i predstave postoje kao slike. Ipak, slika je dvoznačan pojam, u onoj meri u kojoj omogućava posredovanje između *predstava i opažaja*, ona briše razliku na osnovu koje je stabilna inteligencija uopšte moguća. Pojam *slike* koji Hegel ovde koristi, s jedne strane omogućava da *subjekat* koji ima *opažaje i predstave* bude mišljen kao jedinstvo, s druge strane on stalno zamućuje granice između *tranzitornih slika u opažanju i trajnih slika u predstavljanju*.

Ovu aporiju Hegel rešava uspostavljanjem dve odvojene serije, uslovno govoreći: serije opažaja i serije predstava, kasnije dodajući još i seriju pojmova. Spolja, formalno dijalektički gledano, ono što smo nazvali odvojenim serijama, nisu ništa drugo doli momenti jedinstvene inteligencije. Ipak, njihovo jedinstvo je sumnjivo i nesigurno. Dijalektika opažanja i dijalektika predstave, iznose forme u kojima se odvija opažanje, odnosno predstavljanje, ali postulirana veza između opažanja i predstavljanja ostaje nesigurna i oslonjena na momenat u kome neki od opažaja postaju predstave. Ovde nije interesantna samo eventualna aporija ili nejasnoća unutar sistema, već i Hegelova pojmovna inventivnost na mestu koje se pokazuje kao dijalektički nedohvatljivo. U gore navedenom citatu, nailazimo na naizgled dvosmislene i nejasne pojmove, čak atipične za Hegelov sistem. Tako, kada Hegel govori o slici, taj termin koristi višeznačno, na jednom mestu primećuje: „Slika je određena, nalazi se u mnogim vezama, i relativna je.“⁹ – da bi ubrzo potom zapazio kako: „[...]od svih tih okolnosti, od te velike svetske povezanosti, u kojima ona ima mesto, u čijoj mreži je ona član, ona biva

⁹ VPG (1827), str. 199.

iznesena ukoliko je učinjena jednom slikom.“¹⁰ Prema tome, slika se pretvara u sliku – kako da to razumemo? Da li se radi o prostoj neobazrivosti pri usmenom izlaganju, lošem beleženju slušalaca, nesigurnosti potonjih edicija – ili je pak po sredi odlučujuća dvosmislenost za rešavanje problema prelaza iz opažanja u predstavljanje?

Kao što smo gore primetili, moguće je da Hegel uvodi pojam slike kao posredujući član između opažaja i predstave. Premda je ovaj pojam krajnje dvoznačan. Slika u opažanju i slika u predstavi nikako nisu ista stvar, iako je i opažanju i predstavljanju medijum slike zajednički. Ono što ih pak razlikuje, jeste trajnost slike. No, ovo poslednje već upućuje na deficijentnost slike kao posredujućeg momenta, pošto je pojam vremena neophodan kako bi se uočila razlika između *slika kao opažaja* i *slika kao predstava*. Opažanje rezultira tranzitornim slikama, i to je ujedno mesto na kome predstavljanje počinje sa preuzimanjem slika iz opažanja u unutrašnjost inteligencije u kojoj one dobijaju trajanje. Tako je upravo sećanje prvobitna forma predstave. Međutim, ovakva struktura pojma slike ni na koji način ne rešava problem odnosa između „dve slike“, jer šta znači sećati se *slike i na taj način pred očima imati sliku, sada ne kao opažaj, već kao predstavu*? Gde se tačno događa taj prelaz i od čega se sastoji?

Moguće je utvrditi da se takav prelaz događa u vremenu i da temporalnost ili procesualnost inteligencije sama po sebi podrazumeva ovakvu vrstu prelaza. No, vreme u kome se događa taj prelaz nije naprosto vreme u koje *pada razvoj duha*. Ono se ne bi moglo svesti ni na takozvano *vulgarno vreme* u kome se nalaze pojave.¹¹ Takođe, ono nije ni vreme koje bi bilo dovoljno misliti kao dinamiku i procesualnost duha i koje je moguće eksplicirati kroz skretanje pažnje na istoričnost temeljnih kategorija Hegelove filozofije. Umesto toga, Hegel nam na

¹⁰ *Isto*.

¹¹ Ovakva problematizacija vremena značajno odudara od slike o Hegelovom pojmu vremena na kakvu nailazimo u *Bivstvovanju i vremenu*. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, str. 428-436; Martin Hajdeger *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd, 2007. str. 489-497.

gore citiranom mestu govori o dvostrukosti vremena: o univerzalnom ili opštem vremenu i o vremenu subjekta, duha ili inteligencije. Ovakvo rešenje je krajnje nekarakteristično sa stanovišta etabliranih pojmova Hegelovog sistema. Ovde pitanje nije da li Hegel vreme misli pre svega na temeljima filozofije prirode kao nešto spoljašnje duhu koji pada u njega, ili pak duh misli kao nešto suštinski procesualno i prema tome temporalno. Ne, ovde je zanimljivo to što Hegel o vremenu govori u pluralu: 1) *vreme uopšte* i 2) *vreme subjekta*. Vreme je, pored slike, drugi značajno dvoznačan pojam kada se radi o problemu tranzicije iz opažanja u predstavljanje. Ipak, njegova dvoznačnost je složenija od dvoznačnosti slike.

Pre svega slika je, kao srednji član između opažanja i predstavljanja, pogodan pojam za posredovanje neposrednog momenta prelaza između ostalog i zbog toga što ponovljena slika u predstavi u idealnom smislu treba da odgovara slici koja se prvobitno pojavila u opažanju. Ona čak i nije druga slika, ona je upravo slika koja se pojavila u opažanju, slika koja je sada istrgnuta i ovekovečena i time učinjena trajnom u vremenu inteligencije. Ovo poslednje, pak, donosi momenat razlike. Slika koja je predstava, razlikuje se od slike koja je opažaj, po tome što se nalazi u drugačijem vremenu – njena temporalna struktura je ono što je razlikuje. Bez razlike u temporalnom karakteru, ovde se ne bi moglo govoriti o razlici između predstave i opažanja, bilo bi nemoguće diferencirati opaženu od predstavljene slike. Zbog toga dvoznačnost vremena sačinjava diferencijalni element.

Na više mesta u citiranom paragrafu, Hegel podvlači razliku između *spoljašnjeg* ili *opšteg vremena* i *vremena inteligencije* ili *vremena subjekta*, ali i između *spoljašnjeg prostora* i *prostora subjekta*: „Slika postoji u vremenu i mestu, ali kada taj opažaj postoji kao slika, on je uzet (apstraktno) van prostora i vremena u kome je on bio, i sada postoji u mom prostoru i vremenu.“¹² Zatim: „[...] slika pripada inteligenciji, postavljena u njen sopstveni prostor i vreme [...] Sadržaj se pojavio u prostoru, ali sada postoji u mom prostoru.“¹³ Takođe, na kraju:

¹² VPG (1827), str. 198.

¹³ Isto.

„To dogođeno je u inteligenciji neprolazno, očuvano u vremenu inteligencije [...] Sadržaj koji je bio postavljen u opštem vremenu time postaje nešto trajno...“¹⁴

Pošto je vreme podvojeno, zajedno sa prostorom, na spoljašnje i unutrašnje – jaz između opažaja i predstave naizgled biva očuvan. Ukoliko je prelaz iz opažaja u predstavu kroz pojam slike bio posredovan, poslednji pojam je sa sobom jednako nosio i mogućnost brisanja granica između opažanja i predstavljanja, jer i jedno i drugo je upućeno na slike. Utoliko je uvođenje razdvajanja u samom pojmu vremena na *spoljašnje vreme i unutrašnje vreme*, zajedno sa paralelnim *razdvajanjem pojma prostora na spoljašnji prostor i prostor inteligencije*, trebalo ponovo da uspostavi razliku između slike opažaja i slike predstave. Ipak, time je ponovo uspostavljen jaz između prostora i vremena kao formi čulnosti i prostora i vremena kao formi inteligencije. Interesantno je kako Hegel ovde koristi gotovo kantovsku terminologiju: opažanje, predstava, čulnost itd. uvodeći krajnje nekantovsko rešenje: Prostor i vreme subjekta nisu identični sa prostorom i vremenom za subjekta (ili objektivnim prostorom i vremenom) – prvi tek bivaju konstituisani kada objekti koji se nalaze u potonjim (kao opažaji) budu zapamćeni, sa čime uopšte nastaju predstave. Tako, vreme ovde nije samo unutrašnja forma čulnosti koja dovodi u odgovarajuće relacije spoljašnje objekte koje opažamo u prostoru.¹⁵ To što Hegelovo rešenje uglavnom zahteva posredovanje već uspostavljenih razlika u isto vreme ne znači i to da je nužno da pojmovne razlike koje Hegel uspostavlja razumemo samo iz perspektive sinteze za kojom Hegelova misao uvek traga – jednako je upadljiva poteškoća u posredovanju i pojmovna inventivnost do koje ona dovodi. Tako se ovde pokazuje da neposredna osnova koju dijalektika podrazumeva, ali koja joj ostaje nepristupačna, nije posredovana, već je samo premeštena. Na kraju krajeva, šta zapravo može da se misli pod vremenom i prostorom inteligencije?

¹⁴ VPG (1827), str. 199.

¹⁵ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* u *Akademieausgabe*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900. str 69-70. Kant, I., *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970. prev. Nikola M. Popović, str. 84.

Kako je dakle moguće nešto kao što je vreme inteligencije? Da li ono postoji kao paralelna virtualna dimenzija, u koju je moguće „transportovati“ objekte koji se javljaju prvobitno u spoljašnjem vremenu? Da li se radi naprosto o drugom vremenu u hronološkom smislu, gde bi vreme inteligencije bilo vreme u kome je subjekat trenutno, a koje se razlikuje od vremena u kome su se izvorno nalazili objekti kojih se on seća? Ili pak, a ovde smo tog stava, vreme inteligencije za Hegela predstavlja kvalitativno sasvim drugačiji način temporalnosti od spoljašnjeg ili opšteg vremena. Ukoliko bi bilo moguće vreme inteligencije svesti na vreme uopšte, time što bi ono predstavljalo njegovo ponavljanje u subjektivnoj unutrašnjosti, razlikovanje između predstave i opažanja, onako kako ga Hegel vidi, ne bi bilo moguće. Ipak, na koji način je moguće posredovati skok u unutrašnje vreme?

Odgovor nije u tome da se radi o dve potpuno heterogene forme temporalnosti, između kojih delatnost *Mnemosine* posreduje, prebacujući slike iz forme koja odgovara prolaznosti u drugu koja je trajna. Zajednički imenitelj, koji bi ovde razdvojenu temporalnost mogao da pomiri nije moguć, jer bi se time ukinula mogućnost razlikovanja između predstavljanja i opažanja. Prema tome, jedino što ostaje kao mogućnost, jeste razdvajanje opšteg vremena u kome leže opažaji. Kako bi to bilo jasnije, vredi još jednom skrenuti pažnju na mesto na kome Hegel govori o tome kako nastaju predstave: *Predstava nastaje onda kada inteligencija opažaj postavi kao svoj sopstveni*.¹⁶ Videli smo da je sam problem *postavljanja opažaja kao sopstvenog* ili tranzicije iz opažanja u predstavljanje, prvo problematično mesto koje Hegel rešava pojmom slike, koji dalje posreduje raslojavanjem vremena, koje opet ne sme biti posredovano nečim trećim.

Sada bi se trebalo vratiti na početak, na samo *prebacivanje*, ili čak, kako Hegel to naziva, *čupanje* slike iz njenog izvornog prostora i vremena i njeno prenošenje u *vreme inteligencije* – Hegel nigde ne upućuje na to da vreme inteligencije nekako postoji pre predstave i da se ono može objasniti kao uspostavljena subjektivna dimenzija u koju naš duh po potrebi prenosi opažaje. Ovo poslednje je ključno zbog toga što

¹⁶ *VPG (1827)*, str. 195.

vreme i prostor inteligencije nastaju zajedno sa predstavom, u aktu koji Hegel opisuje metaforom *Mnemosine*. Onda kada opažajna slika biva istrgnuta iz svog vremena i prostora, tada nastaje i subjektivno vreme. Dakle, delatnost sećanja je izvorno mesto nastanka predstave kao i vremenske i prostorne unutrašnjosti subjekta.

Prema tome, figura *Mnemosine* upućuje na delatnost beleženja i pamćenja, a to je za Hegela ujedno rodno mesto predstave i subjektivne temporalnosti. Prema onome što smo ovde izneli, *subjektivna temporalnost, vreme inteligencije, unutrašnje vreme* itd. ne označavaju naprosto još jednu vremensku kategoriju, koja bi se ticala neke vrste ponavljanja objektivnog vremena, već se radi o temporalnosti konstituisanoj primarnim sećanjem. To podrazumeva drugačiji vremenski odnos nego što je to slučaj kod opažanja. U *Predavanjima iz filozofije duha* Hegel govori o neposrednosti opažanja, koja se sa stanovišta duha pokazuje kao nedostatak.¹⁷ Takvo opažanje nikad nije atemporalno, već podrazumeva tranzitornost i večnu promenu opaženog sadržaja. Duh ne može da ostane pri takvoj promenljivosti, zbog toga predstavljanje koje počinje sa aktom sećanja, podrazumeva povratak na ono što je prošlo. Taj povratak nije puko ponavljanje nekad dogođenog u sadašnjosti, već on podrazumeva svest o prisutnosti prošlog u sadašnjosti, koja obuhvata i svest o razdvojenosti između sadašnjosti i prošlosti. Time biva konstituisano vreme inteligencije ili subjektivno vreme. *Mnemosina* tako ne označava samo delatnost prenošenja prolaznog u večno, već ona označava konstituciju sfere, zajedno sa objektima koji je ispunjavaju, u kojoj je tek moguće nešto poput trajnih predstava.

Konstitucija subjektivnog vremena ovde se pojavljuje kao posledica pokušaja posredovanja prelaza od opažanja ka predstavljanju. Ipak, sledeće mesto u tekstu transkripcija *Predavanja iz filozofije duha* gde Hegel govori o *Mnemosini*, još jedno je mesto prelaza, sada ne prelaza od opažanja ka predstavi, već od predstavljanja ka opažanju. Pošto je načinjen prelaz od opažanja ka predstavljanju, što u isto vreme znači kada je ustanovljena razlika između opažajnih slika i slika u

¹⁷ VPG (1827), str. 187.

predstavi, i kada je pokazana veza između opažanja i predstavljanja preko sećanja, izlaganje se nastavlja problematizacijom kretanja od osnovne moći sećanja, koja subjekat snabdeva predstavama, ka izlaganju uloge uobrazilje. *Uobrazilja* je delatnost koja predstave dovodi u vezu i *uređuje sadržaj unutrašnjeg prostora i vremena*.¹⁸ Ona je usmerena na predstave, ona ne operiše opažajima, ipak, njen konačni proizvod, ili predstava koju ona proizvodi, mora da prestane da bude predstava kako bi bila saopštena – drugim rečima, predstava ponovo mora da postane opažaj. Isto onako kako su neke opažajne slike, kroz sećanje, delatnošću *Mnemosine* postale predstavljiive slike, sada ove poslednje ponovo moraju biti iznesene u medijum podložan opažanju. Mogućnost predstavljanja počiva na sećanju kao delatnosti koja tranzitorne opažaje pretvara u trajne slike. Međutim, mogućnost saopštavanja predstava, pretpostavlja pretvaranje predstava u opažajni sadržaj, u vezi sa poslednjim Hegel ponovo govori o *Mnemosini*:

„Ovde dolazimo do znakova, i time do jezika, kojim se inteligencija kao takva ospoljava. Ta fantazija koja proizvodi znake, može biti nazvana *Mnemosina*, produktivno pamćenje. Pamćenje se koristi u svakodnevnom životu za sećanje na znake. Pošto su oni opažaji, znaci moraju da budu učinjeni unutrašnjim, isto kao i prvo neposredno opažanje, a pamćenje kao takvo je pounutrašnjivanje znakova u vezi sa njihovim značenjem. *Mnemosina* je majka muza. Pamćenje je proizvodnja slika i znakova, sećanje znakova, nagon inteligencije da učini opažljivim ono što je oblikovala u sebi ovde je i dalje formalna objektivnost, spoljašnjost uopšte. Viša objektivnost se nalazi u mišljenju i pojmu. Ovde imamo jedinstvo unutrašnje slike i spoljašnje slike, koja je sada postala opažljiva. Jedno je značenje, smisao znaka, ono što je predstavljeno; drugo je ono što predstavlja. Znak je sam po sebi određena vrsta opažaja, određena predstava; drugo je suštinska predstava.“¹⁹

¹⁸ Ona a) *Reprodukuje slike* b) *Dovodi ih u veze i pretvara prvobitni sadržaj u odgovarajuće predstave* c) *Omogućava da te predstave postanu objekat opažanja*, *VPG (1827)*, str. 202.

¹⁹ *Isto*, str. 208-209.

Odmah je očigledno nekoliko stvari: Prvo, ovde Hegel reč *Mnemosina* koristi na drugačiji način nego u prethodno analiziranom paragrafu. Drugo, uloga koju ima *Mnemosina* je opet posrednička, i to između istih članova: *opažaja i predstave* – samo sada u obrnutom smeru, pošto predstave treba ospoljiti. Treće, primetna je razlika između *sećanja i pamćenja*.²⁰ Dok je sećanje, u paragrafu koji smo gore već analizirali, delatnost stvaranja predstave u vidu izvlačenja opažaja iz njegovog prvobitnog prostorno-vremenskog konteksta i njegovo prenošenje u vidu ponovljive slike u dimenziju subjektivnog prostora i vremena, pamćenje je, na upravo citiranom mestu, produktivna uobrazilja koja proizvodi znake, ono je posredni element između opažanja i predstavljanja. Četvrto, Hegel ipak za ove dve različite delatnosti koristi isti termin i iznosi ih u njihovoj povezanosti, pa su tako i pamćenje i sećanje podvedeni pod delatnost *Mnemosine*.

Sledeće se pokazuje kao nejasno: Zbog čega se pri izlaganju dva različita pojma, koji u okvirima filozofije subjektivnog duha imaju specifične funkcije, dakle sećanja i pamćenja, Hegel odlučuje da koristi jedan jedinstveni termin (*Mnemosina*)? Zbog čega Hegel o *Mnemosini* govori na više načina? Odgovor na ovo pitanje podrazumeva preciziranje razlike između sećanja i pamćenja, i dovodi nas pred odgovor na pitanje o problemu mogućnosti (odnosno nemogućnosti) kolektivnog pamćenja kod Hegela, a zatim i pred odgovor na pitanje o bliskosti i razlici između izvornog karaktera pesništva i pisanja istorije.²¹ Na kraju, to dodatno rasvetljava problem izvornog pisanja istorije – jer, jasno je da ukoliko izvorna istorija predstavlja delatnost prenošenja opažaja iz sfere tranzitornosti, iz opšteg vremena, u sferu trajnosti subjektivnog vremena, utoliko je odgovor na pitanje o njenom izvornom karakteru nemoguće dati bez polaganja računa o delatnosti koju Hegel naziva *Mnemosinom*.²²

Hegelov tekst nam ovde ne nudi potpuno čiste tragove. Kao i na mestu prelaza iz opažanja u predstavljanje, i zatim na mestu povratka iz predstavljanja u opažanje, Hegelovo izlaganje o pamćenju je često

²⁰ O ovome više u Atanasković, L., *Hegel i izvorna historiografija*, str. 89-107.

²¹ *Isto*.

²² *Isto*.

neodređeno i višeznačno: *Pamćenje je proizvodnja znakova, prisvajanje znakova, prisećanje na znakove itd.* Ipak, po svemu sudeći, ovde se ne radi o pukom gomilanju određenja na mestu na kome dijalektika staje pred problemom ponovnog skoka iz predstavljanja u opažanje. Naprotiv, radi se o još jednom pokušaju mišljenja prelaza između naizgled heterogenih kategorija, gde sada odlučujuću ulogu igra dvoznačnost pojma *znaka*. Dok je dvoznačnost slike bila zajednički imenitelj pri prelazu od opažanja ka predstavljanju, znak se pojavljuje kao posredni momenat pri kretanju od predstavljanja ka opažanju. S jedne strane, znak ima karakter spoljašnjeg opažaja, on je naprosto bilo koji od opažaja i prema tome je spoljašnji predstavljajućoj subjektivnosti, s druge strane, znak upravo karakteriše odnos spram predstave kao sadržaja subjektivnosti, on je znak kojim je označena neka određena predstava. Prema tome, pamćenje ima više aspekata, ono je u isto vreme sećanje na znake ili njihovo pounutrašnjivanje, ali je takođe i proizvođenje opažaja kao znakova koji stoje umesto predstave. Pamćenje je tako otvaranje subjektivne unutrašnjosti ili rad uobrazilje ka spoljašnjosti. Pamtiti onda ne znači samo proizvesti trajnu predstavu, pamtiti znači još i tu predstavu kao unutrašnji sadržaj subjektivnosti učiniti saopštivom i transparentnom. U krajnjem, pamtiti znači učiniti sadržaj vlastitog sećanja otvorenim za drugog.

Ovo poslednje, činjenje sadržaja subjektivnosti transparentnim za drugu subjektivnost – jeste ujedno i poslednji momenat predstave u kome ona biva data u jeziku kroz znak. Tek sa znakom nastaje opšta i trajna veza između opažaja i predstave, koja nije spoljašnja, nego je postavljena od strane inteligencije.²³ Na tom mestu filozofija subjektivnog duha stupa na tle jezika.²⁴ Dalje nećemo analizirati kretanje u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije subjektivnog duha*, jer je mesto *Mnemosine* u njihovim okvirima dovoljno ocrtano.²⁵ Možemo zaključiti:

²³ *VPG (1827)*, str. 215.

²⁴ *Isto*, str. 224-229.

²⁵ O Hegelovom razumevanju sećanja i pamćenja u vezi sa Hegelovom filozofijom jezika, opširnije videti Bauer, C. J., *Das Geheimnis aller Bewegung*

Mnemosine je pojam koji odgovara kompleksnoj ulozi pamćenja i sećanja, kao posredovanja između *subjektivne unutrašnjosti* i *dvostruke spoljašnjosti*: 1) *Spoljašnjosti objekata u opažanju*; 2) *Spoljašnjosti za druge, koji tuđu subjektivnost najpre zahvataju u znaku koji opažaju, prema tome u jeziku*.²⁶ Takvo sećanje, odnosno pamćenje, nikako ne podrazumeva kolektivnost, kao posledicu nekakvog akta kolektivnog sećanja, jer postavke u okvirima Hegelove filozofije subjektivnog duha, kao osnova za njegovo razumevanje sećanja i pamćenja najjasnije isključuju mogućnost da pamćenje bude mišljeno kao nešto samo po sebi supstancijalno. Sadržaj pamćenja i sećanja su predstave, tako da se pitanje o kolektivnom pamćenju kod Hegela sabira u sledećem: Kako su moguće zajedničke predstave? Opet, zajedničke predstave, kao pojedinačne predstave koje su uvek predstave pojedinačnog subjekta, ni na koji način nisu same po sebi poopštive – tako da nigde ne postoji

ist Ihr Zweck: Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000. str. 172-236.

²⁶ Moguće je primetiti da takvo shvatanje jezika kao sfere zajedničkog pamćenja, u kojoj je moguća intersubjektivnost, podseća na neinstrumentalistički pristup jeziku u ranim spisima Valtera Benjamina: „Fundamentalno je znati da se [...] duhovna suština saopštava u jeziku, ne kroz jezik.“ u Benjamin, W., *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* u *Gesammelte Schriften*, bd. II-1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991. str 142. Stava smo da Hegelovo shvatanje jezika na ovom mestu takođe ne treba shvatiti instrumentalistički – to što Hegel jezik shvata kao posredovanu strukturu i dalje ne znači da ga shvata kao instrument kojim se duh služi, mnogo pre jezik je medijum duha u kom se duh izražava i oblikuje, što je opet blisko idejama mladog Benjamina, ali i autorima koji su značajni podjednako za Hegelovo, koliko i za Benjaminovo filozofsko obrazovnje, a to su autori *Sturm und Drang-a* i romantizma. Autori na koje Benjamin neposredno referiše u svom ranom tekstu (J. G. Haman, J. F. Miler, J. G. Herder), u jednakoj meri su određujući i za kontekst u kome je nastala Hegelova filozofija – tako da je deo objašnjenja za spomenutu sličnost u shvatanju jezika kod Benjamina i Hegela, moguće naći u *Sturm und Drang-u*, koji se kod Hegela pojavljuje kao i dalje živ i neposredan impuls, koji Benjamin, s druge strane, pokušava da revitalizuje kao zaboravljeni momenat tradicije.

opšti kolektiv sa opštim predstavama. Ono pak što postoji jeste zajednica u kojoj nastaju pojedinačne predstave sa opštim sadržajem na osnovu kojih je moguće pamćenje. Posrednički, zajednički element, u prvom redu su znaci u kojima predstave bivaju izražene. Dakle, jezik je mesto na kome se vrši radnja sećanja, i on uvek referiše na predstave koje postoje samo kao predstave pojedinačnih subjekata. Jezik tako omogućava uslovnu univerzalizaciju predstave, on nivelira ono puko subjektivno i njegov sadržaj iznosi u objektivnoj sferi. Govor nije ništa drugo do li iznošenje znakova koji povratno upućuju na sadržaj subjekta koji govori, tako da ovaj sadržaj može biti dostupan drugoj subjektivnosti. U tom smislu Hegel je vrlo jasan, on razdvaja usvajanje znakova, što je radnja sećanja, od pamćenja kroz znake, što je radnja produktivne uobrazilje u kojoj nastaje veza između znaka i određenih predstava. Na taj način, jezik je mesto ukrštanja različitih subjektivnosti i jedino mesto koje bi imalo ulogu „kolektivnog pamćenja“, premda sam po sebi on nije kolektivno pamćenje.

Interesantno je da u *Predavanjima iz filozofije duha* Hegel posebno insistira na poetskom karakteru jezika koji podrazumeva stvaralački aspekt. Poetski jezik stvara znake, ali on to čini pretpostavljajući već postojeći sistem znakova koji upotrebljava, on nastaje na osnovama već postojećeg jezika i ima centralnu ulogu u posredovanju formi subjektivnog duha ka objektivnosti. Šta to čini pesnik? Pesnik se služi jezikom kao ustaljenim sistemom znakova koji upućuju na predstave da bi stvorio jedinstveno značenje ili vlastito delo kao znak kojim biva *ospoljen* sadržaj njegove uobrazilje. On stvara predstavu na osnovu predstava. Tako pesnički govor, u sferu opažajnog, u medijum univerzalnog vremena i prostora unosi sadržaj koji je prethodno postojao samo u subjektivnosti. Time je omogućeno nešto poput zajedničkog sećanja i pamćenja u slabom smislu. Kada znak koji je stvorio pesnik odgovara predstavnim sadržajima ostalih članova zajednice i biva usvojen i prihvaćen kroz delatnost *Mnemosine* u svakom pojedinačnom slučaju, onda nastaje pamćenje jedne zajednice. Ovo poslednje nije nikakvo kolektivno pamćenje koje simultano ispunjava različite subjektivnosti, već se ogleda u postojanju zajedničkog jezika i mogućnosti da njime bude opisano svakodnevno iskustvo. U tom smislu,

kod Hegela pronalazimo mesta na kojima govori o *Mnemosini* vezujući je za pesništvo.

2. FENOMENOLOGIJA DUHA: MNEMOSINA I PESNIŠTVO

Dvadeset godina pre svojih predavanja *O filozofiji duha*, Hegel je još u *Fenomenologiji duha* epsko pesništvo nazvao *prvim jezikom sa opštim sadržajem*:

„Prisustvo te predstave je *jezik*, ep kao takav, prvi jezik sa opštim sadržajem, ili u najmanju ruku opštim u smislu *potpunosti* sveta, iako ne u smislu *opštosti misli*. *Pesnik* je pojedinačno i stvarno, iz koga kao subjekta ovog sveta je ovaj stvoren i održavan. Njegov patos nije otupljujuća moć prirode; mnogo pre, on je *Mnemosina*, osmišljavanje i postajuća unutrašnjost, sećanje na ranije neposredno biće. On je organ koji se gubi u sopstvenom sadržaju, ono što važi nije njegovo jedinstveno sopstvo, već njegova muza, njegova opšta pesma. Ali ono što je tu u stvari prisutno je zaključak, u kome ekstrem opštosti, svet bogova, je sjedinjen sa onim pojedinačnim, sa pesnikom, preko posebnog. Ono posredujuće je narod sa njegovim herojima, koji, kao i pesnik, su pojedinačni ljudi, ali samo *predstavljeni*, i prema tome jednako *opšti*, kao slobodni ekstrem opštosti, bogovi.“²⁷

Ovo mesto iz *Fenomenologije*, koje govoreći rečnikom kasnijeg Hegelovog sistema sačinjava prelaz iz *subjektivnog ka objektivnom duhu*, odgovara mestu iz *Predavanja iz filozofije duha* na kojem Hegel takođe naglašava prelaz od subjektivnih predstava, ka mogućnosti njihovog saopštavanja u jeziku:

„Fantazija je temeljno učvoravanje, koje može biti simboličko, alegorijsko ili poetsko. Inteligencija kao uobrazilja je moć nad ovom građom, ovim materijalom, nad skladištem predstava i slika i taj posed ona može koristiti prema njenom svojstvenom određenju i kroz

²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. str. 530-531. U daljem tekstu *PhG*.

taj materijal ona može da učini svoje sopstvene predstave saznatljivim, doživljajnim.²⁸

Prema tome, uobrazilja, kao produktivna moć nad građom koju stvara fantazija, otvara sadržaj subjektivnog duha prema drugima, čime se neprestano stvara podloga za objektivnost zajedničkih predstava. Poslednje podrazumeva komunikaciju između subjekata od kojih svaki saopštava svoj sopstveni sadržaj. Posebno je važno da takva komunikacija kao zajednička podloga omogućava objektivno važeće društvene konvencije, institucije i uopšte sve ono što Hegel svrstava pod kategoriju objektivnog duha. Naravno, to je moguće samo zbog toga što partikularni sadržaj, pojedinačne predstave i pojedinačni proizvodi uobrazilje, kroz medijum jezika streme ka univerzalnosti – *ono unutrašnje ima nagon za ospoljenjem*.²⁹ Posebno je važno obratiti pažnju na različite načine na koje subjektivni sadržaj kroz jezik biva posredovan do univerzalnosti. Hegel u *Predavanjima iz filozofije duha*, govori o tri načina na koje je uobrazilja kao fantazija stvaralačka, *o simboličkoj, alegorijskoj i poetskoj uobrazilji*. No, poetsku fantaziju izdvaja kao jedinu od tri forme koja uspeva da sjedini aspekt univerzalnosti i individualnosti u jeziku. Hegel ne propušta da naglasi kako je govor suštinski simbolički akt, ipak, način na koji se simboli upotrebljavaju u određenom govoru je značajan – dok svakodnevni govor podrazumeva asocijaciju određenih reči, kao opažajnih simbola, sa atributima koji se vezuju za predstavu na koju se kao znaci odnose,³⁰ alegorija se služi jezičkim slikama kako bi učinila predstavljivim univerzalni sadržaj koji ne postoji u tim slikama sam po sebi, pa tako u alegoriji : „[...] konkretno važi za primer, ono o čemu se radi je opšte.“³¹ Taj smisao nije produkt opažanja, ali nije ni proizvod unutrašnje delatnosti uobrazilje, on se obrazuje u aktu produktivne uobrazilje u kome kroz jezik bivaju sjedinjeni pojedinačni subjektivni sadržaj i opšte značenje. Ipak, ova

²⁸ *VPG (1827)*, str. 205.

²⁹ *Isto*, str. 206.

³⁰ *Isto*, str. 207.

³¹ *Isto*.

sinteza u medijumu alegorije nije savršena. Hegel za primer uzima Ezopove basne:

„U ezopskim basnama postoji neki opažaj prirode, priča o tome kako vrana ili lisica čini nešto prema svom prirodnom instinktu ili na način da se to može dogoditi samo slučajno pod uslovima u kojima se nalazi životinja, na primer, orao nosi ugalj u svoje гнездо. Tu je uneto jedno opšte, opšte značenje (vrane grakću kada ugledaju nešto što je dobro poznato, na tome je zasnovana poznata basna). Takve prirodne pojave, prirodne priče, koje se mogu dogoditi slučajno, nalaze se u ezopskim basnama u opštem smislu...“³²

Na ovom mestu Hegel govori o onome što tokom svojih *Predavanja iz filozofije umetnosti* naziva *ropskom prozom* – ropskom između ostalog i zbog njene vezanosti za prirodno.³³ Produktivna uobrazilja ovde samo stvara simbole koje pozajmljuje iz prirode kako bi označila sadržaj čije univerzalno važenje kroz njih biva posredovano. Tako su basne priče u kojima su kao univerzalne kristalisane partikularne predstave o dobrom, pravednom, lepom itd. Ipak, za Hegela, ropska proza još uvek nije dovoljna da bi se napravio iskorak iz nemušte unutrašnjosti subjekta ka saopštivosti sadržaja uobrazilje. Tako Hegel primećuje kako su u alegoriji, u skladu sa njenom proznom formom: „[...] atributi likovima pripisani na spoljašnji način, bez istinske individuacije, bez poezije. Poetska uobrazilja je unutrašnji sadržaj, građa. Duh, napet da se izrazi, koristi čulni materijal, njegove slike, kako bi tu građu učinio predstavljivom [*Vorstellig zu machen*], dok je taj materijal po prirodi nešto spoljašnje.“³⁴

Prema tome, tek je poezija, i to epska, jezik u slobodnoj formi. Hegel insistira na tome da se *epski pesnik* odvaja od *otupljujuće moći prirode* time što stvara svet kroz priču o *herojima* koji sjedinjavaju *ljudski* i *božanski* aspekt.³⁵ Ipak, za nas je ovde još interesantnija, od

³² *Isto*.

³³ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. str. 497.

³⁴ *VPG* (1927), str. 207.

³⁵ *PhG*, str. 530.

navodnog spajanja ljudskog i božanskog u epskom pesništvu, posredna uloga pesničkog jezika između subjektivne partikularnosti pojedinca, na jednoj strani, i univerzalnih vrednosti zajednice na drugoj. Kroz taj jezik, kako je Hegel u *Fenomenologiji duha* naglašavao, nastaje *opšti duh naroda*,³⁶ kao preduslov za formiranje države. Hegel posebno naglašava momenat razlike između simboličkog karaktera plemenske svesti i poetske svesti koja odgovara opštem narodnom duhu. Na tom osnovu on pravi razliku između naroda koji sebe percipiraju kroz animističku simboliku koristeći određenu životinju kao alegorijski simbol za opšti i zajednički sadržaj i onih koji sebe razumevaju kroz zajedničku mitologiju kao podlogu kasnije epske poezije:

„Narodni duhovi, koji su postali svesni oblika svog bića kroz jednu posebnu životinju, ujedinjuju se u *jedan*; posebni lepi narodni duhovi tako su ujedinjeni u *jedan* Panteon, čiji element i prebivalište je jezik. Čist opažaj njihovog sopstva kao *opšte ljudskosti* ima u stvarnosti duha naroda oblik, da se sa drugima sa kojima kroz prirodu sačinjava *jednu* naciju, povezuje za jedan zajednički poduhvat i za taj posao gradi jedan narod u njegovoj ukupnosti i jedno zajedničko nebo. Ova opštost koju duh dobija u svom postojanju, svejedno je samo ona prva, koja prvo proističe iz individualnosti običajnog, njegova neposrednost je još uvek neprevaziđena, i nije formirana *jedna* država iz tih narodnosti (*Völkerschaften*).“³⁷

To je duh koji je predstavljen u Homerovim spegovima *Ilijadi* i *Odiseji* – to je zajednički duh koji je i dalje bez države. No, taj zajednički duh kod Hegela nije okarakterisan i nečim kao što je zajednička sadržina pamćenja, on sam po sebi nema nikakvo kolektivno pamćenje, već i sam nastaje zajedno sa pamćenjem koje se formira kroz ospoljavanje pojedinačnih predstava u epici. Drugim rečima, ono što čini epsko pesništvo kao akt produktivne uobrazilje jeste proizvodnja kompleksnog jezičkog simbola: epskog speva, koji ima funkciju fokalne tačke u kojoj se sabiraju divergentne pojedinačne subjektivnosti. On je

³⁶ „[...] posebni lepi narodni duhovi tako su ujedinjeni u *jedan* Panteon, čiji element i prebivalište je jezik.“ *Isto*, str. 529.

³⁷ *Isto*, str. 529-530.

mesto pamćenja koje duh proizvodi na preseku između sebe kao subjektivnog i sebe kao objektivnog duha. Ovaj prelaz pak, uvek je obeležen ulogom *Mnemosine*. *Mnemosina* se javlja na tri odlučujuća načina koja smo ovde analizirali: 1) Kao delatnost sećanja, ili zadržavanja i beleženja opazajnog sadržaja koji na taj način biva učinjen predstavom, ona je aktivnost kojom nastaje i biva ispunjena unutrašnjost subjekta; 2) Ona se javlja kao produktivna uobrazilja, koja stvara znake i koja proizvodi sećanje na znake, drugim rečima, kao konstitutivna delatnost pri stvaranju jezika, kojim zadobijena subjektivna sfera može biti ospoljena; 3) Pojavljuje se na prelazu iz sfere subjektivnog duha u sferu objektivnog duha, gde produktivna uobrazilja u svojoj poetskoj formi omogućava opšte važenje subjektivnim predstavama.

Prema tome, pesnici su oni koji na kraju dovršavaju hram *Mnemosine*, jezik pesnika hram pamćenja snabdeva njegovim prvim stanovnicima. Hegel govori o zajedničkom Panteonu i o zajedničkim nebesima koja bivaju formirana. Ne treba prevideti još jednu značajnu funkciju pesništva u pogledu specifičnosti epske forme, a koju Hegel naglašava na posebno upadljiv način u svojim *Predavanjima iz filozofije umetnosti*: Ep ima specifičnu temporalnu strukturu. Hegel skreće pažnju na to kako je epsko pesništvo uvek usmereno na prošle događaje koji se odvijaju u modusu prezenta.³⁸ Hram *Mnemosine* izgrađen je u večito ponavljajućem vremenu. Ova repetitivnost značajno je drugačija od repetitivnosti koju zatičemo u ropskoj prozi basni i alegorija. No, u pogledu razlikovanja alegorijske svesti ropske proze i slobodnog jezika epike, činjenica od centralnog značaja je u tome što ropska proza, prema Hegelu, za svoj materijal uzima spoljašnje prirodne događaje, dok epska poezija za svoju građu uzima prošla ljudska događanja. Poslednje podrazumeva pred-političku zajednicu koja priznaje izvesnu autonomiju sferi ljudskog događanja, koja makar i slučajno, kada je reč o herojima, odstupa od nepromenljive prirodne ritmike karakteristične za nepolitički život zajednice utonule u prirodnu egzistenciju.

³⁸ Hegel, *Ästhetik*, str. 334.

3. MNEMOSINE U PREDAVANJIMA IZ FILOZOFIJE SVETSKE ISTORIJE

Pored ropske proze i epike kao prvog jezika koji individualizuje opšti sadržaj i time ga čini svojinom duha, što će reći čini ga dostupnim zajednici i u isto vreme odražava i izgrađuje temeljne odnose unutar te zajednice, Hegel takođe govori o specifičnoj vrsti proze koja na svoj način zaslužuje naziv prvog jezika: O istoriji, u formi izvorne historiografije.³⁹ Mnogo pre razvijenijih formi umetničke proze, javlja se istorijska proza kao forma koja odgovara duhu koji je svestan samog sebe, ili drugačije, koji odgovara svesti članova zajednice shvaćene kao političke celine. Služba pisaca ove proze u hramu *Mnemosine* značajno je drugačija od one koju čine epski pesnici i čak joj je suprotstavljena. Tako nije slučajno da na prvom mestu na kome Hegel u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* spominje *Mnemosine*, nailazimo na komparaciju delatnosti pesnika i istoričara.⁴⁰

U pogledu razlike između epskog pesništva i pisanja istorije, Hegel insistira na duhovnosti predstave koju proizvodi istoričar i kontrastira je spram dela pesnika koje je i dalje upućeno na čulnost. Ovde se naravno ne radi o tome da delu istoričara nedostaje posredujući karakter jezika koji omogućava odnos između subjektivne unutrašnjosti ispunjene predstavama i opazajne spoljašnjosti, ne radi se ni o tome da pesniku nedostaje duhovnost – umesto toga, radi se o razlici u ekstremima koji su posredovani. Dok pesnik kroz priču o herojima kroz medijum jezika posreduje opšte predstave o biću zajednice, čineći time ep fokalnom tačkom kristalizacije zajedničke svesti, istoričar deluje na terenu na kome je zajednica postala politička i prerasla u državu. Takva država predstavlja oblik društvenog života koji podrazumeva svest o zajedničkom moralu, običajima i institucijama. Pripovedanje o njima, po

³⁹ D'Ond primećuje kako je proza izvornih istoričara takva da čak podseća na poeziju, D'Hondt, *Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966. str. 350. Izvesna sličnost, u pogledu uloge u formiranju pamćenja postoji, ali ovde ćemo ipak više insistirati na razlikama.

⁴⁰ *VPWG (1828)*, str. 122.

Hegelu, proznog je karaktera i ono vrednosti zajednice ne posreduje kroz opazajni materijal pozajmljen iz singularne prošlosti, već pripoveda o sadašnjim događajima. To podrazumeva uglavnom samorazumljivu svest o značaju institucija i društvenih vrednosti. U tom aspektu, predstava koju stvaraju izvorni istoričari je potpuno duhovna, ona ni na koji način nije spoljašnja tvorevinama ljudskog duha, u onoj meri u kojoj su one njen predmet, one su i njen osnov – ona ne stvara još samo jedan opazajni znak koji predstavlja vrednosti zajednice, što epsko pesništvo još uvek čini.

U pogledu odnosa historiografije i epike, značajna su mesta na kojima Hegel upotrebljava metaforiku *Mnemosine* unutar *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Dok u *Uvodu iz 1822/23*, *Mnemosine* odgovara delatnosti pamćenja na prelazu iz opažaja u predstavu i potom njegovoj povratnoj jezičkoj artikulaciji,⁴¹ mesto iz rukopisa *Uvoda za Predavanja iz 1830/31*. govori nam o *Mnemosine* kao o uobrazilji koja ne čini samo prelaz od subjektivne unutrašnjosti ka saopštivosti, već takođe sačinjava prelaz od sfere subjektivnog ka sferi objektivnog duha. Tu Hegel, posebno ističući značaj države kao oblika u kome uopšte objektivni duh postoji, navodi sledeće:

„Porodična sećanja i patrijarhalne tradicije su od interesa unutar porodice ili plemena; jednoobrazan tok njihovog stanja nije predmet sećanja; iako određena dela ili preokreti sudbine mogu pobuditi Mnemosine da zadrži takve slike; kao što ljubav i religijsko osećanje podstiču fantaziju da daje oblik takvim prvobitno neoblikovanim stremljenjima. Ali država je ono što prvo ovde dovodi sadržaj, koji ne samo da odgovara prozi istorije, već je i sam stvara. Umesto samo subjektivnih diktata vladara koji mogu biti dovoljni za potrebe trenutka, zajednica koja se uzdiže do države zahteva učvršćujuća pravila i zakone, opšte i opštevažeće regulative i prema tome stvara jednako jezik kao i interes za razumljiva, po sebi određena i u svojim rezultatima trajna dela i događaje, koje Mnemosine stremljenjima da kao još uvek savremene oblike i ustrojstva države doda trajnosti uspomene (*Andenken*). Dublja osećanja, pre svega, kao što je to ljubav i zatim

⁴¹ *VPWG I (1822)*, str. 4, *VPWG II (1822)*, str. 6, *VPWG (1828)*, str. 122.

religijski opažaj i njihove forme, u samima sebi su potpuno savremena i zadovoljavajuća; ali sa svojim umskim zakonima i običajima u isto vreme spoljašnja egzistencija države je jedna nedovršena sadašnjost, jedan nezavršeni prezent, čije razumevanje (*Verstand*) treba da bude integrisano u svest o prošlosti.⁴²

Hegel ovde ponovo naglašava mnogostrukost delovanja *Mnemosine*, apostrofirajući fundamentalnu razliku između epa i istorije. Epika odgovara stanju plemenske svesti u kojoj se opštost javlja samo kroz jezik u kojem kontingentni znaci bivaju vezani za unutrašnje predstave tako da predstava o zajedničkom identitetu biva iscrpljena u moći tek nastalih simbola sa opštim značenjem. Na taj način religije kulta i životinjske žrtve, kojima je Hegel posvetio posebnu pažnju u *Fenomenologiji duha*,⁴³ izraz su subjektivne unutrašnjosti u kontingentnoj prirodnoj spoljašnjosti, biće plemena izraženo je u prirodnom biću u znaku kroz koji pleme razumeva samo sebe.⁴⁴ Ipak, ponekad poneko od inače repetitivnih dela, utonulih u cikličnost prirode, u svojoj neuobičajenosti, možda potpuno slučajnoj, odudara od ritma svakodnevnog života i *inspiriše Mnemosine na delatnost*, ona ga *beleži* i samog ga *pretvara u znak* – to je mit kao podloga epskog pripovedanja⁴⁵ o herojima. Ono pak što taj znak označava, jeste opet sadržaj unutrašnjosti: *ljubav, religijsko osećanje, osećaj za pravедnost itd.* Ipak, sam događaj koji *Mnemosine* beleži i prebacuje u sferu večnog prezenta je samo još jedan kontingentan događaj – duh se rađa slučajno, odstupanjem od prirode koje biva zabeleženo, zapamćeno i potom kao simbol i samo pretvoreno u znak. Takva dela sama po sebi nisu svesni produkt duha, već su samo odstupanja od prirode. Tek sa državom koja podrazumeva svesno izgrađene institucije sa jasnim svrhama, kao tvorevinom koja ima umsku suštinu, *Mnemosine* ne biva samo *inspirisana* da sačini *znake među znacima*, kao što to čini *ep*, već biva dovedena u vezu sa objektom čiji karakter nije prosto kontingentne

⁴² *VPWG (1830)*, str. 193.

⁴³ *PhG*, str. 515-524.

⁴⁴ „Životinja koja se žrtvuje je znak božanstva...” *PhG*, str. 523.

⁴⁵ *VPWG (1830)*, str. 193.

prirode i o čijoj suštini prema tome nije moguće pripovedati kao o slučajnom događaju.

Upadljiv je negativni karakter *Mnemosine*. Onog momenta kada je ispričana basna, kada je podignut totem, jezik je izgubio svoju strogo komunikativnu funkciju, a time biva otvoreno polje identiteta zajednice koji se konstituiše kroz jezik. U totemizmu funkcija označavanja radi sporazumevanja sa drugima biva okrenuta nazad prema subjektu, u ovom slučaju pojedincima koji u plemenskoj zajednici u igri simbola pozajmljenih od prirode, stvaraju predstavu o zajedništvu. Takođe, onog momenta kada je neko herojsko delo bilo opevano, svet izolovanog plemenskog života je nestao, da bi ustupio mesto pred-političkim plemenskim savezima organizovanim oko *zajedničkog poduhvata*.⁴⁶ Međutim, u epu objekat sećanja i dalje nije identičan sa objektivnošću novonastajućeg oblika života zajednice. Svet epske običajnosti nije savršeno preslikan kroz pevanje o delima heroja kojih se pesnik seća. Sa državom pak, koja za Hegela temeljno negira običaje, pravo i pravila herojskog sveta, *Mnemosine* za svoj objekat uzima običajnosni element koji svoje rodno mesto ima u svetu heroja, ali koji se sada pojavljuje kao od njega odvojeno polje zakona, običaja i institucija koji ne zavise od spoljašnjeg primera, već bivaju shvaćeni kao autonomni i konstitutivni elementi zajednice. Samim tim, objekat *Mnemosine* u političkim zajednicama nije samo kontingentni događaj preuzet iz sveta prirode ili duha koji slučajno odstupa od prirode, već je to sada nužna i stabilna objektivnost političkog sveta koji pretpostavlja stalnu i stabilnu delatnost pamćenja. Spoljašnjem liku države odgovara nedovršena sadašnjost, zbog toga Hegel naglašava da se ona oslanja na prozu istorije u onoj meri u kojoj je i proizvodi.⁴⁷ Nezavršeni prezent kao forma egzistencije države ovde stoji nasuprot večnog prezenta epske poezije.

Ova, naizgled harmonična dinamika između države i istorije, odgovara delatnosti *Mnemosine* kao posredujućoj delatnosti između subjektivne unutrašnjosti i objektivne spoljašnjosti. Međutim, ta delatnost ima i svoj negativni karakter. U skladu sa tim, pitanje prelaza

⁴⁶ *PhG*, str. 530.

⁴⁷ *Isto*.

iz epskog sveta u svet istorijske proze nije pitanje spontanog dijalektičkog skoka, niti miroljubivog napretka, već se ono tiče borbe i nasilja.⁴⁸ Hegel nam ovde ne pripoveda priču o ideji koja se javljala čas na ovaj, čas na onaj način, da bi na kraju bila prepoznata u dinamici napretka svesti u slobodi. Iza trijumfalnog marša ideje čuju se odjeci borbe i krici mitske svesti. Pisati istoriju značilo je u *hram Mnemosine* uneti sadržaj koji se do tada nije tamo nalazio – drugim rečima, značilo je oglušiti se na sve zabrane i ipak proći nekažnjeno.

LITERATURA

- 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 Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121-137.
- 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.

⁴⁸ Kada Hegel govori o stvaranju opštosti na nivou zajednice pojedinačnih plemena u *Fenomenologiji duha*, navodi da takvoj zajednici odgovara i određena svest koja je izražena u *epici*. (*PhG*, str. 530). Treba da imamo u vidu da ovakva tranzicija nikad ne dolazi kao miroljubivi napredak. O napetosti i nasilju između dvaju poredaka (*mitskog i epskog*) još četrdesetih godina su pisali Adorno i Horkhajmer, kao o mestu na kome je uveliko bila prepoznatljiva *dijalektika prosvetiteljstva*, Adorno, T. i Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006, str. 50-87. Ne bi trebalo pretpostaviti da je prelazak sa *epskog* na *istorijski svet* podrazumevao lagani napredak – naprotiv, *epski* i *istorijski svet* su dve strukture koje ne samo da su se svojevremeno našle u koliziji, već je ta kolizija u značajnoj meri određujuća za oblikovanje prvobitne istorijske naracije.

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* u Akademieausgabe, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002.
- Benjamin, W., *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* u Gessamelte Schriften, bd. II-1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991.
- D'Hondt, J., *Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966.
- Adorno, T. i Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Bauer, C. J., *Das Geheimnis aller Bewegung ist Ihr Zweck: Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1993.
- Atanasković, L., „Hegel i izvorna istoriografija“ u *Arhe*, XIX, 37/2022. str. 89-107.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND MNEMOSYNE: PROBLEM OF COMMUNAL MEMORY

Abstract: This paper addresses Hegel's usage of the metaphorical figure of *Mnemosyne* which he uses to denote the complex character of collective memory. There are three major places in Hegel's opus at which the metaphoric of *Mnemosyne* is employed in a similar fashion: 1) *Chapter on Representation* in *Lectures in the Philosophy of Subjective Spirit* (1827/28), 2) *Section on Epic* in *Phenomenology of Spirit* (1807), 3) *Introduction in the Lectures in the Philosophy of World History* (1822/24; 1828/29; 1830/31). Based on the reading of the aforementioned sections investigation concludes that *Mnemosyne* is used by Hegel to denote praxis by which memory of community emerges through the mediation between *Erinnerung* of representations and their *manifestation* in the objects of collective memory (*Gedächtnis*). Understanding this dynamic is of decisive importance for the interpretation of Hegel's understanding of *historiography* as a praxis of communal memory, as well as for mapping the relationship between different practices by which the memory of community is articulated.

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

Priljeno: 30.8.2022.

Prihvaćeno: 10.11.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 17 Hegel G.W.F.

340.12

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.71-90>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ĐORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

„MEŠANI USTAV“ I SVETSKO-ISTORIJSKI REŽIMI U HEGELOVOJ POLITIČKOJ FILOZOFIJI

Sažetak: U ovom radu želim da pokažem da se Hegelova politička filozofija i posebno njegovo shvatanje organizacije ustava moderne države iz *Filozofije prava* poziva na njegovu hronologiju svetske istorije. Kako ću takođe pokazati ova veza se zasniva na njegovom preuzimanju ustava Rimske republike kako je on prikazan u delu starogrčkog istoričara Polibija. U prvom koraku ću se osvrnuti na Hegelovo preuzimanje Polibijevog modela „mešanog ustava“ i način na koji on putem ovog modela integriše svetsko-istorijske režime unutar svoje političke filozofije. Zatim ću ukazati na bitne razlike koje se javljaju između antičkog, republikanskog i modernog, monarhijskog ustava. Ove razlike se prvenstveno tiču odnosa rada i rata sa sferom politike i način na koji Hegel pokušava da „odloži“ pad suvereniteta moderne države. Na kraju ću se iz ovoga osvrnuti na ambivalentnost značenja „kraja istorije“ u njegovoj filozofiji.

Glavne reči: mešani ustav, svetska istorija, režim, Rimska republika, Polibije, Hegel

HEGEL I POLIBIJEV „MEŠANI USTAV“

Starogrčki istoričar Polibije je na tragu Platona u svom delu *Istorije* formulisao takozvanu teoriju anacikloze [*anakyklosis*], kojom on predstavlja cikličnu smenu političkih režima kroz istoriju. Ova slika smene režima svoju pozadinu ima u opštem antičkom, kružnom toku vremena. Polibije na ovaj način pokušava da objasni zašto pojedinačni

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

politički sistemi propadaju i iznova se konstituišu. Po njegovom shvatanju, prvi režim koji se pojavljuje na sceni istorije je primitivna monarhija, vlast koja predstavlja prvobitnu centralizaciju moći i koja se zasniva na pukoj sili.² Polazeći od ove tačke, dalji razvoj vodi do kraljevstva, režima u kojem jedna osoba vlada i čija vlast se ne zasniva više na sili, već pravednosti.³ Ali onda se dešava preokret koji će označiti celokupni tok istorije za Polibija. Nakon uspostavljanja kraljevstva, svaka dalja smena režima je uslovljena degeneracijom i propadanjem, koje svoje korene ima u smeni vlasti od predaka na naslednike.

Tako se kraljevstvo nužno deformiše u tiraniju, ili režim kojim više ne vlada pravedni kralj, već osoba koja je nesposobna da kontroliše svoje strasti. Sinovi kralja, kako Polibije opisuje transfer moći, vremenom se predaju svojim apetitima i luksuzu, i time postaju tirani.⁴ Ova deformacija onda zahteva korekciju vlasti koja se vrši time što najbolji ljudi koji okružuju kralja, ili sada tiranina, preuzimaju moć i time uspostavljaju aristokratiju. Ali ni aristokratski režim ne može da se održi kroz smenu generacija. Pa tako i naslednici aristokrata, predajući se želji za dobiti, postaju oligarsi.⁵ Ovim je iznova neophodna korekcija režima, sada tako što demokrate, dakle narod uopšte, preuzima vlast od oligarha. Ali kao u slučaju kralja i aristokrata, i naslednici demokrata izopačuju principe na osnovu kojih su njihovi predaci zasnovali demokratiju. Potomci demokrata, vođeni žudnjom za moći i reputacijom, deformišu demokratiju u ohlokratiju, dakle vlast jedne bezglave mase.⁶ Ovim se ustav u potpunosti raspada i vraća u prvobitno prirodno stanje gde započinje nova centralizacija moći i uspostavljanje primitivne monarhije, čime se ulazi u sledeći krug smene režima.

Za Polibija je ova ciklična smena režima stvar nužnosti, jer nije moguće izmeniti tok deformacije vlasti. Uprkos tome, Polibije je primetio da postoji način da se ove deformacije uspore, to jest da se

² Polybius, *The Histories*, Vol. III, str. 277–79.

³ Isto, str. 283.

⁴ Isto.

⁵ Isto, str. 285.

⁶ Isto, str. 287.

degeneracija režima odloži. Ovo usporavanje se može izvršiti time što će se tri dobra režima – kraljevstvo, aristokratija i demokratija – spojiti u jedan jedinstveni režim. Ovaj „mešani ustav“ bi onda unutar sebe vršio međusobnu korekciju vlasti. Umesto da se režimi koriguju time što će se smenjivati jedan nakon drugog, oni mogu simultano da se kontrolišu time što će postati elementi jedinstvenog ustava. Polibije je prepoznao dve antičke države koje su bile organizovane na ovaj način — Spartu i Rimsku republiku — tvrdeći da upravo zahvaljujući njihovom „mešanom ustavu“, ova dve zajednice su pokazale izuzetnu otpornost i dugotrajnost.⁷ Za potrebe ovog rada usmeriću se na rimski republikanski model, koji obuhvata dva podeljena društvena sloja – plemstvo i plebejstvo – gde oba poseduju svoje političke institucije. Plemstvo vlada putem aristokratskog senata, dok plebejci delaju unutar popularnih saveta. Oni se međusobno koriguju time što senat ograničava plebejce svojim dekretima, dok plebejci poseduju pravo veta putem institucije plebejskog tribuna. Dakle aristokratski i demokratski element opstaju zajedno time što ograničavaju jedan drugog. Konačno, „monarhijski“ element ustava je oličen u instituciji konzula koji ujedinjuje druga dva sloja, kao i u magistarstvu diktatora u slučajevima krize i rata.

Renato Kristi je primetio da se Hegelova moderna država iz *Filozofije prava* zasniva na ovoj antičkoj ideji „*status mixtus*“.⁸ Ali Hegelovo preuzimanje ovog modela, kako Kristi dalje tvrdi, polazi od reorganizacije njegovog „enterijera“⁹. Dok je za Polibija svrha mešanog ustava da osigura „ravnotežu“ između tri režima, za Hegela je moć „monopolizovana od strane jednog centra“, monarhije.¹⁰ Dakle, princip Hegelovog ustava nije ravnoteža, već dominacija monarhijskog elementa.

Na prvom mestu, Hegel preuzima stari model mešanog ustava posredstvom Monteskeja, dakle putem reformulacije antičkog modela u modernoj ideji podele vlasti. Ovo je vidljivo u njegovoj podeli državne

⁷ Isto, str. 309–311.

⁸ Kristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, str. 115.

⁹ Isto.

¹⁰ Kristi, R., *The Hegelsche Mitte*, str. 613.

vlasti na zakonodavnu, egzekutivnu i monarhijsku vlast.¹¹ Ali ova podela vlasti kod Hegela zapravo počiva na širem kontekstu podele celokupnog društva na različite sfere delovanja. Drugim rečima, kod Hegela je na snazi ne samo podela političke države uzete kao posebne institucije koju treba razlikovati od građanskog društva, već i društva kao takvog uzetog kao država. Ovim Hegel sasvim eksplicitno ostaje u nasleđu Polibijevog modela, gde je podela vlasti ujedno i podela celokupne države na ekonomsko-politički definisane staleže. U rimskom modelu se tu naravno radi na podelu između aristokratije i plebejaca, dok je ona kod Hegela oličena u podeli celokupnog naroda na različite staleže [*Stände*], koji su onda artikulisani u političko-staleškim podelama.¹²

Uprkos Hegelovom nasleđu antičkog modela, njegova podela državne strukture ima specifične uslove za svoje polazište u kontekstu modernog doba. Za Hegela, svi ustavi kao takvi su „jednostrane forme“, ukoliko „nisu u stanju da u sebi podnesu princip slobodnog subjektiviteta i koje ne znaju da odgovore jednom izobraženom umu“. ¹³ Zato je po njemu, „stajalište starog sveta“ po pitanju trostruke podele režima „istinито i ispravno“¹⁴, jer počiva na razlici unutar samog pojma vlasti. Ali istovremeno, ona je i pogrešna, jer je ova razlika čisto „spoljašnja“ i „kvantitativna“.¹⁵ Drugim rečima, antička podela se zasniva isključivo na pitanju *koliko* ljudi vlada, da li jedan, neki ili svi. Time se ona iz Hegelove perspektive zasniva na razumskom shvatanju organizacije vlasti, dakle jednom shvatanju koje elemente posmatra samo u njihovoj spoljašnjoj i kontingentnoj, a ne unutrašnjoj i nužnoj povezanosti. Ovo se može već kod Polibija primetiti, gde je kako je već Kristi uvideo, kriterijum jedinstva „ravnoteža“ između spoljašnje i kvantitativno određenih elemenata, dakle na činjenici da su demokratski, aristokratski i monarhijski sloj vezani jedino njihovom funkcijom međusobnog ograničenja i kontrole. U ovakvoj podeli se po Hegelu uzima isključivo

¹¹ Hegel, G. V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 400–401.

¹² Isto, str. 434.

¹³ Isto, str. 404.

¹⁴ Isto, str. 401.

¹⁵ Isto.

ono „negativno za polazište“, gde se „htijenje zla i nepovjerenje“ tretira „kao prvo“. ¹⁶ A jedno takvo polazište je karakteristično za „*negativno razumevanje*“ i „nazor ološa“. ¹⁷ Dakle, uprkos tome da je antička podela, pa time i kombinacija režima „istinita i ispravna“, ona se i dalje zasniva na spoljašnjoj relaciji međusobno antagonističkih momenata, pa time ne leži i ne proističe iz same logike pojma države.

Za razliku od podela koja se zasniva na negativnom razumu, Hegel ne razume ustav moderne države kao sistem „međusobnog ograničavanja“ ¹⁸, već kao „sistem posredovanja“. ¹⁹ Ovo podrazumeva da su demokratski, aristokratski i monarhijski element momenti već prethodeće celine koja ne nastaje pukom kombinacijom ovih režima. Dok je rimski republikanski ustav bio zasnovan na podeljenosti, neprijateljstvu i konstantnoj borbi staleža ²⁰, moderni ustav pretpostavlja princip jedinstva naroda, dakle umnog jedinstva kome u osnovi leži subjektivna sloboda kao i mogućnost njene identifikacije sa političkim autoritetom. Sopstveno „Ja“ važi u modernoj državi, čime svaka individua ne samo da poseduje svoje pravo unutar građanskog društva, već isto tako i sposobnost da sebe vidi u autoritetu države. Rim, sa druge strane, ostao je fragmentiran krutim podelama građana koje su bile sankcionisane mitološkim i religijskim principima, te je time i ostao zarobljen u „neduhovnom jedinstvu“. ²¹ Dakle, Kristi je u pravu da za Hegela kriterijum „mešanog ustava“ ne može biti spoljašnji princip „ravnoteže“, jer bi ovo već po samoj prirodi vodilo do „rušenja države“. ²² Ono što je važno u antici ne može da opstane u modernosti gde vlada princip subjektivne slobode, pa time i jednakosti svih subjekata.

¹⁶ Isto, str. 399.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto.

¹⁹ Isto, str. 432.

²⁰ Hegel, G. V. F., *Filozofija istorije*, str. 320.

²¹ Isto, str. 352.

²² Isto.

Polazeći od ovakvog razumevanja *status mixtus*, demokratski i aristokratski elementi režima nisu forme kruto podeljenih grupacija koje važe same za sebe, već su, kako to Kristi s pravom tvrdi, već integrisane u monarhiju kao simbolički izraz individualnosti modernog subjekta. Kristi je takođe u pravu da ovom integracijom, monarhija i aristokratija za Hegela „prestaju da budu aristokratskog ili demokratskog [prev. autora]“ karaktera.²³ Međusobno posredovanje staleža osigurava da svaki element nije ono što je istorijski bio, već da funkcioniše isključivo kao konstitutivni element jedne samodovoljne celine.

Dakle, za Hegela demokratski sloj nije politička forma siromašne klase plebejaca, koji su svim društvenim mehanizmima izopšteni iz sistema prava koji važe za aristokratiju. Naprotiv, ovaj element je u modernoj državi strukturisan sistemom građanskog društva, korporacijama i unutrašnjim staležima srednjeg sloja. Ovim su interesi demokratskog dela društva, tj. naroda u užem smislu reči, već formirani interesima korporacija, koji su reprezentovani u instituciji parlamenta²⁴ i posredovani aristokratskim slojem izvršne vlasti kako bi se volja naroda kao takva ispoljila u državi. Sa druge strane, monarhijski elemenat države, dakle sam monarh, čini od naroda organsku celinu, bez koje bi narod bio ništa drugo do jedna „bezoblična masa“.²⁵ Ovo dvostruko posredovanje putem aristokratskog i monarhijskog elementa sprečava da se demokratski sloj pojavi kao jedno „mnoštvo“ ili „gomila“, čime bi „masovna vlast“ i „neorgansko mnjenje“ konkurisali „organskoj državi“.²⁶ Staleži time poseduju „funkciju posredovanja“²⁷, koju istovremeno dele sa aristokratskim slojem, dakle sa egzekutivnom funkcijom vlade.

Ali ovo posredovanje ne važi samo za *demos*. Sam aristokratski element je posredovan putem druga dva elementa. Pa tako demokratski

²³ Kristi, R., *The Hegelsche Mitte*, str. 613.

²⁴ Hegel, G. V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 366–67, i 420.

²⁵ Isto, str. 410.

²⁶ Isto, str. 431–32.

²⁷ Isto, str. 431.

staleži od dole i monarh od gore, sprečavaju da aristokratija sebe izoluje kao takvu i da se pojavi kao samodovoljna celina.

„Da taj srednji stalež ne zauzme izolirani položaj neke aristokracije, i da obrazovanje i vještina ne postanu sredstvom proizvoljnosti i gospodstva, postiže se institucijom suvereniteta odozgo prema dolje i pravima korporacije odozdo prema gore.“²⁸

Dakle i sama aristokratija gubi svoj aristokratski karakter, time što služi kao posrednik demokratskog i monarhijskog elementa, koji onda povratno od ovog sloja čine konstitutivni element umske celine.

Konačno, demokratski i aristokratski element posreduju i samog monarha, osiguravajući da se „kneževska vlast ne pojavi *izolirana* i time kao puka vladarska moć i proizvoljnost“.²⁹ Na ovaj način i sam monarh se pojavljuje ne kao pojedinac koji neposredno poseduje moć nad drugima, već kao simbol jedinstva celokupne političke zajednice. Ovo posredovanje time garantuje da monarhova odluka sadrži i formalno ujedinjuje interese i strasti koji grade građansko društvo i samu političku državu.³⁰ Ali iako je Kristi u pravu da monarh poseduje viši politički status od druga dva sloja, time što je celokupni „mešani režim“ zapravo sadržan unutar monarhije sa kraljem kao najvišim političkim akterom, formalna priroda monarhove odluke ostaje podređena sistemu posredovanja. Kristijevo šmitovsko čitanje Hegela³¹ previđa činjenicu da uprkos tome što „mešani ustav“ nije konstituisan sa stanovišta spoljašnjeg principa „ravnoteže“, ipak on za Hegela sasvim eksplicitno

²⁸ Isto, str. 425.

²⁹ Isto, str. 431.

³⁰ Isto, str. 412.

³¹ S obzirom na ovu istaknutu ulogu monarha u Hegelovoj državi, Kristi pita, koliko je zapravo forma ovog autoriteta udaljena od šmitovskog decizionizma (1983: 615). Odgovor na ovo pitanje, kao što se može videti, jeste da su ove dve forme autoriteta neusaglasive, s obzirom da iako Hegel ontološki posmatra monarha kao začetak celokupne države, ovo važi prvenstveno u formalnom i simboličkom smislu. U političkoj konstituciji (i prvenstveno u mirnodopskom stanju) monarh ostaje integrisan unutar sistema posredovanja kao element koji posreduje i sam je posredovan u odnosu na demokratski i aristokratski element.

služi kao „garancija javne slobode“.³² Time Hegel takođe zadržava antički, dakle Polibijev princip međusobne korekcije režima. Razlika je u tome, da ti režimi nisu izolovane i suprotstavljene celine, već momenti već jednog postojećeg jedinstva naroda. Kako Hegel tvrdi, „sa *samostalnošću* vlasti, npr. kako su one bile nazvane — *egzekutivne* i *zakonodavne* vlasti — neposredno je postavljeno, kako se to također u velikome vidjelo, rušenje države, ili ukoliko se država bitno održava, borba da jedna vlast sebi podvrgava drugu...“³³

PRISUSTVO ISTORIJSKIH FORMI U MODERNOM MODELU „MEŠANOG USTAVA“

Hegelovo preuzimanje rimskog republikanskog ustava u mnogim aspektima zadržava osnove Polibijevog modela, ali isto tako sadrži i znatne razlike. Kako bih još istakao ove sličnosti i razlike između dva modela, želim sada da pokažem da Hegelova integracija starog republikanskog modela pretpostavlja širu svetsko-istorijsku građu. Ova svetsko-istorijska građa se takođe može analoški posmatrati u odnosu spram Polibijeve istorijske pretpostavke „mešanog ustava“. Gore sam istakao da „mešani ustav“ predstavlja zapravo jednu posebnu fazu unutar Polibijevog modela anacikloze, to jest ciklične smene režima. Ali sada je bitno fokusirati se na ono što prethodi samom mešanom ustavu.

Ono što prethodi kombinaciji režima, kao što je pokazano na početku, jeste sukcesija posebnih režima, od primitivne monarhije, gde se vrši prva centralizacija moći zasnovana na sili, preko kraljevstva, gde se ova moć sada zasniva na razumu i pravdi, pa do aristokratije i demokratije. Dakle kvantitativni koraci koje istorija preduzima polaze od *jedne* osobe, primitivnog monarha pa kralja, čija vlast prelazi u moć *nekih*, to jest aristokrata, i završava se u moći *svih*, dakle u demokratiji. Ono što zapada ovde za oči jeste da ova smena deli sličnosti sa Hegelovom idejom toka svetsko-istorijskih doba. Po njemu, u prvom dobu istorije se pojavljuje režim orijentalnog despotizma na Istoku u

³² Hegel, G. V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 399.

³³ Isto, str. 399.

kojem je samo *jedna* osoba slobodna.³⁴ Ovo odgovara Polibijevoj ideji prvobitne centralizacije moći u primitivnoj monarhiji. Oba režima su takođe zasnovani na sili. Ali po Hegelu u drugom dobu svetske istorije se pojavljuju režimi aristokratije i demokratije, koji korespondiraju staroj Grčkoj i Rimu, gde su samo *neki* slobodni.³⁵ Dakle za razliku od Polibija, gde je režim demokratije vlast svih, za Hegela ovde ipak nisu svi slobodni, s obzirom na činjenicu da je antička demokratija pretpostavljala ropstvo. Dakle, sa stanovišta slobode ljudskih bića kao takvih, za Hegela ovaj režim mnogo više korespondira aristokratiji, pa ih time i stavlja zajedno u jedno doba. Konačno, nakon antike, na sceni istorije nastupa monarhija, dakle režim hrišćanskih civilizacija Evrope³⁶, gde su sada zaista *svi* slobodni.³⁷ Smene režima prate isti tok proširivanja moći od jedne osobe, preko nekih do svih, ali sam tok i priroda procesa je zapravo dijametralno suprotna Polibijevom modelu ciklizma.³⁸

Dakle, uprkos spoljašnjoj analogiji ideje smene režima postoji jedna značajna razlike između Polibijevog i Hegelovog modela. Kod Polibija su smene režima zasnovane na nužnosti cikličnosti vremena. Ovo kretanje nije vođeno napretkom u svesti o slobodi, već neminovnošću propasti postojećih političkih formi. Osnovni princip iza istorijskih smena režima jeste *tyche*, sudbina koja kako je Frenk Volbank primetio u grčkom svetu poseduje karakteristike „čudljive i nestabilne

³⁴ Hegel, G. V. F., *Filozofija istorije*, str. 123.

³⁵ Isto.

³⁶ Isto.

³⁷ Isto.

³⁸ Ovo jeste jedna puka analogija iz koje tek želim da izvedem neke daljnje zaključke, ali već jedna primedba koja bi se ovde mogla dati jeste da dok Polibije prikazuje smenu režima unutar jedne države, za Hegela se smena vlasti odnosi na doba svetske istorije koja pretpostavlja i smenu celokupnih civilizacija. Ali treba isto tako uzeti u obzir da za Hegela svetska istorija ne predstavlja samo sukcesiju različitih doba (čime bi već time izgubila kvalitet filozofske istorije) već isto tako i *ideje države* kao takve. Dakle smena doba, koja oslikava smene režima, tiče se ne samo raznolikih država i civilizacije, već i jedne jedinstvene ideje države koja se istorijski razvija. Vidi o ovome: Fulda, *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*, str. 89.

boginje³⁹. Za razliku ove koncepcije istorije u kojoj vlada, kako i sam Hegel piše, „apstraktna i bezumna nužnost neke slijepe sudbine“⁴⁰, Hegelova svetska istorija se zasniva na ideji da „um vlada svetom“, što podrazumeva da „svet nije prepušten slučaju ni spoljašnjim slučajnim uzrocima, već da njime vlada neko providenje“.⁴¹ Antička svest je i dalje ograničenog karaktera s obzirom na svoju spoznaju svesti o slobodi, pa time u ciklizmu i ponavljanjima istorije ne vidi ništa drugo do rad slepe moći koja je indiferentna spram ljudske biti. U ovom svetu i dalje važi ona uzrečica „ničega novog pod suncem“. Time ta svest ni ne može ništa drugo u istoriji da vidi već svoju neminovnu propast. Za razliku od antičke percepcije vremena koju nalazimo kod Polibija, moderna svest poseduje punu izvesnost o sopstvenoj slobodi, pa je time i u mogućnosti da sagleda istoriju kao jedno smisljeno kretanje koje vodi do nje same. Dakle, u suprotnosti spram stare ideje ciklizma, Hegelov model svetske istorije je zasnovan na principu da „ono što je u početku izgledalo samo slučajno i moguće“ ponavljanjem „postaje nešto stvarno i potvrđeno“.⁴²

Pošto je za Polibija smena režima stvar sudbine, iz istog razloga je i njegov „mešani ustav“ podložan kontingenciji. Naime, Rimski republika je imala boginju sudbine na svojoj strani u razvijanju ustava. Ali pošto se radi o jednoj boginji, čija je ćud promenjiva i nestabilna, na isti način kako je kontingencija dovela do toga da Rimljani dođu do ustava koji bi „usporio“ pad, tako je i ironija sudbine dovela do njegovog pada. U suprotnosti sa ovim, za Hegela jedinstvo istorijskih formi vlasti, sadržano u ustavu moderne države, nije stvar slučajnosti, već nužnosti u spoznaji slobode. Sam pojam prevladavanja [*Aufhebung*] služi svrsi nužnog procesa zadržavanja prošlih istorijskih formi duha u njegovoj razvijenoj formi. Ovim demokratija, aristokratija i monarhija nisu elementi koji su slučajnošću ukombinovani u jednu prolaznu i razumsku celinu. Naprotiv, za Hegela su ovi elementi nužnošću razvoja svetskog duha očuvani kao posebni momenti unutar totaliteta umskog jedinstva

³⁹ Wallbank, F., *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, str. 209–10.

⁴⁰ Hegel, G. V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 460.

⁴¹ Hegel, G. V. F., *Filozofija istorije*, str. 18.

⁴² Isto, str. 358.

moderne države. Time onda primitivna centralizacija moći ne vodi u tiraniju, pa u druge režime i njihove deformisane tipove. Naprotiv, despotizam se progresivno razvija u obrnutom smeru, od demokratije, preko aristokratije, pa konačno do monarhije, dakle vlasti jedne osobe, koja sada u sebi negira i očuvava istorijske momente bivših formi. Time je onda vlast jedne osoba simbol individualnosti modernog subjekta, a ne stvar kontingentne vlasti jednog koji time neminovno postaje tiranin.

Ova razlika u shvatanju istorijskih uslova antičkog i modernog ustava je vidljiva i u samoj prirodi građana i njihove aktivnosti. Kao što je rečeno, Polibije predstavlja rimski „mešani ustav“ kao jedan iznutra konfliktualni svet gde posebni elementi vrše međusobnu korekciju. Aristokratski senat i plebejski tribuni stoje u konstantnom odnosu agresije i političkog rata. Rimski republika je društvo konflikta i konkretnije onoga što je Marks nazivao klasne borbe. Aristokratske i demokratske institucije su konstantno stajale u odnosu antagonizma unutar borbe staleža.⁴³ Ali ovo je bilo moguće upravo jer su svi građani bili politički aktivni na svakodnevnom nivou, gde je njihova centralna aktivnost bila kako *borba* unutar društva, tako i *rat* sa spoljašnjim neprijateljima. Kako Polibije opisuje taj svet, svaki režim unutar mešanog ustava Rima je bio vođen „agresivnim impulsom [prev. autora]“⁴⁴ prema drugom, čime je onda gola sila bila jedina koja je mogla da iznedri jedinstvo.

Za razliku od jedne iznutra konfliktualne strukture, Hegelov unutrašnji ustav je režim mira. Kao što je gore spomenuto, različiti elementi ustava kod Hegela korespondiraju istorijskim dobima i civilizacijama. Demokratski element oslikava starogrčki svet. Ali ovaj svet nije jedno mnoštvo politički aktivnih građana, već građansko društvo u kojem obitava čovek kao privatna osoba. Dakle, građani nisu primarno politička bića kao demokratski agenti, već istupaju u svom dnevnom životu kao radna bića. Oni svakako, kako to Hegel piše, ne treba da žive „samo kao privatne osobe“, već da u svakom delanju imaju

⁴³ Isto, str. 339.

⁴⁴ Polybius, *The Histories*, Vol. III, str. 311.

u vidu i svrhu opšteg.⁴⁵ Ali njihova delatnost se ne vrši u samim institucijama države, već unutar korporacija. Dakle oni su politički agenti u pasivnom smislu, kroz rad koji ima za svrhu opšte dobro države.

Isti je slučaj i sa neposredno političkim agentima, ili aristokratskim slojem. Ovaj sloj odgovara samom Rimu, dakle aristokratskom društvu svetske istorije. Ali u modernoj državi ovaj element ne stoji u suprotnosti naspram naroda. Naprotiv, kao tačka posredovanja između *demos*-a i monarha, aristokrate ujedno dolaze iz samog naroda. Oni su time podređeni istoj disciplini građanskog društva i podeli rada koja ograničava *demos*. Njihova posredovačka funkcija je moguća time da je politička aktivnost profesionalizovana. Politika tako nije njihovo određenje po rođenju, već poziv koji se bira. Uslov njihove delatnosti je „spoznaja i dokaz njihove sposobnosti – dokaz koji državi osigurava njenu potrebu“.⁴⁶ Dakle kako demokratski, tako i aristokratski sloj nisu zapravo primarno politički agenti u antičkom smislu reči. Oni istupaju na scenu kao *bourgeois*, to jest, kao radno biće, i samo na ovaj način takođe i kao *citoyen*. Pošto rad više nije delegiran podređenom sloju robova, već je poopšten kao disciplina svih građana⁴⁷, antička ratnička disciplina nije više osnova svakodnevne političke delatnosti.

Ali u slučaju monarha, situacija je malo drugačija. Ovaj element ustava odgovara hrišćanskoj i post-klasičnoj evropskoj civilizaciji. Monarh predstavlja jedinstvenu i monoteističku volju države koja nije više razbijena na mnoštvo kao što je to bio slučaj u Grčkoj, ili kruto fragmentisane staleže kao u Rimu. Monarh je simboličko jedinstvo moderne subjektivnosti oličene u državi. Ali subjektivnost monarha, za razliku od ostala dva sloja, nije zapravo *bourgeois* ličnost. Naime, monarh se ne pojavljuje kao *bourgeois* u ulozi političkog agenta. S obzirom da se u Hegelovoj državi radi o naslednoj monarhiji, monarh ne bira svoje zvanje, već se rođenjem pojavljuje kao *citoyen*. Ali to ne znači da i on nije podređen uslovima građanskog društva. Upravo zbog nasledne prirode njegove volje je monarhova odluka u mirnodopskom

⁴⁵ Hegel, G. V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 377.

⁴⁶ Isto, str. 422.

⁴⁷ Isto, str. 466.

stanju čisto simboličkog karaktera, dakle ona samo formalno „stavlja pečat“ na aktivnu *bourgeois* volju demokrata i aristokrata.

Kod Hegela je time kroz jednu opštu demilitarizaciju volje građana, kao i samog monarha, omogućen unutrašnji mir. Pošto politika u unutrašnjem ustavu nije više vezana za rat, time je isključena borba staleža iz društva, ili ono što je Marks nazivao klasna borba. Pošto stara društva nisu sačinjavala jedinstven narod, već sistem kruto i strogo ograničenih i hijerarhizovanih porodica, unutrašnje nasilje se nije moglo isključiti iz njihovog odnosa. Ne posredovanje, već puka sila je mogla da iznedri ovde jedinstvo. Najbolji primer ovoga jeste rimska institucija diktature koja je konstantno kroz rat i spoljašnje konflikte morala regenerisati jedinstvo republike, koje ona nije mogla da iznedri iz sebe same.

Hegel je time u mogućnosti da stabilizuje unutrašnji život društva, drugim rečima da unutrašnje odnose građana zasnuje ne na političkoj borbi, već na međusobnom priznanju i miru. Ali Hegel sada ovde nailazi na jedan problem. Ni njegova država nije sigurna od rada istorijske ironije. On nailazi na problem upravo kroz unutrašnju pacifikaciju društva putem podruštvoavljenja rada. Naime, videli smo da njegov moderni sistem integriše svetsko-istorijske režime aristokratije, demokratije i monarhije u jedan jedinstveni ustav putem razvezivanja politike od rata i njenog vezivanja za rad. Ali jedan režim iz Hegelove svetske istorije i dalje izostaje u celoj ovoj priči – despotizam. Naravno, u modernom dobu despotizam bi svakako trebalo da je prevaziđen. On se u Hegelovoj *Filozofiji prava* pojavljuje samo kao hipotetička opasnost razlaganja slojeva elemenata u svoje posebne forme, gde bi se onda „kneževska vlast“ mogla pojaviti kao „*izolirana* i time kao puka vladarska moć i proizvodnost“.⁴⁸ Ovo svakako nije aktuelna, već samo moguća opasnost u slici države koju Hegel predstavlja. Ali upravo zbog ove hipotetičke opasnosti o kojoj on eksplicitno piše, Hegel ipak ostaje pod antičkim uticajem veze politike i rata. Ovo je vidljivo u njegovom problematizovanju mira koji on sam zagovara. Konkretnije, redukcija političke aktivnosti na rad zapravo može da dovede do toga da građani,

⁴⁸ Isto, str. 431.

upravo kroz disciplinu rada, zaborave na opšte dobro i okrenu se pukoj satisfakciji privatnih interesa. „U miru se građanski život više širi, sve sfere se učauruju a to je za dugi period jedno propadanje ljudi; njihove partikularnosti postaju sve čvršće i okoštavaju“.⁴⁹ Ovaj proces može da bude poguban po državu, pošto u nedostatku svesti o opštem dobru, država bi postala svedena na agregat atoma građanskog društva. Ovim bi odnosi rada izgubili kvalitet političkog jedinstva i postali bi redukovani na odnose samog građanskog društva u kojem, kako Hegel piše, svako na kraju jeste „sebi svrha“, dok je sve drugo puka „svrha“ za zadovoljavanje svojih potreba.⁵⁰

Ova tendencija kod Hegela je, da ponovimo, samo jedna hipotetička mogućnost. Ali Hegel nju ipak anticipira kada piše o „dugom periodu“ mira i dominacije rada koji vodi da „propadanja ljudi“.⁵¹ Ova tendencija je takođe permanentno vidljiva sa jedne specifične pozicije unutar njegove države. Naime, Hegelov pojam „ološa“, neorganizovane mase koja nije uključena u sistem podele rada građanskog društva, pa je time i isključena iz celine života kao *citoyen*, poseduje jednu unikatnu perspektivu na Hegelovu državu. Da ponovimo, razumska slika ustava, koja njega posmatra kao sistem koji potrebuje „uzajamne prepreke“, i gde se „negativno“ uzima za polazište a „htijenje zla i nepovjerenje“ tretira kao primarno, jeste „nazor ološa“.⁵² Dakle, percepcija ološa naliči na antički razumski model, gde jedinstvo nije jedinstvo naroda, već suprotstavljenih i antagonističkih elemenata. Ološ celinu države posmatra na ovaj neprijateljski način. Kako Hegel piše ološ se ne definiše pukom činjenicom siromaštva i isključenosti iz sistema rada, već „kroz unutarnju pobunu protiv bogatih, protiv društva, vlasti itd.“.⁵³ Njihova percepcija države vidi celokupni sistem posredovanja kao jednu stranu i nadređenu instancu, zbog čega se ona upravo kroz njihovu perspektivu pojavljuje kao jedna despotska instanca. Hegelov opis

⁴⁹ Isto, str. 450.

⁵⁰ Isto, str. 318.

⁵¹ Isto, str. 450.

⁵² Isto.

⁵³ Isto, str. 362.

perspektive modernog ološa iz *Filozofije prava*, i njihovog antagonizma prema volji bogatih, društva i vlasti, zato veoma liči na njegov opis podređenih individua u orijentalnom despotizmu iz *Filozofije istorije*, gde ljudi u zakonu „ne prepoznaju sopstvenu, već potpuno tuđu volju“.⁵⁴ Ološ se, dakle, pojavljuje kao i sam despotizam, neistorijski⁵⁵, kao jedan element koji se opire istorijskom razvoju.

Dva elementa ovde dovode Hegelovu državu u opasnost. Kao što je rečeno, u stanju mira Hegelova država je u opasnosti da ljudi izgube obzir za opšti interes koji vodi ka sve većoj tendenciji privatizacije ljudskih odnosa. Druga bitna stvar je da logika građanskog društva svakoga stavlja, kako to Frenk Ruda piše, u „latentnu“ opasnost da dođe u poziciju ološa, dakle u „*nestalež* siromaštva [*unestate of poverty*]“⁵⁶. Time je svako po nazoru potencijalno ološ. Ovo je još više očigledno kad se uzme u obzir da „nazor ološa“ nije samo stvar materijalnih uslova, jer se on generiše ne samo na strani siromašnih, već i na strani bogatih, koji svoje bogatstvo onda ne vide kao društvenu uslovljenu i time kroz disciplinu stečenu vrednost.⁵⁷ Dakle, rastuća privatizacija odnosa i jačanje ekstrema bogatstva i siromaštva u građanskom društvu može da vodi jačanju „nazora ološa“, koji onda celokupnu državu stavlja u opasnost da se aristokratski i demokratski element otuđe jedan od drugoga, kao i da se politički autoritet svojim građanima pojavi u ruhu originalnog režima svetske istorije, kao jedna despotski nadređena instanca. Ovime bi umski totalitet spao na razumsko jedinstvo, gde bi

⁵⁴ Hegel, G. V. F., *Filozofija istorije*, str. 123.

⁵⁵ Hegel opisuje orijentalni despotizam kao jedan „neistorijski svet“ i „ponavljanje iste veličanstvene propasti“ (Isto, str. 126). Odnos podanika prema ovakvoj državi se naravno menja kroz svetsku istoriju, ali to nije nešto što se može reći i za „ološ“, koji i u modernom dobu očuvava prvobitnu relaciju spram države kao jedne strane i otuđene volje. Time se onda i sam ološ može označiti „neistorijskim“ u smislu jedne tvrde supstancije koja se opire razvoju svesti o slobodi u svom ciničnom stavu spram vlasti.

⁵⁶ Ruda, F., *Hegel's Rabble*, str. 46.

⁵⁷ Ruda ovde daje primer bogatog rasipnika i kockara, koga on naziva ološ luksuza [*luxury rabble*]. Vidi: Ruda, F., *Hegel's Rabble*, str. 46.

mešani ustav postao sveden na odnose antičkog sveta, naime odnose međusobnog netrpjenja i antagonizma i konkretnije na odnos klasne borbe koju je Hegel upravo kroz ideju umskog totaliteta pokušao da isključi iz svoje države.

Na ovoj tački, gde se Hegelova država suočava sa krizom svog suvereniteta time što pokazuje tendenciju da postane svedena na razumske odnose, on je prisiljen da se pozove na svoje antičke uticaje i konkretnije na vezu politike i rata. Samo ovaj rat ne podrazumeva i unutrašnji konflikt, već kao i kod Polibija, spoljašnjeg neprijatelja. Naime, za Polibija je uslov održavanja unutrašnje borbe staleža unutar mešanog ustava bila permanentna prisutnost spoljašnjeg neprijatelja. Pošto su unutrašnji konflikti između staleža redovno dovodili ovu državu do toga da jedan sloj svojim agresivnim impulsom prevagne nad drugima, spoljašnji neprijatelj je služio kao protivbalans unutrašnjim sukobima. Rat je dakle bio od najvećeg značaja za republikansko jedinstvo. Kako je Rimski istoričar Salustije pisao na tragu Polibija, „strah od neprijatelja“ je „uzdržavao dobar duh u državi“, a „čim je nestalo toga straha iz srdaca, zavladao je nažalost ono, što se rado spaja sa srećom, razuzdanost i obijest“.⁵⁸

Dakle, uprkos Hegelovom principu unutrašnjeg mira, čime bi spoljašnji uslov međudržavnog neprijatelja postao suvišan, tendencija građanskog društva da osifikuje privatne interese i ojača svetsko-istorijski aspekt despotizma unutar države, potrebuje, kao i u slučaju antike, rat kao sredstvo očuvanja političkog jedinstva.

ZAKLJUČNA PRIMEDBA

U kontekstu činjenice da Hegelova politička filozofija i dalje pretpostavlja antičku i istorijsku uslovljenost političke suverenosti i rata, može se onda razumeti i istaknuta pozicija monarha u njegovoj filozofiji. Hegel gaji jedan ambivalentan odnos spram antike i istorije uopšte, gde sa jedne strane ona može da se pojavi samo kao ukinuta i prevaziđena sferom građanskog društva, to jest fenomenom podruštvovljenja rada,

⁵⁸ Salustije, G. K., *Rat sa Jugurtom*, str. 95.

dok sa druge, veza politike i rata i dalje definiše modernu suverenost. Pa je time i monarh jedna ambivalentna figura. On svakako nije proizvoljni despot, već ustavno ograničena figura formalne validacije volje demokratskog i aristokratskog sloja. Dakle, ona figurira kao simbol moderne subjektivnosti kao rezultata ali isto tako i prevazilaženja svetske istorije. Ona je u mirnodopskom stanju figura posredovanja, podređena uslovima građanskog društva.

Ali sam monarh ne proizilazi iz tog građanskog društva, već zadržava svoj status kao *citoyen* čiji je primarna veza sa politikom rat. Jer upravo u ratnom stanju ova figura zadobija obličje antičkog diktatora, dakle institucionalizovane forme moći kroz koju celokupna zajednica može da očuva svoje jedinstvo. I ovde svakako nije puki despotizam na delu, dakle čista samovolja, jer monarh istupa na međunarodnoj sceni sa građanstvom kao takvim koji se identifikuju sa njegovom voljom. Ali ova centralizacija moći u rukama monarha istovremeno služi kako bi se sprečila tendencija građanskog društva da otuđi građanina od političkog autoriteta kroz privatizaciju odnosa, pa samim time i da spreči državu samu da se pojavi u očima građana kroz „nazor ološa“, dakle kao fragmentirani skup antagonističkih elemenata. Ovim antička vezanost politike i rata i dalje upućuje na jedan, kako je to Rastko Jovanov nazvao, „ostatak negativnosti“⁵⁹, dakle permanenciju prirodnog nasilja na sceni međunarodnih odnosa. Iz Hegelovog ambivalentnog odnosa spram svetske istorije, koja jeste politička istorija nasilja i rata, može se onda postaviti i pitanje, u kolikoj meri je i čuveni „kraj istorije“ zapravo višesmislen. Sa jedne strane on upućuje na pobjedu modernog principa slobode, građanskog društva i rada kao disciplinarnog principa modernih odnosa. Sa druge strane, kao i kod Polibija, pojam kraja kod Hegela upućuje uvek i na jedno novo otpočinjanje, dakle na jedan dijalektički krug. Za Hegela ovaj krug istorije svakako nije sterilan, dakle označen onim principom „ničega novog pod suncem“, ali upravo onaj ostatak

⁵⁹ Jovanov, R., *Hegelovo pravo naroda: Istoričnost duha i granice prava*, str. 144.

negativnosti ostavlja mogućnost prodora istorije na scenu modernosti.⁶⁰ Time bi onda „kraj“ bio ništa drugo nego jedno otpočinjanje gde bi nasilje i rat, a ne procesi priznanja unutar građanskog društva, iznova postali konstitutivni princip jedne nove zajednice. Iako je istorija dvadesetog veka pokazala da diktatura i sila ne mogu da iznedre jednu novu političku celinu, Hegelova moderna država se ipak zasniva na istom onom principu „odlaganja“ i „usporavanja“ istorijskog kretanja, dakle na strahu koji je naveo i Polibija da identifikuje mešani ustav kao model stabilnosti, naime strah od viška istorije i kako to Hegel piše njenih „ponavljanja“.⁶¹

LITERATURA

- Polybius, *The Histories, Volume III*, ed. S. D. Olson, trans. S. D. Olson and W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Cristi, Renato, *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff: University of Wales Press, 2005.
- Cristi, Renato, „The Hegelsche Mitte and Hegel’s Monarch’, *Political Theory* 11/4 (1983), str. 601–622.
- Fulda, Hans Friedrich, *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*, u: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana*, Köln, 1986, str. 58-105.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1989.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Filozofija istorije*, Beograd: Fedon, 2006.

⁶⁰ Ovde nemam prostora da ulazim u kompleksnu debatu o pojmu „kraja istorije“, pojam koji inače sam Hegel kao takav nije upotrebljavao. Ali jedna interpretacija koja se može spomenuti u kontekstu ove ambivalentnosti pojma koji se razvio iz njegove filozofije možemo naći kod Rajnharta Mauera, gde se pojam „kraja“ uzima kao kraj jedne epohe i konkretno Hegelove epohe, pa time onda i modela države koji on predstavlja u svojoj *Filozofiji prava*. Ovim bi onda moderni ustav, nalik na svog antičkog preteču, predstavljao i jedan pokušaj „produžavanja“ ovog kraja, dakle jednu internu konstitucionalnu formu pokušaja odlaganja njenog pada. Vidi: Mauer, K. R., *Hegel and the End of History*, str. 199–200.

⁶¹ Hegel, G. V. F., *Osnovne crte filozofije prava*, str. 451.

- Ruda, Frank, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, New York: Continuum, 2011.
- Jovanov, Rastko, *Hegelovo pravo naroda: Istoričnost duha i granice prava*, Beograd: Albatros Plus, 2013.
- Krisp, Gaj Salustije, *Katilinina Urota i Rat sa Jugurtom*, Zagreb: St. Kugli, 1925.
- Wallbank, F. W., *Polybius, Rome and the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Maurer, K. Reinheirt, „Hegel and the End of History“, u: *The Hegel Myths and Legends*. Evanston, Illinois: Northwest University Press, 1996.

DORĐE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

THE “MIXED CONSTITUTION” AND WORLD-
HISTORICAL REGIMES IN HEGEL’S POLITICAL
PHILOSOPHY

Abstract: In the article, I wish to show how Hegel’s political philosophy and in particular his understanding of the modern constitution from *The Philosophy of Right* rests on the chronology from his world history. This relationship, as I will also show, is based on his adoption of the Roman republican constitution as it was presented by the ancient Greek historian Polybius. In the first step, I will present Hegel’s appropriation of the Polybian “mixed constitution” and how Hegel integrates world-historical regimes into his political philosophy through this model. Afterwards I will point out some important differences between the ancient, republican, and the modern, monarchic constitution. These differences arise out of the relationship of work and war with politics and Hegel’s attempt to “postpone” the downfall of the modern state’s sovereignty. Finally and following from this, I will turn to the ambivalences of the meaning of “end of history” in Hegel’s philosophy.

Keywords: Mixed constitution, World history, Regime, Roman republic, Polybius, Hegel

Primljeno: 11.4.2022.

Prhivačeno: 21.6.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 930.1 Bultmann R.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.91-110>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

KRISTINA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROBLEM ESHATONA U DELIMA RUDOLFA BULTMANA

Sažetak: S obzirom na činjenicu da je Rudolf Bultman bio sveštenik i teolog koji je istovremeno bio zainteresovan za pitanja savremene filozofije, autor nastoji da ispita da li su Bultmanova razmatranja problema istorije bliže hrišćanskim ili savremenim koncepcijama. Autor smatra da se do odgovora na to pitanje može doći analizom pojma *eshaton*, koji je centralni pojam za razumevanje hrišćanskih koncepcija istorije. Rezultati ovih istraživanja treba da pokažu da se Bultmanova razmatranja pojma eshatona razlikuju od tradicionalno hrišćanskih tumačenja ovog pojma. Na taj način, Bultmanova misao doprinosi tome da pojedine hrišćanske ideje nastavljaju svoj život kroz prizmu egzistencijalističke filozofije.

Ključne reči: Bultman, filozofija istorije, eshaton, hrišćanstvo, egzistencijalno tumačenje istorije

UVODNA RAZMATRANJA

Dvadesetovekovni luteranski sveštenik i teolog, Rudolf Bultman (Rudolf Karl Bultmann), ističe da su mnogi njegovi savremenici pokušavali da odgovore na pitanje može li se pronaći *suština* i *smisao* istorije.² Posmatrajući istoriju iz perspektive hrišćanstva, odgovor na ovo

¹ E-mail adresa autorke: tina.todorovic@live.com

² Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, Harper & Brothers, New York, 1962, str. 1.

pitanje bio bi potvrđan.³ Hrišćanska misao o tome da istorija ima svoj *smisao* i *cilj*, u skladu je sa linearnim poimanjem vremena, odnosno razumevanjem da postoji početna i krajnja tačka u vremenu. Krajnja tačka u vremenu dovodi se u vezu sa najavljenim drugim Hristovim dolaskom (*parousia*), sa kojim će nastupiti *eshaton*, odnosno *kraj sveta* kakvog su ljudi do sada poznavali, i otpočeti novi život odabranih individua u *Božijem carstvu*. Međutim, ono što su Bultmanovi savremenici smatrali problematičnim u ovakvim koncepcijama, tiče se izrazito velike vremenske distance koja postoji u odnosu na doba kada je Isus Hristos živio, odnosno kada su nastajale prve hrišćanske zajednice. Autori iz dvadesetog veka doveli su u pitanje način na koji su se do tada razumevale i tumačile Hristove reči, kao i dela njegovih učenika, s obzirom na misao da savremeni čovek ne može biti siguran u to da ima identično *duhovno iskustvo* kao i ljudi u prošlosti.⁴ Savremeni autori ukazuju na problematičnost tačnog utvrđivanja načina na koji su se nekada doživljavali i tumačili događaji iz prošlosti o kojima se danas raspravlja. Postavlja se pitanje kako je, i da li je uopšte moguće uspostaviti odnos spram *nekadašnjeg sveta*, saživeti se sa mislima i osećanjima koje su proživljavali ljudi u prošlosti, i istinski razumeti šta su ti događaji ranije predstavljali.⁵ Smatramo da je Bultman bio svestan ovih problema, i da upravo u tom duhu pristupa pitanju istorije.

Ono što Bultman vidi kao značajnu odliku *moderne slike sveta* jeste razvoj nauke i naučnog mišljenja za koje su biblijske, odnosno *mitske* predstave nezamislive. *Moderan čovek* zna da je nemoguće *hodati po vodi, isceljivati bolesne dodirrom i vaskrsavati umrle*, a to su upravo bili *biblijski predmeti vere*.⁶ Kako Jaspers (Karl Theodor Jaspers) tvrdi,

³ Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 200.

⁴ Thiselton, Antony C., *The Two Horizons*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1980, str. 51, 52.

⁵ Isto, str. 52.

⁶ Jaspers kritikuje Bultmanovu tvrdnju o drugačijem shvatanju koje odlikuje modernog čoveka, u pogledu na navedene *biblijske predmete vere*. On tvrdi da je Hristovim savremenicima bilo jednako problematično *poverovati u čuda*.

da bi *spasao veru*, Bultman rešenje pronalazi u *egzistencijalnoj interpretaciji* Biblije.⁷ U istraživanju koje sledi pokušaćemo da odgovorimo na pitanje da li se Bultmanova *egzistencijalna interpretacija* Biblije može povezati sa idejom da su njegove koncepcije istorije bliže savremenim nego hrišćanskim pogledima. Smatramo da se do odgovora na ovo pitanje može doći analizom pojma *eshatona*, jer je upravo taj pojam centralni pojam hrišćanske interpretacije istorije, kao i ključno mesto na kom se može uočiti razlika u odnosu na Bultmanovo tumačenje.

Analiziraćemo Bultmanovo razlikovanje starozavetnih od novozavetnih pogleda na istoriju koje je utemeljeno na različitim shvatanjima *eshatona*, odnosno cilja ka kome se istorija kreće. Takođe, u fokusu naših istraživanja biće i kritika novozavetne eshatologije koja, kako Bultman navodi, ne predstavlja nikakav cilj ka kome se istorija kreće, već momenat u kom *istorija prestaje da postoji*. Videćemo da rešenje ovog problema Bultman pronalazi u novom načinu tumačenja pojma *eshatona*, to jest, kroz prizmu *egzistencijalističke interpretacije*. Biblija za Bultmana predstavlja delo koje nam *otkriva istinu o čovekovoj egzistenciji*, zbog čega se događaji kao što su *Hristovo stradanje i vaskrsenje*, tumače iz ugla egzistencijalističke interpretacije – kao *moćnosti* (oproštaja i novog života), koje su bile otvorene za ljude u prošlosti, koje su ponovljive, i tiču se čoveka današnjice.

HRIŠĆANSKA IDEJA O CILJU I SMISLU ISTORIJE

Kao što smo u uvodu rekli, hrišćanski pogled na istoriju odlikuje ideja da *istorija ima cilj i smisao*, a ta ideja se dovodi u vezu sa tvrdnjom da postoje početna i krajnja tačka u vremenu.⁸ Kako Levit navodi,

Kako Jaspers navodi: „...uskrsnuće je recimo suvremenicima bilo nevjerođostojno jednako koliko i današnjem čovjeku.“ Jaspers Karl, „Istina i nesreća Bultmanova demitologiziranja“, u *Pitanje demitologiziranja*, Naklada Breza, Zagreb, 2004, str. 11.

⁷ Jaspers, Karl, „Istina i nesreća Bultmanova demitologiziranja“, str. 13.

⁸ Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 200.

Avgustinovo delo „Država Božija” pruža nam prikaz jednog tipično hrišćanskog viđenja istorije. Levit ističe Avgustinovu tvrdnju: „Povijest kao celina ima smisla samo zahvaljujući toj povezanosti sa apsolutnim početkom i apsolutnim krajem. U središtu te ograničene povijesti stoji pojava Isusa Krista, kao apsolutni eshatološki događaj.”⁹ Naime, hrišćani smatraju da je *apsolutni početak* trenutak kada je *Bog stvorio svet*, dok se apsolutni kraj vezuje za *drugi Hristov dolazak (parousia)* sa kojim nastupa *strašni sud*, odnosno *eshaton*. Hristova pojava je u samom *središtu* istorije, jer je on svojim dolaskom ujedno najavio kraj (eshaton). Hrišćani vide smisao svih prošlih događaja upravo u iščekivanju *obećanog ponovnog Hristovog dolaska*, odnosno *trijumfa Države Božije*, kako to Avgustin kaže: „Čitav povijesni tok postaje progresivan, smislen i razumljiv samo kroz iščekivanje povijesnom vremenu onostranog konačnog trijumfa Božije Države nad carstvom grešnog čovjeka.”¹⁰

Hrišćanstvo govori o tome da se čovek prvim grehom udaljio od Boga i time prouzrokovao nepremostiv jaz između sebe i svog tvorca. Zbog toga se Isus Hrist pojavio na zemlji kako bi iskupio sve grehe i pružio mogućnost ponovnog sjedinjenja ljudi i Boga. To je ključni razlog zbog kog se Hristova ličnost i njegovo pojavljivanje na zemlji smatra najvažnijim događajem u istoriji: „Trajni cilj razumevanja sadašnjih i prošlih događaja je konačno ostvarenje: strašni sud i uskrsnuće.”¹¹ Dakle, smisao svih istorijskih događaja formiran je spram ideje o krajnjoj tački, momentu kada će se dogoditi najavljeni drugi Hristov dolazak, i time nastupiti kraj sveta kakvog poznajemo.

Ideja o Hristu – iskupitelju grehova, ključna je za tumačenje istorije – kao „istorije spasenja“. Kako Bultman navodi, Oskar Kulman (Oscar Cullmann) u svojoj knjizi „Hrist i vreme“, iznosi tezu da se ranohrišćanska koncepcija istorije bazira na Hristovoj ličnosti kao *centralnoj figuri* u vremenu.¹² Kulman tvrdi da je ideja *spasenja* usko

⁹ Isto, str. 210.

¹⁰ Isto, str. 214.

¹¹ Isto, str. 210.

¹² Bultmann, Rudolf, „History of Salvation and History“, in: *Existence and Faith: shorter writings of Rudolf Bultmann*, Collins, London, 1973, str. 268.

povezana sa *istorijskom činjenicom* Hristovog stradanja i vaskrsenja.¹³ Naime, Hristovo vaskrsenje predstavlja nadu da će nakon *eshatona* – kraja sveta, doći do vaskrsenja individua, odnosno do njihovog spasenja.¹⁴ Pored toga što bi se Bultman protivio Kulmanovoj tvrdnji da je Hristovo vaskrsenje *istorijska činjenica*, o čemu ćemo detaljnije govoriti kasnije, Bultman takođe zamera Kulmanu što ne pravi distinkciju između „istorije spasenja“, koja se odnosi na tipično hrišćansko tumačenje istorije, i „istorije sveta“.¹⁵ Ideja da se hrišćansko poimanje istorije izjednačava sa istorijom čitavog sveta bila je nezamisliva za Karla Levita (Karl Löwith). Levit smatra da Hristova pojava *ne može imati kosmički značaj*: „Za prirodni um empirijskog historičara nemoguća je pretpostavka da naš viječni spas i iskupljenje svega svijeta zavisi od događaja koji se slučajno odigrao prije dvije hiljade godina u Palestini.“¹⁶

Kako Bultman dalje kaže, za Kulmana je *nemoguće osporiti* tvrdnju da je Hrist sebe doživljavao kao *odlučujuću figuru u Božanskom planu spasenja*, i da se u apostolskim delima ideja *istorije spasa* pokazuje kao ključna.¹⁷ Za razliku od Kulmana, Bultman smatra da se u Novom zavetu ne može pronaći adekvatno potkrepljenje za ideju da *Hristova smrt i vaskrsenje* predstavljaju centralne događaje koji daju *smisao svim ostalim događajima*, odnosno da čitav Novi zavet treba tumačiti kroz prizmu hrišćanskog viđenjaistorije – *istorije spasa*.¹⁸

Ovakvi Bultmanovi stavovi su bliski savremenim koncepcijama, što najbolje možemo uočiti ako se ponovo osvrnemo na stavove Karla Levita. Levit kaže: „Kao takvi, povijesni događaji ni na koji način ne pokazuju neki obuhvatni, konačni smisao. Povijest nema nikakav konačni rezultat.“¹⁹ Ako se prihvati ideja koju zastupa Levit, da ne

¹³ Isto.

¹⁴ Isto, str. 273, 274.

¹⁵ Isto, str. 274.

¹⁶ Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 229.

¹⁷ Bultmann, Rudolf, „History of Salvation and History“, str. 277, 278.

¹⁸ Isto, str. 282.

¹⁹ Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 235.

postoji nikakav *konačni rezultat u istoriji*, postavlja se pitanje da li onda možemo govoriti o *eshatonu*?

Levitov stav o ovom pitanju je jasan, on smatra da je potpuno besmisleno verovati u to da će *eshaton* doći, kako kaže: „Zdrav ljudski razum, čak i onaj teologa, svagda će ostati pri tome da se ranokršćansko očekivanje predstojećeg *eshatona* pokazalo kao iluzija i iz toga će zaključiti da je eshatološki futurizam jedan mit, nebitan ‚za nas‘, koji interpretiramo smisao novozavjetnog poslanstva egzistencijalno (Bultman)...“²⁰ Iskoristićemo upravo ovaj citat kako bismo najpre objasnili zbog čega smo se odlučili da u ovom istraživanju govorimo o Karlu Levitu i njegovom viđenju problema istorije kao značajnom za razumevanje Bultmanovih stavova.

Kao što se iz citata može videti, Levit je upoznat sa radom Rudolfa Bultmana i njegovim *egzistencijalnim tumačenjem* Novoga zaveta. Postoji očigledna veza između ovih autora, a u prilog ovoj tezi navešćemo Bultmanovo delo „Istorija i eshatologija“, u kom se Bultman nekoliko puta poziva i osvrće na ideje Karla Levita.²¹

Kao što Levit smatra da je apsurdno verovati da će se *eshaton* zaista dogoditi, isto se odnosi i na ideju vaskrsenja umrlog Hrista, jer se ono *kosi sa načelima zdravog razuma*. Levit kaže: „Ali um ne može da prihvati odlučno koliko i neispunjeno naveštanje istinskog *eshatona* sa strašnim sudom i spasenjem.“²² S obzirom na ovakvo tumačenje pojma *eshatona*, ostaje nam da razmotrimo kako se taj pojam uklapa u celokupnu sliku Levitovog razmišljanja o istoriji.

Na samom početku videli smo da se hrišćansko razumevanje istorije zasniva na ideji o postojanju smisla i cilja ka kome istorija ide. Međutim, kako Levit kaže, moderni pogledi na istoriju se potpuno razlikuju od te ideje. Istorija se više ne može posmatrati kao smisljena celina: „Čini se da poviješću umjesto uma i providnosti upravlja slučaj i

²⁰ Isto, str. 250.

²¹ Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, Harper & Brothers, New York, 1962.

²² Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 252.

udes.”²³ Cilj ovog kratkog osvrtu na Levitove ideje i vezu koja postoji između Bultmanove filozofije, jeste da prikazemo probleme sa kojima se suočava jedan teolog dvadesetog veka koji, sa jedne strane, prihvata i razmatra sve one probleme pristupa pitanjima istorije na koje ukazuju moderni autori, a sa druge strane želi da die uklopi sa hrišćanskom teologijom.

U istraživanju koje sledi pokušaćemo da objasnimo na koji način bi trebalo shvatiti Bultmanovo *egzistencijalno tumačenje* novozavetnih ideja kao što su: *Hristovo stradanje* i *vaskrsenje*, kao i to u kakvoj su oni vezi sa pojmom *eshatona*, jer su upravo ti pojmovi ključni za razumevanje Bultmanove *egzistencijalne interpretacije istorije*. Prethodno smo videli da je Hristovo *stradanje* i *vaskrsenje* u direktnoj vezi sa pojmom *eshatona* i drugog Hristovog dolaska kom se *nadaju* svi hrišćani²⁴, i spram kog pronalaze smisao svih pređašnjih događaja, odnosno istorije u celini. Naš zadatak jeste da ispitamo kako se u Bultmanovim delima hrišćanski pojam *eshatona* transformiše u pojam *eshatološke egzistencije*, odnosno *eshatološkog načina postojanja*.²⁵

BIBLIJA I ISTORIJA

Najpre ćemo razmotriti Bultmanovu tvrdnju da se starozavetni i novozavetni pogledi na istoriju razlikuju. Bultman smatra da se starozavetna slika sveta odlikuje verom u Boga – kreatora svega postojećeg i gospodara istorije: „Istinska oblast Božijeg gospodarenja je

²³ Isto, 243.

²⁴ „U što se po Novome zavjetu nada kršćanska nada? Ona se nada u *dan našega gospodina Isusa Krista*, u *dolazak* ili *pojavu* Krista kao *spasitelja*, u njegovu *objavu*, jer on u sadašnjosti boravi još samo skriven na nebu.“ Bultmann, Rudolf, „Kršćanska nada i problem demitologiziranja“, u: *Pitanje demitologiziranja*, str. 131.

²⁵ Bultmann, Rudolf, „History of Salvation and History“, str. 283, 284.

istorija; njegovo dejstvo objavljuje se u istoriji naroda.”²⁶ Dakle, kada je reč o starozavetnom tumačenju istorije, u fokusu je starozavetni Bog koji rukovodi istorijskim događajima u skladu sa svojim planom.²⁷ Samim tim, može biti govora o *smislu istorije*, jer postoji početna tačka u vremenu (postanje), od koje se vreme računa i tumači kao kretanje ka nekom određenom cilju, konkretno, cilju ka kome Bog vodi svoj narod. Kako Bultman navodi: „Istorijski tok se kreće od postanja, preko vremena patrijarha i nastanka Izraila, preko Mojseja do primanja zakona na Sinaju.”²⁸ Važno je istaći Bultmanovu tvrdnju da se ostvarenje *cilja ka kome istorija die*, dovodi u vezu sa jednim – *izabranim narodom*, dok se „sudbina” ostalih naroda ne razmatra.

Bultman smatra da se spram tog jasno određenog cilja može govoriti o starozavetnom poimanju *istorije kao smislene celine*. Levit se takođe slaže sa Bultmanovim zapažanjima, jer kako navodi: „U biblijskoj tradiciji samo su židovski proroci bili radikalni ‚filozofi povijesti’, jer su umjesto filozofije posjedovali nepokolebljivu vjeru u božije providencijalne namjere prema njegovom izabranom narodu koga je on kažnjavao za neposlušnost i nagrađivao za poslušnost.”²⁹

Vidimo da je ovde reč o *narodu* kao *subjektu istorije*, dok su individue značajne samo kao deo *tog naroda*.³⁰ Za razliku od novozavetnog narativa o Bogu koji je Bog svih ljudi, starozavetni Bog je usmeren samo na jedan narod: „Stara izraelska religija beše izrazito nacionalna religija; život naroda i religija behu jedno; narod i Bog pripadali su jedan drugom.”³¹

Zbog toga, kako Bultman ističe, pitanje da li će se dogoditi ostvarenje cilja istorije zavisilo je samo od *poslušnosti naroda*, odnosno

²⁶ Bultmann, Rudolf, „Starozavetno nasleđe“, u: „*Kad Izrail beše dete*“: zbornik radova u čast profesora Dragana Milina povodom 70. rođendana, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd, 2015, str. 179.

²⁷ Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, str. 6,7.

²⁸ Bultmann, Rudolf, „Starozavetno nasleđe“, str. 180.

²⁹ Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, str. 238.

³⁰ Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, str. 21.

³¹ Bultmann, Rudolf, „Starozavetno nasleđe“, str. 191.

toga koliko će narod uspeti da udovolji volji svog tvorca.³² Bog je isključivo zbog vernosti svog naroda ispunjavao obećanja: „On je izveo narod iz Egipta, sa njim je na Sinaju sklopio Savez; on ga je vodio kroz pustinju i dao mu zemlju, i to zemlju nasleđa, zemlju obećanu ocima.”³³

Do sada smo videli da u Bultmanovim istraživanjima starozavetnog pogleda na istoriju nema govora o *eshatonu*. Značajno je istaći da Bultman posmatra Stari i Novi zavet kao dve zasebne celine koje se veoma razlikuju, a ta razlika se jasno može uočiti upravo upoređujući starozavetne i novozavetne koncepcije istorije. Videćemo kako su novozavetna viđenja istorije obeležena pojmom *eshatona*, odnosno idejom da će doći obećani *kraj sveta*, kao i *strašni sud* svim ljudima koji su ikada živeli na zemlji. Sa druge strane, kako Bultman tvrdi, u starozavetnom poimanju istorije nema *eshatologije u pravom smislu reči*.³⁴ Razloge za ovakve tvrdnje Bultman pronalazi u svom tumačenju starozavetne ideje da se cilj istorije, odnosno ostvarenje tog cilja dovodi u vezu isključivo sa *odabranim – izraelskim narodom*, dok se za sudbinu drugih naroda ne pokazuje nikakav interes. Dakle, Bultman tvrdi da su sva starozavetna apokaliptična predanja usmerena na izraelski narod, a nipošto na čitav svet.³⁵ U narednom poglavlju razmatraćemo novozavetne koncepcije istorije kroz prizmu pojma *eshatona* (*eshatologije*).

NOVOZAVETNA ESHATOLOGIJA

Kao što smo u prethodnom poglavlju rekli, Bultman smatra da se u starozavetnoj slici sveta *eshaton* ne pojavljuje kao centralni pojam. Suprotno tome, novozavetno poimanje istorije obeleženo je problemom *eshatona*, to jest *eshatologije*.³⁶ Bultman u svom delu „Istorija i eshatologija“ definiše *eshatologiju* kao *doktrinu koja govori o*

³² Isto, str. 192.

³³ Isto.

³⁴ Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, str. 27.

³⁵ Isto, str. 28.

³⁶ Isto, str. 29.

poslednjim stvarima, odnosno o momentu kada će naš svet doći do svog kraja.³⁷ Kraj sveta je ujedno i kraj istorije, s obzirom na to, Bultman ističe da ovde više nije reč o *kretanju ka nekakvom cilju*, već se naprosto radi o *prestanku postojanja* svega što je do sada postojalo.³⁸

Bultman tumači ranohrišćansku predstavu o *nadolazećem Božijem carstvu* kao novu Božiju kreaciju koja nije povezana sa starim svetom. Kao posledica toga sledi *iščezavanje istorije* zajedno sa svim sećanjima na prošli svet.³⁹ Ideja o dualizmu između starog i novog sveta jeste izvoriste pojma hrišćanske *eshatologije*: „Prema Bultmanu, dakle, eshatologija u pravom smislu nastaje kao temporalna interpretacija dualizma, te je samim tim suprotstavljena primordijalnom starozavjetnom shvatanju Boga.“⁴⁰ Posmatrajući pojam eshatona iz te perspektive, kao prelomni momenat u kom će *isčeznuti* i sama *istorija*, nije iznenađujuće što Bultman tvrdi da je u ranom hrišćanstvu eshatologija *progutala istoriju*.⁴¹

Još jedna važna promena u odnosu na starozavetnu sliku sveta jeste promena subjekta istorije. Ulogu naroda kao subjekta istorije zamenile su *individue*. Videli smo ranije da je ispunjenje Božijeg obećanja, odnosno ostvarenje cilja, zavisilo od poslušnosti čitavog naroda. Međutim, Novi zavet govori o Hristovom učenju koje se odnosi na sve individue na svetu koje nose odgovornost za svoje postupke i izbore.⁴²

Upravo će ovaj fokus na individue i njihove izbore omogućiti Bultmanu da tumači Novi zavet u svetlu *egzistencijalističke filozofije*. Bultman smatra da se ljudi okreću proučavanju istorije zbog potrebe da

³⁷ Isto, str. 23.

³⁸ Isto, str. 30.

³⁹ Isto.

⁴⁰ Đogo, Darko, *Hristos, Mitos, Eshaton: jedno pravoslavno čitanje Rudolfa Bultmana i Jirgena Moltmana*, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd, 2011, str. 69.

⁴¹ Isto, str. 37.

⁴² Isto.

pronađu rešenja za probleme koji se tiču njihovih sopstvenih života.⁴³ U tom svetlu možemo tumačiti i Bultmanovu tvrdnju da se proučavanjem istorije otkriva nešto o čovekovoj egzistenciji: „...interes za povijest kao sferu života, u kojoj čovjekov tubitak, u kojoj on zadobiva i stvara svoje mogućnosti... Najbliži tekstovi za takvo propitivanje jesu tekstovi iz filozofije, religije i pjesništva...“⁴⁴ Kao što iz citata vidimo, religijski tekstovi su, pored filozofskih tekstova i poezije, plodno tle na kom možemo tražiti odgovore na pitanje o *čovekovoj egzistenciji*, odnosno, kako to Bultman kaže, *propitivati čovekove mogućnosti*. U narednom poglavlju detaljnije ćemo se baviti pojmom *mogućnosti* i pokazati da inspiraciju za tumačenje ovog pojma Bultman pronalazi u filozofiji Martina Hajdegera (Martin Heidegger).

Biblija Bultmanu, između ostalog, predstavlja i ključno delo za razumevanje *ljudske egzistencije*: „Označi li se Na što interpretacije kao pitanje o Bogu, o Božijoj Objavi, tada to zapravo znači da je to pitanje o istini ljudske egzistencije“.⁴⁵ Kao što vidimo, pitanja o Bogu prepliću se sa pitanjima o vlastitoj egzistenciji, što znači da Bultmanu nije u fokusu „objektivno“ izučavanje istorije, u smislu tačnog utvrđivanja istorijskih činjenica, već on smatra da je glavni motiv za izučavanje istorije upravo *čovekova egzistencija*. Zbog toga, predmet Bultmanovih istraživanja nije *Isus kao istorijska ličnost*, odnosno utvrđivanje da li je on zaista postojao ili ne, već isključivo *Isusovo učenje* koje se može primenjivati i danas.⁴⁶ Isusova ličnost za Bultmana predstavlja primer čoveka koji je na određeni način *tumačio svoju egzistenciju* i pokušavao da dođe do *smisla života*. S obzirom na to, svrha upoznavanja sa Isusovim učenjem ogleda se u pokušajima da interpretiramo sopstvenu egzistenciju.⁴⁷

Kako bismo što bolje razumeli novu dimenziju tumačenja eshatona u svetlu egzistencijalističke filozofije (koja je inspirisana

⁴³ Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, Collins, London, 1962, str. 7.

⁴⁴ Bultman, Rudolf, „Problem hermeneutike“, u: *Pitanje demitologiziranja*, str. 123.

⁴⁵ Isto, str. 128.

⁴⁶ Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, str. 9.

⁴⁷ Isto. 10.

delima Martina Hajdegera), mi se najpre moramo osvrnuti na Bultmanovu kritiku interpretacije pojma eshatona ranohrišćanskih zajednica. Poći ćemo od jedne vrlo zanimljive Bultmanove teze. Kako Bultman tvrdi, eshatologija ne potiče od izvornog Hristovog učenja, već je eshatologija nastala kasnije, kao produkt pogrešnog tumačenja Hristovih učenika (apostola), koji nisu razumevali Hristove reči na pravi način.⁴⁸ Dakle, čitava ideja o *kraju sveta* i *vaskrsu mrtvih* tumači se kao jedna suvišna kreacija ranih hrišćanskih zajednica koje su uzaludno iščekivale momenat drugog Hristovog dolaska i *strašnoga suda*.

Hrišćani toga doba očekivali su da će se *eshaton* dogoditi za vreme njihovog života, međutim, kako je vreme prolazilo, slabila je i njihova vera u to da će doći očekivani kraj.⁴⁹ Bultman smatra da je problem nastao onda kada su ljudi počeli da tumače *Hristovo stradanje* i *vaskrsenje* u bukvalnom smislu. Naime, Bultman jasno napominje da *Hristovo vaskrsenje* nije, i ne može biti nikakva *istorijska činjenica*.⁵⁰ Poput Levita, Bultman smatra da se takve ideje, tumačene u bukvalnom smislu, kose sa načelima zdravog razuma. Rešenje je u tome da novozavetne ideje moraju tumačiti u ključu *egzistencijalne interpretacije*, koja će uspeti da iz svih *mitoloških predstava* izdvoji *čovekove mogućnosti*, značajne za *modernog čoveka*: „Taj je mitološki način predočavanja postao stran modernome čovjeku, čije je mišljenje određeno znanošću...”⁵¹

Kada je reč o *eshatonu*, apsurdno je govoriti o bilo kakvom *vaskrsenju mrtvih* i *strašnom sudu*, jer, kao što smo videli, to su narativi koji odgovaraju *mitološkoj* predstavi stvarnosti. Bultman smatra da je jedini *kraj sveta* na koji možemo da računamo onaj koji dolazi usled *prirodnih procesa*, odnosno onaj koji možemo *racionalno objasniti*: „...pa i kad računamo sa svršetkom svijeta, tad ipak računamo samo sa

⁴⁸ Up. Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, str. 33.

⁴⁹ Bultman, Rudolf, „Kršćanska nada i problem demitologiziranja”, u: *Pitanje demitologiziranja*, str. 131, 132.

⁵⁰ Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, str. 36.

⁵¹ Bultmann, Rudolf, „Kršćanska nada i problem demitologiziranja”, str. 133.

svršetkom koji je uzrokovan prirodnim procesima, odnosno prirodnim katastrofama.“⁵²

ESHATON U KLJUČU EGZISTENCIJALNE INTERPRETACIJE ISTORIJE

Bultman neretko ističe u svojim delima da je njegovo tumačenje Novog zaveta obeleženo Hajdegerovom filozofijom. Kako tvrdi, on od Hajdegera nije naučio *šta teologija ima da kaže, već kako ona govori*.⁵³ Bultman je u Hajdegerovom delu „Bitak i vreme“, pronašao inspiraciju za svoje *egzistencijalno tumačenje istorije*: „Teologija može učiti od Heideggera u nastojanju da se razjasni odnos čovekova bitka na povijest a time i povijesno razumijevanje...“⁵⁴ Zbog toga, smtaramo da je korisno osvrnuti se na neke Hajdegerove ideje koje su Bultmanu bile posebno značajne.

Kada govorimo o Hajdegerovom poimanju istorije, važno je napraviti razliku između razumevanja istorije u smislu *događaja u prošlosti* (onome što obično mislimo kada kažemo – *povest*), i istorije u smislu *nauke o tim događajima*.⁵⁵ Hajdeger kaže da *lokacija problema povesti*: „ne sme da se traži u istoriji kao znanosti o povesti.“⁵⁶ Dakle, Hajdeger govori o *povesti*, smatrajući da je bitno najpre osvestiti da čovek (tubitak) *egzistira povesno*, iz čega tek proizilazi mogućnost da se ta *povest* i shvati: „Iz te vrste bitka bića, koje egzistira povesno, izrasta egzistencijalna mogućnost jednog izričitog otključenja i shvatanja povesti“⁵⁷, a to shvatanje povesti će Hajdeger nazivati *egzistencijalnom interpretacijom istorije*.⁵⁸ Hajdegerova ideja o shvatanju istorije isključivo iz perspektive *povesno egzistirajućeg čoveka* (tubitka), može

⁵² Isto, str. 134.

⁵³ Thiselton, Antony C., *The Two Horizons*, str. 28.

⁵⁴ Bultmann, Rudolf, *Pitanje demitologiziranja*, str. 54.

⁵⁵ Isto, str. 151.

⁵⁶ Hajdeger, Martin, *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd, 2007, str. 432.

⁵⁷ Isto, str. 434.

⁵⁸ Isto.

se prepoznati u Bultmanovim učenjima. Bultman započinje svoje delo „Isus i reč“ tvrdnjom da nije moguće govoriti o *objektivnom saznanju istorije* (kao što je saznanje prirode), jer čovek *mora priznati sebi da je on deo istorije* o kojoj želi da govori.⁵⁹ Dakle, čovek ne može sagledati istoriju kao nešto što je „drugačije od njega samog“, zbog toga Bultman tvrdi da *govoreći o istoriji čovek zapravo govori nešto o samom sebi*.⁶⁰ Međutim, postavlja se pitanje šta je to što možemo reći o sebi samima, odnosno zbog čega nam je važno da se bavimo proučavanjem istorije?

Smatramo da se odgovor na ovo pitanje ponovo može dovesti u vezu sa Hajdegerovom filozofijom. Naime, Hajdeger će reći da je čovek *subjekat povesti*⁶¹ i da se *egzistencijalna interpretacija istorije* bavi *mogućnostima*, odnosno izučavanjem čovekove *autentične egzistencije*.⁶² Hajdeger tvrdi da su *mogućnosti* za čoveka koji je nekada živio *ponovljive*, odnosno da one postoje kao *mogućnosti* i za čoveka koji danas živi – zato se kaže da je *istorija orijentisana ka budućnosti*.⁶³ Hajdeger kaže: „Istorija stoga... nikako ne započinje u ‚sadašnjosti‘ i kod onoga samo danas ‚zbiljskog‘, da bi odatle pipala natrag ka nečemu prošlom, nego se takođe i istorijsko otključenje vremenuje iz budućnosti.“⁶⁴

Pojam mogućnosti (ponovljive mogućnosti) je ključan u razumevanju veze koja postoji između *istorije* i *budućnosti*: „... mogućnost zapravo imenuje aktivni, delatni način na koji tubivstvovanje realizuje vlastitu egzistenciju. Putem egzistencijala moći-biti Hajdeger je nastojao da ukaže da tubivstvovanje tek predstoji samom sebi, ili, rečeno

⁵⁹ Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, str. 6.

⁶⁰ Isto.

⁶¹ Hajdeger, Martin, *Bitak i vreme*, str. 437.

⁶² Macquarrie, John, *An Existentialist Theology*, Pelican Books, England, 1973, str. 153.

⁶³ Isto.

⁶⁴ Hajdeger, Martin, *Bitak i vreme*, str. 453.

tradicionalnim vokabularom, da tek postaje ono što jeste.“⁶⁵ Konačno, Hajdegerova *egzistencijalna interpretacija istorije* se ne odnosi na poznavanje istorijskih činjenica, već na, kao što smo videli, *moгуćnosti koje su ponovljive* za čoveka današnjice.⁶⁶ Da bi čovek ostvario svoju autentičnu egzistenciju: „... izvesne mogućnosti valja ponoviti, jer je jedino ponavljanjem dostupna izričita predaja u smislu autentičnog prisvajanja mogućnosti.“⁶⁷

Ovaj osvrt na Hajdegerove ideje bio nam je potreban da bismo bolje razumeli način na koji Bultman tumači mesto Isusove ličnosti u istoriji. Naime, Bultman u svetlu Hajdegerove filozofije tumači Hristovu pojavu na zemlji kao primer jednog *autentičnog načina postojanja*: „... kao već ostvaren potencijal ljudskog bića da kroz odluke, na koje ga poziva svaka nova situacija ,ovde i sada‘ ostvari jedan autentičan način postojanja, slobodan od smrti i grijeha, budući da se ,u Hristu‘ već desilo spasenje.“⁶⁸ Pomenuto *spasenje koje se već desilo u Hristu* odnosi se na *moгуćnosti koje je Hrist otvorio ljudima*, a to su *oproštaj i novi život*.⁶⁹ Zbog toga, Bultman smatra da *stradanje i vaskrsenje* imaju *eshatološki karakter*, u smislu da die ne treba tumačiti kao nešto što se jednom dogodilo u prošlosti, već nešto što je kao *moгуćnost ponovljivo u sadašnjosti*, upravo kao *oproštaj i novi život*.⁷⁰ Pojam *moгуćnosti* o kom je ovde reč, kako to i sam Bultman kaže, u direktnoj je vezi sa Hajdegerovim pojmom *autentičnih mogućnosti bitka*, i upravo će ovaj

⁶⁵ Prole, Dragan, „Hajdegerovi egzistencijali povesnosti – izvornost ili konstrukcija?“, u: *Filozofija i društvo*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2007, str. 60.

⁶⁶ Macquarrie, John, *An Existentialist Theology*, str. 154 i 161.

⁶⁷ Prole, Dragan, „Hajdegerovi egzistencijali povesnosti – izvornost ili konstrukcija?“, str. 61.

⁶⁸ Đogo, Darko, *Hristos, Mitos, Eshaton: jedno pravoslavno čitanje Rudolfa Bultmana i Jirgena Moltmana*, str. 75.

⁶⁹ Macquarrie, John, *An Existentialist Theology*, str. 156.

⁷⁰ Isto, str. 161, 152.

pojam biti ključan za Bultmanovu interpretaciju hrišćanskog pojma *eshatona*.⁷¹

Ideja o *eshatonu* dobija novo značenje u svetlu *egzistencijalističkog tumačenja*: „... u prvom planu jeste poziv na odluku i stav, čime je eshatološki karakter bilo Carstva bilo Ličnosti protumačen kao odluka za *autentičnu egzistenciju* u ključu Hajdegerove deskripcije iste.“⁷² Ostaje nam da razmotrimo na šta se tačno odnose pomenute mogućnosti *oproštaja* i *novog života*, i na koji način su one povezane sa *eshatološkim načinom postojanja* – *eshatološkom egzistencijom*.

Naime, Isus je podučavao ljude tome da mogu doneti *odluku* i potpuno promeniti svoj način *života u grehu*, a ta *odluka* se dovodi u vezu sa *pokajanjem*.⁷³ Kao što Bultman navodi, jedina pomoć *grešnom čoveku* bila bi *oproštaj* koji dolazi od Boga.⁷⁴ Dakle, jedna od mogućnosti, *mogućnost oproštaja*, otvara se onda kada se čovek *pokaje*, odnosno, kada odluči da stavi tačku na život kakav je ranije živeo.

Nakon pokajanja i oprosta otvara se još jedna mogućnost, mogućnost *novog života*, ili kako to hrišćani nazivaju *carstva Božijeg*. Ključna razlika u pogledu na ranohrišćanske koncepcije *nadolazećeg carstva Božijeg*, jeste u tome što Bultman smatra da je *ono već prisutno kao mogućnost*. Dakle, *carstvo Božije* nije nešto transcendentno ovome svetu već *imanentno*.⁷⁵ *Imanentno* je u tom smislu što ono već predstavlja *novi život* svih onih koji su se odlučili da odreknu starog načina života u grehu. Oni koji su verni, koji su se die pomoć Hrista oslobodili *svega zemaljskog*, zapravo su *nova Božija kreacija*, odnosno, *prešli su put od života u grehu do eshatološkog načina postojanja*.⁷⁶

⁷¹ Bultmann, Rudolf, „The Historicity of Man and Faith“, in: *Existence and Faith: shorter writings of Rudolf Bultmann*, Collins, London, 1973, str. 112.

⁷² Đogo, Darko, *Hristos, Mitos, Eshaton: jedno pravoslavno čitanje Rudolfa Bultmana i Jirgena Moltmana*, str. 71.

⁷³ Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, str. 20.

⁷⁴ Isto, str. 101.

⁷⁵ Isto, str. 19.

⁷⁶ Bultmann, Rudolf, „History of Salvation and History“, str. 283.

Kao što vidimo, odgovor na pitanje o *značenju Božijeg carstva* Bultman pronalazi u ideji *izbavljenja čoveka od svega zemaljskog* – odnosno života u grehu.⁷⁷ Izbavljenje o kom je ovde reč jeste *eshatološko*, jer ono podrazumeva *završetak starog načina života*. Samim tim, *Božije carstvo* nije nekakav *ideal koji se realizuje u istoriji*, već se ono tiče individualne čovekove odluke, odluke da izabere *novi život*.⁷⁸

Potkrepljenje za ovakvo tumačenje Bultman vidi u samom Novom zavetu. Navešćemo neke delove koje Bultman citira, koji su mu poslužili kao inspiracija za ideju da odabrat *carstvo Božije* (ili kako u ovom prevodu stoji – *carstvo nebesko*), ujedno zahteva od čoveka velika odricanja: „Još je carstvo nebesko kao blago skriveno u polju, koje našavši čovjek sakri i od radosti za to otide i sve što ima prodade i kupi polje ono. Još je carstvo nebesko kao čovjek trgovac koji traži dobra bisera, pa kad nađe jedno mnogocjeno zrno bisera, otide i prodade sve što imaše i kupi ga.“⁷⁹

Vratimo se sada pitanju o smislu istorije, ali ovoga puta sa Bultmanovog stanovišta. Bultman smatra da bi na pitanje o smislu istorije mogao odgovoriti samo neko ko se nalazi *na samom cilju istorije*, kako bi sa te krajnje tačke mogao sagledati smisao svih prethodnih događaja, ili naprosto neko ko se nalazi *izvan* istorije. Međutim, čovek se ne može nalaziti ni u jednoj od ove dve pozicije.⁸⁰ Razlog tome je, kao što smo već rekli analizirajući Hajdegerove ideje, što čovek *egzistira povեսno*, i kao takav on može razumeti povest, odnosno govoriti o *istoriji* kao *egzistencijalnoj interpretaciji istorije*. Bultman je prihvatio ovu Hajdegerovu ideju, i kada govori o istoriji, zapravo govori o nekadašnjim čovekovim mogućnostima koje su ponovljive u sadašnjosti, odnosno otvorene za čoveka danas.

⁷⁷ Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, str. 22.

⁷⁸ Isto.

⁷⁹ Sveto Jevanđelje po Mateju, 13, 44 i 45, u: *Sveto pismo, Novi zavet*, preveo Vuk Stefanović Karadžić, Biblijsko društvo, Beograd, 1966, str. 24.

⁸⁰ Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, str. 138.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Istraživanje koje smo sprovedi imalo je za cilj da pokaže na koji način se Bultmanovo i hrišćansko poimanje istorije razlikuju, upravo spram različitih koncepcija pojma *eshatona*. Analizom tekstova savremenih autora (Levita i Hajdegera) pokušali smo da ukažemo na sličnosti koje postoje između Bultmanovog i savremenih pogleda na problem istorije. Razmatrajući *ideju da se u istoriji može pronaći smisao i cilj*, Bultman je ukazivao na to da postoji razlika između starozavetnog i novozavetnog tumačenja te ideje. Bultman vidi *eshatologiju* kao tvorevinu ranohrišćanskih zajednica koja zapravo ne predstavlja nekakav cilj ka kome istorija ide, već momenat u kome ona *isčezava*. Razloge za ovakvo tumačenje eshatona Bultman vidi u pogrešnom interpretiranju ideja *Hristovog stradanja i vaskrsenja*. Kako Bultman tvrdi, *mitološke* predstave o svetu trebalo bi zameniti jednim *egzistencijalnim tumačenjem*. Eshatologija se može tumačiti u jednom drugačijem svetlu: Sama pojava Isusa Hrista jeste jedan eshatološki događaj, koji nipošto ne treba razumevati kao neku istorijsku činjenicu, već kao stalno, ponovno prisutnu pojavu koja je usmerena na „sada“ i „ovde“, odnosno, koja se neposredno tiče svih ljudi koji egzistiraju u sadašnjosti.⁸¹

Hristove reči se odnose na sve individue, odnosno na čovekove *odluke*, koje su, pak, usmerene na budućnost.⁸² Suština je u tome da su Hristovim stradanjem i vaskrsenjem zapravo otvorene mogućnosti: *oproštaja i novog života*. Takođe, videli smo da se sa Bultmanovog stanovišta ne može govoriti o *smislu istorije (u svom totalitetu)*, jer čovek niti može govoriti sa pozicije cilja istorije, niti može posmatrati istoriju izvana. Ali, Bultman kaže da *smisao istorije leži u sadašnjosti*, upravo kao pomenutim *ponovljivim mogućnostima*. Izučavajući istoriju, mi zapravo „otkrivamo“ te mogućnosti u našim sopstvenim životima, i u

⁸¹ Macquarrie, John, *An Existentialist Theology*, str. 151.

⁸² Isto, str. 152.

toj ideji se krije smisao Bultmanove *egzistencijalne interpretacije istorije*.⁸³

LITERATURA

- Bultmann, Rudolf, *History and Eshatology*, Harper & Brothers, New York, 1962.
- Bultmann, Rudolf, „History of Salvation and History“, in: *Existence and Faith: shorter writings of Rudolf Bultmann*, Collins, London, 1973.
- Bultmann, Rudolf, „The Historicity of Man and Faith“, in: *Existence and Faith: shorter writings of Rudolf Bultmann*, Collins, London, 1973.
- Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, Collins, London, 1962.
- Bultmann, Rudolf, „Kršćanska nada i problem demitologiziranja“, u: *Pitanje demitologiziranja*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.
- Bultman, Rudolf, „Problem hermeneutike“, u: *Pitanje demitologiziranja*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.
- Bultmann, Rudolf, „Starozavetno nasleđe“, u: „*Kad Izrail beše dete*“: zbornik radova u čast profesora Dragana Milina povodom 70. Rođendana, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd, 2015.
- Đogo, Darko, *Hristos, Mitos, Eshaton: jedno pravoslavno čitanje Rudolfa Bultmana i Jirgena Moltmana*, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd, 2011.
- Hajdeger, Martin, *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Jaspers, Karl, „Istina i nesreća Bultmanova demitologiziranja“, u: *Pitanje demitologiziranja*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.
- Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
- Macquarrie, John, *An Existentialist Theology*, Pelican Books, England, 1973.
- Prole, Dragan, „Hajdegerovi egzistencijali povesnosti – izvornost ili konstrukcija?“, u: *Filozofija i društvo*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2007.
- Sveto pismo, Novi zavet*, preveo Vuk Stefanović Karadžić, Biblijsko društvo, Beograd, 1966.
- Thiselton, Antony C., *The Two Horizons*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1980.

⁸³ Isto, str. 155, 156.

KRISTINA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE PROBLEM OF ESCHATON IN THE WORKS OF
RUDOLF BULTMANN

Abstract: Considering the fact that Rudolf Bultmann was a priest and theologian who was also interested in questions of contemporary philosophy, the author is aiming to inquire whether Bultman's reflections about the problem of history are closer to Christian or contemporary conceptions. The author considers that we could answer that question by analyzing the concept of the eschaton which is the central concept of a Christian understanding of history. The results of this examination should demonstrate that Bultman's understanding of the concept of the eschaton is different from traditional Christian concepts. In that manner, Bultman's conceptions contribute to the fact that some Christian ideas continue to live through the prism of existentialist philosophy.

Keywords: Bultmann, Philosophy of History, Eschaton, Christianity, Existential Interpretation of History

Primljeno: 14.6.2022.

Prihvaćeno: 28.8.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 37(4/9)

37.01 : 81'366.594

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.111-125>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MINA ĐIKANOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

BUDUĆNOST OBRAZOVANJA I PITANJE O SUBJEKTU

Sažetak: U tekstu se istražuje pitanje budućnosti obrazovanja iz konteksta subjekta obrazovanja. U kontrastu s (neo)humanističkom tradicijom, savremene obrazovne tendencije pokazuju izrazitu sklonost ka usklađivanju obrazovnih principa sa zahtevima tržišta rada, umesto sa potpunim razvojem čoveka. Na taj način se u čitavom procesu gubi ideja čoveka kao subjekta obrazovanja i ustupa mesto pretpostavci da su učenici i studenti zapravo *objekti*. Vraćanje subjektiviteta subjektu moguće je kroz uključivanje humanističkih elemenata obrazovanja u pragmatički model.

Ključne reči: obrazovanje, subjekt, objekt, (neo)humanizam, filantropizam

U tekstu *Budućnost filozofije i pitanje o subjektu*, Riker navodi da je jedino moguće istraživanje pitanja budućnosti filozofije ono koje odgovara na pitanje „Šta u našoj filozofiji danas ima budućnost?“. Ne vredi da pitamo šta će filozofija biti u budućnosti niti koja će se struja današnje filozofije nastaviti u budućnosti: „Budućnost filozofije, ove ili one filozofije ostaje nam nepoznata koliko i budućnost sveukupne naše

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

kulture”². Kad bismo formulaciju ovog stava primenili na pitanje obrazovanja uopšte, moglo bi se reći da nam budućnost obrazovanja ostaje nepoznata koliko i budućnost sveukupne naše kulture. Ako, pak, odlučimo da – u Rikerovom maniru – pitamo šta u našem obrazovanju danas ima budućnost, odgovor će izvesno biti nepovoljan za humanističke znanosti.

U okviru pitanja o budućnosti obrazovanja uopšte postoji i jedno uže, s istim potencijalom nepovoljnog odgovora, naime – kakva je budućnost filozofskog obrazovanja. Filozofski predmeti se već duži niz godina izbacuju iz planova srednjih škola ili im se daje izborni karakter. Studije filozofije svake godine imaju sve manji broj zainteresovanih studenata. Ne treba se zavaravati u pogledu nužne veze između ova dva momenta: izučavanje filozofije u okviru srednjeg nivoa obrazovanja neposredno utiče na broj budućih studenata. Jednako tako, izostanak ili umanjenje izučavanja filozofije u okviru srednjih škola neposredno uslovljavaju neisplativost studija filozofije, jer se tržište rada zatvara za svršene filozofe. Rad *u struci* sve je omeđeniji.

Filozofija je možda i jedina znanost koja svoju egzistenciju mora da opravdava od samog nastanka. Već više od dva i po veka, svaka filozofska disciplina, orijentacija ili stanovište u isto vreme predstavljaju i borbu za legitimitet same filozofije. Mizologija je toliko sveprisutna da svakodnevi jezik „filozofiranje“ daje pežorativan prizvuk, a filozofima se odriče kompetencija ne samo za ono što obična svest ne vidi kao mogući predmet filozofije, već i za vlastito polje ekspertize. Izdvajanjem posebnih znanosti iz okrilja filozofije, filozofija je – u očima javnosti – izgubila nadležnost nad predmetima tih znanosti. Budući da je sve što utilitaristički um smatra vrednim izučavanja svakako prešlo u posed različitih posebnih nauka, filozofija ostaje nasukana na stenju lukrativnosti i izložena kao muzejski primerak nekadašnjeg načina mišljenja. Filozofija se smatra naprosto *anahronom* te se njene pretenzije

² Ricoeur, P., „Budućnost filozofije i pitanje o subjektu“ u *Čemu još filozofija*, 161-200, Znaci, Zagreb 1982, str. 163.

ne prihvataju, premda je filozofski način mišljenja, bez ikakve sumnje, zaslužan i za prostore u posebnim znanostima³.

Naravno, obrazovanje je – možda i na očitiji način od filozofije – vlastito vreme mislima obuhvaćeno⁴. I Hajzenberg izražava slično uverenje govoreći da je „pojedinaac, ako hoće da sudeluje u stvaranju duhovne strukture svog vremena, upućen na mogućnosti koje mu je istorijski razvoj pripremio upravo za to vreme“⁵. Duh vremena određuje i naučne perspektive i uređenje društva. *Obrazovna politika* uvek je neposredna ilustracija vladajućih vrednosti jednog društva – zapravo, dominantne kulture. Obrazovne tendencije na ovim prostorima izvrstan su primer takvih prilika. Riker polazi od pretpostavke da je živa tradicija ona koja otvara pogled u budućnost, jer budućnost ima samo savremeno mišljenje koje reinterpreтира svoje izvore⁶. Na tom tragu, budućnost mišljenja usmerenog na obrazovanje takođe presudno zavisi od reinterpretacije vlastitih izvora.

Postavlja se, međutim, pitanje o tome šta su uopšte izvori savremenog obrazovanja. Koliko savremeni obrazovni ciljevi imaju dodira s helenskom *paideiom* ili konceptom *Septem Artes Liberales*? Da li savremene gimnazije baštine izvorne ideje Melanhtonove škole? Ima li u savremenom školstvu dovoljno tragova neohumanističkih tendencija? Odgovor na ova pitanja zavisi od perspektive. Duh našeg vremena je, u skladu s hegelijanskom perspektivom, proizvod svih prethodnih mena i momenata duha. S druge strane, vladajući pogled na obrazovne ciljeve gotovo je dijametralno suprotan idealima iz kojih izvire koncept opšteg obrazovanja.

³ Tako Hajzenberg svedoči o velikom utisku koji je na njega ostavio Platonov *Timaj*, koga su u originalu čitali u okviru školskih zadataka! (Hajzenberg, V., *Fizika i metafizika*, Nolit, Beograd 1972, str. 30 i dalje).

⁴ Prema poznatoj Hegelovoj tezi (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989, str. 18).

⁵ Hajzenberg, op. cit., str. 52.

⁶ Ricoeur, P., op. cit., str. 163.

*Strategija razvoja obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji do 2030. godine*⁷ je sveobuhvatni strateški dokument javne politike u oblasti razvoja obrazovanja u ovoj državi. Predstavlja nastavak i proširenje prethodne strategije te podrazumeva uključivanje tema koje nisu bile deo prethodnog strateškog okvira; usaglašavanje politika u obrazovanju sa naučnim, tehničkim i tehnološkim razvojem, kao i savremenim kretanjima u društvu i ekonomiji; usaglašavanje propisa u obrazovanju sa međunarodnim dokumentima⁸.

Vidimo da se strateški interesi obrazovanja tiču onog naučnog, tehničkog, tehnološkog i ekonomskog. Osim činjenice da izvorno utemeljenje pojmova nauke, *techne*-a i ekonomske biti dugujemo Aristotelu, ne može se reći da u ovako zamišljenim ciljevima ima prostora za filozofiju. Ili izučavanje klasičnih jezika, primera radi. *Strategija* ističe i važnost osnaživanja vaspitne komponente u okviru čitavog sistema obrazovanja, pominje se čak i negovanje kritičkog mišljenja⁹, ali stiče se utisak da se kritičko mišljenje odnosi na ono što se – ne samo na engleskom govornom području – naziva „thinking outside the box“, a ne na kritičko promišljanje opstojećih vrednosti. Kao ključni dometi prethodne strategije u vezi s gimnazijama napominju se otvaranje odeljenja za učenike s posebnim sposobnostima za računarstvo i informatiku, biologiju i hemiju, geografiju i istoriju, kao i obrazovno-vaspitni rad u gimnazijama po programu internacionalne mature¹⁰. Ključni zahtev trenutne strategije u vezi s gimnazijama je osnivanje državne onlajn gimnazije.

Nema sumnje da „obrazovne politike“ prate i izražavaju duh vlastitog vremena, ali isto je tako belodano da ga u velikoj meri određuju i formiraju. Ukoliko je ideal obrazovanog čoveka svestrana ličnost sklona kritičkom promišljanju zbiljnosti, obrazovni sistem će se

⁷ *Strategija obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji do 2030. godine*, februar 2021. godine, dostupno na: https://www.mpn.gov.rs/wp-content/uploads/2021/11/1-SROVRS-2030_MASTER_0402_V1.pdf

⁸ *Ibid.*, str. 4.

⁹ *Ibid.*, str. 27.

¹⁰ *Ibid.*, str. 17.

verovatno razvijati na tragu humanističke tradicije. Ukoliko je, pak, poželjno da produkt obrazovnog procesa bude konkurentnost na tržištu rada, ključni elementi obrazovanja svakako neće biti klasični jezici, već nauka, tehnika, tehnologija etc.

Savremene gimnazije ne trpe „aristokratsko-elitističke tendencije“ kakve su, možda i s pravom, pripisivane humanističkoj gimnaziji: „Teorijsko-obrazovna orijentacija na klasične studije osporava se već samom činjenicom da je filozofska i naučna kritika u bitnom revidirala sudove modernog čovjeka o antičkoj epohi. Bitnije od toga je da humanistički obrazovni ideal više nije primjeren u industrijskoj epohi, jer više ne posjeduje veću realno-praktičnu vrijednost, posebno u područjima prirodnih nauka. Stoga iz reda prirodnih nauka i dolaze najoštrije kritike gimnazije i humanističkog obrazovanja. U punoj mjeri je tako postala spornom novohumanistička orijentacija na verbalizam, koncentracija na jezičku stranu čovjeka i formalno shvatanje obrazovanja. Osobito se smatra spornim stavljanje jezika u centar duhovne aktivnosti, naspram susretanja s realnom i aktivnom komunikacijom”¹¹. Dramatična ekspanzija prirodnih znanosti, tehnike i tehnologije, a posebno interneta i pratećih platformi, potpuno je preoblikovala savremeni svet, pa samim tim i obrazovanje.

Ipak, savremena gimnazija – kao i savremeni obrazovni sistem – uistinu je produkt tradicije. Kako je moguće da je neohumanistička tradicija na kraju produkovala pragmatičko obrazovanje? I sam neohumanizam produkt je građanske epohe. Velika povesna transformacija feudalizma u kapitalizam usloвила je čitav niz promena u strukturi samorazumevanja čoveka i njegovog zadatka. Odbacivanje teleološkog uzroka u korist eficientnog posredno se moralo odraziti i u obrazovanju. Veliki duhovni sukob prosvetiteljskih/filantropističkih i neohumanističkih tendencija u ideji obrazovanja na ovim je prostorima bio razrešen u korist neohumanizma te su prve srpske gimnazije bile izgrađene po humanističkom modelu. Savremene tendencije, naprotiv, u većoj meri slede osnovne pretpostavke filantropističkog modela, kao

¹¹ Perović, M. A., „Evropska gimnazija i tradicija nastave filozofije“, *Tradicija nastave filozofije*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2008, str. 21-22.

„najvažnije grane nemačke prosvetiteljske pedagogije“: „Taj koncept počivao je na kritici jednostrane dominacije starih jezika kao i njihove koristi za mladalački razvoj, kao i na zahtjevu za izmjenom školskog kanona u pravcu *korisnosti i orijentacije na sadašnjost, tj. na vaspitanje za zanimanje*“¹². Ovo vaspitanje za zanimanje samo je privremeno izgubilo bitku u evropskom duhovnom prostoru¹³. Recentnije tendencije pokazuju da je sasvim sigurno dobilo rat.

Strategija razvoja obrazovanja i vaspitanja ističe i značajnu ulogu okruženja: „I na kraju, kako na vrednosne sudove mladih na svim nivoima značajno utiču opšte okolnosti, pa tako i modeli ponašanja i komunikacije u javnom životu, obrazovanje i vaspitanje treba da doprinese negovanju društveno prihvatljivog javnog diskursa u medijima i institucijama“¹⁴. Ova „društvena prihvatljivost“ je dvosekli mač. Ako se pod njom misli na neke „večne“ vrednosti koje su izložene još u antičkom idealu dobrog građanina dobrog polisa, površan pristup

¹² Perović, M. A., „Humbolt i Hegel: gimnazija između filantropizma i neohumanizma”, *Tradicija nastave filozofije III*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2009, str. 12 (podv. M. Đ.).

¹³ I ne samo evropskom – američki model obrazovanja postao je uzor i za Evropu, a Japan je odlučio da potpuno protera humanioru ako se ne nađe način da se učini korisnom (Up. Đikanović, M, „O korisnosti i beskorisnosti filozofije“, *Tradicija nastave filozofije IX*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2019, 147-160).

¹⁴ *Strategija obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji do 2030. godine*, str. 26. Više je nego zanimljivo primetiti da se i početkom XX veka, u Izveštajima o Srpskoj velikoj gimnaziji u Novom Sadu, pominje uticaj okruženja koji nam se danas može učiniti neobičnim: „Današnji se dečak ne zanosi za loptom, ne divi se potoku i cveću. On *zna* više, on *traži* više, ide za starijima. Eno ga i u gostionici, i u pozorištu, i na žuru, i na balu; pa ga vaspitava i pornografska književnost, nesolidna žurnalistika i frivolna umetnost“ (Brančić, B., „Govor o Svetom Savi 1902“, *Izveštaj o Srpskoj velikoj gimnaziji u Novom Sadu 1901-02*, Novi Sad 1902, str. 8). Ono što je u ovom odlomku neobično upravo je njegova posvemašnja primenjivost na savremeno vreme, uz minimalne izmene u pogledu aktuelnih mesta društvenog života i činjenice da su pornografija, nesolidna žurnalistika i frivolna umetnost na svega jedan wi-fi udaljene.

medijima pokazuje da je opstojeća društvena prihvatljivost apsolutno neprihvatljiva. Onda bi temeljni zadatak obrazovnog sistema morao podrazumevati vraćanje kritičkog mišljenja – u filozofskom smislu! – u prvi plan, kao i osposobljavanje učenika da razlikuju mnjenje od znanja. Ako se, pak, pod društvenom prihvatljivošću misli na realno vladajući javni diskurs, obrazovanje se pokazuje kao bespotrebna zanimacija kojom se bave *nesnađeni* i *nesnalazljivi*. U tom smislu i sama *Strategija* navodi da se zadatak povećanja broja doktora nauka mora unekoliko odložiti zbog koruptivnih sklonosti građanstva¹⁵.

Rikerova problematizacija budućnosti filozofije odvija se iz perspektive refleksivne filozofije, tj. iz perspektive subjekta. U ovom tekstu se pitamo ne o budućnosti filozofije u okviru obrazovanja, već o budućnosti samog obrazovanja. Polazna perspektiva je bliska Rikerovoj: zanima nas subjekt obrazovanja. Preciznije, zanima nas da li je subjekt obrazovanja u pragmatičkoj paradigmi uistinu subjekt. Ako se pod subjektom misli na onoga ko *biva obrazovan* u obrazovnom procesu, onda se sam taj proces ne može posmatrati kao receptivan, već pre svega kao perceptivan, jer se ne može biti obrazovanim bez vlastitih napora.

Po Rikerovom sudu, refleksivna filozofija ne treba da po svaku cenu ostane kakva jeste i prećuti napade protivnika, već da se „upusti u te napade, da se združi sa onim protivnikom koji je najviše osporava. Na taj način filozofija živi dalje – na taj način ona ima budućnost“¹⁶. Očito je srodan put i obrazovanja – humanističko obrazovanje se „združilo“ s protivnikom, tj. sa pragmatičkom vizurom, i nastoji da opstane makar delimično. Postavlja se, međutim, pitanje mogućnosti opstanka jednog takvog ideala u svetlu sveopšte specijalizacije obrazovanja.

Sami pojam subjekta pretpostavlja refleksiju, dakle, povratnu svest o vlastitom uspostavljanju. To onda znači da subjekt obrazovanja treba da ima povratnu svest o samom svome obrazovanju, treba da bude svestan njegovih dometa i ograničenja i da ih dovede u vezu s čitavom strukturom vlastite ličnosti. Jer – ne zavaravajmo se – obrazovanje, kao i

¹⁵ *Strategija obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji do 2030. godine*, str. 20.

¹⁶ Ricoeur, P., op. cit., str. 164.

njegov izostanak, uvek i svuda u znatnoj meri utiče na ličnost, kako pozitivno, tako i negativno. Ideal celoživotnog učenja i slični savremeni koncepti, koje i *Strategija* pominje, jesu jedna vrsta prigovora humanističkom idealu obrazovanja, ali su istovremeno i njegov izraz. Ono što manjka pragmatičkom modelu, koji izvire iz prosvetiteljske ili filantropističke pretpostavke o obrazovnim svrhama, jeste ideja koja se neretko odbacuje kao elitistička: ideja o duhovnoj uzvišenosti čoveka. Kantova *oda dužnosti* naprosto nije moguća van konteksta neohumanizma, ne zato što bi pragmatizam bio nezainteresovan za zvezdano nebo nada mnogim i moralni zakon u meni, već zato što pragmatizam ne dopušta *divljenje*. Zvezdano nebo valja istražiti, moralni zakon treba analizirati – naročito iz krajnje praktičnog aspekta terapijskih procesa, recimo, što je jedno od istinski značajnih postignuća – ali nema tu prostora za istinsko oduševljenje. Subjekt obrazovnog procesa u filantropističkom modelu naprosto ne treba da bude oduševljen bilo čim drugim osim svojom sposobnošću za obavljanje različitih zadataka.

Perspektiva je bitno drugačija i donekle odgovara razlici između deontologije i konsekvencijalizma. Iz neohumanističke perspektive, kvalitet obrazovanja izvodi se iz pitanja motivacije subjekta. Iz filantropističke vizure, sve stoji do rezultata i učinkovitosti. Navodeći rezultate prethodnog strateškog dokumenta, *Strategija*, između ostalog, navodi: „Politika upisa, koja se kreira svake godine *u skladu sa potrebama tržišta rada na lokalnom i nacionalnom nivou*, je takva da omogućava dostupnost srednjeg i visokog obrazovanja svima, a posebno onim učenicima koji potiču iz socijalno ugroženih sredina i grupa“¹⁷. Dakle, politiku upisa ne diktira nekakav zamišljeni pravac razvoja društva, već postojeće tržište rada. To dalje implicira da postojeće tržište rada istovremeno kreira i budući pravac razvoja društva, a time i buduće obrazovne politike! Drugim rečima, ekonomska sfera uslovljava razvoj obrazovanja u skladu sa svojim potrebama te dugoročno kreira i poželjni ideal „građanina“.

¹⁷ *Strategija obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji do 2030. godine*, str. 14, podv. M. Đ.

Hegel je moment obrazovanja statuirao upravo u građansko društvo. I to nije nimalo neobično, ako se uzme u obzir da je građansko društvo određeno kao sistem potreba, a obrazovanje je put kojim se posebnost potreba posreduje do opštosti¹⁸. Ipak, hegelijanska koncepcija obrazovanja je tesno povezana s idejom slobode, a građansko društvo nije potonja istina običajnosti. Drugim rečima, sfera ekonomije nije nadređena opštoj volji. Dakako, već je Marks kritikovao takvo poverenje u moć države, smatrajući ga naivnim i neodrživim. Međutim, ono što je ovde od interesa jeste to što tako shvaćeno obrazovanje vlastitu svrhu ne izvodi iz posebnosti, već upravo iz opštosti. Najrecentnije tendencije, naslonjene na ideju *vaspitanja za zanimanje*, idu upravo suprotnim putem – opštost izvode iz posebnosti. Samim tim se i subjektivitet subjekta obrazovanja određuje na bitno drugačiji način. Obrazovanje više nije „poslednja svrha života na Zemlji“, već *sredstvo* koje za vlastite svrhe oblikuje ekonomska sfera.

Dakako, ovaj žal za prošlošću nije izum našem veka. I sam neohumanizam – kao i humanizam renesansnog perioda, uostalom – nastaje na poverenju u moć tradicije i uverenju u visoki ideal čoveka i društva u antici. Time se ne zanemaruje uistinu ogroman napredak u slobodama čoveka, ali se nastoji obnoviti osobena celovitost ljudskog koja je razorena u procesima oslobađanja samog humaniteta.

Nevolja je u tome što su proces oslobađanja i proces razaranja celovitosti neodvojivi. Strukturiranje slobode ujedno podrazumeva i njenu „specijalizaciju“. Rađanje subjektivne volje onemogućilo je opstanak spontanog jedinstva različitih momenata praksisa, ali i ličnosti. Moderni čovek sebe razume u multiplikovanosti svojih sloboda, svaka od kojih se može naći u sukobu s drugom. Stoga je ideal antičkog čoveka i antičkog obrazovanja uistinu samo ideal, koji se s protokom vremena pokazuje sve neprimerenijim interesima slobode savremenog čoveka.

Međutim, neohumanistička perspektiva nije podrazumevala doslovnu restauraciju helenske *paideie*, već „idealistički posredovanu“ sliku helenskog duha: „Vodeća neohumanistička misao, koja je u temelju Humboltove teorije i reforme obrazovanja, usmjerena je protiv

¹⁸ Hegel, G. W. F., op. cit, par. 187, dodatak.

prosvjetiteljskog pedagoškog ideala (opšte) koristi. Obrazovni ideal temelji on na stavu o vrijednosti individualnosti svakoga pojedinca bez razlike koja se može opredmetiti u cjelovitom opštem obrazovanju čovjeka¹⁹. Humanističko obrazovanje treba da prethodi strukovnom, tj. najpre treba ozbiljiti ideju humaniteta da bi se čovek mogao osposobiti za obavljanje jednog posla. Na taj način bi bilo moguće postići jedinstvenost savremenog čoveka koja je prikladna savremenom dobu.

Humboltovska gimnazija – i humboltovski univerzitet – otvarali su mogućnost za vaspitanje i obrazovanje čoveka građanske epohe koji za vrhunski ideal ne uzima korist, već potvrđivanje vlastite slobode. Drugim rečima, temeljni interes obrazovnog sistema ne treba da bude pitanje „konkurentnosti na tržištu rada“, već ta konkurentnost treba da dođe kao neposredna posledica procesa obrazovanja u kome će svaki pojedinac izbrusiti svoju bit. I baš su gimnazije one karike obrazovnih lanaca koje treba da omoguće izgradnju celovitog pogleda na svet, za kojim će slediti dalja kvalifikacija za tržište rada.

Savremeno doba, naprotiv, ide za što većom brzinom u dobijanju gotovih proizvoda obrazovnog procesa. Nije, dakle, suština u postupnom oblikovanju subjekta, već u pretvaranju subjekta obrazovanja u objekat obrazovanja! Starogrčki jezik odavno se ne uči u opštim gimnazijama, latinski predstavlja neku vrstu formalnosti koja zbunjuje i same učenike, gimnazija se doživljava kao puki produžetak osnovne škole za one učenike koji žele da idu na studije. To, drugim rečima, znači da je gimnazija izgubila svoju samobit i da se posmatra naprosto kao međučin u drami osposobljavanja za učešće u sistemu potreba.

S druge strane, i univerzitetsko obrazovanje udaljava se od Humboltove ideje o univerzitetu kao mestu susreta autonomne individue i kosmopolitizma: „Potpuno suprotno tzv. bolonjskoj koncepciji univerziteta, po Humboltu univerzitetsko obrazovanje ne treba da bude pragmatički i usko utilitaristički koncipirano, nego upravo nezavisno od

¹⁹ Perović, M. A., „Humbolt i Hegel: gimnazija između filantropizma i neohumanizma“, *Tradicija nastave filozofije III*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2019, str. 16.

lukrativnih privrednih interesa²⁰. Drugim rečima, u ime borbe protiv anahronosti i neefikasnosti obrazovnog sistema baziranog na humanističkom idealu, obrazovni sistemi širom Evrope transformišu se u *proizvodne pogone*. Reforma visokog obrazovanja u skladu s bolonjskim procesom kao jednu od ključnih prednosti isticala je *kraće vreme studiranja i jednostavnije polaganje ispita*. Broj stranica predviđenih za pripremu ispita ograničen je s obzirom na broj bodova koje taj ispit nosi, a ne s obzirom na samu materiju, etc. Sam duh studija u mnogo je većoj meri primeren srednjoškolskom ambijentu nego staroj humboltovskoj ideji razmene mišljenja i zajedničkog istraživačkog rada.

Humboltovski univerzitet trpeo je značajne kritike već u XIX veku. Niče je smatrao da potraga za znanošću u okviru univerziteta ne vodi ka oblikovanju mladih umova u pravcu humaniteta, već ih čini „slugama“ znanosti koja se pojavljuje pre kao birokratski sistem nego kao način života²¹. Ipak, i on je „postavio oblikovanje individue posredstvom slobodnog kultivisanja najviših moći u samo središte obrazovnog procesa i na vlastiti način izražavao zabrinutost zbog prodora državnih interesa u univerzitet“²². Savremene kritike na račun sistema obrazovanja uopšte idu u pravcu isplativosti. Ne samo da je uveliko napušten humanistički ideal obrazovanja, već se u sve mećoj meri napuštaju i same humanističke nauke. Japanske vlasti naložile su rektorima da humanističke znanosti učine korisnim ili ih ukinu, a istraživanje statusa humaniore na Harvardu dalo je poražavajuće rezultate: „Istraživanje je pokazalo da univerzitetske discipline moraju postići bar jednu od tri stvari da bi zadobile podršku univerzitetske administracije. Da bi bila uspešna, disciplina mora ili (1) biti posvećena izučavanju novca; ili (2) biti sposobna da privuče ozbiljan novac za

²⁰ Ibid., str. 17.

²¹ Reitter, P., Wellmon, C., „How the Philologist Became a Physician of Modernity: Nietzsches Lectures on German Education“, *Representations*, Vol. 131, No. 1 (Summer 2015), pp. 68-104, University of California Press, p. 82.

²² Ibid., p. 87.

istraživanja; ili (3) garantovati da će njeni svršeni studenti zarađivati ozbiljne sume novca²³.

Više je nego očigledno da humanističke znanosti ne mogu odgovoriti ni na jedan od ova tri zahteva, ukoliko se i same ne udalje od vlastite biti i postanu predmet mešetarenja. Štaviše, zahtevati od humaniore lukrativnost jednako je kao i zahtevati od liberalne ekonomije da se ravna prema principima komunizma. Istinsko je pitanje ima li uopšte smisla sameravati vrednost filozofije i humanističkih znanosti prema postignućima i ciljevima prirodnih i tehnoloških nauka. I – ako je odgovor na to pitanje negativan, a morao bi da bude – imaju li filozofija i humanističke znanosti pravo da budu zastupljene u srednjim školama i na univerzitetima uprkos svojoj temeljnoj nesposobnosti da odgovore na ona tri zahteva?

U Hegelovoj strukturi moderne običajnosti, čovek se razume kao jedinstvo različitih načina ispoljavanja vlastite slobode te se pokazuje kao telesno-duševno-svesno-duhovno biće koje je pravna osoba, moralni subjekt, član porodice, član građanskog društva i građanin države. Svi ovi načini ispoljavanja slobode mogu stajati u odnosima međusobne napetosti, ali jedinstveni koren svih njih jeste moderna ideja ličnosti, kao subjektiviteta volje koji se opredeljuje u skladu sa vlastitim nazorima. Obrazovanje za svrhu ima upravo „doterivanje posebnosti da se ponaša po prirodi stvari“, tj. omogućavanje da čovek učestvuje u građanskom društvu i ozbiljuje vlastite potrebe posredovanjem posebnosti do opštosti, odnosno, tako što će i sam uzeti učešća u ozbiljavanju tuđih potreba. Međutim, ovaj sistem potreba nije ni potonji ni jedini osnov čovekove slobode.

²³ „The Teaching of the Arts and Humanities at Harvard College: Mapping the Future“, Harvard University, Arts and Humanities Division, Humanities Project, p. 5. Ovo obrazloženje pojavljuje se u okviru jednog od pet argumenata koje autori navode kao nimalo trivijalne prigovore na račun humanističkih znanosti. Pored *vokacijskog argumenta*, u okviru koga je izložen ovaj trostruki kriterijum uspešnosti, navode se još i *ekonomski argument*, *kulturni i društveni argumenti*, *naučni argument* i *tehnološki argument* (ibid., pp. 4-5).

Ipak, savremeno doba pokazuje da je sistem potreba postao ona potonja osnova stvari koja određuje svrhe obrazovnom sistemu, a time i utiče na čitavo područje čovekovog samorazumevanja. Ako su se neohumanističkim tendencijama mogli uputiti opravdani prigovori o elitističkom karakteru i prevelikoj fokusiranosti na (stare) jezike, onda se savremenim tendencijama moraju uputiti još opravdaniji prigovori o dehumanizujućem karakteru i fah-idiotizmu.

Svakako, otvaraju se stalno nove mogućnosti obrazovanja, nove studijske grupe, fakulteti pa i čitavi univerziteti pojavljuju se ranije nezamislivom dinamikom. Nikada u povesti čovečanstva izbor mogućih studija – pa čak i izbor srednjoškolskog obrazovanja – nije bio teži, s obzirom na broj mogućnosti. Istinsko je pitanje da li ta proširenja izbora omogućuju razvoj subjektiviteta ili ga – samo naizgled paradoksalno – guše i pretvaraju subjekte obrazovanja u objekte, a znanje naprosto u robu. Obrazovan u neohumanističkoj gimnaziji, Verner Hajzenberg ukazuje upravo na nedostatak pragmatičko-pozitivističke filozofije koji možemo pripisati i savremenom konceptu obrazovanja: „Pozitivizam u svom današnjem vidu pada, međutim, u grešku što neće da vidi veliku povezanost, što nju – sada ja možda preterujem sa svojom kritikom – *svesno drži u magli; u najmanju ruku, nikog ne podstiče da o njoj razmišlja*“²⁴. Između manjka podsticaja na kritičko mišljenje i svesnog držanja u magli zapravo je veoma mali razmak, koji se nužno smanjuje sistemskim sprovođenjem ovog prvog.

Riker navodi da refleksivnoj filozofiji prigovore upućuju psihoanaliza i strukturalizam. Pitanje subjekta mora se posredovati s ovim *prigovaračima* kako bi filozofija subjekta imala budućnost. S kim i na koji način može i treba da pregovara obrazovanje da bi subjekt obrazovanja imao budućnost kao subjekt?

²⁴ Hajzenberg, V., op. cit, str. 323, podv. M. Đ.

CITIRANA LITERATURA

- „The Teaching of the Arts and Humanities at Harvard College: Mapping the Future“, Harvard University, Arts and Humanities Division, Humanities Project.
- Brančić, B., „Govor o Svetom Savi 1902“, *Izveštaj o Srpskoj velikoj gimnaziji u Novom Sadu 1901-02*, Novi Sad 1902.
- Hajzenberg, V., *Fizika i metafizika*, Nolit, Beograd 1972.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veslin Masleša-Svjetlost, Sarjaevo 1989.
- Perović, M. A., „Evropska gimnazija i tradicija nastave filozofije“, *Tradicija nastave filozofije*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2008.
- Perović, M. A., „Humbolt i Hegel: gimnazija između filantropizma i neohumanizma“, *Tradicija nastave filozofije III*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2009.
- Reitter, P., Wellmon, C., „How the Philologist Became a Physician of Modernity: Nietzsches Lectures on German Education“, *Representations*, Vol. 131, No. 1 (Summer 2015), pp. 68-104, University of California Press.
- Ricoeur, P., „Budućnost filozofije i pitanje o subjektu“ u *Čemu još filozofija*, 161-200, Znaci, Zagreb 1982.
- Strategija obrazovanja i vaspitanja u Republici Srbiji do 2030. godine*, februar 2021. godine, dostupno na: https://www.mpn.gov.rs/wp-content/uploads/2021/11/1-SROVRS-2030_MASTER_0402_V1.pdf, pristupljeno 10. 02. 2022.

MINA ĐIKANOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE FUTURE OF EDUCATION AND THE QUESTION OF SUBJECT

Abstract: The author investigates the question of the future of education from the context of the subject of education. In contrast to (neo)humanistic tradition, contemporary educational tendencies show a distinctive inclination towards the adjustment of the educational principles with demands of the labor market, instead with the complete development of man. Thus, the idea of man as a subject of education is lost in the whole process and pupils and students become *objects*. It is, however, possible to regain subjectivity by including humanistic elements of education in the pragmatic model.

Keywords: education, subject, object, (neo)humanism, philanthropism

Primljeno: 14.3.2022.

Prihvaćeno: 28.5.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 1 Lorenc B.

165.741

1 James W.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.127-140>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

DISKRETNA SKLONOST LORENCOVE FILOZOFIJE KA PRAGMATIZMU

Sažetak: Predmet razmatranja u ovom radu jeste bliskost Lorencovog filozofskog pogleda na svet i pragmatizma. Polazeći od razmatranja pragmatičke korisnosti filozofskih ideja i teorija, onako kako ju je razumeo Viljem Džejms, jedan od istaknutih predstavnika pragmatizma, Lorencov se svetonazor „delimičnog racionalizma“ rasvetljava s obzirom na subjektivističku tezu koju deli s Džejmsovim pragmatizmom. Uvodeći, zatim, Lukačev kritički orijentisan pojam modernog iracionalizma, u koji ubraja pragmatizam, dovodi se Lorencov filozofski pogled na svet u dublju misaonu vezu s temeljnim filozofskim i ideološkim pretpostavkama Džejmsovog učenja.

Ključne reči: Lorenc, Džejms, pragmatizam, subjektivni iracionalizam, Lukač, moderni iracionalizam

U međuratnom periodu istorije prosvetne teorije i prakse na ovim prostorima filozofsko učenje Borislava Lorenca ima značajno mesto. On svoj značaj ima, između ostalog, po tome što predstavlja naročiti presek uticajnih struja unutar intelektualnog i političkog prostora Kraljevine Jugoslavije, koje oblikuju njen opšti svetonazor. Na taj način on pruža važne informacije na osnovu kojih se može stvoriti slika o karakteru filozofske kulture u toj istorijskoj epohi. Prethodno je razmotren opšti karakter programa Lorencove filozofije akcije i

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

argumentovano je u prilog tezi da u njegovoj osnovi počiva temeljni filozofski stav, Lukačevim rečima, „delimičnog racionalizma“². Kroz istoriju filozofije, prema Lukačevom shvatanju, racionalizmu su davane različite uloge u celini čovekovih spoznaja i ciljeva, te je „predmoderni delimični racionalizam“ specifičan po tome što je u službi neracionalne svrhe³. Naime, osobenost Lorencovog stila je u tome što kao vrhunac vlastite filozofije akcije postavlja religijsku veru, odnosno veru koja podrazumeva moralni ideal oličen u Hristu⁴. Prema ovom Lorencovom ubeđenju, racionalnost uopšte služi višem iracionalnom poretku istine, što se pokazalo da stoji u skladu sa gore navedenom Lukačevom odredbom „delimičnog racionalizma“. Formulšući lukačevsku ocenu Lorencove filozofije akcije, ona predstavlja naročiti primer postvarene građanske filozofije, odnosno izražava naročito istorijsko iskustvo otuđenja filozofskog mišljenja u istorijskim prilikama međuratne, kapitalističke i profašističke, kraljevine Jugoslavije.

PRAGMATIZAM I DELIMIČNI RACIONALIZAM

Ovom prilikom, međutim, predmet razmatranja biće bliskost Lorencovog filozofskog pogleda na svet i pragmatizma. Sam naslov knjige u kojoj izlaže vlastiti program filozofije akcije, *Misao i akcija*, može biti indikativan za tu misaonu bliskost. Ostajući na površinskom nivou, problem odnosa misli i akcije, misaone aktivnosti i njenog odnosa s praksom, s posebnim značajem pojma navike i volje, može se prepoznati to da su mahom uzeti sa značenjem koje imaju kao tehnički termini pragmatizma. Lorenc priznaje status pragmatizma kao jednog od vodećih pravaca unutar tada savremenog filozofskog konteksta. U knjizi *Pregled istorije filozofije*, Lorenc je u sklopu poglavlja o „filozofiji sadašnjosti“ izložio osnovne ideje Viljema Džejmsa kao „najznatnijeg

² Jevtić, N., „O Lorencovoj filozofiji akcije“ u: *Tradicija nastave filozofije X*, str. 119–134.

³ Lukacs, G., *Povijest i klasna svijest*, str. 186.

⁴ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 138.

među novijim američkim psiholozima i filozofima⁵. Specifičnost pragmatizma, na ovom mestu, vidi se u tome što se kao „jedini kriterijum saznanja“ uzima „njegova praktička vrednost, njegov značaj u praksi“⁶. To bi značilo da ova percipirana korisnost nekog uverenja ili teorije odlučuje u pogledu njihove merodavnosti. Na koji način se ova korisnost konkretizuje? Džejms tvrdi: „Bilo koja ideja koju možemo da vozimo, da tako kažemo, bilo koja ideja koja će nas uspešno nositi od nekog dela našeg iskustva do nekog drugog dela, povezujući stvari na zadovoljavajući način, funkcionišući sigurno, pojednostavljajući i štedeći napor, istinita je baš toliko, istinita u toj meri, istinita je na instrumentalan način“⁷. Instrumentalno shvatanje istine, dodaje on, govori o tome „da istina u našim idejama znači njihovu moć funkcionisanja“⁸. Sa ovakvog filozofskog stanovišta, istina nije nešto ka čemu se naša spoznaja orijentiše kao, u najmanju ruku, nezavisnom kriterijumu ili standardu. „Čisto objektivna istina ne postoji“⁹. Naprotiv, ona se izgrađuje i kontekstualizuje unutar sfere subjektivnog iskustva, kao najefikasnije sredstvo ujedinjavanja fragmentarnog sadržaja u jednu funkcionalnu i probitačnu celinu. Ideje ili teorije koje imaju istaknut karakter da u najvećoj meri postižu ovu funkcionalnost i probitačnost jesu istinitije od onih koje podbacuju pri takvom zadatku. Džejms to eksplicitno tvrdi ovako: „Ideja je ‘istinita’ ako je za naš život profitabilno da verujemo u nju“¹⁰.

U svom prikazu istorije filozofije Lorenc navodi teizam i kako se pragmatizam odnosi spram njega – primer koji je višestruko zanimljiv. Prvo, baš u kontekstu filozofske rasprave o religioznom iskustvu princip pragmatizma se za Džejmsa posebno ističe u svojoj meritornosti¹¹.

⁵ Lorenc, B., *Pregled istorije filozofije od najstarijeg do najnovijeg doba*, str. 158.

⁶ Loc. cit.

⁷ James, W., *Pragmatism*, p. 58.

⁸ Loc. cit.

⁹ Op. cit., p. 68.

¹⁰ Op. cit., p. 75.

¹¹ James, W., *Varieties of Religious Experience*, p. 343.

Prema osnovama pragmatizma, onako kako ih Džejms izlaže u *Vrstama religioznog iskustva*, vidimo da su misao i uverenje u naročitom odnosu s obzirom na njihovu vezu sa akcijom: „Misao u pokretu ima kao jedini predstavljivi motiv u dostizanju uverenja, ili misli u mirovanju. Tek kada naša misao na neku temu nađe svoj mir u uverenju može naša akcija na tu temu da počne odlučno i sigurno. Uverenja su, ukratko, pravila za akcije“¹². Teizam bi, dakle, bio procenjen kao ono što je u životu, ili za celinu iskustva individue, korisnije, nasuprot ateizmu ili materijalizmu, koji bi bio opovrgnut od strane same prakse kao ideja koja je nedovoljno funkcionalna, probitačna.

Princip pragmatizma, što predstavlja drugu zanimljivu stranu ovog primera, u izvesnom smislu legitimira „delimičnost“ Lorencovog racionalizma. To može biti jedan subjektivni argument u prilog afiniteta Lorencove filozofije akcije i principa pragmatizma. Zahvaljujući vindikaciji njegovog religioznog iskustva od strane pragmatizma, to što je vrhunac vlastite filozofije akcije postulirao u (hrišćanskoj) veri nije više pitanje privatnog svetonazora, već predstavlja „celishodniji“ – „istinitiji“ – praktički stav od ateizma s obzirom na kriterijum koji se iscrpljuje u jedinstvenosti subjektivnog iskustva. Ipak, moguće je formulisati i objektivni razlog za navodni afinitet ova dva filozofska svetonazora. Kao religiozni mislilac, Lorenc će istini u objektivnom, ili čak apsolutnom smislu, priznati realitet ali je ona, za njega, izmeštena iz sfere spoznaje koja počiva na čovekovo racionalnosti. Iako iracionalna (božanska) sfera realiteta ili istinitosti za Lorenca nije predmet racionalnog saznanja, ona je svojim „životnim“ značajem i važnošću potvrđena kao nešto za šta Džejms upotrebljava termin „praktička realnost“¹³. Tako je, u skladu sa Džejmsovim određenjem pragmatizma kao stava koji veru i uverenje razume kao pravilo za akciju, za Lorenca „vera u Boga... moralna akcija“¹⁴.

Međutim, pragmatizam sebe izdaje za filozofsko stanovište koje je sposobno da bez predrasuda i metodološki posreduje između različitih

¹² Op. cit., str. 343–344.

¹³ James, W., *The Principles of Psychology*, str. 203.

¹⁴ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 137.

ideja koje je potrebno instrumentalizovati iz „pragmatičnih“ razloga. Tako je moguće kod Džejmsa pročitati: „Pragmatizam je spreman da se poduhvati bilo čega, da ili prati logiku ili čula i da broji najskromnija i najličnija iskustva... Jedini test verovatne istine koji ima jeste šta radi najbolje i šta se povezuje s kolektivnošću zahteva iskustva, ne isključujući ništa. Ukoliko bi teološka ideja ovo činila, ukoliko bi se posebno pojam boga pokazao da ovo čini, zar bi pragmatizam mogao da negira egzistenciju boga?“¹⁵. Iz toga bi proizlazilo da ideje predstavljaju instrumente, sredstva za postizanje određenih ciljeva, a ne istine kao definitivne odgovore na teorijska pitanja. Džejms to eksplicitno i kaže: „Teorije su tako postale instrumenti, a ne odgovori na zagonetke, u kojima možemo da počinemo“¹⁶. Ostavljajući po strani pitanje o snazi ili iskrenosti Lorencovog religioznog ubeđenja, jedno je u razlici spram Džejmsovog instrumentalizma ipak slično. (Religiozna) vera je praktički relevantna: iako predstavlja saznanje koje počiva na iracionalnoj strukturi, ona je zapravo princip odnosno maksima moralnog delanja. Teološka ideja instrumentalizovana je, ukoliko bi se to moglo prevesti neposredno na jezik pragmatizma, zarad uspostavljanja moralnog poretka, a u tome se ogleda i pedagoška korisnost religije uopšte. Lorenc to tvrdi ovako: „U ‘tehniku vaspitanja’ mora ulaziti i religija, jer život na zemlji moguće je urediti, kako treba, samo ako se on shvati kao priprema za večni, idealni, duhovni život“¹⁷. Praktička relevantnost ili realnost boga, shvaćena kao osnova moralnog fenomena i to koja, po svemu sudeći za Lorenca, valjano obavlja svoju ulogu, ima i pragmatičku pedagošku vindikaciju. Međutim, ono što povezuje oba ova filozofska držanja – ono koje „iskreno“ veruje i ono koje kao jedini kriterijum uzima praktičke posledice – jeste subjektivizam¹⁸.

¹⁵ James, W., *Pragmatism*, p. 79–80.

¹⁶ Op. cit., p. 53.

¹⁷ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 139.

¹⁸ Ovde se oslanjamo na analizu filozofskog subjektivističkog i voluntarističkog osnova Džejmsove psihologije prema: Wells, H. K., *Pragmatism. Philosophy of Imperialism*, p. 68. O berkljevskim filozofskim korenima pragmatizma videti:

On se, na prvu ruku, ogleda u naročitom shvatanju odnosa znanja i iskustva, s jedne strane, i realiteta, s druge. Na primer, Lorenc zastupa stav da (religiozno) verovanje predstavlja nužan korektiv spoznajnih nedostataka našeg mišljenja, nužan usled nedovoljnosti našeg racionalnog aparata¹⁹. Ono je subjektivna izvesnost, praktično verifikovana, o onim stvarima o kojima je nemoguće ispostaviti dokaz ili objektivnu spoznaju. Subjektivno verovanje, prema Lorencu, javlja se u svojstvu osnovnih pretpostavki kao polazna istina našeg naučnog mišljenja. Takođe, ono je i ultimativna istina, kao nadogradnja racionalne i naučne slike sveta. Subjektivno verovanje u osnovi je artikulacije onih predmeta i ideja koji ostaju s onu stranu racionalnosti i to, kao što smo rekli, u formi Džejmsove „praktičke realnosti“. Lorenc tvrdi: „Istina je za nas nedostižni ideal, najviša vrednost, a vrednosti nisu samo proizvod misli već i osećanja“²⁰. Interesantno je, zatim, da Džejms u *Principima psihologije* ističe takođe da „*realnost prosto znači relaciju spram našeg emocionalnog i aktivnog života*“²¹. Isto to Džejms je formulisao i na još direktniji način: „*Fons et origo* sve realnosti, bilo sa apsolutnog ili praktičkog stanovišta, jeste prema tome subjektivan, jesmo mi sami“²². Lorencovski delimični racionalizam deli, u određenoj meri, isto subjektivističko-idealističko shvatanje kao i Džejmsov pragmatizam da ideje i teorije ne referišu na objekte u svetu, već govore o naročitim konfiguracijama našeg subjektivnog iskustva.

SUBJEKTIVISTIČKI IRACIONALIZAM U PRAGMATIZMU

U knjizi *Razaranje uma* Lukač je modernu iracionalističku tendenciju zapadnoevropske filozofije tematizovao u kontekstu onih društvenih, političkih i intelektualnih faktora koji su dovele do pojave

Thayer, H. S. „Berkeley and Some Anticipations of Pragmatism“ in: *Meaning and Action. Critical History of Pragmatism*, p. 499–507.

¹⁹ Lorenc, B., *Misao i akcija*, str. 136.

²⁰ Op. cit., str. 137.

²¹ James, W., *The Principles of Psychology*, p. 203.

²² Op. cit., p. 204.

„nacionalsocijalističkog pogleda na svet“ (u Nemačkoj doduše, ali je svakako reč i o onim tendencijama koje su se javljale u širem, evropskom i anglosaksonskom prostoru). Na uvodnim stranicama ove knjige obrazlagao je vlastiti interpretativni postupak tako da on, pre svega, polazi od društvene uloge filozofije koju je ona u toku svog istorijskog razvoja igrala. Naime, moderni iracionalizam se javlja kao reakcija na materijalizam i dijalektičku metodu²³. Nastojao je da određene filozofske koncepcije, koje možemo zajednički nasloviti kao iracionalističke, pokaže kao objektivno kompromitovanje ili čak uništenje filozofskih (revolucionarnih) dostignuća, koje je on pripisivao dijalektici i marksizmu. Takav sukob nije intelektualističke prirode, niti se odvija u vakuumu društvene ili političke neutralnosti. Ukoliko neka filozofija zastupa reakcionarne stavove, u krajnjoj liniji, može se utvrditi sa kog ili za koji društveni položaj ona radi. Lukač tvrdi: „Stav *pro* ili *contra* uma odlučuje istovremeno o suštini jedne filozofije kao filozofije i o njenoj ulozi u društvenom razvitku. Ovo već zato što sam um ne može biti nešto iznad društvenog razvitka, nešto partijski neutralno već uvek odražava i svodi na pojam konkretnu razumnost (ili nerazumnost) jednog društvenog položaja, jednog pravca razvitka i time ih unapređuje ili koči“²⁴. Ova Lukačeva studija posmatra filozofiju kao poprište klasne borbe baš kao i u slučaju ostalih područja društvenog života.

Može li se jedan udžbenički prikaz istorije filozofije, kakav je onaj pomenuti Borislava Lorenca, čitati na ovakav način, u smislu u kome predstavlja ogledalo određenog shvatanja smisla i uloge filozofije u društvu i izraz jedne klasne pozicije? Takav pregled istorije filozofije ne mora nužno težiti savršenoj potpunosti i sasvim je prirodno to što se mnoge filozofske figure i pravci neće naći u njemu. Međutim, svaki prikaz, pa i ovaj, odgovoran je za svojevrsnu interpretativnu odluku u vezi sa time koje figure i pravce uzima za najrelevantnije i kao istaknute

²³ Lukacs, G., *Razaranje uma*, str. 11.

²⁴ Loc. cit.

nosiocce filozofskog razvoja²⁵. Većina bi čitalaca prihvatila da se na taj način može nazreti autorov stav o bitnim pitanjima filozofije, dok ne prihvata svako to da je takav stav manje indikativan za autorovo subjektivno rezonovanje, koliko ipak pokazatelj objektivnih, bilo vodećih ili marginalizovanih, tendencija svoga vremena ili svoje filozofske kulture. Tako, na primer, vidimo da nakon izlaganja sistema Hegelove filozofije, Borislav Lorenc među „Protivnike spekulativne filozofije“ ubraja: psihologizam Frisa i Benekea, Šlajermahera, Herbarta i Šopenhauera²⁶. Ovi se mislioci redom, svojim psihologizmom, voluntarizmom ili kritikom umske spoznaje sa staovišta osećanja ili neposrednog znanja, suprotstavljaju spekulativnoj dijalektici. Nakon izlaganja Šopenhauerove filozofije, Lorenc prelazi na novo poglavlje koje je naslovio sa „Filosofija sadašnjosti“, a koje je sortirao pre svega prema nacionalnom ključu (reč je o savremenoj filozofiji u Francuskoj, Engleskoj, Nemačkoj, Italiji, filozofiji u slovenskim zemljama...). Nakon izlaganja filozofije pozitivizma (O. Kont) i Bergsonove filozofije, za koga smatra da „ima najveći uticaj na savremenu filozofiju, kao najvažniji predstavnik i upravo tvorac moderne ‘filosofije života’“²⁷, on daje prikaz filozofije u Engleskoj i Americi, gde će svoje mesto naći Džejms kao najvažniji predstavnik pragmatizma. Naredni odeljak govori o nemačkoj filozofiji, te polazeći od sukoba hegelijanske „desnice“ i „levice“, Lorenc smatra da najvažniji filozofi za savremene prilike pripadaju levohegelijancima. Stoga, on govori, između ostalog, o Fojerbahu i Marksu, a način na koji izlaže njihove osnovne filozofske stavove ide za tim da ih predstavi kao redukcionističke. Lorenc navodi kao „centralnu pouku“ Fojerbahove filozofije onu čuvenu formulu da „čovjek jeste ono što jede“ i kako je ona „skroz materialistički“ shvaćena. Lorenc zaključuje: „Sve saznanje, svaka istina *svodi* [istakla N. J.] se na

²⁵ Detaljniji pregled Lorencovog shvatanja istorije filozofije i dometa stavova izloženih u dotičnom spisu videti: Perović, M., „Lorencova istorija filozofije“, str. 9–23.

²⁶ Lorenc, B., *Pregled istorije filozofije od najstarijeg do najnovijeg doba*, str. 138–146.

²⁷ Op. cit., str. 152.

čulnost, na senzacije“²⁸. Termin *svođenje*, međutim, iskoristiće i za opis Marksovog stanovišta: „Sve se istorijsko razvije, sve kulturne pojave (čak i čisto duhovne, kao nauka i religija) *svode* [istakla N. J.], po Marksu, na ekonomske motive, na promene u privrednim odnosima društvenog života, promene u načinu privredne proizvodnje i tehnike“²⁹. Zapravo, može se reći kako se stanovište istorijskog materijalizma, onako kako se ono razvilo u Marksovom delu, principijelno shvata kao redukcionističko i time je sugerisano čitaocu da u kontekstu „filozofije sadašnjice“ ono ima ograničen filozofski značaj. Svakako, Lorenc nije formulisao osnovne ideje Šopenhauerove filozofije tako da ona „svodi“ sve na volju, ili Bergsonove, u smislu da je sve saznanje „sveo“ na intuiciju odnosno instinkt, niti je taj termin prisutan u tekstu koji opisuje Kontov pozitivizam – da je filozofiju „sveo“ na „jedinstvo pojedinih nauka zasnovano na jedinstvu naučnog metoda“³⁰.

Lorencovo shvatanje razvoja i izvora savremene filozofije suprotno je Lukačevom, to je potpuno jasno. Ono što je za Lorenca redukcionistički rukavac tog razvoja, za Lukača predstavlja jedinu naprednu tendenciju i obrnuto, što za Lorenca predstavlja uzbudljivu visoko razvijenu formu, za Lukača je primer opadanja filozofskog nivoa. Različiti oblici iracionalizma, koji su se javljali kao odgovor na klasnu borbu unutar polja filozofije, imaju prema Lukaču niz izrazitih idejnih sličnosti: „Srozavanje razuma i uma, nekritično divljenje intuiciji, aristokratska teorija saznanja, poricanje društveno-istorijskog napretka, stvaranje mitova itd. jesu motivi koje nalazimo kod skoro svakog iracionaliste“³¹. Bez obzira da li se javlja na tlu Evrope ili unutar anglosaksonskog prostora, iracionalizam različitih boja nastoji da odgovori na iste ideološke potrebe reakcije.

Pragmatizam jeste obuhvaćen ovim Lukačevim shvatanjem modernog reakcionarnog iracionalizma, što bi značilo pre svega da je njegova iracionalistička priroda artikulisana u negaciji spram materijalizma. Lukač tvrdi: „Fundamentalna teza dijalektičkog materijalizma je da je

²⁸ Op. cit., str. 160.

²⁹ Loc. cit.

³⁰ Op. cit., str. 148.

³¹ Lukacs, G., *Razaranje uma*, str. 14.

praksa kriterijum teorijske istine. Ispravnost ili neispravnost misaonog odražavanja objektivne stvarnosti koja postoji nezavisno od naše svesti, ili bolje: stepen našega približenja njoj obistinjuje se tek u praksi, kroz praksu. Džems, koji jasno vidi granice, bespomoćnost metafizičkog idealizma, koji često ukazuje na te granice (da, na primer, idealizam shvata svet ‘kao zauvek dovršen i gotov’, dok pragmatizam nastoji da ga shvati u postojanju), otklanja i iz teorije i iz prakse svaki odnos prema objektivnoj stvarnosti i time dijalektiku pretvara u subjektivistički iracionalizam³². No, koji je ideološki zadatak ili društvena uloga pragmatizma? Lukač na istom mestu govori o „komforu u oblasti pogleda na svet, iluziji pune slobode, iluziji lične samostalnosti, moralne i intelektualne visoke vrednosti“. Svaka ideja, prema ovoj Lukačevoj tezi, koju pragmatizam dopušta iz „pragmatičkih razloga“, korisnosti ili instrumentalizma, zapravo biva dopuštena jer povećava ovaj „filozofski komfor“: „On [Džems] ne navodi – konsekvantno-pragmatistički – ni jedan jedini stvarni argument protiv materijalizma; on samo ukazuje da ovaj, kao princip objašnjenja sveta, nije nipošto ‘korisniji’ no vera u boga“³³. Lukač zaključuje: „Baš po svojoj besadržajnosti i površnosti, pragmatizam je ona robna kuća pogleda na svet koja je bila neophodna predratnoj Americi sa njenom perspektivom neograničenog prosperiteta i sigurnosti“³⁴.

ZAKLJUČNO RAZMATRANJE – SUBJEKTIVISTIČKI IRACIONALIZAM KOD LORENCA

Lorencovi filozofski pogled na svet nije očigledno pragmatički, niti je Džejsms očigledna inspiracija na svakom koraku. Bergson, Šopenhauer, brojni predstavnici filozofije religije i religiozne misli mnogo bi pre odgovarali takvoj ulozi. Međutim, može se tvrditi da na mestima koja su važna, prema Lukačevom ključu, za razumevanje Lorencovog shvatanja bitnih pitanja filozofije postoji diskretna sklonost njegovog filozofskog stanovišta ka pragmatizmu. Ta diskretna sklonost ogleda se u

³² Op. cit., str. 24.

³³ Op. cit., str. 25.

³⁴ Lo. cit.

iracionalističkoj tendenciji održanja „filozofskog komfora“, onako kako ga je Lukač formulisao, koja se može naći i kod Lorenca. Premda se Džejms u Lorencovim tekstovima najpre pojavljuje kao psiholog, filozof koji je od ogromnog značaja za razvoj psihologije, on se u udžbeniku *Psihologija* javlja u vidu direktne reference baš u okviru diskusije koja ima prelazni karakter. U skladu sa Lorencovim ubeđenjem da neka pitanja koja se obrađuju na tlu psihologije, neminovno vode ka filozofiji³⁵, u odeljku o samosvesti, Džejmsova filozofija psihologije našla se kao eksplicitni izvor za razmrsavanje problema Ja. Upravo su, dakle, njegova filozofska razmatranja o psihološkim fenomenima i filozofske pretpostavke njegovog rada u tom polju relevantni.

O kakvim je pretpostavkama reč? Deluje kao potertavanje očiglednosti kada se kaže da neposredna pretpostavka svesti svakako jeste centralni nervni sistem i visoko razvijeni mozak, ali svest nije svodiva isključivo na ovu vlastitu biološku osnovu. Međutim, Džejms, kao strogo naučni aspekt psihologije, ističe upravo empirijsku korelaciju mentalnih i psiholoških stanja s odgovarajućim fiziološkim, telesnim stanjima kao opšti zakon³⁶. O ovoj korelaciji je, dakle, moguće imati naučno istraživanje i diskusiju u strogom smislu. Preko toga, psihologija može eventualno da se zaglubi u filozofske rasprave, što je za Lorenca u krajnjoj liniji prihvatljivo, jer na tlu filozofije, kako je na drugom mestu razmotreno, postoje „naučno potvrđeni“ koncepti koji mogu pogodovati kao dopuna psihologiji. Iz ovoga prozilazi ta, međutim, posledica da se psihološki život individue razume skoro isključivo u empirijskoj korelaciji sa stanjem njegovog mozga, a ne i u jednoj fundamentalno važnoj relaciji s društvenom realnošću i praksom.

Upravo u kontekstu raspravljanja o empirijskom i socijalnom Ja nema puta koji bi različite socijalne faktore i faktore socijalizacije uveo u raspravu. Nema govora o tome da se nekim psihološkim likovima ili karakteristikama pristupa kao stečenim životom u određenom društvenom kontekstu, već je generalni duh rasprave takav da je reč o fiksiranim

³⁵ O ovom Lorencovom shvatanju odnosa psihologije i filozofije, kao i značaju nekih filozofskih pojmova za psihologiju videti: Jevtić, N., „Lorencovo shvatanje vaspitanja samosvesti i ličnosti“, str. 97–110.

³⁶ James, W., *The Principles of Psychology*, p. 4.

apstrakcijama – poput instinkata, nagona i slično – koji čine nešto poput univerzalne i relativno nepromenljive ljudske prirode. Na primer, Lorenc tvrdi: „*Socialno Ja* sačinjava ono što je Ja u očima drugih. To je n.pr. položaj u društvu, ugled svoj, odn. svoga društvenog reda, vlast i dr. Sve to tako reći uvećava naše socialno Ja... Izraz socialnog Ja su različni oblici samoljublja, emocije i strasti (kao ambicija, ponos, sujeta i dr.)“³⁷. Imajući na umu da je uloga instinkata u Džejmsovoj psihologiji ogromna, za oblikovanje i manifestovanje socijalnog ja individue prevashodno je odgovorna ova instinktivna opšta priroda čoveka. Sasvim je izvesno da je Džejms na toj liniji rezonovanja kada tvrdi: „Po mnogo čemu čovek je najnemilosrdnije nasilna životinja među svima... Odatle krvava kolevka, *bellum omnium contra omnes* (rat sviju protiv svih), u kojoj je naša vrsta odrastala; odatle nestalnost čovekovih veza, lakoća s kojom neprijatelj od juče postaje saveznik danas, a sadašnji prijatelj sutra neprijatelj; odatle mi, linearni predstavnici uspešnih počinioca jednog masakra za drugim, moramo, kakve god miroljubive karakteristike da takođe posedujemo, biti nosioci užarene i podmukle crte karaktera na osnovu koje su oni preživeli mnoga klanja, ranjavajući druge a sami neozleđeni“³⁸. Izostanak bilo kakvog motiva koji bi išao u pravcu toga da bi socijalno ja moglo predstavljati kompleksan presek postojećih društvenih odnosa, a koji bi se u drugačijoj formi društvenosti izražavao na drugačiji način, uslovljen je ovom filozofsko-ideološkom pretpostavkom o nepromenljivoj „instinktivnoj“ čovekovoј prirodi.

Ukoliko se čovekova instinktivna priroda ne menja, čak i kad bi se transformisalo njegovo socijalno okruženje, promena čovekove realnosti zavisila bi na koncu isključivo od božanske intervencije. Religiozni iracionalizam kod Lorenca se onda može interpretirati kao način na koji je on razumeo jedinu mogućnost promene čovekovog „palog“ stanja. Naročito je istakao to da je socijalno ja stvar „religiozno-moralnog ideala“ koji svaka individua za sebe artikuliše i sebi propisuje i kao takav tiče se njene savesti³⁹, što predstavlja još jedan važan Džejmsov stav koji je Lorenc

³⁷ Lorenc, B., *Psihologija*, str. 330.

³⁸ James, W., *The Principles of Psychology*, p. 280.

³⁹ Lorenc, B., *Psihologija*, str. 330.

integrisao u svoje učenje. Međutim, pragmatička korisnost bilo kojeg religiozno-moralnog ideala, pa onda i Lorencovog, ogleda se u povećanju „filozofskog komfora“. Taj bi se komfor u njegovom slučaju konkretizovao u filozofskoj afirmaciji iluzije pune slobode, kao i moralne i intelektualne visoke vrednosti ličnosti, dakle, svega onog što predstavlja vrhunac njegovog filozofskog pogleda na svet. U turbulentnim istorijskim okolnostima društvenog i političkog života međuratne Jugoslavije, taj filozofski komfor za njega je siguran u refleksiji ka unutrašnjem životu individue koji ostaje podalje od vrtloga kapitalističke svakidašnjice.

LITERATURA

- James, William (1975), *Pragmatism*, Cambridge: Harvard University Press.
- James, William (2002), *Varieties of Religious Experience*, London and New York: Routledge.
- James, William (2007), *The Principles of Psychology Vol. 1 & 2*, Harvard University Press.
- Jevtić, Nevena (2019), „Lorencovo shvatanje vaspitanja samosvesti i ličnosti“ u: *Tradicija nastave filozofije IX*, Edicija filozofske literature PROPAIDEIA / Časopis Arhe, Novi Sad: Filozofski fakultet, str. 97–110.
- Jevtić, Nevena (2020), „O Lorencovoj filozofiji akcije“ u: *Tradicija nastave filozofije X*, Edicija filozofske literature PROPAIDEIA / Časopis Arhe, Novi Sad: Filozofski fakultet, str. 119–134.
- Lorenc, Borislav (1926), *Psihologija*, Beograd: Knjižarnica Rajkovića i Ćukovića.
- Lorenc, Borislav (1927), *Pregled istorije filozofije od najstarijeg do najnovijeg doba*, Beograd: Knjižarnica Rajkovića i Ćukovića.
- Lorenc, Borislav (1930), *Misao i akcija*, Beograd: Knjižarnica Rajkovića i Ćukovića.
- Lukacs, Georg (1966), *Razaranje uma, Put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*, Beograd: Kultura.
- Lukacs, Georg (1977), *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed.
- Perović, Milenko (2013), „Lorencova istorija filozofije“ u: *Tradicija nastave filozofije VII*, Edicija filozofske literature PROPAIDEIA / Časopis Arhe, Novi Sad: Filozofski fakultet, str. 9–23.
- Rajković, Marica (2019), „Razmatranja o istoriji filozofije u međuratnom periodu“ u: *Tradicija nastave filozofije IX*, Edicija filozofske literature

PROPAIDEA / Časopis Arhe, Novi Sad: Filozofski fakultet, str. 131–145.

Thayer, H. S. (1981), „Berkeley and Some Anticipations of Pragmatism“ in: *Meaning and Action. Critical History of Pragmatism*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, p. 499–507.

Wells, Harry K. (1954), *Pragmatism. Philosophy of Imperialism*, New York: International Publishers.

NEVENA JEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

DISCREET AFFINITY OF LORENC'S PHILOSOPHY TOWARDS PRAGMATISM

Abstract: The subject of this article is the closeness of Lorenc's philosophical *Weltanschauung* and pragmatism. Starting from the analysis of the pragmatic understanding of usefulness of philosophical ideas and theories, taking William James as one of its representatives, this article sheds new light on Lorenc's *Weltanschauung* of "partial rationalism". The goal is to make explicit a subjectivist thesis which is shared both by James' pragmatism and Lorenc's philosophical standpoint. Furthermore, introducing as an analytical tool Lukacs' critical notion of modern irrationalism, that includes pragmatism, this paper underlies the affinity of Lorenc's philosophical teaching towards fundamental philosophical and ideological suppositions of James' pragmatism.

Keywords: Lorenc, James, pragmatism, subjective irrationalism, Lukacs, modern irrationalism

Primljeno: 14.3.2022.

Prihvaćeno: 27.5.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 371.3 :1(497.1)"1918/1941"(091) Marković B.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.141-155>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MARICA RAJKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

DELA BLAGOJA MARKOVIĆA U NASTAVI FILOZOFIJE U MEĐURATNOM PERIODU

Sažetak: Cilj teksta je prikazivanje najvažnijih dela Blagoja Markovića, pre svega delâ *Logika* i *Psihologija*, koja su korišćena kao udžbenici iz filozofije u srednjim školama u Vojvodini tokom i nakon međuratnog perioda. Neposrednim uvidom u udžbenike rekonstruiše se konkretni plan i program nastave filozofije, kao i tematske celine koje je predmet *filozofija* obuhvatao. Prikazivanjem filozofski relevantnih delova udžbenika navode se konkretne teme, pojmovi i autori koji su tematizovani, čime se rasvetljava čitava struja u filozofiji Kraljevine SHS, odnosno Kraljevine Jugoslavije, budući da delo koje je propisano kao udžbenik svedoči ne samo o konkretnom nastavnom planu u školama, već i o mnogo široj naučno-filozofskoj atmosferi i tendencijama kada je filozofsko obrazovanje u pitanju.

Ključne reči: Blagoje Marković, međuratni period, nastava filozofije, srednjoškolski udžbenici, Vojvodina

Na spisku književnih izdanja preporučenih od strane Ministarstva prosvete Kraljevine Jugoslavije nalazila su se sledeća, filozofski posredno ili neposredno relevantna dela: *Logika* – dr K. Oswald, *Logika* – Arnold H., *Logika za učenike učiteljskih škola* – dr Blagoje Marković, *O geniju, od Šopenhauera* – Milan Vujaklija, *Opšta pedagogika* – Ljubomir Protić, *Osnovi psihologije* – dr Branislav Petronijević, *O ugledanju na Hrista* – Toma Kempinski, *Posebna Didaktika* – dr Dušan Rajičić, *Pravoslavna etika* – Milan Anđelković,

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

Psihologija – dr Stjepan Cimerman, *Psihologija za srednje i stručne škole* – dr Borislav Lorenc, *Uvod u filozofiju* – dr Vladan Maksimović, *Žan Žak Ruso i prirodno vaspitanje* i *Herbert Spenser i naučno vaspitanje* – prevodi – Jelisaveta Marković, kao i referati – *Logika Luja Liara* – referat dr Borislava Lorenca za *Filozofsku propedevtiku*. Navedeni naslovi su preporučeni ili kao udžbenici ili kao literatura u širem smislu – *lektira ili pomoćni i privremeni udžbenici*².

SELEKCIJA UDŽBENIKA UNASTAVNOM PROGRAMUNASTAVEFILOZOFIJE U VOJVODINI IZMEĐU DVA SVETSKARATA

U okviru nastave filozofije u srpskim gimnazijama u Vojvodini tokom dvadesetih, tridesetih i četrdesetih godina XX veka, kao udžbenici su korišćena sledeća dela: *Psihologija* Borislava Lorenca, *Logika* i *Psihologija* Blagoja Markovića, *Psihologija* Stjepana Cimermana, *Osnovi empiriske psihologije*, *Osnovi eksperimentalne psihologije* i *Osnovi psihologije* Branislava Petronijevića i *Logika* S. Ristića. Modifikacije oko korišćenja tih udžbenika vršene su u pogledu broja časova, zastupljenosti konkretnih celina, izmena u pogledu razreda (uzrasta) u kojima se držala nastava iz filozofije, ali su pomenuta dela predstavljala trajno važeću literaturu za nastavu filozofije pomenutog doba. U okviru *Metodike više osnovne i srednje nastave*, izdate 1924. godine, naglašava se da je potrebno utvrditi logičku sintezu, genetičku determinaciju i indukciju kao logički metodološki princip učenja, „po kojima se stiču nova i viša saznanja i u isto vreme posreduju najvredniji sadržaji opšteg obrazovanja i moralnog vaspitanja“³.

Gradivo u školi zamišljeno je kao nastavni problem koji treba obraditi po uzoru na problematizaciju u naukama – pa se tom metodološkom srodnošću nauke i nastave „ide na to, da se *nastava bez problema*, koliko je to moguće, preobrati u *nastavu problema*“⁴. Tako se

² *Arhiv Jugoslavije*, fond br. 66; fascikla br. 494; jedinica opisa br. 798.

³ Milošević, M. R., *Metodika više osnovne i srednje nastave*, 3., posebni deo, Izdavačka knjižara Branislav Cerović – Ajhštet, Beograd, 1924., str. 3.

⁴ Loc. cit.

konstituiše princip nastave koji u izvesnoj meri uspeva da se otrgne čak i trendovima u nauci tog vremena, budući da se jasno oslobađa *suvišnog psihologizma*, sa težnjom da se *položi na temelje principa logike*⁵: time se teži da se „iz nastave srednjih škola izbací što više suvišnog konkretizma i empirizma od materijala starih i zastarelih nauka“; a da se u nastavu unese što više sadržaja iz „učenja o životu, u duhu učenja racionalnih i novih nauka“⁶. Ovakav zaokret u tumačenju suštinskih ciljeva nastave u značajnoj meri se poklapao sa važnim filozofskim pozivom obogaćivanja i razvijanja *duhovne sfere* čoveka, koja je cvetanjem empirijskih nauka bivala ostavljena po strani. Međutim, empirijske nauke, pre svega psihologija (koju propagira i Blagoje Marković), naći će način da se održe kao ključne u nastavi filozofije, koliko god da su nesuglasica trpele unutar vlastitih redova.

U takvom kontekstu će se duhovna sfera u celini uz „saznanje *zakona* i shvatanje *ideja* pokazati kao najvrednija sadržina obrazovanja“⁷. A sa tim u vezi – *operisanje činjenicama*, tj. njihovo *dovođenje u vezu i mišljenje*, vaspitno će se pokazati kao važnije od samog saznanja i *pamćenja činjenica*⁸. Metodika koja propisuje takvu formu nastave jasno naglašava da je za optimalno funkcionisanje nastave rešavanje problema važnije od *materijalnog znanja*⁹. Cilj obrazovanja koje je fundirano na taj način jeste *razumevanje*, a ne *suva sistematika i deskripcija*¹⁰ – „jer je *glavnije kako će se razumeti nego koliko će se*

⁵ Loc. cit.

⁶ Loc. cit.

⁷ Ibid., str. 4-5.

⁸ Loc. cit. Up. sa: „Rekli smo da se pitanja filozofskog obrazovanja mogu sustavno utemeljiti tek na samom pojmu filozofije. No pojam filozofije je i sam filozofski problem. Ako je tako, onda bi i nastava filozofije, metodički pristup njezinu izvođenju, došao u pitanje. Kao što u filozofiji nema nastavne upute koja ne bi upućivala na shvaćanje filozofije, tako nema ni filozofije iz koje se ne bi mogle izvesti i određene nastavne upute“ – Marinković, J., *Metodika nastave filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1983., str. 12.

⁹ Loc. cit.

¹⁰ Loc. cit.

*naučiti*¹¹. Uputstva za rad u višim osnovnim i srednjim školama iz 1924. godine o kojima je ovde reč podrazumevaju nekoliko principa:

1. pojačavati, a smanjivati sadržinu;
2. napuštati obim, a ići u dubinu;
3. uzvišavati, a smanjivati znanje;
4. i popunjavati, a uprošćavati oblik¹².

Suvoparna sistematika znanja smatra se prevaziđenim modelom, koji treba da ustupi mesto novom odnosu između nastave i novih nauka, koji se ne bi bazirao na opisivanju, nego na ispitivanju i proučavanju¹³. Autoru ove metodike jasno je, međutim, da nastava toga doba ima malo toga zajedničkog sa poželjnim modelom nastave.

Uredba o vršenju nadzorničke službe u Zakonu o narodnim školama propisuje sledeće: „Nastava je, dakle, složen proces u kome razlikujemo ove momente:

- 1) sticanje znanja,
- 2) razvitak sposobnosti,
- 3) razvitak etike, energične, istrajne volje,
- 4) osposobljenje za službu u državnoj kulturnoj zajednici“¹⁴.

Uredba o srpskim višim devojačkim školama predviđala je da „školovanje traje četiri godine, da predsprema učenica bude četiri

¹¹ Ibid., str. 5.

¹² Loc. cit.

¹³ Deo ovog teksta koji se bavi opštim uslovima i uredbama vezanim za implementaciju udžbenika u školski program isti je ili sličan kao i u tekstovima „Dela Branislava Petronijevića u nastavi filozofije u međuratnom periodu“ i „Dela Borislava Lorenca u nastavi filozofije u međuratnom periodu“, jer su i sâme odredbe iste. Prim. aut.

¹⁴ Uredba o vršenju nadzorničke službe O. n. Br. 8184 od 5. februara 1935., u: *Zakon o narodnim školama sa svim uredbama, pravilima i pravilnicima za njegovo izvršenje*, 1935. § 116.

razreda osnovne škole“ uključuje i estetiku¹⁵. Predmeti: „pod 15 – Osnovi filozofije (psihologija, logika i etika) i pod 16 – Pedagogika do kraja školske godine 1934/35 moći će se kombinirati još i po sadašnjoj Uredbi Filozofskog fakulteta“¹⁶.

LOGIKA ZA UČENIKE SREDNJIH I UČITELJSKIH ŠKOLA
BLAGOJA MARKOVIĆA U NASTAVI FILOZOFIJE

Knjiga koja je preporučena od strane Glavnog prosvetnog saveta i odobrena kao udžbenik od strane Ministarstva prosvete (S.n. br. 40263) od 19. oktobra 1937. je *Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola* dr Blagoja D. Markovića¹⁷. Četvrto izdanje tog udžbenika prilagođeno je novom nastavnom programu tog predmeta za srednje i stručne škole. Autor napominje da je to izdanje obogaćeno primerima, novim materijalima i zadacima „za učenička vežbanja u primeni naučenoga“¹⁸.

Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola je delo koje se sastoji iz uvoda, dva dela i dodatka. Za prikazivanje odnosa koji Marković ima prema logici kao predmetu i određenje načina na koji on razume značaj i svrhu izučavanja logike u srednjim školama potrebno je obratiti posebnu pažnju na poslednje poglavlje udžbenika: „U čemu je glavna korist od izučavanja logike“. Marković ističe da „ne mora biti uvek nesumnjivo istinito ono što istinom smatramo i da je naše mišljenje o stvarima podložno čestim zabludama“¹⁹. Ukoliko se iz tih zabluda

¹⁵ Izveštaj o radu Srpske više devojачke škole za 1905/1906., Istorijski arhiv Pančevo – Informator 21'87., str. 155.

¹⁶ *Pravila o polaganju profesorskih ispita*, na osnovi §27 Zakona o izmenama i dopunama u Zakonu o srednjim školama od 31. avgusta 1929 i § 53 Zakona o učiteljskim školama. Arhiv Jugoslavije, Fond br. 66, Fasc. br. 494, Jedinica opisa 798., str. 11.

¹⁷ Marković, B., *Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola*, IV izdanje, Izdavačka knjižarnica Tome Jovanovića i Vujića „Zeleni venac“, Beograd, 1939.

¹⁸ Ibidem, str. 4.

¹⁹ Ibidem, 84-85.

uklone *neintelektualni* faktori – osećanja i volja – ostaju misaone zablude, koje su duhovnog porekla, kao i pojedinačni uzroci istih, koje treba preispitati. On navodi da je Dekart pokušao da utvrdi upravo te duhovne uzroke zabluda ljudskog mišljenja, pre svega *sudjenja* kao njegove osnovne funkcije i redukovao ih na dve: „1) *na nesavršenost naše razumne sposobnosti*, ili *inteligencije*, koja uopšte nije u stanju da shvati sve *odnose stvari*, i 2) *na prenagljenost naše duhovne aktivnosti*, pošto o stvarima često *sudimo pre nego što se s njima i upoznamo* kako valja“²⁰. Logika postoji upravo da bi se ljudsko mišljenje vratilo na pravi put sa stranputica na koje često skreće, smatra Marković, ali dodaje da bi trebalo sprečiti jednu novu zabludu koju upravo takva ambicija proizvodi: da onaj koji poznaje logičke propise „samim tim neće u mišljenju i – grešiti“²¹. Poznavalac logike će, ipak, biti u stanju da eventualne zablude mišljenja prepozna, otkrije i ispravi *pre onoga koji se logikom nije bavio*, što znači da korist od poznavanja logike zapravo leži u *razvijanju svojevrsnog smisla za istinom*.

Uvodni deo udžbenika *Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola* tematizuje ime i predmet logike; oblast psihološkog i logičkog proučavanja mišljenja i zadatak i podelu logike, kao i njen položaj prema ostalim naukama. U delu koji tematizuje ime logike, Marković ističe kako se imena nauka (psihologija, antropologija, biologija, itd.) uglavnom sastoje iz dva dela, „od kojih su prve *različite*, a druga je uvek *ista*: logos. (...) Stara grčka reč logos prvobitno nije imala značenje 'nauka'. Ovo značenje dobila je ona tek docnije, pošto su se rane nauke već formirale. Inače, njeno *pre naučno* značenje, značenje u običnom govoru, bilo je: reč, govor, razgovor, razum, misao, razmišljanje ili umovanje i dr.“²². Nauka se u početku i svodila uglavnom na *razmišljanje* o predmetima koji su ljudski duh zainteresovali, premda su i tada postojale i druge metode i načini naučnog istraživanja. Marković navodi da starogrčki filozofi „nisu mnogo marili“²³ za te druge puteve,

²⁰ Ibid., str. 85.

²¹ Loc. cit.

²² Ibid., str. 6.

²³ Loc. cit.

već su se skoro isključivo oslanjali na razumnu delatnost – na razmišljanje i umovanje. To, međutim, ne znači da su „rani grčki naučnici“ obraćali neku osobitu pažnju na samu duševnu funkciju razmišljanja: tek nekoliko vekova kasnije su starogrčki filozofi obratili pažnju na samo razmišljanje, tj. preciznije: započeli „razmišljanje o razmišljanju“. Figura koju Marković ističe kao najznačajniju u tom procesu je Sokrat, za kojeg kaže da uvodi novo učenje, učenje o razmišljanju ili umovanju. To ovo učenje naziva se logikom, a njen predmet proučavanja je: mišljenje.

Logika, međutim, nije jedina nauka koja proučava mišljenje. Mišljenje proučava i psihologija, tematizujući duševni ili svesni život čovekov uopšte, kao i osećaje, osećanja, predstave, opažanje, sećanje itd. Razlika između logike i psihologije, pak, jeste u tome što je psihologija pozvana da „*podjednako*“ prouči kako se zbiva kako *naučno*, tako i *vulgarno*, kako *normalno*, tako i *patološko* mišljenje, što znači da mišljenje prouči pod *svima okolnostima* i u svim *pravicima* njegovim. Logika međutim mišljenje proučava u jednom sasvim drugom cilju: *u cilju utvrđivanja pravila, pomoću kojih se može doći do pouzdanog ili tačnog mišljenja*²⁴. Logika se, dakle, ne upušta u proučavanje svih oblika mišljenja i njihovih procesa, kao što to čini psihologija, već je fokusirana na onaj oblik mišljenja kojim se dolazi do istine. To znači da logika utvrđuje *kakvo ljudsko mišljenje treba da bude*²⁵. Kada je reč o odnosu logike prema drugim naukama, Marković ističe da je logiku moguće zvati i naukom nauka, jer je ona opšta podloga svim ostalim naukama.

U prvom delu udžbenika, nazvanom „Elementarna (ili formalna) logika“, ispituju se elementi logike: pojmovi, sudovi i zaključci; kao i zakoni logičkog mišljenja. Drugi deo se tiče „Metodologije (ili primenjene logike)“ i ispituje metode naučnog istraživanja, sa jedne strane, i oblike naučnog sređivanja (sistematisanja) sa druge strane. U dodatku se nalaze kratka istorija logike, logički pravci novijeg vremena, kao i poglavlje koje smo razmotrili: o koristi izučavanja logike.

²⁴ Ibid., str. 7-8.

²⁵ Ibid., str. 8.

Nauka o pojmovima ispituje na početku postanak pojma i definisanje pojma uopšte: interesantno je da Marković utvrđuje kako, pored pojedinačnih predstava o predmetima, do kojih dolazimo opažanjem, postoje i zajedničke ili opšte predstave o njima, koje nam nisu date putem čula, već se putem mišljenja u našoj svesti naknadno izgrađuju. Takva definicija nam ukazuje da se Marković u značajnoj meri vodi Kantovim (i kantovskim) određenjima, posebno kada govori o predstavama, za koje ističe da ne dolaze u svest putem iskustva. Misaono jedinstvo „opštih i bitnih obeležja jedne grupe predmeta (predmeta *jedne vrste*) sačinjava opštu pretstavu ovakvih predmeta. Ovakva opšta pretstava naziva se u logici – *pojmom*“²⁶. Pojam se, dakle, određuje kao misaona sinteza bitnih zajedničkih oznaka kod izvesnog broja predmeta, tj. predstava koje se na te predmete odnose. Marković kroz prvi odeljak prvog dela ispituje uslove izgrađivanja pojmova; prepojmovno i pojmovno mišljenje; obim i sadržinu pojma; odnos između obima i sadržine pojma; pojmovnu jasnoću i razgovetnost; podelu pojmova, odnos među pojmovima i rod i vrstu pojmova. Nauka o sudovima je druga oblast prvog odeljka, koja tematizuje sud uopšte, delove suda, vrste sudova, sudove prema subjektu i predikatu i analitičke i sintetičke sudove. Kroz tu oblast Marković objašnjava kako se pojam, da bi bilo šta potvrđivao ili odricao, mora „dovesti u vezu s *drugim* pojmovima“²⁷. Suđenje se sastoji u sastavljanju pojma u odnos prema nekom drugom pojmu, da bi se utvrdilo misaono jedinstvo među njima, navodi se, kako bi se utvrdilo „da li jedan od njih pripada drugom kao deo njegove sadržine, ili mu ne pripada“²⁸. Kada je reč o vrstama sudova, Marković i tu uzima Kantovu logičku koncepciju kao primer i razlikuje sudove prema kvantitetu, kvalitetu, relaciji i modalitetu. On čak ni ne spominje Kantovo ime, već prenosi njegovo učenje o sudovima kao opšte određenje i vrste sudova razlikuje isključivo po tom ključu. Na kraju, treći i poslednji segment prvog odeljka ispituje zaključke: zaključak uopšte, silogističke figure, oblike kombinacija premisa, vrste silogizama,

²⁶ Ibid., str. 11-12.

²⁷ Ibid., str. 25.

²⁸ Loc. cit.

skraćene i produžene silogizme, a završava se tematizacijom pogrešnog zaključivanja. U tom segmentu Marković se fokusira na Aristotelovo učenje, ovaj put navodeći njegovo ime, te ističe ulogu Aristotela u zasnivanju logike, posebno kada je u pitanju učenje o silogizmima. U segmentu o pogrešnom zaključivanju navodi se da postoje dve vrste pogrešnih zaključaka – nenamerne, obične zablude ili *paralogizmi* i namerni i lažni zaključci, sračunati na zavodenje i zabunu drugih, koji se nazivaju *sofizmi*²⁹. Drugi odeljak prvog dela ispituje zakone logičkog mišljenja: zakon identiteta, zakon kontradikcije, zakon isključenja trećeg i zakon dovoljnog razloga³⁰.

Drugi deo udžbenika *Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola* se u najširem smislu bavi metodologijom, odnosno primenjenom logikom. Nakon utvrđivanja zadatka i podele metodologije, prvi odeljak tematizuje metode naučnog istraživanja: analizu i sintezu; apstrakciju i determinaciju; te indukciju i dedukciju. Drugi odeljak ispituje oblike naučnog sređivanja (sistemizovanja): definiciju; klasifikaciju i dokaz. „Sređivanje ili sistemisanje naučnog materijala sastoji se u *pravilnim definicijama* i *razdelama* pojmova, kao i u izvođenu *istinitosti* pojedinih naučnih tvrdjenja, t. j. u *dokazu*. Definicijom se unosi *jasnoća* i *razgovetnost* u osnovni materijal (sadržinu) nauke, u *pojmove*; podelom ili klasifikacijom se postizava *pregled* širokih pojmova; logičkim *dokazom* ili *argumentacijom* se ide na to da se istinitosti logičkih sudova i zaključaka utisne *očiglednost, ubedljivost*“³¹, navodi se u drugom odeljku. Kao što smo napomenuli, udžbenik sadrži i dodatak, u kojem se nalaze kratka istorija logike, logički pravci novijeg vremena, kao i poglavlje o koristi izučavanja logike. Marković će u kratkom prikazu istorije logike da istakne „radnike logike“ koje smatra relevantnim, kreirajući neobičnu listu imena na kojoj se nalaze: Protagora, Sokrata, Platon, Aristotelo³², Galen, Kant, Bakon, Lok, Jum i Milj, a od „novijih radnika na logici vredni su pomena osobito: Vunt, Ben, Džems, Berkson,

²⁹ Ibid., str. 41.

³⁰ Ibid., str. 44-48.

³¹ Ibid., str. 64.

³² Imena su napisana u obliku u kojem su navedena u udžbeniku – prim. aut.

Mah, Koen, Natorp, Sigvart, Brentano, Dževons, Huserl, Rasel, Loski i drugi³³. Pomenuta imena ukazuju na Markovićeve odnos prema aktuelnim filozofskim školama i pokazuju u kojoj meri je poznavao i priznavao nova imena na svetskoj filozofskoj sceni, što čini da putem prikaza udžbenika možemo da steknemo uvid i u odnos celokupnog školskog sistema jedne države prema širem kontekstu filozofskih tokova u jednom istorijskom trenutku.

PSIHOLOGIJA ZA UČENIKE UČITELJSKIH I DRUGIH SREDNJIH ŠKOLA BLAGOJA MARKOVIĆA U NASTAVI FILOZOFIJE

Psihologija za učenike učiteljskih i drugih srednjih škola Blagoja Markovića nije jedini udžbenik iz psihologije koji se koristio u nastavi filozofije – u okviru školskog programa korišćeni su i udžbenici Branislava Petronijevića, Borislava Lorenca i drugih, koji su takođe kroz sistematizovanje psihologije ujedno ukazivali i na neke relevantne filozofske pravce i učenja. Svakako, udžbenici iz logike su adekvatnije štivo za nastavu filozofije, ali budući da su udžbenici iz psihologije takođe bili odabrani za nastavu filozofije, predstavimo i istoimenu udžbenik Blagoja Markovića.

Pomenuto delo objavljeno je 1940. godine, kada je Drugi svetski rat već bio u toku, i za razliku od *Logike* ne predstavlja udžbenik koji je korišćen tokom '30-ih godina prošlog veka, ali uprkos tome predstavlja važan doprinos temi ovog teksta, koja ispituje relevantnost dela Blagoja Markovića za nastavu filozofije u srednjim školama u Vojvodini.

Udžbenik *Psihologija za učenike učiteljskih i drugih srednjih škola*³⁴ sastoji se iz uvoda, četiri dela i dodatka – u uvodnom delu se u širem smislu tematizuje predmet psihologije, u prvom delu se ispituje psihologija saznanja, u drugom delu psihologija osećanja, u trećem delu psihologija volje, u četvrtom delu neredovne svesne pojave, te napokon

³³ Ibid., str. 83.

³⁴ Marković, B., *Psihologija za učenike učiteljskih i drugih srednjih škola*, Izdavačka knjižarnica Tome Jovanovića i Vujića „Zeleni venac“, Beograd, 1940.

u dodatku – kratka istorija psihologije i psihološki pravci novijeg vremena. Uvodni deo koncipiran je na sličan način kao i udžbenik iz logike: utvrđivanjem da su nauke koje se bave mišljenjem i misaonim procesima logika i psihologija, te definisanjem njihovih razlika i načina na koje pristupaju svom predmetu. Prvo se istražuje predmet psihologije; zatim opšte odlike duševnih pojava; potom se utvrđuju zadatak psihologije i njen značaj za praktični život; sledi tematizacija psiholoških metoda; poglavlje o nervnom sistemu; poglavlje o nervnim centrima i naposljetku podela psiholoških pojava³⁵. Zanimljivo je što Marković svoj udžbenik strukturira preko tri centralne teme: saznanje – osećanja – volja, gde opažanje, kao čulno saznanje, predstavlja polazište i bazu saznanja³⁶. Prvi deo udžbenika, „Psihologija saznanja“, sastoji se iz tri segmenta:

- 1) Čulno saznanje
- 2) Predstave
- 3) Mišljenje

Odeljak o čulnom saznanju³⁷ sadrži sledeće nastavne celine: a) čula – njihov broj, podela i značaj; b) osećaji i njihov postanak; c) osobine osećaja i njihov odnos prema dražima; d) osećaji opšteg čula; e) osećaji ukusa i mirisa; f) osećaji sluha i telesne orijentacije; g) osećaji vida; h) opažaji i njihov postanak; i) opažanje prostora i j) opažanje vremena. Odeljak o predstavama sadrži sledeća poglavlja: a) postanak i odlike predstava; b) vrste predstava; c) asocijacije predstava; d) pamćenje i njegove pogodbe; e) vrste pamćenja: učenje i zaborav; f) ispitivanje pamćenja; g) pažnja: njene odlike i pratioci; h) vrste pažnje: njen uticaj na duhovni rad; umor i odmor; i) ispitivanje pažnje i j) fantazija. Treći odeljak se bavi mišljenjem i sadrži sledeća poglavlja: a) o mišljenju uopšte; b) stvaranje pojmova; c) stvaranje sudova i zaključaka;

³⁵ Ibid., str. 1-18.

³⁶ Ibid., str. 22.

³⁷ Način na koji je celokupan ovaj deo koncipiran je veoma sličan putu duha od čulne izvesnosti do pojmovnog mišljenja u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*.

d) intelektualna obdarenost; e) intelektualna zaostalost; f) ispitivanje inteligencije; g) govor i h) samosvest³⁸.

Drugi deo udžbenika za temu ima psihologiju osećanjai – nakon uvodnog dela o osećanjima uopšte – sadrži odeljak o čulnim osećanjima; odeljak o duhovnim osećanjima i odeljak o afektima. Odeljak o čulnim osećanjima sadrži dva poglavlja: a) odlike čulnih osećanja i b) čulna estetička osećanja. Odeljak o duhovnim osećanjima³⁹ sastoji se iz sledećih poglavlja: a) o duhovnim osećanjima uopšte; b) lična osećanja; c) intelektualna osećanja; d) estetička osećanja; e) moralna osećanja i f) religijska osećanja. Afekti se tematizuju kroz četiri poglavlja: a) o afektima uopšte i vrste afekata; b) ispoljavanje afekata; c) ispitivanje osećanja i d) emocionalne dispozicije; temperament⁴⁰.

U trećem delu udžbenika Marković razmatra psihologiju volje, i to prvo kroz tematizaciju nehotičnih i hotimičnih pokreta; a zatim kroz odeljke o nižim oblicima aktivnosti (1) i o voljnoj aktivnosti (2). Odeljak o nižim oblicima aktivnosti sadrži sledeća poglavlja: a) refleksi; b) instinkti i c) žudnje. Odeljak o voljnoj aktivnosti ima pet poglavlja: a) odlike voljnih radnji; b) o slobodi i vaspitanju volje; c) unutrašnje voljne radnje; bolesti volje; d) mehaniziranje voljnih radnji; navika i e) karakter.

Četvrti deo udžbenika posvećen je neredovnim svesnim pojavama i to kroz sledeća poglavlja: a) o neredovnim svesnim pojavama uopšte; b) iluzije i halucinacije; c) snovi; d) hipnoza; e) mesečarstvo i f) duševni poremećaji.

Dodatak sadrži kratku istoriju psihologije i psihološke pravce novijeg vremena.

ZAKLJUČAK

Neposrednim uvidom u udžbenike rekonstruiše se konkretni plan i program nastave filozofije, kao i tematske celine koje je predmet

³⁸ Ibid., str. 100.

³⁹ Ibid., str. 108.

⁴⁰ Ibid., str. 125.

filozofija obuhvatao. Prikazivanjem filozofski relevantnih delova udžbenika navode se konkretne teme, pojmovi i autori koji su tematizovani, čime se rasvetljava čitava struja u filozofiji Kraljevine SHS, odnosno Kraljevine Jugoslavije, budući da delo koje je propisano kao udžbenik svedoči ne samo o konkretnom nastavnom planu u školama, već i o mnogo široj naučno-filozofskoj atmosferi i tendencijama kada je filozofsko obrazovanje u pitanju.

Prikazivanje najvažnijih dela Blagoja Markovića, koja su korišćena kao udžbenici iz filozofije u srednjim školama u Vojvodini (tokom međuratnog perioda i nakon njega) imalo je za cilj ne samo da direktno ukaže i posvedoči o konkretnom nastavnom planu u školama, već i oširem naučno-filozofskom kontekstu i tendencijama kada je filozofsko obrazovanje u pitanju. Iz jednog udžbenika moguće je neposredno utvrditi koji se autori i filozofske škole pominju i na koji način, ali istovremeno i koji se ne tematizuju i zbog čega. Takođe, sama struktura udžbenika odražava ne samo metodologiju nastave, nego i tendencije da se školski sistem održi na postojećim osnovama, ili spremnost da se uključe nove metode i nastavne tehnike. To je vidljivo čak i u različitim izdanjima istog dela, kao na primeru *Logike* koju smo ranije prikazali.

Ono što je zanimljivo i vredno naglasiti jeste da Marković na kraju svakog poglavlja četvrtog izdanja *Logike* koncipira deo sa pitanjima koja podstiču razmišljanje učenika. Ta pitanja se ne odnose na suvoparnu reprodukciju definicija, već podstiču promišljanje i dovođenje u vezu različitih segmenata naučenog. Određena poglavlja imaju i deo sa vežbanjem naučenog, npr. „Vežbanja iz oblasti nauke o zaključcima. Odrediti prvo *višu* i *nižu* premisu, onda *srednji pojam*, zatim silogističku figuru, i, najzad, je likoji zaključak *pogrešan* i *zašto*“⁴¹. Upravo je u vezi sa tim i data napomena vezana za četvrto izdanje udžbenika, koje je dopunjeno brojnim primerima, pitanjima i vežbama, kojim se kod učenika podstiče samostalno otkrivanje relacija među temama i nastavnim celinama i promišljanje o naučenom. Takav pristup se značajno razlikuje u odnosu na druge udžbenike korišćene u nastavi

⁴¹ Marković, B., *Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola*, str. 43.

filozofije u međuratnom periodu i označava pomak u pogledu na celokupnu ideju nastave filozofije u srednjim školama.

LITERATURA

Arhiv Jugoslavije, fond br. 66; fascikla br. 494.

„Izveštaji“ *Državne realne gimnazije u Somboru*, 1931/32, 1933/34.

„Izveštaji“ *Ženske realne gimnazije u Subotici*, Subotica, Gradska štamparija, Subotica, 1933/34, 1934/35, 1935, 1936/37, 1937/38, 1938/39, 1939/40.

Izveštaj o radu *Srpske više devojačke škole* za 1905/1906., Istorijski arhiv Pančevo – Informator 21'87.

Marković, B., *Logika za učenike srednjih i učiteljskih škola*, IV izdanje, Izdavačka knjižarnica Tome Jovanovića i Vujića „Zeleni venac“, Beograd, 1939.

Marković, B., *Psihologija za učenike učiteljskih i drugih srednjih škola*, Izdavačka knjižarnica Tome Jovanovića i Vujića „Zeleni venac“, Beograd, 1940.

Marinković, J., *Metodika nastave filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1983.

Milošević, M. R., *Metodika više osnovne i srednje nastave*, 3., posebni deo, Izdavačka knjižara Branislav Cerović – Ajhštet, Beograd, 1924.

Rajković, M., „Dela Branislava Petronijevića u nastavi filozofije u međuratnom periodu“, *Tradicija nastave filozofije*, VI, Propaideia – Arhe, Novi Sad, 2012.

Zakon o narodnim školama sa svim uredbama, pravilima i pravilnicima za njegovo izvršenje, 1935.

MARICA RAJKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE WORK OF BLAGOJE MARKOVIĆ WITHIN PHILOSOPHY COURSES IN THE INTERBELLUM PERIOD

Abstract: The aim of this paper is to present the most important work of Blagoje Marković, primarily the books *Logics* and *Psychology*, which were used as textbooks in philosophy in secondary schools in Vojvodina during the interbellum period. By direct insight into the textbooks, it is possible to reconstruct the actual curriculum of philosophy, as well as the theme units, which the subject of philosophy included. By presenting philosophically relevant parts of the textbook, specific topics, concepts and authors are broached as well, which clarifies the general stream in the philosophy of the Kingdom of SCS and the Kingdom of Yugoslavia, because the book which is prescribed as a textbook testifies not only to the specific teaching curriculum in schools but as well to a much wider scientific and philosophical atmosphere and philosophical tendencies when it comes to education.

Keywords: Blagoje Marković, interbellum period, teaching philosophy, high school textbooks, Vojvodina

Primljeno: 14.3.2022.

Prihvaćeno: 27.5.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 1 Selesković M.

1 : 81

316.74 : 81

81'272(497.1)"1918/1941"

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.157-181>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MOMČILO SELESKOVIĆ I RASPRAVA O JEZIKU

Sažetak: Pitanje o kreiranju jedinstvene jezičke politike u Kraljevini Jugoslaviji uključivalo je i lematško, često implicitno, a ponekad i izričitije prihvatanje stava o potrebi da se jezik razvija na *prirodan* način. Rad je podstaknut tim pitanjem i u njemu se pažnja usmerava na koncepciju Momčila Seleskovića kao jednog od naših međuratnih mislilaca kod kojih se raspravi o poreklu i načinu razvijanja jezika ne samo tematski pristupa, nego joj se priznaje najviši filozofski dignitet. Sagledavajući Seleskovićeve filozofije jezika u svetlu načina na koji je jezik poiman kod mislilaca poput Herdera, Vilhelma fon Humbolta, ali i Aristotela i Ničea, autor nastoji da pokaže da teza o veštačkom karakteru jezika koju Selesković izrekom zastupa kod njega nema smisao prostog priklanjanja jednoj od sukobljenih strana u vekovnom filozofskom sporenju između pristalica jezičkog naturalizma i jezičkog konvencionalizma. Ona kod Seleskovića ima značenje poziva da se spozna humanistička, slobodarska bit jezika i da se koncepcije u kojima se na različite načine tvrdi njegova transcendentnost podriju u svom osnovu. Učenje o jeziku kao skupu simbola, kao i kritika jezika koja se usredsređuje na njegovu neinventivnost, kod Seleskovića su imali zadatak da to bliže pokažu. Seleskovićeve razmatranja puteva formiranja jezičkih paradigmi evropskih naroda neposrednije su pak dovedena u vezu s tadašnjim perspektivama jugoslovenske jezičke politike.

Ključne reči: Selesković, filozofija jezika, sloboda, kultura, simbol, jezička politika, Kraljevina Jugoslavija

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

„... Tako je spor oko jezika oživljavao uvek u prekretnim vremenima, kada se nešto menjalo u našem društvenom životu.“

Meša Selimović²

JUGOSLOVENSKO JEZIČKO PITANJE

Neke razlike u životima naroda koje je okupila Kraljevina Jugoslavija od samih njenih istorijskih početaka imale su snagu međusobnih suprotnosti.³ Neke su tu snagu zadobijale postepeno, i to, paradoksalno, upravo srazmerno jačanju težnji da se kao razlike prevaziđu i da na njima sebe potvrdi jugoslovensko jedinstvo. Dokle god je duhovno-političku atmosferu u „prvoj Jugoslaviji“ oblikovao stav da jedinstvo jezika jeste u temelju jedinstva svake nacionalne zajednice, jedinstvo onoga što bi predstavljala jugoslovenska nacija moralo se potvrđivati prevazilaženjem kako manjih, tako i većih jezičkih razlika među narodima koji su je činili. Pitanje o jeziku, međutim, stalno je praćeno podozrivošću prema opasnosti da bi spolja nametnute, administrativne mere, za kojima se tako često posezalo u drugim sferama života jugoslovenske monarhije, jezik lako odbacio. Umesto da pomognu da se na osnovu srodnosti jezika jugoslovenskih naroda izgradi njihovo jezičko, a onda i nacionalno jedinstvo – usled svoje neosetljivosti prema jezičkim specifičnostima svakog od njih – takve mere mogle bi se pokazati baš kao faktor koji će onemogućiti uspostavljanje takvog jedinstva. Vek docnije, takva podozrenja ne svedoče samo o tome kako se u Kraljevini Jugoslaviji pristupalo pitanju o onome što bi bili suštinski momenti identiteta jedne zajednice, nego i o tome šta se shvatalo da jeste suština jezika kao takvog.

U instruktivnoj studiji „Književnojezička politika u Kraljevini Jugoslaviji 1918-1941.“, svojevrsnoj istoriji „prve Jugoslavije“ pisanoj s

² Selimović, M., *Za i protiv Vuka*, Izdavačka organizacija „Sloboda“, Beograd 1981., str. 6.

³ O tome detaljno: Perović, M. A., „*Interbellum* i gimnazijska filozofija“, u: *Tradicija nastave filozofije V*, Časopis *Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaidea*, Novi Sad 2011., str. 13-21.

pozicija pitanosti o jeziku, Ljubodrag Dimić napominje da je srodnost jezika kod Južnih Slovena predstavljala jedan od presudnih činilaca kako kada je reč o razbijanju Austrougarske kao jedne od država čije stanovništvo će potom izgraditi Kraljevinu Srba, Hrvata i Slovenaca – Jugoslaviju, tako i kada se radi o samom njihovom nacionalnom i političkom ujedinjenju.⁴ Kada su svoj život nastavili u okvirima jedne države, južnoslovenski narodi morali su pobliže reflektovati šta je zapravo ta srodnost značila. S jedne strane, težište rasprava bilo je vezano za pitanja o oblikovanju jedinstvene jezičke politike na osnovu standarda srpskog i hrvatskog jezika. S druge strane, slovenački jezik, zbog svoje bitne različitosti u odnosu na srpski i hrvatski jezik, takvu paradigmu nije mogao prihvatiti. Makedonski jezik, uprkos svojim specifičnostima, ostajao je nekodifikovan.⁵ Definisanje službenog jezika ustavom Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca od 28. juna 1921. godine kao *srpsko-hrvatsko-slovenačkog* utoliko je moglo biti shvaćeno kao pravno-politički pokušaj rešenja jugoslovenskog jezičkog pitanja. Indikativni su, međutim, javni odjeci na koje je nailazilo ovakvo rešenje. Iz Dimićeve studije tako saznajemo da su kod pojedinih političkih prvaka ubrzo izražene sumnje u pogledu toga odgovara li kovanica *srpsko-hrvatsko-slovenački* jezik išemu u jezičkoj stvarnosti nove monarhije. Oštre kritike da takav jezik uopšte ne postoji i da, umesto da im daje polet, zapravo podriiva težnje ka nacionalnom i državnom jedinstvu upućivane su i pre nego što je usvojen Vidovdanski ustav (A. Trumbić). Ništa manje pažnje ne zavređuje ni karakteristična primedba da se *narodni jezik* nije razvio, niti će se dalje razvijati nikakvim administrativnim, odnosno *veštačkim merama* (Lj. Stojanović)⁶ poput onih za kojima su bili spremni da posegnu kreatori jezičke politike u Kraljevini Jugoslaviji.

⁴ Dimić, Lj., „Književnojezička politika u Kraljevini Jugoslaviji 1918-1941.“, *Istorijski glasnik*, 1-2/1993, str. 52.

⁵ Perović, M. A., „*Interbellum* i gimnazijska filozofija“, str. 18.

⁶ Prema: Dimić, Lj., „Književnojezička politika u Kraljevini Jugoslaviji 1918-1941.“, str. 53-55.

Ovakve primedbe značajne su ne samo zbog toga što današnjeg istraživača upoznaju s jednim među nebrojenim izazovima pred kojima se našla prva jugoslovenska država pri svom formiranju. One pokazuju i kako su se jugoslovenski javni delatnici, suočavajući se s tim izazovom, spontano našli u okrilju temeljnih i sveobuhvatnih filozofskih rasprava o biću jezika kao takvog. Jezička politika Kraljevine Jugoslavije tako je, s jedne strane, formirana u zaleđu debate o jezičkim osnovama zajedničnosti i zajedničkog identiteta. S druge strane, rasprave o tome koja rešenja pri njenom oblikovanju treba da se smatraju *veštačkim*, a koja bi odgovarala samoj prirodi jezika i jezičkom realitetu, i mimo volje onih koji su ih vodili morale su se približavati poprištu vekovnog filozofskog spora između zastupnika teze o samoniklosti jezika i njegovom utemeljenju u prirodi stvarnosti s jedne i, s druge strane, zagovornika stava o jeziku kao produktu ljudske delatnosti i konvencija (suprotnost tzv. *phýsei i nōmo* teze).⁷ Za naše istraživanje od značaja je i činjenica da je kod tvorca jezičke politike jugoslovenske monarhije brzo sazeo uvid da u njenim okvirima bez jezičkog jedinstva ne može zaživeti ni jedinstveni prosvetni sistem, ali i da će upravo intervencije u prosvetnoj sferi u pogledu ujednačavanja dijalekta, pisma, pravopisa i naučne terminologije za živo nacionalno jedinstvo učiniti neuporedivo više nego bilo koja oktroisana pravno-politička mera.⁸

Među vodećim misliocima međuratne Jugoslavije, Momčilo Selesković jedan je od onih koji su pitanju o jeziku posvećivali tematsku pažnju. Najverniji izraz pravca kojim se na ovom polju decenijama kretala njegova misao, ali isto tako i možda najznačajniji prilog jugoslovenskoj međuratnoj filozofiji jezika uopšte, jeste studija *Jezik kao kulturna vrednost* iz 1924. godine. No, čitalac koji bi danas – pod utiskom političkih implikacija koje je debata o jeziku imala za državu kakva je bila Kraljevina Jugoslavija, ali i za docnije oblike političke

⁷ O helenskim izvorima ovog filozofskog spora o biću jezika čitalac potpunu informaciju može pronaći u knjizi Milenka A. Perovića *Studije iz filozofije jezika*, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, Cetinje 2018., str. 11-22.

⁸ Prema: Dimić, Lj., „Književnojezička politika u Kraljevini Jugoslaviji 1918-1941.“, str. 58.

organizacije jugoslovenskog života – ovom spisu pristupio tražeći u njemu direktniji odgovor na glavna pitanja vezana za jugoslovensku jezičku politiku, ostaće razočaran. Selesković o jeziku raspravlja ukrštajući svoje poglede sa stavovima na kojima su se gradile vodeće moderne i savremene filozofske refleksije jezika, dok socijalno-političkom aspektu pitanosti o jeziku prilazi uz osvrt na jezičko iskustvo evropskih naroda poput nemačkog i francuskog. Ako bi čitalac nešto detaljnije poznao Seleskovićev filozofski angažman, to razočarenje moglo bi da bude praćeno čak i određenim čuđenjem. Selesković naime, nije bio filozof koji je izbegavao da se uključi u rasprave povodom aktuelnih jugoslovenskih društvenih i političkih pitanja. Od dâna rađanja jugoslovenske monarhije on je pokazivao najživlje i programsko interesovanje za proces kulturnog, a ne samo političkog ujedinjenja Južnih Slovena.⁹ O specifičnostima odnosa slovenskih naroda uopšte prema svetskoj povesti i problemima njihove samoidentifikacije, u poslednoj godini Velikog rata pisao je i za cenjene svetske filozofske časopise¹⁰. U poznijim spisateljskim godinama Selesković će raspravljati

⁹ Drugi, oktobarski broj za 1918. Časopisa za jugoslovensku kulturu *Misao*, koji je uz Dragutina Subotića uređivao upravo Momčilo Selesković, a koji je objavljivan tokom 1918. i 1919. godine kao izdanje Univerziteta u Oksfordu, započinje rečima: „Svi smo mi svesni toga da u Jugoslaviji leži spas naš. Ali nismo uvek svesni da Jugoslavija predstavlja ne samo politički, već i kulturni zadatak. Izlišno je i izmišljeno pitanje: koji je važniji. Rešiti samo jedan značilo bi rešiti ni jedan.“ Svih šest objavljenih svesaka ovog časopisa, za koji su pisali i Bogdan Popović, Tin Ujević, Jovan Cvijić, Ivan Meštrović i drugi, danas su u elektronskom obliku dostupni na portalu „Veliki rat“ Narodne biblioteke Srbije (<https://velikirat.nb.rs/items/show/1308>)

¹⁰ Videti: Selesković, M. T., „The Soul of the Slav“, *International Journal of Ethics*, XXVIII/3, 1918., str. 360-372. Ovaj Seleskovićev rad iz uglednog časopisa koji i danas izdaje Univerzitet u Čikagu, i to od 1938. pod nazivom *Ethics*, u elektronskoj verziji dostupan je na:

<https://www.jstor.org/stable/2377568?refreqid=excelsior%3Ac930085145ee57a6a6eecd0d548758eb&seq=1>

i o filozofskom značenju Vukove borbe za tzv. narodni jezik.¹¹ Studija *Jezik kao kulturna vrednost*, koja je osmišljena kao spis programskog karaktera, ne uključuje, međutim, nijednu neposredniju referencu na jugoslovensku jezičku aktuelnost. Da li filozofija jezika koja je njome izložena ipak može biti shvaćena i kao svojevrsni odraz u ogledalu jugoslovenskih jezičkih prilika?

OSNOVI SELESKOVIĆEVE FILOZOFIJE JEZIKA

Momčilo T. Selesković (Kragujevac, 1890 – Pariz, 1950.) bio je jedan od vodećih filozofa, ali i germanista i teoretičara književnosti¹² međuratne Jugoslavije. Njegov životni put bio je buran. S tek stečenom minhenskom diplomom iz filozofije i germanistike priključio se kao dobrovoljac srpskoj vojsci u Prvom svetskom ratu¹³ i s njome prešao Albaniju¹⁴. Nakon što je 1916. demobilisan, u Parizu je 1919. godine na Sorboni odbranio doktorsku disertaciju s angažovanom temom „Srbija u nemačkom javnom mnenju 1914-1918“.¹⁵ Docnije se nalazio i u zvanju docenta za nemačku književnost na tada tek osnovanom Univerzitetu u Skoplju (1921-1926), te lektora za srpskohrvatski jezik na Univerzitetu u Berlinu (1929-1939). Iz Berlina se u Srbiju vratio kada je počinjao Drugi

¹¹ Videti: Selesković, M. T., „Filozofski značaj Vuka Karadžića“, *Srpski književni glasnik*, LII/1937, str. 524-527, dostupno na https://digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_E74E1D9A175FE5728805716D3DEA6D36-1937-K003

¹² O Seleskovićevim doprinosima razvoju germanistike na jugoslovenskim prostorima videti: Bekić, T., „Germanista dr Momčilo Selesković“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XIII/2, 1970, str. 685-710.

¹³ Prema: Lolić, M., „Uz filozofske spise Momčila T. Seleskovića“, u: Selesković, M. T., *Filozofski spisi: Rasprave, članci, polemike*, Rad, Beograd 1999. str. 5.

¹⁴ Prema podatku koji daje Danica Selesković (Seleskovitch), izdavač zbirke Seleskovićevih filozofskih spisa *Osnovi jedne filosofije* i njegova kćerka (izdanje Sveučilišne naklade Liber, Zagreb 1982., str. V).

¹⁵ Prema: Lolić, M., „Uz filozofske spise Momčila T. Seleskovića“, str. 6.

svetski rat¹⁶. Selesković se pokazao i kao veoma plodotvoran filozofski pisac, ali i kao polemičar koji je bio spreman da kritički pristupi idejama od kojih su polazila neka među tada najsnažnijim evropskim filozofskim strujanjima.¹⁷ Sarađivao je i s nekim od najuglednijih evropskih filozofskih časopisa.¹⁸ Uprkos tome što su njegovi filozofski članci i rukopisi našoj čitalačkoj publici ponovo dostupni već dosta dugo¹⁹, pa i uprkos tome što su se i kod najznačajnijih istoričara naše filozofije ustalile ocene da je reč o jednoj od najdarovitijih filozofskih glava u međuratnoj Jugoslaviji²⁰, stavovi Momčila Seleskovića ne pojavljuju se često kao sagovornici u našim novijim filozofskim istraživanjima. Dijalog sa Seleskovićevom studijom *Jezik kao kulturna vrednost* iz 1924. godine, za koju je pisac prvobitno planirao da će činiti prvi, teorijski deo „jedne rasprave koja će nositi naslov *Tehnika nemačkog*

¹⁶ Isto.

¹⁷ Selesković tako, primerice, tematski naročito razvija svoj kritički stav o koncepciji Nikolaja Hartmana („Nikolaj Hartman i njegova teorija duha“, u: Selesković, M. T., *Filozofski spisi: Rasprave, članci, polemike*, priredio i predgovor napisao Marinko Lolić, Rad, Beograd 1999., str. 207-216). O Seleskovićevoj kritici huserlovske fenomenološke orijentacije u filozofiji s obzirom na rad Zagorke Mičić videti Prole, D., „Recepcija fenomenologije u međuratnoj Jugoslaviji“, u: *Tradicija nastave filozofije IX*, Časopis *Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2019., str. 24-25.

¹⁸ Seleskovićeva recenzija prevoda na srpski jezik Kantove *Kritike čistoga uma* Nikole Popovića tako je objavljena u časopisu *Kant-Studien* 1932. godine.

¹⁹ Pored zbirke *Osnovi jedne filozofije* koja je 1982. godine objavljena u Zagrebu, u Beogradu je 1996. objavljena Seleskovićeva doktorska teza, a 1999. i zbirka pod naslovom *Filozofski spisi: rasprave, članci, polemike* koju je priredio i informativnim predgovorom propratio Marinko Lolić. Ovu zbirku činili su kako neki od ranije poznati, tako i neki dotad neobjavljivani Seleskovićevi filozofski članci.

²⁰ Slobodan Žunjić tako ističe da je Selesković, uz Vladimira Vujića, „verovatno najtalentovaniji srpski mislilac pre II svetskog rata“ (Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije*, Plato, Beograd 2009., str. 280).

*jezika i duh nemačke kulture*²¹, mogao bi pak biti naročito plodotvoran utoliko što se čitava rasprava odigrava na horizontu na kojem se presecaju piščeva životna filozofska, lingvistička i kulturološka interesovanja.

Objašnjenje sâme naslovne sintagme „jezik kao kulturna vrednost“ našeg mislioca *implicite* vodi ka polju kojim moderna filozofija korača od vremena Johana Gotfrida Herdera [Herder]. Dok je Herder u specifičnosti jezika u kom se ona razvija video autentično težište svake posebne kulture²², Selesković je pozvao na to da se svaki posebni jezik sagleda kao živo ogledalo jedne određene kulture i time kao nešto što poseduje inherentnu vrednost.²³ Raspravljanje o jeziku, o normama koje će u njemu važiti, njegovom pravopisu i njegovoj terminologiji, nikada ne može biti redukovano na administrativno raspravljanje o pukom sredstvu za sporazumevanje, jer se jezikom čuva celovito i unikatno duhovno iskustvo jednog naroda. Na herderovskom, ali i humboltovskom tragu otud jeste i Seleskovićev stav da se različitošću jezika ospoljava specifičnost duha zajednica koje njime govore, ali i podeljak koji one zauzimaju na jedinstvenoj skali kulturnih vrednosti čovečanstva.²⁴ Kao i povodom dileme u vezi toga da li je čovek biće jezika zato što jeste biće zajednice, ili bi važilo obratno, Selesković upozorava da su skromni dometi koncepcija koje bi povodom pitanja o primatu jezika u odnosu na mišljenje ili mišljenja u odnosu na jezik insistirale na tome da se prizna apsolutno pravo jednoj od

²¹ Napomena kojom se najavljuje obuhvatnija studija pod ovim naslovom otvara Seleskovićev ogled o jeziku. Priređivač Seleskovićevih *Filozofskih spisa* M. Lolić beleži pak povodom filozofske bibliografije ovog rođenog Kragujevčanina da „[u] autorovoj zaostavštini nije pronađen spis sa pomenutim naslovom“ („Bibliografija filozofskih radova dr Momčila T. Seleskovića“, u: Selesković, M. T., *Filozofski spisi: Rasprave, članci, polemike*, priredio i predgovor napisao Marinko Lolić, Rad, Beograd 1999., str. 283).

²² Prema: Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, IKZS, Sr. Karlovci – Novi Sad 2013., str. 124.

²³ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, Državna štamparija Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, Beograd 1924., str. 3.

²⁴ Up. Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 8.

alternativa. Prema Seleskoviću, odnos jezika i mišljenja jeste uzajaman: „Čovek ne govori samo onako kako misli, nego i misli onako kako govori“²⁵.

Seleskovićev pristup raspravi o tome nastaje li i razvija li se jezik *prirodno*, ili su njegov nastanak i razvoj artificijelni, u istoj meri biće prožet njegovom ključnom, kantovskom primedbom: „Stvar je u tome što naša misao voli da se kreće u antitezama, dok antiteza u spoljnom svetu nema“²⁶. Letimičan pogled na sadržaj Seleskovićevog spisa ne bi bio dovoljan da se ova naša teza potkrepi. Selesković na prvi pogled baca rukavicu u lice svim pristalicama tzv. jezičkog naturalizma. Tvrdi da svi jezici jesu ljudske tvorevine, odnosno da svi jesu – veštački, a da je izraz „prirodni jezici“ svojevrsni *contradictio in adjecto*!²⁷ No, ta tvrdnja kod Seleskovića ne treba biti tumačena naprosto kao prihvatanje oprečne, konvencionalističke teze povodom pitanja o nastanku i razvoju jezika. Na tragu filozofije jezika Vilhelma fon Humbolta [Wilhelm von Humboldt], ali, isto tako, implicitno sledeći ideje koje je razvijao već Herder, stavom o jezicima kao veštačkim tvorevinama kod Seleskovića se nastoji izraziti duhovno poreklo jezika kao takvog. Jezik stvara sâm čovek! Težišni stav čitave Humboltove filozofije jezika jeste da se jezik može pojmiti kao *rad duha* [*Arbeit des Geistes*]. Duh kod Humbolta, međutim, nije pojmljen kao statična supstancija, nego kao ono što u radu, tj. u delatnosti i kao delatnost jedino i jeste.²⁸ To je smer u kom se kreće i Seleskovićeva misao o jeziku. Jezik stvara čovek utoliko što čovek jeste biće stvaranja i delatnosti. Ako se hoće: čovekova *priroda* jeste stvaralačka! Ne treba zanemariti da na ovaj način Selesković, posredstvom recipiranja Humboltovih uvida, prećutno inicira dijalog i sa spekulativnim poimanjem jezika koje je razvijao još Aristotel. Prema Aristotelu, sama neposredna prirodnost kod čoveka, kao ni kod životinja, ne rađa jezik. Ona do izraza dolazi jedino neartikulisanim oglašavanjem,

²⁵ Isto, str. 6.

²⁶ Isto, str. 3.

²⁷ Isto, str. 16.

²⁸ Prema: Humbolt, V. f., *Uvod u delo o Kavi jeziku*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988., prev. O. Kostrešević, str. 109.

odnosno uzvicima koji ostaju potpuno determinisani osećajem zadovoljstva ili bolom koje živo biće trpi. O delatnosti može biti reči samo ukoliko je moguće oposredovati te osećaje i u odnosu na njih zauzeti određenu distancu. Takvo distanciranje jeste oslobađanje od njihove vlasti. To oslobađanje ospoljava se i za Seleskovića kao jezik. Jezik jeste način posredovanja neposredne prirodnosti. Jezik je izraz i manifestacija ljudske slobode! Otud je aristotelovske provenijencije njegov zaključak da je priroda čoveku dala fiziološku mogućnost da govori, ali da je „tu mogućnost samo čovek mogao da prenese iz naturalističkog na kulturno polje“.²⁹ O jeziku se stoga može razmišljati kao o aktualizaciji ljudske *druge* prirode, odnosno čovekove moći da pomoću jezičkih znakova *udvostručuje* sopstvenu zbiljnost.³⁰ Kako snaga uverenja o jeziku kao nečemu *naprosto prirodnom* kopni, sa Seleskovićem se može pokazati i tako što bi se napravio osvrt na sve ono što prati izučavanje stranog jezika.³¹ U toj situaciji pojedinac tek treba da učini *svojim* pravilnosti tog jezika, tj. da ih oposreduje, kako bi tim jezikom mogao da se služi *neposrednije, prirodnije*.

Teza o slobodarskoj suštini jezika kod Seleskovića je razvijana pre svega u polemici s tendencijama u shvatanju jezika koje je sâm prepoznao kao darvinističke ili pseudodarvinističke. Kako ih Selesković vidi, te tendencije – pod snažnim utiskom uvida da u drugoj polovini XIX veka ponovo otkriveni sanskrit predstavlja svojevrсни prajezik – počivale su na uverenju da jezik jeste zaseban organizam, da živi zasebnim životom i u tom svom životu evoluirao.³² Glavna Seleskovićeve

²⁹ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 11. Da se kod samog Aristotela rasprava o odnosu „naturalističkog“ i „kulturnog“ aspekta jezika, za koji je filozofija jezika po pravilu najviše zainteresovana, razvija kao spekulativno razmatranje četvorstva njegovih uzroka – i to fiziološkog, semiotičkog, semantičkog i pragmatičkog – pokazuje Milenko A. Perović u svojoj kapitalnoj knjizi *Studije iz filozofije jezika* (videti pre svega poglavlje „Aristotelova filozofija jezika“, str. 39-91).

³⁰ Prema: Perović, M. A., *Studije iz filozofije jezika*, str. 85.

³¹ Up. Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 16.

³² Isto, str. 13.

namera, nasuprot tome, jeste da pokaže da jezik nema nikakvu samostalnu istoriju i da se o istoriji jezika može govoriti samo s obzirom na istoriju čovečanstva. Umesto neprimerene biologizacije jezika, Selesković poziva da se uz pomoć primera koji pripadaju poetičkoj i praktičkoj sferi zbiljnosti, odnosno *ljudskom* svetu, približi smisao njegovih stavova. Jezik će tako uporediti s alatima, ali i sa društveno-političkim institucijama. Da bi zadovoljio svoje potrebe, čovek sopstvenu delatnost mora da prilagodi specifičnostima alata („sa rendetom ne može da se kuje, niti sa čekićem da se rendiše“³³), baš kao i postojećim zakonima na kojima se grade institucije u okviru kojih dela. No, ni u jednom, ni u drugom slučaju ne sme se izgubiti iz vida da ljudska potreba jeste u osnovi samog njihovog postojanja. Kada je reč o jeziku, ta potreba za Seleskovića jeste dvostruka. Ta potreba je, s jedne strane, formalna i teorijska. S druge strane, ona je praktična i usmerena je na sporazumevanje među ljudima. Jezički zakoni za Seleskovića imaju *etoski* smisao, tj. oni – za razliku od zakona u prirodnim naukama – jesu pitanje primljenih običaja, ali bez prilagođavanja tim običajima čovek neće ostvarivati nijedan zadatak zbog kog su jezički običaji uspostavljeni i drugima će ostajati nerazumljiv.³⁴

Umesto stavljanja pod istraživačku lupu pitanja o tome da li Seleskovićeva pojašnjenja dosledno ostaju u blizini ključnog Humboltovog stava prema kojem „[s]âm jezik nije delo (ergon), nego delatnost (energeia)“³⁵ na koji naš mislilac upućuje, čini se plodotvornijim ukazati na značenje koje su teze koje je zastupao mogle imati u pogledu nastojanja da se u jugoslovenskim međuratnim

³³ Isto, str. 7.

³⁴ Prema: Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 3-4.

³⁵ Humbolt, V. f., *Uvod u delo o Kavi jeziku*, str. 108. Selesković se na ovu presudnu Humboltovu tezu osvrće ovim rečima: „Humbolt, koji je pitanje jezika postavio na čvrsto tlo baš time što je rekao da jezik nije alat, da nije, kako on sam veli, jedno delo (ergon), nego jedno delanje (energeja), hteo je time da kaže samo da jezik nije nešto što je čovek dobio s polja, nego nešto što je on sam stvorio. Mi dakle ne samo da ne protivurečimo Humboltovoj tezi, nego se nalazimo u potpunoj saglasnosti s njome“ (*Jezik kao kulturna vrednost*, str. 11).

raspravljanjima o jeziku prevazilazi jednostranost i isključivost. Teza o čoveku kao tvorcu jezika utoliko se naizmenično osvetljavala u dva svoja lika! Jezik tako nije shvaćen kao nekakvo u odnosu na čoveka samostalno biće, a naročito ne kao transcendens, ali to ne znači da ga pojedinac ili generacija može samovoljno i hirovito graditi i razgrađivati. Čovek je obavezan zakonitostima jezika baš kao i drugim zakonitostima kojima uređuje svoj život kao društvenog i duhovnog bića. Obratno, ne sme se izgubiti iz vida da te zakonitosti ostaju *vitalne* samo dok služe čovekovim potrebama. Samostalni život – nemaju.

Stav o zasnovanosti jezika u ljudskim potrebama poslužiće Seleskoviću da napravi jednu distinkciju koja je značajna za njegovu filozofiju jezika u celini. Kao što će značenje teze o veštačkom karakteru jezika i tvrdnje o čoveku kao tvorcu jezika precizirati ukazujući na to da je neophodno praviti razliku između stvaranja koje bi, prema njegovim rečima, bilo *spontano* svesno od stvaranja koje bi bilo svesno u refleksivnom smislu, jednako je nužno i razlučiti jezike koji se mogu shvatiti kao veštački od jezika koji su *izveštačeni*.³⁶ Osnov za razlikovanje veštačkih i izveštačenih jezika za Seleskovića jeste upravo potreba zahvaljujući kojoj oni bivaju stvoreni. Jezičke politike koje se ne grade na *životnim potrebama* ljudi uz koje bi tek trebalo da zažive, nemaju dobru istorijsku prognozu i pre će doprineti razjedinjavanju, nego čvršćem jedinstvu određene zajednice. Na klizavom tlu arbitriranja o tome šta zaista jeste životna potreba, a čemu se ne može priznati taj status, Selesković se kreće tako što nastoji da očuva svetsko-istorijsku širinu svoje perspektive. Pojedine primedbe koje tim povodom daje čine ga jednim od naših mislilaca koji su osvetljavali aporije globalizacionog procesa. Selesković tako o svom dobu, o prvim godinama nakon Velikog rata, razmišlja kao o vremenu u kojem je svet već zaživeo kao naučna i ekonomska zajednica: „ni jedna zemlja danas ne može ni ekonomski, ni intelektualno, da živi bez druge; u koliko ona to radi, u toliko manje živi, u toliko više samo inertno stagnira, tj. postoji bez smisla i razloga.“³⁷ Ove *internacionalističke* intelektualne i ekonomske tendencije

³⁶ Prema: Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 17 i 21.

³⁷ Isto, str. 21.

predstavljaju za Seleskovića istinski životnu potrebu koja bi mogla da pomogne da zaživi i jedinstven internacionalni veštački jezik. Zahvaljujući snazi te potrebe, takav jezik ne bi bio ništa manje *prirodan* u odnosu na ostale.³⁸ No, internacionalističkim tendencijama naučne i ekonomske delatnosti ostaju suprotstavljena dominantno nacionalistička i izolacionistička politička kretanja: „Politika daleko ramlje iza svoga vremena, tako da u mesto harmonije dobijamo kao rezultat jednu očajnu disharmoniju.“³⁹ Umesto da požuri da se okuša u predviđanju toga kako bi po sudbinu jezika mogao da se okonča ovaj sukob o čijem postojanju piše sa ogorčenjem, Selesković pažnju skreće na ono što smatra da jeste princip po kom se s obzirom na istoriju čovečanstva razvija jezik. Jezik karakteriše težnja da postaje sve refleksivniji, sve uprošćeniji i univerzalniji, odnosno sve više *logičan*, a sve manje *lokalan*.⁴⁰ Prema njegovom mišljenju, taj princip – koji podstiče ekonomizaciju ljudskih napora, ali i ujedinjavanje čovečanstva – ne može biti doveden u pitanje, bez obzira na to što oblici kroz koje se konkretizuje mogu biti osporavani.

JEZIK KAO SKUP SIMBOLA (ZA ORIJENTACIJU PEDAGOGIJE)

Premda je naše prethodno izlaganje bilo usmereno na Seleskovićevu recepciju vodećih ideja moderne filozofije jezika, i to poglavito onih humboltovskih, ovaj rođeni Kragujevčanin našoj je filozofiji dao podjednako vredan doprinos i kada je reč o proučavanjima filozofije Imanuela Kanta [Kant]. Kenigzberški mislilac jeste tvorac učenja s obzirom na koje su direktno ili indirektno formirani svi Seleskovićevi filozofski pogledi. Čitavim svojim filozofskim duhom s

³⁸ Po svoj prilici, Selesković je ove uvide mogao oblikovati imajući pre svega na umu esperanto, kao veštački jezik u koji su se tada polagale nade da bi mogao postati internacionalnim.

³⁹ Isto. Selesković u svom daljem izlaganju u formiranju Društva naroda, preteče današnjih Ujedinjenih nacija, vidi „prvi zvanični pokušaj zapadnih naroda da tome zlu stanu na put“.

⁴⁰ Isto, str. 19.

Kantom je tvrdio da čovek formama svoje svesti uvek već proizvodi svet koji saznaje, pre svakog iskustvenog dodira s njim. O tom je uvidu govorio kao o kantovskom *antropologizmu*. S jednakim uverenjem zastupao je i kantovski stav o apsurdnosti pokušaja da čovek artikuliše bilo šta o onome što već ne bi bilo nastanjeno unutar odnosa prema strukturama njegove svesti. No, to Seleskovića nije učinilo jednim od apologeta Kantove filozofije. Čitava njegova studija *Kant. Psihologija „Kritike čistoga uma“* (1933.) biće građena tako da ne samo još jednom istakne epohalni značaj Kantove transcendentalne misli, nego i da ukaže na ono u čemu vidi njena principijelna ograničenja. Načelna Seleskovićeve kritička primedba upućena Kantu cilja na nerefleksivnost psiholoških činilaca na osnovu kojih je moguće suđenje, koje se kod Kanta poistovećuje sa saznanjem. Te činioce vidi u opažanju i simbolizovanju. Za Seleskovića, *suditi znači simbolisati*⁴¹: vokalnim ili grafičkim činjenicama, tj. glasom ili pismom izražavati određena opažanja. Simbolizovani mogu biti skupovi čulnih osećaja, ali i sami simboli. Već sâm pojam „opažaj“ za Seleskovića pokazuje se kao simbol i rezultat sintetičke delatnosti svesti. Temelj greške na kojoj se gradilo čitavo Kantovo učenje o razlici apriornih i aposteriornih saznanja Selesković je video u tome što je Kant sopstvene simbole za opažanja poistovetio sa samim opažanjima i od njih – kao od tzv. apriornih formi opažanja – potom razdvojio simbole do kojih bi se dolazilo empirijskim zbiranjem osećaja.

Da je Kant propustio da reflektuje jezičku uslovljenost svog projekta kritike uma još je jedan od motiva na osnovu kojih uzrasta autentična Herderova filozofska misao.⁴² U monografiji Momčila Seleskovića o *Kritici čistoga uma* taj motiv ipak nije i eksplicitno razvijan. Nema, međutim, spora da on jeste na delu, jer je Selesković već u spisu *Jezik kao kulturna vrednost* suštinu jezika izrazio progovarajući o

⁴¹ Selesković, M. T., *Kant. Psihologija „Kritike čistoga uma“*, Štamparija „Gundulić“, Beograd 1933., str. 59.

⁴² O tome videti: Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo*, str. 39-72.

njemu upravo kao o „jednom skupu čistih simbola“.⁴³ Reči nisu ništa drugo nego čovekovi simboli za predstave koje već stanuju u njegovom duhu – bilo da su to predstave o stvarima ili o onome što se tiče ljudske unutrašnjosti. Prema Seleskoviću, stoga, ti simboli ne samo da nemaju nikakav samostalni život, niti samostalnu evoluciju u odnosu na čoveka kao njihovog kreatora, nego se čak ni s obzirom na ljudski život ne javljaju kao inovativni, dinamički element! Reči nisu tu da ožive, nego, naprotiv, da konzervišu stalno živu i unikatnu delatnost ljudskog duha, te da toj delatnosti daju lik fiksiranih, konačnih dela. Vredi u celosti navesti reči kojima to Selesković objašnjava:

„Jezik je zato kao tamnica u koju čovek zaključava ono što po prirodi svojoj hoće da pobegne; on je kao muzej u kome se čuvaju stvari koje bi inače iščezle. Jezik konserviše, ali samim time on eliminiše proces prolaznosti, dakle proces života. On čuva, ali da čuva može samo u onoliko u koliko uspe da obustavi tok promene, u koliko uspe dakle da umrtvi i 'balsamira'. *Jezik tako liči na groblje (...)* Jezik ne samo da nije ništa živo; on je nešto po sve mrtvo. On je samo jedan skelet, jedna vrsta isušenog herbariuma“.⁴⁴

Pojmovi kod Seleskovića nisu poistovećeni s rečima, premda mimo reči nisu mogući. Dok reč jeste simbolizovani specifični opažaj stvari, pojam jeste simbol tako shvaćenih simbola.⁴⁵ Vrednost teorijskog saznanja dolazi pod znak pitanja već s obzirom na Seleskovićevo shvatanje samog porekla reči. One, doduše, označavaju specifične

⁴³ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 22. O simboličkoj suštini jezika govori već Aristotel u svom spisu *O izrazu*: „Glasovni /izraz/ je simbol duševnih stanja, a napisana /slova/ su simbol glasovnih /izraza/“ (Aristotel, „O izrazu“, u: *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević, str. 77, 16a 3-4). M. Lolić pak skreće pažnju na to da je Seleskovićeve rasprava o simboličkoj suštini jezika ponajpre mogla biti polemički podstaknuta tada razvijanom „filozofijom simboličkih oblika“ Ernsta Kasirera (videti: Lolić, M., „Uz Filozofske spise Momčila T. Seleskovića“, str. 21).

⁴⁴ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 22.

⁴⁵ Selesković, M. T., „Pojam pojma“, u: *Filozofski spisi*, str. 46-47.

opažaje stvari, ali ti opažaji jesu do te mere unikatna duhovna iskustva da Selesković poriče mogućnost da bi u jeziku uopšte moglo postojati nešto takvo kao što su sinonimi. Istoznačnost, prema njegovom stavu, postoji samo u sferi logike, a ne i u gramatičkoj sferi. Logika se zasniva na spremnosti da se razlike u semantičkim nijansama ostave po strani. U strogom smislu, kako Selesković zaključuje još jednom se pozivajući na Humbolta, nema jezičkog razumevanja koje ujedno ne bi bilo i stanovito nerazumevanje.⁴⁶ Duhovne predstave bez pomoći reči ne mogu postati nečim postojanim. *In sensu stricto*, ponovo, bez nečega postojanog nemoguće je govoriti ni o tome da postoji promena. No, rečima se ne može izraziti ništa što u duši već nije prebivalo kao predstava i što čovek nije već iskusio. Jezik je suštinski neinventivan. Pitanje istinskog razumevanja među ljudima za Seleskovića otud nije primarno pitanje samog *zajedničkog jezika*, nego *zajedničkog iskustva*!⁴⁷

Selesković će naglasiti da uvid u nemogućnost jezika da u svest unese bilo šta novo po svom značaju po celokupnu kulturu jeste takav da se nikako ne može preceniti.⁴⁸ U čemu se pobliže otkriva taj značaj?

Premda Selesković po ovim pitanjima u svojoj studiji upućuje i na radove drugih tada aktuelnih evropskih mislilaca, čini se da je naročito plodotvorno sagledati ih u misaonoj blizini ideja ranog Fridriha Ničea [Nietzsche], još jednog od filozofa čiji se rad pokazao u polemičkom pogledu veoma podsticajnim za Seleskovića.⁴⁹ U spisu *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* Niče tako osvetljava metaforičku srž jezika. Reči postaju pojmovima u trenutku kada se rodi spremnost da se

⁴⁶ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 27.

⁴⁷ Up. Selesković, „Metafizika“, u: *Osnovi jedne filosofije*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982., str. 77; Selesković, M. T., *Prirodne nauke i nauka o književnosti*, u: *Esej o metodi izučavanja književnosti i druge rasprave*, priredio Gojko Tešić, Narodna knjiga Alfa, Beograd 1999., str. 112.

⁴⁸ Prema: Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 28.

⁴⁹ Videti pre svega Seleskovićev filozofsko-biografski ogled o Ničeu u izdanju *Filozofski spisi*, str. 197-205. U literaturi (T. Bekić, M. Lolić) skreće se pažnja i na to da Selesković Ničeu zahvaljuje za naslov, ali i za fragmentarnu formu izlaganja kojom piše svoju ranu „filozofsku poemu“ *Snovi i Ecce homo*.

poistovećuje neistovetno, da se zaborave razlike, kao i neponovljivost ljudskog doživljaja. Karakteristično je Ničeovo pojašnjenje: „Dok je svaka metafora iz intuicije individualna i bez sebi slične, te stoga uvek zna da izmakne svakom rubriciranju, veliko pojmovno zdanje pokazuje strogu pravilnost nekog rimskog kolumbarijuma“⁵⁰. To *zdanje* Niče u se time pokazuje i kao svojevrsna „grobnica intuicija“⁵¹. Bliskost Seleskovićeovog pristupa s onim ničeovskim utoliko treba tražiti pre svega u težnji da se legitimiteta liši svaka misao o jeziku koja bi u njemu na direktan ili indirektan način tražila nešto transcendentno. Selesković je smatrao da je povodom toga potrebno suprotstavljanje kako tezama o jeziku kao organizmu koji samostalno evoluirao, tako i tezama o božanskom poreklu jezika, kojima se sâm evolucionistički pojam o jeziku suštinski bezuspešno suprotstavio. Prema Seleskovićeovom sudu, *zajednički greh* oba stanovišta jeste u tome što oba „eliminišu aktivnu ulogu čovekovu u stvaranju jezika“.⁵² Kod ranog Ničea, dalje, otkrivanje simboličke suštine jezika za ishod ima prihvatanje umetnosti kao sfere u kojoj jezik sa svojim tvorevinama istinski jeste, i to zbog toga što jezik u umetnosti uopšte ne pretenduje na istinitost. Kod Seleskovića takvo otkriće provocira da se postavi pitanje o vrednosti čitave one dimenzije obrazovanja u kojoj je pojedinac upućen na to da upozna i da usvaja ono što jesu čisto simboličke tvorevine drugih ljudi. Toj dimenziji pripadaju nauke poput filozofije i teorije književnosti.

Selesković je uložio znatan napor da, i u duhu misli Vilhelma Diltaja [Dilthey]⁵³, razgraniči metodologiju tzv. prirodnih i duhovnih nauka.⁵⁴ Izučavajući duhovne, odnosno nauke o kulturi, pojedinac nastoji da se upozna sa simbolima za predstave koje su bile nastanjene u

⁵⁰ Niče, F., „Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu“, u *Knjiga o filozofu*, Službeni glasnik 2017., prev. J. Acín, str. 95.

⁵¹ Isto, str. 100.

⁵² Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 34.

⁵³ Up. Bekić, T., „Germanista dr Momčilo Selesković“, str. 692.

⁵⁴ Videti naročito Seleskovićeve spise „Nauka o prirodi i istorijska nauka“ (u: *Filozofski spisi*, str. 134-139) i „Prirodne nauke i nauka o književnosti“, str. 92-120.

duševnosti drugih. Izgleda za uspeh ima, prema Seleskoviću, samo ako su se te predstave već odomaćile i u njegovoj duši. Taj uvid trebalo bi da bude presudan po pedagogiju i da odredi njenu buduću orijentaciju. Iziskivaće osudu svakog obrazovnog procesa koji bi se jednostrano temeljio na ideji usvajanja simbola, tj. osudu svega onoga što Selesković naziva *intelektualizmom* u vaspitanju i obrazovanju. Znanja na polju onoga simboličkog uopšte mogu se, za Seleskovića, proširivati samo podsticanjem vaspitanika na samostalnu delatnost i na sticanje vlastitih, novih duhovnih iskustava. Sâmo školovanje na polju simboličkih nauka za cilj ima da vaspitaniku omogući da se ta iskustva razvijaju u punoći svojih potencijala i da se među njima uspostavi harmonija. Prirodom refleksija o suštini jezika tako će na koncu biti određen i pedagoški princip uz koji će Selesković pristati. On se izjašnjava kao pristalica principa tzv. *očigledne nastave*: „samo ova može da pruži slušaocu novo iskustvo; samo reči i cifre ne povećavaju sadržinu svesti, ili je povećavaju samo u toliko što u nju unose prazne formule“. Škola, sa svoje strane, tim iskustvima pomaže da formiraju jedan „zaokrugljen pogled na svet“.⁵⁵

Ostaje nam da postavimo pitanje šta su ovakvi Seleskovićevi stavovi o jeziku mogli značiti s obzirom na heterogenosti iskustava naroda koji su tada otpočeli zajednički život u okvirima Kraljevine Jugoslavije.

SELESKOVIĆ I JEZIČKA POLITIKA

Svoju tezu o suštinski veštačkom karakteru svakog jezika Selesković je dokazivao pre svega usmeravajući pogled na genezu jezika zapadnoevropskih naroda i nacija poput francuske i nemačke. Primer koji mu postaje paradigmatičnim pri denunciranju pristalica kako stavova o datosti jezika kao nečega dovršenog, tako i zagovornika teze o samostalnom evoluiranju jezika, tiče se uloge koju je Martin Luter imao pri zasnivanju standarda modernog nemačkog književnog jezika. Među brojnim, međusobno veoma različitim dijalektima kojima se govorilo i

⁵⁵ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 28.

kojima se i dan-danas govori u Nemačkoj, Luter je uzeo jedan od njih, dijalekat kojim je sâm govorio ali koji je isto tako, kako primećuje Selesković, bio i jezik carske administracije, prilagodio ga i popularizovao koristeći se njime pri prevođenju Biblije.⁵⁶ Išao je u susret principu koji Selesković sagledava kao ono što je osnovi razvoja svakog jezika: jezik prati ono što jesu suštinske životne potrebe čoveka postajući jednostavniji, refleksivniji, logičniji i univerzalniji, i to nauštrb svojih lokalnih specifičnosti, odnosno svega onoga što bi ohrabrialo izolacionizam. Čak i u situaciji u kojoj govor nijednog dela određenog naroda ne bi u potpunosti odgovarao onome što jeste prihvaćeno kao standard za njegov književni jezik, te bi taj standard ostajao „veštačkim“, on ne bi gubio na svojoj snazi ako bi pratio ono što bi se radalo kao dublja ljudska svrha, čovekova *druga* priroda. Nju Selesković vidi u zajedničnosti. Nije potreban naročit interpretativni napor da bi se uočilo da način na koji Selesković opisuje Luterovu ulogu za razvoj nemačkog jezika navodi čitaoca da na istom misaonom horizontu prosuđuje i o značaju borbe Vuka Karadžića za jezičku samosvest naroda sa jugoslovenskih prostora i za njihovo ujedinjavanje. To će učiniti i sâm Selesković u raspravi iz 1937. godine o filozofskom značaju Vukovog rada. Za našeg mislioca, Vuk je tako, „slično Mojsiju ili Luteru udario žig čitavom narodu svom“, a samim tim što je „odredio pravac našem jeziku on je odredio i pravac mišljenju našem“, jer čovek, kako je to Selesković već naglasio u spisu *Jezik kao kulturna vrednost*, „ne govori samo onako kako misli, nego i misli onako kako govori“.⁵⁷ Intrigantno je kako Selesković odgovara na glavni prigovor koji se tokom dva veka sporadično poteže protiv Vukovog rada. Tim se prigovorom upozorava na to da upravo *narodni* govor koji je Vuk *Srpskim rječnikom* postavio kao paradigmu književnog jezika, *sputava misao* u njenim nastojanjima da se vine do metafizičkog uvida i da je, u celini posmatrano, nepogodan za filozofiju. Veliki pisac Meša Selimović, primerice, u svom ogledu *Za i protiv Vuka* iz 1967. baš u tome vidi srž svih otpora Vukovoj reformi, ali i „kapitalni problem našeg jezika uopšte“. Prema Selimoviću, „[n]aš

⁵⁶ Isto, str. 18-20.

⁵⁷ Selesković, M. T., „Filozofski značaj Vuka Karadžića“, str. 524 i 526.

jezik je stvarno siromašan rečima za umozritelne misli⁵⁸. Selesković, međutim, upravo u tome vidi najveću snagu Vukovog dela! Kao dosledni kantovac, on poriče da bi metafizička potreba – makar na polju teorije – mogla čoveka da uzdigne do bilo kakvih stvarnih saznanja. Jezik čija bi najjača strana bila njegova podsticajnost za metafizička ispitivanja utoliko bi, za Seleskovića, ostajao bez dodira sa stvarnošću. Ostajao bi onim što je sâm ranije nazvao *izveštačenim jezikom*, a o čemu će u ogledu o Vuku (povodom, pobliže, tzv. slavjanoserbskog jezika) razmišljati kao o „čisto knjiškoj mešavini“⁵⁹. Za Seleskovića, Vukov jezik izražavanje je misli usmerene na život, na stvarnost, na iskustvo. Takva misao njime i sama postaje stvarnom.

Ako bi se povodom pitanju o zasnivanju zajedničkog jezika pažnja sa Momčilom Seleskovićem usmerila na primer Francuske, ponovo bi se mogli oslušnuti oni odjeci njegove tematizacije koji postaju naročito značajni ako se u obzir uzimaju specifičnosti suočavanja s jezikom u jugoslovenskoj monarhiji. Selesković tako, poredeći francusko duhovno i istorijsko iskustvo sa iskustvima Nemačke, napominje da je efikasnom vođenju jedinstvene jezičke politike i kopnjenju snage posebnih dijalekata u Francuskoj svakako doprinela homogenost njenog religijskog bića, ali i centralizovano političko uređenje. Vredi napomenuti da je po oba pitanja iskustvo Nemačke Luterovog vremena, ali i novoformirane Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca predstavljalo suštu suprotnost. No, suočivši se sa dilemom da li je u slučaju Francuske političko jedinstvo omogućilo jezičko jedinstvo, ili političko jedinstvo jeste uslovljeno onim jezičkim, Selesković nastoji da svoje refleksije usmeri ka onome na čemu bi se obe alternative zapravo imale zasnivati. Njihov zajednički osnov vidi *u misli, u ideji* o jedinstvu koja je u duhu ljudi već zaživela!⁶⁰

Južne Slovene jeste okupila *ideja* o njihovom jedinstvu, ali se isto tako pokazivalo i da se ta ideja u prvim godinama života zajedničke monarhije ospoljavala u malo aspekata stvarnog života jugoslovenskih

⁵⁸ Selimović, M., *Za i protiv Vuka*, str. 61.

⁵⁹ Selesković, M. T., „Filozofski značaj Vuka Karadžića“, str. 527.

⁶⁰ Prema: Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 14.

naroda. Što su takve prilike duže trajale, sve apstraktnijom je postajala ideja jedinstva. Selesković nije osporavao valjanost ovakve dijagnoze, ali je hteo da je protumači dajući joj drugačiji predznak. Tražio je u njoj vrelo povesne snage jugoslovenskog projekta. Umesto da se lamentira pred činjenicom da nova država ni u jednoj, pa ni u jezičkoj sferi, ne raspolaže ustaljenim normama na osnovu kojih bi sebe gradila, kao i pred tim da svaka norma za kojom posegne ostaje suštinski provizorna, Selesković baš u tim fragilnostima vidi njeno povesno preimućstvo. Međusobno jedinstvo ljudi ne bi se imalo zasnivati na normama na kojima bi se utemeljivao nov hijerarhijski poredak. Oni će se međusobno približavati tako što će jedni druge upoznavati s onim što ih čini međusobno različitim. Baš u toj spremnosti za prihvatanje razlike tražili bi ono što ih čini jedinstvenim povesnim činiocem.⁶¹ Otud je naš filozof već na počecima svog spisateljskog angažmana mogao da naglasi da se „ključ slovenske politike“ krije u jednom stavu o kom možemo razmišljati kao o suštinski metapolitičkom: „ona nije normativna, nego produktivna i kao takva već predstavlja kulturnu vrednost. To znači da društvo ovde nije organizovano mehanički, nego integralno. To je ono principijelno novo što sobom donosi Jugoslavija kao slovenska država“.⁶²

⁶¹ Kako ih Selesković vidi, nakon Kopernikovog, i Kantovog, u tom pozivu treba tražiti Ničeovo „treće kopernikansko delo“ i početak „nove faze filozofije“ (videti: Selesković, M. T., „Biografija i književnost“, u: *Filozofski spisi*, str. 204-205).

⁶² [Selesković, M. T.], „Analogija i zakon. O pojmu Jugoslavije kao slovenske države“, u: *Misao* 3/1918, str. 74. Da je Selesković autor ovog nepotpisanog članka potvrđeno je u bibliografiji njegovih radova koja je objavljena na kraju zbirke *Osnovi jedne filozofije* (str. 233). To, uostalom, potvrđuje i jasna idejna podudarnost ovog i potonjih Seleskovićevih spisa.

Premda Seleskovićevo insistiranje na tome da je jezik bitno neinventivan i da svako jezičko jedinstvo mora najpre da se rodi u duhu kao misao o jedinstvu upućuje na sud o tome da u njegovoj koncepciji jezik na koncu biva depotenciran, o tom depotenciranju ipak se ne mora razmišljati kao o misaonom rezultatu koji polaže pravo na apsolutno važenje. Ono kod Seleskovića postaje vitalnom strategijom u meri u kojoj su živa i nastojanja da se jezik i jezičke tvorevine misle kao ono apsolutno sâmo. U tom slučaju, iz Seleskovićeve perspektive, postaje potrebnom jedna kritika jezika koja će omogućiti da se iznova istakne njegova humanistička bit. Naš mislilac je svoj ogled *Jezik kao kulturna vrednost* zaključio upozorenjem da je „glavno, zato, samo da se ne izgubi nikad veza između jezika i čoveka“.⁶³ Od Ničea je, međutim, isto tako naučio da ni čovek kao takav „još nije nikakav realitet, nego samo gola apstrakcija jedna“⁶⁴. Kako se čovek izgrađuje u svojoj konkretnosti, može se osvetliti opet samo propitivanjem njegovog jezika. Ako i nije razrešio jugoslovenske jezičke aporije, Selesković je značajan ne samo zbog svojih zasluga za to da u međuratnoj Jugoslaviji raspravljanju o jeziku bude priznat i filozofski dignitet. Selesković je, pre svega, pomogao da se shvati da je aporetičnost nužan ishod i istina svakog jednostranog insistiranja kako na jezičkom jedinstvu, tako i na apsolutizovanim jezičkim razlikama, na predstavama o prirodnosti jezika i njegovog razvoja, ali i na ubedenju da je jezik – baš kao i čovek koji njime govori – prepušten samovolji istorijskog trenutka.

⁶³ Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, str. 39.

⁶⁴ Selesković, M. T., „Biografija i književnost“, str. 203-204.

LITERATURA

- Arhiva Mesečnog časopisa za jugoslovensku kulturu *Misao*, dostupna na:
<https://velikirat.nb.rs/items/show/1308>
- [Selesković, M. T.], „Analogija i zakon. O pojmu Jugoslavije kao slovenske države“, *Misao* 3/1918, str. 65-74.
- Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević.
- Bekić, T., „Germanista dr Momčilo Selesković“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XIII/2, 1970, str. 685-710.
- Dimić, Lj., „Književnojezička politika u Kraljevini Jugoslaviji 1918-1941.“, *Istorijski glasnik*, 1-2/1993, str. 51-71.
- Humbolt, V. f., *Uvod u delo o Kavi jeziku*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988., prev. O. Kostrešević.
- Lolić, M., „Uz filozofske spise Momčila T. Seleskovića“, u: Selesković, M. T., *Filozofski spisi: Rasprave, članci, polemike*, Rad, Beograd 1999. str. 5-26.
- Niče, F., *Knjiga o filozofu*, Službeni glasnik 2017., prev. J. Aćin
- Perović, M. A., „Interbellum i gimnazijska filozofija“, u: *Tradicija nastave filozofije V*, Časopis *Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2011., str. 9-28.
- Perović, M. A., *Studije iz filozofije jezika*, Fakultet za crnogorski jezik i književnost, Cetinje 2018.
- Prole, D., „Recepcija fenomenologije u međuratnoj Jugoslaviji“, u: *Tradicija nastave filozofije IX*, Časopis *Arhe* – Edicija filozofske literature *Propaideia*, Novi Sad 2019., str. 9-30.
- Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, IKZS, Sr. Karlovci – Novi Sad 2013.
- Selesković, M. T., „The Soul of the Slav“, *International Journal of Ethics*, XXVIII/3, 1918., str. 360-372, dostupno na:
<https://www.jstor.org/stable/2377568?refreqid=excelsior%3Ac930085145e57a6a6eecd0d548758eb&seq=1>
- Selesković, M. T., „Filozofski značaj Vuka Karadžića“, *Srpski književni glasnik*, LII/1937, str. 524-527, dostupno na:
https://digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_E74E1D9A175FE5728805716D3DEA6D36-1937-K003
- Selesković, M. T., *Osnovi jedne filozofije*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982.

- Selesković, M. T., *Filozofski spisi: Rasprave, članci, polemike*, priredio i predgovor napisao Marinko Lolić, Rad, Beograd 1999.
- Selesković, M. T., *Jezik kao kulturna vrednost*, Državna štamparija Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, Beograd 1924.
- Selesković, M. T., *Kant. Psihologija „Kritike čistoga uma“*, Štamparija „Gundulić“, Beograd 1933.
- Selesković, M. T., *Esej o metodi izučavanja književnosti i druge rasprave*, priredio Gojko Tešić, Narodna knjiga Alfa, Beograd 1999.
- Selimović, M., *Za i protiv Vuka*, Izdavačka organizacija „Sloboda“, Beograd 1981.
- Žunjić, S., *Istorija srpske filozofije, Plato*, Beograd 2009.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

MOMČILO SELESKOVIĆ AND THE DISPUTE ON
LANGUAGE

Abstract: Lemmatic, often implicit, but sometimes also explicit adoption of the thesis that language should be developing *naturally* was a part of the question of creating united language politics in the Kingdom of Yugoslavia. Our paper is motivated by this question and focuses on the Momčilo Selesković's philosophy as one of our interwar thinkers who not only thematically approach the dispute on the origin and the development of language but recognizes the utmost philosophical dignity of this dispute. Reconsidering Selesković's philosophy of language in the light of Herder's, and Wilhelm von Humboldt's, as well as Aristotle's and Nietzsche's conception, the author tries to demonstrate that Selesković's thesis about the artificiality of language should not be interpreted simply as the acceptance of just one side within old dispute between adherents of the linguistic naturalism and the linguistic conventionalism. That thesis in his philosophy of language tends to encourage the reflection of the humanistic, libertarian essence of the language, and delegitimization of the conceptions which claim that language is something transcendent. Selesković is trying to show that by developing his doctrine of language as a set of symbols, as well as the specific critique of language insisting that it is uninventive. On the other hand, his considerations of different European nations' linguistic paradigm forming are related in the paper to the interwar Yugoslav linguistic perspectives more directly.

Keywords: Selesković, Philosophy of Language, Freedom, Culture, Symbol, Linguistic Politics, Kingdom of Yugoslavia

Primljeno: 14.3.2022.

Prihvaćeno: 29.5.2022.

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XIX, 38/2022

UDK 179

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.183-206>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

STEPHEN T. NEWMYER¹

Duquesne University, Pittsburgh, Pennsylvania, USA, Emeritus

Professor of Classics

“HUMAN EXCEPTIONALISM”: THE GREEK ORIGINS OF A MODERN CONCEPT AND ITS IMPLICATIONS FOR THE LIVES OF ANIMALS

Abstract: The modern philosophical doctrine usually termed “human exceptionalism,” which holds that human beings, because of their perceived intellectual superiority over other animal species, have a moral value that cannot be claimed by other species which entitles humans to use other animals to serve their needs, has its philosophical roots in Greek philosophy, especially in the works of Aristotle and in the Stoic doctrine of *oikeiōsis*, which holds that human beings share a kinship with other humans but not with other species of inferior intellectual endowments. The doctrine of “human exceptionalism” is used in the twenty-first century to justify the wholesale slaughter worldwide of non-human animals for food, clothing, medical and entertainment purposes. The claims of “human exceptionalism” are countered in the present day by animal rights philosophers and by animal welfarists of various types who argue either that non-human species have a sufficient degree of reason to entitle them to inclusion in the sphere of human moral concern, or that the possession of reason is itself an irrelevant criterion for moral consideration, and that animal suffering must be taken into account in human interactions with other animal species.

Keywords: human exceptionalism, speciesism, anthropocentrism, Stoicism, *oikeiōsis*, cognitive ethology, kinship

¹ Author’s e-mail address: newmyer@duq.edu.

The question of the moral standing of non-human animals is one of the most hotly-debated topics in twenty-first century intellectual circles in North America and in Europe, and that debate has enormous practical consequences for the fate of billions of non-human animals on a daily basis, in every country on earth. The livelihoods of thousands of human beings, in numerous industries worldwide, from food production to cosmetics marketing to clothing manufacture to circus acts, depend directly on the exploitation and often destruction of countless non-human animals annually. Those whose lives depend on the exploitation of other species, whatever their fields of endeavor, maintain that alterations to this situation will inevitably lead to the downfall of these industries and to catastrophic economic disruptions. At the same time, non-human animals have dedicated, even, as some of their opponents view their activities, fanatical individuals and organizations whose efforts are directed at mitigating if not eradicating what they view as the cruel exploitation of other species, and they have scored spectacular victories, seen, for example, in the decision by some clothing manufacturers to discontinue the use of fur and leather, in the cessation of animal acts in circuses, in the elimination of animal testing by manufacturers of healthcare products, and in the passage of legislation by some world governments that improve the conditions of farm animals intended for human consumption.²

Organized attempts of these sorts to advocate for the interests of non-human animals, in any sphere of activity, hardly precede the nineteenth century, and even the most historically-informed animal advocates and historians of the animal rights and animal welfare movements, seem curiously oblivious to the appearance of issues and

² Regular updates of successes, in countries around the world, in efforts to mitigate atrocities committed against non-human animals in industries that profit from their exploitation and destruction can be found in the newsletters of the American animal rights organization PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), whose motto is “Animals are not ours to experiment on, eat, wear, use for amusement, or abuse in any way.” On PETA, see below, p. 9.

arguments in defense of other animal species in texts that precede the nineteenth century. The historical consciousness of many modern animal advocates reaches back only to the foundation of animal welfare organizations and humane societies in Europe and the United States, which are predominantly late-nineteenth-century phenomena.³ Conversely, classical scholars who study accounts of human/non-human animal interactions in Greco-Roman sources often remain unaware that ideas advanced in classical authors live on in the debates of moral philosophers and ethologists in the twenty-first century. One current debate that has profound implications for the lives of non-human animals, in almost every interaction between the species, and that can be shown to have antecedents in Greek philosophical thought, focuses on the validity of the concept most frequently designated, especially in sources favorable to its claims, as “human exceptionalism.” The terms “anthropocentrism,”⁴ “humanocentrism,” and “speciesism”⁵ are applied

³ A useful survey of the history of animal welfare agencies and humane societies in European countries, from 1700-1960, with a focus on Britain, is provided in Richard D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism* (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 59-306.

⁴ For an excellent study of the historical development of the concept of anthropocentrism, from the Homeric period to the twenty-first century, and of efforts to combat its influence, see Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005). Steiner, p. 2, defines anthropocentrism, as it manifested itself in classical antiquity, as fundamentally a worldview “according to which animals are inferior to humans in the cosmic order. In fact, many anthropocentric thinkers assert that the gods created animals expressly for the sake of human beings.” For a classic articulation of this attitude, in Cicero, see note 19. A reasoned assessment of the logical weaknesses inherent in the anthropocentric stance is found in Rob Boddice, “The End of Anthropocentrism,” in Rob Boddice, ed., *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments* (Leiden and Boston: Brill, 2011), pp. 1-18.

⁵ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Avon Books, 1990; revised edition) p. 6, defines speciesism and underlines its inherent dangers,

to the concept at times by those who oppose its stance on human/non-human animal relations. The term “human supremacism” is also encountered when the wholesale destruction of the ecosystem by human beings is under discussion. An at least implicit belief in the validity of the ideas encompassed in the concept “human exceptionalism” underpins and justifies the sorts of uses and abuses of non-human animal species catalogued above.

The designation “human exceptionalism” tends to be used, in current philosophical discourse, to refer especially to what might be defined as a “moralized” understanding of “anthropocentrism,” according to which the intellectual superiority of human beings over other animal species affords humans a moral standing that cannot be claimed by other species and that allows humans to make use of other species to serve their needs and interests. Historically, the superiority that humans claim over other species has been consistently grounded in the assertion that only humans are truly rational animals. American animal rights philosopher Gary Steiner articulates this understanding of “human exceptionalism” when he observes, “To suppose that human beings are the only living beings who can respond rather than merely react is to subscribe to the thesis of human exceptionalism, according to which human beings are morally superior to all nonhuman beings because only human beings possess the cognitive apparatus that makes it possible for life to matter.”⁶ In contrast, American philosopher and defender of the validity of the prerogatives of “human exceptionalism” Tibor R. Machan adopts a diametrically opposed stance on the question, and offers a bluntly-worded assessment of the connection between rationality and moral value in the concept of “human exceptionalism” in his assertion, “...Beings that lack a rational faculty also lack the capacity to contribute

“Speciesism — the word is not an attractive one, but I can think of no better term — is a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of one’s own species and against those of members of another species.” On speciesism, see also in general Ryder (note 3 above).

⁶ Gary Steiner, *Animals and the Limits of Postmodernism* (New York: Columbia University Press, 2013), p. 92.

creatively to the values in nature.”⁷ In consequence, he argues, “It is right to exploit nature to promote our own lives and happiness.”⁸

The modern concept of “human exceptionalism” finds a close parallel and intellectual precursor in the Greek claim that “man alone of animals” (*μόνον τῶν ζῴων ἄνθρωπος*) as the phrase is most frequently worded in Greek texts, possesses one or another endowment that places human beings above, if not indeed somehow outside of, the remainder of animal creation. Greek literature is replete with assertions of man’s special status in the hierarchy of animal creation that employ, verbatim and in many variants, the phrase “man alone of animals.” Claims of the “man alone of animals” type made in classical literature refer in the vast majority of instances to aspects of human intellectual capacities, although claims that humans possess unique anatomical and emotional dimensions are found as well. While employed in earlier Greek sources to argue simply that human beings are *different* from other species, the phrase came in the hands of the Stoics to be used to argue that humans are *better* than other species. The Stoics employed the concept to bolster their contention that, in modern parlance, humans, because of their differences from other species, have a *value* that other species do not, and that their lives therefore *matter* in ways that those of other species cannot. The Stoic articulation of the question is remarkably close to Steiner’s and Machan’s definitions of “human exceptionalism.” For the Stoics, the vastly superior intellectual endowments of humans, specifically their unique possession of *λόγος* (“reason”), confer upon them a moral standing that the remainder of animal creation, devoid of *λόγος*, does not possess. Modern champions of the position called “human exceptionalism” advance arguments that bear a striking similarity to those set forth by Greek philosophers and naturalists in whose works we find examples of claims of the “man alone of animals” type.

⁷ Tibor R. Machan, *Putting Humans First: Why We Are Nature’s Favorite* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2004), p. 36.

⁸ Machan, p. xv.

The appearance of this “man alone of animals” concept in classical literature was analyzed systematically by American classical scholar Robert Renehan in his study “The Greek Anthropocentric View of Man,” in which he traced what may justly be viewed as the classical antecedents to the concept now termed “human exceptionalism.”⁹ Renehan maintained that, by the fourth century BCE, the definition of man as an animal distinguished from other animals by his possession of reason appeared regularly in Greek philosophical texts, and that observations concerning various dimensions of human intellectual uniqueness employed phraseology so formulaic that he labeled them a kind of “man alone of animals *topos*.” “Man alone of animals,”¹⁰ according to the formula, has reason, memory, beliefs, syntax, a self-image, a knowledge of the future, a concept of death, a conception of the divine, and endless other capacities. Renehan considered the application of this *topos* to be a reflection of an attitude toward man and toward other animals that he declared to be severely anthropocentric, and that took as its starting point the assumption that man differs from other animals most especially in his rationality, a view that has, as Renehan correctly maintained, become so widely accepted in subsequent Western thought that its Greek origin became obscured.

Renehan accords brief consideration to what he terms “anatomical and physiological features which are peculiar to ‘man alone of animals’,” but most Greek claims of human uniqueness analyzed by Renehan pertain to aspects of man’s *intellectual* capacities as a rational animal. Isolated observations on man’s *intellectual* uniqueness are encountered already in the fragments of Presocratic philosophy. What is

⁹ Robert Renehan, “The Greek Anthropocentric View of Man,” *HSCP* 85 (1981), pp. 239-259.

¹⁰ For a detailed examination of claims of the “man alone of animals” type in Greek and Latin literature, in its intellectual, anatomical and emotional manifestations, and for a discussion of the persistence of this commonplace in post-classical usage, see Stephen T. Newmyer, *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The ‘Man Alone of Animals’ Concept* (London and New York: Routledge, 2017).

generally viewed as the earliest extant “man alone of animals” assertion that views the intellectual capacities of other animal species negatively vis-à-vis those of human beings is cited in the treatise *De sensu* by Theophrastus, wherein he remarks that the physician Alcmaeon of Croton maintained that “man alone of animals” “understands” (ξυνίησι) while other animals merely “perceive” (αἰσθάνεται) but do not understand.¹¹ Since Alcmaeon was a physician, and may have made his comments in consequence of his scientific researches, his pronouncement carried added weight and influence.

It is Aristotle who may justly be considered to have made the intellectual distinctions between humans and other animal species a central tenet of his zoological doctrine, without, however, drawing ethical distinctions between the species on the basis of any differences in mental endowments. It has often been remarked that Aristotle draws a more categorical distinction between the species in his ethical and political treatises than in his zoological treatises, where he appears to present a somewhat more generous construction of the intellectual faculties of nonhuman animals.¹² In the *Politica*, for example, Aristotle

¹¹ Theophrastus, *De sensu* 25, Ἀλκμαίων μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῶα διαφορὰν. ἄνθρωπον γὰρ φησὶ τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνίησι δέ. “Alcmaeon first delineates the difference between man and the other animals, for he says that man alone understands, but the other animals perceive but do not understand.” All translations from Greek and Latin texts in this study are my own.

¹² The authorship of *Historia animalium* VII-X remains controversial, with Theophrastus as the favored candidate for author. A Theophrastean authorship might account for the generally more “animal friendly” attitude toward the intellectual and emotional capacities of non-human animals in evidence in those books than elsewhere in Aristotle’s biological works. In these latter books of the *Historia animalium*, more developed cognitive and emotional capacities are attributed to non-human animals than tends to be the case in the earlier books of the treatise and in Aristotle’s other biological works. A judicious presentation of arguments concerning the provenance of these books of the *Historia animalium* is found in Balme’s Introduction to D. M. Balme and Allan Gotthelf, eds.,

declares that other species live “primarily by nature,” but “man lives by reason as well, for he alone has reason.”¹³ In the *Metaphysica*, he makes a very similar observation that, while all animals have by nature the power of “sensation” (*αἴσθησις*), and while all animals live by their “impressions” (*φαντασίαις*) and “memories” (*μνήμαις*), humans beings live also by “skill and reasonings” (*τέχνη καὶ λογισμοῖς*).¹⁴ The collective memories of humans lead them to learning and advancement. In *Historia animalium*, however, Aristotle allows non-human animals a faculty that he terms “comprehension” (*σύνεσις*), and he goes so far as to suggest that the intellectual faculties of all animals stand in a “more or less” relation from one animal to another (*Historia animalium* 486b15-16). It is interesting to note that, while Aristotle draws in some cases rather firm distinctions between the intellectual capacities of humans vis-à-vis those of other animals, he stops short of concluding that humans are “better” than other animals in possessing in consequence of their superior mental endowments a moral status that other species cannot claim. Philosopher Richard Sorabji is certainly correct in his observation, “Aristotle, I believe, was driven almost entirely by scientific interest in reaching his decision that animals lack reason.”¹⁵

The Stoics incorporated Aristotelian zoology into an ethical system that features what may justly be viewed as an ancient articulation of “human exceptionalism,” in which natural science and moral theory

Aristotle: History of Animals Books VII-X (Cambridge and London: Harvard University Press, 1991), pp. 1-30. Balme argues for the Aristotelian authorship of these four books.

¹³ Aristotle, *Politica* 1332b3-6, τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ... ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ, μόνον γὰρ ἔχει λόγον. “Now the other animals live primarily be nature . . . but man [lives] by reason as well, for he alone has reason.”

¹⁴ Aristotle, *Metaphysica* 980b26-28, τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίαις δὲ μέτεχει μικρόν. τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. “Now the other animals live by impressions and memories, and have a little bit of experience, but the human race [lives] by skill and reasonings.”

¹⁵ Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), p. 2.

are inextricably linked. For the Stoics, natural science served primarily to underpin their ethical system, the centerpiece of which was the complex and much-debated doctrine termed *οἰκειώσις*.¹⁶ The Greek term resists translation. It has been variously rendered as “affiliation,” “bonding,” “association,” “belonging,” “affinity,” and “familiarization,” among other terms. Although the concept has been most consistently associated with the Stoics and reckoned to be fundamental to their concept of human-non-human animal relations, some scholars feel that the concept was first articulated by Theophrastus, whose treatises on animals are unfortunately lost. In the Stoic understanding of the doctrine, the “first impulse” (*πρώτη ὁρμή*) of every living creature is toward self-preservation, which, with the passage of time, leads it to feel a natural attraction to others of its own kind. In his life of Zeno, the founder of Stoicism, Diogenes Laertius gives a clear description of the Stoic conception of the operation of this natural sense of self-identification inherent in every animal (*Vitae philosophorum* VII. 85), “An animal’s first impulse, they say, is toward self-preservation, because from the outset nature feels affinity to itself For it is not reasonable that nature should alienate a creature from itself We are left to conclude

¹⁶ Bibliography on this complex and controversial concept is extensive. A classic study of the concept is S. G. Pembroke, “Oikeiōsis,” in A. A. Long, *Problems in Stoicism* (London: Athlone, 1971), pp. 114-149. Pembroke, p. 114, calls the concept “a central idea in Stoic thinking from the start.” Tad Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate* (Oxford: Clarendon Press, 2007), p. 154, notes that, although the concept is most closely identified with Stoicism, it may have figured as well in the thought of Theophrastus. See also Gisela Striker, “The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics,” *OSAPh* 1 (1983), pp. 145-167; Troels Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiōsis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy* (Aarhus: University of Aarhus Press, 1990); and Gretchen Reydam-Schils, “Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism,” *OSAPh* 22 (2002), pp. 221-251.

therefrom that, in making a creature, nature formed it to have affinity with itself.”¹⁷

According to Stoic teaching, human beings, as human beings, develop a natural concern and mutual affinity for each other. We naturally move beyond our self-interested state at birth and reach out to others of our own kind as we recognize in them fellow participants in the community of human beings. The later Stoic Hierocles, writing in the second century CE, likened this eventual recognition of community with other human beings to the formation of concentric circles in a pond that reach out ever wider on the surface of the water.¹⁸ Likewise, non-human animals in time feel this attraction toward other animal species, and while humans feel attraction toward other human beings, the bond of *οἰκείωσις* can never exist between humans and other animals because of the nature of the animal soul. According to the Stoic Chrysippus, all animals have an eight-part soul, consisting of the five senses, the faculty of utterance, the faculty of reproduction, and an eighth part called the *ἡγεμονικόνα* sort of “guiding or governing principle.”¹⁹ Although all animals have this “governing principle,” in the case of human beings it becomes rational in time, while it remains irrational in the case of other animals.

The lack of kinship between humans and other species arising from the absence of a rational faculty in non-humans is profound and permanent, and helps to account for the Stoic conviction that humans are not only *different* from other species, but *better*. In Cicero’s dialogue *De*

¹⁷ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII. 85, τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς... οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ (αὐτῷ) τὸ ζῶον ... ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστημαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό.

¹⁸ See Stobaeus, *Ecolgai* 4. 671.

¹⁹ Aetius, *Placita* IV. 4. 4. (= *SVF* II. 827), οἱ Στωϊκοὶ ἐξ ὀκτῶ μέρων φασὶ συνεστάναι (τὴν ψυχὴν) πέντε τῶν αἰσθητικῶν ... ἑκτοῦ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ’ οὗ πάντα ἐπιτέταται. “The Stoics say that [the soul] is made up of eight parts, five parts of the senses . . . , the sixth of utterance, the seventh of reproduction, and the eighth of the governing principle itself, by which these are all regulated.”

finibus bonorum et malorum, the interlocutor Cato articulates the Stoic position forcefully in his observation, “But in the same way as they think that there exist the bonds of right between men and men, so do they feel that there is no bond of right with the beasts. For Chrysippus has well observed that other things were born for the sake of men and gods, while men and gods exist for their own society and fellowship, so that men may use beasts for their own advantage without injustice.”²⁰ In his treatise *De officiis*, Cicero specifically makes the Stoic connection between reason-possession and moral standing when he observes, “In no respect are we further removed from the beasts, in which we often say that there is courage..., but we do not say that there is in them justice, equity or goodness, for they are without reason and speech.”²¹ We see here, in Cicero’s articulation of the Stoic tenet, that “man alone of animals” is rational and has no moral obligations toward non-rational species, a striking anticipation of the definitions of “human exceptionalism” formulated by Steiner and Machan cited above.

It is surprising that Renehan, who analyses Greek claims of the “man alone of animals” type so thoroughly in the case of the intellectual dimensions of non-human animals, almost completely omits discussion of Aristotelian and Stoic strictures on the emotional capacities of nonhumans since both taught that emotions or “passions” (*πάθη*) entail a cognitive component that enables an individual to give assent to the promptings of an emotion, an operation that would seem to be limited to “man alone of animals,” if indeed non-humans are devoid of reason. In his treatise *Rhetorica*, Aristotle defines emotions as those feelings that

²⁰ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* III. 67, *sed quomodo hominum inter homines iuris esse vincula putent, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. praeclare enim Chrysippus cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et sociatatis suae, ut bestiis, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria.*

²¹ Cicero, *De officiis* I. 50, *neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus. . . , iustitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes.*

cause a person to change his opinions concerning his judgments (*κρίσεις*) and that are accompanied by pleasure or pain.²² According to this view, an individual must recognize that he has been insulted, injured, or otherwise moved, before an emotion is triggered. The founder of the Stoic school, Zeno, taught that every emotion involves a contraction or movement of the soul that follows upon a judgment that something is or is not true: for example, fear follows a judgment that danger is imminent. The Stoics also maintained that rational assent (*συγκατάθεσις*) is a prerequisite for emotional response since one must accept or reject one's impressions. It was clear to the Stoics that non-human animals could not experience true emotions since they are irrational. Moreover, since they cannot give assent to their reactions to the situations that confront them, they cannot be praised or blamed for their actions, and they fall outside the purview of human moral consideration. The Stoic-Aristotelian dichotomy between human and non-human intellectual capacities did not go unquestioned in antiquity. Plutarch, in his treatise *De sollertia animalium*, argued that the intellectual properties of human and non-human species do not exist in an "all or nothing" relation, but should be viewed rather in a "more or less" relation.²³ Significantly, in his treatise *De esu carniū*, a plea for vegetarianism, Plutarch anticipates the very modern argument that moral status may not after all be inextricably linked to intellectual capacity. When he laments that farm animals intended for slaughter are deprived of the light of day and length of life which nature intended for them,²⁴ he foreshadows the sort of arguments employed, for example, by animal rights philosophers Peter Singer and Tom Regan, who maintain that an animal's moral standing is not linked

²² Aristotle, *Rhetorica* 1378a20-22, ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή.

²³ Plutarch, *De sollertia animalium* 963A, τοῦ φρονεῖν δύναμις ἄλλοις ἢ ἄλλως κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον παροῦσα τὰς ὁρωμένης διαφορὰς πεποιήκεν. "The differences that we observe arise from the greater or lesser degree of understanding, of one sort in one creature and of another sort in another."

²⁴ Plutarch, *De esu carniū* 994A, σαρκιδίου μικροῦ χάριν ἀφαιρούμεθα ψυχῆς ἡλίον, φῶς, τὸν τοῦ βίου χρόνον, ἐν ᾧ γέγονε καὶ πέφυκεν.

to its intellectual faculties but rests instead on such factors as its capacity to take an interest in its own life and to enjoy that life, or on its capacity to suffer. What is remarkable, however, is the degree to which the Stoic position that the presence or absence of a developed rational faculty determines moral worth found favor in post-classical thought on animals and continues to find its defenders in proponents of the concept of “human exceptionalism.”

The sorts of atrocities that Plutarch decried from his vantage point in the early Roman Empire, and a host of others that he could scarcely have envisioned, have been to some degree addressed and at times even remedied through the efforts of animal rights philosophers like Singer and Regan and the generation of thinkers who followed them, as well as through the more visible, less theoretical, and sometimes more confrontational activities of animal advocacy groups. In the United States, PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), has by far the highest profile among such advocacy groups and the most ardent supporters and detractors.²⁵ PETA deserves special mention in a study of the concept of “human exceptionalism” in the twenty first century because its philosophical and activist agendas are laser-focused on eradicating the very sorts of atrocities against non-human animals that arise from acceptance of the assumptions of “human exceptionalism” as it manifests itself today. As such, the organization has come under attack for what one writer has labeled its deliberate attempt to undermine what he considers the prerogatives that history and common sense guarantee to rational human beings, whose very lives are, in his view, the illustration and validation of the claims of “human exceptionalism.” In his book *A Rat Is a Pig Is a Dog Is a Boy*, American attorney and bioethicist and Senior Fellow at the Discovery Institute’s Center on Human Exceptionalism, Wesley J. Smith, lashed out at PETA for what he calls the organization’s attempt to “knock human beings off the

²⁵ On PETA’s stance on human moral ethical obligations toward non-human animals, see note 2 above.

pedestal of moral distinctiveness.”²⁶ Whether human beings capitulate in this struggle is, for Smith, “the great philosophical question of the twenty-first century,”²⁷ in light of which Smith promises to “mount an unequivocal defense of the belief that human beings stand uniquely at the pinnacle of moral worth, a concept sometimes called ‘human exceptionalism.’”²⁸

The mission statement of Smith’s Discovery Institute states that it seeks to uphold human dignity and uniqueness by revitalizing a commitment to the sort of human rights and duties embodied in the concept “human exceptionalism.” Simply put, the Institute seeks, according to its mission statement, to educate the public through “an intellectual defense of the importance of being human.” Not surprisingly, this endeavor views any and all attempts to advocate for any consideration for the potential interests of non-human animals to be not merely frivolous and laughable but pernicious and dangerous.²⁹ Although Smith betrays no familiarity with earlier philosophical speculation on his topic and never mentions classical authors, individuals

²⁶ Wesley J. Smith, *A Rat Is a Pig Is a Dog Is a Boy: The Human Cost of the Animal Rights Movement* (New York: Encounter Books, 2010), p. 8. Smith, p. 3, explains that the striking title of his book is derived from an assertion by Ingrid Newkirk, President of PETA, that the animals listed, all mammals, are of equal moral value: a rat is morally equivalent to a human being.

²⁷ Smith, p. 8.

²⁸ Smith, p. 3. Some defenders of anthropocentrism defend their stance by attempting to distance human beings from their primate relatives. See, for example, Jeremy Taylor, *Not a Chimpanzee: The Hunt to Find the Genes that Make Us Human* (Oxford: Oxford University Press, 2009) and Helene Guldberg, *Just Another Ape?* (Charlottesville: Societas, 2010).

²⁹ Smith’s overheated rhetoric is not directed solely against what he perceives to be the unwarranted attack upon the prerogatives of human beings by animal advocates of various sorts. In *The War on Humans* (Seattle: Discovery Institute Press, 2014), he similarly attacks the environmental movement for being, in his view, deeply anti-human. He argues that the natural world has no intrinsic rights, and that arguments that supply evidence of the effects of global warming are hysterical examples of human self-loathing.

familiar with Greek pronouncements on the special excellences of human beings will feel a strong sense of familiarity with the tenor of his statements. Smith’s assertion that man occupies his lofty position in the hierarchy of animal creation rests primarily on an assertion of man’s vastly superior intellectual endowments: human nature, as Smith expresses it, is rational nature. Moreover, he states that man’s unique rationality has moral consequences for human conduct: only humans, Smith asserts, possess moral agency and can be praised or blamed for their actions. Smith emerges here as a sort of Neo-Stoic in his identification of intellect with moral value. In contrast to his classical antecedents, however, Smith, somewhat ironically, views human exceptionalism not only as a guarantor of advantage but as a source of responsibilities and duties toward other species that are incumbent upon human beings. It is humans who must decide what rights other species may have, and humans are obligated to avoid wanton cruelty toward other animals, at least, as he qualifies his position, within reason. It is undeniable, he admits, that most farm animals live in unnatural and unpleasant conditions, but in Smith’s view, such considerations miss the mark because only human beings possess the cognitive apparatus that makes it possible for their lives to matter to them. In the final analysis, considerations of potential animal distress, are, in Smith’s view, trivial because, after all, only the human being “thinks abstractly, communicates in language, envisions and fabricates machinery, improves life through science and engineering, or explores the deeper truths found in philosophy and religion.”³⁰

The primacy of reason as a valid criterion for according moral standing to humans and denying it to other species has been called into question in recent decades, both by philosophers and by cognitive ethologists, those biologists who specialize in the study of the intellectual faculties of non-human animal behavior.³¹ Some biologists

³⁰ Smith, p. 238.

³¹ Biologist and animal behavioral ethologist Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals* (Novato: New World Library, 2007), p. 30, defines cognitive

argue that the similar brain structures and neurochemicals common to the brain activities of humans and some higher primates make it likely that differences in intellectual faculties and even emotional responses are a matter of degree rather than of kind. This view figures prominently in the argument for the presence of emotions in non-human animals advanced by biologist Marc Bekoff, who notes that it can be traced already to Darwin, who argued, in his work *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, published in 1872, that humans and other animal species employ similar facial muscles, vocalizations and bodily movements to indicate the presence of such emotions as fear, anger and grief, so that emotions form a continuum from nonhuman species to human beings. Differences between the emotions between species are therefore ones of degree rather than of kind.³² Another line of argument holds that emphasis on the primacy of reason as the guarantor of moral standing is questionable since not all humans possess full rational faculties, while certain animal species appear to possess rational faculties that surpass those of at least some humans. Applying the so-called Argument from Marginal Cases, advocates of this position argue that one cannot justly deny rights to some non-human species that one would not hesitate to accord to those “marginal” human beings with limited rational capacities.³³ Defenders of “human exceptionalism” maintain that such arguments rely on a blurring of distinctions between the mental capacities of animal species, and they attack them on the grounds that they rely excessively on naïve anthropomorphization and unprovable

ethology as the “comparative, evolutionary, and ecological study of animal minds.” This study, he notes, entails examination of animal emotions, beliefs, reasoning, information processing, consciousness and self-awareness, all studied preferably in the animals’ natural environment (that is, “in the wild”), rather than in the artificial conditions of the scientific laboratory.

³² Bekoff, pp. 31-37.

³³ A detailed examination of the philosophical stance termed the Argument from Marginal Cases is found in Daniel A. Dombrowski, *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1997)

anecdote. To dwell constantly on the intellectual similarities of humans to other primates, they argue, tempts us to forget uniquely human traits like self-awareness, language use, autonomy and a sense of justice, to name but a few human attainments that have been listed in similar catalogues since the time of the Stoics. Noteworthy here is the unquestioning acceptance of the Stoic view that moral status is predicated on the possession of a rational faculty, and that claims of “human exceptionalism” must be defended from this vantage point. Some proponents of “human exceptionalism” see our intellectual superiority to other species as operating ultimately in the best interests of other animals, and as illustrating, ironically, a kinder, gentler side that other animals cannot show. Vegetarianism, for example, is viewed in this light as a demonstration of a kind of benevolent paternalism, since only humans can make the moral decision to abstain from the cycle of predation from which intellectually inferior species cannot tear themselves.³⁴ Since proponents of “human exceptionalism” can countenance the view that other species lack the intellectual sophistication to live the sorts of lives that can matter to them, the question of the emotional states of animals would seem to be of considerable importance, if emotions reflect a being’s reactions to and evaluations of its surroundings. The classical stance on emotions in non-human species was rather straightforward and unified across schools: since emotions were viewed as cognitively-based, requiring such capacities as judgment, choice and assent, Greek philosophical schools denied that irrational non-human species were capable of true emotions. Some modern biologists, in the manner of the Stoics, stress the cognitive element of emotions in their own theories of animal emotions. Biologist

³⁴ This patronizing attitude toward non-human animals is reflected in the comment of Smith, *A Rat Is a Pig Is a Dog Is a Boy* 240, “In fact, it is our humanity, *and only our humanity* [Smith’s emphasis], that permits us to recognize and care that — Descartes notwithstanding — ‘animals are not stones; they feel.’” This human kindliness is what prompts us, in Smith’s view, to slay our food animals humanely.

Marc D. Hauser is willing to attribute fear and anger to non-humans, but he rejects the idea that other species can demonstrate emotions that, in his view, would depend critically on a sense of self and of others, and that require a moral compass that can distinguish right from wrong, emotions of a sort that Hauser labels “normative,” like grief and shame.³⁵

Ethologists who support the position that non-human animals may be capable of some emotions that are more complicated than anger and aggression still find themselves defending their positions against charges of blatant anthropomorphization and reliance on anecdote and common sense, the sorts of evidence that some of their opponents call “stories.” One must admit that this situation is not likely to change dramatically until other species learn human languages and enlighten us directly, but some ethologists stress that their case, while tentative and reliant on anthropomorphizing anecdote, is bolstered by evidence from neuroscience that human and non-human animals release similar neurochemicals when under the influence of what would be viewed as emotional states. Biologist Marc Bekoff, for example, maintains that some species are capable of grief, joy, love and shame, the sort of emotions that Hauser had termed “normative” in that they presuppose the capacity in one individual to evaluate the emotional state of another individual. The answer to the question of whether other species inhabit an emotional universe, especially one so sophisticated and complex as that posited by Bekoff, has practical implications for the behavior of humans that are as enormous as those involved in the question of the intellectual capacities of non-human species, for if it can be proved that animals are beings whose emotional lives *matter* to them, human beings might feel compelled to rethink the morality of their treatment of other species. Emotional animals might fall within the sphere of human moral concern if, as in the case of humans, the experiences of their lives render them joyful or sorrowful. Perhaps it is a suspicion that this may after all be true that inspires the heated rhetoric of defenders of “human exceptionalism” who, like Wesley J. Smith, warn of the dangers to

³⁵ Marc D. Hauser, *Wild Minds: What Animals Really Think* (New York: Henry Holt, 2000), p. 213.

human civilization involved in according standing to non-human animals and thereby knocking human beings off their pedestal. Biologists eager to prove a continuum of emotional experience between species have a hard road to travel, since anecdotal evidence, which researchers including Bekoff embrace enthusiastically as supportive of their thesis that other species lead satisfying and complex emotional lives,³⁶ still faces skepticism and ridicule from other ethologists who point out, for example, the tendency of some researchers to assume that a given emotion will manifest itself in the same manner in humans and in non-human animals, that a particular action has the same meaning and value when performed by a human and by a non-human animal, and that it is inspired by similar emotional promptings. Even Bekoff is willing to admit that the fact that wolves can live together in peace or that dolphins can rescue floundering humans may not after all signal the existence in those animals of any moral code. Bekoff touches here on the very knotty problem of moral agency in non-human animals, a topic that exercised the Greeks as well. Can we be sure that the wolves and dolphins, in their apparently benevolent actions, intend to act morally? Already Aristotle had articulated the view (*Ethica Nicomachea* 1105a27-35) that an individual can be virtuous only if he knows that he is acting for virtuous reasons and has chosen to do so. For Greek ethics, as for champions of modern “human exceptionalism,” such a possibility is simply beyond the pale. In his work, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are*, Dutch-American primatologist Frans deWaal, whose lifework has focused on studying similarities in human and non-human biology and behavior, calls attention to the current impasse that we have outlined, between champions of “human exceptionalism” and advocates of a more inclusive view of animal creation that places “man among animals” above the “man alone of animals” model which, like the Trojan Horse, is a “gift” of the Greeks. deWaal observes, “The same tension between continuity and exceptionalism persists today, with claim after claim about how we differ, followed by the subsequent erosion of such

³⁶ Bekoff, pp. 121-122.

claims.”³⁷ An interesting, if somewhat deflating solution to this dilemma was offered by ardent Darwinist James Rachels, who argues that evolutionary theory does not support the idea of “human dignity,” and that human life should be “devalued.” He observes, “. . . Darwinism leads inevitably to the abandonment of the idea of human dignity and the substitution of a different sort of ethic”³⁸ This, in his view, is an ethic in which species membership is irrelevant and the welfare of all beings is equally important. Rachels’ suggestion has found favor with some ethical philosophers and animal rights advocates who likewise question the ancient assumption that being human, and therefore being endowed with reason, is paramount. In the final analysis, it might be an overreach to claim that Stoic strictures on the intellectual and emotional capacities of other species directly *influenced* modern views on these issues. Although Stoicism became a sort of unofficial philosophy of the Roman Empire, and in turn found favor with the Church, it would be difficult to pinpoint the degree to which Stoic teaching exercised any direct influence on specific aspects of subsequent thought on the morality of human treatment of non-human animals. It would be equally rash to assert that more animal-friendly authors like Plutarch and Porphyry exercised any humanizing influence on post-classical treatment of other animal species. It is certainly correct, however, to view the survival of ancient manifestations of “human exceptionalist” notions as an illustration of the operation of similar prejudices against other animals arising from a recognition of the practicalities of life. The Stoics and modern proponents of “human exceptionalism” both maintain, perhaps not without some feelings of guilt, that human life depends heavily upon the exploitation of other animals. Wesley J. Smith believes that if human beings avoid completely the use of other animals, human dignity will inevitably be compromised. Practically speaking, Smith argues that, if we do not eat, wear and dismember animals in medical research and the

³⁷ Frans deWaal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (New York and London: Norton, 2016), pp. 125-126.

³⁸ James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 171.

production of perfumes and deodorant, human life will become impossible. Precisely this claim, without reference to perfume or deodorant, was made by the Stoics. In his treatise *De sollertia animalium*, Plutarch, in discussing the Stoic concept of justice, articulated their position, “It is either necessary that injustice arise among us if we pay no heed to them, or that, if we do not make use of them, life is impossible and unmanageable.”³⁹ Ironically, “human exceptionalism” emerges here, in both its ancient and its modern incarnation, as a kind of embarrassed acknowledgment of human limitations.

The sorts of atrocities committed against non-human animals that Stoic ethics countenanced continue on a monumental scale worldwide. Yet there is reason for hope, since some animal advocates in the present century have asked a question that seems not to have occurred to the Stoics or indeed to other ancient thinkers, with the possible exception of Plutarch and Porphyry: why does it matter, they ask, if human beings do have vastly superior intellectual faculties, and what real connection is there, after all, between reason and moral standing? Some philosophers and ethologists, as we noted above, now ask rather if an animal’s capacity to suffer, to enjoy, and to take an interest in its own life eclipses the capacity to reason as a criterion for inclusion in the community of moral beings. If this is so, perhaps the ever widening circles of inclusion that the Stoics envisioned, in their doctrine of *oikeiōsis*, as reaching out from one human being to the next, may finally reach out to our other animal brethren as well.

BIBLIOGRAPHY

Balme, D. M. and Allan Gotthelf, eds., *Aristotle: History of Animals VII-X* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1991).

³⁹ Plutarch, *De sollertia animalium* 964A, γίνεται γὰρ ἢ τὸ ἀδικεῖν ἀναγκαῖον ἡμῶν ἀφείδουσιν αὐτῶν, ἢ μὴ χρωμένους τὸ ζῆν ἀδύνατον καὶ ἄπορον.

-
- Bekoff, Marc, *The Emotional Lives of Animals* (Novato: New World Library, 2007).
- Boddice, Bob, "The End of Anthropocentrism," in Rob Boddice, ed., *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments* (Leiden and Boston, 2011), pp. 1-18.
- Brennan, Tad, *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate* (Oxford: Clarendon Press, 2005).
- Dombrowski, Daniel A., *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1997).
- Engberg-Pedersen, Troels, *The Stoic Theory of Oikeiōsis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy* (Aarhus: University of Aarhus Press, 1990).
- Guldberg, Helene, *Just Another Ape?* (Charlottesville: Societas, 2010).
- Machan, Tibor R., *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2004).
- Hauser, Marc D., *Wild Minds: What Animals Really Think* (New York: Henry Holt, 2000).
- Newmyer, Stephen T., *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The 'Man Alone of Animals' Concept* (London and New York: Routledge, 2017).
- Pembroke, S. G., "Oikeiōsis," in A. A. Long, ed., *Problems in Stoicism* (London, Athlone Press, 1971), pp. 114-149.
- Rachels, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- Reydam-Schils, Gretchen, "Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism," *OSAPh* 22 (2002) 221-251.
- Ryder, Richard D., *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism* (Oxford: Blackwell, 1989).
- Singer, Peter, *Animal Liberation* (New York: Avon Books, 1990; revised edition).
- Smith, Wesley J., *A Rat Is a Pig Is a Dog Is a Boy: The Human Cost of the Animal Rights Movement* (New York: Encounter Books, 2010).
- Smith, Wesley J., *The War on Humans* (Seattle: Discovery Institute Press, 2014).
- Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
- Steiner, Gary, *Animals and the Limits of Postmodernism* (New York: Columbia University Press, 2013).

Steiner, Gary, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005).

Striker, Gisela, “The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics,” *OSAPh* 1 (1983), pp. 145-167.

Taylor, Jeremy, *Not a Chimp: The Hunt to Find Genes That Make Us Human* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

deWaal, Frans, *Are We smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (New York and London: Norton, 2016).

STIVEN T. NJUMAJER

Dukejn univerzitet, Pitsburg, Pensilvanija, SAD

„LJUDSKA IZUZETNOST“: GRČKI IZVORI
JEDNOG MODERNOG POJMA I NJEGOVE
POSLEDICE PO ŽIVOTE ŽIVOTINJA

Sažetak: Moderno filozofsko učenje što se obično naziva „ljudskom izuzetnošću“, a koje smatra da ljudska bića, zbog uočene intelektualne nadmoći u odnosu na druge životinjske vrste, imaju moralnu vrednost koja se ne može pripisati drugim vrstama i koja ljudima daje pravo da druge životinje upotrebljavaju radi svojih potreba, svoje filozofske korene ima u grčkoj filozofiji, i to naročito u Aristotelovim delima i u stoičkom učenju o *oikeiōsis*-u, koje drži da ljudska bića jesu u srodstvu s drugim ljudima, ali ne s drugim vrstama inferiornih intelektualnih obdarenosti. Učenje o „ljudskoj izuzetnosti“ u XXI veku koristi se za opravdavanje velikog klanja ne-ljudskih životinja širom sveta radi hrane, odeće, medicinskih svrha i zabave. Tvrdnjama o „ljudskoj izuzetnosti“ danas se suprotstavljaju filozofi životinjskih prava i različiti tipovi boraca za blagostanje životinja koji tvrde ili da ne-ljudske vrste imaju dovoljan stepen umnosti koji bi omogućio da budu uključene u sferu ljudske moralne brige, ili da posedovanje uma samo po sebi jeste beznačajan kriterijum za moralno razmatranje, te da patnja životinja mora biti uzeta u obzir u ljudskim interakcijama s drugim životinjskim vrstama.

Ključne reči: ljudska izuzetnost, specizam, antropocentrizam, stoicizam, *oikeiōsis*, kognitivna etologija, srodstvo

Primljeno: 23.3.2022.

Prihvaćeno: 28.5.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 1 DESCARTES R.

1 SPINOZA B.

11/12

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.207-223>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

DEKART I SPINOZA O „NAJISTINITIJOJ” OD SVIH IDEJA

Sažetak: Ovaj rad posvećen je razmatranju odnosa epistemički odlikovane ideje i osnova metafizike u filozofijama Dekarta i Spinoze. Namera nam je da pokažemo kako su ideja *Cogito ergo sum* kod Dekarta, odnosno *ideja najsavršenijeg bića* kod Spinoze, odredile i postavke njihovih metafizičkih projekata. U radu ćemo analizirati Dekartove i Spinozine razloge za isticanje upravo ovih ideja, kao i prigovore, odnosno odgovore koje bi oni mogli da upute jedan drugom. Rezultat analize pokazuje da oba mislioca nastoje da održe smisao tradicionalnog određenja istine kao *adequatio rei et intellectus*, odnosno da se Dekart pri tome više oslanja na formalni status *Cogito ergo sum kao ideje*, dok je Spinozi važniji objektivni status predmetnog sadržaja ideje najsavršenijeg bića.

Ključne reči: Rene Dekart, Baruh de Spinoza, ideje, metod, metafizika

Misliti metafizički u novovekovlju nije samorazumljivo. Naime, za novovekovne, ali i za mislioce renesanse, metafizika je pre svega bila *scientia Divina*, nauka o božanskom u sholastičkom ključu. Ova specifična nauka, u bliskoj vezi sa hrišćanskom teologijom, bila je – zajedno sa logikom – simbol tradicionalnog mišljenja, a time i prepreka novim i slobodnim istraživačkim poduhvatima. Primer toga nalazimo već kod Đordana Bruna (Giordano Bruno), koji otvoreno zastupa tezu da

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

bi filozofija prirode (*philosophia naturalis*) morala da preuzme funkciju *prve filozofije*, odnosno da smeni metafiziku na tronu filozofskih znanja.² Brunova ideja proizilazi iz interesa sa istraživanjem prirode koje bi bilo autonomno, tako da potraga za uzrocima prirodnih i opažljivih fenomena ne mora da iskoračuje ka domenu „iza fizike”. U tom smislu, poslednji uzroci u kauzalnom lancu objašnjenja, insistira on, i sami moraju biti fizičke prirode i povezani sa fenomenom, čak i ako prihvatamo, kao što to on čini, da je konačni uzrok stvarnosti sam nespoznatljivi Bog.³

Stoga bi pojava metafizike kod oca racionalizma, Renea Dekarta (Rene Descartes), morala da iznenadi, iako je njegova filozofija danas najpoznatija upravo po tome. Ovo posebno važi ukoliko imamo u vidu da je Dekart jedan od najvažnijih zastupnika nove nauke, odnosno galilejevske fizike, te da se veći deo njegovog opusa i sastoji bilo od dela posvećenih fizici i matematici, bilo od metodoloških traktata. Štaviše, svoje ključno metafizičko delo, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Dekart piše dosta kasno, tek nakon što je dovršio svoje prvo fizičko delo *Svet* (posthumno objavljeno). Neobičnost ponovnog uspostavljanja metafizike još se jasnije pokazuje u svetlu razvoja britanskog empirizma tog doba, budući da ova filozofska struja izričito odbacuje metafiziku nudeći specifične kritičke analize ideja, odnosno saznavnih sadržaja koji bi se kvalifikovali kao njeno tkivo. Pokazujući da apstraktne ideje, poput supstancije, nemaju direktan referenta u realnosti, empiristi implicitno odriču svaki smisao nauci koja bi takvo šta pretpostavljala.

Dekartova metafizika, kao prvi i paradigmatički poduhvat obnove metafizike u novovekovnoj misli, ipak ne počiva na naivnom poverenju u referencijalnost bilo koje vrste. Naprotiv, uprkos jasnim i očiglednim razlikama, predstavnici empirizma i racionalizma dele uverenje da se svako znanje i nauka izgrađuju iz ideja i putem njih: pri tome ideje podrazumevaju osnovne jedinice duha/svesti, a njihov predstavni karakter, kada je reč o pretpostavci egzistencije i odlika duhu spoljašnjih

² Up. Bruno, G., „O uzroku, počelu i jednom”, u: *Optimizam slobodnog mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 39-40.

³ Up. Ibid.

stvari, pre izaziva podozrenje nego poverenje.⁴ U tom smislu, Lok (John Locke) će upozoriti da do nastanka ideja senzacije dolazi usled interakcije našeg tela i nekog drugog materijalnog objekta, te takve ideje i nisu direktna slika stvari, već proizvod njihovog (fizičkog) odnosa sa telom.⁵ Dekart verovatno deli taj stav, ali svoj oprez izražava dobro poznatim argumentima izloženim u kretanju methodske sumnje.

Drugim rečima, Dekartov, a potom i svaki drugi novovekovni projekat metafizike, usled navedenih razloga ne može biti neposredan – on mora uvažiti da je svako, pa i metafizičko znanje zapravo znanje putem ideja, te stoga mora ispitati da li je ono uopšte opravdano.⁶ Da li se, drugačije rečeno, uopšte može metafizički misliti i ako da, kako? Napokon, ako se misli metafizički, kako se takvo mišljenje opravdava, bez obzira na svoje rezultate? Ova i slična pitanja ukazuju na specifičnu vezu metoda i metafizike u novovekovnoj filozofiji, a to, dalje, podrazumeva i epistemičku problematiku: ako je metafizika moguća, a reč je o nauci o fundamentima stvrnosti, shodno svom predmetu ona bi morala biti i najpouzdanija nauka, nauka čija su znanja ne samo istinita, već i neporecivo takva; u suprotnom, metafizika prosto nema smisla. U tome, naravno, prepoznajemo motive za glasovitu Dekartovu metaforu drveta znanja, čiji je koren upravo metafizika, iz koje izrastaju i na koju se oslanjaju sve druge nauke.

Dokazati da je znanje moguće, stoga, znači dokazati da je i metafizika moguća; no, i dalje ostaje otvoreno pitanje da li je ona potrebna, a zatim i opravdana. Dokazati da je znanje moguće, međutim, u novovekovnom ključu znači pronaći barem jednu ideju – barem jednu misao – koja će se pokazati istinitom, ali i neprikosnovenim uzorom

⁴ Up. Kenny, A., *The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, str. 112.

⁵ Up. Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd, 1962, str. 19.

⁶ Up. Popović, U., „Lokov Novi put ideja”, *Arhe*, god. XIII, br. 25, 2016, str. 187.

istinitosti načelno. Konačno, dokazati da je takva ideja bitno metafizička znači ponuditi dovoljan razlog za metafiziku kao nauku.⁷

U redovima koji slede upoređićemo dva takva poduhvata, Dekartov i Spinozin (Baruch de Spinoza). Namera nam je da ukažemo na vezu epistemički odlikovane ideje i postavke metafizike kod oba mislioca, kao i da skiciramo neke moguće prigovore i odgovore koje bi oni mogli da upute jedan drugom.

O „NAJISTINITIJOJ” OD SVIH IDEJA I NJENOM METODOLOŠKOM SMISLU

Kao što je dobro poznato, kandidat za epistemički najpouzdaniju ideju u Dekartovoj filozofiji je *Cogito ergo sum*, to jest, uvid duha u nemogućnost misaonog akta sumnje da ukine sebe samog. Kao poslednji korak Dekartove methodske sumnje, ovaj uvid duha ima prednost nad drugim idejama koje on takođe smatra istinitim, pa čak i izvesnim, poput ideja koje pripadaju matematičari.⁸ Za razliku od njih, *Cogito ergo sum*, međutim, ima i dodatni kvalitet – u pitanju je istinita, izvesna i *nesumnjiva* ideja, odnosno ideja koja neposredno pokazuje sopstvenu legitimnost i važenje, koja može da odbrani samu sebe.⁹

Specifičnost ove odlikovane ideje u Dekartovoj misli je i njen metodološki potencijal. Naime, našavši nesumnjivu ideju, Dekart nije pronašao samo dokaz da je znanje moguće, jednom za svagda otklanjajući skepticizam, već je takođe zadobio i osnov za izgradnju samozakonodavnosti valjanog mišljenja. Drugim rečima, ako imamo

⁷ U tom smislu, empiristi bi smatrali da dovoljan razlog nije ispunjen, odnosno da paradigmatičke istinite ideje nemaju metafizički smisao.

⁸ Ур. Декарт, Р., *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*; СФД, Београд, 1952, стр. 93.

⁹ Upravo to je razlog zašto u ovom radu pridev *najistinitiji* stavljamo u znakove navoda. Epistemički povlašćene ideje kod Dekarta i Spinoze nisu ni manje ni više istinite od ostalih istinitih ideja; pojam istine se u tom kontekstu ne može relativizovati ni stepenovati. One su, međutim, epistemički odlikovane zato što se ta istinitost sa njima očituje na poseban način.

istinitu, izvesnu i nesumnjivu ideju, te ako sagledamo koje su odlike koje je specifično određuju, to, dalje, možemo upotrebiti kao kriterijum za ispitivanje, proveru i unapređivanje svih ostalih naših ideja.¹⁰ U tom smislu, jedna misao biće norma za mišljenje u celini, ukoliko ono treba da bude valjano i pouzdano. Odlike koje Dekart izdvaja takođe su dobro poznate – u pitanju su *jasnost i razgovetnost*; shodno tome, on će kao opravdane prihvatiti sve druge ideje svog duha koje se ili 1) i same pokažu kao jasne i razgovetne (primera radi, ideja *res extensa*),¹¹ ili 2) se mogu pokazati kao direktne posledice neke jasne i razgovetne ideje.¹²

Druga specifičnost ideje *Cogito ergo sum* je njena bliska veza sa metafizičkim mišljenjem. Navedeno je oličeno u činjenici da je prvi sledeći misaoni korak koji Dekart izvodi nakon te ideje istovremeno i prvo pravo metafizičko tvrđenje – tvrđenje o postojanju misleće supstancije, o postojanju *res cogitans*.¹³ Razlika između dve teze i dve ideje – *Mislim, dakle postojim* i *Postoji res cogitans* – na prvi pogled se čini minimalnom, čak i zanemarljivom; ipak, to nije slučaj. Prva ideja, iako nosi metafizičke konotacije, ne tvrdi postojanje nečega poput supstancije; druga, međutim, čini upravo to. Svakako, Dekartova namera je da vezu između njih pokaže tako bliskom, da se istinitost, izvesnost i nesumnjivost prve prenese na drugu, na sličan način na koji se to može očekivati od odnosa termina u analitičkim sudovima (na primer, *neženja je neoženjen čovek*). Jer, napokon, to mišljenje koje postoji i nije ništa drugo do neka stvar koja misli.

Dekartova strategija pri tome umnogome zavisi od analitičkog metoda izlaganja kojim se on koristi u *Meditacijama*, i koji podrazumeva metodski vođeno postupanje duha po koracima koje Dekart predlaže; u

¹⁰ Up. Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Routledge, Oxford & New York, 2005, str. 32-33.

¹¹ Up. Descartes, R., *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb, 1993, str. 60.

¹² Up. Ibid., str. 134, 138; Декарт, Р., *Практична и јасна правила*, str. 95-97. 134

¹³ Up. Descartes, R., *Metafizičke meditacije*, str. 52.

tom smislu, od njega i ne treba očekivati argumentaciju logičkog tipa.¹⁴ Ipak, da stvar nije tako jednostavna kako bi Kartezije želeo da nas ubedi, svedoče i njegovi komentari da se atributi ne mogu pripisati ničemu, već isključivo nečemu (što postoji);¹⁵ u tom smislu, ukoliko imamo jasan i razgovetan uvid u atribut (*cogito*), opravdano je zaključiti da on pripada nekom entitetu, nekoj „stvari” (*res*). Činjenica da su ovi komentari po duhu vrlo tradicionalni, te da otvaraju Pandorinu kutiju sholastičkih veza između Dekartu omražene logike i metafizike, samo pojačava utisak da njegov iskorak ka metafizičkom mišljenju krije nečistu savest.

Bilo kako bilo, Dekart u nastavku *Meditacija* zaista koristi rezultate zadobijene epistemičkom analizom ideje *Cogito ergo sum* na metodološki način, i to naročito kada je reč o sledeća dva fundamentalna metafizička tvrđenja – onog o postojanju Boga i o postojanju *res extensa*. U oba slučaja veza *clare et distincte* uvida duha i tvrđenja o postojanju neke supstancije je neraskidiva: Dekart otvoreno govori o tome da je upravo takav uvid garancija važenja metafizičkog stava koji izlaže.¹⁶ Ali i više od toga: oba slučaja povratno ojačavaju prvobitni, a kako smo videli, ne posve neproblematični gest utvrđivanja te veze. Veza *Cogito sum – res cogitans*, tako, postaje osnov za tvrđenje postojanja Boga i *res extensa* i način mišljenja o njima, dok, sa druge strane, ta metafizička tvrđenja podupiru strategiju koja je do njih dovela.

Ovakvom Dekartovom postupanju suprotstaviće se Spinoza, implicitnom kritikom gesta od kog je sve i započelo – odabirom *Cogito ergo sum* za odlikovanu i „najjistinitiju” ideju našeg duha. Spinozin postupak je posve nenametljiv: naime, on nigde otvoreno ne kritikuje metodu sumnju, niti dovodi u pitanje ispravnost Dekartove argumentacije koja vodi izvesnoj i nesumnjivoj ideji. Spinoza naprosto ignoriše sumnju kao postupak prevrata „prirodnog” u metafizičko

¹⁴ Up. Cottingham, J., *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford, 1988, str. 51.

¹⁵ Up. Dekart, R., *Osnovi filozofije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951, str. 68-69, 85.

¹⁶ Up. Descartes, R., *Metafizičke meditacije*, str. 60, 90.

mišljenje, pa posledično ignoriše i njene rezultate. Umesto toga, on nudi alternativu, naglašeno vezanu za metod (izlaganja) njegove metafizike.

U svom metodološkom spisu, *Rasprava o poboljšanju ljudskog razuma*, Spinoza opisuje metod na sledeći način „saznati šta je istinita ideja, odvajajući ovu od ostalih predstava i ispitujući njenu prirodu, kako bismo time upoznali našu moć saznanja, i tako potstakli duh da po ovoj normi sazna sve ono što se ima saznati”.¹⁷ Kako vidimo, Spinoza kao da na videlo iznosi ono što je Dekart implicitno sprovodio sa idejom *Cogito ergo sum*: kako bi se uneo red u kaos prirodnog mišljenja, duh se mora prikloniti nekoj normi i njom rukovoditi; tu normu duh zadaje sam sebi i time sebe otkriva i uspostavlja kao epistemički autonomnog. Kandidat za normu može biti samo ono što je u duhu, odnosno ideja, ali ne bilo kakva – to mora biti istinita ideja, pa je tako za Spinozu dobra metoda: „ona, koja pokazuje kako se duh upravlja prema normi date istinite ideje”.¹⁸ Rukovođen istinitom idejom koju je proizveo, ljudski duh će sam sebe vaspitati tako da njegova saznanja budu pouzdana i istinita, a nauke opravdane.

U istom duhu Spinoza, međutim, konačno precizira da je najbolji metod onaj koji „pokazuje kako treba upravljati duh prema normi date ideje najsavršenijeg Bića”.¹⁹ Za razliku od prethodnih komentara, ovaj očigledno značajno odstupa od Dekarta: naime, ako je odlikovana „najistinitija” ideja za Dekarta bila *Cogito ergo sum*, neposredno vezana za nas same kao *res cogitans*, kod Spinoze to je ideja Boga; poreklo i predmetni sadržaj te dve ideje su, dakle, vrlo različiti. Zanimljivo je primetiti i to da se u oba slučaja, direktno ili posredno, radi o ideji supstancije: kod Spinoze, očigledno, jedne i jedine supstancije koju njegova metafizika dopušta, a kod Dekarta ideji jedne od dve konačne supstancije.

Kako treba razumeti ovaj Spinozin potez? Najpre, teze koje on iznosi u *Raspravi* trebalo bi tumačiti kao načelno razmatranje uslova

¹⁷ Spinoza, B., *Rasprava o poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd, 1956, str. 30-31.

¹⁸ Ibid., str. 31.

¹⁹ Ibid.

moćnosti ispravnog i valjanog znanja, odnosno nauka; reč je o metodološkom spisu. Shodno tome, Spinoza zaključuje da će naše znanje biti opravdano i dobro ustrojeno ukoliko se duh rukovodi najistinitijom od svih ideja, koju sebi zadaje kao normu. Međutim, on bez mnogo pojašnjenja – posebno ako to uporedimo sa Dekartom – ideju Boga proglašava za takvu ideju. Štaviše, početak njegovog centralnog dela, *Etike*, svedoči da je zadatak ocrtan u *Raspravi* shvaćen ozbiljno: prva Spinozina reč u *Etici* upravo je definicija supstancije (Boga), odnosno eksplikacija ideje najsavršenijeg bića.

Drugim rečima, definiciju supstancije iz *Etike* ovde treba razumeti u epistemičkom ključu: ona je rezultat analize ideje najsavršenijeg bića, kakvom je vidi i predstavlja Spinoza. Svakako, Spinoza ovim ne cilja prosto na analizu neke ideje koju smatra usko subjektivnom, takvom da ni njen sadržaj, ni analiza istog, ni definicija kao rezultat ne moraju da važe ni za koga drugog. Upravo suprotno: Spinoza nastoji da pokaže kako je definicija obavezujuća za svakoga ko se do kraja upusti u promišljanje; konačno, tome služi i stroga argumentacija u *Etici*, uređena po modelu Euklidovih *Elementa*. I ne samo to; Spinoza ne prihvata definicije koje nisu realne, odnosno koje ne izražavaju suštinu definisane stvari, pa je u tom smislu isključeno da njegova definicija supstancije može biti nominalna, stipulativna ili relativna u bilo kom smislu reči.²⁰ Definicija supstancije, dakle, istovremeno bi trebalo da bude 1) rezultat analize naše *ideje* najsavršenijeg bića i 2) izraz *objektivne suštine* tog bića; rečju, paradigmatički primer poklapanja stvari i našeg mišljenja o stvari – *adequatio rei et intellectus*.

Na osnovu čega bi, međutim, čitalac *Etike* trebalo da prihvati ovu definiciju, i to u jakom smislu koji joj Spinoza pridaje? Čini se da je odgovor na to pitanje skoro nemoguće naći: naime, iako se maltene sva izvođenja u *Etici* razvijaju polazeći od ove definicije, te utoliko predstavljaju i eksplikaciju njenog sadržaja, ona ipak sva zavise od te definicije i na nju se oslanjaju; otuda, legitimnost pripada ili celini tih odnosa, ili je nema. Sa druge strane, Spinoza prećutno, ali otvoreno

²⁰ Up. Spinoza, B., *Etika*, Kultura, Beograd, 1970, str. 9.

odbija da nam, poput Dekarta u *Meditacijama*, predstavi kako je došao do ovih rezultata – pa čak i to na koji je način analizirao svoju ideju najsvršenijeg bića; on nas prosto dovodi pred svršen čin. Taj postupak ima svoj smisao i u metodološkom pogledu, no njim se ovom prilikom nećemo baviti.²¹ Umesto toga, poređenjem Dekartovog i Spinozinog rešenja pokušaćemo da osvetlimo njegov unutrašnji smisao.

„NAJISTINITIJA” OD SVIH IDEJA: PRIGOVORI I ODGOVORI

Razlog usled kog se Spinoza odlučuje da kao odlikovanu ideju duha, onu koja bi predstavljala normu za najbolji metod, odnosno najistinitije i najpouzdanije znanje, odabere ideju Boga, mora se tražiti u samoj toj ideji. Navedeno je osnovni manir novovekovnog mišljenja: šta god da je u konkretnom rezultat promišljanja novovekovnih filozofa, kakav god sadržaj i stav da nam prezentuju, njegovo poreklo je u idejama; stoga se i njegova opravdanost mora otuda sagledati.

U slučaju Spinozine strategije, stvar je dodatno zakomplikovana pomenutom ulogom definicije supstancije u konstrukciji *Etike*: za razliku od Dekarta, čini se da Spinoza od svog čitaoca očekuje da se prosto saglasi sa njim i prihvati definiciju kao samoočiglednu. Zapravo, to je i slučaj: Spinoza zaista smatra da ova definicija poseduje kvalitet evidentnosti, po duhu i karakteru sličan onom koji se očituje sa Dekartovim *Cogito ergo sum*. Svakako, razlika je u tome što nas Dekart postupno i sistemski vodi od „prirodnog stava” do uvida u samoočiglednost nesumnjive ideje, dok Spinoza to ne čini. Ipak, izostanak postupka koji samoočiglednu ideju otkriva *kao samoočiglednu* ne bi trebalo da menja na stvari; to možda menja nešto u našem personalnom odnosu prema toj ideji, ali nema uticaja na nju kao takvu.

Drugim rečima, da nam Dekart nije ponudio postupak methodske sumnje kao posrednika, tvrđenje da je *Cogito ergo sum* jedina nesumnjiva, izvesna i istinita ideja verovatno bi delovalo jednako neutemeljeno kao i Spinozina definicija supstancije. Jednom kad se taj

²¹ Up. Popović, U., „Spinozin geometrijski metod”, *Arhe*, god. X, br. 19, 2013, str. 31-32.

put sumnje pređe, međutim, samoočiglednost ideje se otkriva, pa se povratno može zaključiti da prvobitni utisak o njenoj neutemeljenosti i ne zavisi od te ideje, već od konfuznog mišljenja kojim smo joj pristupili; otuda i značaj metoda. Slično, izgleda, podrazumeva i Spinoza: ideja najsavršenijeg bića je samoočigledna kao izvesna i istinita *po sebi*.²² Ukoliko ona to nije *za nas*, razlog je što je nismo na adekvatan način promislili; kada to učinimo, uvidećemo je kao „najistinitiju” od svih ideja. Činjenica da nam Spinoza u tome ne pomaže, odnosno da on ne pristaje uz Dekartov analitički metod otkrića, može se čitati i kao poštovanje čitalaca – kao uverenje da su oni u stanju da do istine dođu sopstvenim razumom i sopstvenom voljom.

Uloga koju bi odlikovana „najistinitija” od svih ideja trebalo da ima u metodološkom smislu kako kod Dekarta, tako i kod Spinoze, može nam dodatno pomoći da razumemo Spinozin gest. Naime, ako bi ta odabrana ideja trebalo da postane normom svekolikog ispravnog mišljenja, to znači da bi ona morala da se odnosi na doslovno sve ideje koje je naš duh u stanju da poseduje i koje se nalaze u njemu. Drugim rečima, ako bi za normu ispravnog mišljenja bila odabrana ideja za koju bi se ispostavilo da, iz bilo kojih razloga, kao norma može da važi za samo ograničen broj naših ideja, takva ideja ne bi mogla da ispuni zadatu ulogu. Štaviše, ako bi makar i samo jedna ideja našeg duha izmicala normi date ideje, to bi bio znak da smo pogrešili u izboru.

Upravo ovo je, smatramo, ključ Spinozine strategije, kao implicitne kritike Dekarta. Naime, kako smo videli, Dekartov izbor pada na *Cogito ergo sum* – ideju koja se tiče *res cogitans*, odnosno *konačne supstancije*. Ipak, sam Dekart kasnije u *Meditacijama* tvrdi da naš duh poseduje *ideju beskonačnosti*; štaviše, upravo ta ideja je poligon na kom sam Dekart dokazuje postojanje Boga kao najsavršenijeg bića.²³ Dekartova strategija je, ukratko, sledeća: naš duh poseduje ideju beskonačnosti; naš duh je svestan sopstvene konačnosti; naš duh, stoga, ne može biti uzrokom nastanka ideje beskonačnosti koju poseduje, budući da istu ne može da zadobije sagledavanjem sebe samog; konačno,

²² Up. Cottingham, J., *The Rationalists*, str. 52-53.

²³ Up. Descartes, R., *Metafizičke meditacije*, str. 88.

to znači da uzrok te ideje mora biti neko biće koje se realno razlikuje od našeg duha – koje nismo mi sami, a koje poseduje odlike koje u našem duhu mogu izazvati ideju beskonačnosti.²⁴ Takvo biće, dakle, mora biti ontološki jače od nas samih. Da bi i u ovom slučaju otklonio svaku sumnju, Dekart posebno argumentuje u prilog tezi da ideja beskonačnosti nije negativna ideja, ideja nastala negacijom ideje konačnosti, već da ona poseduje pozitivni sadržaj koji prevazilazi ideju konačnosti.²⁵

Posmatrano iz Spinozine perspektive, navedeno se može predstaviti na sledeći način. Dekart sam priznaje da poseduje ideju najsavršenijeg bića; ipak, on je ne uzima kao normu mišljenja, ne pridaje joj ulogu „najistinitije” od svih ideja, iako tvrdi da je ona *i najjasnija i najrazgovetnija* „jer što god zahvaćam jasno i odijelito, što god je stvarno i istinito, i što god donosi kakvo savršenstvo, sve je to u njoj sadržano”.²⁶ Štaviše, Dekart ideju najsavršenijeg bića vezuje za ideju beskonačnosti, dok za *res cogitans* vezuje ideju konačnosti, istovremeno tvrdeći da je *res cogitans* ontološki slabija, pa čak i zavisna supstancija u odnosu na najsavršenije biće, Boga.²⁷ Uprkos tome, on kao najistinitiju ideju i normu ispravnog mišljenja uzima *Cogito ergo sum* – ideju, dakle, koja upućuje na konačno (i nesavršeno) biće. Zašto Dekart to čini, jasno je iz same postavke *Meditacija* i postupka methodske sumnje; ipak, rezultati su problematični.

Ako je norma svekolikog mišljenja *Cogito ergo sum*, to znači da se u epistemičkom smislu njom meri i ideja najsavršenijeg bića – utoliko je ona *najjasnija i najrazgovetnija*; iako su date odlike pripisane ideji Boga u najvećem stepenu, one su ipak izvedene na osnovu nesumnjivog i izvesnog saznanja o konačnoj supstanciji. Za Spinozu bi to značilo da kriterijume koji važe za konačno i nesavršeno biće – očigledno neopravdano – Dekart primenjuje na ono savršeno i beskonačno. Drugim rečima, Spinoza bi možda i mogao da prihvati Dekartovo *Cogito ergo*

²⁴ Up. Ibid.

²⁵ Up. Ibid., str. 88, 90.

²⁶ Ibid., str. 90.

²⁷ Up. Dekart, R., *Osnovi filozofije*, str. 84.

sum kao normu, ukoliko bi se njeno važenje ograničilo na domen konačnog, a samim tim, iz Spinozine perspektive, partikularnog. Ipak, to se ne može učiniti, baš zbog toga što naš duh poseduje ideju najsavršnijeg bića; ta jedna ideja koja izmiče normi odlikovane „najistinitije” ideje obara mogućnost da ova ostvari ulogu norme, kako je to postavio Dekart.

Posmatrano iz te perspektive, jedino rešenje je obrnuti Dekartov postupak: ako bi se za normu uzela ideja savršenog (i beskonačnog) bića, njena primena ne bi imala ograničenja, niti bi se u duhu mogao naći kontraprimer koji joj izmiče. Navedeno utoliko pre što i Dekart i Spinoza tvrde da su svi konačni entiteti ontološki zavisni od najsavršnijeg bića, Boga kao supstancije: kod Dekarta su to obe konačne supstancije, *res cogitans* i *res extensa* (sa svojim modusima), a kod Spinoze prosto svi modusi.

Time smo, u konačnom, objasnili Spinozino promišljanje o uslovima mogućnosti ispravnog znanja iz *Rasprave*. Ostaje, međutim, da ukratko sagledamo kako njegova definicija supstancije odgovara tom zadatku; kako smo videli, ona bi morala biti rezultat analize ideje najsavršnijeg bića. Definicija glasi: „Pod supstancijom razumem ono što u sebi jeste i pomoću sebe se shvata; to jest, ono čijem pojmu nije potreban pojam druge stvari, od koga mora biti obrazovan”.²⁸

Kako znamo da je ova definicija izraz ideje najsavršnijeg bića, tako možemo zaključiti i o njenoj opravdanosti. Naime, ona ne stoji 1) ako je moguće zamisliti najsavršnije biće koje je *po drugom*, a ne *po sebi* – odnosno, koje u svom postojanju zavisi od drugog bića; 2) ako je moguće zamisliti najsavršnije biće koje se shvata *po drugom*, a ne *po sebi* – odnosno, koje u pogledu saznanja zavisi od drugog bića; te 3) ako je moguće oformiti pojam najsavršnijeg bića pozivanjem na pojam neke druge stvari. Prema Spinozi, trebalo bi da se u sva tri slučaja pokaže da navedeno nije moguće – da je paradoksalno. To je najočiglednije u prvom određenju: ako najsavršnije biće u postojanju zavisi od drugog bića, ono izvesno nije najsavršnije. Druga dva slučaja na prvi pogled možda i nisu toliko očigledna, ali Spinozina logika je identična:

²⁸ Spinoza, B., *Etika*, str. 3.

najsavršenije biće prosto ne može biti najsvršenije i biti zavisno od drugog bića u bilo kom pogledu, što nam pokazuje sama naša ideja najsvršenijeg bića.²⁹ Tako se ispostavlja da je definicija supstancije zaista *očigledna po sebi* – ukoliko se nad njom dovoljno zamislimo, a ideja najsvršenijeg bića može postati normom svekolikog mišljenja.

Na ovakve prigovore Dekart bi, međutim, mogao da odgovori opominjući Spinozu da je ideja najsvršenijeg bića, iako nesumnjivo potiče od Boga koji je ontološki potpuniji od *res cogitans*, te iako, shodno tome, izražava i sadržaje koji prevazilaze one koji bi se mogli zadobiti uvidom u naš sopstveni duh, i dalje *samo jedna ideja*. Drugim rečima, Dekart bi Spinozi mogao da prigovori da meša ontološki status same ideje i ontološki status entiteta na koji upućuje njen sadržaj. Naime, čak i ako upućuje na biće koje je ontološki na višem stepenu od *res cogitans*, ideja beskonačnosti ili ideja savršenog bića i dalje je samo jedna *cogitatio* – jedan modus *res cogitans*. To je, zapravo, i sam taj njen sadržaj, jer on je *sadržaj ideje* (beskonačnosti ili savršenosti), ne i samo (beskonačno ili najsvršenije) biće. U tom smislu, na tu ideju bi bilo sasvim primereno primeniti kriterijum istinitosti koji načelno važi za sve ideje i koji je izveden na osnovu najistinitije, izvesne i nesumnjive među njima.

Shodno tome, možemo zaključiti da Dekartov i Spinozin izbor u konačnom zavise od načina na koji oni razumeju ideje, to jest, od značaja koji pripisuju jednom ili drugom imanentnom aspektu ideja – njihovom formalnom statusu (činjenici da su u pitanju ideje) ili njihovom predmetnom sadržaju. Izlaz iz epistemičkog lavirinta, zatvorenosti u same ideje, Dekart tako nalazi sagledavajući ono što mora da važi za svaku od njih: kako je svaka ideja upravo to – ideja, onda se univerzalna primenljivost kriterijuma jasnosti i razgovetnosti zasniva na

²⁹ Druga dva slučaja takođe su vrlo značajna implicitna kritika Dekarta – najpre teze da se supstancija ne saznaje po sebi, već preko svog atributa, što Boga kao supstanciju u pravom smislu reči ostavlja nepoznatljivim. Problem pojmovnosti tiče se Dekartove odluke da pojam supstancije primenjuje i na *res cogitans* i *res extensa*, koje zapravo ne odgovaraju definiciji supstancije koju sam daje. Up. Dekart, R., *Osnovi filozofije*, str. 84-85.

tome što se ove odlike čitaju kao formalne karakteristike za koje je svaka ideja načelno otvorena, iako ih ne zadovoljava svaka.

Kod Spinoze, pak, težište pada na predmetni sadržaj, jer upravo tu leži problem: ako neka ideja ne zadovoljava kriterijume jasnosti i razgovetnosti, razlog tome leži upravo u predmetnom sadržaju te ideje, koji duhu nije dovoljno epistemički transparentan (jer se sa njim ne poklapa). Shodno tome, nije dovoljno osloniti se na formalni aspekt mišljenja (*ideja je ideja*), već se mora pokazati da je istinito i izvesno znanje moguće i kada je reč o sadržajima koji se ne tiču duha neposredno; u suprotnom, znanje bi se moralo ograničiti na ideje o nama samima. Ako se stvari tako postave, jedino rešenje je ono koje Spinoza zapravo i nudi: postoji samo jedno biće/supstancija/Bog, a sve ostalo je samo neki njegov konačni oblik (modus). U takvom kontekstu, preklapanje misli i stvari skoro da je nemoguće izbeći.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Analize koje smo proveli u radu imale su za cilj da pobliže osvetle Dekartov i Spinozin pristup metafizičkom mišljenju, u svetlu načelne potrage za ispravnim i valjanim mišljenjem koje je nužno istinito. Usmerili smo se na za novovekovlje specifičnu potragu za samozakonodavstvom duha u potrazi za istinom, oličenom u uverenju da se među idejama koje duh poseduje može naći bar jedna koja samu sebe potvrđuje kao izvesnu i istinitu, te koja se, potom, uzima za osnov metodičke reorganizacije duha u procesu saznanja. Kako smo videli, Dekart i Spinoza se u tom pogledu opredeljuju za dve principijelno različite ideje – *Cogito ergo sum* i *ideju najsavršenijeg bića*. Otuda će i metafizički projekti ova dva mislioca, budući zasnovani na različitim temeljima, imati sasvim drugačije postavke.

Naime, ma koliko da konačni rezultat Dekartove metafizike nudi Boga, kao jedinu supstanciju u punom smislu reči, te dve konačne i od njega zavisne supstancije, činjenica je da se takav rezultat po svom težištu značajno razlikuje od načina na koji je ova metafizika izgrađena, a koji očigledni fokus stavlja na *res cogitans*, kao prvu supstanciju čije je postojanje moguće dokazati. I ne samo to; kako smo videli, način na koji

se dokazuje postojanje *res cogitans* kod Dekarta postaje model kojim se utvrđuje postojanje i druge dve supstancije, bez obzira na međusobne razlike. Suštinski on počiva na jasnom i razgovetnom uvidu duha, koji se kao kriterijum pouzdanog saznanja gradi upravo na osnovu ideje *Cogito ergo sum*, koja je istovremeno i osnov tvrđenja o postojanju *res cogitans*.

Navedeni raskorak između načina izgradnje i konačnih rezultata Dekartove metafizike rezultuje i u pomenutoj nejasnoći pojma supstancije, koji se jednako primenjuje kako na Boga, tako i na *res cogitans* i *res extensa*, iako poslednje dve zapravo ne zadovoljavaju uslove definicije supstancije koju daje sam Dekart. U tom duhu reaguje Spinoza, zahtevajući jedinstvo predmeta, ideje (saznanja) i pojmovnog određenja, oličeno u njegovoj sopstvenoj definiciji supstancije kojom započinje *Etika*. Takav zahvat, ipak, počiva na analizi epistemički odlikovane ideje našeg duha, što je za Spinozu upravo ideja Boga.

Oba mislioca, možemo zaključiti, zapravo se vode tradicionalnom idejom istine kao *adequatio rei et intellectus*; ipak, ona ni za jednog od njih ne važi u svom starom duhu i smislu, utoliko što je svekoliko razmatranje saznanja pomerenom u domen ideja. U tom smislu, možemo smatrati da Dekart bira *Cogito ergo sum* zato što se u slučaju te ideje misao i stvar ne samo poklapaju, već je i evidentno da je to slučaj, vrlinom činjenice da ovde misao misli samu sebe, te da je sebi epistemički dostupna. Za Spinozu to, ipak, nije dovoljno, jer polazeći otuda istinu ne bismo mogli zahtevati za bilo šta što prevazilazi okvire našeg duha. Ako je, pak, potrebno dokazati da je preklapanje misli i stvari moguće i kada predmet mišljenja nije ono samo, to se ne može učiniti putem ideje koja se tiče našeg duha. U tom smislu, jedini kandidat je ideja Boga kao najsavršenijeg bića, i to takva da podrazumeva sopstvenu samoočevidnost: ako se ova ideja (supstancija, Bog) uopšte razume, ona se razume po sebi, jer izražava predmetni sadržaj koji garantuje sopstvenu epistemičku validnost.

Rekonstrukcija argumenata i kontraargumenata koje bi tim povodom Spinoza i Dekart mogli da upute jedan drugom, a koju smo ponudili u prethodnim redovima, nije imala za cilj da favorizuje bilo koju od pozicija. Naprotiv, cilj nam je bio da njihovim ukrštanjem bolje osvetlimo pozicije svakog od njih. Pri tome je, čini se, više dobijeno u

slučaju Spinoze, vrlinom činjenice da njegova filozofija istinski mnogo duguje Dekartu, makar i u kritičkom ključu. Ipak, smatramo da Spinozin pogled na Dekartovu misao takođe može da povratno osvetli njena kretanja, prednosti i mane.

LITERATURA

- Bruno, G., „O uzroku, počelu i jednom”, u: *Optimizam slobodnog mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Cottingham, J., *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Dekart, R., *Osnovi filozofije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.
- Декарт, Р., *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*; СФД, Београд, 1952.
- Descartes, R., *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb, 1993.
- Kenny, A., *The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd, 1962.
- Popović, U., „Spinozin geometrijski metod”, *Arhe*, god. X, br. 19, 2013.
- Popović, U., „Lokov Novi put ideja”, *Arhe*, god. XIII, br. 25, 2016.
- Spinoza, B., *Rasprava o poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd, 1956.
- Spinoza, B., *Etika*, Kultura, Beograd, 1970.
- Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Routledge, Oxford & New York, 2005.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

DESCARTES AND SPINOZA ON 'THE MOST TRUE'
OF ALL IDEAS

Abstract: In this paper I will inspect the relation between the epistemologically privileged idea and the foundations of metaphysics in Descartes's and Spinoza's philosophy. I would like to show how the focus on the *Cogito ergo sum* in Descartes, that is, on *the idea of the most perfect being* in Spinoza, influenced the framework of their metaphysical projects. I will firstly analyze Descartes's and Spinoza's reasons for choosing exactly these ideas, and then I will try to reconstruct several objections and replies, that these two philosophers could have developed in reaction to each others position. The results will show that both thinkers are trying to enforce the meaning of the traditional definition of truth as *adequatio rei et intellectus*, with Descartes being more focused on the formal aspect of *Cogito ergo sum* as *an idea*, while Spinoza is more interested in the objective status of the content and meaning of the idea of the most perfect being.

Keywords: Rene Descartes, Baruch de Spinoza, ideas, method, metaphysics

Primljeno: 26.3.2022.

Prihvaćeno: 1.6.2022.

Arhe XIX, 38/2022
UDK 321.2 Schmitt C.
321.2 Hayek F.
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.225-248>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

FOTINI VAKI¹

Ionian University, Department of History, Corfu, Greece

CARL SCHMITT AND FRIEDRICH HAYEK ON DEMOCRACY: ELECTIVE AFFINITIES?

Abstract: The aim of the present paper is to disclose the structural affinities between Carl Schmitt and Friedrich Hayek regarding the concept of parliamentary democracy. Identifying Hayek's neoliberal thinking with Schmitt's theoretical justification of fascism would apparently be an a-historical overgeneralization. While Schmitt develops a model of absolute sovereignty relying on the sovereign's decision on the state of exception, Hayek envisages the historical realization of those conditions allowing the market competition to flourish. Schmitt's model subjugates market to an omnipotent state whereas Hayek views the latter as an engine abetting the free market competition.

A closer reading, however, could discern affinities behind the seemingly opposed models of the two thinkers.

Schmitt's model of an emergency dictatorship and Hayek's nomocracy are two different responses and attacks to the Left's attempt to construct a democratic welfare state in the Weimar Republic and postwar Europe. Schmitt advocates the concentration of political power in a totalitarian state as the sole "remedy" to the democratic contamination of liberalism induced by the politicization of civil society. Similarly, Hayek castigates any state intervention taking the form of the welfare state but endorses a powerful state entrusted with the role of securing the conditions of market competition.

Keywords: Liberalism, Neoliberalism, State of Exception, Democracy

¹ Author's e-mail address: fvaki@ionio.gr

INTRODUCTION

In contemporary political world the elective affinities between neoliberal economy and authoritarian politics have become so visible that the widely held view of the harmonious co-existence of neoliberalism and liberal democracy has been called into question. The aim of the present paper is to disclose the structural affinities between Carl Schmitt and Friedrich Hayek on the concept of parliamentary democracy. The significant ties between Schmitt and Hayek have not been effectively investigated, except for few works (Christi, 1984; Scheurman, 1997; Scheurman, 2020; Irving, 2017).

Identifying Hayek's neoliberal thinking with Schmitt's theoretical justification of fascism would apparently be an a-historical overgeneralization. While Schmitt develops a model of absolute sovereignty relying on the sovereign's decision on the state of exception, Hayek envisages the historical realization of those conditions allowing the market competition to flourish. Schmitt's model subjugates market to an omnipotent state whereas Hayek conceives of the latter as an engine abetting the free market competition.

A closer reading, however, would discern affinities behind the seemingly opposed models of the two thinkers. Both degrade democracy to a mere form devoid of content, and a technical procedure of the representatives' election via the majority principle. The preponderance Hayek attributes to the *a priori* and non-negotiable rules of a Constitution assigned with the task of securing the unhindered reproduction of market competition nullifies in fact the division of powers by weakening the legislature and reinforcing government.

I will try to argue that Hayek's forceful rejection of any form of state intervention in the economy and society, which, for him, is the hallmark both of fascism and socialism, results in its very opposite: Supporting the idea of the state as the guarantee of an unadulterated market competition, Hayek ironically abrogates his thesis on "non-intervention" in its own name. Paradoxically enough, the state itself incessantly mediates to ward off any possible intervention which takes the form of the social welfare state. If C. Schmitt's sovereignty model is

therefore, grounded upon a decisionism which gives flesh and blood to a visible and omnipotent Leviathan, F. Hayek's constitutionalization of the neoliberal principle of world market competition establishes the power of an "invisible" Leviathan, i.e., the global financial markets, which feed off the maximization of their profits, and as the pre-modern sovereign, may decide over the life and death of over-indebted and "superfluous" populations.

Taking my cue from W. Scheuerman's work on the "holy alliance" between Hayek and Schmitt, I will argue that Schmitt's model of an emergency dictatorship and Hayek's nomocracy are two different responses and attacks to the Left's attempt to construct a democratic welfare state in the Weimar Republic and postwar Europe. Schmitt advocates the concentration of political power in a totalitarian state as the sole "remedy" to the democratic contamination of liberalism induced by the politicization of civil society and the pressures from below for a historical compromise between capitalism and democracy (Christi, 1984, p. 526). Similarly, Hayek castigates any state intervention taking the form of the welfare state but endorses a powerful state entrusted with the role of securing the conditions of market competition.

I will develop my arguments in the following five sections: In the first section I will begin with Hayek's account of the market freedom as the presupposition of personal and political freedom, which is starkly juxtaposed to any form of collectivism – be it socialism or fascism. Hayek's ideal of market freedom derives its legitimacy from the ideological subterfuge of equating socialism with fascism.

The second section will focus on Hayek's view on the decline of parliamentarism in a state-planned economy outlined in his *Road to Serfdom*. The ultimate value of freedom Hayek defends can only be insured in a competitive free market which protects private property. Section three will endeavor to disclose Hayek's contradiction on the above issue. I will argue that Hayek is in fact liable to the very criticism he himself addresses to his opponents. Arguing for a plan or a legal framework of state's reconstruction upon the principles of the free market competition, Hayek distances himself from the context of

classical liberalism and at the same time, reduces the gap separating him from Schmitt.

In section 4, I examine Hayek's neoliberal reinterpretation of the rule of law, which serves as the bulwark to the fusion of state and society effected by the welfare state. For Hayek, that fusion results to a growing "para-government" consisting of "trade associations, trade unions and professionals' associations" (Hayek, 1982, p.13), which transform parties into the embodiments of narrow, particularistic interests and degenerate parliamentary deliberation into a sheer bargaining among competing interest groups. Hayek's rule of law, expressed by the abstract generality and pure rationality of rules which take no account of particular circumstances, seems at first glance to be the diametrically opposite of Schmitt's preponderance of *voluntas* over *ratio*. Yet the one-sided emphasis on the pure generality of law and the simultaneous repudiation of the democratic origins of the legislation Hayek's interpretation of the rule of law puts forward, brings Hayek closer to Schmitt. Delineating Schmitt's harsh criticism of classical liberalism which gives birth to his theory of exception, section 5 will seek to show that both Hayek's nomocracy relying on his re-interpretation of the rule of law and Schmitt's decisionism undermine democracy as the identity between rulers and ruled and serve as two seemingly oppose "remedies" to the "pathologies" of the welfare state.

HAYEK ON LIBERTY

In his *Road to Serfdom*, F. Hayek develops the idea of individual freedom as the freedom of the market with the aim of equating socialism, even the welfare state, with fascism, regarding both as aspects of totalitarianism. Any plan or state intervention to economic freedom as the *sine qua non* presupposition of individual and political freedom (Hayek, 2001, p. 13) paves the way to serfdom, according to the title of Hayek's famous work, which was destined to be the ideological manifesto of neoliberalism.

The two-headed 'monster' of totalitarianism, for Hayek, one head of which is socialism while the other is fascism, is devouring the

individual as the foundation of the Greek Roman world that revived in the North Italian commercial cities in Renaissance to become finally the hallmark of the Enlightenment (Hayek, 2001, p. 14-15). In totalitarianism dressed in the cloak of collectivism, the individual is no longer the final judge of the ends she sets herself but transforms herself in an appendage serving the whole (Hayek, 2001, p. 60).

Hayek resorts, on the one hand, to political liberalism's account of liberty mainly expressed by J. S. Mill, while on the other, to I. Kant's identity of freedom with morality. The concept of liberty the former propounds, encompasses not only the freedom of conscience, thought and expression but also that of "framing the plan of our life to suit our own character; of doing as we like, subject to such consequences as may follow: without impediment from our fellow-creatures, so long as what we do does not harm them, even though they should think our conduct foolish, perverse, or wrong" (Mill, 2003, p. 83). The Kantian tradition Hayek appropriates, refers, on the contrary, to a good will acting not by being enforced by the external law but by obeying to the internal law it itself legislates (Hayek 2001, p. 217).²

Apparently, Hayek resorts to the legacy of political liberalism and Kant for delineating the conflict of two radically different worlds: that of the "brave new world" mainly inspired by the British values of "independence, self-reliance, and the willingness to bear risks, the readiness to back one's own conviction against a majority," and that of "totalitarianism," which subjugates the individual to a thoughtless submission to what is regarded as "good" by the whole.

The main features of "totalitarianism," for Hayek, are the following: first, the omnipotence of the Party or the "leader" absorbing the private life of the citizens; second, the intense confrontation between the "we" and the "they," with the latter serving the role of a scapegoat;

² "Responsibility, not to a superior, but to one's conscience, the awareness of a duty not exacted by compulsion, the necessity to decide which of the things one values are to be sacrificed to others, and to bear the consequences of one's own decision, are the very essence of any morals which deserve the name". (Hayek, 2001, p. 217).

third, the silencing of the minority views and the stifling of public criticism, and finally, the subjection of science not to the truth but to the interests of a class, community or the state (Hayek, 2001, p. 167).

Yet the most severe reproach Hayek throws on the so-called “architects” of the economy and the eulogists of the state as the earthly paradise is that of the end of democracy and the rule of law. The pressing question though at this point, concerns the very definition Hayek gives to democracy.

HAYEK ON DEMOCRACY

Democracy, according to Hayek, “is essentially a means, a utilitarian device for safeguarding internal peace and individual freedom” (Hayek, 2001, p.73). If that is the case, so Hayek argues, then it is only possible in capitalism, i.e., in the competitive system based on “free disposal over private property” (Hayek, 2001, p. 73).

The centrally planned economy, by contrast, annuls freedom, abolishes democracy, and gives birth to totalitarian regimes. Hayek attempts to prove that any state intervention to the economy may lead to the decline of the parliament to a “discussion club,” a “useful safety-valve, and even more [as] a convenient medium through which the official answers to complaints are disseminated” (Hayek, 2001, p. 72). In the best case, the parliament could merely prevent some “flagrant abuses and successfully insist on particular shortcomings being remedied” (Hayek, 2001, p. 72).

The above link of a state-planned economy with the wane of democracy sounds at least paradoxical. The thesis Hayek puts forward is the following: Citizens’ consensus is merely confined in approving the control mechanism and the state intervention to the economy as the effective means of social prosperity. The agreement, in other words, concerns the very means, i.e., the state-planned economy, rather than the ends the latter is being asked to achieve. Hayek claims that the citizens’ consensus to a planned economy resembles to a commitment made by a group of people “to take a journey together without agreeing where they want to go” (Hayek, 2001, p. 65).

The problem, for Hayek, consists not in parliamentarism itself but in the contradictions inhering in the mission it is assigned with. “Every member of the legislative assembly”, Hayek writes, “might prefer some particular plan for the direction of economic activity to no plan, yet no one plan may appear preferable to a majority to no plan at all” (Hayek, 2001, p. 67).

That weakness to safeguard the parliamentary majority upon a plan in economy always seems to pave the way to dictatorships. In Hayek’s words: “Hitler did not have to destroy democracy; he merely took advantage of the decay of democracy and at the critical moment obtained the support of many to whom, though they detested Hitler, he yet seemed the only man strong enough to get things done.” (Hayek, 2001, p. 71).

If any policy based on planned economy is sustained only in the form of dictatorships, Hayek argues, then the sole guarantee of the ultimate value of freedom is private property and hence, the social inequality it brings about. To the dilemma Hayek poses between on the one hand, the priority of politics over the economy which takes the form of “totalitarianism,” giving each citizen access to goods irrespectively of her merit, and on the other, the priority of the economy over politics pertaining to parliamentary democracy and market freedom, Hayek unreservedly subscribes to the latter. Market freedom can no way be sacrificed for equality even if it gives birth to immense social inequalities. The dilemma in Hayek’s words is that between “a system where it is the will of a few persons that decides who is to get what, and one where it depends at least partly on the ability and enterprise of the people concerned and partly on unforeseeable circumstances” (Hayek, 2001, p. 106).

Inequality is paradoxically mitigated by what engenders it, i.e., by market freedom as its very birthplace. In a quote reminiscent of Kant’s assertion according to which, equality as isonomy is overcoming the privileges of pre-modern societies and allowing for the alleviation of material inequalities via “talent, industry and good fortune” (Kant, 1992, p. 75), Hayek claims that it is only within the context of a competitive system that class is no longer a fate. The risk taken in a competitive,

freemarket economy that realizes class mobility is preferred to the “tyranny” of a plan guaranteeing citizens’ security and a dignified level of subsistence. “. . . Who will deny,” Hayek asks, “that a world in which the wealthy are powerful is still a better world than one in which only the already powerful can acquire wealth?” (Hayek, 2001, p. 108)

The freedom of professional choices ensured by a competitive economy is to be preferred to the security of a stable income given to anyone (Hayek, 2001, p. 111).³ After all, “while the last resort of a competitive economy is the bailiff, the ultimate sanction of a planned economy is the hangman” (Hayek, 2001, p.130).

Thus, the purpose of the neoliberal project endorsed by Hayek is to “create conditions favourable to progress rather than to ‘plan progress’” (Hayek, 2001, p. 246).

In what follows I will try to show that this is not really the case. Favoring a coherent plan with the purpose of implementing a competitive economy and society, Hayek is not only subject to the very criticism he addresses to his totalitarian opponents but seems to be closer to the principles of the authoritarian state sketched by Carl Schmitt. Finally, Hayek’s concept of a plan pertaining to the implementation of the neoliberal project becomes the breach between political liberalism and neoliberalism.

PLANNING AGAINST PLANS AND FOR COMPETITION

In *The Road to Serfdom*, Hayek reproaches liberals for their wooden insistence on the principle of laissez-faire, which has been the hallmark of classical liberalism (Hayek, 2001, p.18). In stark opposition to liberalism, Hayek maintains that the strongest bulwark against any kind of totalitarianism would be the elaboration of a legal framework advancing the best possible development of the creative powers of competition as the “means of co-ordinating human efforts” (Hayek,

³ “It may be bad to be just a cog in an impersonal machine; but it is infinitely worse if we can no longer leave it, if we are tied to our place and to the superiors who have been chosen for us.” (Hayek, 2001, p. 111).

2001, p. 37). Paradoxically enough, planning is bound up with competition, in Hayek's words, "only by planning for competition, but not by planning against competition." (Hayek, 2001, p. 43).

Apparently, Hayek's above thesis becomes the break between classical and neo-liberalism insofar as it points to the urgent need to search for the legitimating grounds ensuring the unfettered exercise of the free market. Economy seems to generate political sovereignty. While the fundamental issue for the Physiocrats and the 18th century Political Economy was the strengthening of the state and the achievement of its ends, i.e., its growth, prosperity, and power, via government's selflimitation vis-a-vis economy, the question in the 20th century Europe concerned the very reconstruction of the state itself upon the foundation of the free market economy. If in classical liberalism the economy, albeit free and unfettered, serves the ends of the state, in neoliberalism the state serves the economy. If in classical liberalism the visible hand of the state lies behind the invisible hand of the economy to the extent that the former grants the latter a free domain for action, in neoliberalism, the market not only is supervising the state but moreover, is becoming the latter's organizing principle. If, finally, classical liberalism's regulative principle of the commercial society is the commodity exchange founded upon an ideal system of "natural liberty," the principle of neoliberal societies is that of the competition.⁴

Contrary to its sound declarations, the market economy is no longer conceived by Hayek's neoliberalism as the spontaneous order⁵ but as the result of a legal order imposed by the state itself. The motivating

⁴ According to Hayek, the function of competition does not rely on any type of rationality; on the contrary, it is competition itself that generates rational behavior. (Hayek, 1982, p. 76).

⁵ Hayek makes a special reference to B. Mandeville as the theorist *par excellence* of the evolution and the spontaneous genesis of the social order (Hayek, 1978b, p. 250). For some scholars, however, Hayek's spontaneous order thesis seems to serve as a value-free explanatory system, a methodological tool rather than a moral postulate (Gray, 1986, p. 119-120 and Gissurason, 1987, p. 42).

force of a fully emancipated market based on competition is paradoxically its very opposite: The constant surveillance and supervision of the state.

DELINEATING HAYEK'S NEOLIBERAL STATE: NOMOCRACY VERSUS DEMOCRACY

In his texts (Hayek 1978a, Hayek 2001), Hayek attempts a neoliberal translation of the principles governing the Rule of Law. The best practices and policies by which the economic legislation should be governed consist mainly in effecting the best possible knowledge and initiative of the individuals involved in the game of the market competition.

In August 1938, long before the famous Mont Pelerin meeting in 1947, a less known event, the Colloquium Walter Lippman, took place in Paris assigned with the task to formulate the main premises of neoliberalism.⁶ According to them, the free market calls for an active surveillance policy and the state is rendered liable for the outcome of economic activity. While then, the classical liberalism had been focused on the quasi-natural function of the market, neoliberalism underlines and enforces the legal and institutional conditions of the latter. Neoliberalism seems to generate the law of a powerful – if not compulsive – state which undertakes to defend market freedom and property.

⁶ It was organized by the French philosopher and epistemologist Louis Rougier and among those who participated were the protagonists of the German Ordoliberalism, such as Roepke, Ruestow as well as Hayek and von Mises who would be the link between the German Ordoliberalism and the Chicago School the main representative of which was Milton Friedmann. Walter Lippman himself took also part whose book entitled *An Enquiry into the Principles of the Good Society*, Boston, Little Brown, 1937, published a year earlier, set the theoretical foundations of neoliberalism. For a detailed analysis of Walter Lippman Colloque as the birthplace of neoliberalism see Denord, 2001, pp. 9-34.

Returning to Hayek, it could be argued that the neoliberal instrumentalization of the rule of law he attempts, no longer refers to the commitment to respect human rights in general but to the establishment of an *a priori* framework imposed to the legislation of any government by the private law. Deriving its legitimacy from the sphere of private property and the principle of exchange taking place in the market, the Constitution is literally transformed into the Constitution of the market freedom (Hayek, 1978a, p. 338). That insistence on the ‘constitutionalization’ of the market freedom, i.e., on the Constitution of the economy, which would establish unnegotiable rules binding anyone in advance and resembling, for Hayek, to the Highway Code whose change on a regular basis would be unthinkable, on the one hand, indicates neoliberalism’s anti-naturalism while on the other, undermines democracy.

Regarding the former, as already noted, neoliberalism maintains that the “market order,” the orderly operation of free competition does not result spontaneously from the self-limitation of the state but from its exact opposite: from fundamental political choices aiming at protecting the market economy from abuses of power. The spontaneous order thesis of classical liberalism gives way to Hayek’s “nomocracy,” (Hayek, 1978b, p. 162) identified with the constitutionalization of the private law. Nomocracy though undermines in fact democracy. While democracy is government by the people and for the people, nomocracy refers actually to the power of the laws of the market which have been transformed into constitutional rules (Hayek, 1978a, p. 338).⁷ While the domain democracy realizes itself is the Agora and the Parliament in modernity, that of nomocracy is the market where *homo economicus* exchanges, enters into contracts, acquires property and acts solely on the basis of competition. Nomocracy then transforms democracy into an “entrepreneurial democracy” (Dardot & Laval, 2019, p. 68), which no longer defines citizenship in terms of the legal relation to the state

⁷ “For [the market] to function properly, it is not sufficient that the rules of law under which it operates be general rules, but their content must be such that the market will work tolerably well” (F. A. Hayek, 1978a, p. 338).

guaranteeing rights and enforcing obligations but as the capacity of the individual to manage her own existence. In neoliberalism the individual no longer seems to “possess” her labor power; on the contrary, she herself “is” an enterprise (Dardot & Laval, 2019, p. 68). The enterprise founded on competition is, therefore, indissolubly linked to the subject in neoliberal discourse. It is constitutive of its very identity (Foucault, 2008, p. 230). For the ordoliberal Alfred Mueller Armack, democracy as popular sovereignty is being replaced by democracy as “democracy of consumption” via competition. “From this angle”, as Dardot and Laval pointedly remark, “removing monetary policy from the government and entrusting it to an independent central bank, displays its full significance. In effect, it is a question of facilitating control of government action by citizen-consumers” (Dardot & Laval, 2019, p. 40-1, Dardot & Laval, 2014, p. 90).

Suffice it to go to the Aristotelian definition of democracy in *Politics* to realize that neoliberalism is tantamount to a process of “de-democratization.” (Brown, 2015). What characterizes democracy, Aristotle argues, is not the number of the rulers, i.e., whether the many or the few govern, but freedom and wealth. Democracy is the form of government in which the supreme power is exercised by the majority consisting in the poor and free citizens while oligarchy is the power of the rich, the nobility and the large property owners (Aristotle, 1901, p. 259).

By refusing stubbornly to view democracy as the exercise of the legislature by the people via its elected representatives, Hayek denudes democracy of its content, and reduces it to a mere technical procedure of the election of people’s representatives by the majority of the citizens. The emphasis on the form and the concomitant discrediting of the content of democracy are indicative of how Hayek views democracy: as the mere means of realizing ends – irrespectively of the content of the latter – rather than as an end in itself. To put in in Aristotelian terms, democracy for Hayek, is equivalent not to an absolute but to a relative good (Dostaler, 2001, p. 97).

In *Law, Legislation, and Liberty*, Hayek reproaches legal positivism and in particular, Hans Kelsen, for over-emphasizing the

democratic process of the formation of law to the detriment of its pure generality (Hayek, 1982, vol. 2, pp. 45-6). The interpretation of the rule of law Hayek puts forward is indicative of his intention to transcend both Schmitt's decisionism that views law as the command of the sovereign as well as legal positivism's interpretation of law as the outcome of the general will. Hayek's persistence on the generality of laws as the sole means of protecting individuals from abuses of power and guaranteeing formal equality could be viewed as a return to classical liberalism. However, Hayek takes a step forward. The rationality of the rule of law expressed in terms of abstract general rules gives birth to an order as "the product not of any rational design but of a process of evolution and natural selection, an unintended product whose function we can learn to understand, but whose present significance may be wholly different from the intention of its creators" (Hayek, 1982, vol. 2, p. 59). That "third way" as opposed to that leading to "serfdom" does overcome, in Hayek's view, "the interpretation of law as the construct of a supernatural force and its interpretation as the deliberate construct of any human mind" (Hayek, 1982, vol. 2, p. 60) but signifies the definite break both with classical liberalism and democracy by laying the ground to neoliberalism. What lies hidden behind his famous "spontaneous order argument" is Hayek's strong defense of a social hierarchy. As Cristi pointedly remarks: "Individuals are allocated places in that hierarchy by chance and circumstance, for instance by the accident of their natural birth. The sovereignty of the people can then be replaced by the sovereignty of nature" (Cristi, 1984, p. 534).

What, moreover, bears witness to the neoliberal undermining both of democracy as the rule by the people and for the people as well as the principle of the division of powers is Hayek's elaborate edifice on the exercise of government in his *Constitution of Liberty*. According to that, the three powers contained in any Constitution, i.e., the judicial, the legislative and the executive should correspond to three organs: a constitutional court, a governmental Assembly, and a legislative Assembly. The above correspondence, however, does not imply an equivalence. On the contrary, Hayek supports the superiority of the constitutional court which is not subject to any control by the

government or the legislature and yet it may judge the constitutionality of the laws. What lies apparently behind Hayek's edifice is the sound degradation of the "checks and balances" the division of power entails, and even more so, the undermining of the superiority of the legislature which should be sacrificed for the sake of the constitutionalization of the free market economy. In the end, Hayek's Constitution of Liberty is in fact fitted to the implementation of the neoliberal project signifying thereby the end of the Constitutions inherited by modernity's Revolutions and the "dethronement of politics" (Hayek, 1982, p. 128).

VISIBLE AND INVISIBLE LEVIATHAN: HAYEK AND SCHMITT

The identification of neoliberalism with fascism would be a rather gross overgeneralization. Neoliberalism's undermining of democracy, its discrediting of the majority principle, which is viewed as a threat to individual liberties and market freedom, and its will to assign government to the "experts" and the "technocrats" for the exercise of power brings it closer to fascism but does not make it identical with it. An examination, however, of the criticism C. Schmitt makes of parliamentarism reveals affinities between the jurist of the Third Reich and the representative of neoliberalism.

Schmitt is writing his major texts in an era marked by a legitimation crisis that is becoming the death rattle of representative democracy and the stalking horse of Nazism. In *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Schmitt, 2000), Schmitt notes the failure of parliamentarism to fulfill its role and realize its three fundamental principles: First, that of publicity, i.e., the idea of the deliberation in the public sphere that became the Enlightenment's "light" that dissolved the "darkness" of superstition and fanaticism (Schmitt, 2000, p. 38); second, the principle of the division of powers as the effective means of checking each of them; third, the generality of law concerning its bindingness admitting of no exception. That generality as the quintessence of the Rule of Law (Schmitt, 2000, p. 42) is manifestly at variance with the arbitrary will of the person who rules.

From the first pages of his book, Schmitt presents the surrounding atmosphere of the historical conjuncture in which he is writing, which exudes wrath, indignation and disdain for the parliament's incapacity to take on the role assigned to it vis-à-vis the crucial moments of the time.⁸ Endorsing the above views, Schmitt himself maintains that the political decisions taken are no longer the outcome of the parliamentary debate inspired by the principle of publicity; they are taken instead "behind closed doors, and what representatives of the big capitalist interest groups agree to in the smallest committees is more important for the fate of millions of people, perhaps, than any political decision" (Schmitt, 2000, p. 50).

Yet that degeneration of the parliament into an institution devoid of content is not due, according to Schmitt, to the historical conjuncture but, on the contrary, is intrinsic to its very core, the detection and conceptualization of which will be Schmitt's working hypothesis as well as the legitimation ground of his theory of exception.

Schmitt's definition of democracy as a mere organizational form without content (Schmitt, 2000, p. 24) implies its polysemy and, hence, its ambivalence. Democracy, Schmitt argues, is identified with an

⁸ Since 1919, Schmitt writes, «in numerous brochures and newspaper articles, the most prominent deficiencies and mistakes of the parliamentary enterprise have been pointed out: the dominance of parties, their unprofessional politics of personalities, "the government of amateurs," continuing governmental crises, the purposelessness and banality of parliamentary debate, the declining standard of parliamentary customs, the destructive methods of parliamentary obstruction, the misuse of parliamentary immunities and privileges by a radical opposition which is contemptuous of parliamentarism itself, the undignified daily order of business, the poor attendance in the House. The impression based on long familiar observations has gradually spread: that proportional representation and the list system destroy the relationship between voters and representatives, make fractions an indispensable means of government in parliament, and make the so-called representative principle (article 21 of the Reich constitution states that "the members are representatives of the whole people, they are only responsible to their own consciences and not bound to any instructions") meaningless;» (Schmitt, 2000, pp. 19-20).

abstract general will referring to the political body's democratic self-organization. According to that, citizens are bound to obey those laws which they themselves enact or to which they consent. Schmitt turns against the general will as the theoretical cover hiding the reality of sociologically and psychologically heterogeneous masses (Schmitt, 2000, p. 25), which never give birth to a unanimous will (Schmitt, 2000, p. 26). Hence, in the historical forms of democracy, the general will is finally equivalent to the majority view, calculable by the votes of the citizens. As Schmitt writes:

“In democracy the citizen even agrees to the law that is against his own will, for the law is the General Will and, in turn, the will of the free citizen. Thus, a citizen never really gives his consent to a specific content but rather *in abstracto* to the result that evolves out of the general will, and he votes only so that the votes out of which one can know this general will can be calculated” (Schmitt, 2000, p. 26).

The dilemma in which democracy gets entrapped consists, for Schmitt, in the following: democracy is conceived of either as a form devoid of content, i.e., as the abstract identity with the general will or as an absolute good, which by being indifferent to the means of its realization, results in the oxymoron of its selfabrogation in its own name (Schmitt, 2000, pp. 28-9). In that case, democracy becomes identical with dictatorship.⁹

⁹ Schmitt's favorite example is the Bolshevik Government in Soviet Union. Viewing democracy as a “the trickery of capital's economic dominance over press and parties, that is, the lie of a falsely educated popular will” (Schmitt, 2000, p. 29), Bolshevism suspended democracy in the name of the “authentic” democracy. Moreover, Schmitt traces the theoretical legitimation of that realization of the “true” democracy via its opposite to the Enlightenment's legacy. Dictatorship, he argues, is fully justified by an unmediated and self-complacent Reason that gives birth to «the Enlightenment's educational dictatorship, philosophical Jacobinism, the tyranny of reason, a formal unity springing from the rationalist and classical spirit, the "alliance of philosophy and the sword"». (Schmitt, 2000, p. 52).

The impasses of democracy inherent in its very nature, the deep historical crisis of parliamentarism and the discredit of the idea of general will as the foundation of the 17th and the 18th century Rule of Law, which, in opposition to the particular, individual will, aimed at formulating the universality of law against the naked power of the arbitrary will of a person, paved the way to Schmitt's theory of exception. The liberal constitutional state, identified with the legal order rather than standing above it, and assigned with guarding its observance as a "nightwatchman" has been largely responsible, for Schmitt, for the chaos of the Weimar Republic. The equation of sovereignty with the normative validity of law and the concomitant rejection of the idea of the state as the source of the rightful order¹⁰ gave rise to the "neutral" 19th century state, "which reigned but did not rule" up to Schmitt's contemporary state "which administers but does not rule" (Schmitt, 2005, pp. 1-2).

In opposition to Kelsen's interpretation of the personal right to command as "the intrinsic error in the theory of state sovereignty" (Schmitt, 2005, p. 29) that only the universal validity of law may correct, Schmitt defends a powerful, Hobbesian inspired Leviathan state as the sole remedy of the crisis of the Weimar Republic. To an "abstractly valid order" (Schmitt, 2005, p. 33) guaranteeing the predominance of right on the naked power, Schmitt juxtaposes the absolute sovereignty of the state epitomized in the classic formulation, *autoritas non veritas facit legem* (Schmitt, 2000, p. 43, Schmitt, 2003).

The idea of sovereignty in Hobbes and Bodin¹¹ anticipates Schmitt's famous definition in the very beginning of his *Political*

¹⁰ This is the stricture Schmitt addresses to Kelsen. Reducing the concept of sovereignty to the law rather than the state, Kelsen's normative philosophy of right, Schmitt argues, tried to resolve the problem of sovereignty by suspending it. (Schmitt, 2005, pp. 21-22).

¹¹ Schmitt's theory of sovereignty borrows both the concept of law as command Hobbes formulates in Chapter 26 of *Leviathan* for which the Legislator makes the Law without being subject to that, and Bodin's theory of the exception. According to that, the Sovereign may change or suspend the law when required

Theology: “Sovereign is he who decides on the exception” (Schmitt, 2005, p. 5). The power of the Sovereign to decide on the suspension of the Constitution implies his twofold position within, and at the same time, outside the legal order. That entails the integration of the state of exception into the domain of Right and consequently its identification with the model of the sovereignty of the state which is no longer assigned only with the monopoly of the legitimate use of violence – to recall Weber –but also with that of the decision. The state of exception as the suspension of law discloses the significance of the decision and the superiority of the Sovereign over the normative validity of Right. If for the Normative School, the state is identified with its Constitution, for Schmitt, the liberation of the decision from the normative yoke signifies a sovereignty model in which “to produce law it need not be based on law” (Schmitt, 2005, p. 13). Article 48 of the Weimar Constitution which grants the President of the Reich the authority to declare the state of exception is the translation of Schmitt’s theory of sovereignty in the historical context of his time. Unlike the interpretation of the Article, dictated by the principles of the liberal constitutional state, for which the state of exception is declared by the President but is still under the control of the Parliament which can demand its suspension, Schmitt supports the unlimited power the Article gives to the President of the Reich (Schmitt, 2005, pp. 11-12).

A PERMANENT STATE OF EXCEPTION? CONCLUDING REMARKS

To return to the central question of the present paper, it could be argued that neoliberalism’s undermining of democracy no way identifies it with fascism. The equation of neoliberalism with fascism would be an

by a state of emergency, without a prior deliberation with the Estates or the Senate. Sovereign’s resort to the Estates or the people for taking a decision, Bodin argues, would be tantamount to the suspension of his sovereignty. (Hobbes, 1996, p. 184, Schmitt, 2005, pp. 8-9, and Schmitt, 2000, p. 43).

a-historical simplification. Yet the examination of Hayek's and Schmitt's texts reveals *loci communi*.

Schmitt and Hayek turn against Kelsen's and legal positivism's conception of the democratic origins of law formation through parliamentary procedures, and the emphasis on the compromise character of the democratic governments, both of which unavoidably result in the colonization of governments by powerful, antagonistic, strong interests that deprive the state of its political autonomy and decision-making capacity. Their target is, admittedly, the democratic welfare state. In a long endnote cited in the third volume of his *Law, Legislation, and Liberty*, Hayek admits that the "weakness of the government of an omnipotent democracy was very clearly seen by the extraordinary German student of politics, Carl Schmitt, who in the 1920s probably understood the character of the developing form of government better than most people and then regularly came down on what to me appears both morally and intellectually the wrong side" (Hayek, 1982, vol. 3., p. 194-195). Just as Schmitt characterizes the welfare state interventionist policies and commitments to protecting social rights as a "quantitative total state," Hayek similarly regards the fusion of state and society brought about by the social-democratic inspired state interventions to social spheres as the "road to serfdom."

The question that inevitably arises at this point, concerns whether a return and recovery of classical liberalism distinction between state and society could be a remedy to the "pathologies" of the interventionist policies both Schmitt and Hayek point out. That might sound at least paradoxical for a declared enemy of liberalism such as Schmitt. Yet, as Scheuerman pointedly remarks, Schmitt resorts to liberal jurisprudence's distinction between the generality of legal norms and "individual legal commands or measures explicitly directed at particular objects and persons" (Scheuerman, 2020, p. 248) in order to attack German Social democrats' and Communists' proposal of a referendum claiming the expropriation of royal property after Kaiser was forced to leave Germany during the Revolution of 1918. Apparently, Schmitt's use of the liberal account of the generality of law is purely strategic aiming solely at attacking the welfare state and the Left in the

Weimar Republic era. But when the Left is defeated at the polls, “Schmitt then can rely on his interpretation of the liberal legal statute in order to *justify* the establishment of an openly authoritarian, belligerently bourgeois interventionist state” (Scheuerman, 2020, p. 253). Ironically enough, Schmitt responds to what he diagnosed as an emergency situation and a revolutionary threat engendered by the democratic welfare state with exactly the same means: by proposing a dictatorship based on individual commands and measures he himself criticized severely when the referendum for the expropriation of the royal property was proposed. It seems then that for Schmitt, “the real question is *who* intervenes, and *whose* interests are to be served by intervention” (Scheuerman, 2020, p. 253).

Hayek also warns against the democratic adulteration of liberalism by the interventionist welfare state. Yet he does not opt for a return to the nineteenth century classical liberalism’s separation of state from society. Hayek’s institutional vision lies instead in the recovery of government’s decision making authority impeded by the pressure of the welfare state type interest blocks via the reconstruction of a state based on the free market competition model, and entrusted with the curtailment of social rights.

The priority Hayek gives to the *a priori* and non-negotiable rules of a Constitution entrusted with guarding the operation and reproduction of competition rules actually out the division of powers, by weakening the Legislature and reenforcing the Executive power. Hayek’s rejection of any state intervention to the fields of society and economy turns out into its very opposite: The conception of the state as the guarantee of the unadulterated competition of the market economy puts an end to the non-intervention thesis in its own name. Paradoxically enough, the state is incessantly intervening to avert any type of intervention dressed in the form of the welfare state. If Schmitt’s model of sovereignty is founded upon the omnipotence of the decision, reduced to an absolute, and gives birth to a visible and all-too-powerful Leviathan, the constitutionalization of the neoliberal principles by Hayek establishes the regime of the invisible, unnamable Leviathan of the global neoliberal

capitalism living off the maximization of profits, the incessant debt crises and deciding over the life and death of its disposable subjects.

The main thesis put forward by G. Agamben in his *State of Exception*, is the following: Since it is declared as a response to a crisis, the state of exception tends tacitly to become “one of the essential practices of contemporary states, including so-called democratic ones” (Agamben, 2005, p. 10). The actual suspension of the division of powers made apparent in the enfeeblement of the legislature at the cost of the over-extension of the executive power into the legislation by means of issuing decrees is today, for Agamben, the “normal” form of government. Though Agamben’s thesis may sound as an exaggeration, suffice it to go back to forms of government throughout the Structural Reforms Programs implementation period, which supposedly aimed at healing countries’ debt crises. They could be viewed as typical cases of a state of exception “decided” – to recall Schmitt – by the systemic discourse of global neoliberalism. These Programs as mechanisms of economic violence and techniques of “negotiating” the integration of national units to the imperatives of globalization brought about the unconditional surrender of the political authorities and the normative legacy of modernity. If then the Hayek-inspired neoliberalism “heals” the crisis it itself generates via crisis; if, in other words, crisis is its very condition of existence, would it be an exaggeration to claim that its political correlate may be a permanent state of exception? Polanyi argued in his *Great Transformation* that the neoliberal utopian vision could only be sustained in the form of the dystopia of authoritarianism. In his own words:

“With the liberal, the idea of freedom thus degenerates into a mere advocacy of a free enterprise – which is today reduced to a fiction by the hard reality of giant trusts and princely monopolies. This means the fullness of freedom for those whose income, leisure and security need no enhancing, and a mere pittance of liberty for the people, who may in vain attempt to make use of their democratic rights to gain shelter from the power of the owners of property. . . Planning, regulation and control, which they wanted to see banned as dangers to freedom, were then employed by the confessed enemies of freedom to abolish it altogether. Yet the victory of fascism was made

practically unavoidable by the liberals' obstruction of any reform involving planning, regulation or control" (Polanyi, 2001, p. 265).

Polanyi's conjecture may not have come true in 21st century but it should work as a warning.

BIBLIOGRAPHY

- Agamben, G. (2005), *State of Exception*, transl. by Kevin Attell, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Aristotle, (1901), *The Politics*, translated with an analysis and critical notes by J. E. C. Welldon, London, Macmillan.
- Brown, W. (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books.
- Christi, F. R. (1984), "Hayek and Schmitt on the Rule of Law," *Canadian Journal of Political Science*, 17:3, 521-535.
- Dardot, P. and Laval, C. (2014), *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, London, Verso.
- Dardot, P. and Laval, C. (2019), *Never Ending Nightmare: The Neoliberal Assault on Democracy*, London, Verso.
- Denord, F., "Aux Origines du Neo-liberalisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938," (*Le Mouvement Social*, 195, April-June 2001, p. 9-34).
- Dostaler, G. (2001), *Le Liberalisme de Hayek*, Paris, Editions La Decouverte.
- Foucault, M. (2008), *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978/1979*, London, Palgrave Macmillan.
- Gissurason, H. H. (1987), *Hayek's Conservative Liberalism*, London, Garland Press.
- Gray, J. (1986), *Hayek on Liberty*, (second edition), Oxford: Blackwell.
- Hayek, F. A. (1978a), *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, F. A., (edit.) (1978b), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1982), *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, v. 3: *The Political Order of a Free People*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, F. A. (1982), *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, v. 2: *The Mirage of Social Justice*, London: Routledge & Kegan Paul.

- Hayek, F. A. (2001), *The Road to Serfdom*, London, Routledge.
- Hobbes, T. (1996), *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irving, Sean (2018), Limiting democracy and framing the economy: Hayek, Schmitt and ordoliberalism, *History of European Ideas*, 44:1, 113-127
- Kant, I. (1992), *Political Writings*, edited by Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lippman, W. (1937), *An Enquiry into the Principles of the Good Society*, Boston, Little Brown.
- Mill, J. S. (2003), *On Liberty*, edited by David Bromwich and George Kateb, New Haven and London: Yale University Press.
- Polanyi, K. (2001), *The Great Transformation, The political and economic origins of our time*, with a forward by J. Stiglitz, Boston, Beacon Press.
- Scheuerman, W. E. (2020), *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, London, Rowman & Littlefield International.
- Schmitt, C. (2000), *The Crisis of Parliamentary Democracy* [1923, 1926], transl. Ellen Kennedy, Cambridge, The MIT Press.
- Schmitt, C. (2003), *Der Leviathan* [1938], Stuttgart, Klett-Cotta.
- Schmitt, C. (2005), *Political Theology* [1922/1934], translation and introduction by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.

FOTINI VAKI

Jonski univerzitet, Odsek za istoriju, Krf, Grčka

KARL ŠMIT I FRIDRIH HAJEK O DEMOKRATIJI: IZBORNE SRODNOSTI?

Sažetak: Cilj ovog rada jeste da otkrije strukturalne srodnosti između Karla Šmita i Fridriha Hajeka povodom pojma parlamentarne demokratije. Poistovećivanje Hajekove neoliberalne misli sa Šmitovim teorijskim opravdavanjem fašizma očito bi predstavljalo aistorijsku preteranu generalizaciju. Dok Šmit razvija model apsolutnog suvereniteta oslanjajući se na odluku suverena o vanrednom stanju, Hajek predviđa istorijsko ostvarenje onih uslova koji dopuštaju cvetanje tržišne konkurencije. Šmitov model potčinjava tržište svemoćnoj državi, dok Hajek potonju vidi kao motor koji podržava slobodno tržišno takmičenje.

Pažljivijim čitanjem, međutim, iza naizgled suprotstavljenih modela dvojice mislilaca mogle bi se uočiti srodnosti.

Šmitov model vanredne diktature i Hajekova nomokratija jesu dva različita odgovora i napada na pokušaje levice da konstruiše demokratsku državu blagostanja u Vajmarskoj republici i posleratnoj Evropi. Šmit se zalaže za koncentraciju političke moći u totalitarnoj državi kao jedini „lek“ za demokratsku kontaminaciju liberalizma izazvanu politizacijom građanskog društva. Slično tome, Hajek prekoreva svaku državnu intervenciju prihvatajući formu države blagostanja, ali podržava moćnu državu kojoj se poverava uloga čuvara uslova tržišne konkurencije.

Ključne reči: liberalizam, neoliberalizam, vanredno stanje, demokratija

Primljeno: 14.2.2022.

Prihvaćeno: 28.4.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 1

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.249-268>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

JELENA ĐURIĆ¹

Institut društvenih nauka, Beograd

PATNJA I NADA U DOBA ANTROPOCENA

Sažetak: U tekstu je reč o tome kako se iz sagledavanja patnje, koja je ugrađena u ljudsku prirodu, i koja je u doba antropocena preplavila planetu, otkriva pojam radikalne nade kao orijentacije u situaciji kada sve izgleda beznadežno. Ontološka ljudska ranjivost i sve očiglednija konačnost do sada poznatog sveta, kojim dominiraju odnosi moći i sukobi, navodi na razmatranje koncepta radikalne nade. Uprkos paradoksalnosti nadanja nečem što nema odrediv predmet i što po prirodi svog pojma ostaje neodređeno, čoveku je potrebna nada kao podsticaj na preobražaj postojanja. Potraga za takvm preobražajem može se dubinski nadahnuti mišlju Serena Kjerkegora.

Ključne reči: patnja, oćajanje, beznade, preobražaj postojanja, radikalna nada

Moderna nada u progres izvan nauke i tehnologije pokazala se kao zavaravanje i mit. Progres se ticao samo tehnologije (i) dominacije dok je humanizam iskorišćen za istiskivanje humanosti. Nivo naućnog i tehnološkog razvoja, koji se uobićajeno uzima kao indeks društvenog napretka, prikriva nepravedne odnose koji potiću od ljudi i koji dovode u pitanje ne samo opstanak ćovećanstva, već i mnogih vrsta na planeti. Antropocen – što je ime kojim se oznaćava problematićno doba ćovećka, radikalizuje globalne krize i eskalirajući nesigurnost gura ljudski život na zemlji u beznade. Gubljenje identiteta postaje sveprožimajuće. Proživljavajući sumnje i beznada, ljudi više nisu ni u šta sigurni, pa ni u to odakle dolaze pretnje njihovom postojanju. Teško je naći odgovarajući

¹ E-mail adresa autorke: jdjuric@idn.org.rs

odgovor na otuđene odnose moći i dominaciju površnih potrošačkih vrednosti.

Uništavanjem okruženja u kojem se razvijao tokom miliona godina evolucije, život sve više izgleda ranjiv i ugrožen. Ljudi, koji bi ovde trebalo da budu odgovorni, nalaze se pred nečim do čega verovatno niko ponaosob nije hteo da dođe i čije buduće posledice niko ne shvata. Antropološki pesimisti se zbog toga mogu učvrstiti u uverenju da će čovečanstvo zaslužno izumreti, a ta smrt ni ne mora biti biološka. Ekološka konačnost, naime, označava ontološku konačnost kao kraj ljudima poznatog sveta. Ljudska ranjivost je dakle ontološka ranjivost koja upozorava na okončanje sveta koji je postao neodrživ (Flores et al. 2016).

Sve intenzivniji prizori katastrofa, koje haraju planetom i koje bi trebalo da nas uzdrmaju pretećim posledicama doba antropocena, kako bi nas naterali da odustanemo od neodrživih ideja i uverenja, ispraznih nastojanja, pogrešnih vrednosti i vezanosti, kako bismo prevazišli radikalnu duhovnu dezorijentaciju koja doprinosi konačnom uništenju. Međutim, mi ljudi smo skloni da dok god možemo izbegavamo suočavanje sa istinom i uvidima koji ne donose prednosti i moć, nego eventualno slobodu od lažnih pretpostavki o životu. Tek kada smo lišeni sigurnosti i udobnosti moramo da se suočimo sa ranjivošću postojanja i osetimo blizinu kraja.

Paradoks napretka koji je u spoljašnjem svetu izražen krizama modernizacije koje ugrožavaju egzistenciju individua, kultura i prirodnog okruženja, u sferi duhovnog života nalazi pandan u mraku patnje (razočaranja, očajanja, straha i beznađa), kao jedini put duhovnog razvoja i uzdizanja. Duhovna smrt ega, nakon perioda podvrgavanja tami ponora i haosa, omogućava preporod i sazrevanje. Tako i svet podvrgnut mračnim silama kriza treba da postigne inicijaciju u sazrevanje koje će se nositi sa dobom antropocena.

Niko ne zna da li će to biti dovoljan podsticaj za odricanje od bolesnih ambicija za kontrolom i kapitalom. Da bi to mogao da bude, potrebno je da se tokom procesa odricanja, u kojem će se otkrivati koliko je teško biti čovek, prihvati patnja. Patnja je, naime, kako pokazuje antropološko duhovno iskustvo, glavni katalizator preobražaja.

Prihvatanje i preobražaj patnje postaje, dakle, zadatak i odgovornost svakog pojedinca za sudbinu sveta koji bi trebalo da se uspostavi, uprkos stalnoj opasnosti od rastvaranja u ne-biću. U prilog ostvarivanju tog zadatka, inspirativno je mišljenje prvog filozofa egzistencije, Serena Kjerkegora (Søren Kierkegaard), koji je otkrio temeljnu ulogu nade. Prepoznajući ideju nade uprkos beznađu, on je mislio na jednu posebnu vrstu nade, na nadu koja pretpostavlja beznađe da bi ga u svakom trenutku prevazilazila.²

Nada uprkos beznađu nije razumska nada (koja, iako proračunata, izaziva skepsu kod mnogih mislilaca – počevši od Platona i Aristotela, preko Hjuma, Spinoze, do Šopenhauera, Kamija, Ničea i drugih). To takođe nije ni naivna, prerefleksivna nada (koja predstavlja svež mladalački impuls). Nada o kojoj on govori, ne samo da ne zavisi od okolnosti ostvarenja (upravo zbog te zavisnosti sve posebne nade je moguće proglasiti relativnim i iluzornim), već ih kao takva nadilazi.

Kjerkegorovo otkriće se odnosi na situaciju radikalne krize u koju dospeva individua u uslovima otuđenog društva. Takvo je već u njegovo vreme bilo moderno društvo. Svi problemi koje je on kritikovao, uvećavani su sa protokom vremena, tako da su se u doba antropocena sve krize stekle i povezale globalno u jednu radikalnu globalnu krizu čovečanstva. Kao odgovor na ovu radikalnu krizu potrebna je nada o kojoj je pisao Kjerkegor, nada uprkos beznađu, koja je u ovom milenijumu nazvana radikalnom.

Ono što čini interesantnim pojam radikalne nade je njena neodređenost, jer je dobro kojem se nadamo, ne samo neizvesno, već i neodređeno u transcendovanju postojećeg razumevanja vrednosti. Sa protokom vremena, sužavaju se mogućnosti da se adekvatno odgovori na radikalne promene u okruženju. Zato je potrebno shvatiti značaj nade koja je neophodna za odgovarajući odgovor. Predviđanja, koja takav odgovor može da ponudi, nisu izvesna ali zato je i potrebna nada kao

² Izraz „nada protiv nade” je doslovni prevod sa engleskog jezika fraze „hope against hope” iz novozavetne četvrte poslanice Rimljanima Sv. Pavla. Odnosi se na nadu uprkos svemu, nadu u beznađu.

opravdanje odgovora koji ima za cilj da pokrene čoveka. Odustajanje od nade nije alternativa, jer bi to tada bio beznadežan odgovor.

Zbog neizvesnosti odgovora izgleda da je jedini izlaz u radikalnoj nadi jer ona omogućava nadanje uprkos tome što se smanjuje verovatnoća da će se desiti upravo ono što želimo, očekujemo, ili verujemo da bi trebalo da se desi. To je nada u dobro koje transcendiruje dosadašnje razumevanje dobra i zato ne može do kraja da bude određeno. Radikalna nada je otuda izraz neodređenosti dobra kojem se nadamo, a koje ne samo što je neizvesno, nego ni ne može biti određeno u načinima prevazilaženja problematičnih odnosa.

*

Na radikalnu nadu, kao na odgovarajući odgovor i stav u vremenima radikalnih promena i neizvesnosti antropocena, ukazao je Džonatan Lir (Jonathan Lear) kada je 2006. godine objavio knjigu *Radikalna nada: etika suočena sa kulturnim uništenjem* (Lear 2006: 50). Lir je radikalnu nadu video kao način otkrivanja egzistencijalnog smisla, uprkos tome što je kontekst, koji je ranije davao smisao životu, potpuno promenjen.

Lir je na ideju o radikalnoj nadi došao posredstvom istorije Indijanaca plemena Vrana (Crow), koja potiče s kraja devetnaestog veka izgonom ljudi u rezervate u cilju modernizacije i postavljanja pruge. Pleme Vrana je bilo prinuđeno da napusti dotadašnji način života lovaca i ratnika. Međutim, za razliku od nekih drugih plemena lovaca i sakupljača (poput Indijanaca plemena Jahi (Yahi) u severnoj Kaliforniji) nad kojima je izvršen genocid, pleme Vrana je preživelo. Ljudi su preživeli etnocid, ali im je uništena kultura, tj. mogućnost da očuvaju svoj identitet, vrednosti, kolektivno i lično dostojanstvo, tzv. *raison d'être* svoje dotadašnje egzistencije.

Poglavica plemena, koji se zvao Puno Uspeha³, opisao je ovaj prelazak iz slobodnog života u rezervate dirljivim rečima:

³ Plenty Coups, na jeziku naroda Vrane: Alaxchiihahush / Alaxchíia Ahú.

„Kada su bizoni otišli,
srca mojih ljudi su pala na zemlju
i više se nisu mogla podići.
Nakon toga se ništa nije desilo.”

Ove reči pozivaju na razmišljanje o problemu nade u kontekstu sveta koji je potpuno promenjen modernim razvojem. To je postalo naročito izraženo u doba antropocena čije je najznačajnije svojstvo prekid kontinuiteta ekološki stabilne prošlosti koja je proistekla iz dugotrajne evolucije života na Zemlji. Sa naglim prekidom prirodnog kontinuiteta prekinuta je i mogućnost da verodostojno zamislimo šta je ono što sledi i čemu možemo da se nadamo u budućnosti.

Da li je uopšte moguće nadati se nečemu o čemu nemamo nikakvu predstavu, ni pojam? To je paradoks za ljudski um – protivrečnost koja je posledica novine i neizvesnosti antropocena. Ako je nezamislivo ono čemu se možemo nadati, onda se postavlja pitanje: „Da li je uopšte moguće nadati se?” Drugim rečima, pitanje glasi: „Da li je za nadu neophodno imati predmet nadanja?”

Ono što je Lir nazvao radikalnom nadom izgleda da ne zahteva ideju o predmetu nadanja. Međutim, neki, nasuprot tome, smatraju da je predmet nadanja neizostavan tvrdeći da je i radikalna nada samo okvir za generisanje nade kao podsticaja na delovanje. Tako bi se, na primer, moglo reći da se ljudi nadaju dobrom životu i kada ne mogu da zamisle kako bi takav život izgledao.

Prema Lirovom uverenju, izmeštanje plemena Vrana u rezervate predstavljalo je opasnost, jer je moglo doći do pobune koja bi ljude sigurno odvela u smrt. Sa druge strane, pleme Vrana je bilo prepušteno asimilaciji i iščezavanju svoje kulture, jezika, religije i vrednosti. Zato je bilo neophodno zamisliti – izmaštati život nakon odlaska bizona. Drugim rečima, trebalo je u novonastalim okolnostima pronaći održivi način rešavanja kognitivnog i kulturnog problema revitalizacije.

Posredstvom vizija, traganja, poslovice, poređenja, drevnih priča i mitova o stvaranju, poglavica Puno Uspeha je otkrio način za dobar život svog naroda. Nastaviti život pod ogromnim pritiskom i sa neizvesnošću iziskuje postojanu hrabrost koja se može oslanjati samo na nadu, nadu uprkos svemu. Zahvaljujući nadi, narod Vrana je preživeo i

postigao održiv život, mada u okvirima rezervata. Za razliku od toga, moderan svet nastavlja da prenebregava opasnost koja se, između ostalog, otkriva u tome što moderno shvatanje dobrog života ne uključuje održivost.

Poglavica plemena Vrana je artikulisao put – bez mape – na kojem je vodič jedino nada. To je radikalna nada zato što nije moguće znati ka kakvom obliku novog života je ona usmerena.

Radikalna nada o kojoj je govorio Poglavica, ne samo što je u skladu sa Kjerkegorovom filosofijom postojanja, nego je ova filosofija dubinski osvetljava preko dijalektike beznada i hrišćanske nade uprkos beznadu, koja predstavlja orijentaciju jer je to večna, nebeska nada koja postaje moguća tek onda kada sve zemaljske nade potonu.

Kjerkegorovo razumevanje nade može se poistovetiti sa radikalnom nadom o kojoj govori Lir, jer ni kod njega taj pojam nema predmet nadanja. Suprotna teza Keneta Šoklija (Kenneth Shockley) o neizostavanosti predmeta nadanja oslanja se na tumačenje značenja dobrog života koje bi u svetlu globalnih promena trebalo da bude i dovoljno supstancijalno, kako bi predstavljalo predmet nadanja, i dovoljno fleksibilno, kako bi odgovaralo svetu koji je nepoznat i koji ljudi nemaju u svom dosadašnjem iskustvu. U potrazi za odgovarajućim narativom, on misli da je to afektivni pandan onome što Sen (Amartya Sen) (2005) i Nussbaum (Martha Nussbaum) (2011) nazivaju sposobnostima. Za dobar život, koji predstavlja predmet nadanja u vremenu nestabilnosti i neizvesne budućnosti, neophodna su lična svojstva i sposobnosti (Shockley 2020: 9). Dobar život iziskuje stav koji se suprotstavlja strahu i očajanju koji proističu iz negativnih prognoza budućnosti. Na primer, za pleme Vrana to je mogućnost da pripadnici plemena ostanu to što jesu, da sačuvaju svoj identitet uprkos izmenjenim okolnostima života. Šta god to značilo u datim okolnostima, Šokli tvrdi da je radikalna nada samo jedan od oblika nade, a ne nešto novo i različito (ibid:10).

Bilo da je radikalna nada neodrediva, ili da se predmet nadanja uvek nekako može odrediti, važno je razumeti je kao način osnaživanja ljudi. U stvari, ni sa racionalnog stanovišta nema odustajanja od nade, samim tim što „beznadežan” odgovor nije alternativa. Značaj koncepta

radikalne nade odgovara globalnoj situaciji kao podsticaj na nadanje iako se sa protokom vremena smanjuju efekti prekida sa destruktivnim greškama modernizacije. Potreba ljudi da se nadaju dobrom, čak iako ono ne može biti određeno, budući da prevazilazi postojeće razumevanje dobra, pripada onoj strani ljudske prirode koja svakako zaslužuje podršku.

*

U vezi sa tim je 2017. godine u Minhenu⁴ održana radionica sa temom „Radikalna nada”. Na njoj je bilo dvadesetak učesnika iz različitih zemalja koji su iz različitih perspektiva iznosili svoja razmišljanja na ovu temu. Time je pokrenut izvor koji je nedostajao u dosadašnjim razmatranjima antropocena. Ona su, s jedne strane, pesimistički usmerena na ekološku krizu, kognitivne disonance, poricanja krize i naučni antirealizam. S druge strane, postoje optimistička uljuljkivanja umirujućim narativima, tehnofilijom i zamišljanjima da je „ozelenjavanje” industrije dovoljno da se ostvari tzv. „održivi razvoj” iako bi trebalo da je odavno jasno da sa ekološkog stanovišta nema vremena za razvoj u smislu sticanja finansijskog profita i da održivost iziskuje preobražaj sistema koji ne ugrožava harmoniju celine.⁵

Na radionici o radikalnoj nadi jedini uslov za davanje odgovora (bio) je realističnost odgovora u cilju preuređenja postojećih ideja tako da one mogu uticati na održivost preobražaja. Svako od učesnika je pozvan da ponudi svoje određenje radikalne nade. Nakon toga je na internet stavljen silabus i otvoren poziv na saradnju autora različitih oblasti interesovanja, disciplina i organizacija.

Struktura odgovora je zadata sa dva pitanja: – „Kako biste definisali radikalnu nadu?” i – „Na koji način vidite da radikalna nada nastaje, ili da deluje u vašoj studiji slučaja?”

⁴ Rachel Carson Center, Munich; <https://radicalhopesyllabus.com>

⁵ Iako je optimizam poželjan stav prema životu, koji je veoma sličan nadanju, njihovo izjednačavanje vodi do ocrnjivanja nade kao varljive emocije.

Do neke eventualne studije slučaja, kao odgovor na prvo pitanje čini mi se veoma korisnim i inspirativnim kjerkegorijanski poziv na preobražaj postojanja, tzv. „egzistencijalni obrt”, koji izgleda kao preko potreban za doba koje u pravom smislu reči zapravo nikada nije ni postalo ljudsko. Upravo zato su problematična pripisivanja „dodu čoveka” – antropocenu, svih pogubnih uzroka globalne krize koja su dovela do nastanka i širenja teorija o posthumanizmu. Ove teorije, koje zagovaraju tehnološki utopizam, a humano tumače krajnje redukovano i jednostrano, nisu samo neodgovarajuće i neopravdane, već su i opasne. Možda su i iz tog razloga predloženi i drugi nazivi koje obuhvata termin „kapitalocen”⁶ (Moore 2016).

*

Povratak Kjerkegoru, kao inicijatoru filosofije postojanja koja nije, kao u antici, pokrenuta iz dokolice i sazajnih pobuda za razumevanjem spoljašnjeg sveta, nego iz problematičnog stanja subjekta – jedinstvenog pojedinca koji pati i očajava u beznadu – zato jeste koristan. Od njega možemo naučiti, na primer, kako patnja čoveka, svesnog svog stanja, otvara za nadu da može da preobrazuje svoje postojanje. U tu svrhu Kjerkegor dolazi do samosaznanja i indirektno, kroz igru identifikacija, traži sopstveni identitet i rešava zadatak ostvarivanja vlastitog ja.⁷

⁶ Kod nas je o tome pisano u časopisu Nova Galaksija: <https://galaksijanova.rs/dobrodosli-u-kapitalocen/>

⁷ Pojam sopstvenog identiteta se odnosi na „sopstvo” – neologizam koji je ušao u upotrebu prevodom engleske reči „self”. U knjizi *Bolest na smrt* sopstvo je prevedeno terminom „vlastito ja”. Kjerkegor vlastito ja smatra večnim, ali ne razlikuje to „večno vlastitog ja” (sopstvo) od „prolaznog svakodnevnog ja” (ega). Iako detaljno opisuje različite oblike beznada / očajanja koji su društveno uslovljeni, koji se odnose na prolazna svakodnevna „ja stanja”, Kjerkegor ne imenuje ta stanja koja spadaju u sistem „persone”, a ne u identitet sopstva / večno vlastito ja. Drugim rečima, on mapira oblike očajanja u odnosu na nemanje vlastitog ja, a oblike očajanja ne identifikuje sa ego stanjima. Da je to

Uputstvo za preobražaj (patnje) postojanja, koji bi se dao izvesti iz Kjerkegorovih zamisli, počivao bi na istovremenom razlikovanju i sintezi nebeske i zemaljske nade. Potrebno je da ovo stanje predstavlja svesni doživljaj povezanosti duhovnog i materijalnog. Iza te zamisli stoji pretpostavka da sloboda transcenduje nužnost, a da je nužnost imanencija slobode. Drugim rečima, zadobijanjem vlastitog ja, jedinstveni pojedinac konkretizuje svoju slobodu. Razumevajući nadu kao etičku normu od koje ne treba odustajati ni kada joj se iskustvo suprotstavlja, možemo bolje dočarati psihološki smisao radikalne nade, nade uprkos beznađu, jer ona ne zavisi od stanja stvari u svetu, nego treba da bude bezuslovni pokretač i spas od patnje u očajanju / beznađu.

Očajanje (tj. beznađe) je „bolest na smrt”, ali ovde „smrt” Kjerkegor shvata u jednom posebnom smislu, naime, u odnosu na vlastito ja, dok „bolest” upućuje na nedostatak „vlastitog ja“ koje istovremeno u čoveku postoji kao nešto večno.⁸ Svi vidovi patnje koji pritiskaju dušu, povezani su sa protivrečnošću da je „čovek određen kao duh“, ali da „sreća nije određenje duha“ (Kjerkegor 1980: 20). Sreća je, naime, konkretno, „neposredno stanje“, ali svaka neposrednost u sebi nosi strepnju jer, „duhovno posmatrana“, izgleda „ništavno“ i „iluzorno“. Takvu duhovnost Kjerkegor poistovećuje sa „ništavilom refleksije“⁹, a refleksiju o ništavilu sa „beskonačnošću“¹⁰.

učinio možda bi predupredio kasniju psihoanalitičku podelu na id, ego i superego.

⁸ „Da ne postoji ono što je večno u čoveku, on uopšte ne bi mogao očajavati, ali ako bi očajanje moglo proždreti njegovo vlastito ja, onda ne bi bilo očajanja.“ Mi se „(n)e možemo osloboditi te bolesti, čak ni smrću, jer je ovde bolest sa svojom patnjom – i smrću, upravo to da se ne može umreti“ (Kjerkegor 1980: 17).

⁹ „... (N)ikada najužasniji opis najgroznijih stvari ne pričinjava toliko strah kao što to može da učini refleksija nekom lukavom reći, dobačenom skoro nemarno, ali sigurno proračunato na neku neodređenu opasnost; štaviše, neposrednosti se najviše pričinjava strah kada joj lukavo nagoveštavamo da sigurno sama zna o čemu se govori, jer neposrednost verovatno to ne zna; ali nikada refleksija tako suptilno i sigurno ne hvata čoveka u zamku kao kada svoje zamke čini od

Očajanje nije retkost, nego pravilo, i u zabludi je „vulgarni pogled“ koji pretpostavlja da „svako ko se ne oseća očajnim nije očajan“. Ljudi koji su svesni sebe kao duha i koji silaze u dubine sopstvene duše, imaju svest o tome da su očajni, ali očajni su i oni koji nemaju svest jer „veoma retki ti koji stvarno nisu očajni“ (ibid: 21).

Po Kjerkegorovom mišljenju, proćerdan je život čoveka koji nije „postao svestan samoga sebe kao duha, kao vlastitog ja“¹¹. Naravno, on ističe da „ta svest, ta dobit večnosti, ne stiće se nikada bez očajanja“ (ibid: 22). Dakle, ako je „očajanjem zapaljeno nešto što ne može da gori, ne može sagoreti vlastito ja“ (ibid:16), to se večno u čoveku dokazuje preko nemoći očajanja (ibid:17).

Nažalost, moderno društvo više ne prepoznaje večno, niti priznaje da postoji bilo šta večno u čoveku. Kjerkegor, međutim, čuva taj plamen i pokušava da ga prenese:

„Ah, i ta beda u kojoj životare tako mnogi ljudi prevareni (...) da istroše svoje snage u pozorišnom komadu života, ali ne podsećajući (...) da bi svaki pojedinac mogao steći ono što je najviše, ono jedino za šta vredi da se živi... (...) Ali, ah, još užasniji izraz ove najgroznije bolesti i bede jeste njena tajanstvenost. Ne samo da onaj ko od nje pati može želeti da je sakrije i u tome uspeva, ne samo da ona može obitavati u pojedincu da je niko, niko ne otkrije, nego što u pojedincu može biti tako skrivena da čak ni on za to ne zna!“ (ibid: 21).

Paradoksalne aspekte postojanja, koji izazivaju očajanje i beznade, potrebno je doživeti da bi se napredovalo ka večnosti. Ipak,

ništavila, i nikada refleksija nije toliko ona sama kao kada ona predstavlja ništavilo“ (ibid: 20).

¹⁰ „Potrebna je izvanredna refleksija, ili tačnije, potrebna je velika vera za to da bi se moglo izdržati da se razmišlja o ništavilu, što će reći, da se razmišlja o beskonačnosti“ (Kjerkegor 1980: 20).

¹¹ Štaviše, Kjerkegor smatra da je proćerdan život čoveka koji „nikada nije u najdubljem smislu stekao utisak da postoji neki bog i da 'on', on sam, njegovo vlastito ja postoji tu za tog boga“ (Kjerkegor 1980: 22).

večnost pretpostavlja prevazilaženje patnje i beznada kao uslov prepoznavanja same ličnosti.

„Ah, i kada se onda isprazni peščani sat, peščani zemaljski sat prolaznosti, kada umukne buka svetovnosti (...) večnost te pita, kao i svakog pojedinca ... samo to da li si živeo, ili nisi živeo očajan ...“, i „ako si živeo u očajanju (...) za tebe je sve izgubljeno, tebe večnost uopšte ne priznaje, ona te nikada nije poznavala, ili, što je još gore, ona te poznaje kako si poznat, ona te kroz tvoje vlastito ja stavlja u očajanje!“ (ibid: 22)

Kjerkegor je osećao da je za dubinsko isceljenje neophodno pronalaženje razloga patnje unutar sebe, što će omogućiti otkrivanje prostora duševnog mira kao izvora nepokolebljive nade. Taj prostor je duboko ispod površine života i da bi se do njega došlo, treba upostaviti paradoksalnu ravnotežu između upornog zalaganja za promenu i istovremenog prihvatanja onoga što jeste.

Za Kjerkegora, kao i za mnoge duhovne tragaocce patnja je neizbežna. Jedinstveni pojedinac očajava, kako zbog iskušenja i apsurdnosti vere, kao što pokazuje sudbina „oca vere“, Avrama, tako i zbog otuđenja koje moderno doba dodatno i na svoj način stvara u svetu. Mada se modernizacija u prvoj polovini pretprošlog veka tek zahuktavala, svi bitni problemi koji su joj bili svojstveni za to vreme, nastavili su da eskaliraju, tako da tadašnja kritika važi i danas.

S druge strane, Kjerkegor je uočio izvorne paradokse saznanja, koji sami po sebi izgledaju kao beznadežni. Oni se tiču toga da nijedna tvrdnja nije nikada *potpuno* dokaziva jer nije moguće ispuniti beskonačnost koraka koji su potrebni za neki dokaz. Kjerkegor je ukazivao na jaz ponora beskonačnosti kad god se neki pojam dovede u pitanje. Nemogućnost da se samo racionalnim sredstvima bilo šta dokaže, vodi do zaključka da se izbor bilo kog stanovišta mora oslanjati na veru. Bilo da je vera religiozna, naučna, ili ideološka, ona je nezaobilazna.¹²

Zbog toga što beskonačna priroda refleksije proizvodi neodređenost, od presudnog značaja je konkretizacija. Konkretizacija je

¹² Uporedi Wilson 2016: 15

najznačajniji zadatak kada je reč o vlastitom ja, koje treba da postane ono samo svesnom sintezom suprotnih momenta. Ukoliko „vlastito ja ne postaje samo sobom, onda ono pada u očajanje, znalo to ili ne znalo. Ali vlastito ja u svakom trenutku svoga postojanja nalazi se u nastajanju“ (ibid: 23).

Jedinstveni pojedinac se konkretizuje nastojeći da postane on sam, da ostvari sebe. Iskušenja kroz koja pri tom prolazi treba da ga dovedu do različitih vrsta neophodnih sinteza, a ako do njih ne dođe, duša pada u beznade. Beznade je bolest od koje se ne može umreti i ako se to želi, a istovremeno je „bolest-na-smrt, ta mučna protivrečnost, ova bolest vlastitog ja da večno umire, da se umire a da se ipak ne umre“ (ibid: 15). Očajanje „ne može postići ono što želi, da samo sebe proždere“, dok očajnik „ne može da se oslobodi samoga sebe“, dok „isto tako očajava jer nema vlastito ja, nema samoga sebe“ (ibid: 15, 16). U tome ne moći se osloboditi sebe, ili ne moći imati sebe, Kjerkegor daje formulu svakog beznada.

Mapiranje ponora patnje i beznada kreće od očajanja beskonačnosti koje nastaje usled nedostatka konačnosti, kada osoba može postati fantasta i ni ne primetiti da *nema* vlastito ja.¹³ S druge strane, očajanje konačnosti nastaje usled nedostatka beskonačnosti. Tada čovek iz straha pred ljudima propušta ono za šta je iskonski sposoban – da postane vlastito ja.¹⁴ Naravno, „(n)i reči o tome da ga neko smatra očajnim, upravo je čovek kakav treba da bude. Svet uopšte, što je i prirodno, nema nikakvog razumevanja za istinski užas.“ (ibid.)

Da bi pronašao sebe, jedinstveni pojedinac treba da se oslobodi mediokritetskih društvenih normi, da bude sposoban da rizikuje, pošto je bez rizikovanja postaje užasno lako izgubiti sebe. Nasuprot rizikovanju, marljivo ispunjavanje poslova svakodnevnog života je društveno

¹³ Međutim, ironično, „(n)ajveća opasnost, opasnost da izgubimo sami sebe, može se u svetu mirne duše pojavljivati, kao da to nije ništa. Nikakav drugi gubitak ne može tako glatko proći...“ (Kjerkegor 1980: 25)

¹⁴ Društveno okruženje dovede do toga da se čovek „ne usuđuje verovati u samog sebe, smatra presmelim da bude on sam i da je mnogo lakše i sigurnije da bude kao drugi“ (ibid: 26).

poželjno, ali nad njim je nadvijena senka očajanja konačnosti. „Da, baš to što nazivamo društvom skup je samih takvih ljudi koji (...) nisu oni sami, nemaju u duhovnom smislu vlastito ja, vlastito ja za koje bi mogli rizikovati sve, vlastito ja pred bogom...“ (ibid: 27).

Svesnom sintezom suprotnih momenata – beskonačnosti i konačnosti, mogućnosti i nužnosti, snage i slabosti, zemaljskog i večnog – čovek otkriva da je vlastito ja sloboda i nastoji da ispunjava zadatak da tu slobodu stalno konkretizuje, osećajući da je vlastito ja uvek u nastajanju. U toj misli prepoznajemo nit vodilju egzistencijalističke filosofije – da čovek najpre postoji i da tek onda, na osnovu svog postojanja, određuje šta on zapravo jeste, stvarajući na taj način svoju suštinu i istovremeno, ako se odnosi prema uzvišenom i večnom, suštinu čovečnosti.

Egzistencijalisti se ne bi saglasili oko toga da li suština postoji ili je samo pojam u kontekstu određenog narativa. Ipak, povezivanje pojma čoveka sa onim što smatramo čovečnošću je u odnosu prema određenim, konkretnim ljudima u datim, konkretnim životnim situacijama, čime se pojam ispunjava doživljajem čiji sadržaj čovečnosti neće biti nešto što osećamo da je neodrživo i pogrešno.

Doživljaj drugih je manje ili više obojen sopstvenim vrednostima i pogledom na svet, zbog čega je važna samosvest koja se odnosi na poznavanje sopstvene subjektivne prirode i omogućava saosećanje. Orijentacija samosaznanja se stiče kroz patnju, kada se, dok smo na ivici ponora, upečatljivo doživljava ljudskost koja označava najbolje strane ljudske prirode. Taj ponor patnje koji otkriva ljudskost nije, međutim, tako beskrajno radikalna kao što je to ponor *razlike* između čoveka i Boga. Ipak, izgleda da se Kjerkegorova nada da će samosaznanje omogućiti saznanje ljudske prirode ispunjava samo na osnovu te veze. Beskonačno radikalna kvalitativna razlika između čoveka i Boga je suštinski greh od kojeg spasava samo milost Božijeg oprostaja. Čoveka koji je svestan te radikalne razlike, a koji je bez Božijeg oprostaja, Kjerkegor hoće da suoči sa „gubitkom večnosti“, kao pretnjom sveobuhvanog ponora (Padmore 2011: xi).

Detaljno mapiranje ponora beznađa, koje je izveo Kjerkegor, može da deluje kao da je on smatrao da je izlaz moguć samo

posredstvom mračnog iskustva patnje. Razlog tome je poznato iskustvo duhovnih tragalaca da na ivici ponora najupečatljivije prosijava svetlost. Kjerkegora ipak ne privlači demonski heroizam, koji on smatra hibrisom beznađa od kojeg spasava samo milost Božijeg oprostaja.

Da Kjerkegorova sopstvena patnja, koja se može izvesti iz neobičnih okolnosti njegovog odrastanja, kao i iz nezdravog samoumravljenja, nije okrenuta nihilizmu konačnog beznađa, vidi se po tome što on iz beznađa izvodi nadu. Očajanje je, dakle, nespremnost da se prihvati nada (Padmore, xii). Ova misao predstavlja ključ Kjerkegorove hrišćanske inspiracije – da prokletstvo beznađa nastaje sa sumnjom, a obrt postojanja sa prihvatanjem nade uprkos svemu.

Svest o ponoru koji odvaja čovečanstvo od božanskog, koju je Martin Luter smatrao za početni impuls nastojanja da se postoji kao „sopstvo¹⁵ pred Bogom“ (*coram Deo*), imala je veliki uticaj na Kjerkegora. Pod tim uticajem, on razliku i udaljenost koju čovek oseća između sebe i Boga tumači kao nepremostivi mračni ponor beznađa i izvor otuđenja od pravog samosaznanja. Naime, pogled u sebe ne može sam da prođe kroz ponor, nego se navikava na ponor sve više, tako da je sve manje u stanju da izađe iz straha i drhtanja koje nastaje zbog onoga što mu izgleda kao Božije napuštanje. Velika tajna, misterija ponora je nalaženje praštajućeg božanskog pogleda. Samotražeći pogled sopstva se gubi u tami ponora i sopstvo mora da sagleda sebe kroz pogled Drugog: ono postaje samo sebi poznato tek u tom odnosu, kroz pogled božanskog praštanja (ibid, xiii).

Kjerkegorovo zagovaranje indirektno komunikacije, preko njegovih različitih pseudonima, sakriva tajnu njegovog srca među različitim „alter egoima“ njegovog stvaralaštva. Takođe, da se Kjerkegorovo lično sakrivanje uklapa u perspektivu samosaznanja koja navodi čitaoca da traži sopstveno sakrivanje. Ali sam motiv skrivenosti i otkrovenja potiče iz teologije koja ukazuje na sakrivenost Boga od ljudskih pokušaja da steknu određeno znanje o Njemu i što nas vraća na antropocentričnu predstavu Boga. Sa druge strane, stajanje „sopstva pred

¹⁵ Odnosno, kao „vlastito ja pred Bogom“, ukoliko se držimo prevoda iz knjige *Bolest na smrt*.

Bogom“ može da osvetli problem patnje beznađa, teskobe, „smrti Boga“ i „smrti sopstva“ (ibid).

Padmor je pokazao da je Kjerkegor dao najvrednije izraze uvida u neuspešne pokušaje samosaznanja u modernoj zapadnoj teoriji. Kjerkegorova dela govore o patnji modernog sopstva i identifikuju neuspeh da se preobrazi iskonska teskoba i strepnja u verno religiozno sopstvo sa različitim oblicima očajanja tj. beznađa. Situiran u modernom okruženju Kjerkegor izumeva idiom vlastitog ja ili sopstva pokazujući da je modernom čoveku potrebno lečenje duše. Međutim, prikazujući moderne oblike neautentičnosti, Kjerkegor zapravo iznosi suštinu samosaznanja koja na različite načine zapravo postoji od pamtiveka.

Ipak, Kjerkegorova misao ide još mnogo dalje kada najavljuje prekretnicu ka novom vremenu. To je prekretnica ka post (hegelijanskom...) dobu koje nas je dovelo do svesti o problematičnim implikacijama isključivo instrumentalnog odnosa prema svetu i o krizi koje takav odnos proizvodi. Ova kriza modernosti, nastala iz osporavanja prethodno neupitnog uverenja da je razum osnovni princip stvarnosti i znanja, ostavila je razum ogoljenim u njegovoj instrumentalnoj neutemeljenosti. Iz toga izveden tzv. „evropski nihilizam“ po inerciji je nastavio da sledi ničeansku „logiku propadanja i poremećaja“ (Shimomissé 1992).

Moderni političkoekonomski sistem, usmeren pretežno na naučnotehnoški razvoj, nije se bavio ljudskim problemima. Zbog toga je on nastavio da reprodukuje krizu etičkih vrednosti dovodeći čoveka u stanje beznađa pri pokušajima da zamisli budućnost. Etički razlozi su doveli i Kjerkegora do razlaza sa spekulacijama o ostvarivanju sistema identiteta bića i znanja i o kraju istorije.¹⁶ Njegova razmišljanja o

¹⁶ Ove Hegelove spekulacije u ime ostvarivanja Ideje njegovog filozofskog sistema, zanemarile su subjektivnu stranu čoveka. Marks je učinio isto u ime društvene prakse, ali ostajući u okvirima kapitalističke orijentacije na ekonomski rast, ni on se nije bavio etičkim pitanjima, niti se brinuo o posledicama eksploatacije okruženja. Međutim, preuzimanje vrednosti usmerenih na tehnološki razvoj, nije učinilo komunističku nadu ništa realnijom

površnosti modernog potrošačkog odnosa prema svetu i otuđenju čoveka bila su nesumnjivo avangardna u to doba. Možda i zato ona nisu imala odjeka među njegovim savremenikima, filozofima, sve dok Jaspers i Hajdeger nisu prepoznali i prihvatili Kjerkegorovo shvatanje razuma kao instrumentalnog principa koji moderno društvo vodi u samoobmanu i dekadenciju (ibid).

Sa druge strane, neprepoznavanju od svojih savremenika, filozofa, doprineo je i sam Kjerkegor iznošenjem svoje precizne dijagnoze modernog doba u senci istraživanja individualnog postojanja. Njegov jedinstveni pojedinac može da transcenduje nihilizam i očajanje egzistirajući pred licem Boga. Na taj način, kroz očajanje –*despérance* (-fr.), indirektno se može prihvatiti nada – *espérance* (-fr.) da bi se stekla vrhunska nada – nada koja podiže čoveka i onda kada se više nema čemu nadati, nada uprkos svemu, radikalna nada, nada u beznađu.

Otkrivajući kroz sebe istinu pojedinca, Kjerkegor je u ljudskom prepoznao nesvodivi karakter uzajamnosti koja nastaje u odnosu, kontemplaciji i zauzimanju stava nade prema sebi i okruženju. Posredstvom patnje, očajanja i beznađa čovek se otkriva kao sinteza koju je „prvobitno dobio u pravom odnosu, iz božijih ruku“ (Kjerkegor 1980:13). U dijalektici odnosa prema odnosu i samoodnošenju on nalazi svoj identitet. Međutim, ljudsko biće ne nalazi svoje sopstvo jednom zauvek, nego stalno iznova treba da ga uspostavlja.¹⁷

čak ni u pogledu ekonomskog prosperiteta u državama socijalističkih režima koje su sebe tumačile kao „prelazni period“ ka komunizmu.

¹⁷ „Čovek je duh. Ali šta je duh? Duh je vlastito ja. Ali što je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema sebi, ili u odnosu to da se on odnosi na samoga sebe; vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samoga sebe. Čovek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i večnosti, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dva činioca. Sa toga stanovišta čovek još nije vlastito ja. U odnosu između dva činioca, odnos je treći činilac kao negativna jedinica i oba činioca se odnose u odnosu i u odnosu prema odnosu; tako pod određenjem duša, postoji odnos između duše i tela. Ako se, naprotiv, taj odnos odnosi prema samom sebi, onda taj odnos postaje treći pozitivni činilac, onda je to vlastito ja.“ (Kjerkegor 1980:11)

Utoliko se beznađe odnosi, s jedne strane, prema nemogućnosti shvatanja najvišeg dobra, a sa druge, prema radikalnoj nadi. Stanje beznađa koje ne poriče mogućnost nade za Kjerkegora nije u striktnom smislu beznađe, nego nastaje zbog *nedostatka zadatka*, a bez zadatka je protivrečno bilo šta raditi. Na planu duha, u situaciji potpunog beznađa bio bi samo neko ko bi bio bez krivice i greha, smatra Kjerkegor, jer on nema šta da čini, jer mu ni patnja, ni pokajanje, ni strpljenje, ni traženje pomoći ne predstavljaju zadatak. Otuda to što smo svi grešni, u stvari znači da niko nije u zaista beznadežnoj situaciji. Ukoliko bi neko ljudsko biće bilo bez greha pred Bogom, ono bi bilo bez zadatka, a takva situacija bi bila beznadežna za sve.¹⁸

Kjerkegor se zalaže za nadu uprkos neizvesnosti ishoda, za radikalnu nadu, koji prevazilazi razum, sa verom da će ipak na kraju sve biti dobro. To pretpostavlja prihvatanje vlastite slabosti i nemoći, bez predaje i odustajanja. Kroz takvu nadu čovek otkriva da u sebi nosi ideal sebe, što biblijske reči izražavaju time da je čovek „sazdan po liku božijem“. U svakom slučaju, ljudski spas je u otvaranju srca koje je jedino sposobno da primi ljubav, odnosno, milost Božijeg praštanja. Ova vrhovna nada, premda potpuno različita od prirodne nade, ipak predstavlja suštinski deo ljudske prirode. Međutim, iako se nalazi

¹⁸ „Ali ako ne bi bilo zadatka i ako bi onaj koji pati bio bez krivice pred Bogom, onda i samo onda bi postojalo beznađe. Ako bi u odnosu na Boga onaj koji pati mogao biti u pravu, ukoliko bi bilo moguće da je greška do Boga, e, onda bi postojalo beznađe i užas beznađa, jer tada ne bi bilo zadatka. Zadaci vere i nade i ljubavi i strpljenja i skromnosti i poslušnosti – ukratko svi ljudski zadaci, zasnovani su na večnoj izvrsnosti u kojoj oni imaju mesto odmora i podrške, izvesnosti da je Bog ljubav. Ako bi se ikada desilo ljudskom biću u odnosu prema Bogu da je greška do Boga, tada ne bi bilo zadatka; ako bi se to ikada desilo i jednom ljudskom biću, ne bi bilo zadatka za celo čovečanstvo. Ne samo da u tom posebnom slučaju ne bi bilo zadatka; ne, ako bi Bog ikada pokazao da nije ljubav i u najmanjem i u najvećem, i ako bi ostavio onoga koji pati bez zadatka – onda celo čovečanstvo više ne bi imalo zadatak i bilo bi ludo i uzaludno i pogubno verovati, samoprotivrečno raditi i agonija živeti ako bi Bog u bilo kom trenutku odrekao svoju ljubav, onda bi svi zadaci nestali i sveli bi se na ništa i postojalo bi samo beznađe.“ (Kierkegaard 2009: 277)

duboko usađena u ljudsko srca, ova krajnje nadanje se javlja samo u mukama beznađa. Tu se nalazi smisao patnje i mogućnost življenja radikalne nade.

Marksistički filosof, Ernst Bloh (Ernst Bloch) možda nije bio pod uticajem Kjerkegora, ali je poput njega smatrao odlučujućim naučiti se nadanju. Smatrao je da ono „proširuje ljude“ istovremeno ih iznutra usmeravajući ka cilju. „Nadanje“, kaže Bloh, „iziskuje ljude koji se delatno bacaju u postajuće“ kroz „afektivni rad“ nadanja „protiv životne teskobe“ (Bloch 1981: 1). Kada je društvo u usponu, ulogu i sadržaj nade ljudi neprestano doživljavaju, pretvaraju ga u delo i šire, ali kada staro društvo, poput zapadnog, propada, strah se postavlja pred nadu i protiv nje (ibid: 2,3):

„Tada se strah pokazuje subjektivističkom, nihilizam objektivističkom maskom fenomena krize: koji se trpi, ali se ne prozire, koji se oplakuje, ali se ne menja. Promena ionako nije moguća na tlu građanstva... čak i kada bi se htela ali se nipošto neće. Štaviše, građanski bi interes upravo svaki drugi, sebi suprotan interes hteo uvući u vlastito propadanje; tako on, da bi umrtvio novi život, pretvara vlastitu agoniju u prividno načelnu, prividno ontološku. Bezizlaznost građanskog bitka proširuje se kao bezizlaznost ljudske situacije uopšte...“ (ibid: 3)

U vreme komunističkih režima, Bloh je kao utopistički marksista video u modernom zapadnom građanstvu oličenje bezizlaznosti ljudske situacije. U međuvremenu je, međutim, moderna građanska ideologija potrošačkog društva prevladava i širi se svetom globalno uspostavljajući princip ontološke ranjivosti i beznađa čovečanstva. U tim okolnostima, koje sa protokom vremena izgledaju sve žešće, gde ćemo potražiti rešenje ako smo bez radikalne nade?

LITERATURA

- Bloch, Ernst. (1981) *Princip nada*, Tom 1, Zageb: Naprijed.
- Fernando Flores and B. Scot Rouse. (2016) "Ecological Finitude as Ontological Finitude: Radical Hope in the Anthropocene", *Telos* 177 (Winter 2016).
- Kierkegaard, Søren. (1980) *Bolest na smrt*, Beograd: „Mladost“.
- Kierkegaard, Søren. (2009) *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lear, Jonathan. (2006) *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- Moore Jason W. (ed.) (2016) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA: PM Press
- Nussbaum, Martha. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Padmore, Simon D. (2011) *Kierkegaard and the Self Before God Anatomy of the Abbyss*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Rachel Carson Center, Munich; <https://radicalhopesyllabus.com> (pristupljeno 01. 09. 2019.)
- Sen, Amartya. (2005) "Human Rights and Capabilities" *Journal of Human Development* 6 (2): 151-166.
- Shimomissé, Eiichi. (1992) "The Crisis of Philosophy and the Philosophy of Crisis", internet objava <http://eiichishimomisse.com/wp/publications/the-crisis-of-philosophy-and-the-philosophy-of-crisis/> (pristupljeno 19. 08. 2019.).
- Shockley, Kenneth. (2020) "Living well wherever you are: radical hope and the good life in the Anthropocene", *Journal of Social Philosophy* 2020; 00:1-17.
- Wilson, Robert Anton. (2016) *Quantum Psychology How Brain Software Programs You and Your World*, Colorado: Hilaritas Press.

JELENA DJURIC

Institute for Social Sciences, Belgrade

SUFFERING AND HOPE IN THE ANTHROPOCENE

Abstract: The text is about how the notion of radical hope as an orientation in a situation when everything seems hopeless is revealed from the perception of suffering that is embedded in human nature and which flooded the planet during the Anthropocene. The ontological human vulnerability and the increasingly obvious finality of the hitherto known world, dominated by power relations and conflicts, suggests a consideration of the concept of radical hope. Despite the paradoxical nature of hope for something that does not have a definite subject, and that by the nature of its concept remains indefinite, man needs hope as an incentive for an existential turn. The search for such a turn can be deeply inspired by the thought of Soren Kierkegaard.

Keywords: suffering, despair, hopelessness, existential turn, radical hope

Primljeno: 20.12.2021.

Prihvaćeno: 1.3.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 323.272

159.947 : 314.47

1 Marx K.

1 Nietzsche F.

1 Deleuze G.

1 Guattari F.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.269-296>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ¹

Institut za političke studije, Beograd

REVOLUCIJA VOLJE ZA ŽIVOT U KAPITALIZMU

„Moć je data samo onima koji se usude da se sagnu i podignu je. Samo jedna stvar je bitna, samo jedna – biti u stanju da se usudiš.“

Dostojevski

Sažetak: U radu se dokazuje da je Ničeova (Nietzsche) volja za život kao volja za moć, Marksov (Marx) slobodan rad kao izraz života, i Delezov (Deleuze) pojam želje kao volja za moć temelj za revoluciju volje za život u kapitalizmu. Niče se zalaže za obrazovnu i kulturološku revoluciju kao izlaz iz otuđenog sveta u kome se ljudi upotrebljavaju kao objekti. Marks pod revolucijom ne misli samo na političku ili ekonomsku, pa čak ne i svetonazorsku promenu, nego prvenstveno „radikalnu promenu u čoveku i društvu“ mišljenjem. Revolucija je usmerena na ukidanje svake eksploatacije, ali i puno ostvarenje, najviši oblik i bit prakse kao slobodne stvaralačke delatnosti. Marks se zalaže za jednu permanentnu revoluciju celine kao kružnog procesa apsolutne ideje, ostvaruje se proces samo-proizvođenja posredovanog kroz sve posebne načine proizvodnje predmeta, sveta u celini.

Delez u saradnji sa Gatarijem (Guattari) spaja mišljenja Ničea i Marksa i teži razviti politiku primerenu složenosti života, ukazujući da je kapitalizam represivan u svom nekontroliranom nametanju i nagomilavanju želja uz opasnost od izjednačavanja čoveka i stroja. Oni se zalažu za eksperimentiranje-

¹ E-mail adresa autorke: vesna.stankovic.pejnovic@ips.ac.rs

život, stvaranje „nove zemlje“ kao projekt koji se ne može svesti na političko rješenje kao proizvodnju stvarnog, stvaranje života, kroz aktivne, pozitivne linije bega jer one otvaraju želju. Želja, koja je prema Ničeju volja za moć, sama po sebi je revolucionarni proces. Proces želje je radost, a njezin proces se odvija kroz deteritorijalizaciju kao liniju bega kao delovanja jer nema ničeg aktivnijeg od bega kao „susreta između dva carstva.“

Cljučne riječi: Nietzsche, Marx, Deleuze, Guattari, revolucija, život

UVOD

U otuđenom svetu ljudi neprimetno gube volju za život koji prolazi pored njih, a mislioci Niče (Nietzsche) i Marks (Marx) smatraju da je potrebna revolucija volje koju Delez (Deleuze) uz podršku Gattarija (Guattari) objedinjuje kroz želju za moć kao želje za revolucijom. Kako bi se dogodila promena, potrebna je moć da se želja opire opresiji kapitalističkog sistema.

Prema Ničeju, u otuđenom svetu se ljudi upotrebljavaju kao objekti koji se odbacuju. Marks (Marx) koren čovekovog otuđenja vidi u „otuđenju slobodne ljudske delatnosti u radu“ (Marx 1989, 284). Markuze (Marcuse) tumači da je „svet je otuđen i neistinit dokle god čovek ne uništi njegovu mrtvu objektivnost i ne prepozna sebe i svoj vlastiti život 'iza' učvršćenih oblika stvari i zakona. Kada konačno stekne ovu samo-svest, čovek ima moć spoznaje, istine o sebi i svom svetu“ (Markuze 1966, 137). Takva perspektiva je temelj revolucije volje za život koja je nužna za promenu ponašanja i mišljenja što su obeležja velike revolucije (Le Bon 1980, 27). Po Ničeovom mišljenju za takav poduhvat je sposoban čovek koji teži stvoriti sebe samog kao potpunog, slobodnog čoveka. Takvom čoveku „nedostaje“ prostor u društvu i ideologiji koja zastupa jednakost, pravednost, moralnost, stvara promotere u obliku „taštih, lažljivih nakaza.“ (Niče, 1986, III, fr. 19) te ukazuje na potrebne promene društvene stvarnosti naglašavajući da je „narasla podložnost ljudi dresuri kojoj se ljudi lako pokoravaju“ (Nietzsche 1988, fr. 128), dok ignorisanje postaje društveni obrazac što je najveće nepoštovanje čoveka (Nietzsche 1988, fr. 37). U procesima koji ističu termine „dobro, normalno, moralno...“ ljudi su podložni manipulaciji. Zbog toga je i glavna intencija njegove filozofije stvaranje ljudi koji nisu deo mase, spremni da ustraju na odluci da „budu svoji.“

Istu perspektivu ima i Marks koji tvrdi da ljudska bit nije neki apstraktum koji je svojstven pojedinačnom individuumu, već sveukupnost društvenih odnosa (Marks 1960, 23) jer je celokupna svetska istorija „proizvodnja čoveka pomoću čoveka, nastajanje prirode za čoveka; dokazujući svoje rođenje pomoću samoga sebe, u procesu nastajanja” (Marks 1979, 286). Marks se zalaže za ostvarenje slobode u praksi, u konkretnom odnosu među ljudima, uz promenu postojećih uslova, koje je povezano sa samomenjanjem (Kolakovski 1980, 502). Kolakovski tumači Marksove stavove smatrajući da je on „zagovornik samoobogotvorenja čoveka, projektujući čoveka koji ne poznaje svoje granice i upleten je u hipertrofirane želje u odnosu na promenu poretka sveta“ (Kolakovski 1980, 34). Promena se postiže revolucijom sa ciljem da se čovek oslobađa od nametnutih-stranih-slepih determinacija. Za Marksa, „Sila“ u sebi nosi zametak novog društva (Marks 1973, I, 635). Takvom perspektivom Marks prevazilazi tradicionalni pojam nasilja jer ne veruje u njegovu stvaralačku snagu, zagovarajući ideju političkog nasilja koje može stvoriti novi društveni poredak. Nasilje, po Marksu, može imati samo prelazni značaj, a ne ulogu trajnog elementa društvene transformacije (From 1979, 33).

Kako iz norme objektivnosti koje se nameću kao prinuda, kao nešto spoljnje u odnosu na ljudsku subjektivnost, možemo doći do revolucionarne subjektivnosti (Starosta 2017, 101-139)? Ljudi su, prema Marksu, impotentni „ljudi-roba“, a služe se potentnim strojevima (From 1979, 14). U kontekstu kapitalističkih mehanizama prinude, forme subjektivnosti se ne sagedavaju kao forme objašnjenja, već kao forme koje se moraju objašnjavati (Lošonc 2017, 133). U subjektima uvek postoji nešto ne-subjektivno, u samom subjektu postoji ne-subjekt, sami akti svesnosti se konstituišu na osnovu ne-svesnih mehanizama (Reichelt, 2017, 3-52).

Marks i Niče koriste različite termine za ekvivalentne subjekte sa razlikom po pristupima i perspektivi suprotstavljenih klasa u društvu. Za Marksa su to buržoazija i proletarijat, a za Ničea gospodari i robovi. Marksova promišljanja su usmerena na društveno-ekonomsku sferu društva, kroz kolektivnu svest, dok je Ničeova psihološko-politička, sa naglaskom na individualnu svest. Niče neprestano traga za

izuzetnošću u ljudima, a Marksova misao je filozofija protesta utemeljena u veri u čoveka i njegovoj sposobnosti da se oslobodi i da ostvari svoje mogućnosti (From 1979, 6). Delez (Deleuze) i Gatari (Guattari) objedinjuju Ničeove perspektive na marksističkim temeljima i produbljuju, na temelju novih okolnosti, potrebu za revolucijom, jer želja za revolucijom je želja za moć, koja vraća čoveku njegov život koji je zarobljen od strane apstraktnih strojeva i institucionalnih lavirinata kapitalističkog sveta.

NIČE – VOLJA ZA ŽIVOT KAO VOLJA ZA MOĆ

Pojam života u Ničeovoj filozofiji je neprekidno zbivanje koje u svakom trenutku dostiže svoj kraj, kao dionizijska igra večnog nastajanja i nestajanja, bitka i bivanja, mnoštva i promena. Svet Niče shvata kao kaos, odnosno poredak moći borbe oko prevlasti pluraliteta mnoštva volje za moć. Svet kao volja za moć je „dionizijski svet većitog samostvaranja, većitog samorazaranja, tajanstveni svet dvostruke požude, 'iznad dobra i zla', bez cilja... bez volje“ (Nietzsche 1988, fr. 1067). Dionizijski elemenat Niče vidi u „potvrđivanju života, čak i u najnedokučivijem i najsurovijim problemima, volji ka životu“ (Nietzsche, 1983, fr. 34), kazivanje „da“ sveukupnom značaju života (Nietzsche, 1988, fr. 1050).

Kao prorok revolucije, on je mišljenja da „život“ mora znati naći odgovor na konkretne životne slučajeve koji su mu neprijateljski nastrojani. Niče teži umetničkom „osmišljavanju novih mogućnosti života“ kroz volju za moć (Delez 2009, 144, 148). On se ne zalaže za oslobođenje „od“ života, već za oslobođenje sâmog života, njegovih sputanih sila i životnih nagona. „Život protiv života“ je „samokontradikcija“ koja može biti samo prividna, kao svojevrtni privremeni izraz, objašnjenje, formula, prilagođavanje, psihološko nerazumevanje nečega, stvarna priroda daleko od razumevanja“ (Niče 1986, III, fr. 13). Život, kao jedna od ključnih tema njegove filozofije se ne shvata samo u teorijskom i empirijskom smislu, već i simbolički (u vidu personifikacije starogrčkog božanstva). Život je određen merom moći, volje, iskonske radosti postojanja; a ne merom ograničenja,

bezvoljnosti i oslobođenja od htenja. Sve vrednosti u životu, u svetu, zapravo su život sâm, jer svet, sam po sebi, nema nikakve vrednosti. Život nije prilagođavanje unutrašnjih uslova spoljašnjim, nego volja za moć, koja iznutra asimiliše i potčinjava sebi sve veću količinu „spoljnog“ materijala (Nietzsche 1988, fr. 681). Volja za moć je samo „htenje“, zapovedanje i pokoravanje samom sebi, vlastitim mogućnostima i načinima ljudskog delovanja, izlaganje opasnostima i neizvesnostima. Volja za moć je konačna i ograničena sposobnost stvaranja, kao uzvišenje i jačanje sebe samoga. (Nietzsche 1988, fr. 404) „Volja za moć nije bitak, nije postajanje, nego patos, kao najelementarnija činjenica, iz koje tek potiče postajanje, delovanje“ (fr. 635). Sam život je volja za moć (fr. 55, fr. 254), a samoodržanje je jedna od poslednjih i najčešćih posledica te moći. Za Ničea, život nije „samoodržanje“ već „samonadilaženje“ (Nietzsche, 2002, fr. 13). Samu bit volje za moć Niče vidi kao povećanje moći, kao kvantum moći koja se može održati u samoj sebi samo ako se prevazilazi. Zadržavanje na određenom nivou moći je početak nemoći, početak unižavanja života. Volja za moć sama sebe određuje kao princip svog povećanja i održanja, a može se pokazati samo na otporu (Nietzsche 1988, fr. 656) jer se sloboda ostvaruje samo na nadilaženju ograničenja. Cilj kome treba težiti je pretvaranje energije u život i „života u najvišu potenciju“ (fr. 639). Volja za moć je za Ničea bit bivstva, bit čoveka, prirode, celokupnog kosmosa, temelj perspektive sveta „s onu stranu dobra i zla“, koje ostaje verno stvarnom, zemaljskom svetu i ne beži u imaginarne „pozadinske svetove“. Tamo gde se čovek shvata u optici „volje za moć“, u prvi plan se nameću određene crte bivanja čoveka: samopotvrđivanje, ličnost, sloboda (Fink 1984, 264). „Moramo naučiti da mislimo drugačije, kako bi se osećali drugačije“ (Niče, 1984, fr. 103). Iz te perspektive, volja za moć je određena kao samorast moći radi vlastitog prevladavanja.

„Volja za poricanje života“, jeste moral, kao potajni nagon uništavanja, načelo umanjivanja, početak kraja (Nietzsche 1983, fr. 3), okretanje od volje za životom (fr. 11), smetnja čoveku u oslobođenju individualiteta i egzistenciji samosvojne ličnosti. „Moral malih ljudi kao mera stvari je najodvratnija degeneracija koju je kultura dosada pokazala. Ova vrsta ideala još visi nad čovečanstvom kao ‘Bog‘“ (fr.

200)! Neskriveno je Ničeovo nezadovoljstvo sadašnjim čovekom kog poistovećuje sa resantimanom prema životu i robom kome su slabosti predstavljene kao vrednosti. Osnovne vrednosti hršćanstva; poniznost, siromaštvo i blagosti bile su isključivo predodređene za najslabije elemente društva, a kada su trijumfovale i postale univerzalne civilizacijske vrednosti, čitav svet je postao mediokritet. (Niče 1981, 39). Niče je mišljenja da cilj čovečanstva treba biti stvaranje novog čoveka, odvojenog od nametnutnih moralnih normi. Zahvaljujući tom patosu distance, on ima pravo da stvara vrednosti (Kaufmann 2013, 21), teži „životu večnom” u svòj njegovoj neposrednosti, jednostavnosti, jedinstvenosti, celini; oslobođen starih ideala i svega što „treba”, što je na bilo koji način od njega stvarao vakuum; protivi se uništenju života zagovarajući njegovu afirmaciju. Niče ističe da afirmaciju života kroz revoluciju mogu sprovesti viši ljudi koji teže osećanju punoće, moći koja hoće da se preliiva, „željni najgoreg, najopasnijeg načina života” (Niče 1992, 178). Zahtev za potpunim čovekom podrazumeva patnju i tragiku, odlazak do kraja mogućeg, do one tačke na kojoj se moguće spaja sa nemogućim. Bit potpunosti nije u svestranosti, već u neograničenosti (Bataille, 1988, 35). Patnja je centralna činjenica ljudskog stanja. (Niče 1997, fr. 4, 159). Iako tu ideju Niče preuzima od Šopenhauera (Schopenhauer), njegovi vlastiti prikazi su različiti, uslovljeni fiziologijom, psihološkim i socijalnim razlozima. „Većina smrtnika“ pati jer su „fiziološka žrtva i ... nezadovoljni“ (Niče 1986, III, fr. 1, 13). Samo kroz nespokoj delatni čovek stvara svoj život (Gete 2016, 63). Bol nam daje sposobnost da se promenimo jer će „preoblikovati opstanak ako bude naučio preobraziti sam sebe“ (Nietzsche 1988, fr. 820). Kroz patnju razvijamo kvalitete hrabrost, snagu, libidnost jer „sam život, njegova večna plodnost i ponovo vraćanje uslovljuje muku, razdor“ (Nietzsche 1988, fr. 1052). Život ispoljen u snazi, razvoju, rastu predstavlja dobro po sebi i nije ga potrebno štititi etičkih imperativa. Zbog toga, Niče etiku zamenjuje antropologijom natčoveka, koji sebi postavlja životna pravila, a biću (*Sein*) pridaje jedno novo ontološko iskustvo tako što ga određuje kao život. Natčovek je simbol odbijanja konformiteta, kao antiteza mediokriteta i stagnacije (Kaufmann 1983, 309); on nije biološki koncept, već je nezavisan od spoljašnjih i

nametnutih uticaja i ciljeva društva i samom sebi postavlja vlastite zakone, gospodar je slobodne volje, vlada sobom i okolnostima (Niče 1986, II, fr. 2). Prevazilaženjem prepreka, on postaje srećan, zadovoljan i ispunjen jer sreća nikako nije puko zadovoljstvo, već su borba i bol put ka samonadilaženju. Natčovek prevazilazi čoveka dosadašnjih vrednosti, otvoren je volji za moć, odnosno životu. Ničeov natčovek predstavlja pokušaj bega iz zatvora, stege, prevladavanjem suprotnosti između tela i duha. Delez natčoveka opisuje kao onog ko „hoće samog sebe, sa voljom da zapoveda svojom vlastitošću jer svako htenje u sebi inkorporira prevazilaženje postojećeg (Delez 1990, 45).

Ipak, Niče tvrdi da je ropstvo nužnost, preko potrebna praksa u hijerarhijski organizovanom društvu koje doprinosi permanentnom napretku društva (Niče 2002, fr. 44), kao neophodno potrebno sredstvo spiritualne discipline i napredovanja (fr. 188). Robovima je slabost predstavljana kao snaga, a poniznost, siromaštvo i blagost bile su isključivo predodređene za najslabije elemente društva, „čime prosječnjaci pokušavaju progutati vrednosne sudove koji su im najpogodniji.“ (Nietzsche, 1988, fr. 400). Kada su takvi postulati postali univerzalne civilizacijske vrednosti, čitavim svetom je ovladao mediokritet jer „moralizirani čovek postaje oslabljen, manje škodljiv.“ (fr. 397) „Priprosti, ništavni duhovi, mediokriteti, poseduju sposobnost da u najdubljoj i najsadržajnijoj misli ne vide ništa dalje od delokruga svoga vlastitoga svakodnevnog mišljenja“ (Niče 1981, fr. 7). Stanje u koje je zapao moderni čovek, dovodi do „ubistva Boga“ što čovek oseća kao konačnost, napuštenost, jedinstvenost i osamljenost. Možda ideja o smrti Boga (Nietzsche, 2002 fr. 125) deluje preuveličano, jer se moderni svet još nije urušio pod vlastitom težinom, ili nam to samo naizgled tako izgleda jer gledamo u ambis koji je progutao najvećeg. U toj praznini, taj „vakuum smisla“, (Nietzsche 1981, 23) mora ispuniti opšti kulturološki haos društva jer smo okruženi neredom i prezasićeni ličnim izborima, koji će nam biti servirani u udobnosti našeg nedelovanja i mentalne lenjosti kroz gomilu ponuđenih (opasnih) izbora i ispraznih vrednosti, bez konkretnog smisla i utemeljenja. Takve „vrednosti“ slede generacije koje Niče naziva poslednjim ljudima i koje prezire jer su okrenuli leđa sučeljavanju ideja, stavova i ideala, životareći u zabludi životnog

ispunjenja (Deleuze 1990, 54), limitirajući doze tuge i zadovoljstva i bespomoćno pokušavaju da zauzdaju osnovne ljudske porive, zavaravajući se da žive srećnim životima. „Oni na nebu vide zvezde kao ideale i ljudske potencijale, ali nemaju moći da ih dosegnu jer jedva imaju moći i da trepnu“ (Delez 1990, 55). Da li je ovo opis našeg savremenog sveta u kome nema volje za puninu života?

Život je, po Niče, nadahnuće koje ne bi smelo biti podvrgnuto bilo kakvim teološkim dogmama ili praznim pojmovima. Kada se mišljenje ograničava, život se obezvređuje, prestaje da bude aktivan, svodi se na sve slabije, bolešljive oblike jedino uskladive sa vrednostima koje se zovu „višima“ (Delez 1999, 45). Živeti van sopstvenog života i obmanjivati se da je prava istina negde izvan nas, a da život koji živimo nije onaj pravi, za Ničea je zabluda koja direktno vodi u nihilizam. Niče nihilizam shvata kao bolest, prelazno patološko stanje (Nietzsche, 1988, fr. 13) koje nastupa kada nedostaje cilj, i kad najveće vrednosti gube svoju vrednost (fr. 2), kada na „zašto“ ne nalazimo odgovor, kada smo u zbivanju izgubili smisao koji nije u njemu i hrabrost jer smo izgubili na časti u svom biću. (fr. 12, fr. 18, fr. 29). Trijumfom nihilizma, volja za moć prestaje značiti „stvaranje“ i postaje želja za moć, žudnja za dominacijom (prisvajanje sebi ustanovljenih vrijednosti, novac, čast, vlast...) (Delez 1999, 17). Nihilizam je odraz dekadencije čoveka i vlastitog sebenegiranja, suprotstavljajući mu herojski nihilizam kao put odluke čoveka iz dosegnete i usvojene volje za moć u večnom vraćanju istog. On promiče filozofiju delovanja nastojeći da čovek bar pokuša „stvoriti sebe kao potpunog čoveka“ samonadilazeći sebe samog (Nietzsche 1988, fr. 916) nadajući se da će moderna ljudska bića naučiti umetnost vesele nauke i okrenuti lošu savest protiv vladajućeg ideala koja će stvoriti novog čoveka (Niče 1986, II, fr. 18).

Niče je ideolog života jer je, po njemu, život dobro po sebi i najviša vrednost. Život je nadređen svemu: obrazovanju i religiji, pa je potrebno osloboditi se morala da bismo mogli moralno živeti. „Volja za životom ujedno je u svom prirodnom stanju volja za moć“, te je potrebno „uspostaviti prirodu, slobodnu od moralne kiseline“ (Nietzsche 1988, fr. 327).

MARKS – SLOBODAN RAD KAO IZRAZ ŽIVOTA

Marks u temelju svoje filozofije razmatra otuđenje čoveka, odnosno njegovo razotuđenje koje se postiže ukidanjem tog stanja, težeći dostignuću neotuđenog slobodnog čoveka. Emancipacija duha je cilj Marksovog filozofskog istraživanja jer on teži „oslobađanju od okova ekonomskog determinizma, obnavljanju u punoj ljudskoj celovitosti“ (From 1979, 13). Volju za život čovek ostvaruje samo u procesu autentične radne delatnosti jer samo tada on razvija samoga sebe, ostvaruje se i postaje čovek u svoj svojoj moći. Prema Marks, rad je činilac koji posreduje između čoveka i prirode, odnosno to je napor usklađivanja sa prirodom. Rad je izraz ljudskog života i kroz rad se menja čovekov odnos sa prirodom, pa se zbog toga kroz rad menja i sam čovek (From 1979, 26). Samo slobodan rad može biti izraz života jer je „proizvodni život, rodni život koji proizvodi život. U načinu životne delatnosti leži njen rodni karakter, a slobodna svesna delatnost je čovekov rodni karakter“ (Marx, Engels 1989, 251). Kako je rad život (Marks 1989, 209), čovek je otuđen od proizvoda svoga rada, svoje delatnosti i sebe samog. Sledom toga, ljudi su u kapitalističkim odnosima „otuđeni“ od svoga „rodnog bića“ (*Gattungswesen*) ali i svojih prirodnih iduhovnih osobina (Marks 1969, 253). Rad je samoizražavanje čoveka, jedan od izraza njegovih individualnih fizičkih i duhovnih moći (From 1979, 48) i nije sredstvo za ostvarivanje nekog cilja, nego i cilj po sebi, izraz ljudske energije. Čoveku se rad, životna delatnost, sam proizvodni život pojavljuje samo kao sredstvo za održanje fizičke egzistencije.

Otuđenje je pojava koja se neprestano pojavljuje u Marksovom ukupnom stvaralaštvu kao znak da se čovek otuđuje od realizacije svojih istorijski kreiranih ljudskih mogućnosti (Petrović, 1986, 325) jer čovek „druge ljude smatra sredstvom, a sebe samoga ponižava do sredstva i postaje igrač tuđih sila“ (Marks 1989, 57). Otudenje (ili „izrođivanje“) znači, po Marks, da „čovek ne doživljava sebe kao aktivnog činioca u odnosu sa svetom, već svet – (priroda, pa i on sam) ostaje stran za njega“ (From 1979, 52). Čovek pretvara sebe u stvar i prenosi na stvari obeležja vlastitog života koja je sam stvorio i usred je žestokog razmimoilaženja

iako se medijskom propagandom kapitalizma sugerije da je njegova subjektivnost večna, da vlada njom, i poznaje svoje vlastite preferencije, te otvara perspektive decentralizacije.

Centralno promišljanje na koje je Marks usmeren jeste pretvaranje otuđenog, besmislenog rada u produktivni, slobodni rad (From 1979, 51). Lažljivu boju forme robe prati ljudski subjekt bez emocija (Fineli 2017, 236), otuđen od svoje suštine. Otušeni ljudi su „duhovno izgubljeni“ prema Hegelu i Kjerkegoru (Kierkegaard) jer su „udaljeni od svog istinskog sebe“ i nedostaje im „životni smisao.“ Za Marksa, kao i za Hegela, pojam otušenja je zasnovan na razlikovanju između egzistencije i esencije, postojanja i biti, na činjenici da je čovekovo postojanje otušeno od njegove biti, te da u realnosti ne može biti što potencijalno jeste, ili da on nije ono što bi trebalo da bude i da treba biti ono što bi mogao biti. Marks sledi Hegelovu misao po kojoj je rad „čin čovekove samokreacije“, i ideju da je čovekova istorija istovremeno istorija čovekovog otušenja (*Entfremdung*). „Um teži ostvarenju svoje suštine, ali čineći to skrivajući taj cilj od vlastitog pogleda i ponosi se ovim otušenjem od samoga sebe“ (Hegel 1966, 134). Otušenje za Marksa izvire iz odnosa ljudi prema proizvodima svog rada i prema samom njihovom radu (Marks 1989, 252). Povećanjem vrednosti sveta stvari raste obezvređivanje čovekova sveta (245). Proizvod rada je rad koji je postao stvar, to je opredmećenje rada. Ostvarenje (*Verwirklichung*) je njegovo opredmećivanje kao gubitak i ropstvo predmeta, prisvajanje kao otušenje, kao ospoljenje (Marks 1989, 245-6).

Otušenje rada dostiže vrhunac u kapitalističkom društvu. Marks se zalaže za oslobađanje ljudskog bića kroz ponovno uspostavljanje neotušene, slobodne delatnosti svih ljudi, i uspostavljanje društva u kojem je cilj čovek, a ne proizvodnja stvari, a čovek prestaje biti „osakaćeno čudovište, i postaje potpuno razvijeno ljudsko biće“ (Marx 1989, 502). Pojam otušenja kod Marksa označava stanje čovekove izgubljenosti u kome čovek više nije biće koje svojim radom pridonosi boljitku društva. Otušenje je izopaćenost ljudskog bića koje tlači druga ljudska bića pod sobom (Lefebvre 1980, 106) jer u otušenom radu čovekov rad nije dobrovoljan, nego prinudan, prisilan rad, kao sredstvo da zadovolji potrebe izvan njega (Marks 1989, 248).

Vrhunac otuđenja je „samootuđenje“ (Marks 1989, 39) jer čovek istovremeno otuđuje nešto od sebe i od nečega, otuđuje sebe od samog sebe (Petrović 1986, 97). U procesu samootuđenja dolazi do „raskoraka između čovekove suštine i njegove faktične egzistencije“ (Petrović 1972, 171). Čovek koji se ne reflektuje na vlastito otuđenje samoemancipirajući, negira sebe kao dela polja kapitala i dela kapitalističkog sveta (Lošonc 2017, 130). Beda subjektivnosti u kapitalizmu, za Marksa je pojedinačna emancipacija uvek visoko izdignuta naspram otuđenih kolektiviteta (Henry 1990, 87-111). Otuđenje samosvesti nije izraz zbiljskog otuđenja čovekova bića koji se održava u znanju i mišljenju.

Kada rad nije slobodan, „ljudska delatnost prestaje biti proizvodnja radi bića samih, u njihovoj punini, koju im daje čovekom pričuvano prisustvo bitka i postaje rad koji sve što jeste niveliše u svoje apstraktne učinke“ (Sutlić 1972, 133). Temeljno otuđenje je pervertiranje proizvodnje bića iz bitka u rad koji stvara robe (31). Proizvodnja života, kako vlastitog, pomoću rada, tako i tuđeg pomoću rađanja, ima dvostruki, prirodni i društveni odnos, kao zajedničko delovanje više individua jer je „određeni način proizvodnje stalno povezan sa određenim načinom zajedničkog delovanja ili sa društvenim stepenom delovanja“ (Marks 1989, 374). Odnosi rada su „neposredno“ ekonomski i politički. Na temelju pretvaranja vrednosti i cene radne snage u oblik najamnine u vrednost i cenu samog rada, „prikriva se stvarni odnos i pokazuje njegova suprotnost, i mistifikacija kapitalističkog načina proizvodnje, sve njegove iluzije o slobodi, sve apologetske gluposti vulgarne ekonomije“ (Marks 1973, I, 474). Proizvodi rada ne bi bili roba da su proizvodi samostalnih privatnih radova koji se obavljaju nezavisno jedni od drugih. „Društvena povezanost tih privatnih radova materijalno postoji ako su oni karike u lancu jedne prirodne, društvene podele rada, i svojim proizvodima podmiruju različite potrebe“ (I, 692). Čovekova vlastita aktivnost, njegov vlastiti rad ga kontroliše svojstvima autonomije, otuđenim od čoveka (Lukács 1979, 98).

Centralni problem Marksove filozofije usmeren je na postojanje stvarnog individualnog čoveka koji jeste ono što čini (From 1979, 14). Za Marksa je čovek, njegov svet (Lošonc 2017, 128) jer „svest ljudi ne

određuje njihovo biće, već, upravno suprotno, njihovo društveno biće određuje njihovu svest“ (Marks 1973, I, 337). Misli vladajuće klase su u svakoj epohi vladajuće misli, tj. „klasa koja predstavlja vladajuću materijalnu silu društva je ujedno i njegova vladajuća duhovna sila.“ (Marks, Engels 1989, 393) Kako bi volja za život „prevazišla“ te vladajuće misli koje oblikuju život čoveka bez volje za život, Marks se zalaže za permanentnu revoluciju celine, kao beskrajnog samo-proizvođenja koje uključuje prirodu i čoveka u celini. Po toj revoluciji, kao kružnom procesu apsolutne ideje, ostvaruje se proces samo-proizvođenja posredovanog kroz sve posebne načine proizvodnje predmeta, uključujući „materiju rada“, sveta u celini. Cilj takve revolucije je da „uzajamni odnosi ljudi kao vlasnika roba budu vladajući društveni odnosi“ (Marks 1973, I,694).

U kritici imanentne strukture moći, Marks naglašava, da kapitalistički način proizvodnje sakriva svoju bit koja mora postati vidljiva u društvenim oblicima, kao sistem-ideologija samoskrivanja. Subjekti kapitalističkog načina proizvodnje se ne definišu na temelju njihove motivacije već predstavljaju „personifikaciju“ samoreferencijalnih mehanizama kapitala. Marks shvata čoveka kao „cirkulaciju roba u koju se ulažu želje, i u koju on investira svoju subjektivnost, i inicijalizovana je, ne od njega, nego od strane kapitala kao samo-kretanja (*Selbstbewegung*)“ (Lošonc 2017, 139). U kapitalizmu vlada večni sukob i protivrečnost između Subjekta i sveta konkretnog, sa jedne strane, i Subjekta i sveta apstrakcija, sa druge. Kapitalizmu je imanentan duboko destruktivan potencijal, koji se uvek iznova aktivira, dok je kapitalističko upravljanje „po svome obliku despotsko“ (Marks 1989, 297).

U društvenim odnosima stvari poseduju karakteristike i autonomiju subjekata. Marks je takve odnose okarakterisao kao „ludost“ (Marks 1973, I, 77), „avetinsku predmetnost“ (I, 46) ili „okultno svojstvo (*okkulte Qualität*) da stvara vrednost, jer jeste vrednost“ (I, 143-144). Kapital je vrlo mistično biće jer se društvene proizvodne snage rada ispoljavaju kao da pripadaju njemu, a ne radu samom. Kapital je nagomilani rad (Marks, 1989, 212) i kao „samo-valorizujuća vrednost“ on je totalni subjekat modernosti sa ciljem vlastitog beskonačnog rasta.

U kapitalizmu postoji jedan dominantni faktor, jedan Subjekt koji prožima, organizuje i orijentiše svu realnost, ali je artikuliše i vezuje po svojim potrebama (Arthur, 2002, 50). Marks kapitalističko društvo vidi kao totalitet (Marks 1973, I, 233-241), a kako totalitet nije moguće svesti na materijalni i partikularni sadržaj, ono što je validno u sistemu kapitala kao totalitetu je forma ili determinacija forme. Logika kapitalističke akumulacije identifikuje društvene uslove i okvir koji stvaraju klasni odnosi, a koji utiču, reprodukuju, menjaju naše percepcije, odnose, ponašanje i delovanje sa drugima (Henry 1990, 87-111). Beda subjektivnosti u kapitalizmu, za Marksa je pojedinačna emancipacija, visoko izdignuta u odnosu na otuđene kolektivitete. Razdvajanje socijalnog i političkog je „nezamislivo za Marksa“ (Negri 1999, 266).

Proizvodnja i reprodukcija se nužno kombinuju kao konkretni momenti jednog artikulisanog totaliteta. Reprodukcija društva kao celine, ili, reprodukcija uslova proizvodnje obuhvata obrazovanje, kulturu, Crkvu, policiju, vojsku, zdravstvo, nauku, rodne diskurse, potrošačke navike (Altiser, 2009). Društvena reprodukcija označava način na koji je psihički, emotivni i mentalni rad, neophodan za proizvodnju populacije, društveno organizovan. Odnosi dominacije i moći nisu razdvojene strukture ili nivoi: oni se ne prožimaju i ne ostaju puke kontingentne veze sa proizvodnim odnosima. Kapital je upravljačka vlast nad radom i „njegovim proizvodima“. Kapitalist poseduje tu vlast ne „zbog svojih ličnih ili ljudskih svojstava, već zbog vlasništva nad kapitalom. Njegova moć jest kupovna moć kapitala, a njoj se ništa ne može opirati“ (Marks 1989, 211). Kapital je neograničeno i beskrajno kretanje dobiti sa svojim „vlastitim životnim procesom“. Kao neobičan subjekt, on ima izvanredne sposobnosti; „oplođavanje vrednosti, kao subjektivna svrha, a personifikovan, voljom i svešću obdaren kapital, funkcioniše samo ukoliko je sve veće prisvajanje apstraktnog bogatstva, jedina pobuda njegovih operacija“ (Marks 1973, I, 142).

Misao Marksa, kao teoretičara apstraktnog i njegove moći univerzalizacije, postaje sve više objektivna realnost i princip našeg društvenog bića koja je raširena i prodrła je u sve sfere individualnog

i kolektivnog, javnog i privatnog života u kojem je otuđenje od rada i od sebe samog sve izraženije, a volja za stvarni i istinski život potisnuta.

DELEZOV I GATARIJEV POJAM ŽELJE KAO VOLJA ZA MOĆ

Delezova i Gatarijeva (Deleuze, Guattari) politika, njihovi koncepti i kategorije, temelje se na perspektivama Spinoze i Ničea i sagledavanju sveta kao neprestano promenljivog i zamršenog, povezanog ogromnim skupom energija i uređenja koja uvek predstavljaju načine postojanja i uništavanja. Oni slede Ničeovo shvaćanje da je „ovaj svet čudovište energije, bez početka i kraja; čvrsta, željezna veličina sile koja ne postaje veća ili manja, koja se ne širi, već se samo transformiše“ (Nietzsche 1988, fr. 1067).

Prema Ničeu, ne postoje istine, već samo perspektive (fr. 552) iako su već interpretacije izvedene iz naših istorijski oblikovanih vrednosti (fr. 481). Kako bi se ostvarila revolucija volje za život potrebno je aktivno stvoriti nove i različite interpretacije „života“. Delez smatra da je interpretacija složeno delovanje, afirmacija novih osetila, novih života ili novih mogućnosti. Put revolucije je interpretiranje interpretacije, promena stvari, odnosno „promena života“ (Delez, 1999). Politika je jedan od oblika interpretacije života, ali ona je imanentna životu jer aktivno učestvuje u njegovom oblikovanju (Delez, Gatari 1990, 203, 208). Temeljem Ničevog umetničkog „osmišljavanja novih mogućnosti života“ kroz volju za moć (Delez 2009, 144, 148), za Deleza i Gatarija „život“ nema primarnih oblika ili identiteta, već je večni proces konfiguracije i varijacija, a politika je umetnost kompozicije, umetnost koja afirmiše varijaciju i stvaranje života (Thoburn 2003, 13).

Delez proširuje Ničeovo shvaćanje čoveka, kao pluraliteta mnoštva volje za moć, kroz skup aktivnih i reaktivnih sila (Delez 1999, 38). Aktivna sila je uvek usmerena ka preobražaju, zapovesti samoj sebi do krajnjih mogućnosti i afirmacije. Reaktivna sila se okreće protiv sebe; ona negira sebe, odvajajući svoju aktivnu silu od njene mogućnosti kako bi se vratila životu. Karakter reaktivnih sila se ne sastoji u preobražavanju, nadvladavanju, već samo u negiranju, ukidanju, potčinjavanju nekoj aktivnoj sili. Odnos aktivne i reaktivne sile se može

označiti kao borba za prisvajanje i nametanje vlastitih oblika života. Reaktivne sile imaju funkciju potčinjavanja životu, njegovom prilagođavanju i održanju. Svest je u svojoj biti reaktivna jer nju karakterišu tragovi pamćenja i navike, i to je njezina funkcija; svedočenje o nastajanju nesvesnog. Nesvesno je aktivitet sile, ona zapoveda sebi, vlastitom htenju. Tog koji zapoveda sebi, Niče naziva vlastitost-telo (39). Delez, sledom Ničea, tvrdi da „je sve utemeljeno na silama u uzajamnom odnosu koji sačinjava političko, društveno, biološko telo.“ Telo je odnos mnogih sila, „a njegovo jedinstvo je jedinstvo mnoštvenog fenomena, ‘jedinstvo dominacije‘“ (40). Aktivne sile su superiorne i dominantne u telu, reaktivne sile su inferiorne. Reaktivne sile određuju horizont života jer formiraju konačne svrhe i ciljeve, osiguravaju sredstva za kretanje ka njima i definišu svrhe jednog organizma te ga održavaju u životu putem reaktivnih formacija kao što su svest, pamćenje, navika, ali i kroz ishranu, reprodukciju, očuvanje i prilagođavanje. Aktivne sile su određene putem prisvajanja, potčinjavanja, posedovanja i dominacije, odnosno putem sposobnosti metamorfoze i transformacije (41). Termini aktivno i reaktivno određuju kvalitete sila, dok termini afirmacija i negacija određuju kvalitete volje za moć u čemu se ogleda etički aspekt Delezovog razumevanja Ničea. Delez i Gatari ističu da je nužno potaknuti reaktivne sile koje tvore čoveka i bez kojih se čovek ne može razumeti, ali koje se ne temelje na pojmu „sila“, već „virtualnih“ bića i događaja (Deleuze, Guattari 1995, 22).

Suprotno moralu spasenja, potrebno je podučavati dušu da živi svoj život, a ne spasiti je. (Delez 2009, 83) Slobodi se suprotstavljaju sile represije u društvu, koje Delez vidi kao telo bez organa, sterilno i neproaktivno. Sledom Marksove misli, Delez tumači kapital kao telo bez organa kapitaliste koji prisvaja individualne želeće strojeve za svoje ciljeve (Delez 2010, 56) i izaziva postojanje želje (Delez 2009, 133). Delez naglašava da postoje i tela bez organa kao prazni, otvrdnuli omotači, organske komponente ljudi. (180). Želja se stvara jer stvar nije mehanizam, a telo nije organizam (138) te je zadatak svakog društva kodirati flukseve.

Delez koristi ideju o „životnim mogućnostima“ koje se istiskuju iz postojanja u uslovima ponovne teritorijalnosti. „Ne osećamo se izvan svog vremena, ali nastavljamo da trpimo sramotne kompromise s njim“ (Deleuze, Guattari, 1995, 108). Kako je osećaj srama jedan od najmoćnijih motiva filozofije, kroz takvu perspektivu, Delez potvrđuje i proširuje Ničeov uvid u ljudsko postojanje i budućnost zemlje. Stvaranje nove zemlje i novih naroda mora biti *amor fati* koja uključuje i lošu savest, jer je tad čovek zanimljiv, stvara nov koncept za čoveka, sa novom slikom misli (80, 83). *Amor fati*, znači želeti događaj, ne prihvatiti postojeće stanje, već izdvojiti iz delovanja i trpljenja, taj površni plamen, oduzeti događaju njegovo ostvarenje (Delez 2009, 84). Želju, kao imanentno načelo kapitalizma, Delez nalazi u samom temelju kapitalističke proizvodnje. Želji je važna uzajamna igra teritorijalnosti, reteritorijalizacije i pokreta deteritorijalizacije. (124) Priroda želje se oslanja na potrebe, a kapitalizam podupire i zadovoljava želje, ali i proizvodi želje same. Priroda kapitalizma je represivni sistem koji stvara „šizofreničara kao subjekta želje.“ Kapitalizam, u svom procesu proizvodnje, proizvodi ogroman shizofrenični naboj na koji usmerava svu svoju represiju, ali koji se ne prestaje reprodukovati kao „granica procesa.“ (Delez, Gatari 1990, 29) Psihička stvarnost je stvarnost objekta proizvedenog željom. (Deleuze, Guattari, 1995, 22) Ipak, sve ove važne stvari se događaju „ispod svesti.“ (Fourquet, 2007, 555). Gluposti uznemiruju i navodi „ja“ na ignoranciju ili potiskivanje. Pod uticajem ega, svojih emocija i sukoba čovek je usmeren samo za sebe i ne vidi svet kakav on jeste jer ne shvata da je „svet prekriven institucijama koje vodi „glupi ego koji veruje da vlada, ali nema moć i nesvesno pokušava ugušiti manifestacije subjektivnosti. Obična svest je sposobnost ega, a ne subjekat.“ (Guattari 2015, 89).

Delez i Gatari tvrde da je želja sastavni deo društva i da pripada infrastrukturi, a ne ideologiji: „želja u proizvodnji je društvena proizvodnja, isto kao što je proizvodnja u želji želeća proizvodnja“ (Delez, Gatari, 1990, 285). Želeći strojevi deluju u sklopu mikrofizike nesvesnog, ali su uvek povezani sa istorijskim molarnim skupinama, makroskopskim društvenim formacijama koje one statistički konstituišu. (149) Želeći strojevi ne predstavljaju ništa, „ne označava ništa, ništa ne

znače i funkcionišu u skladu režima sinteza“ (235). Želja se stvara nesvesno i to je supstanca koju treba proizvesti, i slobodna osvojiti društveni i politički prostor. Ne postoji subjekat želje, isto kao ni objekat. Kapitalizam oslobađa flukseve želje, ali u društvenim uslovima koji definišu njegovu granicu i mogućnost njegovog raspada i njegovo kretanje ga tera prema toj granici. Na granici kapitalizma, deterritorijalizovani socijus ustupa mesto telu bez organa, dekodirani fluksevi se ulivaju u želeću proizvodnju.(112)

Delez i Gatari prikazuju marksističku teoriju kapitalizma, transformisanu i prilagođenu novim uslovima. Kapitalizam nije izvan nas, to smo mi. (Fourquet, 2007, 556) Oni vide vezu fašizma i kapitalizma zbog represije na kojoj počivaju. Kapitalizam je represivan u svom nekontrolisanom nametanju i nagomilavanju želja uz opasnost od izjednačavanja čoveka i stroja (kada je u pitanju proizvodnja želja, tog određujućeg pojma kapitalizma). Nasuprot ovom fašizmu moći treba postaviti aktivne, pozitivne linije bega jer one ostvaruju želju, strojeve želja i organizaciju društvenog polja želje, i mogućnost bega. (Delez, 2010, 38) Postoje dva načina investiranja u društveno polje: podsvesno, investiranjem interesa koji su zasnovani i artikulirani u tačkama koje su predodređene željom i nesvesnim investiranjem želje (Delez, 2010, 37). Ako je želja proizvođač, ona jedino može stvarati stvarnosti, ali i postojati u njoj. Želja nema subjekt, jer on postoji samo kao rezultat represije (Delez, Gatari, 1990, 23).

Delez i Gatari želju sagledavaju kao pokretačku snagu fluksa: proizvodnje, kretanja, komunikacije. Društvo teži da suzbije želju, pa čak da pronalazi nešto bolje od represije, da bi represija, hijerarhija, eksploatacija, porobljavanje bili i sami željeni (Delez, Gatari, 1990, 94). Tuga i tužni afekti umanjuju našu moć delovanja, te vlast treba našu tugu i bezvoljnost, nedostatak volje za životom, čime je porobljavanje lakše (Delez, 2009, 80). Zbog takvih okolnosti nije lako biti slobodan čovek, uvećati moć delovanja, umnožiti afekte koji izražavaju ili obuhvaćaju maksimum afirmacije. Potrebno je načiniti od tela silu koja se ne svodi na organizam, oblikovati misli kao silu koja se ne svodi na svest (Delez, 2009, 81).

Samo su fluksevi objektivnost same želje (Delez, 2009, 100-101) te je ona strogo imanentna liniji koja pre nije postojala i koju treba izgraditi, na kojoj se fluksevi povezuju. Želja je sistem pomoću koje se proizvode fluksevi nesvesnog na društvenom polju. Želja je revolucionarna zato što uvek želi više vezivanja i sklopa i nije definisana suštinskim nedostatkom (Delez 2009, 112-113). Želja se može stvoriti samo u trenutku kad neko nema volje za moć da kaže Ja. Volja za moć je princip intenziteta sila. (Delez, 1990, 53) Želju je Niče nazvao volja za moć, ali je Delez naziva i milost jer je „vrlina koja daje,“ odnosno „daje umesto da nedostaje.“ Nedostatak upućuje na pozitivnost želje (Delez 2009, 114), ali nije povezana sa zakonom, „jer kako kaže Niče, tko bi poželeo to nazivati zakonom, rečju moralnog prizvuka“ (Delez, 2009, 119)? Želja eksperimentiše i postoji samo unutar utvrđenog sklopa, na liniji koja prethodno ne postoji, već mora biti izgrađena. Organizacije oblika oblikovanje subjekata, „omogućuju“ želju: podređuju je zakonu, uvode u nju nedostatak (Delez 2009, 120). Želja nije namenjena povlašćenim ni uspehu neke već sprovedene revolucije, već je ona sama po sebi revolucionarni proces (121). Proces želje je „radost“, a ne nedostatak ili zahtev. Sve je proizvoljno, osim onog što bi prekinulo potpuni proces želje, sklop. „To nije Priroda; potrebno je mnogo umetnih tvorevina kako bi se uklonio unutarnji nedostatak, više transcendentno, očita spoljašnost. Askeza je uvek bila uslov za želju, a ne njezino disciplinovanje ili zabrana.“ (125). Želja je uvek sklopljena na ravni imanencije ili složevine, koja se i sama mora izgraditi dok se želja sklapa. Ni nedostatak ni lišavanje ne daju želju: „nešto nam nedostaje samo na sklopu iz kog smo isključeni, ali želimo samo u odnosu na sklop u koji smo uključeni“ (131).

Može li želja želeći vlastito nestajanje i vlastito ropstvo? Moći koje uništavaju ili podjarmljuju želju pripadaju sklopovima želje: dovoljno je da želja prati tu liniju, da je ponese. Nema ništa više želje za revolucijom nego želja za moći, želja za tlačenjem ili za time da se bude tlačen; ali revolucija, tlačenje i moć su sadašnje komponente datog sklopa. Te linije se povlače, sačinjavaju, imanentne jedne drugima, umešane jedne u druge, dok istovremeno nastaje sklop želje, sa svojim

isprepletenim strojevima i svojim ispresjecanim linijama (Delez 2009, 167).

Delez za objašnjenje delovanja želje kao moći za život i beg nalazi u Fukoovim (Foucault) „nečasnim ljudima“, pojmu koji je „ispunjen tihom veselošću“ suprotstavljajući se Moći; uvodeći krivinu u liniju, nagoneći je da se okrene prema sebi ili čini da snage posežu na sebe (Delez, 2010, 61). Marginalni ljudi su neugodni, ponekad i nasilni, remete građanski mir i spokoj, sa viškom subjektivnosti. Model marginalaca je ludak, tačnije šizofrenik čiji ja je ekspolodirao ili se nije uspeo konstituisati. Njegova puknuća, koja često nose veliku patnju daju mu privilegiju da vidi ono što ne razumemo i da se svodimo na uzaludno pokušavanje „razmišljanja“ (Fourquet 2007, 567).

U jednom društvu prve linije su pokreti bega, ali ne izvan društva, utopijski ili društveni, već kao sastavni delovi društvenog polja, kojem iscrtavaju nagib i granice, čitavo postajanje. Društvo se definiše linijama bega koje utiču na mase svih vrsta sa vrhuncima ili fluksevima deteritorijalizacije (Delez 2009, 169). Gatari pravi razliku između „društvenog subjektiviteta“ i „kolektiva“, kao strojnog subjekta koji prelazi društvene institucije jer je „nesvesni subjekt institucije“, rušeći vladajuća tela i održavajući istinsku vlast. Subjektivnost je sama želja, život sâm koja ide „uz granicu“ hijerarhije; ona je uz službenu instituciju ili se u njoj temelji i povezuje sa globalnim društvom (Guattari 2015, 81), „prelazi“ hijerarhiju koja je globalna. Subjektivnost je višestruka i različita, fragmentisana, heterogena, nalik jedinstvenom inteligentnom mediju, difuzna, živa i aktivna, transparentna i ne može biti prisvojena od grupe ili institucije jer je nalik pukotini; alergična je na moć, neuhvatljiva i ne želi biti iskorištena. Delez nalazi kod Fukoa objašnjenje za subjektivaciju, kao „praktičku potragu za novim načinom života, novim stilom“ (Delez 2010, 158, 168). Fuko, sledom Ničeova promišljanja, tvrdi da je subjektivacija umetnička aktivnost različita od znanja i moći, nepovezana sa moralom, suočavanje sa linijom (Delez 2010, 169).

Delez smatra da je potrebno misliti o novom tipu revolucije umesto da se govori o nemogućnosti revolucije i fašističkom povratku ratnog stroja. Takav oblik revolucije mora biti moguć jer je sve više

mutirajućih, živih strojeva koje vode ratove, povezuju se, iscertavaju liniju konzistencije koja podriiva liniju organizacije sveta i država iako se sve radi na sprečavanju ljudi da postanu revolucionarni i osujeti pitanje postojanja-revolucionarnih ljudi koju će predvoditi „revolucionarni subjektivitet“ (Delez 2009, 183). Ne može se dogoditi revolucija potčinjenih klasa dok sama želja ne zauzme revolucionarni smer, želja koja uvodi nesvesne formacije jer se ona nikad ne opire opresiji, a da time ne dovede u pitanje celinu kapitalističkog sistema. Revolucija se događa dok linije želje ne dođu do tačke u kojoj je nemoguće napraviti razliku između želje i stroja, postajući ista stvar (Delez 2010, 38). Ona svoje temelje nalazi ispod države, u postojanjima koja ne mogu biti kontrolisana i manjinama koje stalno nastaju i suprotstavljaju joj se (222). Postoji globalna društvena subjektivnost koja nosi život i želje, nepristupačna sebi i transferzalna velikim hijerarhijskim institucionalnim skupinama koje tvrde da vladaju svetom (Guattari 2018, 58). Kada je ta subjektivnost sposobna inkorporirati svoju moć u želju moguće je ostvariti revoluciju volje za život u kapitalizmu i prevazići kapitalističko potrošačko društvo koje i samo stvara želje usmerene na rast njegovog kapitala. Moć volje kao moć želje može prevazići proizvedene želje kapitalizma koje umanjuju moć čoveka da raste, da se samoostvaruje i živi život u svojoj punini.

ZAKLJUČAK

Niče i Marks teže da aktualnu sadašnjost „prevladaju“, „nadiđu“, okrenu ka „novoju“, „drugačijoj“, „izvornijoj budućnosti“, odnosno otvaranju mogućnosti drugačijeg sveta. Niče je bio ideolog života ističući da je volja za moć, volja za život, dok je za Marksa borba, životni zakon sa temeljem u nužnosti žrtvovanja za bolje i pravednije društvo. Marks govori o nužnosti revolucije, kao delu ljudi koje bi kapitalizam naterao na promenu. Kako je Marks mislilac društvene, a ne „puke političke“ revolucije, (Marks 1973, 12) za njega je najveća beda pokornost, a porok kog je najviše prezirao je servilnost (From 1979, 88). U procesu upravljenja svoje istorije, čovek stvara samog sebe (24), što je i preduslov revolucije volje za život za koju je potrebno promeniti

perspektivu „gledanja“ jer su naša uverenja, naš zatvor (Nietzsche 1999, fr. 54). Niče ističe da je potreban odmak od konvencionalnog morala ili oslobođenje od njega, odnosno odvajanje od lažnih uverenja i distanciranje od vladajućih ideologija. Nužno je da čovek nađe sebe utemeljujući svoje novo zakonodavstvo koje je usmereno ka promovisanju volje za život.

Delez, u saradnji sa Gatarijem, proširuje Ničeovu perspektivu, naglašavajući da su svi cinični postupci nečiste savesti koje analizira Niče u definisanju evropskog čoveka civilizacije, „vladavina slika i hipnoza obamrlosti koju one šire, mržnja prema životu, prema svemu što je slobodno, sveopća efuzija nagona smrti – depresija i osjećaj krivice kao sredstvo zaraze“ (Delez 2009, 220). Potrebno je stremiti procesu u kom se čovek oslobađa od nametnutih-stranih-slepih determinacija. Doba demokratije prezire volju za moć, a društvena psihologija je usmerena na unižavanje i klevetanje te volje (Nietzsche 1988, fr. 751). Niče, kao i Marks, ukazuje na mnoge sakrivene opasnosti u modernom industrijskom svetu, modernoj demokratiji jer je u velikoj meri prisutan anatomizam, moralno urušavanje i uzdizanje partikularnih interesa na račun javnog delovanja (Stanković Pejnović 2014, 19).

Nismo li određeni strepnjom da mi možda raspolažemo „prometejskim kapacitetima“ (Toscano 2009, 245) na osnovu kojih je moguća promena sveta, ali se odričemo njih zbog udobnosti, nespremnosti i pod pritiskom različitih strahova? Nismo li predodređeni da strepimo, jer ne možemo udovoljiti našim mogućnostima i zbog toga što podređujemo sebe različitim modusima korumpiranosti?

Marks, kao Spinoza, a kasnije Frojd, verovao je da veći deo čovekovog svesnog mišljenja, čini „lažna“ svest – ideologija i racionalizacija, a da su istinski izvori ljudskih akcija van dometa njihove svesti (From 1979, 30). Mogućnost revolucije volje za život, Marks vidi u činjenici da ne stvaraju samo okolnosti čoveka, nego i čovek stvara okolnosti. Čovek je nešto što se tek treba stvoriti kroz produktivno delovanje u kome se uzdiže i ostvaruje sva njegova moć ljudskosti. Pojedinaac će postati „suverena osoba“ kad „ja“ ima fundamentalnu, sveprožimajuću, neisključujuću ulogu, ali „ja“ kao stvaranje, posebno vlastitih zakona koje će slediti. (Stanković, Pejnović 2014, 114). Samo

slobodan čovek je biće budućnosti (Sutlić 1994, 1689), a slobodan je ako može izabrati imogućnost usporedbe. Niče je naglašavao da mudrost želi hrabre, nezabrinute, podrugljive, nasilne, a ona kao žena uvek voli samo ratnika (Niče 1992, 77). Prema Marksu svet pripada hrabrima (Marks, 1977, 185). Niče i Marks su mislioci koji ukazuju da je samo revolucionarnim obratom u biti sveta moguće otvoriti mogućnost čoveku, odnosno stvoriti mogućnosti da bude čovečan. Tada se ostvaruje čovek koji stvarno živi, budući da se u njemu podudaraju njegov tu-bitak i njegova bit te je beskonačni „progres“ samo jedna strana beskonačnog procesa, a druga strana večno samorađanje i samokretanje u krugu strogog sistema u kojem je čovek smisljeno u sebi zatvoren.

Prema Marksu i Niču iz „carstva nužnosti“ u istinsko „carstvo slobode“ se dolazi revolucijom – epohalnim, radikalnim obratom postojeće otuđene, nehumane stvarnosti u novu ljudsku, smislenu zbilju koja će biti oslobođena suprotnosti (ekonomskih i ideoloških) „starog sveta“ i kao takva biti moguć prostor za puni razvoj univerzalnih ljudskih duhovnih i stvaralačkih potencijala. Premda se razlikuju u pristupima, temeljno je da i Marks i Niče jednostavno žele potaknuti i osnažiti čovečanstvo da ustane, da se bori za puninu svog života i da poseduje moć. Moć čini skup, više ili manje organizirana, hijerarhična grupa odnosâ kao skup raspršen diljem društva (Foucault 1980, 198). Moć je moguće naći u svakoj poziciji ili nema pozicije u kojoj ne postoji moć, ali nije homogena već se može objasniti kroz određene tačke kroz koje prolazi (Deleuze 1988, 25).

Marksa prvenstveno interesuje emancipacija čoveka kao jedinke, prevazilaženje otuđenja, obnavljanje čovekove sposobnosti da se u svojoj punoći odnosi prema drugom čoveku i prirodi (From 1979, 14). Oslobađanje čoveka je identično čovekovom samoostvarivanju u procesu produktivnog odnošenja i sjedinjavanja sa prirodom. Kakva je manifestacija života tih individua, takvi su i oni sami; postojanje se poklapa sa njihovom proizvodnjom i onim što proizvode, ali i sa onim kako one proizvode. Od materijalnih uslova proizvodnje individua zavisi „to šta one jesu“ (Marks 1974, 19). Čovek se ostvaruje i menja kroz rad koji ima čudnovato, dvostruko lice, jer je dvosmislen: rad je napor i sreća postignuća, izraz moći prirode otuđenog, slobodnog čoveka i

istodobno izraz njegove duboke nemoći; on je istodobno neprijateljstvo i prijateljstvo prema Zemlji (Fink 1984, 141). Put nužnosti promene svesti Marks vidi u aktivnom odnosu prema objektivnom ili „produktivnom životu“ koji proizvodi život. Način životne delatnosti je temelj karaktera vrste, rodnog karaktera, a slobodna svesna delatnost je čovekov rodni karakter (Marks 1977, 251) što se ostvaruje u procesu istorije kroz njihovu produktivnu aktivnost, odnosno samu suštinu čoveka. Temelj samostvaranja, za Marksa je nezavisnost i sloboda (Marks, 1977, 285). Ukoliko je čovek neznatan i manje ispoljava život, utoliko više ima, utoliko je njegov život otuđen (291). Čovek je, po Marksovom shvatanju, stvorio tokom istorije kulturu koju će biti slobodan da prisvoji kada bude oslobođen od lanaca, ne samo ekonomske, nego i duhovne bede stvorene otuđenjem.

Kada čovek ima moć da prevaziđe carstvo nužosti tada je u mogućnosti razviti svoje snage „pravo carstvo slobode“ (Marks 1973, III, 682). Marks govori o značenju stvaranja „potpuno razvijenih ljudskih bića“, o „punom razvoju ljudske rase“, o „čovekovoj nužnosti da se razvija“ i o „rasparčavanju čoveka“ kao ishodu procesa otuđenja (Marks 1973, I, 540). Delez proces otuđenja vidi kao proces oblikovanje čoveka prema apstrakciji i univerzalnosti čime se pretvara u neki oblik stroja. Percepcija čoveka kao ne-Ja izravna je posledica procesa totalnog otuđenja od sadašnjosti i samoga sebe. „Nema više ni prirode ni čoveka, već samo proces koji proizvodi jedno u drugome i spaja strojeve. Svugde su strojevi koji proizvode ili koje žude, shizofreni, sav generički život ja i ne-ja, spoljašnje i unutrašnje, više ništa ne znače“ stvarajući pogodno tlo za „proizvodnju subjekta“ koje će biti vođeni materijalističkom (ili nekom drugom) psihijatrijom (Deleuze 2013, 6).

Protest protiv otuđenja, koji su izrazili Marks, Kjerkegor i Niče, i koji je bio prigušen prividnim uspesima kapitalističkog industrijskog društva, ponovo je aktualan nakon neuspeha kapitalističkog vladajućeg sistema, a izražen je kod Deleza i Gatarija koji su smatrali da se „svaka politička filozofija mora baviti analizom kapitalizma, transformisanog i prilagođenog novim uslovima“ (Delez 2010, 171). Polazeći od Marksove analize, da kapitalizam kao imanentan sistem stalno prevazilazi vlastita ograničenja, oni ga nadopunjuju mišlju da je svako društvo određeno

svojim kontradikcijama i linijama bega, pronalazeći karakteristike „ratnih strojeva“ koje zauzimaju određeni prostor i vreme, ponovo ga osmišljavajući (Delez 2010, 212). Danas se nalazimo u društvima kontrole koja se u kapitalizmu vrši kroz razne moći kapitala, a „kapital postaje puno telo za oblikovanje zapisa ili zabeležbe nad subjektom“ (Deleuze, Guattari 2013, 238), stvarajući žudnju. Delez i Gatari proširuju Marksovu misao da način proizvodnje određuje mišljenje i želje (From, 1979, 22) koje se stvaraju iz trajnih ili „učvršćenih“ nagona, „koji postoje pod svim okolnostima i koje društveni uslovi mogu promeniti samo u pogledu forme i usmerenja“, i „uslovljenih“ nagona koji „duguju svoje poreklo određenom tipu društvene organizacije“ (From 1979, 34). U tom procesu se stvara „kôd žudnje“ prema predmetima/stvarima ili robom koje se „trebaju“ imati, pa individua postaje totalno podložna spomenutom kodu. U ovom segmentu se očituje naša „antiedipska“ osobnost čija karakteristika postaje žudnja ili nagon za nečim što manipuliše čovekom. Ovaj proces se neprekidno ponavlja jer se ne-Ja mora ponovno prilagođavati i biti podložan novim oblicima robe i spektakla. U centru se uvek nalazi stroj nagona ili žudnje oko koje se vrti, odnosno ponovno vraća, sva naša veštački stvorena Vlastitost.

Delez ističe da je nužno aktivirati reaktivne sile koje su stvorile čoveka kroz ideju o „životnim mogućnostima“ koji se istiskuju iz postojanja u uslovima ponovne teritorijalnosti i stvaranju „nove zemlje“. Kako bi se dogodila promena, potrebna je moć da se želja opire opresiji, i dovode u pitanje celinu kapitalističkog sistema. Želja za revolucijom je želja za moć. Delez i Gatari se zalažu za novi oblik revolucije koji je moguć budući da je sve više mutirajućih, živih strojeva koje vode ratove, povezuju se, iscrtavaju liniju konzistencije koja remeti i uništava organizacijske linije. Nedostaje vera u svet, „jer ako verujete u svet ubrzavate događaje koji izmiču kontroli“ (Delez, 2009, 251).

O budućnosti se govori kao o neprestanom konsenzusu, ali šta je sa postajanjima ljudi u punini svojih moći? To je pitanje puno iznenađenja, ne pitanje budućnosti, već aktualnosti, nesavremenosti jer nas najviše mediji pretvaraju u puke pasivne posmatrače, (231) predstavljaju nam stvarnost, oblikuju mišljenje i život gubi smisao i puninu.

LITERATURA

- Arthur, Christopher J. 2002. *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*, HM Book Series, Leiden: Brill.
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Loznica: Karpos.
- Bataille, Georges. 1988. *O Niče: volja za srećom*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Delez, Žil. 2010. *Pregovori*. Beograd: Karpos.
- Delez, Žil, i Parne, Kler. 2009. *Dijalozi*. Beograd: Fedon.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Foucault*. Minneapolis: University of Minesota Press.
- Delez, Žil. 1999. *Niče i filozofija*. Beograd: Plato.
- Delez, Žil i Gatari, Feliks. 1990. *Anti-Edip, kapitalizam i shizofrenija*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Deleuze, Gilles. 1992. *Expressionism in Philosophy: Spinoza, Gilles Deleuze*. New York: Zone Books.
- Deleuz, Gilles i Guattari, Félix. 1995. *Šta je filozofija?* Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Deleuze, Gilles i Guattari, Félix. 2013. *Tisuću platoa: kapitalizam i shizofrenija 2*, Zagreb: Krug Commerce.
- From, Erih. 1979. *Marksovo shvatanje čoveka*, Beograd: Grafos.
- Foucault, Michael. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. London: Harvester Press.
- Fourquet, François. 2007. „Une intuition de Félix Guattari“ *Revue du MAUSS*. Vol. 1 no. 29: 555-568. DOI : 10.3917/rdm.029.0555. URL: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2007-1-page-555.htm>
- Fineli, Roberto. 2017. *Apstrakcija versus protivrečnost: Primedbe na Arturovo delo „Nova dijalektika i Marksov Kapital“*, U *Stvar. Časopis za teorijske prakse*, Novi Sad: Gerusija 9: 229-243.
- Fink, Eugen. 1984. *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Nolit, Beograd: Nolit.
- Gete, Johan Wolfgang. 2016. *Faust*, Beograd: Nova knjiga.
- Guattari, Félix. 1995. *Chaosophy*, New York: Semiotext(e)
- Guattari, Félix. 2015. *Psychoanalysis and Transversality: Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena, CA : Semiotext(e).
- Hegel, Georg Wilhelm. 1966. *Filozofija povijesti*. Zagreb: Naprijed.
- Henry, Michel. 1990. *Du communisme au capitalisme*, Paris: Odil Jacob.
- Kaufmann, Walter. 2013. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kolakovski, Lešek. 1980. *Glavni tokovi marksizma*. Beograd: BIGZ.

- Lefebvre, Henri. 1980. *Misao postala svijetom*. Zagreb: Globus.
- Lošonc, Alpar. 2017. *Nota o prvom tomu Kapitala povodom 150. godišnjice U Stvar*. *Časopis za teorijske prakse*, Novi Sad: Gerusija, 9:124-144.
- Lefebvre, Henri. 1980. *Misao postala svijetom*. Zagreb: Globus.
- Le Bon, Gustav. 1980. *The French Revolution and the Psychology of Revolution*. London: Taylor and Francis, Routledge.
- Lukács, Georg. 1979. *Povijest i klasna svijest*. Zagreb: Naprijed.
- Lukács, Georg [György]. 1971. *Lenin: A Study on the Unity of his Thought*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Markuze, Herbert. 1966. *Um i revolucija*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Marks, Karl. 1960. *Ludvig Foerjebah i kraj klasične nemačke filozofije*. Beograd: Kultura.
- Marks, Karl. 1963. *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Beograd: Kultura.
- Marks, Karl. 1969. *Prilog kritici političke ekonomije*, Beograd: Kultura.
- Karl Marx*. 1977. *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije: Grundrisse*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl. 1973. *Kapital: Kritika političke ekonomije I-III*, Beograd: Beogradski izdavačko grafički zavod i Prosveta.
- Marx, Karl, Engels, Fridrih. 1989. „Nemačka ideologija“, U *Rani radovi*, preveo Stanko Bošnjak, 357-421, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl, Engels, Fridrih. 1989. „Prilog jevrejskom pitanju“, U *Rani radovi*, preveo Stanko Bošnjak 54-90, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl, Engels, Fridrih. 1989. „„Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844“, U *Rani radovi*, preveo Stanko Bošnjak, 191-347, Zagreb: Naprijed.
- Milić, Novica. 2000. „Rizom – Delez: (o četiri gotovo pesničke izreke Heraklita iz Efesa na koje bi se umalo mogla sažeti misao Žila Deleza)“, *Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja Reč*, br. 58:179-192.
- Negri, Antonio. 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, translated by Maurizia Boscagli, London: University of Minnesota.
- Niče, Fridrih. 1981. *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*. Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih. 1984. *Osvit, misli o moralnim predrasudama*. Beograd: Rad.
- Niče, Fridrih. 1986. *Genealogija morala*. Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih. 1992. *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: BIGZ.
- Niče, Fridrih. 1997. „Šopenhauer kao vaspitač“, *Nesavremena razmatranja*, Beograd: Prosveta.
- Nietzsche, Friedrich. 1983. *Rođenje tragedije*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, Biblioteka „Zora“
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Volja za moć*. Zagreb: Mladost.

-
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Antihrist*. Zagreb: Izvori.
- Nietzsche, Friedrich, 2002. *S onu stranu dobra i zla*. Zagreb: Dubravka Kozina Publisher.
- Nietzsche, Friedrich, 2003. *Radosna znanost*. Zagreb: Demetra.
- Petrović, Gajo 1972. *Praxis — Čemu Praxis*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Petrović, Gajo. 1986. *Filozofija prakse*, U Odabrana djela, sv. I, Naprijed, Zagreb – Nolit, Beograd.
- Reichelt, Helmuth. 2007. „Marx’s Critique of Economic Categories: Reflections on the Problem of Validity in the Dialectical Method of Presentation in Capital“, *Historical Materialism*, vol. 15, no. 4: 3–52.
- Starosta, Guido. 2012. „Cognitive Commodities and the Value-Form“, *Science & Society*, no. 3: 365–392.
- Starosta, Guido. 2017. „The Role and Place of ‘Commodity Fetishism’ In Marx’s Systematic-dialectical Exposition in Capital“, *Historical Materialism*, 25 no. 3: 101-139. doi: <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341540>
- Sutlić, Vanja. 1972. *Bit i suverenost, S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Sarajevo: „Veselin Masleša.“
- Thoburn, Nicholas. 2003. *Deleuze, Marx and Politics*. London New York: Routledge.
- Toscano, Alberto. 2009. „A Plea for Prometheus“, *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 2: 241-256.

VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ

Institute for Political Studies, Belgrade

REVOLUTION OF THE WILL FOR LIFE IN CAPITALISM

Abstract: The paper proves that Nietzsche's will to live as the will to power, Marx's free work as an expression of life, and Deleuze's concept of desire as the will to power is the basis for the revolution of the will to live in capitalism. Nietzsche advocates an educational and cultural revolution as a way out of the alienated world in which people are used as objects. By revolution, Marx does not mean only a political or economic change, or even a worldview change, but primarily a "radical change in man and society" in terms of opinion. The revolution is aimed at the abolition of all exploitation, but also the full realization, the highest form, and essence of practice as a free creative activity. Marx stands for a permanent revolution of the whole as a circular process of the absolute idea, the process of self-production mediated through all the special ways of producing objects, and the world as a whole is realized. Deleuze, in collaboration with Guattari, combines the opinions of Nietzsche and Marx and strives to develop a policy appropriate to the complexity of life, pointing out that capitalism is repressive in its uncontrolled imposition and accumulation of desires with the danger of equating man and machine. They advocate experimentation-life, the creation of a "new country" as a project that cannot be reduced to a political solution as the production of the real, the creation of life, through active, positive lines of escape because they open up desire. Desire, which according to Nietzsche is the will to power, is in itself a revolutionary process. The process of desire is joy, and its process takes place through deterritorialization as a line of escape as action because there is nothing more active than escape as "the encounter between two realms."

Keywords: Nietzsche, Marx, Deleuze, Guattari, revolution, life

Primljeno: 26.4.2022.

Prihvaćeno: 14.9.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 81'373.612.2

82'81'38 : 159.947

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.297-319>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEMANJA MIĆIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

METAFORA KAO NARATIV? POETIKA VOLJE (*COGITO-A*) I POETIKA PRIČA (JEZIKA)²

Sažetak: U prvom delu rada, razmatra se stanovište prema kojem metafora predstavlja, pre svega, određeni vid *narativa*. Ta teza je poduprta idejom da se svaki vid jezičkog događanja mora tretirati, u prvom redu, narativno – bilo da se radi o metaforama, ili pak misaonim eksperimentima, karakterističnim za filozofiju. To znači i da svaki govor o metaforama zahteva narative. Istovremeno, narativi, odnosno, priče, bivaju označeni i kao konstitutivni za samu subjektivnost, kao i pojmove koji je tvore i ekspliciraju. S tim u vezi, ono što omogućuje Rikerovu poetiku volje ispostavlja se da nije ništa drugo do poetika priča. Na tom tragu, rad analizira i pravi komparaciju stanovišta mislilaca poput Deride, Rikera, Ničea i Šapa, ne bi li se pokazalo da je *metafora pitanje narativa, a ne reči* (u slučaju Deride), *ili rečenica* (Riker). Ključnim za ovo smatramo uvid da narativ seže dalje od uobičajenih analiza u kojima se ta tema eksplicira. To podrazumeva stavljanje dodatnog akcenta na jezik, koji bi trebalo shvatiti sveobuhvatnije i autentičnije, ne bi li se pokazali razlozi zbog kojih je insistiranje na poziciji svesnog subjekta kao polazišta duboko problematično.

Ključne reči: metafora, narativ, jezik, priča, Riker, Šap, filozofija priča, subjektivnost

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

² Ovaj rad se pojavljuje kao deo neobjavljene 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.

L'homme y passe à travers des forêts de symboles
(Šarl Bodler, *Veze*³)

Ne bi se preuveličalo ukoliko bi se centralnim poduhvatom Rikerove filozofije proglasila „poetika volje“, imajući u vidu kako njegov rad na teoriji metafore, narativima, tako i na sveukupnom pokazivanju neophodnosti hermeneutičko-fenomenološkog projekta.⁴ Poetika volje bi, po Rikerovom svedočanstvu, bila „opšta filozofija o stvaralačkoj uobrazilji, razmatrana na nivou semantičke inovacije i praktičke reprezentacije, na individualnom, kao i na kulturalnom i društvenom nivou“.⁵ Poetika volje bi bila usko vezana za razumevanje stvaralačkih aspekata ljudskog duha iz vizure poetike. Moglo bi se reći da Riker akcentuje dva aspekta ove poetike volje: „[J]edan bi bio uobičajeno značenje, tj. razmatranje onoga što se tiče poezije i poetskog, dok bi drugi bio razmatranje proizvođenja ili stvaranja (uporediti sa antičkim poimanjem *poiesis*, to jest stvaranjem, izgradnjom, ili proizvođenjem)“.⁶ Kako Riker dolazi do ovog područja? Njegovo istraživanje se u početku ticalo *volje* i isprva je ono trebalo da bude izvedeno na čisto fenomenološkom terenu. Ubrzo se striktno držanje za fenomenologiju pokazalo nedostatnim. Linija rezonovanja i razlog stizanja do hermeneutičke fenomenologije je bio sledeći: ukoliko je volja određeni vid mišljenja, a poznato je da, po osnovnoj fenomenološkoj ideji, svest i mentalni činovi poseduju intencionalnost, onda bi volja bila uvek volja za nečim – što znači da volja, kao i svest, moraju imati intencionalne objekte. Međutim, ti objekti sami moraju takođe imati

³ „[K]o kroz šumu ide čovek kroz simbole“ – Bodler, Šarl, *Veze*. (prev. Lalić, I. V.)

⁴ Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 53.

⁵ Ricœur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. (ed., trans. John B. Thompson), str. xlix

⁶ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 53.

neko značenje: „[S]toga je, prateći hermeneutičare, uvideo da objekti sa nekim značenjem ne mogu biti razumljeni bez postupka tumačenja“.⁷ Uobrazilja je onaj „svemoćni“ princip koji poetika volje ispituje. Ono što je za nas ovde od posebnog interesa jeste da proizvodi uobrazilje, primenjeni na *tekstualno*, za Rikera rezultuju u *narativima*: „[Nj]eni proizvodi [uobrazilje, prim. aut.] dominiraju našim svetom; u oblasti reči ona kreira simbole, u domenu rečenica metafore, a u tekstovima narative“.⁸ Međutim, ovde takođe možemo videti i zbog čega bi Rikerovo tretiranje narativa za nas bilo nedostavno – ne samo da se poetika volje suštinski vezuje za *cogito* (priznala se njegova nestabilnost ili ne, te intervenisalo se u smeru njegove narativne konstrukcije, ili se od toga odustalo), već se narativi, posledično tome, odnose najpre na *tekstualno*. Koliko god se radilo na drugačijem razumevanju sopstva i koliko god vredni hvale bili pokušaji da se ono narativno odredi njegovim konstitutivnim činiocem, smatramo da se ipak ne čine dovoljni napori da se klupko narativne konstelacije (koja, prema našem istraživanju, *tvori, omogućava i podaruje tu istu subjektivnost*), možda ne konačno razmrsi, ali da se barem kao takvo uoči. Čini se da Riker na tom putu pravi značajne korake, ali su mnogi od njih i u bitno drugačijem pravcu od onih koje bismo mi priželjkivali. Ako je reč o *stvaralačkim osobinama jezika*, za Rikera je to jezik kojim je „natopljen“ *cogito*. Za nas bi, sa druge strane, priče jezika o *cogito*-u bile uslov mogućnosti njegovog pojavljivanja. Simboli, metafore i narativi su za Rikera *pomoćna sredstva* kreativnih deskripcija i redeskripcija sveta. Nove metafore su zbog toga „žive“, jer su u stanju da ponude drugačije poglede na stvari, kreirajući nova značenja i smislove. Sa druge strane, „mrtve“ metafore (kao npr. „*noga stolice*“) i nisu metafore u pravom smislu, s obzirom da su izgubile svoja metaforična značenja i postala nešto doslovno.⁹ Zbog toga je jasno da Riker ne bi ostavio otvorenom

⁷ Ibid, str. 54.

⁸ Ibid.

⁹ Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, New York, 1978., str. 94. (prev. Czerny, R., McLaughling, K., Costello, J.)

moгуćnost da mrtve, nepokretne metafore eventualno „ožive“ i otisnu se u nova *narativna* prostranstva.

Nema sumnje da se nedvosmisleno može prepoznati kantovska pozadina mnogih Rikerovih razmatranja, bilo da se radi o stvaralačkoj uobrazilji, razmatranjima metafore, ili pak narativa. Sama ta činjenica govori dovoljno o razlozima zbog kojih bi se Riker uz velike poteškoće mogao u celosti inkorporirati u naša pisanja i insistiranje na narativnoj dimenziji jezika, tj. neodvojivosti bilo kojeg jezičkog događanja od pripovednog/pripovednog sloja koji jezik isporučuje u svakom trenutku. No, ako želimo da govorimo o odnosu između narativa i metafora, odnosno, uloži koju narativi imaju u kreiranju metafora, smatramo Rikera neizostavnom figurom, barem u smislu *oslonca* i neophodnog *konteksta*. Metafora za nas ne može biti ništa drugo do *određeni vid narativa*: bio on „nativ u malom“, ili naširoko jezički elaborirana priča. U tom pogledu, važno bi bilo naznačiti da je razumevanje narativa uvek zavisno od konteksta koji kreiraju druge priče i narativne konstelacije – a isti slučaj je i sa metaforom. Reklo bi se stoga da metafore učestvuju u formiranju narativa u najmanju ruku u jednakoj meri koliko i narativ učestvuje u formiranju metafora. Tu ne mislimo samo na kontekstualizam koji je neophodan da bi do razumevanja metafore ili bilo kog drugog tropa došlo, već i na način na koji je narativ konstitutivan za formiranje svake teorije, uključujući i one o metafori (kao i o samom *narativu*, između ostalog). U slučaju filozofskih narativa, izuzetno korisno bi bilo naglasiti vezu koju metafore ostvaruju kao narativi, sa *misaonim eksperimentima*: „Želeo bih da dodam da su metafore često poput misaonih eksperimenata“.¹⁰ To se pokazuje kao neiznenadujuće, s obzirom da svaki vid (jezičkog) događanja, bilo da se radi o metaforama, ili misaonim eksperimentima, moramo tretirati narativno:

„Još jedna varijacija na temu metafora-je-transcendentalna izvedena je od strane nemačkog filozofa Hansa Blumenberga. Svoje mišljenje je on nazvao metaforologijom. Središnji koncept metaforologije je

¹⁰ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 66.

'apsolutna metafora'. Metafora je apsolutna ako i samo ako ne može biti konceptualno razložena, a takođe mora imati sadržaj koji daje smer načinima odnošenja prema svetu. Takva metafora strukturise svet i reprezentuje totalitet stvarnosti, koja ne može biti iskušena i na koju se potpuni pogled nikada ne može dobiti. [...] ISTINA JE SVETLOST je primer apsolutne metafore. Želeo bih da skrenem pažnju na to da svakodnevno koristimo ovu (mrtvu?) metaforu bez razmišljanja [...] Razmotrimo i metaforu mašine, toliko dragu Peperu. Ona je utrla put nebrojenim teorijama, između ostalih i onim po kojima je univerzum džinovski sat ili da je mozak računar. Blumenberg donosi 'metaforiku pozadine', tj. implicitnog korišćenja metafora. Metafore mašina su svakako implicirane u našem dobu tehnološkog progresa.¹¹

Imajući ovo u vidu, da li jedna „istinita“ i „zdravorazumska“ tvrdnja poput one da je „svest moždani proces“, ili da se „svest nalazi u mozgu“,¹² počinje da zvuči do te mere neuobičajeno da njeno konstantno ponavljanje može dovesti do onog dobro poznatog fenomena „obesmišljavanja“, koji povezujemo sa nonsensom ili apsurdom? Pomaže li nam narativni metod da prepoznamo kontingentnost ovih metaforičnih tvrdnji i zavisnost od narativno-kontekstualne situacije? Kada Niče navodi da je istina po svoj prilici provizorna, ali ipak korisna kao zabluda koja omogućava očuvanje ljudske vrste, na tragu je onoga što se može opisati kao svojevrsno *poravnavanje* u skladu sa dominantnim narativima, za šta nam kao moguće polazište može poslužiti Veberova „teorija idealnih tipova“. Na taj način bismo eventualno uspeli da odstupimo od implicirane trivijalnosti teze da „ne postoje nikakve činjenice, već samo interpretacije“, da se *Wahrheit-an-sich*, *Ding-an-sich* moraju proterati zajedno sa metafizičkim fundacionalizmom koji neminovno vodi u dogmatizam, itd. Uz to bismo,

¹¹ Ibid., str. 94/95.

¹² U člancima Plejsa (U. T. Place) *Da li je svest moždani proces?* i Smarta (J. J. Smart) *Oseti i moždani procesi*, objavljenih krajem pedesetih godina XX veka, nalazi se pripremljena građa savremene materijalističke koncepcije, koja pruža nedvosmislene navode da nemamo nikakve čvrste razloge za odbacivanje fizikalističke teorije psihofizičkog identiteta.

u izvesnom pogledu, uspele da odgovorimo i na probleme poput onih koji se tiču reakcionarnih pokreta i skepse povodom nauke i njenih dostignuća: pokazalo bi se kako je moguće biti istovremeno zagovornik naučnog progressa i oštar protivnik relativizacije naučnih dostignuća, uz konstantnu opreznost da se taj diskurs ne pretvori u novi vid tlačiteljskog resentimana. Sve to nam omogućava „brisani prostor“ koji je pripremljen najpre jezikom poststrukturalističkih filozofija i teorija, uz neizostavnu intervenciju narativnog metoda, koji se i tu dakako može profilisati i pronaći. Onog trenutka kada uvidimo da sadržaj priče može kreirati nekontrolisani kovitlac jezika, bez puno upliva sila za koje smatramo da su „naše provenijencije“ (ukoliko se tom zamenicom implicira nezavisnost od narativno-jezičkog), tada se stvaraju uslovi za naknadne intervencije. Ta upletenost daje osnov za verovanje da je moguća neka vrsta odlučujućeg iskoraka, koja je „nama data“ (to jest *pričama* koje pripovedaju o nama na takav način da usput gotovo gube sebe iz vida – jer to „sebe“ nije ni dato da se ima nezavisno od naracija koje streme zamenicama i indeksikalima). Zapravo se radi o ciljevima koje jezik i njegove priče postavljaju, na putu koji istovremeno pružaju i otkrivaju, izmiču i zaklanjaju.

Ako govor o metaforama zahteva narative i ako narativi zahtevaju ovu moć metafora (suštinski shvaćenih kao narativa) da bi se neprestano kreirali i rekreirali, onda je sprega metafora i mitova takođe neizostavna. Naime, smatramo da je *metafizika* ništa drugo do *doslovno shvaćena metaforika*.¹³ Upravo zbog toga narativi ne bi trebalo da se ustežu i izmiču od metafizičkog – oni mogu jednako da vrše apologiju tih priča, ili pak da zahtevaju ukinuće tog „načina mišljenja“. Bilo da čine jedno ili drugo, to mogu samo ne uviđajući vlastitu narativnost. Pokazuje se da metafizičko mišljenje na koncu nije u stanju da na pravi način raščivija relacije metaforičkog i istinitog. Sa druge strane, post-metafizičko ne može biti ni post-metaforičko, niti post-narativno. Istina metafora, kao i narativa, istina je u konstantnom procesu stvaranja, previranja, reorganizovanja i delovanja unutrašnjih narativnih

¹³ Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 95.

kriterijuma i struktura: „[I]stina metafora je istina u stvaranju“.¹⁴ Rikerovu poetiku volje, zbog svega ovoga, omogućuje poetika priča.

Sa druge strane, razlika između autora poput Ničea i Deride po pitanju metafore suštinski se svodi na veću opreznost koja karakteriše Deridu, u svetlu puta koji je upravo Niče krenuo da krči. U korelaciji sa onim što smo malo pre pomenuli,¹⁵ Derida bi u metaforama video prvenstveno *izvore znanja*, dok bi za Ničea one kreirale iluzije.¹⁶ Na sličnom tragu bi za nas narativi bili nužno poreklo svakog znanja, bilo da su oni metafizički, logocentrični, ili bilo kojih drugih karakteristika, koje bi u prvom redu valjalo shvatiti kao ništa drugo do *teme* priča i njihovih mnogostrukih preplitanja, koalicija i konstelacija. Znanje bi moralo biti narativno (omogućeno) znanje. Ne moramo posebno da naglašavamo da ni Derida, ni Riker ne vide ovakav potencijal metafora, jer se obojica vrte oko pozicija koje pokušavaju da pokažu da je metafora pitanje *reči* (u slučaju Deride), ili *rečenica* (Riker): za nas, *metafora je pitanje narativa*. Uz to, čini se da Riker smatra da se potencijalni *regressus ad infinitum* (metafora metafore metafore) može filozofski tretirati konceptima koji nisu u potpunosti metaforični.¹⁷ Riker ne uviđa da metafora zahteva priču, ali i da je priča u izvesnom smislu uvek „metaforična“, odnosno, koliko stvarna, toliko i metaforična, s obzirom da se u trenutku generisanja te binarnosti mogu dekonstruisati. To znači da se one dalje predaju narativu koji neće dijalektički pokušati da izmiri eventualne napetosti. Njihovo eventualno ponavljanje bi najpre moralo biti shvaćeno kao ponavljanje *razlike*, u delezovskom smislu. U pokušaju odgovora na pitanje šta za Rikera ima primat – metafora ili narativ –

¹⁴ Ibid.

¹⁵ U vezi sa odnošenjem metoda naracije prema filozofiji shvaćenoj kao disciplini predominantno metafizičkog, logocentričnog karaktera, a što se generalno provlači kao jedna od teza rada: naime, da se nakon uviđanja čistog narativnog mnoštva jezika, ovim aktivnostima i delatnim proizvodima jezika mora priznati njihov legitimitet i značaj.

¹⁶ Ibid., str. 97.

¹⁷ Up. Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, New York, 1978., str. 293-294.

odgovor bi nedvosmisleno ukazivao na prvopomenuto, uprkos tome što se implicira njihova bliskost. „Svakako je ironično to što se Donald Dejvidson [...] izražava u metaforičnom smislu kada raspravlja o metaforama: 'Metafore su sanjarije jezika...'. Ili tvrdnja Maksa Milera da su metafore bolest jezika? [...] Nije ni čudo što je Pol de Man došao do zaključka da su čak i filozofi koji su čvrsti protivnici metafora osuđeni na njihovo korišćenje, pokazujući nedostatke metafora“.¹⁸ Slična konstatacija i zapažanje mogu se izvesti i na račun onih koji bi eventualno osporavali sveprisutnost narativa.

Istovremeno, kongruentne i inkongruentne momente Rikerovih i Šapovih pisanja ne bi trebalo da je problem rekonstruisati. Za Rikera su narativi prožeti kako onim fiktivnim, tako i onim stvarnim, te se za njega istorijski i fikcioni narativi ne mogu svesti jedni na druge. Riker takođe pokazuje tendenciju da narative razumeva jednodimenzionalno, što se vidi i po preuzimanju Aristotelove funkcije dodeljene narativima i zapletima, da *predstavljaju* različite delatnosti. Takođe, „nativ“ je za Rikera suštinski ono što Aristotel naziva *mythos*, zaplet, kao organizacija događaja. Tek stavljeni svi zajedno u pogon ovi momenti kvalifikuju se za govor o priči, iako građenje priče uopšte ne mora biti glavni rezultat „zaplitanja“.¹⁹ Ako je za Rikera zaplet ono što pretvara događaje u priče (iako primarna uloga „zaplitanja“ nije kreiranje priča), onda se moramo pitati šta je ono što događaj čini dovoljno kvalifikovanim da se zapletu ponudi na oblikovanje koje eventualno rezultuje pričom? Ne bi li događaj već morao da bude narativno konfigurisan? Kakvo god suštinski bilo Rikerovo razumevanje događaja, iz perspektive ovog rada pokazuje se nužnim ponuditi potencijalno drugačije shvatanje i pokazati da se narativna struktura već pretpostavlja pre samog puštanja u pogon zapleta. Otuda se može iščitati svojevrsno „drugostepeno“ tretiranje narativa i priče od strane Rikera. To se vidi ne samo na osnovu Rikerovog razumevanja događaja već, još očiglednije, u polazišnoj tački

¹⁸ Ibid., str. 99.

¹⁹ To se vidi i kao razlika u odnosu na Hejdenu Vajta. Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 216.

koja zapletu daje gotovo transcendentalnu funkciju. U kantovskoj shematizaciji koja je na delu u tretiranju zapleta (kao i metafora, uostalom), obelodanjuje se *sintetički karakter zapleta*. U tom smislu, čini se važnim postaviti pitanje: zbog čega, ili možda još preciznije, *kako* se pretpostavlja prvotnost te haotične serije događaja, koju zaplet naknadno ujedinjuje? S pravom može delovati da ne bi trebalo učitavati bilo kakav „nered“ i „iracionalnu kontingenciju“ kao primarnu i bazičnu, što se iz ovoga čini kao da Riker radi. Ovde bismo takođe morali da interвениšemo i u našim opisima narativnog metoda, tj. rezultata do kojih dolazimo implementiranjem polazišta prema kojem je svaki vid jezičkog konfigurisanja suštinski pripovednog karaktera: *ne smemo pretpostavljati bilo kakvu haotičnost kao osnovu, već uočiti da nesređenost, iracionalnost i haotičnost figuriraju istovremeno sa svojim suprotnim polovima*. Ono što je važno naglasiti za nas jeste da u susretu tih polova ne mora doći ni do kakvog dijalektičkog ili bilo kakvog drugog vida razrešenja, jer se jezik nudi na različite načine, što ne znači da oni ne mogu istovremeno da opstoje, koliko god delovalo da napetosti, kreirane i primećene unutar njih, pozivaju na rasplet. Veberov model „idealnih tipova“ nam pokazuje samo jedan od načina na koji je moguće tumačiti pripovesnu situaciju u kojoj se ponekad nalazimo: a to je, recimo, ideja racionalnog progressa, gde se narativ odmerava isključivo u odnosu na logiku koju sam instituiše (odatle su sasvim legitimne i moguće asocijacije i na Lumanovu autopotezu).

Naredni redovi bi ipak mogli da posvedoče samo o navedenom ograničenom značaju Rikera za naša istraživanja. U razmatranju odnosa francuskih strukturalista (naratologa koji nisu puno marili za koncept zapleta) i Rikera, Snevar (Snævarr) piše:

„Koliko god inspirišuće ove formalne analize bile, Riker smatra da nešto nedostaje. Ove formalne strukture mogu oživeti ili generisati narative ukoliko su potpomognute narativnim pred-razumevanjem, koje izranja iz naših svakodnevnih praksi koje su same prožete narativima. [...] Ova sedimentacija pruža ovoj vrsti shematizma jedinstveni istorijski stil, koji Riker naziva tradicionalnošću. Ta tradicionalnost daje nalog narativnom razumevanju, koje je odlučno oblikovano upućenošću u književna dela i tipove zapleta koje tradicija predaje (hermeneutička priroda ovog argumenta bi trebalo da

je očigledna). Ovo oblikovanje narativnog razumevanja od strane tradicije je esencijalno za narative koliko i formalne duboke strukture.“²⁰

Glavni razlog zbog kojeg Riker ne uspeva da do kraja uvidi dokle narativ zapravo seže, ogleda se ni u čemu drugom do u nedovoljnom stavljanju akcenta na jezik. Dok kod njega imamo faktički konstantne smene između narativa (jezika) i života, kroz spiralno-cikličnu razmenu trodelne strukture *mimesis*, mi bismo i dalje insistirali na pitanju o razlozima za ovo tendenciozno povlačenje granica između jezika (narativa) i života. Gde i ko je taj čitalac na kojeg jezik navodno čeka? Kako je moguće drugačije dopreti i do same te razdvojenosti, ako ne narativno-jezički? Kako se dolazi do bilo kojih od tih „saznanja“ ili „razumevanja“ ako ne jezički, odnosno, tekstualno, odnosno, narativno? Nedovoljnim uočavanjem značaja jezika u ovom smislu Riker biva osuđen na ponavljanje mnogih aspekata priče, koji su se više puta pokazali nezadovoljavajućim. *I dok za Rikera spirala ide ovako: život-priča-život, za autora poput Šapa se mimesis II nikada ne iscrpljuje.* Tekst ne može zahtevati čitaoca da ga kompletira.²¹ Šta bi drugo bio čitalac nego „tekst“, kao jezik? Čitalac je tekst, odnosno, jezik kao narativno čvorište, koje na ovaj ili onaj način nadopunjuje i kompletira priče, ili ih ostavlja u nekom naslućenom magnovenju. Ovde bi bilo uputno primetiti kako se ni u kom slučaju ne radi o proceni tačnosti/netačnosti, istinitosti/neistinitosti, jer bi to onda značilo da se iznova radi na planu pravljenja skrivene *meta* pozicije koju bi narativni metod navodno zauzimao. Međutim, uočljivo je da postoji neka vrsta

²⁰ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 218. Čak i Snevar flertuje sa idejom sinteze narativa i metafore: to ipak čini na drugom nivou od nas, jer se za njega i narativ i metafora odmeravaju u odnosu na nekakav odveć postojeći „stvarni svet“, što je krajnje platonistički potez, toliko puta (svesno ili nesvesno) povučen.

²¹ Up. Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 74.

„hijerarhizacije“ priča, ali ona se ne sme vršiti od strane spoljašnje nametnutih institucija i autoriteta. Ona je uvek izraz određenog unutrašnjeg sklopa i zahteva koji pripovedni horizont postavlja. U tom smislu nije iznenađujuće susresti se sa pitanjem „*Ko je nezadovoljan?*“ – ovim ili onim pričama, npr. Rikerovim razmatranjima narativa – što se pak može videti i kao neadekvatno pitanje, jer se ponovo traga za tim kobnim *subjektima* od čijeg unutrašnjeg sklopa i intencionalnosti bi zavisio nekakav odgovor. Na taj način bi se opet zanemarila jezička dimenzija i upalo u vrtlog klasičnih problema filozofske tradicije. Ipak, u skladu sa narativnim metodom, jasno je da to nije nešto što bi trebalo ili bilo moguće izbegavati po svaku cenu. Ono što jeste moguće je „dozvoliti“ jeziku da se obrati na način na koji to možda do sada nije imao priliku i to ne zato što bi neko za to trebalo da preuzme „krivicu“ (bio autor „konkretan“ ili „impliciran“), već zato što on to svakako uporno čini i što je oduvek činio. To je postupak *Andenken*, prisjećanja jezika koji ne prevladava svoje pređašnje stadijume, napredujući u prosvetiteljskom maniru. Jezik podiže kovitlac vlastitih pripovesti i raspršuje ih, ne mareći nužno pri tom za linearnost i svedenost ili priče koje se tu već zatiču (*Verwindung*).²²

Sâmo Rikerovo (trostruko) tretiranje *mimesis-a*, kojim se pokazuju tri načina *predstavljanja* stvarnosti, dovoljno je za paljenje „crvenih lampica“ po pitanju njegovog pristupa razumevanju narativa. Trostruko razmatranje *mimesis-a* takođe potvrđuje ovo prisutno „razdvajanje“ date svesti i recepcije priče, gde svest vrši apropijaciju nekog narativa, usput formirajući određeni dijalektički odnos. Nema spora da su Rikerove analize izuzetno vredne, ali smatramo da su neophodne intervencije u smeru u kojem smo ranije sugerisali: daleko veći akcenat na drugačije poimanje jezika, posledično kojem se ne bi trebalo nastojati da se pozicija svesnog subjekta održi po svaku cenu; zatim bi naglasak trebalo da bude na problematizovanju predstave, koje kao rezultat ima radikalno dovođenje u pitanje distinkcije označenog i označitelja, narativa i priče, stvarnog i nestvarnog. Ukoliko obratimo

²² Time bi ovi Ničecom inspirisani Hajdegerovi termini *Andenken* i *Verwindung* dobili nešto izmenjeno način delovanja od onog koje im Vatimo dodeljuje.

podrobniju pažnju na neke od pomenutih tačaka oslonca koje se ovde pojavljuju, a to su „um“, „svest“, „svet“, „život“, „refleksija“, i dr. uvidećemo njihovu zavisnost od nekih od najmarkantnijih priča, koje uvek koketiraju ili otvoreno flertuju sa onim logocentričnim, a što znači ipak sa *logocentričnom pripovešću* (koja je ništa drugo do narativ o logocentričnom). Ovde se pripoveda o samom tom pripovesnom. To je rezultat stavljanja u pogon onoga što smo označili narativnim metodom. Jezik pripoveda o pripovesnom, pripovest pripoveda o jeziku, jezik pripoveda o jeziku. Bilo da je naše iskustvo donkihotovsko (*homo kihotens*), ili sartrovsko (*homo rokantans*),²³ to jest, bilo da je ego zavisn od priče na način da mu se bez njih ne može nikako pristupiti, ili pak postoje ozbiljne teškoće u formiranju svakog narativnog jedinstva, jedno je sigurno: oba slučaja su prvenstveno jezički pristupačna. U vezi sa tim, da li bi bilo izvodljivo hermeneutici „odstraniti“ fenomenološki momenat, odnosno, „oduzeti“ joj svaku subjektivnost – bilo autora, recipijenata, interpretatora – te izmestiti je tamo gde jedino i može da pripada – jeziku? Tada potencijalno možemo govoriti o konvergencijama hermeneutike i dekonstrukcije, ali pitanje je da li tada uopšte više imamo posla sa predmetnim pričama. U tim okolnostima narativni metod pokazuje svoje polje delovanja. Ukoliko možemo govoriti o hermeneutici, za nas bi ona bila upravo jezičko-narativno staranje o vlastitim unutrašnjim logikama. Hermeneutika to uvek mora i biti i ona to čini čak i kada upućuje na život svesnog subjekta koji na volšeban način stoji, navodno, van priča – samo što joj u toj tvrdnji ne smemo do kraja verovati. To istovremeno znači da iskazujemo preko potrebnu skepsu prema jeziku, ili možda: da je jezik skeptičan prema vlastitim narativima.

Šapova „filozofija priča“²⁴ nam pruža priliku da uvidimo da „reflektovanje“ nikako ne može biti nekakav „naknadni proces

²³ Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 251.

²⁴ Pomenuta „filozofija priča“ razrađena je u Šapovoj tzv. *Geschichten* fazi, kroz sledeće publikacije: Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K.,

mišljenja“, jer svaki vid teoretisanja kreira određeni narativni momenat kao priču. Zbog toga bi uputnije bilo govoriti ne o tome kako se „mi zaplićemo u priče“, već najpre da je zapletenost jezika jednako naša zapletenost.²⁵ Kako stoga razumeti liniju demarkacije između uobrazilje i stvarnosti, koja se kod Rikera neprestano podvlači? Imali smo diferenciju *stvarnost (život) – priča – stvarnost*, kao nekakvu podležeću strukturu trostrukog razumevanja *mimesis-a* – ona se takođe prenosi i na govor o misaonim eksperimentima u književnosti i filozofiji, gde se neprestano traga za referisanjem nestvarnog na stvarno. Odnosno, da bi uopšte došlo do bilo kakvog razumevanja i odjeka, potrebno je da uobrazilja svoje korene pronađe u realnim i već postvarenim životnim okolnostima. Međutim, to ne znači ništa drugo do to da dolazi do razmene između narativnih polja. Zbog čega konstantna potreba za tim vidom platonizma, koju Riker i drugi pokušavaju po svaku cenu da održe? Čak i ukoliko se prihvati ona čuvena Vajthedova opaska o tome da je sve napisano nakon Platona samo niz fusnota na ono što je Platon rekao, obim tih referenci već uveliko prevazilazi usputne napomene i one se ne mogu smatrati prostim komentarima i nadopunama jednog narativa, koliko god on uticajan i važan bio. Potrebno je uvažiti činjenicu da nismo osuđeni da ponavljamo jedan te isti narativni sklop, jer nam jezik sve vreme dovoljno upadljivo skreće pažnju da je moguć drugačiji

Schapp, J., Thiemer, N.); Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.); Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965.; Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.)

²⁵ Pomenimo i da Sloterdajkov naizgled opozitni termin „raspletenosti“ ne predstavlja nužno antitezu Šapovoj fundamentalnoj *zapletenosti u priče*, već prevashodno pokušaju, rortijevski rečeno, radikalne kreativne redeskrpcije postojećih dominantnih narativa. Videti članak: Bösel, Bernd, *Philosophy as an 'Introduction to a General Science of Revolution'? On Peter Sloterdijk's Narrative-Evocative Philosophizing*, u: *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing* (ed. Hermann Blume, Christoph Leitgeb, Michael Rössner), Brill Rodopi, Leiden, 2015.

vid njegove raspodele. Ovaj „Rikerov jezik“, odnosno, način „argumentacije“ (naracije) stalno potencira nešto ne-jezičko, te na taj način pokazuje širok spektar paradoksalnosti kojima je podložan. Uvek se upućuje na određeni reziduum, nešto „neizrecivo“ koje se od jezika zahteva, a na koje se jezik navodno ne odaziva. Sa druge strane, prateći filozofiju priča Vilhelma Šapa, kao i određene poststrukturalističke impulse, mi bismo rekli da jezik zapravo *uvek svedoči o tom neizrecivom*, koje je prečesto romantizovano. Mi se pitamo: šta i gde je to neizrecivo? Kada se ono događa? Kako se ono manifestuje? Na to dobijamo odgovore koji upućuju na određene trenutke gde takozvana „čudnovatost života“, ili „mišljenje kraja“ obuzimaju [dati narativni sled]. Tada se možemo osetiti u obavezi da prekinemo taj narativni tok i pitajući *koga, ili šta* [obuzimaju]?, pružimo neki drugi [narativni tok]. A u nekom radikalno drugačije posloženom narativu, jezik sebe ne zapitkuje takve stvari i ne tvrdi da nešto ume ili ne ume da iskaže, jer svakako sve vreme *priča*, čak i kada način njegovog manifestovanja biva poistovećen sa borbom da se odazove. To što određeni način poimanja i posmatranja stvari tumačimo kao tako očigledan da smatramo njegovo dovođenje u pitanje nepotrebnim, ili možda čak određenom ludošću, nije ništa drugo do svedočanstvo toga do koje mere određena narativna mreža može imati dominaciju u odnosu na druge. Međutim, ukoliko dopustimo i nekim drugim narativima da progovore ubrzo ćemo prevazići to stanje šoka. Setimo se samo biskupa Barklija (Berkeley) i njegovog nesrećnog savremenika, koji je *esse est percipi (aut percipere)* „opovrgnuo“ *šutnuvši kamen*.

U postupku upoređivanja Šapa i Rikera smatramo da bi se najmarkantnija distinkcija ogledala u činjenici da Riker ipak ostaje daleko više vezan za fenomenološko-hermeneutičku tradiciju, nego Šap. Za potonjeg je mišljenje kao takvo prvenstveno vezano za *zapletenost u priče*.²⁶ Nemački mislilac je takođe daleko bliži raskrštanju sa platonizirajućom podvojenošću na „pravi“ i „bajkoviti“ svet, na čije probleme je još Niče ukazao: „Ako postanemo toliko nesigurni u

²⁶ Videti: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 27.

demarkaciju ovih struktura i njihovih veza sa pesništvom, moramo takođe priznati i da ne postoje oštre granice između poezije, mudrosti, filozofije i religije. [...] Kako je moguće razdvojiti poetsko, religijsko, filozofsko u Homerovoj *Ilijadi*, Danteovoj *Božanstvenoj komediji*, Geteovom *Faustu*? Razdvajanje znači samo pravljenje pometnje²⁷. S tim u vezi, eventualno pozivanje na stabilnu strukturu nekog subjekta, karakteristično za tradiciju fenomenologije i hermeneutike (tu postojanost subjektivnosti svakako i Riker dovodi u pitanje, ali ne tako fundamentalno) tesno je vezano za razumevanje jezika kao datosti koja je tom subjektu pružena na analizu. Pri takvom pogledu previđa se da se tu zapravo radi samo o jednoj od mnogih narativnih igara. Šapova filozofija priča stoga pomaže jeziku da dođe do ovog čistog narativnog mnoštva: „Koje mesto imaju misao, jezik i govor u filozofiji priča? Za Šapa, ovo ‚čisto‘ mišljenje nema primarnu funkciju, jer čoveka suštinski ne karakteriše racionalnost, već zapletenost u priče. [...] Ovo ostavlja posledice po tradicionalni primat mišljenja. Mišljenje gubi uobičajeno mesto u Šapovoj filozofiji priča [...] i sada može biti razumljeno kao 'zaokupljenost pričama'. Ovo takođe utiče i na određenje jezika i njegove vrednosti“²⁸. Filozofija priča ne može biti *teorija* narativa, jer Šapa ne zanimaju „teorijski modeli“, za razliku od Rikera. Šap, između ostalog, briše razliku između teksta i konteksta.²⁹ Na tom tragu, za Šapa bi model trostrukog *mimesis*-a bio apsolutno neprihvatljiv, iz prostog razloga što priče za Šapa i Rikera nemaju istu nadležnost. Rikerov *mimesis* model *bespotreban* je za filozofa priča. Šapovom filozofijom priča moguće je na svojevrsan način dekonstruisati pomenuti Rikerov model, tako da spiralna cikličnost *stvarnost (život) – priča – stvarnost*, biva poništena

²⁷ Ibid., str. 38.

²⁸ Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 144

²⁹ Up. Haas, Stefanie, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 88.

konstantnim preplitanjima različitih narativnih mreža, koja idu *u svim mogućim smerovima*. Zbog toga bi ključ odnosa Šapa prema Rikerovom modelu *mimesis*-a ležao u svojevrstnom „ponišćavanju“ onoga što spada u područje *mimesis II*, kao akta konfigurisanja: taj deo svakako najviše odudara od filozofije priča, jer njemu *uvek prethode priče*, a ne pred-narativna „stvarnost“ ili „život“, kako se to čini da je kod Rikera. Mišljenja smo da bi posvećivanje nešto više pažnje razradama drugačijih pogleda na jezik i Šapu takođe donelo korist. Analizirajući Šapov opus, iz njegove *Geschichten* faze, može se uvideti da on sam ima podvojeni stav, kada je reč o samom karakteru jezika. Tako pronalazimo nedvosmislene stavove koji upućuju na razumevanje jezika supstancijalno drugačije od ustaljene prakse insistiranja na njegovoj „ekspresivnoj dimenziji“ (jezik kao izraz misli). Tome svedoči i Šapovo izjednačavanje misli i govora.³⁰ Međutim, ukoliko se stremljenje konačnom „oslobođenju“ narativa, mora se uvideti da i narativi koji se „maskiraju“ kao nešto drugo od toga apsolutno imaju legitimitet. Jezik je samo kroz sebe u stanju da izvrši priželjkivanu katarzu. Kod Rikera svakako možemo govoriti o kreativnim (re)deskripcijama – s tim što bi se njegove „kreativne redeskripcije *sveta*“ morale prevesti u „kreativne redeskripcije jezika“. Ovo bismo morali dopuniti tako da je jezik zapravo *uvek u kreativnoj (re)deskripciji*, jer time što izbegavamo podvajanje na svet i narative, mi izjednačavamo jezik sa nezaustavljivom silom njegovog sopstvenog pojavljivanja na mnoštvo načina. U Rikerovom slučaju, svetu je potreban nekakav dodatni sloj koji čine priče, da bi se svet obogatio, dok je za nas „svet“ uvek fundamentalno obogaćen, jer jezik nije naknadna tvorevina. „Prozaičnost sveta“ je narativna jednodimenzionalnost. Da je odvojenost sveta i narativa zaista moguća, nijedan vid maštovite nadopune ne bi bio dovoljan da popuni hladnu i mračnu prazninu tog sveta, koji se bez jezika navodno negde pokazuje. Ukratko, i za to što razumevamo kao prozaičnost sveta potrebna je enormna kreativna sila jezika. Samo što je jezičko-narativno tkanje često

³⁰ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 48.

neprimetno i nenametljivo, te uspevamo da ustaljene i uobičajene narative tumačimo u znaku nečeg jednoličnog. Dovoljno je samo zastati nad tim ordinarnim i ispratiti fascinantne tragove koji iz jednih vode ka drugim pričama.

Važno je primetiti da se Šap sve vreme bori protiv generalizacija, dopuštajući da mu se potkrade moguća ontologizacija i apsolutizacija priča. Videli smo da se to lako rešava kada se jeziku obelodani jezik, odnosno, kada se uvidi da se pomenuta aporetika razrešava ako jezik dopusti izraz koji preusmerava narativni tok tako da naprosto briše granice unutrašnje logike koju sam postavlja. On to čini tako što ne beži od kontingencije vlastitog pojavljivanja, već slavi heterogene izraze narativa i čisto mnoštvo koje se na taj način da uočiti. Ontologizacija priča je moguća samo kao još jedna priča, čime se potvrđuje takođe i kontingencija filozofije priča, koja se ispostavlja kao priča o filozofiji priča. Šapu nije u cilju – niti bi trebalo da bude – da pokaže opsoletnost metafizike, već da je pretumači,³¹ što znači da dopusti jeziku i narativima, u ovom slučaju najbližim onome što razumevamo pod filozofijom, da izvrše intervencije na sopstvenim pričama. Za Šapa mora nastupiti sistemsko pretumačenje čitave povesti metafizike i sa njom pojmova poput „duše“, „subjekta“, „objekta“, „istine“ kao *adaequatio rei et intellectus*, itd. I ukoliko se u tom smislu može govoriti o „hermeneutici“ kod Šapa, ona se može uzeti samo kao intervencija narativa nad narativima, što znači da pretumačenje ne može doći kao rezultat unapred definisanog svesnog subjekta, shvaćenog u uobičajenom smislu. Taj postupak nije ništa drugo do narativni metod – hermeneutika koja odstupa od primata novovekovno shvaćenog subjekta, čiji se *narativ* proteže od predsokratovaca do Huserla. U tom poduhvatu dâ se primetiti sva bliskost narativa postmoderne, od Deride, de Mana i dekonstrukcije, do Fukoa, Liotara, Deleza i Gatarija, pa sve natrag do Ničea. Zašto govorimo o čistom mnoštvu, koje je jezik u svom stalnom narativnom postrojavanju, postaje sve očiglednije. Jedan od odgovora na ovu, na prvi pogled haotičnu situaciju, jeste i odbijanje da se prihvate date okolnosti tog čistog mnoštva. To se lako demonstrira i na primerima

³¹ Bilo bi interesantno sa tim uporediti i Vatimov projekat.

naučnika, istraživača ili pak bilo koga drugog ko se grčevito drži za jednom usvojena načela. Ali i tu moramo uzeti u obzir da se ne radi ni o čemu drugom nego o nalogu samog narativa da se on dosledno prati. Međutim, bujica jezičko-narativne pokretačke sile ubrzo demantuje, ali istovremeno i podseća da nema mesta nikakvoj panici: „U drugu ruku, mi smo sučeljeni sa neumoljivim mnoštvom svetskih priča. Rezultujući konflikt je nepremostiv, pošto nema van-pripovesne tačke gledišta koja bi ovde donela odluku jednom za svagda“.³² Povest filozofije je povest transcendentalne iluzije čitave zapadne filozofije: „Istorija filozofije nije ništa drugo do istorija zaboravljanja priča koje moramo ponovo dovesti u pitanje, da bismo ponovo uzeli u obzir ne-misao zapadnog logocentrizma: zapletenost u priče“.³³ Iz tog razloga Riker ne može biti dalje postavljen od Šapa – on se, na kraju krajeva, bavi prvenstveno *rečenicama*, a ne *pričama*, što se dalo uočiti i na primeru favorizovanja metafora. Pored toga, Riker ostaje veran i svim pomenutim tekovinama transcendentalne iluzije, kojoj robuje čitava filozofija, od predsokratovaca, pa sve do danas. Zato karakteristika *ovakvog* fenomenologa za nas može biti uvek pozdravljena: „Ovde, takođe, fenomenolog pokušava da radi ‚golim rukama‘ i da ne primenjuje kategorije logike ili lingvistike! Učenje govorenja i ulazak u priče su stoga dva neodvojiva fenomena“.³⁴ Ali šta je drugo ovaj rad „golim rukama“, ako ne i praćenje narativa „svakodnevnog jezika“, u čijem postupku se uzdržava pribegavanju narativima opterećenim posebnom terminologijom i unutrašnjom logikom? Upravo tu mi upozoravamo i pozivamo da se uoči velelepna jezička građa i da se prepustimo uživanju u onome što smo proglasili „transcendentalnom iluzijom zapada“. To uživanje svakako mora biti oprezno, jer uvek postoji opasnost da nam iz vidokruga izađe čisto mnoštvo preko kojeg jezik boravi u raznolikim

³² Greisch, Jean, pogovor u: Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 133.

³³ Ibid., str. 134.

³⁴ Ibid., str. 135.

monolitnim narativnim izdanjima. Zbog toga ne smemo videti nikakav problem u metafizičkoj sudbini koju mnogi proglašavaju i tumače fatalistički. U njima *jest*e opasnost, ali leži i ono spasonosno, ako se prisetimo Helderlinovih reči. Zato bi trebalo bez straha koračati i u „nove metafizike“ i „nove puteve ontologije“, kako glasi i naslov dela Nikolaja Hartmana, a nikako ih potiskivati i neoprezno proglašavati *post* ovog ili onog doba i kraj ovog ili onog narativa. Ko to čini, lišava se upravo pomenutog enormnog jezičkog bogatstva, odnosno, fascinantnih priča koje je jezik u svojim nebrojenim manifestacijama uvek u stanju da pruži. Jedino jezik može biti taj koji konstantno vrši *Andenken* i *Verwindung*.

Jedna od Snevarovih zamerki Šapu je to što ne eksplicira do kraja *šta* je priča.³⁵ Time se pravi gotovo banalan propust, jer se ne uviđa da je svaka vrsta definisanja i pravljenja *koncepta* priče već jedna priča, u sklopu nekih predašnjih. Stoga svaka definicija koju bi Šap eventualno ponudio podrazumevala bi pribegavanje aksiomatskom mišljenju. Priče imaju, delezovski rečeno, krajnje rizomatsku strukturu. Konstatacija da matematička i deduktivna logika nemaju „strukturu priče“ trebalo bi takođe da posluži kao kontra-argument Šapovim analizama.³⁶ Međutim, očekivanje „struktura priče“ je očito ograničeno naratološkim razumevanjem narativa, koji su na neki način drugostepene instance, derivati svega onoga što mi tvrdimo da jezik na prvom mestu i oblikuje. Narativ nije samo jedna manifestacija, književni fenomen koji se prosto poopštava i ontologizuje. Priče nisu puke književne pojave, zato što su i sami ti narativi, koji se na tom polju javljaju, omogućeni, dati, pruženi jezikom koji *uvek mora biti na delu*. To takođe ne znači ni to da su matematička i deduktivna logika „izumi“, „ljudski konstrukti“, ali samo zato što „izumi“ i „ljudski konstrukti“ nisu ni narativi, pa ni oni koji se tiču stavljanja u pogon ovakve ili onakve logike, takvog ili onakvog narativa. Koncepti prediskustvenog ili postiskustvenog, fundamenta ili počela (kako god oni bili konceptualno određeni), ne istupaju i ne

³⁵ Videti: Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 255.

³⁶ Cf. *ibid.*

napuštaju polje jezika. To nije moguće reći u svrhu instituisanja i krunisanja jezika, kome se pruža transcendentalna uloga – jer jezik pokazuje da mu se ona vrlo lako može oduzeti, što većina primera i tekstova ovde i čini. Jezik, kako ga mi razumevamo, ili kako on sebe ovde razumeva, izmiče vlastitoj ontologizaciji, baš zato što ni sebe nema u vlasti. On nije novi vid racionalnosti, jer je njegovo raspoređivanje krajnje kontingentno. Dok god jezik ne napušta narativ i narativ ne napušta jezik, što su na kraju, vrlo moguće, međusobno razmenljivi termini, koji zaposedaju teritorije jedan drugog uz apsolutno odomaćenje, moguće je pokazati i uvideti njihove višestране i bezbrojne pojavne oblike.

Očekivano se u mnogim situacijama ovde suočavamo sa grubim, vulgarnim, jednodimenzionalnim, *nepotpunim* razumevanjem jezika, te shodno tome često izviru i neprikladna bavljenja narativima, pripovedačima, subjektima, i dr. U tim pozicijama redom se nastupa kao da je svest nešto unapred dato, utvrđeno, te predjezičko, da je subjekt rezultat ili izvor tih svesnih procesa, na koje je dovoljno samo *ukazati*. Ali *ko, kako, čime, kada* se to dešava? Deskripcija kao fenomenološki metod *par excellence* ne ukazuje dovoljno na jezik, ali ne jezik kao medijum, sredstvo prenošenja informacija, ili šta god drugo što bi fenomenološki narativ o toj temi proizveo. Ono što mi, na kraju krajeva, ovde nazivamo „jezikom“ takođe je nešto nesvodivo na „koncept“, „pojam“, „ideju“ – jezik stalno izmiče svakoj odredbi koju, između ostalog, i „sebi“ nameće – nama samo svojevrsni *narativ* pomaže da o njemu *i njime* progovorimo (kako o jeziku, tako i o narativu). Zato imamo čas jedno „određenje“, kojem onda pokušavamo izmaći, te u tom prostoru konstantnog izmicanja i napuštanja jezik dalje plete sebi „zamke“ kojima ne uspeva da se otme, a onda ih uspešno savlađuje samo da bi se pokazalo da je taj odnos savlađivanja i potčinjavanja, igra označenog i označitelja nepredvidiva i stoga upravo možda baš *predvidiva*, jer jezik ume da se pobrine o sebi (i) na način čistog mnoštva.

Upletenost u priče je faktički poistovetiva sa „bačenošću“. Zbog toga nije potrebno imati „sećanja“ ili „iskustva“ rođenja i smrti da bi se govorilo o „priči života“³⁷ pošto, kao što smo videli još ranije, priče nisu ograničene aristotelovskom strukturom početka, sredine i kraja. Poenta je da o takvim narativnim postavkama dobijamo izveštaj samo putem drugih priča i to ulančavanje nije nešto čemu se nazire bilo kakva vrsta okončanja. To smo u stanju takođe da iskažemo na osnovu nepreglednog povezivanja narativnih konstelacija i priča, od kojih je jedna upravo ta o narativnom metodu i načinu na koji se njome „reflektuju“ (*sich besinnen*) načini pripovednih raspoređivanja. Narativi mogu biti ontologizovani tek nakon što su prvo „deontologizovani“, i to upravo putem jezika i narativnog metoda, koji pokretačku silu vlastite geneze ima da zahvali impulsima postmodernističkih teorija, poststrukturalizma i dekonstrukcije sa jedne, te hermeneutike i fenomenologije sa druge strane. Narativi se međusobno razaraju, sklapaju, ukrštaju, proizvode, uvlače i izvlače iz vlastitih zamki, detoniraju i možda nikada više iz toga ne uzdižu na jednoj strani, dok na drugoj iz razorenih ostataka sakupljaju i izranjaju, prateći prethodne smernice ili pak fundamentalno od njih odstupajući.

LITERATURA

- Bösel, Bernd, *Philosophy as an 'Introduction to a General Science of Revolution'?* *On Peter Sloterdijk's Narrative-Evocative Philosophizing*, u: *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing* (ed. Hermann Blume, Christoph Leitgeb, Michael Rössner), Brill Rodopi, Leiden, 2015.
- Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002.
- Ricœur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. (ed., trans. John B. Thompson)

³⁷ Cf. *ibid.*, str. 257.

-
- Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, New York, 1978. (prev. Czerny, R., McLaughling, K., Costello, J.)
- Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.)
- Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.)
- Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965.
- Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.)
- Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010.
- Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

NEMANJA MIĆIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

METAPHOR AS A NARRATIVE? THE POETICS OF
WILL (*COGITO*) AND THE POETICS OF STORIES
(LANGUAGE)

Abstract: The first part of the paper examines the standpoint which claims that the metaphor is intrinsically a certain type of *narrative*, in the first place. This assumption is purported by the idea that each instance of any kind of linguistic event must be treated primarily as a narrative: no matter if the main focus is placed on metaphors or thought experiments that characterize philosophical line of reasoning. This means that each and every theory on metaphors requires narratives. At the same time, narratives (that is, stories) are being marked as constitutive for the notion of subjectivity, as well as concepts that make up and explicate the said notion of subjectivity. In regards to that, the thing that makes possible Ricœur's poetics of the will in the first place is nothing but the poetics of the stories. Following that trail, this paper also analyzes and makes a comparison between the thinkers like Derrida, Ricœur, Nietzsche, and Schapp. The argument behind that analysis is that *the metaphor is the question of narrative*, and not the question of a word (following Derrida), nor is it the question of a sentence (Ricœur). The key thing to understand the scope of this argument is to realize that the narrative goes much farther than the usual inquiries that explicate the subject of the narrative. This also implies that we should make an additional emphasis on language, in order to grasp it in a more ubiquitous and authentic way. At the same time, that also shows the reasons why insisting on a starting position that involves the notion of conscious subjectivity is deeply problematic.

Keywords: metaphor, narrative, language, story, Ricœur, Schapp, philosophy of the stories, subjectivity

Primljeno: 11.3.2022.

Prihvaćeno: 26.5.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 81'373.612.2

1 Locke

1 Nietzsche

1 Derrida

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.321-343>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LUKA RUDIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROBLEM METAFORE: LOK, NIČE, DERIDA

Sažetak: Metaforički govor predstavlja inspirativnu temu za filozofsko istraživanje i kao takav bio je obrađivan od strane mnogih filozofa. U ovom radu istraživaćemo dva posve drugačija pristupa datoj temi. S jedne strane analiziraćemo Lokove *Oglede* te prikazati jedno tradicionalno-metafizičko razumevanje metafore. Dato razumevanje kontrastiraćemo sa onim koje iznosi Niče u svom ranom tekstu *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*. Nastojaćemo da pokažemo da Niče vrši preokretanje tradicionalne metafizičke slike o radu metafore i time otvara prostor savremenog razmatranja metafore. Kao temeljna linija interpretacije poslužiće nam Deridina *Bela mitologija* koja ukazuje na inherentnu suplementarnost metafore i označavanja uopšte.

Ključne reči: metafora, značenje, figurativno, doslovno, Lok, Niče, Derida, suplement

I

Derida (Jacques Derrida) svedoči o činjenici „da postoji kod ili program – retorika, ako hoćete – za svaki diskurs o metafori: ‘po običaju, treba na prvom mestu podsetiti na Aristotelovu definiciju, bar na onu iz *Poetike*.’“² Kao što se da primetiti, u ovom radu ćemo se ipak u dobroj meri oglušiti o ovaj kanon – o Aristotelovoj definiciji iz *Poetike*

¹ E-mail adresa autora: lukarudic@gmail.com

² Derida Ž., *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990., str. 34.

biće reči tek sporadično. Naime, govorićemo o jednoj koncepciji koja je suštinski utemeljena na aristotelijanskim pretpostavkama, ali nije i Aristotelova. Govorićemo o jednoj potpuno drugoj tradiciji, tradiciji novovekovnog empirizma, te ćemo pažnju obratiti na Lokove (John Locke) *Ogleda*. Analizom *Ogleda* doći ćemo do svih ključnih mesta za naše istraživanje. S druge strane, empirističkom stanovištu iz *Ogleda* suprotstavićemo razumevanje metafore kod ranog Ničea (Friedrich Nietzsche). Kontrastiranjem ovih koncepcija, pokušaćemo da prikazemo Ničeevu misao kao zavičaj Deridinih razmatranja. Dakle, u jednom smeru, Derida i Niče će nam poslužiti kao ključ koji će otvoriti vrata eventualnim rešenjima problema proisteklih iz Lokove postavke. S druge strane, raspravljaćemo o tome da li veza Deride i Ničea puca i u kojoj meri.

S obzirom na to da nam je za potrebe takve analize značajna problematika označavanja u Lokovoj filozofiji, osvrnućemo se na osnovne činioce koje ulaze u igru označavanja. Na samom početku *Ogleda o ljudskom razumu*, nakon kraćeg uvoda o povodu i važnosti istraživanja svesti, Lok nam eksplicitno nudi određenje ideje: „čini mi se da taj termin (ideja) najbolje označava što je predmet razuma dok čovek misli, i zato sam ga upotrebio da izrazim sve ono što se podrazumeva pod izrazima priviđenje, pojam, vrsta stvari, ili bilo šta čime se duh može baviti kad misli.“³ Lok, dakle, pod opšti pojam ideje podvodi sve misaone sadržaje, sve ono o čemu se da misliti, te ovaj pojam obuhvata i mentalne slike i razne logičke funkcije. Poreklo ideja u svesti potpuno je određeno – ono je uvek čulne prirode. Sve ideje u svest dolaze uz pomoć čula, čulni utisci su izvestan *rezervoar* naših misli: „Najpre čula puštaju unutra pojedinačne ideje, i tako snabdevaju nameštajem kabinet koji je dotle bio prazan; duh se onda postepeno privikava na neke od tih ideja, one se smeštaju u pamćenje i dobivaju imena. Kasnije duh ide dalje, apstrahuje ih i postepeno uči upotrebu opštih imena.“⁴ Dakle, nakon što se *prazni kabinet svesti* obogati nameštajem putem čulne senzacije, odomaćene ideje dolaze u pamćenje. Pamćenje je time neka vrsta

³ Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962., str. 24.

⁴ Isto, str. 33.

posrednika ili uslov za imenovanje – u tom smislu svest napreduje od utiska, preko ideje pa sve do imena.

Lokova filozofija jezika ne iscrpljuje se samo u ovoj analizi svesti. Kratki odlomci iz *Ogleda* u kojima se Lok bavi problematikom označavanja veoma su važni – mnogi autori iz oblasti lingvistike i filozofije jezika ovaj Lokov pasaž uzimaju za početak savremene semiologije.⁵ Ovde zatičemo sledeće ključne kategorije: zvukove, artikulisane zvukove i reči. Zvuci predstavljaju životinjske krike, neartikulisane i bez mogućnosti označavanja, dok je čovek upravo određen preko „sposobnosti da formira artikulisane zvukove“⁶, tj. da formira reči. „Kada jedan čovek govori drugome, govori da bi bio shvaćen: na kraju govora, ti zvuci, kao oznake, mogu učiniti razgovetnim njegove ideje onome koji sluša.“⁷ U tom smislu otkriva se i suštinska osobina ljudskog govora – pored memorije svrha govora je komunikacija. Posedovanjem govornog aparata koji omogućuje artikulaciju zvukova, čovek formira reči pomoću kojih označava ideje. U strogom smislu, ideja je uvek subjektivna – reč označava *moju* ideju.

Ova situacija otvara dva problema: ako je ishodište jezika komunikacija, možemo primetiti da su oba pola opisanog jezičkog označavanja problematične komunikabilnosti. S jedne strane, reč je, čini se, arbitrarni artikulisani zvuk – šta to garantuje da drugi uopšte može da razume izgovorenu reč? Ovaj problem Lok prevazilazi lako, konvencionalističkim pristupom jeziku: (reči)... „postale su upotrebljive od strane ljudi kao znakovi njihovih ideja. Bez ikakve prirodne konekcije između partikularnih artikulisanih zvukova i određenih ideja, jer bi tada jedan jezik bio za sve ljude,...“⁸ Međutim, drugi problem za nas je

⁵ Vidi u : Kretzmann, N., “The Main Thesis of Locke's Semantic Theory”, *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 2., Duke University Press, 1968., str. 175-196.

⁶ Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University, 1999., str. 387.

⁷ Isto, str. 390. [preveo Luka Rudić] [sve citate u ovom radu sa engleskog jezika preveo je autor]

⁸ Isto

važniji – ako su ideje subjektivne, šta garantuje da reč koja označava moju ideju označava istu tu ideju i kod drugog? Čini se da jezik unutar ove koncepcije uopšte i ne može da funkcioniše – s obzirom na to da postoji izvesna privatnost ideja, nejasno je kako reč može ovu privatnost da prevaziđe.

Eventualno rešenje nalazi se kod samog Loka – pokazaće se da je to proces apstrakcije i pojam opšteg termina. „Reči postaju opšte onda kada postanu znaci opštih ideja: a ideje postaju opšte odvajanjem ideja od okolnosti vremena, prostora itd.“⁹ U tom smislu, proces apstrakcije ideju čini neodređenijom – ona više nije strogo vezana za subjektivni doživljaj, već radom svesti ona biva odvojena od konkretnih okolnosti vremena i prostora prilikom kojih je pojedinac doživljaj iskusio. Komunikacija je moguća jer apstrahovanje kao zajednička osobina svesti atomizovanih pojedinaca obezbeđuje zajedničko označeno rečju.

„Mora biti jasno da je proces apstrakcije potpuno otvoren, ne može da nam kaže ništa o tome koliko puno ili malo sličnosti između posebnih objekata treba da postoji za bilo koju apstraktnu ideju...“¹⁰ Ova neodređenost se u pogledu teme ovog rada suštinski radikalizuje kada se u ovu koncepciju uvede i pojam metafore. Metafora označava nešto pomerenom, nešto drugo. U tom slučaju, nameće se niz pitanja o tome šta tačno metafora označava? Ona ipak služi svrsi jezika, komunikaciji, s obzirom na to da je neosporna činjenica da se koristeći metafore sporazumevamo.

Problematika postaje još zanimljivija kada se u obzir uzme i činjenica da se i sam Lok odredio prema figurativnom i retoričkom govoru. Lok tvrdi da „(...) ako bismo govorili o stvarima onakvima kakve jesu, moramo reći da je cela umetnost retoričkog s onu stranu reda i jasnoće... Sve izmišljene veštačke i figurativne primene elokvencije reči, nisu ništa drugo do insinucija pogrešnih ideja, pokretanje strasti i time obmana suđenja...“¹¹ Jasno je, dakle, da Lok figurativni govor

⁹ Isto, str.402.

¹⁰ Guyer, P., “Locke’s Philosophy of Language”, u *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994., str. 128.

¹¹ Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, str. 498.

smatra izvesnom zabludom, onom koja navodi na pogrešne ideje. Ako reč označava ideju i ako je njen zadatak da je što preciznije označi, onda figurativni i metaforički govor aludira, nabacuje, skriva i pomalo otkriva i na taj način ne određuje strogo i precizno misao onoga koji govori. Distinkcija koju Lok koristi moguća je samo pod pretpostavkom odvojenosti mišljenja i jezika, te Lok u istom odeljku navodi da su figurativne reči „(...) zaista savršene prevare: stoga, koliko god popularno i hvaljeno besedništvo bilo, koje se koristi u harangama i na popularnim mestima, figurativni govor svakako treba potpuno izbegavati unutar svih diskursa koji pretenduju da informišu i poučavaju... gde god su istina i znanje uzeti u obzir, mora se smatrati velikom greškom, bilo jezika ili osobe koja ih koristi.“¹² Nesumnjivo je da filozofija za Loka spada u red ozbiljnih diskursa koji pretenduju da poučavaju i koji uzimaju pojmove istine i znanja u obzir. U tom smislu, Lok protestuje protiv upotrebe metaforičkog govora unutar filozofskog diskursa koji se treba baviti idejama onakvim kakve one jesu.

Suzan Hak (Susan Haack) primećuje veoma jednostavan problem: „ukoliko je figurativna upotreba jezika, bar tamo gde su 'suva istina i pravo znanje' uzeti u obzir, zapravo zloupotreba jezika, utoliko je to zloupotreba za koju sam Lok teško može biti nevin.“¹³ Zaista, teško je pronaći neku istoriju filozofije, kakav priručnik ili udžbenik iz istorije filozofije u kojem se u poglavlju o ostrvskom empirizmu i Loku neće pominjati *tabula rasa*. Štaviše, Lokova metafora neispisane table jedna je od najpoznatijih koje je filozofski diskurs ispostavio. Takođe, odeljak iz *Ogleda* koji smo ranije citirali sadrži metaforu *praznog kabineta u koji čula smeštaju nameštaj*. Toj metafori Lok pribegava pri samom konstituisanju odnosa čulne stvarnosti i svesti, što je centralno mesto za njegovu teoriju ideja. U tom smislu, metafora zauzima centralno mesto unutar celine Lokove filozofije i nije puka stilska figura koja čini filozofski tekst lepšim.

¹² Isto

¹³ Haack, S., „*Dry Truth and Real Knowledge*”: *Epistemologies of metaphor and metaphors of epistemology*, u *Aspects of Metaphor* (priredio Jaako Hintikka), Kluwer Academic Publishers, 1994. str. 1.

Suzan Hak smatra da je u središtu ovog problema pomenuta pretpostavka o nezavisnosti jezika i mišljenja. Zaista, Lokova filozofija jezika suštinski opstaje na toj pretpostavci i u ovom sistemu nema mesta za povratni uticaj jezika na misao – on ni u kom smislu ne konstituise misao, naprotiv, on je alatka kojom se misao ispoljava u komunikaciji. „Ali najrelevantnije poente argumenta ovog naučnog rada su prilično jednostavne. Prvo: jezik i mišljenje su isprepletani, u smislu da se kognitivni kapaciteti i lingvistička sofisticiranost međusobno podstiču.“¹⁴ Tako, dakle, Hak smatra da korišćenje metafore u Lokovom tekstu ima prevashodno didaktičku i stratešku dimenziju. Ona, štaviše, prihvata da postoji izvesna nepreciznost metaforičkog jezika, ali ukoliko se ispravno koristi, metafora osigurava izvesnu razumljivost koja je neposrednija. U tom smislu, autorka u navedenom tekstu ne razmatra metaforu semiološki – „(...) kako to nije semantički fenomen, metafora je svakako lingvistički fenomen, fenomen upotrebe jezika.“¹⁵ Metafora, shodno ovom tumačenju, kao stilska figura ima izvesnu komunikacijsku ulogu. Metafora je time jedna sofisticirana jezička mogućnost, koja suštinski ne odgovara strogom pojmovnom mišljenju svojstvenom filozofiji, ali predstavlja strateško oruđe koje se može iskoristiti zarad pomenutih ciljeva.

Čitanje paradoksalnog momenta iz Lokovih *Ogleda* koje Hak predlaže posve je legitimno. Međutim, u ovom radu nastojaćemo da istaknemo drugačiju mogućnost razumevanja metafore, kao i odnosa figurativnog govora i filozofskog diskursa, na tragu Ničea i Deridine *Bele mitologije*. Pokušaćemo da naglasimo razliku između tradicionalnog razumevanja metaforičkog jezika kojeg susrećemo kod Loka sa savremenim tumačenjima. Na tragu Deride pokušaćemo da pokažemo da je moguće da razumevanje metafore dalje određuje naše razumevanje pojmovnog mišljenja, te da sama tradicionalna filozofija sebe razumeva kao rad na trošenju metafore.

¹⁴ Isto, str. 12.

¹⁵ Isto, str. 10.

II

Ničeovo razmatranje rada metafore inovativno je u odnosu na celokupnu tradiciju, ponajviše određenu Aristotelovom definicijom, ali i metafizičkim mišljenjem u širem smislu. Pre svega, fokusiraćemo se na tekst napisan 1873. godine, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*.¹⁶ Radi se, dakle, o veoma ranom Ničeovom radu u kojem Niče govori o jeziku, odnosu jezika i stvarnosti te na kraju i o metaforičnosti samog jezika. Moguće je, naravno, govoriti o Ničeovom razumevanju metafore i iz perspektive njegovog poznijeg rada. Međutim, s obzirom na potrebe ovog istraživanja ograničićemo se na istraživanje pomenutog Ničeovog teksta kako bismo pokazali paralelu sa iznetim empirističkim stanovištem o metafori, te kako bismo Ničeov tekst pokušali pokazati kao izvesnu istorijsku preteču Deridinog rada, makar u kontekstu istraživanja metafore i njene funkcije.

U navedenom tekstu, Niče u raspravu uvodi izvesnu teoriju označavanja, gde će se pokazati da su elementi koji ulaze u značenjsku strukturu u dobroj meri slični empirističkoj tradiciji Džona Loka. S druge strane, sama metafora se sasvim drugačije razmatra. Međutim, Niče u ovom tekstu nije zainteresovan isključivo za jezik i metaforičko značenje, samo zbog jezika i metafore same. Naprotiv, ovaj tekst se bavi i širom problematikom – on dovodi u pitanje nasleđeni pojam saznanja i istine.¹⁷ Štaviše, sam tradicionalni pojam istine konstituiše se na binarnosti između spoljašnjeg i unutrašnjeg, objekta i subjekta. U takvoj postavci subjekt pomoću znanja obuhvata ono spoljašnje, predmet, te ga onda jezički označava. O tom problemu Niče filozofira čekićem – „(...) u nekom zabačenom uglu vaseljene razasute među mnogobrojnim sjajnim sunčanim sistemima postojala je jednom jedna zvezda na kojoj su dosetljive životinje izumele saznavanje. Bio je to najoholiji i najlažljiviji minut u ‘svetskoj povesti’,...“¹⁸ Jezik je tako, između

¹⁶ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984., str. 74-88.

¹⁷ De Man, P., „Retorika ubeđivanja“, *Gradac*, br. 152-153, Dom kulture Čačak i Umetničko društvo Gradac, Čačak, 2004., str. 150-151.

¹⁸ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, str. 74.

ostalog, sredstvo pomoću kojeg se opisani najlažljiviji minut povesti uspostavio kao dominantna paradigma, jezik je sredstvo pomoću kojeg se uverenje o saznanju kao o istini o objektu uspelo održati. S druge strane, analiza jezika jeste i Ničeova strategija za dekonstrukciju tradicionalnog razumevanja. „Lažljivac se koristi važećim oznakama, rečima, da bi nestvarno učinio da izgleda kao stvarno.“¹⁹ Izneseno, dakle, predstavlja kontekst u kojem Niče nastoji da govori o jeziku i metafori.

Najpre, Niče primećuje jednu specifičnu nepreciznost jezika uopšte – ništa u samoj reči ne garantuje baš to i samo to značenje kojoj smo reči pripisali. Drugim rečima, ne postoji prirodno pravo određenoj reči da označi baš to što u našem jeziku označava, ona je tu potpuno proizvoljno. „Govorimo o nekoj ‘zmiji’: oznaka zahvata samo vijuganje, i mogla bi, dakle, da se pripiše crvu.“²⁰ Niče naglašava da su razgraničenja između reči proizvoljna, te da nas one nikako ne obavezuju. Nameće se pitanje: šta je onda u ovom kontekstu uopšte reč? Reč je, sudeći po Niču ništa drugo do „zvučni prikaz nervnog nadražaja“.²² Na ovom mestu se prvi put javlja izvesna semiologija – reč je izvestan označitelj, koji svoje poreklo i svoju funkcionalnost duguje govornom aparatu (kao kod Loka), te označuje izvesne nervne nadražaje. Nervni nadražaj zapravo predstavlja afekat koji dobijamo opažajući bogato čulno iskustvo. On upravo to i jeste, prvo iskustvo, nadražaj.

„Nervni nadražaj preneti u sliku! Prva metafora. Slika se potom iznova uobličava u glas. Druga metafora.“²³ Upravo ovo mesto predstavlja najznačajniji momenat, bar kada je u pitanju ovo istraživanje. Dakle, mentalna slika, slika o stvarnosti nije ništa drugo do rezultat rada metafore. U tom smislu, metafora nije nešto što dolazi naknadno, nešto

¹⁹ Isto.

²⁰ Isto, str. 77.

²¹ *Schlange*, zmija, po Niču, etimološki potiče od glagola *sichwinden*, gde navedeni glagol znači *vrpoljiti se*, *vijugati se*, *uvijati se*. Čini se da ovim Niče želi da pokaže da etimološko objašnjenje procesa označavanja zapravo ništa ne objašnjava.

²² Isto, str. 77.

²³ Isto.

što doslovni govor ulepšava ili tupi oštricu njegove preciznosti, naprotiv, ona je u odnosu na reč ono označeno. Tako svaka reč počiva na metafori. Međutim, ova problematika postaje posebno zanimljiva i intrigantna onda kada se u raspravu uključe i pojmovi, koji inertno pripadaju filozofskom i naučnom diskursu, te odlikuju ozbiljan govor. „Pojmovni jezik je za Nietzschea, kao što se iz navoda vidi, samo skup bivših metafora. Čak je i reč ‘pojam’ (od ‘pojmiti’ – begreifen) jedna takva metafora, iako se to zaboravlja iza naknadno podignute i moralno sankcionisane institucije ‘pojam pojma’.“²⁴ U tom smislu, logika nastajanja pojma nije ništa drugačija od nastajanja reči, to su sve daleki označitelji prvobitnog nervnog nadražaja. Premda u Ničeovom tekstu ne postoji jasna teorijska razlika između pojma i reči, pojam ipak zadržava izvestan, u ovom slučaju, negativan ekskluzivitet – „svaka reč postaje odmah pojam time što ona zapravo ne treba da služi za neponovljivi, sasvim individualizovani pradoživljaj, kojem zahvaljuje svoj nastanak, kao što je slučaj sa sećanjem, nego je tu istovremeno za mnogobrojne, više ili manje slične doživljaje,... svaki pojam nastaje poistovećivanjem neistovetnog.“²⁵ Pojam je, za razliku od slike i reči poseban – on unifikuje, ujednačava, apstrahuje, nameće se da postane *jednakovažeća i obavezujuća oznaka stvari*. Upravo je to ono na šta Žunjić (Slobodan Žunjić) misli kada govori o *moralno sankcionisanoj instituciji ‘pojma pojma’*, tvrdeći da je to revolucionarna oštrica Ničeovog rada – demaskiranje jedne vrste reakcionarne veze između logike i morala. Iz ove Ničeove perspektive ne postoji nikakav *pojam pojma*, već možemo govoriti samo o *metafori pojma*. Samim tim što se odnosi na pojam, ova metafora posebna je s obzirom na to da je višestruko udaljena od prvobitnog iskustva i time manje govori o konkretnoj istini datog iskustva. Metafora je tako izvor svakog pojma, njegovo stidno poreklo i nečista savest, dok pojam nastoji da „(...) u grandiozno ispletenoj

²⁴ Žunjić, S., „Pojmovnost i metafora“, *Theoria*, br. 3-4, god. XXV, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1982. str. 88.

²⁵ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, str. 78.

pojmovnoj mreži zaklanja i zaprečava povratak izvornom mnoštvu čulnih utisaka.²⁶

Možemo reći da je kod Ničea na delu implicitna teorija metafore: postoji izvesna gradacija, hijerarhija, stratifikacija metafora u zavisnosti od njihove *blizine* nervnom nadražaju. S jedne strane imamo slike, kao centralni pojam Ničeove filozofije jezika. „Za Nietzschea su slike (naročito u ranim spisima) neka vrsta atomističkih *typoises* (=‘površine stvari uhvaćene u oku’). Dok su individualne one predstavljaju metafore u izvornom smislu.“²⁷ Te izvorne metafore su ono što se u literaturi često naziva *intuitivnim ili ‘živim’ metaforama*. U izvornom smislu, one su približnije radikalno shvaćenom iskustvu, koje stoji pre svakog govora. Dakle, metafora, kao slika, sadržana je u bilo kojem opažanju i bilo kojem govoru. S druge strane, pojam je taj koji je metaforu potrošio, *ošmirglao* – pomoću pojma čovek zaboravlja taj izvorni iskustveni svet metafora. Zaboravom izvornog sveta *bližeg samim stvarima*, čovek izgrađuje naučni i filozofski diskurs, jezik u širem smislu, metafizičke pojmove i lažljivi pojam samosvesti. Zato Niče kaže da „samo očvršćavanjem i ukrućivanjem užarene i tečne izvorne mase slika koja izvire iz iskonske sposobnosti ljudske uobrazilje, samo nesavladivom verom da je ‘ovo’ sunce, ‘ovaj’ prozor, ‘ovaj’ sto, istina po sebi,... živi on (čovek) sa nekim spokojem, sigurnošću i konsekvencijom,...“²⁸ U tom smislu pojam predstavlja metaforu koja je višestruko udaljena od onog izvornog.

Postavlja se pitanje odnosa filozofije, znanja i *pojma* istine u kontekstu ove Ničeove postavke. Čini se da ovakvo Ničeovo formulisanje filozofije jezika dobrim delom predstavlja strateško oružje za obračun sa pomenutim pojmovima. „Šta je, dakle, istina? Pokretno mnoštvo metafora, metonimija, antropomorfizama, ukratko zbir ljudskih veza koje su poetski i retorski bile uznesene, prenesene, ukrašene i koje nakon duge upotrebe, nalikuju na neki narod: istine su iluzije za koje

²⁶ Žunjić, S., *Pojmovnost i metafora*, str. 88.

²⁷ Isto, str. 91.

²⁸ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, str. 78.

smo zaboravili šta su, metafore, pohabane, ...²⁹ Dakle, vera u pojam koji treba da obuhvati stvar i tako ispostavi istinu, istina korespondencije, nije ništa drugo do antropofornizam i metafora. Koncept istine pretenduje na stvar i tvrdi da je obuhvata, ali izvorna stvar za taj koncept zauvek je već izgubljena i nedostižna. De Man (Paul De Man), prateći Ničea, ukazuje na to da takva postavka predstavlja oštru kritiku tradicionalnog razumevanja logike. Većina filozofskih tumačenja logike, mišljenja, svesti i istine zasnivaju se na zakonu o neprotivrečnosti. Da bismo mogli tvrditi da pomenuti zakon na bilo koji način odgovara stvarnosti – morali bismo imati znanje o toj stvarnosti. S obzirom na to da je naše znanje određeno pojmovima, potrošenim metaforama, tu stvarnost nikada nećemo imati, čim govorimo o njoj to znači da je stvarnost višestruko isposredovana. „Čini se da Niče ide dalje od ovoga i zaključuje: ‘(Zakon protivrečnosti) zato ne sadrži kriterijum istine, već imperativ o tome šta treba uzeti kao istinu.’“³⁰ Radi se, dakle, o jednoj društvenoj moći koja uspostavlja zakon protivrečnosti, ona ga postulira i zapostavlja svaki drugi način spoznaje. Zakon o neprotivrečnosti i jezik identiteta tako ne opisuju stvarnost, već je imperativno uspostavljaju.

Na osnovu izrečenog, veoma zanimljivi odnos tradicije (u ovom slučaju oličene u Lokovoj filozofiji metafore) i Ničea pokazuje se dvojako: s jedne strane Niče prihvata tradicionalni model kretanja saznanja kao i mesto jezika u njemu. Kretanje samog filozofskog mišljenja upravo je istovetno kod obojice: to je kretanje prenošenja od *iskustva* ka *pojmu*. S druge strane, kada je u pitanju odnos pojma i metafore Niče u potpunosti izvrće tradicionalnu postavku: „Niče u odnosu kojeg ustanovljava između metafore i pojma izvršava jedan posve simptomatičan zaokret: metafora se više ne odnosi na pojam, kao u metafizičkoj tradiciji nasleđenoj od Aristotela, već se pojam odnosi na metaforu.“³¹ U datim relacijama označavanja, pojam nastaje tek naknadnim trošenjem metafore koja se zasniva na iskustvu, pojam je

²⁹ Isto, str. 79.

³⁰ De Man, P., „Retorika ubeđivanja“, str. 152.

³¹ Kofman S., „Niče i metafora“, u *Gradac*, br. 152-153, Dom kulture Čačak i Umetničko društvo Gradac, Čačak, 2004., str. 133.

prenesena metafora, on upućuje na metaforu. U tom smislu, odnos doslovnog i metaforičkog radikalno se menja. Dakle, Lok na tragu ustanovljene tradicije evropske metafizike smatra da pojam prethodi metafori, a takva postavka implicira to da se o metafori može pojmovno govoriti. Drugim rečima, moguće je pojmovima konstruisati *paukovu mrežu*³² jedne teorije metafore. U tom smislu, Sara Kofman (Sarra Kofman) primećuje suštinsku razliku između Ničeovog razumevanja metaforičkog u odnosu na celokupnu tradiciju, a koju smo pokušali učiniti eksplicitno vidljivom putem kontrastiranja sa Lokovim empirizmom: „Niče ne bi mogao da zadrži aristotelovsku definiciju metafore, takvu kakva je, budući da ona počiva na podeli sveta na tačno ustanovljene rodove i vrste koji odgovaraju samim suštinama, a za Ničea je suština stvari zagonetna, sami rodovi i vrste samo su ljudske, odveć ljudske metafore.“³³

Čini se da je nedvosmisleno da Niče u potpunosti preokreće tradicionalnu postavku – ukoliko se Lokova teorija temelji na ideji o *nepreciznom* prenošenju od pojma ka metafori, utoliko Ničeova postavka sugerise da pojam upravo upućuje na metaforu, on je prenošenje i metafora u tom smislu dolazi prva. Nasuprot tradicionalnoj dominaciji pojma Niče bi rekao da je „(...) pojmovni jezik najsiromašniji, onaj čije je simboličko značenje najviše oslabljeno i koji može da iznova smogne snagu samo zahvaljujući muzici i pesničkim slikama (...)“³⁴

Interpretacija koju predlažu Kofman i Žunjić, u kojoj se insistira na semantici i relacijama označavanja u Ničeovom radu, a koja je u dobroj meri prihvaćena kada je u pitanju kasnija recepcija ovog Ničeovog teksta posve je legitimna. Međutim, čini se da je Ničeov tekst moguće tumačiti iz još jedne perspektive. Postavlja se pitanje, zašto Niče privileguje umetnika u odnosu na filozofa? „On traga za novim područjem svoga delovanja i drugim rečnim koritom i nalazi ih u mitu,

³² O tumačenju metafore paukove mreže vidi rad Sare Kofman „Niče i metafora“. (Kofman, S., „Niče i metafora“, u *Gradac*, br. 152-153, Dom kulture Čačak i Umetničko društvo Gradac, 2004., str. 133.-148.)

³³ Isto, str. 134.

³⁴ Kofman, S., *Niče i metafora*, str. 133.

naročito u umetnosti. Uspostavljajući nove prenose, metafore, metonimije, on neprekidno spliče rubrike i saće pojmova, neprekidno iskazuje svoju žudnju za puno čari, (...) stoga veruje da sanja kada umetnost jednom iskida tu pojmovnu pređu.³⁵ Drugim rečima, umetnik i filozof rade identičnu stvar, uspostavljaju prenose i metafore. Čemu onda favorizacija umetnosti, da li je to samo zato što su u nekom temporalnom smislu umetničke metafore bliže *nervnom nadražaju* nego li filozofski pojmovi? Ukoliko je *nervni nadražaj* već uvek isposredovan slikom, odnosno procesom metaforizacije, on za čoveka nikada nije uistinu dohvatljiv.³⁶ Nervni nadražaj ni u kom slučaju ne predstavlja suštinu stvari, čak i pojam *pojave* ovde zavodi, jer prepun tradicionalnog naboja učitava nekakvu epistemološku ili istinitosnu vrednost pri susretu sa subjektom. Dato Niče želi da izbegne: suštine stvari, stvari po sebi, iskonske stvari, zauvek su izgubljene, bez obzira na to da li ih obuhvatamo nekakvom *prvobitnom metaforom*, ili odveć istrošenom metaforom – filozofskim pojmom. Zašto su, dakle, umetnici privilegovani? Privilegovani su jer su ove situacije svesni – zbog toga se već uvek kreću među metaforama, od metafore do metafore, ne umišljajući da će tako ikada govoriti o *samim suštinama*. Onaj ko ispostavlja narative o *samim suštinama* je filozof, te on greši, strukturno mora da greši, a nije ni svestan činjenice da greši. U tom smeru, moguće je interpretirati Ničea bez standardne semantike u kojoj metafora označava nervni nadražaj kao iskonsku stvar: iskonska stvar uvek je već izgubljena.

III

U nastojanju da ponudimo različite puteve interpretacije do sada izloženih suprotstavljenih pozicija i problema, koristićemo postavke Deridine filozofije u širem smislu, ali i specifična mesta iz Deridine *Bele mitologije* u kojoj problematika odnosa filozofskog diskursa i metafore predstavlja centralno mesto.

³⁵ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, str. 85.

³⁶ Isto, str. 82.

Derida na samom početku *Bele mitologije* analizira kratke odlomke dijaloga između Arista i Polifila, dijaloga sa kraja *Epikurovog vrta* Anatola Fransa (Anatole France), u kojem sagovornici razgovaraju o karakteru metafizičkog jezika. Kritikujući tradicionalni metafizički jezik, učesnici dijaloga ispostavljaju jedno zanimljivo razumevanje metafore, koje poput Ničea koriste u želji za destrukcijom metafizičkog pojmovlja. To razumevanje će se pokazati inspirativnim za Deridu. „Dvojica sagovornika izmenjuju misli upravo o čulnoj figuri koja se zaklanja i troši sve dotle dok ne postane neprimetna u svakom metafizičkom pojmu. Apstraktni pojmovi skrivaju uvek po jednu čulnu figuru.“³⁷ Čulna slika se skriva iza svakog pojma i proces trošenja je upravo proces pomoću kojeg pojam nastaje. Figura trošenja se ovde pokazuje dvojako: trošenje u smislu habanja, trenja, te nestajanja žiga utisnutog na metalnu kovanicu, dok u isto vreme figura trošenja zadržava i jednu ekonomsku dimenziju. U ekonomiji, trošenje predstavlja razmenu koja *oplođuje prvobitno bogatstvo*, te stvara izvestan višak vrednosti – u ovom slučaju pojam. Sledivši dalje inspirativan dijalog Derida zaključuje da „iskonski smisao i autentična figura, uvek čulna i materijalna, ... strogo uzevši nije metafora. To je neka vrsta prozirne figure koja je po vrednosti jednaka doslovnom smislu. Metaforom ona postaje tek kada je filozofski diskurs stavi u opticaj.“³⁸ U prvi mah, čini se da ova izjava na neki način podriva Ničeovu priču o iskonskom prvobitnom smislu koji biva izbrušen radom filozofije, s obzirom na to da u strogom smislu iskonski smisao nije metafora. Međutim, presudno u datom kontekstu jeste to da je iskonski smisao već unapred figurativan, postavljen kao metafora. S druge strane, funkcija trošenja koja se dešava u potpunosti opisuje filozofski rad, filozofov je posao da troši metafore koje već uvek poseduje. U tom smislu, metafizičari rado koriste najistrošeneje metafore, one kod kojih žig prethodnog, fizičkog smisla veoma teško može da se prepozna. Štaviše, upravo zbog toga nastoje da koriste negativne pojmove, koji su u izvesnom smislu dvostruko istrošeni – apsolut, neograničeno, bezvremeno itd. U tom smislu,

³⁷ Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 8.

³⁸ Isto, str. 10.

funkcija trošenja faktički pripada celokupnosti metafizike. Derida trošenjem neće objasniti samo rad metafore u lingvističko-semantičkom kontekstu, već mnogo šire: „Ta crta – pojam trošenja – ne pripada bez sumnje jednoj uzanoj teorijsko-istorijskoj konfiguraciji, već zasigurno samom pojmu metafore i dugom metafizičkom nizu koji on određuje i koji ga određuje.“³⁹

Metafora *trošenja metafore*, čini se, odlično opisuje preokretanje metafizičke misli o metafori. Štaviše, data metafora dominira celokupnom scenom preokreta. Premda se Derida opredeljuje za analizu *trošenja iz Epikurovog vrta*, tu metaforu pronalazimo i kod Ničea: „No, nema nikakvih ‚doslovnih‘ izraza ni ‚doslovnog saznavanja‘ bez metafore. Ali postoji zavaravanje o tome, tj. vera u istinu čulnog utiska. Najobičnije metafore, istrošene, važe sada kao istine i kao mera za najređe.“⁴⁰

Dakle, eksplicitno je naznačeno da pojam trošenja i metafore određuje metafizički niz, dok metafizički niz istovremeno određuje njega. Kako je to moguće? Čini se da je ovu problematiku najbolje analizirati iz perspektive onoga što Derida naziva *zakonom suplementarnosti*.

„Varljivo jednostavan formalni argument odeljka ‘Plus de métaphore’ ide na sledeći način: filozofija se poziva na brojne ‘osnovne’, ili ‘temeljne’, ili ‘utemeljivačke’ koncepte (već uvek toliko metafora).“⁴¹ Benington (Geoffrey Bennington) precizno detektuje veoma važnu stvar – u samom uvodu u *Belu mitologiju*, pozivajući se na *Epikurov vrt* te implicitno i na obrazložene Ničeove stavove, Derida je već pokazao da su filozofski pojmovi upravo metafore. U tom smislu, Derida postavlja pitanje: „kad je natpis izbrisan, kako razabrati figuru, posebno metaforu u filozofskom tekstu?“⁴² Drugim rečima, ukoliko su *temeljni pojmovi*,

³⁹ Isto, str. 7.

⁴⁰ Niče, F., *Knjiga o filozofu*, str. 52.

⁴¹ Bennington, G., “Metaphor and Analogy in Derrida”, u *A Companion to Derrida* (uredili Z. Direk i L. Lawlor), John Wiley & Sons, Chichester, 2014. str. 91.

⁴² Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 20.

kao i oni za koje filozofija samoproklamuje da su u odnosu na nešto *utemeljivački* ništa drugo do metafore, kako je onda moguće ukazati na metaforu u filozofskom tekstu? Pitanje bi se moglo postaviti i obrnuto – kako razabrati pojam u filozofskom tekstu? U najopštijem smislu, Derida bi rekao da je takav poduhvat razabiranja metafore strukturno neostvariv. U tom smislu, Laylor (Leonard Lawlor) primećuje da „Derida predviđa (kao što je to i Niče učinio), metadiskurzivni projekat (jednu retoriku ili metafizofiju) koja bi dešifrovala filozofski diskurs kao sistem govornih figura. Umesto prihvatanja takvog metadiskurzivnog projekta, Derida želi da demonstrira njegovu strukturnu nemogućnost.“⁴³ Ako u Ničeovoj postavci imamo određenu stvar koja ima određeni smisao, pomoću koje nastaje izvesna prva metafora te se radom metafizike briše do neprepoznatljivih granica, moguće bi bilo zahtevati metafizofsku analizu tih misaonih sadržaja, analizu koja bi na koncu vodila do iskonskog smisla stvari. Drugim rečima, Ničeova sama stvar bi time bila izgubljena filozofijom. Međutim, Derida demonstrira nemogućnost takve analize – on ukazuje na nekoliko eventualnih strategija pomoću kojih bi se metafore mogle razvrstati, prilikom čega bismo dobili određenu sistematičnu sliku u značenja metafore te njihovog istorijskog porekla. Tako bismo mogli imati izvornija i manje izvorna izvorišta metaforičkog govora – „prvi daju prirodne, animalne i biološke metafore, a drugi tehničke, umetne, ekonomske, kulturne, društvene i druge metafore.“⁴⁴ Druga eventualna strategija sistematizacije metafore značila bi raspoređivanje u skladu sa intencijom autora – potrebno bi bilo proniknuti u motivaciju autora da na određenom mestu ispostavi baš tu metaforu. Ukoliko uzmemo *paradoksalna i tradicionalna* stanovišta o metafori kao o pukom ukrasu, mogli bismo metafore klasifikovati u skladu sa njihovom funkcionalnom dimenzijom. Međutim, Derida primećuje da jedna zajednička crta pripada svim navedenim strategijama, bez obzira što se na prvi pogled čine potpuno suprotstavljenim –

⁴³ Lawlor, L., *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*, State University of New York Press, Albany, 1992. str. 12.

⁴⁴ Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 21-22.

„Kriteriji za klasifikaciju filozofskih metafora trebalo bi da budu preuzeti, dakle, od jednog izvedenog filozofskog diskursa. To bi možda bilo legitimno, kad bi tim figurama upravljao autor sa matematičkom svešču, koji se može poistovetiti sa sistemom, ili kad bi valjalo opisati neku filozofsku retoriku po nalogu jedne samostalne teorije, sačinjene pre i izvan svog jezika, koja rukuje svojim tropima kao instrumentima.“⁴⁵ Drugim rečima, o metafori bi se moglo govoriti spolja samo ukoliko bismo imali jedno nemetaforičko mesto s obzirom na koje bismo govorili. Međutim, teorija je određena sopstvenim jezikom, te ukoliko nema jezika u koji metafora već uvek nije upisana, utoliko nema ni takve samostalne teorije koja bi trope koristila poput alata. Ova postavka u celosti u najopštijem smislu počiva na dve premise koje je Derida opisao u prvom delu *Bela mitologije* pokušavši da im da legitimitet. Na ove premise, zajedno sa konkluzijom, precizno je ukazao Moris (Michael Morris) u veoma sažetom obliku: „pojam metafore pretpostavlja filozofiju; filozofija pretpostavlja (legitimnost) pojam metafore; filozofija ne može primiti pojam metafore.“⁴⁶ U ovom kontekstu, stanovište da *filozofija ne može primiti pojam metafore* znači da metafora nije ništa drugo do klasični filozofem, metafizički pojam. Metafizički pojmovi nose u sebi metaforički trag. „Drugim rečima, potreban je način da se ograniči polje filozofske metafore.“⁴⁷ Međutim, ukoliko želimo da filozofski definišemo metaforu, to možemo učiniti jedino koristeći druge filozofske metafore. Definicija metafore u tom kontekstu bila bi druga metafora, ali ona koja nije prethodno uključena u polje filozofske metafore koje želimo da odredimo. U tom smislu, Derida kaže: „Beskrajnom otvaranju suplementa (...) biće uvek uskraćeno stanje ili status komplementa. Polje nikad nije zasićeno.“⁴⁸

⁴⁵ Isto, str. 25.

⁴⁶ Morris, M., “Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida”, u *Philosophy*, Vol. 75, No. 292, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. str. 226.

⁴⁷ Lawlor, L., *Imagination and chance: the difference between the thought of Ricoeur and Derrida*, str. 13.

⁴⁸ Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 21.

Prethodnim postaje razumljiv zagonetni *plus de* u naslovu ovog odeljka – svaki put kada želimo da zatvorimo definiciju, odredimo polje filozofske metafore ili klasifikujemo sve mogućnosti metafore pojavljuje se nova metafora (*plus de métaphore*). Svako uspostavljanje *teorije metafore* predstavlja pokušaj ovladavanja metaforom, pokušaj koji je uvek već osuđen na propast.

Na osnovu ovih Deridnih razmatranja možemo ponuditi nekoliko mogućih puteva za razumevanje odnosa Lokovog i Ničeovog razumevanja metafore. Na prvom mestu, Deridina razmatranja iz *Bele mitologije* nude teorijsko oruđe za razumevanje problema *teorije metafore*. Iz te perspektive, nesumnjiva je činjenica da problem metafore koji se javlja u Lokovom tekstu predstavlja izvestan problem te granično mesto njegove filozofije. Naime, Lok nastoji da *ovlada metaforom*, da fiksira njeno kretanje tako što će je postaviti u kompleksan teorijski sistem označavanja. On, dakle, stvara izvesnu *teoriju metafore* spram koje ni sam njegov tekst nije dosledan. U tom smislu, Derida ne bi bio sklon da ovaj paradoks tumači iz didaktičke i strateške perspektive: Lokov odnos prema metafori nužnost je njegovog sistema filozofije i ukoliko bi taj odnos bio drugačiji, to bi čitavu teoriju dovelo u stanje *eksplicitne* samodekonstrukcije. Sam Derida, raspravljajući o različitim eventualnim načinima filozofske sistematizacije metafore te eventualnog stvaranje teorije metafore kaže: „(...) ništa nije klasičnije od ove ‘ekonomističke’ teorije metafore čija je namena da uštedi ‘raspredanje nadugačko’ i, pre svega, jedno poređenje. (...) ‘svaki ukras koji je samo ukras izlišan je’.”⁴⁹ Međutim, kada je u pitanju problem *teorije metafore* kod Ničea stvari postaju komplikovanije.

S jedne strane, Niče u potpunosti preokreće tradicionalnu postavku: Lokovo razumevanje metafore temelji se na *nepreciznom* prenošenju, dok Niče sugerise da proces ide obrnuto – pojam je prenošenje i metafora u tom smislu dolazi prva. *Metafora* trošenja sadržajno je ničeanska – trošenje opisano u *Epikurovom vrtu* te prvom delu *Bele mitologije* u potpunosti odgovara Ničeovoj šemi. S druge strane, Ničeov tekst otvara vrata još jednoj interpretaciji koje smo se

⁴⁹ Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 23.

dotakli. On ta vrata otvara suptilno, tek namigujući. U pogledu na ovu drugu mogućnost interpretacije, Žunjić pravilno detektuje problematičan momenat u ničeanskom hodu od „(...) nervnog nadražaja, do metafore, pa do pojma. Ako uz pomoć Nietzschea shvatimo da je ‘obična’ metafora u odnosu na pojam po stepenu manje metafora, a to je poruka ove stratifikacije metaforičnosti, onda u istom dahu treba uvideti da Nietzsche ne bi smeo tek tako da apsolutizuje metaforu, makar i izvornu ‘živu’, u odnosu na pojam.“⁵⁰ Drugim rečima, razlika između pojma i metafore je razlika u stepenovanju. Dakle, za Ničea stvar postoji, i ona je bliže obuhvatljiva metaforom, s obzirom na to da je metafora pre pojma, makar temporalno. U tom smislu pojam nije ništa drugo do višestruko udaljeni označitelj. „To se najbolje može pokazati na čitavom području metaforičkog koje pokriva izraz ‘metafora metafore’. Izraz nas po svojoj strukturi podseća na X knjigu Platonove Države u kojoj po prvi put srećemo formule ‘odraz odraza’ i ‘senka senke’.“⁵¹ Čini se, dakle, da je u ničeanski preokrenutoj metafizici ipak ostao trag platonizma na strukturalnom nivou. Ukoliko je razlika između pojma i metafore samo razlika u stepenu udaljenosti, čime je onda uopšte moguće obuhvatiti iskonski i prvobitni smisao stvari? Naime, filozofi su pre Ničea smatrali da je pojam nešto čistije i izvornije, nešto što direktnije upućuje na stvar. S druge strane, Niče preokreće takav odnos – sada je, čini se, metafora bliža stvari te je direktnije označava. Međutim, u kojoj meri Ničeova misao zaista ostaje zarobljena u takvoj zamci?

Čitajući pomenute pasaže, određenje metafore za Ničea nije presudno. Presudno je, s jedne strane, dekonstruisati tradicionalnu istinu, a s druge, pokazati da je celokupno filozofsko znanje određeno metaforom. Ipak, niz označavanja u ranom Ničeovom tekstu ostaje onakav kakvim ga je Žunjić nastojao predstaviti, bez obzira na važnost takve definicije u odnosu na sam Ničeov projekat. U tom smislu, valja se vratiti Deridi, koji smatra da „polazeći s onu stranu razlike između doslovnog i nedoslovnog, trebalo bi objasniti efekte pravog i nepravog značenja. Po definiciji, dakle, ne postoji doslovno filozofska kategorija

⁵⁰ Žunjić, S., *Pojmovnost i metafora*, str. 92.

⁵¹ Isto.

za kvalifikovanje izvesnog broja tropa (...).⁵² Utoliko, dakle, puko postavljanje metafore na mesto tradicionalnog doslovnog ne znači misliti s onu stranu date opozicije. „Ako se pretpostavi da se može dosegnuti (...) ta predfilosofska zaliha tropa ne može imati arheološku jednostavnost vlastitog porekla, čednost povesti početaka.“⁵³ Dakle, ukoliko želimo izbeći arheološku jednostavnost porekla, moramo izbeći koncepciju u kojoj se označitelj može svesti na samu stvar, bilo da je označitelj metafora ili kakav doslovni jezik. U Ničeovom tekstu, dakle, ne pronalazimo tradicionalnu opoziciju doslovno-figurativno, u onom smislu u kojem ju pronalazimo kod Loka. Štaviše, ukoliko je *mentalna slika odveć prva metafora*, utoliko doslovno ne dolazi nakon metafore, već metaforičko i doslovno nisu više tradicionalno shvaćeni. Drugim rečima, filozof greši jer veruje u doslovno značenje, veruje da će sopstvenim filozofiranjem dostići odnos jedan-na-jedan između pojma i same stvari, te verujući u takvu korespondenciju plete paukovu mrežu pojmova.

Durst (David C. Durst) pokušao je da opiše strategiju dekonstrukcije u najopštijem smislu, u pogledu na opis koji je sam Derida ponudio.⁵⁴ U tom smislu, dekonstrukcija podrazumeva *dvostruki gest* – prvi je izvesna *faza preokretanja*. Ona podrazumeva prepoznavanje klasične filozofske opozicije koja počiva na nasilnom hijerarhizovanju: u kojoj „jedan od ta dva pojma upravlja drugim (...) ili ima prevagu.“⁵⁵ U tom smislu, *faza preokretanja* remeti takvu hijerarhiju. Međutim, ne radi se samo o pukoj neutralizaciji i preskakanju preko opozicija – nasilna hijerarhija koju sistem uspostavlja ponovo će se vratiti. „Da bi se sprečio takav recidiv, sledeća faza je formulacija novih ‚neodlučivosti‘, kao što su pharmakon, hymen, supplement.“⁵⁶ U tom smislu, formulacija takvih *neodlučivosti* opire se i

⁵² Derida, Ž., *Bela mitologija*, str. 31.

⁵³ Isto.

⁵⁴ Durst, C. D., “Hegel and Derrida on the Problem of Reason and Repression”, *Continental Philosophy Review* 32, Kluwer Academic Publishers, 1999., str. 3.

⁵⁵ Isto.

⁵⁶ Isto.

hegelijanskoj dijalektici te opstruiše konstituisanje trećeg termina koji bi na koncu ponovo ustanovio opoziciju. U tom smislu, klasična nasilna opozicija doslovnog i metaforičkog, čini se, postoji u Lokovim *Ogledima*. Štaviše, ta opozicija se i pokazuje u svojoj nasilnosti s obzirom na paradoks na koji smo pokušali da ukažemo. S druge strane, Ničeov rani esej nesumnjivo sadrži *fazu preokretanja* koja je svojstvena i Deridinoj dekonstrukciji iz *Bele mitologije*. U tom smislu imamo jednu vrstu linije: Lok predstavlja tradicionalni pogled na opoziciju doslovnog i figurativnog, gde favorizuje doslovno u pogledu preciznosti, proterujući tako figurativno iz filozofskog diskursa. Niče takvu sliku preokreće, favorizujući metaforičko nauštrb drugog, učinivši tako gest koji Derida strateški ponovo čini u prvoj glavi *Bele mitologije* u nastojanju da datu opoziciju dekonstruiše. U tom je smislu Niče za Deridu inspiracija.

S druge strane, Ničeova subverzija može ići i dalje: ukoliko pođemo od druge interpretacije u kojoj doslovno i metaforičko, pojam i metafora u *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* nisu samo preokrenuta opozicija, već prokazana lažna opozicija. „Pravi svet smo otklonili: koji je svet preostao? prividni možda?... Ali ne! s pravim svetom otklonili smo i prividni!“⁵⁷ Ukoliko Niče, dakle, ukida hegemoniju doslovnog, to ne znači da apsolutizuje figurativno, ukinuvši jedno on ukida celokupnu lažnu opoziciju na kojoj se tradicionalno mišljenje temelji. Ukoliko tako postavimo stvari čini se da Niče anticipira i dalji rad dekonstrukcije – on ne samo što preokreće datu opoziciju, on je i ukida. U tom smeru, moguće je misliti i *nervni nadražaj* kao jedan veoma nespretno izveden *suplement*, *pharmakon*, nespretnu *neodlučivost*, koja će sprečiti recidiv ili kakvo hegelijansko prevazilaženje. U takvoj postavci, Ničeov tekst izvršio je dekonstrukciju u mnogo većoj meri u odnosu na prvu postavku. Bilo kako bilo, jasno je da je uticaj Ničea na *Belu mitologiju* veliki, možda i srazmeran onoj meri u kojoj je Aristotelova definicija metafore uticala na Lokovu semiologiju. Na koncu, ovaj rad imao je i jednu skrivenu nameru: konstruisanjem etapa teksta ovog rada u najopštijem smislu pratili smo hod dekonstrukcije.

⁵⁷ Niče, F., *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1980.

LITERATURA

- Bennington, G., "Metaphor and Analogy in Derrida", u *A Companion to Derrida*, John Willey & Sons, Chichester, 2014.
- De Man, P., „Retorika ubeđivanja“, *Gradac*, br. 152-153, Dom kulture Čačak i Umetničko društvo Gradac, Čačak, 2004., str. 150-151.
- Derida, Ž., *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990.
- Durst, C. D., "Hegel and Derrida on the Problem of Reason and Repression", *Continental Philosophy Review* 32, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Guyer, P., "Locke's philosophy of language", u *The Cambridge Companion to Locke* (priredio Vere Chappell), Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Haack, S., "Dry Truth and Real Knowledge": *Epistemologies of metaphor and metaphors of epistemology*, u *Aspects of Metaphor* (priredio Jaako Hintikka), Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Kofman, S., „Niče i metafora“, *Gradac*, br. 152-153, Dom kulture Čačak i Umetničko društvo Gradac, Čačak, 2004.
- Kretzmann, N., "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 2., Duke University Press, 1968.
- Lawlor, L., *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University, 1999.
- Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962.
- Morris, M., "Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida", u *Philosophy*, Vol. 75, No. 292, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Niče, F., *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984.
- Niče, F., *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1980.
- Žunjić, S., "Pojmovnost i metafora", *Theoria*, br. 3-4, god. XXV, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1982.

LUKA RUDIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PROBLEM OF METAPHOR: LOCKE, NIETZSCHE, DERRIDA

Abstract: Since metaphorical speech represents an inspiring topic for philosophical research it was an object of inquiry for numerous philosophers. This paper examines two different approaches to the subject. On the one hand, we scrutinize Locke's *Essays* and display its traditional-metaphysical understanding of metaphor. On the other hand, we contrast Locke's view with the one that Nietzsche develops in his early essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*. We will try to show that Nietzsche's standpoint reverses the traditional metaphysical image (of the work of metaphor), thus allowing contemporary considerations on metaphor. Derrida's *White Mythology* will serve as an underlying interpretation that indicates the inherent supplementarity of metaphor and signification in general.

Keywords: metaphor, literal meaning, figurative meaning, Locke, Nietzsche, Derrida, supplement

Primljeno: 14.3.2022.

Prihvaćeno: 25.6.2022.

ANDRIJA JURIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

RASCEPLJENO JA FENOMENOLOŠKE EGOLOGIJE

Sažetak: Pojam Ja jedan je od centralnih pojmova Huserlove fenomenologije. Glavni problem Ja sastoji se u mogućnosti njegovog zahvatanja. Pristupi li se iz ugla (samo)refleksije, tada pri Ja-refleksiji imamo slučaj javljanja „dva” Ja – *reflektujućeg*, subjekta refleksije i *reflektovanog*, objekta refleksije. Pri oslobađanju od objekt-orijentacije toka doživljaja, „upijenosti” u objekte i tematizovanju Ja, suočeni smo sa paradoksom da refleksija „cepa” Ja. Teškoća postaje uspostavljanje (ponovnog) identiteta između reflektujućeg i reflektovanog Ja. Ono, distancirajući se od sebe u samoposmatranju, istovremeno i održava kontinuitet samoidentiteta sa svojim objektom. Time širi problemi transcendentalne fenomenologije, kao što su odnos transcendentalnog i konkretnog ega, te paradoks subjektivnosti, počivaju na dubljoj rascepljenosti između reflektujućeg Ja-Subjekta i reflektovanog Ja-Objekta, odnosno, na paradoksu refleksije. Problem Ja-cepanja biće sagleđan u tri distinktna slučaja: aktima osadašnjivanja, refleksiji i s obzirom na nezainteresovanog posmatrača. Rad će zaključiti da uprkos akcentovanju refleksije pri zahvatanju Ja, Huserl pojmom Ja-cepanja nudi jedno potencijalno rešenje kritike modela refleksije, uspostavljenju sa Fihtheom.

Ključne reči: čisto Ja, Ja-cepanje, refleksija, nezainteresovani posmatrač, egologija

Rascep u Ja ili Ja-cepanje [*Ichspaltung*] predstavlja specifični fenomen u transcendentalnoj filozofiji, fenomenologiji i psihologiji. Radi se o izvesnom *udvajanju* ili *cepanju* subjekta u refleksivnim mentalnim aktima,

¹ E-mail adresa autora: nusolog@gmail.com

odnosno, aktima usmerenosti na sebe, jer u njima možemo razlikovati između istog subjekta koji je istovremeno na mestu i subjekta i objekta.

Prvi deo rada izložiće prvobitne formulacije Ja-cepanja u Kantovoj i Fihteovoj filozofiji, nakon čega će uslediti analiza u Huserlovoj fenomenologiji – prvo u aktima osadašnjivanja i refleksiji, a zatim u metodologiji nezainteresovanog posmatrača, uz isticanje značaja i uloge za samoobjektivizaciju i samoidentifikaciju. Na samom kraju ukazaće se na značaj Ja-cepanja za transcendentálnu fenomenologiju i filozofiju, kao i njegova uloga u svesti. Mogućnost subjekta da se rascepi na subjekt i objekt stranu, istovremeno zadržavajući svoje jedinstvo, jeste nužno svojstvo i uslov mogućnosti svesti.

1. JA-CEPANJE U TRANSCENDENTALNOJ FILOZOFIJI I HUSERLOVI PRETHODNICI

U dodatku drugom izdanju *Kritike čistog uma*, Kant postavlja sledeće pitanje:

„kako, dakle, ja mogu reći: ja, kao inteligencija [Ich, als Intelligenz] i *misaoni* subjekat saznanjem sebe samog kao *zamišljeni objekat* [...]; to pitanje isto tako je teško kao i pitanje kako ja mogu biti uopšte objekat za sebe samoga i to objekat opažanja i unutrašnjih opažaja.”²

Kako, dakle, subjekt mišljenja ne samo saznanje sebe kao objekt, čime je istovremeno objekt i subjekt za koji je on objekt, već kako je uopšte moguće da subjekt bude identifikovan sa objektom? Na drugom mestu:

„Ja sam svestan sebe samog’ jeste misao koja sadrži već neko dvostruko Ja [zweisaches Ich] – Ja kao subjekt i Ja kao objekt. Kako je moguće da ja, koje ja mislim, mogu sebi samom da budem predmet (intuicije [Anschauung]), te kako mogu razlikovati sebe od sebe

² Kant, I., *Kritika čistoga uma*. Beograd: BIGZ, 1990, str. 115–116, §24 (B155–B156).

samog – upravo je nemoguće objasniti, premda je to nesumnjiva činjenica [Faktum]”.³

Kantovo rešenje, da mi saznajemo sebe samo onako kako se *sami sebi* pojavljujemo, ispostaviće se kao nedovoljno, jer pojavljivanje samom sebi već pretpostavlja samoodnos sadržan u ovom „samom sebi”.⁴ Jačepanje treba odgovoriti na srž subjekt-objekt relacije, jer je ono *a priori* uslov mogućnosti pojavljivanja.

Da je rascep Ja suštinsko svojstvo Jastva i ono što definiše transcendentalnog subjekta, prihvaćiće Fihte. Svako ko izvršava akt mišljenja samog sebe, tj. šta čini kad samom sebi kaže: „ja”,

„naći će da on postavlja sebe [...] da je istovremeno subjekt i objekt. U ovom apsolutnom identitetu subjekta i objekta sastoji se Jastvo [Ichheit]: Ja je ono što ne može biti subjekt, a da nije, u istom nepodeljenom aktu, objekt, i što ne može biti objekt, a da nije, u istom nepodeljenom aktu, subjekt; i obrnuto, sve ono što je takvo jeste Ja”.⁵

Ja ne može biti subjekt ukoliko nije svesno sebe kao objekta, svesno *da jeste subjekt* – subjekt koji ne bi mogao „imati” sebe, ne bi bio subjekt; *vice versa*, Ja ne može biti mišljeno, biti objekt, a da nije *istovremeno* onaj subjekt koji ga misli, tj. za koji je Ja objekt. Ja (ili Mene) može misliti i neko drugi kao objekt, ali oni onda ne sačinjavaju jedno Jastvo, jedinstveni subjekt.

³ Kant, I., „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik”, u: *Kant's gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, Band XX*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942, str. 270. Up. Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*. Novi Sad: Svetovi, 2004, str. 22. Prevod korigovan.

⁴ V. Jurić, A., „Razlika empirijskog i transcendentalnog Ja: Kritika Kantovog koncepta samosvesti”, u: S. Lakić (ur.), *Banjalučki novembarški susreti 2020: Zbornik radova*. Banja Luka: Filozofski fakultet, 2021, str. 231–249.

⁵ Fichte, J. G., „A Comparison between Prof. Schmid's System and the *Wissenschaftslehre* [Excerpt]”, u: *Fichte: Early Philosophical Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, str. 322. Up. Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*. Zagreb: Naprijed, 1974, str. 47, §1.

Huserlovi savremenici, pre svega Pfender [Alexander Pfänder] i Gajger [Moritz Geiger], takođe su se bavili ovim fenomenom, iako prevashodno iz psihološke perspektive, kao što su koegzistencija i konflikt među tendencijama volje ili u slučaju savesti.⁶ U analizi emocija, otvara se problem introspektivnog pristupa i analize takvih stanja.

„Mi smo, u punom smislu, posmatrači samih sebe. Rascepljeni smo u 'posmatrajuće Ja' i 'živeće Ja'. Posmatramo kako emocionalno reagujemo na neke doživljaje [...]. I, dok jedno 'Ja' proživljava sve ovo, drugo 'Ja' mirno posmatra; zauzima stav u vezi s tim, pita se ili mu se raduje – ili se pita šta bi drugi mislili o takvom naletu osećanja.”⁷

Savest, kao jedan od takvih posebnih slučajeva, sadrži cepanje subjekta na Ja koje uživa i Ja koje osuđuje; istovremeno uživamo osuđujući sebe. Ja je u konfliktu sa samim sobom, što je izvor napetosti i bola.⁸ „Cepanje Ja je samootuđujući prekid u životu svesti.”⁹ Prekid je samootuđujući, jer implicira etabliranje posmatrača povrh naivnog života svesti, subjekta koji, takoreći, posmatra sebe samog „spolja”, kao da je neko drugi, iako je to on sam. Tek samoidentifikacija nakon samoobjektivizacije omogućava upoznavanje sebe, a samootuđenje uspostavljanje bliskosti.¹⁰

⁶ Za prikaz fenomena Ja-cepanja kod ranih fenomenologa i psihologa v. Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, *Studia Phaenomenologica*, XV, 2015, str. 227–246.

⁷ Geiger, M., „Das Bewußtsein von Gefühlen”, u: *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Leipzig: Barth, 1911, str. 137; citirano prema: Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 230. Biće akcentovano upravo svojstvo „mirnog” posmatranja.

⁸ Geiger, M., „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913, str. 625.

⁹ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 228.

¹⁰ Razumevanje otuđenja kao dehumanizacije paralelno je Huserlovoj ideji da čisto Ja koje fenomenološki ispituje nije više ljudsko, naivno na prirodnom stanovištu, već nezainteresovani posmatrač.

Karl Jaspers takođe se interesovao za ovaj fenomen, navodeći slučajeve disocijacije kada dok govorimo, za trenutak „uhvatimo sebe” kako govorimo, posmatrajući i slušajući sebe kao da to činimo iz perspektive Trećeg lica.

„Pravo *iskustvo udvostručenosti* [*Verdoppelungserlebnis*], ovo iskustvo sopstvenog cepanja [*Spaltung*], prisutno je kada se oba niza psihičkih procesa istovremeno razvijaju jedan pored drugog [...]. Jedno Ja [*Ich*], doživljava sebe udvojeno [*doppelt*] i živi odvojeno u oba niza [...], i poznaje ih oba.”¹¹

Nije reč o udvajanju ličnosti, niti o poremećaju višestruke ličnosti,¹² jer kod takvih psihopatoloških poremećaja dolazi do naizmenične manifestacije različitih ličnosti u sukcesiji. Reč je o cepanju, *istovremenom javljanju* i *razvijanju* dva paralelna toka psihičkih događaja. Kod Jaspersa se mogu uočiti dve odlike Ja-cepanja koje će biti važne i za Huserlovo stanovište. Prvo, akcenat je na *istovremenoj koegzistenciji* dva Ja i, drugo, objekt nije neko prethodno mentalno stanje, *cogitatio* – moj govor i/ili činjenica da govorim, u Jaspersovom primeru – već uvid u živeće Ja *kao celinu* (Ja kako/dok govori). Ovakva iskustva nisu nužno patološka, već se događaju i u svakodnevnom životu ili na prirodnom stanovištu.¹³

Huserl će preuzeti i razviti ideju od Gajgera.¹⁴ Ono će dobiti metodološku ulogu, omogućavajući da se Ja zahvati u celini, a time čini i uslov mogućnosti fenomenološke redukcije. Ja-cepanje takođe transformiše subjekta u nezainteresovanog posmatrača omogućavajući da Ja posmatra sebe samo spolja, „neučestvujućim pogledom”.¹⁵ Prema Brokmanu [Jan M.

¹¹ Jaspers, K., *General Psychopathology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964, str. 125, §7, b).

¹² Up. Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 22.

¹³ Ipak, ekstremni slučaj predstavljao bi šizofreniju; Jaspers, K., *General Psychopathology*, str. 125.

¹⁴ Za Huserlove komentare na Gajgerov spis v. Huserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins, II: Gefühl und Wert*. Cham: Springer, 2020, str. VI, §1.

¹⁵ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Huserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 231.

Broekman] Ja-cepanje je najosnovniji temelj Huserlove fenomenologije i svake transcendentalne filozofije.¹⁶

2. JA-CEPANJE U RAZLIČITIM AKTIMA OSADAŠNJVANJA

Huserl razlikuje doživljaje *osadašnjenja* [*Gegenwärtigung*] od akata *osadašnjivanja* [*Vergegenwärtigung*] u koje spadaju sećanje, fantazija i refleksija.¹⁷ Mi ne živimo isključivo u sadašnjosti, opažajući, već možemo transcendirati uvek-sadašnjost.¹⁸ U prvima je objekt prezentovan neposredno, dok potonji transcendiraju aktuelnost sadašnjosti, *ovde-sada*, *re*-prezentujući stvari, stanja i događaje van aktuelnog polja. Tako, ono čega se sećamo nije aktuelno, već ga „doživamo u sadašnjost”. Fenomen Ja-cepanja primarno se javlja u aktima osadašnjivanja, jer u svakom od njih

¹⁶ Broekman, J. M., *Phänomenologie und Egologie*. Dordrecht: Springer, 1963, str. 123–124.

¹⁷ Z. Đinđić prevodi *Gegenwärtigung* kao prezentnost, prisutnost ili osadašnjenje, a *Vergegenwärtigung* kao predočavanje (up. Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje Novine, 1991, str. 90, §28; 132, §46; 151, §54, b); dok A. Pažanin to čini sa suvremenosti i osuvremenjenjem ili, pak, oba prevodi kao posadašnjenje (up. Husserl, E. *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*. Zagreb: Globus, 1990, str. 102, §28; 152, §46; 175, §54, b). Radi kontinuiteta, i zato što se u osnovi nemačkog termina nalazi reč sadašnjost [*Gegenwärt*], odlučujemo se za prevod D. Proleta, osadašnjenje i osadašnjivanje (up. Huserl, E. *Kartezijanske meditacije*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2020, str. 228, §50; Isto mesto F. Zenko prevodi sa prisutnjenje/oprisutnjenje, Husserl, E. *Kartezijanske meditacije, I*. Zagreb: CZKDSSO, 1975, str. 127–128, §50). Engl. prevod *presentation/presentationification* nosi i tu specifičnost da termin *present* nosi i temporalni smisao sadašnjosti i spacijalni smisao prisutnosti, Moran, D. i J. Cohen, *The Husserl Dictionary*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2012, str. 260.

¹⁸ Marbach, E., „Edmund Husserl: Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)”, *Husserl Studies*, 28, 3, 2012, str. 225.

dolazi do udvajanja subjekta, te možemo razlikovati *sećajuće* i *sećano* Ja, *fantazirajuće* i *fantazirano* Ja, kao i *reflektujuće* i *reflektovano* Ja.¹⁹

Ja-cepanje u sećanju

„U svakom sećanju [Erinnerung] leži, u izvesnom smislu, udvostručavanje Ja [Ichverdoppelung], utoliko što je ono čega se neposredno sećam, ne samo uopšte svesno kao nešto prošlo, već kao nešto prošlo što je opaženo od mene.”²⁰

U sećanju na prošli događaj, ne sećamo se događaja po sebi, „objektivno”, već onako kako smo ga doživeli. U sećanju na požar, sećam se da sam *ja* video požar, svedočio mu; sećam se mog viđenja požara. Ono sećano nije u svesti samo kao prošlo, već prošlo kao s moje strane opaženo.²¹ Sećanje funkcioniše samo ukoliko *reprezentuje* i objekt sećanja i mentalni akt koji je *prezentovao* objekt (opažanje, prosuđivanje i sl.). U sećanju, Ja se duplira kao *Ja-akta-osadašnjivanja* i *Ja-osadašnjenog-doživljaja*. Ja sam uvek prisutan u svom sećanju koje se izražava reflektivno u obliku „sećam se”. Korišćenjem Prvog lica ističemo da je onaj ko je svedočio požaru, sećani subjekt, identičan onom ko sada govori, subjektu (akta) sećanja.²² „Ja koji sada opažam i izvodim opažanje, jesam identično

¹⁹ Za detaljan prikaz Ja-cepanja u ovim aktima v. Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, u: I. Apostolescu (ur.), *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. Cham: Springer, 2020, str. 118 i dalje; za Ja-cepanje posebno u aktima fantazije, Cavallaro, M., „The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl’s Phenomenology of Pure Phantasy”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48, 2, 2017, str. 162–177.

²⁰ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, str. 93, §41.

²¹ Ibid. Husserl, E., *The Basic Problems of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2006, str. 58, §26; Husserl, E., *Prva filozofija*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2012, str. 364–365.

²² Zahavi, D., „From No Ego to Pure Ego to Personal Ego”, u: H. Jacobs (ur.), *The Husserlian Mind*. New York: Routledge, 2021, str. 272.

isti onaj koji nalazi sebe u sećanju kao Ja koje je opažalo prošlost. Prepoznajem apsolutni identitet u refleksiji.”²³

Dva Ja, akta sećanja i sećano Ja, održavaju identitet uprkos vremenskoj distanci.²⁴ Njihov identitet je kroz vreme, „istrajavanje”, odnosno, može biti *formalni*, jer intencionalnoj strukturi pripada da Ja prošlog doživljava i Ja akta sećanja budu identični; i *materijalni*, jer postoji kontinuitet u sedimentaciji habitualnosti između njih. Ipak, u sećanju, kao što je navedeno za Jaspersa, nedostaje istovremenost dva Ja, stoga, ovde je pre reč o *udvajanju* Ja, nego o *Ja-cepanju*.

Ja-cepanje u fantaziji

Sličan slučaj imamo i u fantaziranju, za koje Husserl daje primer fantaziranja mitske bitke. Mogu fantazirati sebe kao učesnika bitke, deo fantaziranog sveta, ali je moguće da zamišljam i samu bitku kao događaj. Ipak, „ja sam *sâm tada* u određenom smislu, i nužno tako, sa-fantaziran. Jer, kako mogu zamisliti takvu epizodu fantaziranog sveta sa takvim određenjem, a da je ne zamišljam u *određenoj orijentaciji*?”²⁵ Možemo razlikovati dva modusa fantazije: Ja „u” slici, gde „projektujem” sebe u imaginaciju, i svet „pred očima”, jer ne možemo zamisliti nešto, a da to nije u određenoj perspektivi.

„Ali tada imamo upravo dva Ja, Ja sveta fantazije i aktuelno Ja, kojem pripada akt reprodukcije. I, isto tako, imamo dualnost Ja-doživljava, onih koji pripadaju fantaziranom Ja [...] i onih koji pripadaju fantazirajućem Ja.”²⁶

Bitno je da se fantazirajuće i fantazirano Ja ne smeju mešati, jer bismo bili „suočeni sa slučajem ludila usled poremećaja višestruke ličnosti,

²³ Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, str. 159, §41.

²⁴ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, str. 120.

²⁵ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*, str. 115–116, §44.

²⁶ Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Dordrecht: Springer, 2005, str. 556, br. 16.

šizofrenije u doslovnom smislu.”²⁷ Za razliku od sećanja, fantaziranje ima nepostavljajući karakter, već je u modusu „kao da”; fantazirana bitka nije postavljena kao da se stvarno odigrala. Kao ovo modifikovano Ja, ja sam *nepostavljajuće* Ja, jer sam postavio sebe kao učesnika bitke – kao učesnik, fantazirano Ja, ja ne postavljam sebe dalje, već „odigravam” imaginaciju u fantaziji.²⁸ Fantazirano Ja nema istu egzistenciju kao fantazirajuće Ja, niti doživljaj fantaziranog Ja pripada istoj struji fantazirajućeg Ja; dok se, u sećanju, Ja koje se seća nalazi u istom toku svesti kao i prošlo Ja, a takođe i akt sećanja i ono sećano.

Ipak, jedinstvo dva Ja nije ni u potpunosti prekinuto, jer fantazirano Ja nije *alter ego*; nema stroge razlike, ali i nisu isto, jer u suprotnom ne bismo mogli razlikovati fantazirani svet od stvarnog (prvi ne bi imao karakter „kao da”).²⁹ Kao zasebni Ja-polovi, Ja-pol kvazi percepcije i Ja-pol fantaziranja moraju ostati razdvojeni, ali time nije ugrožen samoidentitet, jer svest o identitetu ne nestaje u potpunosti. Za razliku od sećanja, dva Ja ne dele materijalni identitet, jer se fantaziranom Ja ne može naći mesto u istoriji sedimentacija habitualnosti fantazirajućeg Ja – ono je produkt akta slobode.³⁰ Između fantazirajućeg i fantaziranog Ja nema kontinuiteta i jedinstva svesti.³¹ U ludilu je odsustvo svakog jedinstvo svesti – misli,

²⁷ Depraz, N., *Transcendance et incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995, str. 263.

²⁸ Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*, str. 556–557.

²⁹ Karaktera „kao da” moramo biti neposredno svesni. Ukoliko bismo posredno (naknadno) postajali svesni da fantaziramo, a ne da opažamo, tj. ukoliko bi se distinkcija uspostavljala u refleksiji, onda bi nam bio neophodan naredni intencionalni doživljaj koji bi uveo razliku u prethodni, *in infinitum*. Dok fantaziramo moramo neposredno biti svesni da fantaziramo samim izvršenjem.

³⁰ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant's Original Insight and Husserl's Reappraisal”, str. 123.

³¹ Ne možemo se u potpunosti složiti sa ovim Huserlovim stavom, jer ne može objasniti samoidentitet dva Ja. Protivno Kavalarevoj interpretaciji, smatramo da je već ovde na delu Ja-cepanje u punom smislu, ne samo udvajanje Ja i identitet u saglasnom pokrivanju [*Deckungseinheit*]. Fantaziranje „sebe” kao učesnika u mitskoj bitki pretpostavlja samoodnos Ja kao Ja-Subjekta i Ja-Objekta. Stoga,

postupci, reči, ličnost i dr. mogu se javiti kao u potpunosti tuđi, strani; ipak, kako Kant i navodi, ja moram moći razlikovati *mene od sebe*.

Ja-cepanje u refleksiji

Ja-cepanje u refleksiji najbliže je Kantovom pitanju. U kontinuitetu opažanja i svesti o opažanju javlja se *koegzistencija* dva Ja. Intencionalna relacija akta refleksije i reflektovanog doživljaja nije odnos između dva člana koji su u različitim trenucima objektivnog vremena, kao što je slučaj sa sećanjem, niti između zbiljskog i mogućeg, kao u fantaziji. Refleksija može i ne mora implicirati *vremensko kašnjenje* reflektovanog akta s obzirom na reflektujućeg, da mogu refleksivno zahvatiti akt samo ukoliko je prošao i retencionalno prisutan. Možemo praviti razliku između „niže” i „više” refleksije, gde se „ima u vidu reflektovano, a reflektujuće Ja i njegovo reflektujuće činjenje je pri tom ’anonimno’” i postaje eksplicitno (osvešćeno) tek u novoj, višoj refleksiji čije je činjenje i njegovo Ja iznova skriveno, *in infinitum*.³² Ipak, i u refleksiji sa vremenskim kašnjenjem prisutan je „fenomen ’cepanja-Ja’”. Odvijanjem samorefleksije uzdižem se iznad sebe samog, delim se na više Ja, Ja akata-refleksije i na niže Ja, na koje reflektujem (’Mene’).³³

Uočiva su dva problema, prvi, izvor svesti o identitetu dva Ja, i drugi, „dostupnost” reflektujućeg Ja. Ako reflektujućem Ja pristupamo isključivo u narednoj refleksiji, onda je identifikacija dva Ja identifikacija između dva objekta, čime svest ostaje ili *de facto* neegološka ili se transcendentno Ja samo pretpostavlja, kako čini Natorp. Način Ja je da je za Ja, stoga je Ja koje postoji po sebi (netematizovano) pretpostavka.

ono nije ništa drugo do redukcija na čisto Ja (orijentacije) i projektovanje istog u fantazirani (mogućći) svet i jedno *fantazirano Mene* (iskazano Midovom terminologijom). Drugim rečima, fantazirano Ja jeste isto „ovo”, fantazirajuće Ja, u modusu drugog Mene, odnosno, modifikovanog Ja-Objekt momenta. Jedino tako ja, koji fantaziram, mogu biti *agens* u sopstvenoj fantaziji kao učesnik bitke u punom smislu, ne samo fantazirani objekt.

³² Huserl, E., *Prva filozofija*, str. 362–363. Up. „na taj način se svest apsolutno ne može objasniti.”, Fihte, J. G., *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ, 1976, str. 182.

³³ Ibid.

Reflektujuće Ja je, zapravo, *uvek-reflektujuće* Ja i time uvek skriveno, a tvrdnja da novo Ja uvek ostaje skriveno, „nesvesno”, takođe je pretpostavka. Drugim rečima, nema razlike između stava da je aktuelna, reflektujuća svest neegološka (put kojim ide Sartr) i da je Ja reflektujuće svesti skriveno, anonimno i dostupno samo u narednoj refleksiji.³⁴ No, Huserl se protivi ovoj ideji još u *Idejama*:

„suštini čistog Ja [pripada] da može zahvatiti [erfassen] sebe kao ono što ono jeste i na način na koji funkcioniše, te tako učini sebe objektom. Stoga, ni na koji način nije tačno tvrditi da je čisto Ja subjekt koji nikada ne može postati objekt”.³⁵

Ukoliko Ja može zahvatiti sebe kao *ono što ono jeste*, onda ono može zahvatiti sebe i kao reflektujuće Ja. Za valjanu teoriju samosvesti *identitet* između reflektovanog i reflektujućeg Ja nije dovoljan, mora biti reč o *istom* Ja. Prema Kavalaru, Huserl postaje svestan teškoća i paradoksa refleksivne teorije samosvesti koju će kritikovati Henrich [Dieter Henrich].³⁶ Stoga, u *Prvoj filozofiji*, eksplicitno ističe mogućnosti da refleksivni akt bude *paralelan* sa reflektovanim doživljajem. Pri, recimo, opažanju kuće mogu usmeriti pažnju na opažanje, bez prekidanja samog opažanja.

„Jednom kada se opažaj, u našem primeru opažaj kuće, nastavi nakon što sam se već uspostavio kao reflektujuće Ja, onda imam, za ovo dalje kontinuirano opažanje, ne vremensko širenje [Auseinander] Ja usmerenog na kuću [s jedne strane] i, s druge strane, Ja refleksije usmereno na ovo Ja i njegovo biti-usmeren-opažajući-na-kuću [...]. Umesto toga, u tekućoj sadašnjosti [lebendigen Gegenwart] ja imam *u koegzistenciji udvostručeno Ja i udvostručeni Ja-actus*; stoga Ja koje sada neprestano posmatra kuću, i Ja koje izvršava *actus*: 'Ja sam svestan

³⁴ Kao i u slučaju fantaziranja, gde smo neposredno svesni „kao da” karaktera fantazije, tako smo i u samorefleksiji neposredno svesni da smo *mi* subjekt o kojem reflektujemo, tj. identiteta reflektujućeg i reflektovanog Ja.

³⁵ Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, II*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, str. 107, §23.

³⁶ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant's Original Insight and Husserl's Reappraisal”, str. 125.

da ja neprestano posmatram kuću', i koje se artikuliše, verovatno, u obliku 'Ja posmatram kuću'. Jer, naravno, ova jednostavna tvrdnja je izričaj od strane reflektujućeg Ja, a Ja izraženo u njemu je ono koje je refleksivno zahvaćeno."³⁷

U istovremenoj koegzistenciji javljaju se dva Ja. Ja tekuće, žive sadašnjosti je rascepljeno Ja. Utvrđujem se kao reflektujuće Ja, sa čije pozicije se i iskazuje stav svesti o (reflektovanom) Ja, odnosno, stanovište reflektujućeg Ja jest zbilja svesno (kompletno), „budno” Ja uzdignuto do samosvesti. Kao i za Jaspersa, Ja-cepanje je nešto što se odvija na prirodnom stanovištu, rascepljenost Ja je uslov mogućnosti (normalnog) funkcionisanja jastvene svesti. Time dolazimo i do konkretnijeg smisla cepanja. Ono je poput „cepanja stabla”, implicira prethodno jedinstvo i održava određeni stepen jedinstva, jer rascepljenost ne označava delove koji leže odvojeni jedan kraj drugog. Ja se rascepilo na Ja-Subjekt i Ja-Objekt, istovremeno ostajući jedno. Zato i govorimo o identičnom i istom Ja, iako razlikujemo reflektujuće i reflektovano, subjekt i objekt, kao i o novom Ja više refleksije. Posmatrajući celinu „života u Ja-refleksiji”,

„ja mogu i moram takođe uvideti *da su 'mnogi' akt polovi u sebi | evidentno identično Ja*, ili da jedno i isto Ja ima svoje *pojavljivanje* u svim ovim aktima i ima u svakom i jednom pojavljivanju drugačiji *modalitet*; vidim da ono, cepajući sebe u mnoštvo akata i akt subjekata, ipak jeste jedno te isto, isto Ja koje cepa *sebe* ovde. Vidim da *egoički život u aktivnosti* nije ništa do *konstantno-cepanje-sebe-u-aktivna-držanja* i da u svakom trenutku iznova Ja koje sve nadgleda [überschauendes Ich] može uspostaviti [sâmo] sebe koje identifikuje sve [...] da mogu uspostaviti sebe kao Ja koje stiče pregled nada mnom u višoj refleksiji; da mogu postati svestan sebe u očiglednoj sintetičkoj identifikaciji identiteta istovetnosti svih ovih akt polova i razlike njihovih modalnih načina postojanja. I stoga kažem: ja sam u svakom trenutku i svuda isti, ja sam kao reflektujuće Ja isti onaj koji zahvata sebe kao nereflektovano Ja u naknadnom zahvatanju, ko, kao samoopažalac

³⁷ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*, str. 89, §40.

[Selbstwahrnehmender] posmatra sebe kao onog ko (na primer) opaža kuću.”³⁸

Egoički, jastveni život svesti je, dakle, *neprekidna samoobjektivizacija* i *samoidentifikacija* Ja. S jedne strane imamo konstantna cepanja Ja, s druge, „svenadgledajuće” Ja svesti poput panoptikona. Celokupna svest prožeta je Ja-cepanjem. Ne postoji neka zabit moje svesti „bez” Ja ili koja nije praćena sa „Ja mislim”, koje istovremeno sebe od sebe samog razlikuje i sebe sa samim sobom identifikuje. Ipak, ne obrazlažu se „uvid” i „moranje”. Ukoliko moram uvideti da su dva Ja identična, onda njihova identifikacija ne zavisi od refleksije, već obrnuto, Ja i Ja-cepanje, takoreći, funkcionišu u samoidentifikaciji.³⁹

Ja koje je zahvatilo sebe kao Ja nereflektovane svesti, ne može više *biti* Ja nereflektovane svesti. Ono se ne gubi iz ruku u novim, netematskim aktima svesti koji sadrže novo, *još-uvek-nereflektovano* Ja. Jednom uspostavljeno ono jeste i jeste kao izjednačeno reflektovano i reflektujuće, a svaka naredna refleksija samo je iteracija koja ne dodaje ništa novo; štaviše, ona šteti, jer „promašuje” Ja pretpostavljanjem uvek novog Ja koje se „skriva iza leđa”. Ja-cepanje nadilazi ovu diskrepanciju reflektujućeg i reflektovanog Ja, sjedinjujući ih nazad, u jedno Ja.

³⁸ Ibid. str. 90–91.

³⁹ Up. Ibid. str. 411–413, dodatak XVII. Husserl ovde nastoji (prema našem mišljenju neuspešno) izmiriti ideju da je nezahvaćeno „Ja mislim” uvek prisutno, a time i Ja tog „Ja mislim”, sa idejom da kada bude zahvaćeno u refleksiji, ono je isto u numeričkom identitetu, zaključujući da je „ovo to što je neobično, a opet očigledno, da je Ja, kao čisto Ja, hiljadostruko i pojavljuje se hiljadu puta u odvojenim aktima – a opet spoznatljivo kao *isto u numeričkom identitetu*.” Ukoliko ne možemo zahvatiti (reflektujuće) Ja u refleksiji, kako možemo znati, u narednoj refleksiji, da je *bilo* prisutno i da je uvek prisutno, te kako uopšte možemo zahvatiti ono što, po definiciji, izbegava svako zahvatanje? Naknadna refleksija nas samo „uči” da je nešto bilo tu. Ne ide u prilog ni tvrdnja u nastavku da je nereflektovano, nezahvaćeno Ja „’nesvesno’ sebe”. Teškoća ovog i svakog sličnog stanovišta je shvatanje svesti jednosmerno i isključivo intencionalno. Samosvest, što je suština Fihteovog uvida, funkcioniše intuicionistički, aperceptivno i *prerefleksivno*; a ipak, sa sobom nosi samoidentifikaciju i „uvid” da sam ja – onaj o kome govorim.

Suštinska razlika između Ja-cepanja u refleksiji i onog u aktima osadašnjivanja je temporalni suživot dva Ja, vremenska isprepletanost, ne razdvojenost; nema numeričke udvojenosti Ja prošlosti (sećano) i Ja žive sadašnjosti (akta sećanja), već istovremenosti reflektovanog i reflektujućeg Ja. U tome se sadrži i razlika između udvajanja Ja i Ja-cepanja – prvo pretpostavlja dva odvojena, numerički distinktna Ja, kao subjekt i objekt, dok potonje akcentuje istovremenost Ja kao subjekta i objekta samorefleksije (jedno, ali rascepljeno).

3. SAMOOBJEKTIVIZACIJA I SAMOIDENTIFIKACIJA U JA-CEPANJU

Ja-cepanje nije rezultat osadašnjivanja, naprotiv, ono je uslov mogućnosti svakog takvog akta i refleksije. Kako bi osadašnjila iskustvo, svest se mora udvostručiti. Nemamo slučaj dva Ja jer se sećamo, te naknadno identifikujemo subjekta sećanja sa subjektom u sećanju, već mogućnost sećanja – kao svesnog, namernog i autonomnog akta – omogućena je sposobnošću Ja-cepanja i pretpostavlja je.⁴⁰ Isto, ne možemo fantazirati bez razdvajanja aktuelnog doživljaja od zamišljenog i njihovih Ja; niti reflektovati o iskustvu bez proizvođenja novog stratuma. Svaki akt osadašnjivanja sadrži Ja-cepanje kao mogućnost, jer se uvek može uspostaviti „više” Ja u refleksiji na taj akt, koje sebe povratno prepoznaje u tom aktu samoidentifikacijom. Iznad Ja koje opaža kuću uspostavlja se, kao *razlika*, Ja koje reflektuje opažanje kuće, nakon čega se dva Ja sjedinjuju, u *samoidentifikaciji*, kao Ja koje svesno opaža kuću i reflektuje o tome. Ja-cepanje, dakle, istovremeno diferencira Ja-Subjekt i Ja-Objekt uvodeći razliku u Ja i identifikuje rascepljene momente u novo jedinstvo; u čemu se sastoji suština *egoičkog života svesti*.

Ukoliko Ja ne bi moglo da se rascepi na ovakav način, ne bismo mogli objektivizovati (opredmetiti) sami sebe i time sebe *misliti* i sobom *raspolagati* – a time, kako Fihthe ukazuje, ne bismo ni mogli biti u istom

⁴⁰ Isti uslov mogućnosti javlja se i u samoidentifikaciji kod esencijalnih indeksikala, v. Jurić, A., „Self-identification as the *a priori* Basis of Identity”, *Social Phenomena* [Социальные явления], 11, 1, 2021.

nepodeljenom aktu subjekt. „Što nije za sebe sâm, nije Ja. [...] Ja je samo utoliko ukoliko je on sebe svjestan.”⁴¹ Ili, Husserlovim rečima, „[s]vest, u kojoj sam ja svestan sebe, jeste moja svest, i u konkretnim terminima svest o meni i ja sâm (takođe u punoj konkretnosti) jesu identični. Biti subjekt znači biti na način biti-svestan sebe.”⁴² Bili bismo *subjekt-bez-objekta*, orijentisani isključivo i neposredno receptivno ka svetu, poput životinje. Time ono omogućava Ja-Mene distinkciju: „ja sam, kao subjekt reflektovanja, fungirajuće Ja [fungierendes Ich], s druge strane, kao objekt refleksije, objekt, koji označavam kao *mene* [*mich*].”⁴³ Ili, „[o]dvijanjem samorefleksije uzdižem se iznad sebe samog, delim se na više Ja, Ja akata refleksije i na niže Ja, na koje reflektujem (‘Mene’).”⁴⁴ Čisto Ja za koje se vezuje fenomen Ja-cepanja isto je ono Ja „koje je, očigledno, Kant imao na umu kada je govorio o Ja transcendentalne apercepcije”.⁴⁵ Samosvest podrazumeva Ja-cepanje kao svoj uslov mogućnosti. Rečju, ukoliko ne mogu *mene* razlikovati od *sebe*, distancirati se, ne mogu ni identifikovati sebe u naknadnoj refleksiji. Posmatram sebe kao da sam Drugi, i istovremeno sam svestan da sam to *ja sâm*. Time je u samosvesti sadržan kako moment samoootuđenja (Ja-Mene), tako i samoidentifikacije, jer nikakva identifikacija nije moguća ukoliko nemamo dva elementa, dok samoidentifikacija, kao identifikacija sa samim sobom sugerise, ukoliko

⁴¹ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, str. 47. Fenomenom Ja-cepanja mogla bi se objasniti i Fichteova distinkcija između Ja-Subjekta i Ja-Objekta, odnosno, da je Ja za Ja. Pitanje: šta sam bio pre nego što sam postao samosvestan? – Rezultat je brkanja „Ja kao *subjekta* i *Ja* kao *objekta* refleksije apsolutnog subjekta”. Paradoks je u tome što Ja pita šta je ono sâm bilo pre nego što je bilo Ja, jer za Ja – biti-Ja i biti-svestan-sebe (samosvestan), jeste jedno i isto. Pitanje pretpostavlja da Ja ima prirodu nekakvog entiteta koji jeste ili nije, nezavisno od svog modusa, odnosno, „akcidencije” da jeste ili nije svestan sebe. Naprotiv, Ja ne može biti, egzistirati, ukoliko nije u formi za sebe, tj. ukoliko nije rascepljeno.

⁴² Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, str. 151, dodatak XIX.

⁴³ Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. str. 159, §41.

⁴⁴ Husserl, E., *Prva filozofija*, str. 363.

⁴⁵ Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. str. 159.

subjekt sebe identifikuje sa samim sobom, da on *jeste dvostruko*.⁴⁶ S druge strane, udvajanje ili dvostrukost nečeg što je jedno i jedinstveno (Ja), ukazuje da se to moralo na neki način duplirati. Ukoliko bi ovakav rascep u subjektu manjkao, on bi bio isključivo jednodimenzionalan, bez mogućnosti samootuđenja kao posmatrača naspram sebe samog kao Drugog i uvida da taj Drugi nije Drugi *proper*, alter ego empatije, već on sâm.

Ja-cepanjem, zato što zahvatam sebe u celosti, odjednom i dok to činim (kao u Jaspersovom primeru), mogu sebe zahvatiti *kao* reflektujuće Ja *dok* reflektujem. Time se „stiče” svest o sebi, identifikacijom sa sobom, nakon razlike, u kojoj samoidentifikacija nije narušena. Kralj Edip je znao da je *neko* ubio Laja i za proročanstvo da će se Teba spasiti kuge ukoliko se ubica pronađe i kazni. Nakon svedočanstva pastira, postaje svestan da je *on* ubio Laja, brišući razliku između *on* i *neko* (ubica). Identifikujući „sebe” sa „drugim”, on je postao ponovo jedan, ali obogaćen novom identifikacijom. No, Edip nije postao svestan da je on – *on sâm*. Nikakva refleksija mu nije potrebna za formalni samoidentitet. Refleksijom na svedočanstvo, proročanstvo Tiresije i sopstvena sećanja, on uviđa da je on – *ubica*, ne da je on – *on sâm*. Ja-cepanje je uslov mogućnosti da Edip može reći: „ja sam onaj ko je ubio Laja”. U sećanju nisu potrebna ovakva svedočanstva za utvrđivanje identiteta, ja kao subjekt sećanja identičan sam subjektu u sećanju i, iako dva (udvojen), ja sam uvek jedno, jer rascep nije potpun; izvorna samoidentifikacija je netaknuta, i iznova se sjedinjuje kao *ja koji se sećam sebe*. Ako bi refleksija implicirala uvek novo, netematizovano, skriveno i *anonimno* Ja „iza leđa”, tada bi Edip shvatio da su „on” (neko po imenu Edip) i ubica Laja ista osoba, a u naknadnoj, višoj refleksiji da su onaj *ko* je maločas reflektovao i identifikovani ubica ista osoba, *in infinitum*. Rečju, uvek bi se *nešto* sa *nečim* identifikovalo, ne *Ja* sa *nečim* – u prvom imamo slučaj identifikacije između dva objekta, dok u drugom subjekta sa objektom (čim se Ja identifikuje sa nečim, ono je već samoidentifikovano). U stvarnosti obrnuto se događa, Edip iznenada postaje svestan, kao u slučaju

⁴⁶ Svakako bismo mogli reći da Ja (sopstvo) jeste identično samo sebi (u smislu tautologije), ali to ništa ne govori. Razlog zašto je samoidentitet značajan za samosvest je što u slučaju Ja on nije iskazan „spolja”, već Ja *sâmo sebe* identifikuje sa samim sobom.

epifanije (iznenadnog otkrovenja, prosvetljenja) ili „eureka” momenta. Samoobjektivizacija na stupnju refleksije odgovarala bi, recimo, predstavljanju sebe kao roditelja, prijatelja i sl. u prvom aktu; u drugom aktu ovo sad objektivizirajuće Ja pretvara se u objekt za jedno uvek novo *asubjektivno*, neegološko nezainteresovano posmatranje, *in infinitum*.⁴⁷

„Prosudujuće i vrednujuće Ja zahvaćeno je kao isto Ja, kao i prosuđeno i vrednovano Ja. Takva struktura podrazumeva mogućnost beskonačnog niza daljeg objektiviziranja i identifikovanja: Ja koje vrši identifikaciju između dva podeljena Ja, i sâmo je isto Ja kao i ta dva, i može biti objektivizovano itd.”⁴⁸

Ono što nedostaje samoobjektivizaciji u refleksiji jeste istovremena koegzistencija dva Ja. Naknadna, refleksivna samoobjektivizacija i s njom združena samoidentifikacija, nije u stanju da objasni gorepomenuto Gajgerovo stanje griže savesti. *Istovremenost* između „uronjenog” osećanja i osuđujućeg posmatranja „spolja”, uzrokuje *napetost* koja nedostaje u posmatranju drugog ili u sećanju, gde se radi o kajanju.⁴⁹ Samoobjektivizacija u udvajanju, stoga, treba se razlikovati od samoobjektivizacije u cepanju. Reflektujuće Ja nije nikada anonimno, već „teče” u svom samoidentitetu identifikujući se sa reflektovanim u ponovo jedno i isto Ja *žive sadašnjosti*.

Istovremenost koegzistencije dva Ja u Ja-cepanju jeste Ja koje je za Ja, Ja-Subjekt i Ja-Objekt. Priroda pravog Ja, tj. Ja-Subjekta ili reflektujućeg Ja bilo bi da je „okrnjeni” subjekt ukoliko nije objekt za sebe, subjekt-bez-

⁴⁷ Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II*. Cham: Springer, 2020, str. 146, VI, §1. Smeštanjem Ja u uvek-još-netematizovanu svest i njegovim zahvatanjem u refleksiji fenomenološka egologija ne uspeva da nedvosmisleno odgovori na egološki zahtev kojim je Ja uvek za Ja.

⁴⁸ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 237–238.

⁴⁹ Ili, pri intenzivnom bolu, možemo u potpunosti biti ispunjeni osećajem bola i istovremeno prisiljavati sebe da istrajemo govoreći sami sebi „Izdrži!” Tada nije istina ni da ono Ja koje govori ne oseća bol, niti da je Ja kojem govorimo drugo; već je reč o jednom i istom Ja koje se samoodnosi, koje istovremeno drži uzde kontrole i ispunjeno je bolom.

objekta, jer „možemo govoriti o 'Ja' jedino tamo gde je subjekt shvatio sebe, gde Ja [ego] kaže 'Ja' sebi.”⁵⁰ Dakle, nije reč o subjektu koji je postao objekt ili obrnuto, što je slučaj udvajanja Ja, već o subjektu koji je istovremeno, „u istom nepodeljenom aktu” i objekt. Reflektujuće Ja, stoga, ne može biti subjekt *proper*, jer ono nema sebe neposredno. Ono sebe tek otkriva i zatiče u refleksiji kao objekta koji je različit od njega samog, odnosno, zatiče reflektovano Ja, ne ono što *ono jeste*, reflektujuće. Prepoznavanje sebe u objektu pretpostavlja da se samosvest već odigrala i Ja rascepilo. Drugim rečima, „svest o” sebi, kao objektu, predstavlja *udvojenost* (Ja) u dva numerički različita, dok *samosvest*, kao cepanje, jeste uslov mogućnosti te udvojenosti.⁵¹ Refleksija jeste bitna za samoznanje i mišljenje sebe, ali nije izvor Ja. Čim ona nastupi Ja gubi sebe iz vida i stavlja umesto sebe objekt.

4. JA-CEPANJE I NEZAINTERESOVANI POSMATRAČ

Mogućnost fenomenologije počiva na mogućnosti valjane introspekcije, ne psihološke refleksije prirodnog stanovišta, već zahvatanja života svesti u celosti, rastavljanje i razdvajanje doživljaja na konstituente, kao i mogućnost suzdržavanja od suda i izvršavanje *epoché*. Jedino tako može se pristupiti transcendentalnoj subjektivnosti.

Refleksija poseduje *univerzalnu* metodološku funkciju, a fenomenološki metod funkcioniše isključivo u aktima refleksije.⁵² Za razliku od refleksije na prirodnom stanovištu, refleksija fenomenološkog metoda

⁵⁰ Henrich, D., „Fichte's Original Insight”, u: D. E. Christensen (ur.), *Contemporary German Philosophy, vol. 1*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1982, str. 20.

⁵¹ Recimo, kako bih bio u stanju prepoznati osobu u ogledalu kao sebe ili govoriti o sebi kao objektu – nešto što se događa i u sećanju, u razlici sećajućeg i sećanog Ja – neophodan je *a priori* rascep u Ja, na transcendentalno Ja-Mene; neophodno je da već postoji nekakvo „sebe”. Ne dolazi do rascepa u Ja zato što sam „svestan sebe”, već uopšte mogu biti svestan sebe kao objekta, samo ako je Ja izvorno rascepljeno i čijom tematizacijom mogu sebe postati eksplicitno svestan. Odigravanje samosvesti je, u tom smislu, isto što i *a priori* cepanje Ja.

⁵² Husserl, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju, I*. Zagreb: Naklada Breza, 2007, str. 169, §77.

stavlja u zagrade postavljanje bića onog reflektovanog putem *epoché*. To je omogućeno sposobnošću Ja da se distancira od sebe samog u cepanju. Reč je o drugom bitnom momentu istaknutom kod Jaspersa, odnosu prema Ja kao celini, a ne nekom pojedinačnom doživljaju. Ja-cepanje, omogućavajući okretanje ka sebi u celosti omogućava motrenje sebe. Stoga, ono ima i metodološku ulogu. Imajući tu razliku u vidu, možemo diferencirati i između cepanja svesti i Ja-cepanja. Cepanje svesti odnosi se na dva zraka jedinstvene svesti, gde jedan smera na objekt, a drugi na osećaj. Recimo, zaljubljen sam i posmatram svoju zaljubljenost uživajući u njoj. Time se samo *nadodaje* eksplicitna svest o intencionalnoj aktivnosti i interakcijama sa svetom. No, u Ja-cepanju „ja sam objekt, i objekt, koji je Ja, koji je usmeren ka sebi i koji sebi govori, uči sebe, tužan je ili srećan zbog sebe, itd.”⁵³ Cepanjem, Ja eksplicitno objektivizuje sebe. U komentarima na Gajgerov rad, Husserl se slaže da „[z]asigurno postoje slučajevi cepanja Ja, u smislu da ja kao subjekt zauzimam stav o sebi (ja kao objekt) opažajući (posmatrajući), prosuđujući, osećajući, želeći.”⁵⁴ Ja sam objekt koji je Ja, koje se usmerava na samo sebe. Osnovna razlika je što u Ja-cepanju posmatram svoje osećanje „od nazad”, sa distance, dok u cepanju svesti to radim „od napred” – svestan svojih osećanja bez da odlazim od sebe.⁵⁵

„Ovo Ja-pozadine [Hinter-Ich], koje se u određenoj meri otuđuje od mene samog, posmatrač, nepotkupljivi gledalac [unbestechliche Zuschauer] u sudu savesti, itd., usmeren je ka 'doživljavajućem' Ja, prema živom, stvarnom Ja-prednje-strane [Vorgrund-Ich]”.⁵⁶

Cepanje Ja omogućava javljanje nezainteresovanog posmatrača koji poseduje zbiljsku mogućnost i sposobnost distanciranja od svakog doživljaja. Sposobnost koja se javlja i na prirodnom stanovištu u svakodnevnom funkcionisanju svesti. Ja-cepanje, dakle, čini mogućim distanciranje koje, zauzvrat, omogućava zauzimanje stava naspram samog sebe. A ovo se, pak, ogleda u promeni *interesa* i *teme* istraživanja;

⁵³ Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II*, str. 146.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. str. 147.

⁵⁶ Ibid. str. 148.

suspenziji uverenja prirodnog stava. Već i sećanje, kao što smo videli, čini mogućim različite stavove spram prošlog iskustva. Najčešće vlastito sećanje uzimamo kao stvarno, ali možemo i sumnjati da li se požar zaista dogodio; tj. prethodni doživljaj pretvarati u objekt ispitivanja. Ipak, interes je tu i dalje usmeren na zbiljski događaj u svetu. Dva momenta bitna za fenomenološku redukciju su, dakle, smena interesa i teme, i mogućnost sumnje. Kao stvar slobode, nakon Ja-cepanja ne moramo deliti isto verovanje kao i niže Ja. „Vidim objekt” za mene znači „verujem da je ovaj objekt stvaran”. Kao reflektujuće Ja, ne moram biti saučesnik u ovom verovanju, već ga mogu i odbaciti. Mogu „držati sebe čisto kao *posmatrač* apsolutno *nezainteresovan*” za egzistenciju.⁵⁷

Razlika između puke refleksije i Ja-cepanja je razlika između „zainteresovane i nezainteresovane samorefleksije”.⁵⁸ Odnosno, refleksija ne znači samo puko posmatranje onog što se zbilo isto onako kako se zbilo, repetitivno, već *disocijaciju*. U ponavljanju, između ponovljenog i aktuelnog javlja se jaz, distanca slobode. Pri refleksiji ja sam i dalje delatan i svestan šta činim, te mogu svoje delanje korigovati; u sećanju sam naprosto nemi posmatrač svojih dela. Isto tako, nesklad se može javiti i u cepanju svesti, kad prekorevam sebe što volim drugu osobu, dok je volim; bez obzira što je tema i dalje u svetu. Ja-cepanje omogućava da više Ja ne deli iste simpatije (saosećanje, *saučešće*) i slaganja sa nižim Ja; svojevrсну katarzu višeg Ja čime se ono oslobađa saizvršenja akata nižeg. Na delu je jedna zbiljska transformacija Ja.

„Ja postajem *čisti, nezainteresovani posmatrač i teorijski promatrač* [*theoretischen Betrachter*] tih akata, tada su svi oni [...] stavljeni van snage za mene [...]. *Kao* reflektujuće Ja, ja nisam više Ja koje sprovodi opažajno uverenje”.⁵⁹

⁵⁷ Husserl, E., *Erste Philosophie* (1923/4), *Zweiter Teil*, str. 92, §40.

⁵⁸ Ibid. str. 98, §42; 95–97, §41.

⁵⁹ Ibid. str. 107, §43. Ne odvajam sebe od uverenja ili predmeta u mislima (zamišljanju), prividno, već mogu zbilja sumnjati, sumnja koja se može manifestovati u mom držanju u prirodnom svetu.

Ja-cepanje nosi „auru derealizacije”.⁶⁰ Distanciranjem od sebe samog i samootuđenjem u tom distanciranju – time što se Ja odnosi prema sebi u celosti – ono nosi mogućnost zauzimanja stava, a time i radikalne preorijentacije interesa i tema, odbacivanje uverenja. Samootuđenjem u *nezainteresovanost*, koja se ogleda u tome da prethodna uverenja ostaju „uz” niže Ja, otvara se put fenomenološkoj redukciji.

ZAKLJUČAK

Dve suštinske odlike koje definišu *biti*-Ja su samoidentitet i samosvest.⁶¹ Bez samosvesti besmisleno je govoriti „ja”, „moje misli” i sl., ali upravo zato što je, takoreći, reč o „sebi” (a ne „tebi”), radi se i o nekoj vrsti identifikacije. Suprotno Šumejkeru [Sydney Shoemaker] i Bruku [Andrew Brook], samosvest nije samoreferencija bez identifikacije, već suštinski pretpostavlja samoidentifikaciju.⁶²

Takođe, zato što je Ja inherentni i strukturalni moment svakog iskustva i transcendentalni uslov mogućnosti spoznaje – bilo kao Ja-pol ili „Ja mislim” – onda je i Ja-cepanje transcendentalna sposobnost i svojstvo *čisto*-transcendentalnog Ja, jer omogućava subjekta u pravom smislu; a, kako zaključuje Kavalaro, i nužni karakter *idos* Ja, zajedno sa samosvešću i samoidentitetom sa Ja u „Ja mislim”. Ono se ne nalazi u iskustvu, već ga omogućuje, jer „da bih nešto doživio, Ja mora, takoreći, da ’vidi’ sebe kako doživljava.”⁶³ Cepanje Ja ne omogućuje samo objekt-Ja u

⁶⁰ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 243.

⁶¹ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, str. 107 i dalje.

⁶² Up. Jurić, A., „Self-identification as the *a priori* Basis of Identity”. Brook, A., „Kant, Self-Awareness and Self-Reference”, u: A. Brook i R. C. DeVidi (ur.), *Self-Reference and Self-Awareness*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001. Shoemaker, S., „Self-Reference and Self-Awareness”, u: Ibid.

⁶³ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, str. 128.

samoobjektivizaciji, već i povratno definiše subjekta, jer ne može biti subjekt, a da u istom nepodeljenom aktu ne bude i objekt. Čime je izvorno Ja-cepanje i rešenje problema samoodnosa koji čisto Ja ili prerefleksivno Ja ima sa samim sobom. To je istovremenost Subjekt-Objekt akta; rešenje pitanja odnosa u samosvesti. Nije nijedno u potpunosti, već proces razdvajanja i spajanja Ja-Subjekta i Ja-Objekta kao aspekata Ja. Time ukazuje i na fundamentalno dinamičku i samoodnosnu strukturu samosvesti. Ono je uslov mogućnosti udvajanja Ja u numeričku razliku, kao što je i samosvest uslov mogućnosti svesti o sebi i samoznanja.

Moć Ja-cepanja leži u tome što se ne opredmećuje samo deo, moment ili aspekt sebe, saučestvovanjem; već „okretanje” ka *Sebi* u celosti, distanciranje i zauzimanje stava naspram sebe kao naspram *Drugog*. Time ono nudi rešenje na to kako se subjekt može odnositi prema sebi (u celosti), kao objektu, te kako može razlikovati „sebe od sebe samog”.⁶⁴

Zato što ova sposobnost pripada subjektu kao takvom (ukoliko je subjekt, jer je definišuće za njega), dakle, i na prirodnom stanovištu, ono omogućava da subjekt fenomenološke redukcije bude isti subjektu prirodnog stava; što ima implikacije za Finkovu interpretaciju tri Ja. Drugim rečima, da čisto Ja nezainteresovanog posmatrača, kao subjekt fenomenološke redukcije, bude isto ono Ja koje se i na prirodnom stanovištu nalazi kao delatno „u” svetu, ali – u modusu samootuđenja. Usled činjenice što nije jednostrano, niti samo prirodno ili samo transcendentalno, Ja omogućava da subjekt *živi* distancirano od sebe u prirodnom stanovištu i da nakon *epoché* ne ostane neegološka, asubjektivna svest fenomenološke

⁶⁴ Kad se ogledamo u ogledalu, ne vidimo (naprosto) odraz, lik ili ruku, makar to bio i *svoj* odraz, već u odrazu vidimo (prepoznajemo) sebe *kao* sebe, u celosti (bez osenčavanja). Ruku u ogledalu ne bismo mogli identifikovati kao *svuju*, ukoliko već nemamo sopstvo kojem je pripisujemo. Zato ne kažemo „Ova osoba ima neurednu kosu” ili „Moj odraz ima neurednu kosu”, već „*Ja* imam neurednu kosu”. Većini životinja nedostaje sposobnost da se *kroz* ogledalo odnose na sebe, već *u* ogledalu vide drugog.

redukcije, već *Ja kao nezainteresovani posmatrač*.⁶⁵ Rečju, fenomenološka redukcija nije neegološka radnja. Rascepljena egzistencija pretpostavka je „uzdizanja” iznad sebe samog i transformacije u posmatrača samog sebe. Pitanje koje ostaje, o tome na čemu sada počiva takvo *Ja* koje *Ne-Ja* stavlja u zagrada – svesno distanciranje omogućeno izvornom distinktnošću – dobija fihteovski odgovor: *na samom sebi*.

Zadatak ovog rada bio je da ukaže na značaj *Ja-cepanja* za fenomenološku egologiju i transcendentalnu fenomenologiju. Kao fenomen subjektivnosti, ono se javlja i u svakodnevnom životu pri disocijativnim stanjima, a takođe je i uslov mogućnosti ispitivanja transcendentalne subjektivnosti, jer omogućava da se život svesti i *Ja* zahvati i sagleda u celosti, nasuprot zahvatanju delova i momenata struje svesti u pukoj refleksiji. Ono nije proizvod mišljenja niti teorijska pozicija koja se zauzima „u” mišljenju, već zbiljska sposobnost i transformacija subjektivnosti kroz samoootuđenje. *Ja-cepanje* je nužno, kako za akte osadašnjivanja, transcendentalnu strukturu svesti, te samosvest, tako i za samoobjektivizovanje i samoidentifikovanje, a u konačnici ima i metodološku funkciju u zauzimanju stava, preorijentaciji interesa i tema, i odbacivanje uverenja zahvaćenog, nižeg *Ja*. Dalji momenti fenomenološke egologije koji se nadovezuju na *Ja-cepanje* jesu deklinacija *Ja*, *Ja* tekuće sadašnjosti i fenomen „tri *Ja*” – čime se postavlja i maršruta istraživanja koje sledi. Pokazaće se da *Ja*, iako se može cepati, ono se suštinski ne deklinira, odnosno, ne može izgubiti svoju perspektivu u ovom cepanju; te da se treba tragati za izvorom identičnosti između „reflektiranog *Ja* (tog *ja* u opisutnjavanju) s praizvornim *Ja* sadašnjosti”, u njihovoj vremenskoj koegzistenciji;⁶⁶ i, u konačnici, načinom zahvatanja *Ja* žive sadašnjosti.

⁶⁵ Da subjekt samog sebe, poput barona Minhauzena, „izvlači” iz nekusa važećih uverenja, naivnosti svakodnevnog iskustva, predanosti stvarima i intersubjektivnih interakcija.

⁶⁶ Husserl, E., *Kartezijanske Meditacije, II*. Zagreb: CZKDSSO, 1976, str. 215–216, dodatak XIII (XX).

LITERATURA

- Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, *Studia Phaenomenologica*, XV, 2015.
- Broekman, J. M., *Phänomenologie und Egologie*. Dordrecht: Springer, 1963.
- Brook A. i R. C. DeVidi (ur.), *Self-Reference and Self-Awareness*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- Cavallaro, M., „The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl’s Phenomenology of Pure Phantasy”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48, 2, 2017.
- Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, u I. Apostolescu (ur.), *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. Cham: Springer, 2020.
- Depraz, N., *Transcendance et incarnation: Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*. Zagreb: Naprijed, 1974.
- Fihte, J. G., *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ, 1976.
- Fichte, J. G., „A Comparison between Prof. Schmid’s System and the *Wissenschaftslehre* [Excerpt]”, u: *Fichte: Early Philosophical Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Geiger, M., „Das Bewußtsein von Gefühlen”, u: *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Leipzig: Barth, 1911.
- Geiger, M., „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913.
- Henrich, D., „Fichte’s Original Insight”, u: D. E. Christensen (ur.), *Contemporary German Philosophy, vol. 1*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1982.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E., *Kartezijanske meditacije, I*. Zagreb: CZKDSSO, 1975.
- Husserl, E., *Kartezijanske Meditacije, II*. Zagreb: CZKDSSO, 1976.
- Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, E., *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*. Zagreb: Globus, 1990.
- Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje Novine, 1991.
- Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

- Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, II*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Dordrecht: Springer, 2005.
- Husserl, E., *The Basic Problems of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2006.
- Husserl, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju, I*. Zagreb: Naklada Breza, 2007.
- Husserl, E., *Prva filozofija*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2012.
- Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins, II: Gefühl und Wert*. Cham: Springer, 2020.
- Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II*. Cham: Springer, 2020.
- Husserl, E., *Kartezijanske meditacije*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2020.
- Jaspers, K., *General Psychopathology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Jurić, A., „Razlika empirijskog i transcendentnog Ja: Kritika Kantovog koncepta samosvesti“, u: S. Lakić (ur.), *Banjalučki novembarški susreti 2020: Zbornik radova*. Banja Luka: Filozofski fakultet, 2021.
- Jurić, A., „Self-identification as the *a priori* Basis of Identity“, *Social Phenomena [Социальные явления]*, 11, 1, 2021.
- Kant, I., „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“, u: *Kant's gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, Band XX*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*. Beograd: BIGZ, 1990.
- Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*. Novi Sad: Svetovi, 2004.
- Marbach, E., „Edmund Husserl: Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)“, *Husserl Studies*, 28, 3, 2012.
- Moran, D. i J. Cohen, *The Husserl Dictionary*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- Zahavi, D., „From No Ego to Pure Ego to Personal Ego“, u: H. Jacobs (ur.), *The Husserlian Mind*. New York: Routledge, 2021.

ANDRIJA JURIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE SPLIT I OF PHENOMENOLOGICAL EGOLOGY

Abstract: The concept of I is one of the central concepts of Husserl's phenomenology. The main problem of the I is the possibility of grasping it. If we approach it from the angle of (self)reflection, then in I-reflection we have a case of the appearance of "two" I's—the *reflecting*, the subject of reflection and the *reflected*, the object of reflection. In releasing from the object-orientation of the stream of experience, "immersion" into objects and thematizing the I, we are faced with the paradox that reflection "splits" the I. The difficulty becomes the restitution of (anew) identity between the reflecting and the reflected I. It, distancing itself from itself in self-observation, at the same time maintains the continuity of self-identity with its object. Thus, the wider problems of transcendental phenomenology, such as the relationship between the transcendental and concrete ego, and the paradox of subjectivity, are based on a deeper split between the reflecting I-Subject and the reflected I-Object, that is, on the paradox of reflection. The problem of I-splitting will be considered in three distinct cases: acts of representification, reflection and considering the disinterested spectator. The paper will conclude that despite the emphasis on reflection in the grasping of the I, Husserl's notion of the I-splitting offers a potential solution to the critique of the reflection model established with Fichte.

Keywords: pure I, I-splitting, reflection, disinterested spectator, egology

Primljeno: 30.12.2021.

Prihvaćeno: 15.3.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 1 Plotinus

11/12

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.371-405>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LUKA KEŠELJEVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

PLOTINOVA PARADIGMA FILOZOFSKOG MIŠLJENJA

Sažetak: U radu se razmatra temeljni aspekt Plotinove filozofije, njene osobenosti i značaj za Antiku. U prvom dijelu govori se o njegovom značaju sa globalnog aspekta, a pristupa se istorijski i filozofski. U drugom dijelu riječ je o odnosu Plotina i njegovih prethodnika, kao i o afirmaciji antičke metafizike. U trećem dijelu riječ je o udaljavanju od antičke epohe. Završni dio govori o posebnom položaju Plotinove filozofije, ističući ga kao sponu između Starog i Srednjeg vijeka.

Ključne riječi: Plotin, *metafizika*, *mistika*, afirmacija, negacija, prevladavanje, epoha, finalizacija, anticipacija

PLOTINOVA FILOZOFIJA SA GLOBALNOG ASPEKTA

Pristupajući filozofiji iz povijesne perspektive, koju je Hegel uveo želeći da samoj istoriji filozofije pristupi kao filozofiji a ne kao istoriji, odmah postajemo svjesni da svaka pojedinačna filozofija ili mislilac je samo učesnik u istoriji filozofije, te da njegovo djelo, ma koliko izgledalo osobeno, ipak donekle proizilazi iz prethodnih učenja pa čak i ako im je predmet kritike. Kritika mora biti bazirana na onom već viđenom koje treba transformisati u neku bolju formu, koja je, ispostavlja se, samo jedna „karika” u dugom procesu. U tom procesu

¹ E-mail adresa autora: lukakeseljevic@gmail.com

„lukavstvo uma” nigdje ne žuri, ono ima na raspolaganju sve prolazne kategorije, uključujući i najnaprednije narode – ali ipak narode jedne epohe, dakle, prolazne činioce. Činioci ostavljaju i nešto neprolazno, mislilac metaforično sugerije, da ne smijemo zapostaviti šumu (filozofiju) od drveća (pojedinačnih učenja). To legitimije zahtjev da se svakoj pojedinačnoj filozofiji prvo pristupi iz globalnog aspekta, ali to ne smije zanemariti naizgled jedva primjetne finese koje čine neko učenje osobenijim od drugih. Znači da odnos opštosti i posebnosti u izučavanju filozofije je naizmjeničan, te da sve osobenosti, ma koliko „anatomski” izlagali ne smijemo ni trenutka smetnuti s uma da filozofija ima jednu suštinsku, umsku, povijesnu nit, koja je zapravo i čini filozofijom a ne „zalihom mnjenja”.

Plotinova filozofija, konkretno, iako sačinjena od „materijala” cjelokupne antičke epohe, nije kompilacija, nije svodiva ni na eklektizam. Ona se može shvatiti, s jedne strane, kao *kruna, suma (svrha) antičkih filozofskih dostignuća* i, s druge strane, kao jedan *odlučan i snažan iskorak iz svega toga i uvod u novu*, opet milenijumsku, srednjovjekovnu epohu, odnosno, zanima nas šta je to opšte i u čemu se *evidentira* ono „lukavstvo uma”. Interesuje nas ne samo činjeničnost (stvarnost) već i „živost” te velike filozofije i epohe u kojoj je ona nastala a koju je, istovremeno počela prevazilaziti.

Plotinova filozofija se često olako kolokvijalno naziva „novoplatonizmom”, ali „se Plotin može označiti podjednako i kao novoplatonovac i kao novoaristotelovac.”² Hegel je kategoričan: „Glavna je stvar da se on ne sme shvatiti u suprotnosti prema Platonu i Aristotelu; on je takođe prihvatio mišljenje stoičara, njihov logos.”³ Dakle, makar ključne ideje skoro cijele antičke epohe nalaze svoj „siguran dom” u Plotinovoj mudrosti koja ih „čuva” kao misao jednog vremena, zapravo, misao svoga vremena, jer on te ključne ideje uzima za izgradnju svoje filozofije.

² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, prev. Dr Nikola M. Popović, Kultura, Beograd 1970, str. 34.

³*Isto.*

Uzged, u još jednom sistemu pozne Antike, naime, u skepticizmu, uzimaju se skoro sve bitnije ideje antičke filozofije, ali da bi se dovele u apsurd, pa ta „filozofska zgrada” postoji kao dovođenje u nelogičnost cjelokupne dotadašnje filozofije, što znači da ni ta filozofija nije ništa ako se oduzme tradicija koju ona želi obesmisлити. Obesmišljavajući je, ipak se prema njoj odnosi i nastaje na neki način kao rezultat dotadašnjih filozofskih dostignuća koja treba preispitati iz negativne perspektive, dovodeći ih u odnos, pa ih na taj način „afirmisati”, čineći ih „živim”, makar utoliko što se skreće pažnja na ono negativno u njima – na nemogućnost njihovog pozitivnog odnošenja. Čitav taj poduhvat je nemoguć bez njihove upotrebe, pa tako i skeptici kada govore o apsurdnosti filozofij/e/a, filozofiju samu, u jednoj mjeri čuvaju, zapravo, iako na osoben način – negativno, ali čuvaju ono njeno suštinsko – filozofsko, jer predstavljanje nje (filozofije) kao zalihe mnjenja je opet nekakva filozofija, a negativni stav prema njoj je njen novi impuls, njena, iako osobena, ali ipak, afirmacija. U Plotinovoju filozofiji došlo je do daleko plodotvornijeg susreta antičkih filozofskih sistema i ne samo to već i do susreta civilizacija. Ta filozofija, za razliku od skeptičke, civilizaciju je mnogo više zadužila ne samo što je stare filozofije stavila u jedan konstruktivan odnos, već i po njenom samom ishodu, jer afirmativno sa-odnošenje starih sistema za rezultat je imalo jedno vrlo plodno tlo i „spas” (antičke) filozofije, pri čemu je teško razlučiti u kojoj mjeri novi filozofski sistem više duguje starim filozofijama ili stare filozofije svoj „život” (koji im uzima skepticizam) pronalaze u novoj aleksandrijskoj filozofiji.

Plotinova mudrost ne samo da „vjerno čuva” najbitnije tekovine helenske i helenističko-rimske epohe, već poentirajući ključne momente, izvlačeći ono suštinsko, ono filozofsko u samoj filozofiji, uzdiže se *iznad* te filozofije; zapravo, sva ta filozofija ili sve te filozofije doživljavaju svoju poentu tek u učenju znamenitog Aleksandrijca. Stvar je delikatnija i teža zbog toga što se u dotadašnjoj milenijumskoj istoriji filozofije prepliću isključivi motivi, koje Piron eksplicira na taj način što ih dovodi u sukob i neodrživost. Nezavisno od toga, izdvojićemo dva takva momenta, naime, s jedne strane, klasično helensko – „Aristotelovo isticanje teorije kao samosvrhovite i za čovjeka *najpriyatnije* (...) i, s

druge strane, stoičkog pa i epikurejskog isticanja potrebe za duševnim mirom (...), kao jedinim ispravnim predmetom filozofije, koji zahtijeva ograničavanje teorijskog rada da bi se spriječilo narušavanje duševnog mira.”⁴ Naročito skepsa potvrđuje da svaki teorijski rad narušava duševni mir, a to znači da promišljanje osnove cjelokupne stvarnosti (ontologija) onemogućava postizanje duševnog mira, pa teorija makar bila i najprijatnija, ne može služiti čovjekovoj ataraksiji, a za to je u apsolutnoj disproporciji sa filozofijom kao *umijećem življenja*, koji donose dva suprotna filozofska sistema pozne antike, stoicizam i epikurejstvo, a koji zadržava i skepticizam.

Plotinovo eklektičko majstorstvo je baš u tome što ontologiju i samospoznaju⁵, odnosno, filozofiju kao teoriju o vječnim istinama i filozofiju kao umijeće življenja ne samo što uzima ravnopravno, već ih sažima u jednu cjelinu.

Iz duha pozne antike, aleksandrijski mislilac nastupa kao i stoici, želi da ispita šta je u našoj moći i granicama⁶ o čemu se govori na početku treće rasprave *O duši, teškoće* (IV 3,1, 1 - 5) kako je: „Opravdano (...) sistematski istražiti dušu i sve one teškoće koje treba dovesti do rešenja, ili, ostavši u njima, imati tu korist da se zna šta je to nerešivo”⁷.

Baviti se poteškoćama oko duše je, ujedno, određenje čovjeka. To je, dakle, afirmacija antropološkog impulsa filozofije Plotinovog vremena radi pronalaženja njegovog spokojstva. Poređenja radi, navešćemo kako govori Epiktet:

⁴ Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. Albin Vilhar, BIGZ Beograd 1979, str. 333-79.

⁵ O Plotinovoj ontologiji i samospoznaji opširno: Risteski Aleksandar D., „Čovek kao logike psyche” u A. Risteski (ur.), *Plotinova antropologija*, III Program (u štampi), 2016.

⁶ Uopredi *isto*, str. 1.

⁷ Kada navodimo citate Plotinovog štiva, korišćićemo prevod Slobodana Blagojevića: Plotin, *Eneade* prev. Slobodan Blagojević, NIRO „Književne novine” Beograd, 1984.

„Od stvari jedne su u našoj vlasti, a druge nisu. U našoj su vlasti mišljenje, delanje. Žudnja, izbegavanje, jednom reči: dela koja od nas proizilaze. Nisu u našoj vlasti: telo, imanje, ugled, spoljašnji položaj, jednom reči: sve što nisu naša dela.“⁸

Iz ovoga se vidi da Plotin nastupa slično Epiktetu, jer baveći se duševnim moćima i nemoćima želi da nađe mjesto čovjeka u univerzumu, pa je u pitanju *filozofija kao način života*, a ne ono aristotelovsko *znanje radi znanja*. U nastojanju postizanja duševnog mira Plotin i Epiktet su na istom putu, ti putevi su iste forme, ali ne i suštine jer prvome nije cilj jedino samosavlađivanje životnih svakodnevnih situacija već totalna kontemplacija i duhovni preobražaj.⁹ Iz toga proizilazi da teorija ne samo da ne smeta čovjekovoj *ataraksiji*, već ona je nešto najuzvišenije za čovjekovo postojanje, jer (V, 1,10,5-8): „Kao što u sveopštoj prirodi postoji ovo troje (naime, Jedno, Um i Duša ...) isto tako treba smatrati da i u nama to postoji.“

Čovjek dakle, nužnošću svoga postojanja hrli za teorijom, za Bogom jer sam po Njemu postoji, pa se stoga ishod Plotinovog istraživanja drastično udaljava od Epikteta a polazišta im ostaju ista, jer po ishodu aleksandrijski mislilac se vraća helenskim misaonim poduhvatima i njihovom posebnom vrednovanju teorije kao načela najboljeg, o čemu je mnogo prije njega govorio Aristotel: „Njegovo je posmatranje (...) najprijatnije i najbolje. Zadivljujuće je ako Bogu uvek tako /dobro kao što je nama ponekad;“¹⁰

Da Plotin dijeli mišljenje potvrđuje i sledeći stav (III, 8 (30) 8.1, str. 124):

„Ako je dakle najistinitiji život mišljenjem život, i ako je ovaj istovetan s najistinitijim mišljenjem, tada najistinitije mišljenje živi i ono što tako živi jeste posmatranje i predmet posmatranja, i ta dva skupa jedno.“

⁸ Arijan, F., *Priručnik Epiktetov*, prev. Miloš Đurić, Dereta, Beograd 2011, str. 27.

⁹ Pollet i Sleman, *Lexicon Plotinianum*, str. 501- 4.

¹⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev Slobodan U. Blagojević, Paideia, Beograd, 2007. 1072 b, 25, str. 428.

Aristotel i Plotin su saglasni oko toga da je teorija uzvišenija i cjenjenija od svake prakse, ali za prvoga je čovjek ipak političko biće (*to zoon politikon*), odnosno, njegova priroda je da bude *praktičko biće*, a teorija mu samo „na kratko pripada”, a kako bogu ne treba zajednica, on je samorazumljivo odvojen od čovjeka, dok Plotin, s druge strane traži Boga u sebi, pa je čovjekova okrenutost ka Njemu, odnosno *njegova metafizička potreba* a ne *privilegija* malobrojnih kao kod Stagiranina. Tako Plotin, iz kosmpolitske perspektive čovjeka pozne antike, do krajnjih granica afirmiše helensku metafiziku: „U Plotinovom novoplatonizmu događa se sinteza dva, mogli bismo reći, temeljna impulsa antičke filozofije. S jedne straneto je *impuls za samospoznaju* (naš kurziv), a s druge za *samospoznavom istinske stvarnosti* (naš kurziv)”¹¹.

Plotin tako u „organsko jedinstvo” dovodi ključne momente antičke epohe koji sada u njegovom sistemu ne samo da dobijaju „siguran dom” već su uzdignuti na viši nivo, npr. sama teorija koja je bila zapostavljena u doba helenizma sada kod njega je još više u zenitu, nego u doba helenstva. Ona postaje cilj rezignacije i izolovanosti čovjeka pozne antike koji traži spokojstvo, a mislilac iz Aleksandrije baš u teoriji ga i nalazi.

Istovremeno, samo to poentiranje epohe, pošto nosi i klicu za samo njeno prevladavanje, dakle, riječ je i o onom *izvan* kategorija antičke filozofije, ali nikako *izvan duha vremena*, zapravo uma¹² u istorijskoj formi, jer je nužan kontinuitet jednog višemilenijumskog toka koji je značajno prisutan u djelu aleksandrijskog mislioca. To sve Plotina čini neosporno značajnim pojedincem u istoriji filozofije ali i nužnim poslanikom „lukavstva uma”, koji čak „iskoristi” i tako gorostasne misaone figure, koje su ne cilj već sredstvo (kretanja) duha.

Kako je filozofija sa/vremena, zapravo, ako je izraz svog vremena, za nju su vrlo bitni, ako ne i presudni, istorijska i politička situacija jednog vremena i prostora, odnosno, bitno je ono što Hegel

¹¹ Risteski, A. D., *navedena studija*, str. 2.

¹² O ovome Hegel govori na početku *Istorije filozofije*.

naziva spoljašnjim istorijskim uslovom filozofiranja¹³. To znači da su filozofija i stvarnost neodvojive, jer prva drugoj pristupa iz jedne posebne perspektive, a da nastaje u tijesnoj vezi sa stvarnošću i na njenom urušavanju, a o tome svjedoči i novoplatonizam:

„Sa propašću Rimskog Carstva koje je bilo tako veliko, bogato, veličanstveno, ali u svojoj unutrašnjosti izumrlo, stoje u vezi velika i najviša izgrađenost stare filozofije koju su izvršili aleksandrijski filozofi neoplatoničari.“¹⁴

Naime, klasična grčka filozofija, njen kosmološki antropološki i sistematski period nastaju u doba polisa, kada su svi slobodni građani angažovani na jednom zadatku da stvore opšte dobro, to je doba kada kolektivna svijest prednjači u odnosu na individualnu, jer svi slobodni su učesnici kreiranja političke zbilje, koja se odvija na agori¹⁵, po Platonovom svjedočenju Sokrat, kao i manje mudri od Sokrata. Interesantno je to što su ustanova polisa i rođenje filozofije odnosno racionalnog mišljenja srodne novine¹⁶, utemeljene na *spekulaciji*, *racionalizaciji* i *geometrizaciji* misli¹⁷ koja nastaje prevladavanjem kosmogonije u korist kosmologije, odnosno prvog – kosmološkog perioda grčke filozofije. Kako polis sa agorom u središtu tako i kosmos su uređeni na sličan, racionalan način, pa ih je moguće racionalno

¹³ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1970, str. 151.

¹⁴ Hegel, *nav. djelo*. str. 49.

¹⁵ Grčki termin *agora* na srpski jezik obično se prevodi kao trg. Međutim, etimologija te riječi kaže da je agora skupština i to je izvedeno od infinitiva glagola *agereiein* što znači okupljati. Prvobitno agora je bila naziv za narodnu skupštinu starih Grka, mjesto gdje se skupština održavala, a to je javni trg. Kasnije agora se razumijeva i kao mjesto gdje se odvija trgovina. Istovremeno *eklesia* (grč. *ekklisia*, lat. *ecclesia*) prevodi se doslovno kao *narodna skupština*, dok u srednjem vijeku razumijeva se kao saborna crkva. Koliko je agora bitna za helensku filozofiju govori i profesor Branko Pavlović, jer jedno svoje djelo naslovljava *Mislilac na agori*.

¹⁶ Vernan, Žan Pjer, *Poreklo grčke misli*, prev. Mira Vuković, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1990, str. 19.

¹⁷ Opširno: *isto*, str. 5-17.

objasniti. Stoga se može reći da je polis za Helena i *kosmos u malom*, u kome on zahvaljujući svijesti o opštem bavi se uređenjem kako svog praktičkog života, koji je vezan za polis i odnose unutar njega, ali i istupa iz njega, odnosno, bavi se i pitanjima koja prevazilaze okvire polisa i ulaze u ustrojstvo kosmosa. Međutim, propast polisa donosi i propadanje klasičnog grčkog perioda – helenske epohe, pa time čovjeka poznog antičkog perioda više nisu mogle zadovoljiti ni velike filozofije nastale u vremenu polisa, jer ni sam pojedinac više nije kao onaj iz tog perioda. Zapravo, on tek sada postaje *pojedinac* na taj način što je *svjestan svoje pojedinačnosti*, ali postaje svjestan na taj način što mu je jasno da, imperator vodi glavnu riječ, a da njegov glas ne znači ništa. Polis je smijenjen megalopolisom, pa ne može više biti ravnopravan učesnik zajednice. Stoga je on rezigniran, povlači se u posebnost, postaje svjestan svoje nemoći i želi samo sebe da upodobi sudbini:

„Ne ljuti se ako ti niko ne vjeruje da živiš jednostavno, pošteno i dobronamerno, ne skreći s puta kojim ideš do kraja života, do kojeg treba stići čist, miran, oslobođen, svojevolumno prihvatajući usud.“¹⁸

U poznoj antici, u Rimskom carstvu, pojedinac je svjestan da ne može mijenjati političku zbilju, tako da se njegova praksa svodi na etiku koja je stalno u defanzivi, svodi se na prilagođavanje, trpljenje, jer, kako Epiktet zapaža, brojne značajne stvari „nisu u našoj vlasti“.

Epiktet iz perspektive robskog porijekla sigurno je najbolje mogao da vidi koliko je pojedinac nemoćan da izmijeni i kreira stvarnost, a njegova ponajveća moć je u tome što je svjestan svoje (individualne) nemoći i to stanovište i cijelo vrijeme pozne antike Hegel naziva *nesrećnom svijješću*, koju legitimiše stalna defanzivnost pojedinca koji sve treba da prihvati kao sudbinu i da se njoj prilagodi.

¹⁸ Marko Aurelije, *Misli*, prevela sa starogrčkog Snežana Pavlović, Mono i Manjana 2006, str. 31. Na prvi pogled, čudno je da je jedan imperator stoik. Međutim, razlog za čuđenje je manji zato što je poznoj Antici, pa time u dobu stoicizma politika je izdvojena iz filozofije, a imperator filozofira kao pojedinac, želeći da postigne *duševni mir*.

Helenska filozofija sa Aristotelovim sistemom doživljava svoj vrhunac. Međutim, to nije vrhunac *duha* koji tek u tom vremenu počinje osvajati Istok – to je doba Aleksandra Velikog, to navješćivanje nove epohe anticipira i novi impuls u razvoju filozofije. On je velika prekretnica i u tome što *agoru* mjenja *ataraksija*, *polis* biva zamijenjen od *megalopolisa*, a čovjek već sa stoičkom filozofijom, dakle u doba Rima više nije *patriota* već *kosmopolita*. Otprilike pet vjekova prije Plotina dolazi do susreta više kultura, do vrlo plodonosnog „sudara” civilizacija i njihovog „sučeljavanja” u Aleksandriji: „Misao o Orijentu i Zapadu sreća se sada u konfliktu i u prijateljskom zagrljaju, a glavna oblast za odigravanje ove intelektualne drame bila je u Aleksandriji.”¹⁹ Plotinovo štivo karakterišu češći citati nego kod ostalih mislilaca Antike, a to ne svjedoči samo o njegovoj erudiciji, već i o nastojanju da se na temelju učenja starih napravi jedan novi sistem koji „udahnujući novi život” starim filozofskim sistemima, hoće da odgovori *pozivu duha svoga vremena, a s druge strane da anticipira novo*.

Put njegovih istraživanja, kao kod Stagiranina, kreće od pojedinačnog ka opštem, ali on isključuje iscrpljujuće rasprave topika i njega toliko ne zanima kauzalna shematika. Utoliko je bliži Platonu što se često prepliću, susreću savršeno i nesavršeno, jer centar tih istraživanja je duša, čovjek u kojem se prepliću plotska i duhovna priroda, a to se odmah vidi u prvoj raspravi prve *Eneade* (I, 1 (53, 5-9) str. 25.):

„I mišljenje je /noesis/ nam pripada tako što je duša umna /nera/ i tako što je misao vrsniji život; (pripada nam) bilo kad duša misli, ili kad je um aktivan u nama. Jer i on je deo nas, i ka njemu se uspinjemo.“

Dakle, na samom početku ističe paradoksalnost postojanja čovjeka (ukrštanja vremenskog i vječnog), čega su svjesni i Platon i Aristotel, ali Aleksandriju nije potrebna majeutička metoda i izlazak iz pećine, već on je toga neposredno svjestan, pa na startu hrabro kreće da

¹⁹ Mead G. R. S. B. A., M. R. A. S, *Plotinus, Theosophical publishing society*, 7, Duke street, Adolphi, W.C, London 1895, str. 6.

se dovine do metafizičkih visina, do onog „prvog po prirodi”, koje je i dio nas samih, ali koje nam, takođe, stalno izmiče. *On, dakle, ne kreće od fizike ka metafizici kontinuirano (aristotelovski) ili diskontinuirano (platonovski – onim horismosom), kod njega se metafizika nalazi na početku tiče se, čovjeka samoga, on to ne uči – to je njemu najbliže, ona je njegova priroda – to mu je suština.* Otuda, kao kod Helena metafizika nije više „znanje radi znanja” već najdublja ljudska potreba i moto njegove filozofije, što se nedvosmisleno jasno pokazuje i u izjavi svom učeniku i ljekaru Eustohiju kada mu je rekao da je „njegov cilj uzdići ono božansko u čovjeku do božanskog u svemu.”²⁰ *Vidi se, dakle, dva velika cilja i to ispunjenje čovjeka kao individualnog bića (motiv pozne antike) i zahvatanje cjelokupne vaseljene (motiv klasične antike). Ako pristupimo izolovano, iz druge perspektive u pitanju su dva cilja, ali Plotinov integralizam ove ciljeve svodi na jedan pa je čovjek, pojedinac, spokojan tek onda kada obuhvati vaseljenu (dakle, sve), a taj stav cjelokupnu antičku filozofiju (ili filozofije) „drži na okupu” kao sistem, pa je to ujedno i smisao i ishod te velike filozofije.*

Cjelokupna antička filozofija je prošla dug i trnovit put da bi došla do svoje svrhe u *dvanaestoj knjizi* Aristotelove *Metafizike*. Za to je Aristotelu bila potrebna i ona čuvena podjela znanja, koja prati podjelu života, pa je za klasičnu antičku filozofiju učenje o uzvišenom na kraju, odnosno, teorija ako je „prva po prirodi” „poslednja je za nas”. Za Aleksandrija teorija je jedini oblik zasnivanja čovjekovog postojanja, pa shodno tome, to je i jedini oblik prakse. Dakle, Plotin počinje „prijekim putem”, *na startu uzimajući rezultat antičke filozofije*, teoriju – metafiziku koja više ne doživljava metamorfoze kao od predsokratovaca do Aristotela, već ona je stvar čovjeka i njegove duše koja i nema nikakvu drugu preokupaciju, jedino sjedinjenje sa umom koji je u njoj stalno prisutan i sjedinjenje sa Jednim. Stoga on dovodi do vrhunca filozofiju starih, odnosno, njihovu najuzvišeniju tekovinu metafiziku.

Naravno, ni trenutka ne treba smetnuti s uma perspektivu iz koje Plotin pristupa tradiciji, jer on to čini nikako drugačije no iz duha svog vremena, jer „U prvome planu njegovoga filozofiranja stajala je odlučno

²⁰ A. H. Armstrong, „Plotinus” str. 222.

utisnuta odlučnost da se čovekova duša izbavi mučnih potresa i zlih lutanja”²¹. Filozofske velikane pozne antike, naravno one prije Plotina, isključivo zanima postizanje duševnog mira koji se postiže nikako u polisu, zajednici već u samoći – individualnosti, pa otuda samorazumljivo opada potreba za teorijom, jer ona je, kako Aristotel određuje, ne nužna (*Met.* I, 1.981b 21) i slobodna (*Met.* I, 2. 982b 27), pa time čovjeku ne donosi korist, jer i sam Stagiranin to potvrđuje (*Met.* 983a 11-12): „Sve su neophodnije od nje ali bolja nije nijedna.”

Stoga pomenute mislioce pozne antike teorija – metafizika mnogo i ne zanima već samo djelanje u skladu sa vrlinom. Plotin načelno prihvata njihovo polazište jer je i sam poslenik te epohe, ali za razliku od njih uviđa da je ishod drugačiji, jer baš u teoriji pronalazi duševni mir, pa je ona sada za čovjeka – kosmopolitu a ne člana zajednice, ne samo najbolja već je i najneophodnija. Tako znameniti Aristotelov stav da „samodovoljnost (...) nalazi se prvenstveno u čistom mišljenju”²² on dovodi do krajnjih konsekvenci. Njegov cilj je svakako samosavladavanje vlastitih slabosti, odnosno vrlo djelanje, ali to je moguće vraćanjem iskonu, tako da je konačno odriješio Gordijev čvor odnosa teorije i prakse u Antici, pri čemu je *teorija jedini oblik prakse*, a to znači da metafizika duboko zadire u čovjeka, te da je sama metafizika, prije svega, *ljudska potreba*. Tako temeljni impulsi suprotstavljenih filozofskih sistema antike nalaze svoj „siguran dom” u Plotinovoj mudrosti. U svemu tome teško je razlučiti da li više oni toj filozofiji daju „snagu” ili „snaga” te filozofije njih čini mogućim:

„Ovo čitanje tradicije dio je većeg programa koji Plotin prihvata i, nekim aspektima pokreće nanovo čitanje ne samo Platona, Pitagore i Aristotela očima pozne antike već i helenske religije, Homera i

²¹ Atanasijević, K., *Antička filozofija*, Plato, Beograd 2007, str. 381.

²² Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. dr Radmila Šalabalić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 2003, str. 220, 1177a.

drugih tekstova i tradicija sa tvrdnjama o apsolutnom autoritetu i privilegovanom pristupu istini.“²³

VRHUNSKA AFIRMACIJA HELENSKE METAFIZIKE

Na prvim stranicama *Metafizike* (981b) Aristotel zapaža da filozofija nastaje onda kada su bile zadovoljene primarne ljudske potrebe i to u krajevima gdje su ljudi dokoličili. Tu se najprije misli na teorijsko (čisto – beskorisno) znanje koje mislilac naziva *mudročću* (*sophia*), koja se bavi „nekim načelima i uzrocima” (982a), a to su predmeti od kojih ne zavisi čovjekovo postojanje, iako su u pitanju najuzvišeniji predmeti i to predmeti koji se tiču direktno čovjeka. U znaku tih odnosa nastaje i razvija se klasična grčka filozofija, koja vrhunac doživljava u Aristotelovom učenju.

U tako slojevitim odnosima nastaju i određenja filozofije koja se uglavnom identifikuju sa znanjem (*episteme*) koje od Platona pogotovu postaje asocijacija za nešto univerzalno, vječno, jedno, istinsko, nešto što je u sukobu sa onim *doksa*, a to se identifikuje sa filozofijom. No, *znanje* je ipak nesvodivo na ove kategorije, makar utoliko što čovjek i dalje ima te plotske potrebe a ne samo onu jednu – duhovnu, pa se tako o znanju istovremeno može govoriti ne samo u jednini već i u množini. Tako, ako je *philosophia = episteme*, a ako su istovremeno usmjereni i na ono jedno i opšte, ali i na posebno, onda se može govoriti o dvostrukom aspektu *znanja*, odnosno filozofije:

- ona je sinonim za znanje, bolje reći, znanja kojih je više, a dijele se prema Aristoteluna teorijska, praktička i poetička;
- razumijeva se kao „čista”, a to je filozofija u užem smislu.

Ovakvo shvatanje filozofije je zastupljeno i kod Platona i kod Aristotela, ali istovremeno, drugo određenje kod obojice se stalno uzima kao nešto uzvišeno, vrhunsko, najbolje, božansko, nešto čemu treba

²³ Banner Nicolas, *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus* Cambridge University press, str. 9.

težiti, a to je ono bestjelesno, ono što nastupa posle smrti, o čemu Platon govori na početku *Fedona*²⁴, jer iščeznućem zemaljskih plotskih potreba, da bi se filozof okrenuo ka onom vječnom, duhovnom, a pošto se vjeruje u zagrobni život i u teoriju metempsihoze, duša odvojena od tijela se sjedinjuje sa duhovnim svijetom, ako je na ovom svijetu njemu težila, odnosno ako se bavila filozofijom, zapravo *čistom teorijom*, ali kao „predgrađe” za umski život je život u vrlini, dakle, ispravan praktički život, *a pošto je vrlina znanje i pošto je znanja više, onda znanje o jednom u užem smislu nemoguće je bez filozofije u širem smislu*. Tu se odlikava nikako dualizam već dihotomija čovjeka kao praktičkog i teorijskog bića.

Mislilac iz Stagire, imajući u vidu, kako kompleksnost čovjekovog postojanja, tako i kompleksnost strukture stvarnosti, izvršio je slojevitu sistematiku filozofije, tako da broj filozofija (u širem smislu) odgovara broju slojeva stvarnosti, a kako se ti slojevi – mnoštvo svode na jedno, tako se dolazi i do filozofije u užem smislu, zapravo metafizike, odnosno, jedinstvo stvarnosti donosi i jedinstvo filozofije²⁵. Brojna mjesta u praktičkim i prirodnjačkim spisima iznose ne samo kompleksnu strukturu stvarnosti, već i višestruki odnos samog čovjeka prema problemu slojevitosti iste. Da je odnos čovjeka i stvarnosti kompleksan potvrđuje i troslojna podjela njegovog života.

Dalje, slična je i dioba praksisa u širem smislu i spram pojma svrhe (*telos*) (*Nik. et.* 1139a 20-25., 1139b - 1141b). Vrlo je bitna relacija *praksis = heksis*, pri čemu praksis ima najšire značenje u kome se ispoljava svaka čovjekova djelatnost u šta spada i teorija. Praksis je moguće upotrebiti i u još širem dijapazonu – kosmološkom, teološkom i biološkom, pri čemu je božji praksis redukovan na ono najjednostavnije i najsavršenije – na motrenje (*Nik. et.* 1178b 20), pa se po tom poretku praksis usložnjava: kod biljaka je „oskudan”, kod životinja „manje brojna”, dok je kod čovjeka najbrojniji (*O nebu*, 291b 4), a to i čovjekov život (*bios*) čini kompleksnijim.

²⁴ Platon, *Fedon*, prev. Miloš Đurić, Eidos, Vrnjačka Banja, 2001, str. 24.

²⁵ Opširno: Žunjić, S., „Jedinstvo stvarnosti i jedinstvo filozofije” (405 - 432) u *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd, 1988.

Dalje, praksis je moguće podijeliti i prema dijelovima duše, a to su osjetilni (aisthesis), željni (orehis) i um (nous) (*Nik. et.* 1139a 15-20), potom prema svrsi kretanja (*Met.* 1048b 20-25)²⁶. Kada su u pitanju promjena, kretanje, dakle, neki oblik praksisa, mnogo može pomoći relacija dinamis – energieia – enteleheia, pri čemu ove posljednje po *poretku prirode* imaju prvenstvo, a karakteriše ih lišenost kretanja – mirovanje, odnosno, teorijski oblik djelovanja, dok po ljudskom poretku prva ima prvenstvo, a tu se može uključiti i *praksis* u užem smislu.

Da je delikatan odnos teorije i prakse, te značaj same teorije kod najvećeg helenskog filozofa, možemo se uvjeriti i kada je u pitanju psihološko stanovište i duševne moći:

„U duši postoje dve oblasti: racionalna [koja poseduje razum] i iracionalna [koja ne poseduje razum]. (...) racionalni deo se sastoji iz dva dela: jedan kojim opažamo [pojave i stvari], čiji principi ne mogu da budu drugačiji nego što su, i drugi čijim posredstvom stvaramo no što može da bude drugčije.“²⁷

Duševne moći kao i vrline, koje dijeli na etičke i dianoetičke dovode se u direktnu vezu sa dihotomijom teorije i prakse, dakle, dihotomijom a ne dualizmom iz razloga što *jedinstvo duše* te jedinstvo spoznajnih moći „polove“ drži na okupu. Tako sa psihološkog stanovišta, dakle, po poretku *prvenstva za nas*, praksa ima prvenstvo nad teorijom, dok je to po poretku stvarnosti svakako obratno, što opet nije teško dokazati baš iz perspektive Stagiraninove „antropologije“ pa „je opravdano smatrati da posedovanje ove nauke (filozofije u užem smislu – prim. L. K.) nije ništa ljudsko, jer ljudska priroda je mnogostruko|ropska priroda“²⁸. Dakle, samo shvatanje podjele rada, pa podjele znanja je preduslov za lociranje same filozofije, kako u širem tako i u užem smislu, odnosno, tu je ključ za dosezanje filozofije u njenom čistom, teorijskom obliku, kao zrenja onog prvog, najčasnijeg.

²⁶ Kompletnu strukturu Aristotelovog pojma praksis pogledati: Perović M. A., *Etika*, Grafomedija, Novi Sad, 2001, 142-151.

²⁷ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. dr Radmila Šalabalić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 2003, 1138a.

²⁸ Aristotel, *Metafizika*, str. 8, 982 (29-31).

Nastupajući iz perspektive čovjeka, u osnovi, kao praktičkog bića „traženu nauku” Stagiranin naziva „nenužnom” (*Met. I*, 1.981b 21) i „slobodnom”. Međutim, isti mislilac nastupajući iz perspektive praktičke filozofije, na kraju *Nikomahove etike* ovako veli:

„Sreća je, dakle, koekstenzivna sa filozofskim posmatranjem (filozofijom u užem smislu – metafizikom – prim. L. K.) – dokle se prostire filozofsko posmatranje, dotle se prostire i sreća, i bića u kojima je ova moć kontemplacije jače izražena su istovremeno srećnija i to ne slučajno, nego zbog same kontemplativne moći. Jer ona je sama po sebi (dakle, ne po čovjeku – prim. L. K.) dragocjena. Prema tome, sreća bi bila neka vrsta (dakle, ne svaka – prim. L. K.) filozofskog posmatranja (filozofije u užem smislu – metafizike – prim. L. K.).“²⁹

Dokaz da mislilac apsolutizuje metafiziku govori i navod: „Ako se, sad, jednom živom biću uskrati rad i, još više, stvaranje, šta mu onda preostaje osim čiste kontemplacije?”³⁰ Prema tome, metafizika je krajnja svrha Aristotelovog sistema znanja, a *L knjiga* vrhunac helenske filozofije, jer se ona bavi onim *prvim po poretku stvarnosti*, a pošto se „Bitak onog najvišeg pokrećućeg određuje kao *noesis noeseos*”³¹, dolazi se i do prvog principa filozofije, koji se nalazi u onostranosti „polazeći od čovjeka kao mislećeg bića prekoračuje u mišljenje koje je iznad ljudskog mišljenja”³².

Sa misliocem iz Stagire helenska filozofija doživljava vrhunac, ali to je i početak kraja antičkog polisa i agore kao centra dešavanja. Polis je smijenjen megalopolisom, ogromnom Aleksandrovom imperijom u kojoj vlada vojska i sila, birokratija a slobodno mišljenje izraženo na agori je skrajnuto u drugi plan, pa, tako u tom novom uređenju čovjek nije političko (biće zajednice) već je podaničko (individualno) biće, čija je dužnost i svrha postojanja pokornost

²⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, str. 224, 1178b.

³⁰ *Isto*, str. 223, 1178b.

³¹ Gretić, G., *Tradicija metafizike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989, str. 28.

³² *Isto*, str. 23.

hijerarhiji koja vrhuni u imperatoru. U takvom okruženju, čovjek je neslobodan, pokoran, onemogućeno mu je bavljenje pitanjima od opšteg dobra, pa se on može baviti samo etičkim pitanjima, dakle ostaje mu da se bavi samo sobom. Prema tome, u tom miljeu hijerarhije i neslobode, on postaje na neki način slobodan, jer okreće se samom sebi. Hegel suštinu pogađa, nazivajući to stanovištem *nesrećne svijesti*:

„Za nju (nesrećnu svijest, prim. L. K.) ne postoji to da unutrašnja izvesnost nje same leži u osnovi toga da ona sebe tako nalazi, i njeno osećanje suštine je to *samoosećanje*. Pošto ona tu izvesnost nema za *samu sebe*, onda ono njeno unutrašnje još ostaje, naprotiv, slomljena izvesnost nje same; zbog toga je osvedočenje, koje bi ona zadobila radom i užitkom, jedno isto takvo slomljeno osvedočenje;“³³

Tu je ta paradoksalna situacija: svijest, sloboda nastaje u okruženju neslobode, dakle, uzrok svijesti nije ona sama i subjektivnost, već u skućenim uslovima, pojedincu samo preostaje da se okrene svojoj individui, svijesti, ali pošto je „slomljena izvjesnost nje same“, njoj ipak ostaje kao krajnji cilj težnja ka onom vansebnom, metafizičkom, a ne u okrenutosti ka ostalim svjesnim bićima, ljudima jer oni nisu ravnopravni članovi zajednice, ali zajednica ni nije njihov imperativ.

Razmatranje praktičkih pitanja svakako nije „protjerano“ iz filozofije, ali ono se ne tretira samostalno, već praksa samo može biti u službi teorije (*III*, 8 (30) str. 121.) neophodnije:

„Činjenje je dakle, radi posmatranja i radi posmatranog, tako da je *posmatranje svrha i onim koji čine* (naš kurziv), te oni pokušavaju da to što nisu mogli da postignu na direktan način, dohvate obilazeći okolo, jer kad postignu ono što žele, ono što su hteli da postane, oni ne žele da to ne znaju već da znaju i da ga vide kao prisutno u duši, jasno je ono što je tu postavljeno može se posmatrati.“

Pozna antika i Plotin teoriji podređuju svaki oblik prakse, budući da svako djelo iz domena prakse ima svrhu u posmatranju, motrenju, on *teoriju postavlja kao jedini oblik prakse*. Slobodno se može reći da kod

³³ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, prev. Nikola M. Popović, Dereta, Beograd 2005, str. 107.

mislioca iz Aleksandrije, prije svega, *nema slojevitosti čovjekovog postojanja, pa otuda nema ni filozofije u širem smislu, jer on je okrenut samo prema onom vječnom (teorijskom) koje je njegova suština, a ne nešto što mu „na kratko pripada“*. Sve što se udaljava od posmatranja, sve što je blisko djelanju i stvaranju, razumijeva se kao pad i gubljenje bića (*III 3,8 (30) str. 120*): „I ljudi, kad oslabe u posmatranju, stvaraju od činjenja /praksim/ senku posmatranja i pojma.”

Apsolutizacija teorije kao jedinog oblika ljudskog postojanja je, ujedno i krajnja afirmacija filozofije starih, te je i krajnja afirmacija *L knjige Metafizike*; zapravo, Plotinovo shvatanje metafizike je istovremeno i negativno i pozitivno usmjereno prema klasičnoj antici:

- negativno utoliko što se ne zadovoljava samo pretpostavljanjem teorije praksi već je ukida, a svaku moguću praksu omogućuje teorija;

- pozitivno što *teoriju* afirmiše do krajnjih granica, jer makar u domenu stvarnosti ona je jedini način čovjekovog postojanja bića (*III 3,8 (30) str. 120*):

„Dakle, sve potiče iz posmatranja i jeste posmatranje. To važi i za istinska bića i za ono što su iz njih postala dok su ova posmatranja i koja su sama predmet posmatranja, jedna preko opažanja a druga preko znanja i mnenja. Činovi imaju svrhu u| znanju i jesu težnja za znanjem, a ono što se dešava iz posmatranja rađa (rađa se) radi dovršenja oblika i drugog predmeta posmatranja. I uopšte sve što stvara, a što je podržavanje, stvara predmete posmatranja i oblike; i postale supstancije koje su oponašanja bića pokazuju da ono što ih stvara u svom stvaranju nema svrhu stvaranja| ili činove već dovršenja (oblika) da bi ga posmatrali. To je ono što i misli žele da vide i još ranije opažaji čija je svrha znanje.

Dakle, praktički život iako nije potpuno ukinut, može postojati samo u okviru teorijskog, a nikako nezavisan, niti u dihotomiji. Dakle, riječ je o krajnjoj afirmaciji filozofije u užem smislu, jer sada se ona postavlja kao jedina moguća, a činjenje koje kod Helena povlači filozofiju u širem smislu postoji samo kao nus produkt. Rezultati prakse su isključivo u teoriji i nigdje drugdje, o čemu govore i prve stranice Boetijeve *Utjehe filozofije*, gdje on provodeći posljednje dane u zatvoru ovako vidi svoju spasiteljicu filozofiju: ‘Na donjem rubu

haljine (filozofije, prim. L. K.) moglo bi se pročitati utkano grčko slovo Π, a na gornjem Θ. Između tih slova vidjele su se stepenice u obliku ljestvi kojima se moglo penjati od donjeg do gornjeg slova'.³⁴

Riječ je, dakle, o jedinstvu čovjeka koji jedino postoji kao teorijsko biće, koje ima samo jednu, metafizičku dimenziju, koji je isključivo kontemplativan, a nikako djelatan, jer svaki vid njegova djelanja svrhu nalazi u kontemplaciji. Čovjek pozne antike koji skoro i nije podvostručen kao helenski, na početku ističe svoju potrebu, da dosegne istinu o onom prvom, beskonačnom, nematerijalnom, nevidljivom i da se sa njim sjedini. To je njegova jedina i jedinstvena svrha; helenski čovjek teoriju beskonačno afirmiše, ali ona dolazi pošto se podmire praktičke (ljudske) potrebe, koje su nezavisne od teorije, a i „posedovanje ove nauke nije ništa ljudsko”³⁵, jer *polis* je ljudska kategorija koja je neophodna za čovjeka bilo kao pojedinca ili zajednicu, dok u nauke o *physisu* i *kosmosu* on i ne mora da uđe, odnosno ako je domen metafizike najuzvišeniji i najnužniji u svjetskom poretku, nije i najnužniji u ljudskom poretku, iako nije najpoželjniji, iako je teorija najviše ljudska svrha. Zapravo, duša samo svojim malim dijelom (koji je nesumnjivo najmarkantniji, najprijatniji) uzima učešća u umskim (čistim, vječnim) stvarima, koje su naravno krajnja svrha, ali ne i jedina.

S druge strane, Epiktet, Boetije i Plotin uopšte stvarima ne pristupaju iz perspektive *polisa*, već sa stanovišta *kosmosa*, odmah ulazeći u carstvo teorije, jer su svjesni da su sve konačne relacije i sve ljudsko bezvrijedno, te da *teorija ne samo da ima beskonačnu vrijednost već i jedinu*. Individua, *pojedinna duša* iako samostalna, nužno je okrenuta *svjetskoj duši*.³⁶ Pojedinna duša, proistekla iz kosmičke duše, vraća joj se, ne zadržava se na nivou zemaljskog, konačnog, ona hoće da zri vječne istine, pa stoga aleksandrijski mislilac, u duhu svog vremena ne ostavlja za ispravno mogućnost zadržavanja duše u nesavršenim

³⁴ Boetije, *Utjehe filozofije*, Unireks, Podgorica 2008, prev. Marko Višić, str. 56.

³⁵ *Metafizika*, 982 B, str. 8.

³⁶ „Od svih Duša (...) ima najširi domašaj i najraznovrsnija nje u svojim aktivnostima”. Milić S., *O duši*, Green Leaf d.o.o Beograd, 2009, str. 146.

međuljudskim odnosima, tako da se potiskuje patriotska svrha čovjekovog postojanja a apsolutizuje i uzima kao jedina kosmopolitska, odnosno, kontemplativna svrha ljudskog postojanja, u vječitoj potrazi za vječnim istinama: „Na prvom mjestu, svjetsku Dušu treba posmatrati kao naseljenu na najvišem regionu razumnog svijeta, a njen život je u suštini aktivna, bezizlazna i vječna kontemplacija o jednom biću.”³⁷

Pojedinačna, individualna duša vodeći porijeklo od svjetske duše neće da ima „horizontalne” relacije već samo „vertikalnu”, *njen polis je sada kosmos*, pa u toj vertikalnoj relaciji hoće da se vrati svojoj roditeljski, da napreduje dalje ka umskom poretku i to konstantnim zrenjem, koje više kao kod Aristotela ne pripada samo „na kratko” kao najuzvišenija preokupacija, već je sada pojedinačna duša jedino usmjerena u tom smjeru, to je jedina relacija koja je ispravna.³⁸ Stoga, ta teorija isključuje skoro svaku praksu, ona ne dozvoljava postojanje nečeg od sebe niže ontološki rangiranog, pa stoga se Plotinovo shvatanje metafizike shvata i kao njena krajnja afirmacija i kao jedini oblik znanja koji okuplja sve sfere postojanja, a teži ka identitetu bića i znanja, odnosno mišljenja (*III*, 8 (30) str. 123.):

„Ali pošto se posmatranje uspinje od prirode ka duši, a od nje ka umu i pošto posmatranja stalno postaju sve bliskija i sjedinjenija onima koji posmatraju – a u dobroj duši ono što je spoznato teži istovetnosti sa svojim podmetom jer veći ozbiljno teži ka umu.“

Teorijski život je jedini koji posmatranje i predmet posmatranja čini jednim. Plotinova teorija zagovara odvratanje od svih partikularnosti i posebnosti, ona želi da istisne opsežne topose, hoće da krene naglo u ono vječno, da se sa njim sraste, da se od njega ne odvaja i da mu vječno pripada, ne želeći nikakav drugi život osim zrenja, nikakvu

³⁷ Whitby, Charles J., *The Wisdom of Plotinus*, William Rider and Son LTD: 8 Paternoster Row E.C, 1919, London, str. 65.

³⁸ Ne treba otići u krajnost da je duša okrenuta samo ka višem svijetu, jer je ona ipak sredina između nižeg i višeg svijeta, tačnije, između krajnosti. Opširnije: Плотин – Сочинения. Плотин в русских переводах, «Алетейя» Санкт-Петербург при участии Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина Москва, 1995, str. 72-73.

drugu praksu osim teorijske. To nije teorija koja se bavi opsežnim opisivanjem svih pora stvarnosti, već ona hoće da se neposredno na najpreči način sjedini sa umstvenim poretkom:

„Celokupna njegova filozofija je, s jedne strane metafizika, ali ne u tom smislu što bi u njoj preovlađivala kao težnja, neka tendencija usmerena na objašnjenje, na tumačenje (na dedukciju materije, onoga što je zlo) već ona predstavlja vraćanje duše sa posebnih predmeta na posmatranje onoga što je jedno, što je istinito i večno, na razmišljanja o istini – da je duša privede blaženstvu koje počinjava to posmatranje i život u njemu.“³⁹

Plotin ne samo da je svekoliko znanje sveo na teoriju – metafiziku, već i ta metafizika nije više zamišljena kao opisivanje nivoa stvarnosti, to nije rasprava o uzrocima kao helenska metafizika, niti rasprava o tome koliko ima neba itd., već on sve te rasprave smatra nepotrebnim i ne razmatra ih. *Samo želi da dušu usmjeri prema umskom poretku i da je sa njim sjedini jer um je jedino istinsko biće, samo se njemu valja posvetiti, pa stoga on antičku metafiziku afirmiše do krajnosti i to uzimajući iz nje ono najsupstancialnije, najjedinstvenije, idući direktno, odmah pogađajući suštinu.* Tako, teorijski život čovjeku filozofu ne pripada samo „na kratko“, kao kod Aristotela, već Aleksandrijac smatra da mu taj život stalno pripada i da je to (metafizika) jedina njegova neotuđiva suština, a sva znanja vode jednom znanju – znanju uma (*Nous*), to je jedino znanje, jer je istovremeno znanje o biću, ili mišljenje o biću, gdje antička filozofija crpi svoj smisao. Tu se locira i vrhunac te filozofije ne samo u širem, već i u užem smislu – filozofije kao metafizike, što se može uzeti i *krajnja afirmacija i poentiranje antičke epohe.* Jednom riječju, *filozofija je moguća samo u obliku teorije, što odmah isključuje filozofiju u širem smislu, a metafizika (filozofija u užem smislu) je jedini oblik filozofskog mišljenja.* Dakle, *postoji samo filozofija u užem smislu: motrenje, kontemplacija, zrenje vječnih istina, potraga za suštinskim – jedinstvenim – prostim i to permanentno a ne povremeno.*

³⁹ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 35.

Međutim, antička filozofija = metafizika, u Plotinovoj mudrosti, dohvatajući svoj vrhunac, istovremeno nosi klicu svoje propasti, jer umsko znanje, ako je jedino znanje, nije više jedina svrha ljudskog postojanja, makar utoliko što čovjeku u tom slučaju nije svrha znanje (znanje radi znanja), odnosno znanje = mišljenje bića, već je svrha sjedinjenje sa onim iskonskim što omogućuje samo biće, odnosno um, dakle ono što ga *prevazilazi* i što ga omogućuje, a to pitanje Stagiraninova metafizika ne postavlja, vjerujući da je vrhunac znanja i bića u onom *noesis noeseos-u*, a *L* knjiga *Metafizike* svjedoči da je u bivstvu totalitet, a to i onemogućuje postavljanje pitanja postojanja izvan i/li iznad njega.

Tako, Plotinovo mišljenje u potrazi za nadbićem inauguriše nešto novo, do tad neviđeno u filozofiji i znanju, prevladavanje njega samog, odnosno svrha ljudskog postojanja pa i metafizike nije više „znanje radi znanja” već uzdizanje duše: „Smisao filozofije nije saznavanje bivstva i sveta (u misaonim operacijama i slikovitim skicama), nego uzvinuće duše u njemu”⁴⁰.

MISTIKA KAO PREVLADAVANJE METAFIZIKE

Iz svega ovoga se uviđa, to da Plotinova metafizika znatno odstupa od helenskih shvatanja. Njega, kako drugačije, nego kao *mislioca svoga vremena*, dakle kao poslenika pozne antike zanima spokojstvo duše, pa iz te perspektive i nastaju temeljna metafizička razmatranja. Na taj način odstupa se od onog Aristotelovog „znanja radi znanja“, a time i od beskorisnosti metafizike, jer ona je sada nešto najkorisnije i najbliže čovjeku – filozofu – metafizičaru, nešto što zadovoljava i ispunjava onu *ataraksiju*, zapravo, čovjekovu praksu. Time, Aleksandrijčeva genijalnost „iz jednog poteza” stapa praksu pozne Antike, koja se nije upuštala u komplikovane metafizičke rasprave i baš te metafizičke rasprave koje sada prerastaju u najbolju i skoro jedinu praksu. Njegova epohalnost ne poentira toliko ni to *stapanje* temeljnih

⁴⁰ Jaspers, K., *Anaksimandar – Heraklit – Parmenid – Plotin – Anselmo – Laoce – Nagarduna*, prev. Olga Kostrešević, „Vuk Karadžić”, Beograd 1988, str. 89.

impulsa tadašnje filozofije, koliko činjenica da su ti impulsi u njegovoj filozofiji, zapravo, u jednom *izvornom* identitetu a ne nikako, kao neki elementi koji su naprosto „stopljeni” jer *duševni mir je sada jedino moguće postići teorijom, odnosno, metafizikom*. Time konačno postaje prošlost čuvena helenska teza o *beskorisnosti* metafizike, jer uzdizanje beskonačnog u čovjeku je sada analogno uzdizanju beskonačnog u svemu. Na taj način metafizika je nešto bez čega je nemoguća „antropologija“ jer to je ljudska potreba a ne samo privilegija malobrojnih.

Mislilac iz Aleksandrije uzimajući ovo ključno poentira cjelokupnu antičku filozofiju, a to što je teorija jedini oblik prakse i metafizika jedini oblik filozofije (to što postoji samo filozofija u užem smislu) istovremeno ga *čini još većim metafizičarem od svih helenskih filozofa*.

Svođenje filozofije na filozofiju u užem smislu, odnosno zaokruživanje antičke epohe, nije jedino što Plotina čini velikim. Sabirajući i svodeći cjelokupnu antičku metafiziku na jedno, ubrzo uviđa da to ne može dohvatiti krajnje ishodište svega jer kako u identitetu bića i mišljenja nije savršenstvo, već nije ni osnova stvarnosti. Time, metafizika, iako glorifikovana do krajnjih granica, nije mogla odgovoriti iz čega proizilaze temeljne strukture stvarnosti, jer to što je izvan stvarnosti ne može se racionalno odgovoriti. Otuda se rađa i potreba za prevazilaženjem racionalnog saznanja i znanja uopšte jer o sferi iznad znanja može se ćutati i sa Njim se mistički sjediniti, ili jednom riječju, *mistikom se prevladava sama metafizika*. U osnovi termina *mistika* je grčka riječ *mystikós*, što znači tajanstven (dakle, skriven), pa se govori o učenju o tajanstvenom, nepoznatom, neobjašnjivom, o nečemu što svjetlost uma ne može da rasvijetli, ako ni zbog čega drugog, makar zbog toga što um više nije načelo, kako su vjerovali Heleni, već on je sada omogućen od ovog tajanstvenog – skrivenog nadumskog.

Nije slučajno što termin *mistika* počinje sa „m” jer, kada držimo zatvorena usta, to je jedini glas koji je moguće izgovoriti. To navodi na nemogućnost objašnjavanja, na suspenziju mišljenja, a time i na prevladavanje tako visoko uzdignute metafizike i filozofije koja je sada

sa njom u potpunoj ekvivalenciji, jer vidjeli smo da sada filozofija ne dopušta nikakvu filozofiju u širem smislu.

Smisao helenske metafizike od Parmenida i prije pa do Aristotela je u identitetu bića i mišljenja, a to je u najradikalnijoj formi ispoljeno u *L knjizi* Aristotelove *Metafizike*. Naime, mislilac iz Stagire, na temelju prethodnika došao je do identiteta, dakle, jedinstva *stvarnosti* i *promišljanja nje same*, i to se može uzeti kao osnovno metafizičko načelo, kao vrhunac znanja i, što je najbitnije, kao vrhunac stvarnosti. To znači da izvan i iznad stvarnosti nema višeg nivoa postojanja, a nju samu je moguće samo umski spoznati, odnosno, filozofski, metafizički, pa je metafizika (umsko znanje) i najviša spoznajna instanca, a najvišu stvarnost je moguće mišljenjem saznati, kako uči jasno i precizno Parmenid.

Plotin, baš duboko oslanjajući se na Aristotelovo učenje o umu takođe afirmiše saznanje bića, te njegov identitet sa mišljenjem. Um je, takođe, najviše biće koje je savršeno u svom identitetu, zapravo, savršenije je od nižih oblika postojanja, ono je najviši vid postojanja. Međutim, Aleksandrijac primjećuje da najviši nivo postojanja istovremeno nije i kraj postojanja, već iznad njega postoji sfera nadbivstva koja to bivstvo omogućuje. O bivstvu, o postojanju moguće je govoriti na umski, parmenidovski, anaksagorski, aristotelovski, metafizički, dakle, filozofski način. Sam čovjek je biće, um je biće, pa je između njih mišljenje vrhunski modus jedinstva, a to i metafiziku nameće bez alternative. Filozof ne poriče ni da je um kao istinsko i najviše biće, takođe, ne poriče jednačinu bića i mišljenja, a pored njihovog identiteta istovremeno vidi udvajanje i razliku (V. 6 (24), str. 68):

„To je ono što misli zato što je dvojstvo a ono što vidi ukoliko je već nešto jedno. Na taj način se mogu shvatiti um i to umstveno. Dok mi svojim razmišljanjem od ta dva stvaramo nešto jedinstveno, to (što misli), nasuprot tome, jest dva iz nečeg jedinstvenog, budući da samo sebe čini dvojstvom time što misli; bolje rečeno, budući da jest dvojstvo time što misli, i nešto jedinstveno za to što misli sebe.“

Ovdje, dakle, filozof na krajnje racionalan, umski način, koristeći se logikom obara najviše dostignuće helenske metafizike –

identitet bića i mišljenja kao nerazdvojiv, osnovni postulat filozofije (metafizike), uviđajući neki oblik njene paradoksalnosti, pa se tu i samo filozofsko mišljenje (umovanje) stavlja pred alternativu, ali što je evidentno iz svojih mogućnosti a ne iz mogućnosti nečeg višeg. Stavljajući (na racionalan način) – „oruđem” metafizike – sami fundament metafizike (dakle, identitet bića i mišljenja) mislilac iz Aleksandrije filozofiju = metafiziku stavlja u drugi plan, zapravo, *filozofiju prevazilazi baš na filozofski način* „oruđem” nje same, jer znanje ne može dohvatiti Jedno, koje je iznad identiteta bića i mišljenja. Plotin uviđa nesavršenstvo antičke racionalnosti u obliku metafizičkih učenja koja vrhune najuzvišenijoj *nauci o jednom*, u kojoj je samorazumljivo jedinstvo znanja i stvarnosti, za koju je, pošto je osvojila svoje tlo, nemoguće traganje za višom stvarnošću iz prostog razloga, što ona ne postoji, a istovremeno je nemoguće nju samu dovoditi pod znak pitanja, jer ona sebe hoće da zasnjeđoči kao nešto najistinitije, *imajući identitet u tome što misli sebe*.

Mislilac iz Aleksandrije, s jedne strane, ostaje u čuvenom metafizičkom identitetu prihvatajući ga, a istovremeno, s druge strane, uviđa njegovu dvojnost a to znači i nemogućnost, dok tu *nemogućnost* crpi iz nje (metafizike) same (V. 6 (24), str. 67):

„Postoji nešto što kao drugo misli nešto drugo, i nešto što misli samo sebe i što već u većoj meri da izbegne da bude dva. I ono što smo prvo naveli i samo želi to, ali njegova moć da to postigne je manja. Ono doduše u sebi poseduje to što gleda, međutim *samo je različito od toga* (naš kurziv); ono drugo čak, nije po bivstvu | odvojeno (od predmeta mišljenja), već je združeno sa samim sobom i gleda samo sebe.“

Pojam *združenoga* je „Gordijev čvor” metafizike: za Grke održava i omogućuje metafiziku. Plotin to načelo prihvata, ali nastojeći da ga prevaziđe, istovremeno pojam združenosti – ključni metafizički pojam, služi za *prevazilaženje* metafizike. Aristotel uči da je um savršen zbog umstvenog, pa otuda mišljenje ima primat, zbog toga je i filozofija najuzvišenija nauka. Nasuprot njemu, Aleksandrijac kategorički odbija kao umstveno najsavršenije, sugerišući da postoji viša instanca od

umske, te da ta instanca nju samu i omogućava, pa otuda nije vrhunac o identitetu bića i mišljenja (V. 6 (24), str. 68):

„Da li je onda (Ono) (umsko – prim. L. K.) savršeno utoliko što sadrži to umstveno? Ne! Ono treba da bude savršeno pre mišljenja po svojoj vlastitoj biti. Znači, to čemu treba da pripada savršenstvo biće takvo *pre* (naš kurziv) mišljenja. | *Mišljenje Mu, dakle, uopšte ne treba* (naš kurziv), jer samodovoljno je pre toga. Znači, Ono neće misliti: *postoji nešto što ne misli* (naš kurziv), nešto što misli prvobitno, a nešto treće će misliti sekundarno (...) ako to Prvo treba da misli, nešto Mu mora pripadati. Dakle, ono nije Prvo, već je nešto drugo i nije jedno već je odmah mnoštvo, tj. sve to što treba da misli. Jer, čak i | *ako misli jedino sebe, biće mnoštvo* (naš kurziv).“

Plotin van ikakve sumnje obara postavke helenske filozofije i epohe koja umu dodjeljuje primat kao nečem prvom, vječnom, bestjelesnom i prostom, nečem krajnjem, jer „vous je prva faza izvođenja stvarnosti iz jednog“⁴¹. Njega, kao i helenske metafizičare, u prvom redu zanima ono prvo, prosto, nedjeljivo, ali on ga, za razliku od njih, ne locira u umu, već neophodno je prekoračiti princip umnosti kao istinskog bića, jer ono, čak i ako nije profano, ipak nije baš ni prosto budući da se udvaja princip henizma, jednostavnosti, što rezultira mnoštvo. Prekoračenjem principa umnosti, prekoračuje se i filozofija u svijetlu metafizike, pa *znanje* i *um* više nisu od prvorazrednog značaja.

Tako, Aleksandrijac opovrgava drevnu antičku maksimu o „znanju radi znanja“, te o *umovanju* kao krajnjem principu, jer „O apsolutnom biću Plotin je rekao da se ono ne može saznati, (...) – ono je ono što ostaje u samom sebi“⁴².

O principu koji prevazilazi um, odnosno, stvarnost može se govoriti kao o biću, ali uslovno. Zašto? Najjednostavnije rečeno, za to što se za biće nužno vezuje mišljenje, pa ga je moguće racionalno

⁴¹ Mark J. Nyvlt, „Plotinus on the generation of intellect: the transformation of the inherited Platonic and Aristotelian two - principles doctrine“ (101-119) *Preštampano iz Zbornika Matice srpske za klasične studije 12*, Novi Sad, 2010, str. 103.

⁴² Hegel, G. F. V., *Istorija filozofije III*, str. 41.

obrazložiti, teoretisati, gledati za to što je ono u domenu postojanja, što se, bilo razumski ili umski, saznaje. *Jedno* ne može potpasti pod kategorije, ono izmiče svakom mogućem saznanju jer naprosto ne postoji kao biće. Ono nije ni nebiće već je iznad svake mogućnosti bića, ono je *nad-biće*, omogućuje i najviše biće, pa se stoga uslovno naziva bićem, jer ga ljudski um ne može drugačije pojmiti, pa ga lakše shvata upoređujući ga sa bićem i imenujući ga tako, te dodajući biću prefiks „nad”. On je jedino savršeno, u njemu nema (udvajajućeg) identiteta, jer *Jedno* je nemoguće identifikovati ni sa čim, pa ni sa mišljenjem, jer je – ispostavlja se – *identifikovanje = udvajanje*: „Jedno se više ne gleda u mišljenju, nego se samo mišljenje prekoračuje i napušta.”⁴³

Budući da su pojmovi biće, mišljenje i um bliski filozofu, iz tog razloga *Jedno* se da najbolje razumjeti iz te analogije, ali to ne znači da je rasvijetljena njegova suština, jer ono prevazilazi svaku moguću suštinu, a pravljenje bilo kakvih analogija sa sferom savršenog *nad-bića* je svojstveno konačnom ljudskom umu i to iz potrebe njegovog uzdizanja ka prapočelu, pa upotreba ključnih metafizičkih pojmova ukazuje koliko je ljudski um ograničen i koliko je nadmetafizička sfera savršena, to istovremeno svjedoči i o njihovoj nesamjerljivosti i disproporcionalnosti, jer najviše ljudske moći su nauka i mišljenje⁴⁴ (VI, 9(8) str. 237.):

„Najveća teškoća od svih jest to što Ga (nad-biće – prim. L. K.) ne možemo shvatiti /synesis/ ni na osnovu neke nauke, ni na osnovu mišljenja, kao sve ostalo što je umstveno, već na osnovu nekog prisustva koje je više od nauke.“

Plotin je, dakle, kategoričan, on jasno stavlja do znanja da nauka, pa makar ona bila i čista, nije nešto najuzvišenije, kako je naučavala klasična grčka epoha niti je problem stvarnosti, bića može zaokupiti čak

⁴³ Jaspers, K., *navedeno djelo*, str. 63.

⁴⁴ Plotinovo zapažanje oko nesavršenstva ljudskog uma u kontekstu njegove nemogućnosti saznanja nadmetafizičke sfere dalo je veliki podsticaj razvoju apofatičkog bogoslovlja u prvim vijekovima hrišćanske misli, koja pojmovima kao što su Dobro, Istina itd. pristupa Biću, odnosno Nadbiću koje sva ta određenja prekoračuje, ali Koje je zahvaljujući njima čovjeku shvatljivije.

ni u svojoj apsolutnoj punini kada se ono sraste sa svojom sadržinom, jer se ono, ipak, „srasta” a to srastanje svjedoči o nekoj razdvojenosti, a gdje je u pitanju srastanje, tu je bilo razdvojenosti, jer srasta se samo ono što je razdvojeno: Jer vous je upravo samonalaženje sama sebe. On je znao, čisto dvojstvo, on sam i njegov predmet; on sadrži sve što se zamišlja. On je to razlikovanje, ali čisto razlikovanje koje u isto vreme ostaje jednako sa samim sobom.⁴⁵

Mislilac naveliko baštini aristotelovski odnos *dinamis – energieia* i on se može naći u njegovoj koncepciji uma, ali daleko je od tog stanovišta da je um najsavršeniji i da iznad njega nema ništa. Na tragu Aristotela, takođe, ne osporava da u identitetu *dinamis = energieia* leži najviše biće, kao i da *biće jeste*, ali istovremeno veli da „Jedno ‘nije’ (...) za to Biće kasnije dolazi od prvog”⁴⁶. Jedno se, konačnom ljudskom umu, predstavlja po analogiji postojanja, ali budući da prevazilazi biće, prevazilazi i mišljenje, kao najuzvišeniju i jedinu neupitnu formu kako istinskog postojanja, tako i znanja (VI, 9(8) str. 237.):

„Dakle, treba prevazići nauku i nikako ne izlaziti iz jedinstva /tu hen einai/; treba se udaljiti od nauke i od predmeta nauke, od svega drugog, i od prizora lepog. | Jer sve što je lepo docnije je od Njega i potiče od Njega kao što dnevno svetlo potiče od Sunca.“

Mislilac ovdje, dakle više nego jasno stavlja do znanja da metafizika/filozofija u ruhu nauke ne može imati prvenstvo, te obara se koncepcija „znanja radi znanja” za to što u znanju, umu, mišljenju, umovanju ne može biti princip kad ono već sebe svojom predmetnošću, ipak udvaja kako se odnosi na samo sebe a to odnošenje sugerise da tu postoji neka složenost, *jer je odnošenje nužno su-odnošenje*, a podrazumijeva se da je za odnos neophodno dvoje, pa makar oni bili i u „izvornom” jedinstvu.

⁴⁵ Hegel, G. F. V., *Istorija filozofije III*, str. 42.

⁴⁶ Strožyriski, M., *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Publishing & house of the Poznan society for the Advancement of the Arts ND Scienses, Poznari 2008, str. 94.

Aleksandrijski mislilac ni jednog trenutka ne želi da nipodaštava ili opovrgava učenja helenskih mislilaca i njihovu veličanstvenu izgradnju metafizike koja vrhuni u Platonovoj i Aristotelovoj teoriji, već sve te komponente koristi da bi, makar prema Hegelovom mišljenju, pomirio Platonov *demijurg* i Aristotelov *um* u jednu formu, ali više ne samodovoljnu, kako su mislili helenski mislioci, ako ništa drugo zbog toga što ima nešto i iznad postojanja (VI, 9(8) str. 237.) :

„biće očigledno da um ne može biti to

Prvo: um nužno postoji u mišljenju, *a najbolji um, onaj koji ne gleda ka | tom što je izvan njega* (naš kurziv), misli to što je pre njega. Kad se okreće ka samom sebi, okreće se ka načelu.“

Pojednostavljeno, govoreći jezikom metafizike i znanja, ukazuje se da je svrha znanja – uma *izvan i iznad* njega u načelu koji ga omogućava, jer, jasno je da ono ne omogućava samo sebe, pa je zato najbolji um koji neutrališe sebe, koji gleda izvan sebe. Stoga „Najveća stvar je znanje o Bogu (o jednom – prim. L. K.) ili kontakt sa njim“.⁴⁷

Poređenja radi, u helenskom (Aristotelovom) sistemu znanja imamo teologiku = ontologiju = teoriju, dakle, metafiziku kao najviše znanje koje je samosvrhovito u odnosu na sva druga znanja i kao takvo ono ima epistemološko prvenstvo a predmet koji se njime bavi ima ontološko prvenstvo u odnosu na sve. To znanje u poretku svakako ima najuzvišeniji položaj, ali nije jedino jer čovjek ima i brojne druge potrebe koje ovim znanjem, makar bilo i najbolje i najprijatnije ne može zadovoljiti kao npr. uređenje doma i polisa, pa tako je metafizika, iako ne jedina, ali ipak najuzvišenija. Plotin ne privileguje metafiziku kao Stagiranin, već *je predstavlja kao jedino znanje i to čovjeku najuzvišenije*, što ga čini još većim metafizičarem od helenskog mislioca. Tu svakako nije kraj jer se u samoj metafizici vidi nedostatak, pa stoga ona nužno mora prevazići samu sebe ne transformišući se u višu formu, jer priznaje da od uma više forme nema; tu je u pitanju prevazilaženje svih formi i istupanje u jedno, amorfno stanje (VI, 9(8) str. 236 - 237.):

⁴⁷ Armstrong, H. A, *Plotinus*, Collier Books, New York, N. J, str. 145.

„Dakle, to nije um već nešto pre uma, jer um je neko biće a Ono nije /u ti/ već je pre svega (određenog); Ono nije ni biće, jer i biće, da tako kažemo, poseduje neku formu koja je forma bića, a Ono je amorfno i nema čak ni umstvenu formu.“

Plotinu nije toliko ni stalo do opsežnog objašnjavanja poredaka stvarnosti, kao kod drevnih helenskih mislilaca, pa nema ni samoshvativog znanja a metafizika-ontologija za njegove poduhvate služi samo za sjedinjenje duše sa prauzorom, sa *Jednim*, koje je nemoguće objasniti, ali kojem treba težiti i mistički se sjediniti. Kada se prevaziđe stvarnost, biće, metafizika, dolazi se u odnos sa Jednim koje je neobjašnjivo i neizrazivo, koje nas „navlači“ da sa njim budemo u jedinstvu, što je i najviša svrha ljudskog postojanja pa metafizika, iako je savladala praksu, dakle, uzdignuta u višu formu, ipak, nije krajnja svrha jer služi za potrebe mistike, pošto je „već u dvostrukom dvojstvu onoga što misli i onoga što se misli, i Jednoga i Drugoga“⁴⁸. Metafizika ne može prekoračiti noetički nivo i doći do onog prostog i Jednog. Metafizika – mišljenje – gledanje primiće se savršenom, ali svako mišljenje je mišljenje o nečemu, dakle, udvajanje, složenost, a njegov najviši rezultat je dokučivanje jedinstva u mnoštvu. O jednom, o nadnoetičkoj sferi je moguće samo ćutati i mistično (ćuteći) se njoj predati, beskrajno ga voljeti a ne o njemu teoretisati, misliti, gledati, dokazivati itd.: Jedno se više ne gleda u mišljenju, nego se *samo mišljenje prekoračuje i napušta*. Zato se o ovom sjedinjavanju takođe kaže da ono više nije gledanje. „Prevazilazeći mišljenje, duh, bivstvo, dospeti do Jednoga, to je najviša mogućnost.“⁴⁹

O jednom se može ćutati za to što je neizrečivo, nemislivo i neizrazivo, savršeno i ono, kao takvo je „stožer za razumevanje onoga što se može reći“, odnosno, ono omogućuje mišljenje ili *mistika omogućuje metafiziku*.

⁴⁸ Jaspers, K., *navedeno djelo*, str. 63.

⁴⁹ *Isto*.

NA SMJENI EPOHA. *FINALIZACIJA STARE I/ILI ANTICIPACIJA*
NOVE

Mislilaca Plotinovog „kalibra” je jako malo. Možemo izdvojiti Platona, Aristotela, Avgustina, sv. Vasilija Velikog, sv. Maksima ispovjednika, sv. Grigorija Palamu, Akvinskog, Dekarta, Kanta, Fihtea, Hegela. Neki se mogu pojmiti kao dovršioci, drugi kao navjestioci a treći kao ujedinitelji epoha. Sve u svemu, riječ je o epohalnim misliocima čija mišljenja se često mogu sagledavati kao da jesu u dijalogu.

Mislioni koji se nalaze na raskršću, kao Plotin, konkretno Starog i Srednjeg vijeka, posebno mogu biti interesantni naročito zbog postojanja eklekticizma i iskoraka iz starog i navješćivanja novog. Eklekticizam, odnosno, sažimanje starog i iznjedriavanje novog takođe mogu se sagledavati na tri puta i to u formi *konjunkcije*, u formi *disjunkcije* i u formi koja *uključuje oboje*. Kako filozofskom problemu i misliocu pristupiti zavisi iz koje perspektive pristupamo. Nekako je najbolji treći put, nije isključiv jer integriše konjunktivni i disjunktivni odnos i sabirajući ih, dovodi ih u jedinstvo i svodi na jednu, temeljnu jedinstvenu perspektivu, koja crpi snagu iz naizgled suprotstavljenih konstituenta. Treći put je svojstven ovom istraživanju, ali on ne nipodištava prva dva puta makar zbog toga što ga ravnopravno konstituišu.

Kada govorimo o Plotinovoju filozofiji sa globalnijeg aspekta, treba da uključimo i kontekst istorije, pa i geografije za razumijevanje koncepta njegovog mišljenja. Naime, nije slučajno što novoplatonizam, kao poslednja velika filozofija antike, nastaje baš u Aleksandriji. Geografski gledano, Aleksandrija je centar tadašnjeg svijeta, u njoj se spajaju Istok i Zapad, Orijent i helenstvo. Istorijski gledano, taj plodonosni susret daje ogromna rimska imperija, koja omogućuje susret bogate grčke kulture i Istoka. To je mač sa dvije oštrice, jer, s jedne strane, grčka kultura i filozofija nakon propasti polisa i nakon Aristotela, te nakon rimskih osvajanja je u ozbiljnoj dekadenciji, no, ona se daje na uvid cijelom tadašnjem učenom svijetu, koji će dalje da je razvija i afirmiše, ali u taj razvoj se nužno uključuju i modifikacije do tad nepoznate helenskom čovjeku.

U znaku tih dešavanja, na svjetlost dana dolazi i Plotinov metafizičko-mistički „sistem” filozofije nastale u jednom tako burnom vremenu moćne rimske imperije na jednom tako živom međuprostoru Istoka i Zapada. Uzimajući temeljno grčke filozofske pojmove, nekada polemički, nekada da bi potkrijepio svoje stavove, o čemu govore brojni citati, aleksandrijski mislilac od njihovih rezultata, često vodeći neku vrstu dijaloga sa tim misliocima, njihove filozofije integriše u višu formu, što ga legitimira za dovršioca antičke filozofije. On prihvata grčka božanstva, mitologiju, vjeru u vječnost svijeta, odnosno, njegovu nemogućnost nastajanja u vremenu. Priroda ima istaknuto mjesto iako ne onako kao kod ranih grčkih mislilaca, biće takođe uživa posebno mjesto, pa kosmos, ali on već ima svoju dušu, prihvaćen od stoika, pa ta ideja svjetske duše ga, makar na trenutak, udaljava od drevnih helenskih mislilaca. Sve te starine Aleksandrijac afirmira i integriše u jednu snažnu metafiziku – teoriju, koja više, za razliku od Helena, ne trpi nikakvu drugu praksu, jer je suština helenskog čovjeka *to zoon politikon* u Rimskom carstvu prevaziđena. Dakle, vidi se kako neosjetno ulazi novina koja mijenja antičkog čovjeka, jer *agora* smijenjena od strane *ataraksije* uvodi rezignaciju, što za posledicu ima individualizaciju, a to rezultira po prvi put uvođenje *ego-a*, iako usputno, ali to će mnogo kasnije anticipirati i filozofska, metodološka, naučna i druga dostignuća.

Ujedinjujući načela prealeksandrijske filozofije, naročito „izmirenog” *demijurga* i *nousa*, pa „dodajući” im nižu stoičku formu *svjetske duše*, nužno vidimo da se ta filozofija lagano udaljava od temeljnih antičkih, grčkih načela, iako živi u njima i daje im novu snagu.⁵⁰ Tako, Plotinova filozofija se može uzeti i kao sažimanje antičkih, grčkih filozofskih dostignuća.

Po pitanju uma, racionalnosti, aleksandrijski mislilac se dobrano udaljava od Helena i od njihovog uvjerenja da je um krajnji princip stvarnosti, što povlači suspenziju filozofije u svijetlu metafizike. Aristotelova filozofija, kao vrhunac helenske epohe, svjedoči da je

⁵⁰ Nakon epikurejstva, stoicizma, skepticizma, aleksandrijska filozofija se vraća temeljnim načelima Platonove i Aristotelove filozofije, pa ih na taj način izvlači iz zaborava i ponovo afirmira.

krajnje uzroke moguće saznati, a to znači da je stvarnost umski sazdana, dok Plotin kao i čitava novoplatonistička filozofija opovrgavaju takav stav:

„Ako se pak dodavanje uzroka proteže do u beskonačnost, i ako će vazda biti jedno prije jednoga, a drugo prije drugoga, opet neće biti znanosti ni o čemu. *Nema, naime, spoznaje ni o jednoj od beskonačnih stvari* (naš kurziv). Ako se pak ne znaju uzroci, neće biti znanosti ni o poslasticama.“⁵¹

I filozofija pozne antike kao i helenska traga za prvim, ali, za razliku od nje, ona je u stanju da prekorači biće i nije u stanju da sve racionalno objasni kao njena prethodnica i što je čini potpuno različitom jeste to što iracionalnom, nadumskom daje primat, što nadnoetička sfera omogućuje noetičku. Umjesto saznanja boga, kako je učila Aristotelova metafizika, dolazi do mističkog približavanja njemu, što je iskorak u srednjovjekovlje. Nešto najuzvišenije sada nije saznanje, nauka, *pa je ćutnja snažnija od nauke*. Kod Plotina odnos sa Bogom je jednostran, mi Njega beskrajno volimo, ali On nam ne uzvraća ljubav kao u hrišćanstvu i srednjovjekovlju, te njegova mistika iako prevazilazi metafiziku, ne može biti religija, jer ona je naizmjeničan odnos a ne jednostran i tu Plotina možemo sagledavati i kao čvrstu sponu između Antike i Srednjeg vijeka, pa i između helenstva i hrišćanstva. No, ni na trenutak ne treba izgubiti iz vida ni to da je novoplatonička filozofija, iako prilično udaljena od učenja klasične antike, ipak paganska filozofija i pored brojnih tačaka spoja sa novom hrišćanskom epohom, koja tek sebe želi da postavi bez alternative u tom nastojanju se 529. Akademija zatvara jer ona personifikuje paganska filozofska učenja. Međutim, brojni ranohrišćanski mislioci kao Avgustin, Origen, Pseudo Dionisije su u neposrednoj vezi sa helenstvom i to upravo preko novoplatonizma i Plotina, jer helenska filozofija je potrebna hrišćanstvu da sebe izgradi kao misaoni sistem.

⁵¹ Proklo, *Osnove teologije*, preveo s grčkoga Antun Slavko Kalenić, Naprijed, Zagreb 1997, str. 77.

U tom istorijskom i geografskom kontekstu nastaje i Plotinova filozofija kao *kruna i prevazilaženje* antičke epohe. I to ostaje istovremeno. Armstrong jednom rečenicom divno opisuje suštinu Plotinove mudrosti: „On je jedan metafizičar i mističar, težak i pošten mislilac, koji uživa u intenzivnom duhovnom iskustvu, koje opisuje jezikom pjesnika.”⁵²

LITERATURA

- Armstrong, H. A, *Plotinus*, Collier Books, New York, N. J.
- *Plotinus. A volume of selection in new English translation*, London 1953.
- Arijan Flavije, *Priručnik Epiktetov*, preveo Miloš N. Đurić, Dereta, Beograd, 2011.
- Aristotel, *Metafizika*, prev Slobodan U. Blagojević, Paideia, Beograd, 2007.
- *Nikomahova etika*, prev. dr Radmila Šalabalić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 2003.
- *O nebu*, prevod Slobodan Blagojević, Paideia, Beograd 2009.
- Atanasijević, K., *Antička filozofija*, Plato, Beograd 2007.
- Aurelije, Marko, *Misli*, prevela sa starogrčkog Snežana Pavlović, Mono i Manjana 2006.
- Banner, Nicolas, *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus*, Cambridge University press.
- Boetije, *Utjehe filozofije*, prev. Marko Višić, Unireks, Podgorica, 2008.
- Gretić, G., *Tradicija metafizike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Fenomenologija duha*, prev. Nikola M. Popović, Dereta, Beograd 2005.
- *Istorija filozofije I, III*, prev. Dr Nikola M. Popović, Kultura, Beograd, 1970.
- Jaspers, Karl, *Anaksimandar - Heraklit - Parmenid - Plotin - Anselmo - Laoce - Nagarđuna*, prev. Olga Kostrešević, „Vuk Karadžić”, Beograd, 1988.
- Laertije, D, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. Albin Vilhar, BIGZ Beograd 1979.

⁵² Armstrong, A. H, *Plotinus. A volume of selection in new English translation*, London 1953, str 29.

- Mead G. R. S. B. A, M. R. A. S, *Plotinus*, Theosophical publishing society, 7, Duke street, Adolph, W.C, London 1895.
- Milić, Sanja, *O duši*, Green Leaf d.o.o Beograd, 2009.
- Nyvt, Mark J, „Plotinus on the generation of intellect: the transformation of the inherited Platonic and Aristotelian two-principles doctrine” (101-119) *Preštampano iz Zbornika Matice srpske za klasične studije 12*, Novi Sad, 2010.
- Pavlović, Branko, *Mislilac na Agori*, Plato, Beograd, 2000.
- Perović, M. A., *Etika*, Grafomedija, Novi Sad, 2001.
- Platon, *Fedon*, prev. Miloš Đurić, Eidos, Vrnjačka Banja, 2001.
- Plotin, *Eneade* prev. Slobodan Blagojević, NIRO „Književne novine” Beograd, 1984.
- Плотин – Сочинения. Плотин в русских переводах, «Алетейя» Санкт-Петербург при участии Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина Москва, 1995.
- Pollet i Sleman, *Lexicon Plotinianum*.
- Proklo, *Osnove teologije*, preveo s grčkoga Antun Slavko Kalenić, Naprijed, Zagreb 1997.
- Risteski, Aleksandar D., „Čovek kao logike psyche” u A. Risteski (ur.), *Plotinova antropologija*, III Program (u štampi), 2016.
- Stožynski, M., *Mystical Exsperience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Publishing & house of the Poznan society for the Advancement of the Arts ND Scienses, Poznan 2008.
- Vernan, Žan Pjer, *Poreklo grčke misli*, prev. Mira Vuković, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1990.
- Whitby, Charles J., *The Wisdorn of Plotinus*, William Rider and Son LTD: 8 Paternoster Row E.C, 1919, London.
- Žunjić, S., *Aristotel i henologija*, Prosveta, Beograd, 1988.

LUKA KEŠELJEVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

PLOTIN'S PARADIGM OF PHILOSOPHICAL THINKING

Abstract: This paper discusses the fundamental aspect of Plotinus' philosophy, its characteristics, and its position within Antiquity. The first part discusses its position on the global aspect, and approaches it historically and philosophically. The second part deals with the relationship between Plotinus and his predecessors, as well as the affirmation of ancient metaphysics. In the third part, the word is disunited from ancient epochs. The final section discusses Plotinus' special position in philosophy, highlighting it as a link between the Old and the Middle Ages.

Keywords: Plotinus, *metaphysics*, *mystical*, affirmation, negation, overcoming, epoch, finalization, anticipation

Primljeno: 21.4.2022.

Prihvaćeno: 3.7.2022.

Arhe XIX, 38/2022

UDK 141.82

1 Marx K.

1 Deleuze G.

1 Guattari F.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.407-422>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ORAZIO MARIA GNERRE¹

University of Perugia, Italy

THE COMMUNIST TERRITORIALITY: MARX, DELEUZE, GUATTARI, AND TWENTIETH CENTURY SOCIALISM

Abstract: This article presents the question of the relationship between politics and territoriality in the philosophical-social perspective of Marx and the followers of his ideas in the last century. In this sense, the classical Marxist thought is placed in opposition with that of Deleuze and Guattari with regard to the importance, in the dialectic between territoriality and deterritorialization, of the former with respect to the latter. The thought of Marx and the more or less faithful attempts to apply it in the previous century has always had at its center the relationship between human groups and the territory, which in symbolic terms according to Deleuze and Guattari represents the stability of existence. In this sense, Marx and his interpreters favored the last triadic moment in the process of the development of the relationship between people and territory: that of communist re-territorialization.

Keywords: Marxism, Communism, Deleuze and Guattari, Territoriality

1. INTRODUCTION

Marx's work, dealing with the problem of the capitalist economy and society, plays a role of great importance in our historical epoch.

¹ Author's e-mail address: oraziomaria.gnerre@studenti.unipg.it

Although his theses were elaborated long time ago, and their relevance with respect to present conditions is strongly debated, there is no doubt that Marxian reflection can easily be related to many present phenomena. This is because, as Karl Polanyi had well wrote, it speaks to us of the beliefs of the capitalist-industrial era and their resultants even more than of a universal historical process (POLANYI 1977, 6). In fact, as Giorgio Resta reminds us, the socio-economic relationship between human beings, according to Polanyi, “changed radically in the nineteenth century as a result of the commodification of land, labor and money and the advent of the self-regulating market system. It is at this point that the famous transition from the economy constitutively inserted in social relations to the society constitutively inserted in economic relations is recorded (RESTA 2020, 289)”.

In other words, it would not be so much the “arrival point” of Marxian predictions on world history that should concern us, whether or not they have been disproved by the facts, whether they have capitulated with the end of the Cold War or whether they have yet to be applied (all problems of an almost “confessional” nature within the political conventicles of Marxist derivation); rather, following what Polanyi wanted to tell us, it is the anthropological element that is central to the good use that could be made of Marx today. It being understood that it is not the only relevant and current element of the work of the Trier thinker, there are characterizing and directing questions in the anthropological question of Marxism that should not be overlooked at all (one of which is precisely the anthropological dimension in capitalism, more or less advanced).

2. TERRITORY AND POWER IN THE INDUSTRIAL AGE

It will be within this historical and social context inaugurated with the industrial revolution and its results that the new type of relationship that will be established between the territory and power has proven itself. In this case we refer to a power that is increasingly different from that of the traditional type: it is determined by the mechanics of the market and by the constantly developing technique that

conditions it even in its minimal applications. One of Marx's great intuitions will in fact be that of the interaction between capitalism, to be understood as an economic-social fact, and the anthropic and natural environment. Capitalism, as a synonym of market and technology, interacts closely with the environment and the territory, and this because of its purely social nature. Hence the necessary consideration according to which every territorial question not only does not ignore the social and human factor, but is closely linked to it.

Indeed, we can assert that issues related to the environment are always, in Marx's perspective, linked to the social level of the environment itself. In this sense, the close relationship with the human and cultural dimension has opened the doors to new dimensions of reflection on space, territoriality and the social question – also and especially from a philosophical point of view. In this area too, the anthropological dimension of Marxism is pre-eminent.

If Marx's philosophy was to all intents and purposes a clearly humanistic interpretation of the destinies of the world, it becomes evident the centrality of man in the relationship with the environment and the variable geometry of power between him and external things, that are its products or the space in which he lives.

The age of technology, industrial development and capitalism also has the power to tread even more strongly the anthropic footprint on the environment, to majestically cross geographical distances and to politically reinterpret territories on the basis of brand new possibilities of connection and communication. Suffice it to think that already in the first century of the capitalist era, humankind had already disseminated the seabed with cables for telegraphic connection to extend political, commercial and communicative control over the planet (ARESU 2020, 115-119), which made all previous forms of communication obsolete or in the process of being ready to overcome. The world, after the industrial revolution, has become a smaller place, and territoriality has been observed from a different perspective, with a broader vision and perhaps less attention to details.

Two German thinkers of the last century, Carl Schmitt and Ernst Jünger, reasoned about this transformed territoriality. Schmitt famously

wrote about the role of geographic and morphological elements in relation to the ways of life of the human being and the development of his technique (SCHMITT 2002). The role of technology as a factor of upheaval and re-creation of the world was extensively treated by Jünger (2017). Both saw in the aerospace revolution of technology the advent of the domination of the great biblical bird Ziz (JÜNGER, SCHMITT 1999), an explanatory symbol of the domination of a material element over an entire epoch.

This type of speeding up, which went hand in hand with the modernization of the globe and its societies, was first of all guaranteed by the train (SCHIVELBUSCH 2014), the use of which was fundamental for the accomplishment of a new style of warfare: the Prussians for example used it to mobilize troops against France, and it became new method of political and economic appropriation of space, especially regarding the American continent. In short, the train, even before the plane, capitalized the technical potential of taking possession of spaces and geographical connection, becoming a revolutionary factor also for the political psychology of techno-industrial modernity (GNERRE 2021).

All these elements had and obviously have a considerable political value, and the reading of Marx helps to insert them into that specific historical-social link identified by Polanyi – the connection between the socio-economic fabric and the anthropological dimension.

Understanding the appropriation of spaces and the distribution of power over them on the basis of the relationship between capital and technology is the lesson we can draw from Marx. The French philosophical school has in fact continued this type of reasoning, proposing its own specific alternatives to the classical Marxist discourse. On the other hand, it is essential to understand the Marxian reasoning also to better interpret the relationship between power and territories that the socialist political experiments of communist kind have established. The ideological question here helps to conceive what types of problems these experiences wanted to overcome and what kinds of results they wanted to achieve. In the philosophical-political conception of the Marxist school, the communist revolutions had to lay the foundations for a total social transformation, of which they represented the beginning of

the reshaping of relations between groups (LENIN 2017), and this would have clearly changed the relations between humankind and the surrounding environment. It is therefore not possible to ignore the understanding of this school of thought, both to acquire a social point of view (therefore closely linked with the question of power) on the transformation of territories and their use after the industrial revolution up to the present day, and for understand those political forms that overwhelmingly in the previous century tried to modify also the relationship between humankind and territory.

3. CAPITALISM AND DETERRITORIALIZATION

To better understand the question of the Marxist interpretation of territoriality we must refer to the lesson of Deleuze and Guattari. The discourse proposed in the *Anti-Oedipus*(1975) introduces us to the Marxian hypothesis, providing the correct categories for its reading within the perspective of territoriality. This examination, however, leads the two French authors to different positions from those of Marx himself, which it is also useful for us to acquire. Writes Tiziano Cancelli in this regard:

“According to the two philosophers/psychologists, the true root of every productive process that characterizes reality as a whole is to be identified in the free flow of the desiring flow, to which the schizophrenic subject, due to his condition, would be more exposed. Desire, called ‘flow’, in its free and wild form would be the source of all production of reality, but also, and above all, of production within the capitalist system. For this reason, capitalism would act in a completely schizophrenic way, oscillating between two opposite tendencies: the deterritorializing one and the reterritorializing one.

In the first phase we have to deal with a fully destructive, disintegrating dynamic, capable of liquefying all the bonds and constraints present in society: through the liberation of the anarchic flow of desire, capital would carry out a constant destruction of every hierarchy and every rule, thus leaving the same desire free to flow. In the second phase, however, it would be the violent mechanism of

repression that would make its appearance: desire, in the process of reterritorialization, after being freed, would be immediately locked up within new bonds and new hierarchies born from the rubble of the first [...].

The dynamics described in this scheme by Deleuze and Guattari highlights a fundamental point: if the schizophrenic process coincides with the desiring production tout court, then it is evident that the anti-capitalist critique carried out up to then by orthodox Marxism is totally ineffective and absolutely unable to deal with the real complexity of production processes. Capitalism, according to the theory of Deleuze and Guattari, should not be criticized from a moral point of view, but from the point of view of inefficiency, being unable to carry out the liberation of the desiring production promised from time to time”² (CANCELLI 2019, 25-26).

Clearly, what in these passages is called the ineffectiveness of the Marxist anti-capitalist critique, is instead a different point of view on the question of territoriality, correctly pinned by the two French philosophers. If Deleuze and Guattari come to criticize the economic proposals of the Egyptian Marxist Samir Amin to withdraw Third World countries from the international market as para-fascists (DELEUZE, GUATTARI 1975, 272), evidently their perspective was heterodox compared to classical and (in this case) thirdworldist Marxism, and had also different purposes. So what was Marx's specific point of view with respect to the territorial question?

In Marx's work there is to all effects a double sentiment, but this is not due to a schizophrenic attitude, but rather to a dialectical conception of history and social relations. For Marx, as can be seen very clearly from the *Manifesto*, the order of the world, life according to a rational principle of stability and durability of well-being, is a good; in the same way, paradoxically, those great transformations are also positive which, at the cost of many human lives and the previous social peace, have allowed a qualitative leap in technical availability (MARX

² Translated from Italian.

1980). These two things are not in any contradiction in logical terms, since the dialectic serves as an essential link to explain how some historical phenomena have both positive and negative repercussions, and that one can and must discern between them according to a rational choice.

It is evident that for the German author capital and its destructive phenomena (even in the Schumpeterian sense of the term) were positive only to the extent that they could found greater stability in a subsequent historical cycle. In a nutshell, this is the dialectical principle that can be translated with the Latin expression *ex malo bonum*. We can say that, to all intents and purposes, the Marxian accent is placed on the fact of territoriality, albeit with a clear awareness of the historical necessity of change, which however makes room in the *Manifesto* for a clear indulgence towards the positive aspects of pre-capitalist and feudal forms of life (MARX 1980, 59). If capital deterritorializes, Marxism – and this would be its fault – when applied, practices a reterritorializing movement.

So how does the problem of deterritorialization relate to the effectively territorial sphere, as well as to the moral one? There is no doubt that the two levels are connected, since the ways of life, especially in the premodern world, were geographically determined. There are three important elements in Marxist thought that can help us understand the ways in which the philosophical problem of deterritorialization interfaces with concrete territoriality.

We derive the first example from the work of Engels, which as we know is inserted in the theoretical corpus of Marxism. In the *Anti-Dühring* he has the opportunity to speak of the beginning of the deterritorializing process, where this occurs with the birth of the commodity form:

“[Private property] already exists, albeit limited to certain subjects, in the natural primitive community of all civilized peoples. Already within this community it develops, first in exchange with foreigners, taking the form of commodities. The more the products of the community take the form of commodities, that is, the less they are produced by it for the personal use of the producer and the more they are produced for the purpose of exchange, the more the exchange

supplants, even within the community, the primitive natural division of labor, the more unequal the fortunes of individual members of the community become, the more deeply the ancient common possession of land is undermined, the more rapidly the community pushes itself towards its dissolution and its transformation into a village of parcel farmers” (ENGELS 2021, 172-173).

The birth of the inter-communitarian market in the ancient world resulted in both the expansion of knowledge of the world and the social openness to neighboring territories. This increased the space available to the market and traders, where at the same time it parceled out the productive sphere (in that case the agricultural one, therefore closely linked to stantiality). The openness towards the outside within the market processes has as a counterpoint, according to Engels' thought, the individualization of the life and spaces of the community. Opening up to external spaces, in other words, leads to the fragmentation of internal ones, to division and inequality.

This process should be imagined as a trend that has become more established over time, but which has had to emancipate itself against the ethical, political and cultural ties that held it back (CHESTERTON 2017, 52-56). Moreover, this is perfectly in line with Polanyi's considerations on the complete anthropological metamorphosis that took place with the advent of capitalism, which overcame those total social facts that were the economic spheres of the ancient world, by their nature territorialized and impossible to imagine except in the their geographical and cultural context.

“These allocative systems – which [Polanyi] studies with reference to the chthonic civilizations, the ancient Mesopotamian and Greek economies, the ‘free port’ system practiced in various areas of Africa and India – are not based on the maximizing behavior of individuals, rather they respond to the Maussian logic of ‘total social facts’. They cannot be effectively understood except by adopting an articulated perspective, where the economic dimension is not dissociated from the cultural, social and psychological one” (RESTA 2020, 285).

This emancipation took place in all respects with a great process of uprooting and therefore deterritorialization, specifically that of the

peasants from their fields to lead them into the arms of wage labor for the factories created by the industrial revolution. This was defined by Marx as original appropriation.

“All the upheavals that serve as leverage for the capitalist class in formation mark an epoch in the history of original accumulation; but above all the moments in which large masses of men are suddenly and forcibly detached from their means of subsistence and thrown onto the labor market as masses of landless or homeless proletarians. The expropriation of the agricultural producer, of the peasant, from the possession of the land, constitutes the basis of the whole process. of feudal property and clans into modern private property, transformation carried out with unscrupulous terrorism: here are so many idyllic methods of original accumulation. They have conquered capitalist agriculture, incorporated land into capital, and provided urban industry with the necessary endowment of unreserved proletarians” (MARX 2013, 745-755).

To this, Marx writes, the elimination of common lands was also premised. It was an ancient institution that the developing economic system could not tolerate (MARX 2013, 750). Also in this case, we see how between parcelling and enclosing common lands, or the creation of the large estates of capitalist agriculture, the capitalist process also led the territories in a process of rapid change, determined by the acceleration of the market. Whereas property in the capitalist system cannot by its nature be stable, but must be bought and sold, shared out or added to a larger capital, in the same way privatized territories suffer the same fate. It would be worth mentioning here the ecological problems resulting from it, such as that deriving from monoculture and the consequent impoverishment of the land, or the destruction of ecosystems and ecological niches as a result of large-scale production. This principle is important because it has to do once again with the relationship between humankind and the environmental dimension, that is also the territorial one.

According to Marx, this displacement of people, which loosen their bond to the soil of origin to the point of canceling it, manifests itself even in the great migrations of those who need to lend their labor power. Thus Marx described, for example, the Irish migration phenomenon:

“The famine of 1846 in Ireland struck a million men, but only poor devils, without prejudice in any way to the wealth of the country. The twenty-year exodus that followed it and which still tends to grow has not decimated, as for example the Thirty Years War, the means of production together with men. The Irish genius has discovered a brand new method to transfer as if by magic an impoverished people a thousand miles away from the stage of their own misery. Emigrants to the United States send home sums of money each year to cover the travel expenses of those who remain. Each echelon that emigrates this year pulls another one next year. Instead of costing Ireland, emigration therefore represents one of the most profitable branches of its export trade. And finally it is a systematic process, which does not temporarily dig a void in the mass of the population, but pumps more men every year than the new generation replaces, so that the absolute demographic level is lowered from year to year” (MARX 2013, 720).

Continuing to describe the harmful effects on Ireland itself that the migration phenomenon produced, it is interesting to note that throughout the volume Marx also used the term “emigration” to refer to the movement of capital. The understanding of the relationship between people and territory in Marx is very clear: both, in their link, constitute society (stratifying themselves in relations of production), unless the capitalist phenomenon makes these two things a commodity. Ultimately, according to the thinker from Trier, capital deconstructs people's relationship with a territory on which to live and build permanently, and this weakens his social nature.

4. THE SOCIALIST RETERRITORIALIZATION

To this capitalist deterritorialization, Marx contrasted what for Deleuze and Guattari is a “reterritorializing” movement. This movement, however, in the Marx's perspective, proceeds further and not backwards with respect to the march of history, and therefore does not want to deny technical development, but to put it at the service of humanity and its primary needs, including those of a long-lasting relationship with a territory. This type of reterritorialization takes place, by political and historical necessity, on the terrain of internationalism, that means the

international relations between the world working class, which would have constituted for Marx the revolutionary class with respect to the overthrow of capitalism and the political dictatorship of the bourgeoisie.

Obviously this idea was subjected to a subsequent rereading and interpretation by the followers of the Marxian discourse. On the basis of the theories of Marx and Engels, Stalin, under the Leninist supervision, elaborated the theses on the national question (STALIN 1974), which for a long time were taken into consideration by the countries of the socialist camp, as with all Stalinist political theses (CHAVANCE 2019, 7). In the “traditional” theses the absolute compatibility between the principle of national self-determination and proletarian internationalism was supported. We can read this concept, for example, in the formulations of the political doctrine of socialist countries such as the Democratic People's Republic of Korea (KIM JONG IL 2002).

In any case, it is with the transformations that technology (including the military one, with the invention of the atomic bomb) has imposed on the spatial perception of the planet that innovative socialist responses have been obtained with respect to the concrete political question. The bipolar opposition and the so-called Cold War led the socialist camp to reimagine forms of political territoriality due to new levels of confrontation, which exceeded in intensity and need for organization that of the class struggle in advanced countries as imagined by Marx. With the failure of the Spartacist seizure of power in Germany, the national question within a clash between power blocs assumed considerable importance, evoking the need for a *Weltpolitik* perspective.

From the clash between ideas in the Soviet Union emerged the theory of “socialism in a single country”, with which Stalin hypothesized a centralization of the communist charisma only in the country of the Soviets, from where the CPUS should have collaborated with the socialist states of the Warsaw Pact and with the progressive bourgeois governments. This perspective, a direct derivation of the image of Leninist democratic centralism, had its roots in a typically industrial, Fordist conception of efficiency. Even this principle will be taken up by Stalin also as a guideline of Christian ecumenism that was to be adopted

by the Patriarchate of Moscow, which was to become a *muscovite Vatican* (CODEVILLA 2011, 426, 469).

This perspective was opposed by the Maoist one, in a revisitation of the question of spaces due above all to differences in the operational line of the Chinese Communist Party compared to that of the Soviet Union. The opposition arose from the need to launch an authentically national line within the Communist strategy of the CCP (MEISNER 2007, 82). Despite Stalin's premise for collaboration between the CCP and the Kuomintang, Chiang Kai-shek's nationalist party, and did not consider the victory of a communist revolution in China likely (MEISNER 2007, 104), Mao over time consolidated a so-called national-communist political line, whose goal was to decentralize the development of the social-communist path of humanity. The national ways to communism, hypothesized by Mao, were based on a different vision of spaces. Mao's grand political and military strategy was notoriously that of the encirclement of the city by the countryside (MAO TSE-TUNG 1969, 64). The majority of the people who made up the People's Liberation Army were in fact classified as peasants (MEISNER 2007, 110-111).

In other words, unlike the Soviet perspective, the political-spatial idea of Chinese communism was based on greater decentralization, which could also be experienced in the proliferation of agricultural communes that sought to make themselves economically autarchic. This clearly did not mean an absence of central leadership, which was indeed well present: as the Maoist motto put it, the Party should also command the guns (MAO TSE-TUNG 1969, 69), but rather a vision that emphasized on the periphery rather than the center. This view will greatly influence and guide the political perspective of so-called Third-Worldism.

As in capitalist deterritorialization we can observe an ambivalence between centralization and decentralization by market mechanisms, in socialist reterritorialization there is instead a centralization and decentralization subordinated to political vision and social organization. Obviously both these polarities are already present in a nutshell in Marx, in whose work the apparent paradox of a collective work that becomes personal freedom and autonomy is expressed. The

same principle applies to the idea of internationalism, in which a rational world organization can only operate on the basis of the agreement of the nations and their working classes.

As we have seen, therefore, not all “traditional” readings of Marxism followed the same reterritorializing method. Here we wanted to use only the examples of the Soviet Union and its ideological and methodological followers and of Maoist China for two reasons: the first is that relating to space, which would not have allowed us to consider other contemporary political-ideological formulations in the Marxist field; the second is that for which these two lines of thought have been implemented and consolidated in historical experience, coming into contact with world political facts, so that they have been able to develop a concrete vision of the problem of territoriality, understood in the anthropological-philosophical sense of which we are talking about.

Centralistic or decentralized, the theoretical problem of classical Marxism was favorably placed on the reterritorializing principle. If for Deleuze and Guattari also capitalism is facing re-territorializing movements, these are however unhinged by new forward thrusts of Capital itself. The point here is not the dialectic between territorialization and centrifugal thrusts (although perhaps this term is not entirely correct, given that we have observed non-centralistic forms of re-territorialization), but the emphasis that is placed on a moment rather than on a other.

5. CONCLUSIONS

In the Marxist theses the necessity of *solve et coagula* is considered for deterritorializing movements, which are reconfigured in as many reterritorializations, understanding these processes as phases of creative destruction *à la* Schumpeter. The Marxist attempt remains that of preserving a nucleus of fundamental humanity, despite the great historical transformations, the various threats produced by modern technology and the risk of the commodification of reality.

If capital has provided the human being with so many tools that could guarantee him greater security, it has created as many

contradictions, or elements of instability that must be healed. One of these is precisely the split, given by the commodifying factor, between the people and their environment. This split, as we have seen, can and does happen precisely in the sense of human alienation from his territory, literally from his *homeland* in the even etymological sense; however, it also and above all occurs in the form of the distancing of the territory from the subjective human sphere towards that of the object external to man. But this falls within the great Marxian and idealist philosophical problem of the humanization of the world and transcends the pure question of territoriality.

Knowing how to dissect the question with precision becomes necessary for many reasons, but above all to have a correct interpretation of an author and his school of derivation (more or less faithful to the original theses). The question of territoriality is a capital question of Marxian thought and, as we anticipated at the beginning of this text, Marxian thought still has very strong hermeneutical connections to contemporary reality. Grasping the links between the political question, philosophical elements, technical development and the principle of territoriality is all the more important the more the processes of globalization and unification of the perspective on planet earth advance.

BIBLIOGRAPHY

- Aresu, A., 2020. *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, Milan: La Nave di Teseo.
- Cancelli, T., 2019. *How to Accelerate. Introduzione all'accelerazionismo*, Rome: Tlon.
- Chavance, B., 2017. *The Transformation of Communist Systems: Economic Reform Since the 1950s*, Abingdon / New York: Routledge.
- Chesterton, G. K., 2017. *Politica*, Milan: NovaEuropa Edizioni.
- Codevilla, G., 2011. *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Milan: Jaca Book.
- Deleuze, G., Guattari F., 1975. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Turin: Einaudi.
- Engels, F., 2021. *Antidürring*, Milan: PGreco.
- Gnerre, O. M., 2021. Socialist imagination and trains: from Pecqueur to modern China. *Przegląd Geopolityczny*, 38, pp. 148-157.

- Jünger, E., 2017. *The Worker: Dominion and Form*, Evanston: Northwestern University Press.
- Jünger, E., Schmitt C., 1999. *Briefe 1930-1983*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kim Jong Il, 2002. *On Having a Correct Understand of Nationalism*. Pyongyang: Foreign Language Publishing House.
- Lenin, V. I. (2017). *Stato e rivoluzione*, Rome: Editori Riuniti.
- Mao Tse-Tung, 1969. *Il libro delle guardie rosse*, Milan: Feltrinelli.
- Marx, K., 2013. *Il Capitale*, Turin: UTET.
- Marx, K., 1980. *Manifesto del Partito Comunista*, Rome: Editori Riuniti.
- Meisner, M., 2007. *Mao Zedong: A Political and Intellectual Portrait*, Cambridge: Polity Press.
- Polanyi, K., 1977. *The Livelihood of Man*, London: Academic Press.
- Resta, G., 2020. L'istituzionalismo di Karl Polanyi e il suo valore attuale. *Politica & Società. Periodico di filosofia politica e studi sociali*, 3, pp. 279-299.
- Schivelbusch, W., 2014. *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*, Oakland: University of California Press.
- Schmitt, C., 2002. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milan: Adelphi.
- Stalin, J., 1974. *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Turin: Einaudi.

ORACIO MARIJA NJERE

Univerzitet u Peruđi, Italija

KOMUNISTIČKA TERITORIJALNOST: MARKS,
DELEZ, GATARI I SOCIJALIZAM
DVADESETOG VEKA

Sažetak: Ovaj članak postavlja pitanje o odnosu između politike i teritorijalnosti u filozofsko-društvenoj perspektivi Marksa i sledbenika njegovih ideja u prošlom stoleću. U tom smislu, klasična marksistička misao stavlja se nasuprot onoj Deleza i Gatarija, i to s obzirom na važnost – u dijalektici teritorijalnosti i deteritorijalizacije – prve u odnosu na potonju. Marksova misao, kao i manje ili više verni pokušaji da se ona primeni u prošlom veku, oduvek je u svom središtu imala povezanost između ljudskih grupa i teritorije, koja u simboličkom smislu, prema Delezu i Gatariju, predstavlja postojanost egzistencije. U tom smislu, Marks i njegovi interpretatori favorizuju poslednji trijadički momenat u procesu razvoja odnosa između naroda i teritorije: momenat komunističke reteritorijalizacije.

Ključne reči: marksizam, komunizam, Delez i Gatari, teritorijalnost

Primljeno: 1.3.2022.

Prihvaćeno: 18.9.2022.

PRILOZI

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.37.423-431>

DAVID MENČIK

ČETVRTI STAV SINESTETIČKE KOMPOZICIJE – MANIFESTACIJE FRAGILNOSTI ČOVEKOVE EGZISTENCIJE

(Damir Smiljanić, *Biće od trske. Antropologija u sinestetičkom pogledu*, Adresa, Novi Sad, 2020.)

Krajem 2020. godine u izdanju izdavačke kuće „Adresa“ iz Novog Sada, Damir Smiljanić objavio je četvrtu po redu knjigu iz serije čija tematika je sinestetika, ovoga puta naslov dela bio je *Biće od trske. Antropologija u sinestetičkom pogledu*. Prethodni tomovi ove, kako sam je slobodno nazvao, „kompozicije“ iz četiri stava bili su takođe objavljeni u izdavačkoj kući „Adresa“.

Prva studija nazvana „*Sinestetika. Skica patičke teorije saznanja*“ (2011), za cilj je imala teorijsko utemeljenje filozofije koja bi bila „telesno“ orijentisana. U prvoj studiji, kao i u narednim studijama koje su ponele naslove

Iritacije. Sinestetički ogledi (2014) i *Atmosfera smrti. Studija iz Sinestetike* (2018) a tako i u „Biću od trske“ Smiljanić za svog glavnog filozofskog sagovornika uzima dela nedavno preminulog nemačkog filozofa Hermana Šmica (Hermann Schmitz). Smiljanić filozofiji nemačkog autora pristupa na kritički način sa težnjom da implikacije stavova iz Šmicove „Nove Fenomenologije“ i drugih Šmicovih dela prikaže u domenu sinestetičke filozofije. Naravno, Smiljanić ne komunicira isključivo sa Šmicom, pa će pažljivi čitalac „Bića od trske“ primetiti da se autor ni u jednom od četiri toma, a pre svega u

poslednje objavljenom ne libi da problemu pristupi interdisciplinarno, često referišući na neuronauku, fiziologiju, psihologiju, sociologiju i druge discipline koje se na prirodno-naučni ili društveno-naučni način bave čovekom. Uzimajući u obzir date razloge, pisac ovih redova smatra da bi određeni delovi četvorotomne Sinestetičke kompozicije mogli biti od interesa i autorima koji se na interdisciplinarni način bave čovekovom telesnošću.

Struktura dela „Biće od trske“ je takva da možemo da zaključimo da delo nije zamišljeno kao sistematska celina u kojoj potonje poglavlje sledi kao odgovor na prethodno poglavlje. Smiljanić je delo podelio na pet celina, uvodno poglavlje nazvano „Krhkost ljudskog bića“, zatim na poglavlja nazvana „Hermeneutika bola“, „Simbolika bolesti“, „Fenomenologija starenja“ i „Zaključni deo: Novi svetski bol“. Delo bismo takođe mogli podeliti tematski, na tri dela. Prvi deo bio bi uvodni u kojem Smiljanić teži da objasni važnost fragilnosti egzistencije za sinestetički pristup filozofskoj antropologiji. Iduća tri poglavlja koja čine okosnicu rada

mogli bismo nazvati „razradom“ rada. U poglavljima čije smo nazive već pomenuli Smiljanić se bavi tematizacijom fenomena bola, bolesti i starenja kao tri načina modifikacije čovekovog bivstvovanja. Ove modifikacije se postavljaju kao važne jer pogođen njima, čovek ne može da ostane ravnodušan, te ga one dovode do promišljanja sopstvene egzistencije u perspektivi njene fragilnosti. U zaključnom poglavlju nazvanom „Novi svetski bol“, dolazimo do promišljanja smisla života i pitanja *kakve posledice po naše predstave o životu ima to što nam je (telesno) bivstvo krhko?*¹

Detaljniji prikaz uvodnog dela studije naziva „Krhkost ljudskog bića“ neophodan je za razumevanje perspektive koju zastupa Smiljanić. U ovom poglavlju dat nam je odgovor na pitanje šta znači „Biće od trske“, termin koji na prvo čitanje deluje misteriozan². Ideju za naslov

¹ Smiljanić, D., *Biće od trske. Antropologija u sinestetičkom pogledu*, Adresa, Novi Sad 2020., str, 140.

² Misterioznost naslova nije odlika strana Smiljaniću koji je i ranije pisao radove sa dovitljivim naslovima, kao

„Biće od trske“ Smiljanić crpi iz fragmenta Bleza Paskala u kojem Francuz piše „Čovek je samo trska, najslabija u prirodi, ali to je trska što misli. Ne treba cela vasiona da se naoruža da bi ga smrvila: ubiće ga para ili jedna kap vode“³. Paskalov fragment se nastavlja i u nastavku Paskal stavlja naglasak na mišljenje kao ključnu razliku čoveka u odnosu na druga bića. Smiljanić tvrdi da se u istoriji epistemologije često naglašavala bitnost Paskalovog stava da je mišljenje ono što čini čoveka različitim od drugih bića dok se previđalo značenje prvog dela fragmenta koji ukazuje na čovekovu fragilnost, odnosno sličnost trski koja se lako može polomiti. U uvodnom poglavlju takođe dobijamo naznaku zašto je sinestetika u potpunosti odgovarajuća za poimanje trščanosti. Sinestetika kao patička filozofija neguje trščanost kao sopstveni

metod proučavanja stvarnosti i čoveka kao dela te stvarnosti.⁴

Pri kraju uvodnog poglavlja Smiljanić uvodi u temu fenomene Bola, Bolesti i starenja koji „predstavljaju modifikacije telesno–duševnog osećanja zahvaljujući kojima nas obuzima misao o krhkosti naše egzistencije“⁵. Pre nego pređemo na tumačenje svakog od tri pomenuta fenomena, moramo se posvetiti analizi prethodnog citata i primetiti naglasak na slovu *o* u reči *osećanja*. Smiljanić tumači važnost navedenih fenomena isključivo u momentima njihove prisutnosti u čovekovoj egzistenciji (na primer kada čoveka nešto boli ili kada je bolestan). Momenat prisutnosti fenomena bola, na primer, dovodi do toga da se čovek ne oseća u balansu, ne oseća se dobro, tako se termin osećanja treba razumeti kao trenutne subjektivne percepcije sopstvenog stanja, dok bi odgovor na pitanje „Kako se osećate“ bio „Osećam se dobro“, „Ne osećam se dobro“.

što su naučni radovi „Sumrak pop idola ili Kako se filozofira Thorovim čekićem“, „Mikrološka istraživanja u skrivenom“, „Atmosfera smrti“ itd.

³ Paskal, B., *Misli*, Ethos, Beograd 2006, str. 153.

⁴ Vidi Smiljanić, D., *Biće od trske. Antropologija u sinestetičkom pogledu*, str. 6 i str. 19.

⁵ IBID. str. 18.

U drugom poglavlju naziva „Hermeneutika bola“ Smiljanić teži da prikaže kako se fenomenu bola može pridati neki smisao. Smiljanić tematizaciji navedenog fenomena započinje istorijsko-filozofski pišući o tome kako se uticaj bola na čoveka tematizovao od antike do savremene filozofije. Naime, kod stoika se kao vrlina postavlja odsustvo reakcije na bol. U savremenoj filozofiji bol ponovo dobija svoje važno mesto, kao izvorno iskustvo u egzistencijalističkoj filozofiji a zatim interdisciplinarnim istraživanjem i u savremenoj analitičkoj filozofiji duha delima Nikole Graheka u kojima se uticaj bola na čoveka tumači u kontaktu sa neurologijom, fiziologijom, medicinom, psihologijom.

Smiljanić tvrdi da postoje tri načina na koji čovek razume bol. Prvi način hermeneutike bola je doživljaj bola. Doživljaj bola nije moguće u potpunosti podeliti sa drugima, dakle predstavlja jedan potpuno privatni način našeg razumevanja bola⁶. Ono što

⁶ Kada je Vitgenštajn u „Filozofskim istraživanjima“ pitao o mogućnosti privatnog jezika, kao odlučujuće za

Smiljanića zanima jeste kako mi kao pojednici doživljavamo bol i kako taj doživljaj utiče na misao o krhkosti naše egzistencije. Smiljanić uviđa da u svakodnevnom govoru uviđamo da bol razumemo kao nešto presecajuće, pa kažemo „preseklo me je“, ili „presekao me je bol“. Iskazom „preseklo me je“ prikazujemo da šta god da smo do trenutka „presecanja“ radili postaje od manje važnosti odnosno da *bol potiskuje svaki drugi problem*.⁷ Sa druge strane, nemogućnost doživljaja bola takođe predstavlja trajni problem. Asimbolija – stanje u kojem telo fiziološki ne reaguje na bol, predstavlja poseban problem koji je izučavan u filozofiji Nikole Graheka⁸. Asimbolija dovodi do nedostatka esencijalnog impulsa za preživljavanje, takozvanog impulsa „beži!“

nemogućnost ovakvog jezika Vitgenštajn je uzeo nemogućnost egzaktnog jezičkog opisa unutrašnjih stanja kao što su „moje viđenje zelene boje“ i „moje osećanje trenutnog bolnog utiska“.

⁷ IBID., str. 35.

⁸ Vidi Grahek, N., *Ogledi o bolu. Neurofilozofska istraživanja*, Otkrovenje, Beograd 2002.

(od opasnosti). Nedostatak ovog impulsa dovodi do mogućnosti doživljavanja teških povreda koje bismo doživljavanjem bola i bežanjem od bola mogli izbeći.

Drugi način razumevanja bola je takozvana „Telesna dinamika bola“. Ovaj termin je u bliskom srodstvu sa Šmicovim konceptom živog tela. Smiljanić na sinestetički način teži da perspektivu Šmicovog novofenomenološkog tumačenja tela prenese na razumevanje bola. Šmic piše da „*U bolu onaj pogođen njime dospeva u razdor sa samim sobom*“⁹. Jedan od odgovora na razdor po Šmicu predstavlja i telesna dinamika sužavanja i širenja tela kao i pravac usmerenosti tela. Šireći gestovi tela čoveka koji trpi bol mogu biti krik tokom doživljaja bola ili opiranje, bežanje od bola. Sužavajući gestovi bili bi stiskanje zuba i stiskanje pesnice, delatnosti koje na kompleksan način signaliziraju nervnom sistemu da

⁹ Schmitz, Hermann, *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Verlag Karl Alber, Freiburg, Munchen, 2016. str. 167, citat preveo D. Smiljanić.

se treba odupreti bolu¹⁰. Šmic u načine doživljaja bola uvodi i opise sinestetičkog karaktera kojima se doživljaj može dodatno opisati: na primer kao oštro i tupo, svetlo i tamno – tako se zubobolja može opisati kao oštra i svetla bol.¹¹

Treći način razumevanja bola predstavlja „Bol u telesnoj komunikaciji“. Kao i u prethodnom slučaju Smiljanić prati Šmicovu perspektivu i smatra da je posebno zanimljiv primer telesne komunikacije onaj u kojem se dešava doživljaj bola koji potom telesnom komunikacijom dovodi do razvitka sinestetičkih efekata. Oblici telesne komunikacije mogu biti utelovljenje (koje može biti solidarno i antagonističko), i istelovljenje. Solidarno utelovljenje je ponašanje u kojem se dejstvovanje jednog tela prati,

¹⁰ Smiljanić daje više primera širećih i sužavajućih gestova tela, od kojih je autor zbog ekonomičnosti uzeo samo nekoliko. Detaljnije o telesnoj dinamici Vidi Smiljanić, D., *Biće od trske*, str. 45-47.

¹¹ Kao i u prethodnom slučaju u knjizi je dato mnogo više primera. Vidi IBID. str. 47-4.

na primer masovna panika. Za Smiljanića zanimljiviji biva antagonistički oblik utelovljenja. U antagonističkom obliku utelovljenja nalazimo odnos prema bolu u odnosu dominacije i podređivanja, ulogama „uzročnika bola“ i „primaoca bola“ u telesnoj komunikaciji. Ekstremni oblik antagonističkog utelovljenja naziva se sadizmom, odnosno sado-mazohizmom. „*Sadista... gotovo visi o svojoj žrtvi, kači sa njenu muku i iz te parazitarne uloge crpi svoj užitak.*“¹² I sama antagonistička telesna komunikacija u kojoj se uzrokuje bol može biti dvostruka. U sado-mazohizmu osećanje bola nije jedino osećanje koje onaj koji biva kažnjavan oseća, uz bol se oseća i užitak. Sa druge strane, ako u osećaju bola nedostaje užitak, ovaj fenomen nazivamo torturom, a „mučitelj“ za cilj ima „slamanje duha“ „mučenog“ zarad

¹² Schmitz, Hermann, *Leib und Gefühl*. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, herausgegeben von Hermann Gausebeck und Gerhard Risch, 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Junfermann-Verlag, Paderborn 1992. str. 210, preveo D. Smiljanić.

zadobijanja određenih informacija ili zarad sopstvene sadističke satisfakcije.

Treće poglavlje nazvano „Simbolika bolesti“ bavi se fenomenom bolesti i načinom na koji se bolest pojavljuje kao pokazatelj fragilnosti naše egzistencije¹³. Ono što sintetičku antropologiju pre svega zanima je na koji način se pokazuje bolest. Pokazivanje bolesti se najviše dešava preko simptoma, kao što je visoka temperatura koja može biti simptom mnogih bolesti. I druge forme pokazivanja bolesti mogu biti prisutne, na primer nejasnost tokom izražavanja može biti simptom moždanog udara, dok i sam način formulacije izražavanja može da dovede do sumnje na bolest. Zanimljivo je da određene bolesti imaju opšti sinestetički

¹³ Smiljanić citira Viktora fon Vajcekera koji piše da „*Kod svake bolesti, kako one najlakše, tako i one najteže... postoji lice izlečivosti i naličje neizlečivosti*“.

Citat iz Von Weizsäcker, Viktor, „*Warum wird man krank?*“, Ein Lesebuch, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a M. 2008, str. 245. Citat preveo D. Smiljanić.

efekat već prilikom njihovog spomena, pa se na pomen vaški počinjemo češati a nakon pomene zarazne bolesti počinjemo „bežati“ od govornika kao da je on trenutno zaražen.¹⁴

Drugi način u kojem bolest poprima simboliku je putem metafore. Suzan Sontag je tokom borbe sa teškom bolesti napisaladelo *Bolest kao metafora*. U ovom delu Sontag piše o metaforičkoj simbolici paradigmatске neizlečive bolesti 19. veka – tuberkulozi. Sontag tvrdi da su romantičari tuberkulozi i smrti koja se javlja kao posledica tuberkuloze pripisali moralni smisao, „*smrt od tuberkuloze, koja poništava telo, čini čoveka eteričnijim i svesnijim (...) Bolest pluća je metaforički rečeno bolest duše*“¹⁵. Sa druge strane budući da je tuberkuloza danas izlečiva bolest, paradigma najteže bolesti se prebacila na kancer. Sontag primećuje da se estetizacija kancera pojavljuje kao tabu-tema i

da se ne govori o poetičkoj uzvišenosti tela koje propada od kancera kako se to radilo u 19. veku u slučaju tuberkuloze.

Nakon prikazivanja načina pojavljivanja bolesti kao metafore, Smiljanić pravi „Hermeneutičko-logički ekskurs“ u kojem se bavi razmatranjem predikatskog para zdrav/bolestan. Predikatski par bolestan/zdrav poseduje još jednu svojevitost, a to je nemogućnost stepenovanja predikata *zdrav*, ne može se biti zdraviji iako se može biti lakše ili teže bolestan. Smiljanić pokazuje svojevrsnost ovog determinišućeg predikatskog para jer se u razmatranju poimanja predikata biti zdrav ili biti bolestan mora uzeti i perspektiva subjekta, na primer moguće je da instrumenti pokazuju da je subjekat zdrav, a da se on oseća bolesno. Sa druge strane u hermeneutici stanja „pacijenta“ mogu se dogoditi i poremećaji zbog kojih se pacijent konstantno oseća bolesno, odnosno umišlja da je bolestan – stanje koje predstavlja psihičku bolest, hipohondriju.

Na kraju simbolika bolesti se pojavljuje i u filozofiji, a neminovno je da u istoriji

¹⁴ Za simboliku zaraznih bolesti vidi str. Smiljanić, D., *Biće od trske* str 75-76

¹⁵ Suzan Sontag, *Bolest kao metafora*, Rad, Beograd, 1983., str. 27 – 28.

filozofije nije manjkao interes filozofa da se bave bolešću. Filozofija je inspirisana egzistencijalnim, graničnim situacijama, budući da je bolest jedna od takvih situacija nije neobično da je bolest inspiracija za promišljanje ljudske egzistencije, pre svega u smislu njene fragilnosti. U 21. veku, filozofski odnos prema bolesti prešao je i u domen praktičke filozofije, pa se pitanje bolesti pre svega izučava iz perspektive socijalne problematike u okviru bioetike. Pitanja koje bioetika postavlja odnose se pre svega na odnose prema ljudima koji nisu u stanju da odlučuju o sopstvenoj sudbini ili na odnošenje prema ljudima koji poseduju teške neizlečive bolesti.

Četvrto poglavlje knjige nazvano „Fenomenologija starenja“ posvećeno je pitanju osvešćivanja propadljivosti tela „na duge staze“, odnosno načina na koji starenje afektivno pogađa čoveka. Čovek starenje primećuje na drugim ljudima ali i kao subjektivni proces koji se fenomenalno pojavljuje u negativnim modifikacijama kao što su gubitak snage, nedostatak volje, usporen hod i hronične bolesti. Za sinestetiku je

zanimljivo kako izgleda iskustvo starih ljudi. Smiljanić uviđa da u vidu poimanja vremena kod starih ljudi je prisutna dominacija prošlosti uz apsorpciju budućnosti. Star čovek prošle događaje ne prikazuje kao objektivne podatke, čak i nebitni detalji prošlog života mogu prouzrokovati atmosfersko osećanje, sa fokusom na protok vremena i dominaciju svesti o preostalom vremenu do kraja života. Drugi fenomen koji se pojavljuje prilikom starenja jeste „osećaj propadljivosti tela“. Nedostatak snage nije fenomen koji je prisutan samo kod starijih, ali je izvesno da se telo mladog čoveka lakše regeneriše. Telo starog čoveka troši se samo od sebe, a regeneracija je spora, a često i nepotpuna. („*Ostareli čovek svoje telo vidi kao potencijalni objekt medicinske intervencije*“¹⁶). Stari ljudi veruju da njihovo telo može zakazati, pa se trude da ga održavaju, bilo to u vidu organizovanog oporavka u vidu banjskih tretmana, do veštačkih operacija kojima se telo estetski „popravlja“. Uz starost izvesno je prisutna i atmosfera

¹⁶ Smiljanić, D., *Biće od trske*, str. 116.

smrti. U slučaju da se „popravke“ ne mogu izvršiti, izvesna je smrt pa se starost vidi u uskoj vezi sa smrću, starost je put ka smrti, samo je neizvesna dužina tog puta.

U zaključnom poglavlju nazvanom „Novi Svetski Bol“, Smiljanić postavlja pitanje *kakve posledice po naše predstave o životu ima to što nam je telesno bivstvo krhko*¹⁷. Bol postaje svetski, jer je ljudska egzistencija neminovno u svetu, koji predstavlja prostor svih mogućih situacija u kojima bol može da se doživi, čovek razboli, odnosno gde egzistencija može biti ugrožena. Ono što Smiljanić uzima kao važan zaključak studije jeste da čovek pokušava da razume svet, da se suprotstavi svim nerazumljivim i nepravednim momentima kojima svedoči u svetu i da živi u disharmoničnoj harmoniji sa svetom. Iako je čovek biće od trske, propadljiv po svojoj prirodi, ne treba očajavati jer *se i u trščari može dobro živeti*.¹⁸

¹⁷ IBID., str. 140.

¹⁸ IBID., str. 150.

LETOPIISNE BELEŠKE

Nastavnika i saradnika Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

U Rostoku (Nemačka), 9. aprila, prof. dr Damir Smiljanić održao je izlaganje „Philosophie als vage Wissenschaft. Ein neuphänomenologisch inspirierter Bestimmungsversuch“ na XIX simpozijumu Društva za Novu fenomenologiju (*Gesellschaft für Neue Phänomenologie*) *Die Zukunft der Neuen Phänomenologie. Zum Werk von Hermann Schmitz*.

Na onlajn konferenciji *Reflections on Schopenhauer's Philosophy during a Pandemic* u organizaciji Australazijskog odeljenja Šopenhauer društva (*Australasian Division of the Schopenhauer Society*), prof. dr Damir Smiljanić 29. aprila izlagao je na temu „Nähesucht und Menschenflucht. Ein Blick auf die Pandemie aus der ‚Stachelschweinperspektive‘“.

U okviru mobilnosti nastavnog osoblja (CEEPUS program), doc. dr Nevena Jevtić tokom meseca maja držala je predavanja na Univerzitetu u Gracu (Karl-Franzens Universität Graz, Austrija).

Doc. dr Mina Đikanović i doc. dr Nevena Jevtić učestvovala su na međunarodnoj konferenciji „Philosophical Schools after 1950“ koja je održana 9. i 10. maja 2022. godine u Varšavi (Poljska) sa izlaganjem na temu „Praxis School and Philosophical Endeavor of Milan Kangrga“. Doc. dr Goran Rujević je bio jedan od organizatora konferencije.

Dana 20. maja Francuski institut u Temišvaru (Rumunija) organizovao je NOĆ FILOZOFIJE. Po prvi put pozvani su i filozofi iz Srbije, a naslov izlaganja prof. dr Dragana Prole glasio je „The Place of Joy in European Self- Understanding. Nietzsche's Troubadours“.

Na svečanosti održanoj u Velikoj dvorani Univerziteta u Atini (Grčka), prof. dr Željko Kaluđerović dana 7. juna promovisan je u zvanje počasnog doktora nauka (Doctor Honoris Causa) Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta Nacionalnog i kapodistrijskog univerziteta u Atini. Tim povodom profesor Kaluđerović održao je predavanje pod nazivom „Ο δάσκαλος αυτών που γνωρίζουν – και όσων αγνοούν“.

Od 23. do 25. juna održana je „2nd (Online) Summer Conference in Continental Ethics: Levinas” u organizaciji Viktorasa Bahmetjevasa (Vytautas Magnus University, Kaunas, Litvanija) i Dejvida Hoinskog (West Virginia University, SAD). Prof. dr Dragan Prole izlagao je na temu „Levinas’ Ethics of the Foreign Human“.

Ovogodišnja, peta po redu Studentska filozofska konferencija *Summa studiorum philosophiae* koju organizuje Odsek za filozofiju, održana je 2. i 3. jula na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Konferencija je bila posvećena temi „Filozofija i novi mediji“. Učestvovalo je dvadeset i šestoro izlagača sa univerziteta iz Srbije, Crne Gore, Hrvatske, Severne Makedonije, Slovenije i Poljske.

U Ofenbahu na Majni (Nemačka) prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je 21. jula kao govornik na tribini *Eduard von Hartmann und Philipp Mainländer – Rezeption und Translation* u organizaciji Internacionalnog Filip Majnlender društva (*Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft e. V.*) na kojoj je predstavio 5. tom *Internationalnih Majnlender studija (Internationale Mainländer-Studien)*: Damir Smiljanić (Hrsg.), *Das desillusionierte Bewusstsein*. Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewussten im Spiegel ihrer Rezeption und Kritik, Königshausen & Neumann, Würzburg 2020.

Na jednostavnom naučnom simpozijumu *Književnost i nasilje* održanom 7. septembra u organizaciji Društva književnika Vojvodine u okviru XVII Međunarodnog književnog festivala u Novom Sadu, prof. dr Damir Smiljanić učestvovao je sa izlaganjem „Anatomija puerilne destruktivnosti“.

Izlaganjem pod nazivom „Primitivity of the Foreign. Phenomenology and Ethnology“ prof. dr Dragan Prole učestvovao je na Sedmoj godišnjoj konferenciji Fenomenološkog udruženja za centralnu i istočnu Evropu (CESP) koja je ovog puta održana u Padovi (Italija) od 12. do 14. septembra.

U okviru tridesete naučno-kulturne manifestacije „Dani Frane Petrića“ u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva, na Cresu (Hrvatska) od 25. do 28. septembra održan je simpozijum „Svijet u filozofiji“. Doc. dr Stanko Vlaški izlagao je na temu „Svet kao ideja u Kantovoj filozofiji“.

U organizaciji Makedonske akademije nauka i umetnosti i Slavjanskog univerziteta Deržavin, u Skoplju i Svetom Nikoli (Severna Makedonija) od 5. do 7. oktobra održan je simpozijum „Nasleđe antičke filozofije“. Prof. dr Dragan Prole održao je izlaganje pod naslovom „I KLIRONOMIA TIS ARCHAIAS FILOSOFIA LEGETAI POLLACHOS“.

Na Karlovom univerzitetu u Pragu (Češka) prof. dr Dragan Prole 15. i 16. oktobra održao je gostujuća predavanja na kursu prof. dr Hans-Rajnera Sepa, na temu „Bernhard Waldenfels' Phänomenologie des Fremden“.

Izlaganjem pod nazivom „Bioetički temelji ljudskih prava“, prof. dr Željko Kaluđerović učestvovao je na Međunarodnoj konferenciji „Bioetika i ljudska prava“ u okviru manifestacije „Peti osječki dani bioetike“. Konferencija je održana u Osijeku (Hrvatska) od 6. do 9. novembra.

U organizaciji Odseka za filozofiju, 26. novembra onlajn putem održana je treća konferencija nastavnika filozofije srednjih škola *Philosophiae servias oportet*. O temi ovogodišnjeg skupa „Nastava filozofije u digitalnom okruženju“ govorilo je četrnaestoro izlagača iz zemlje i okruženja.

U sklopu proslave Dana Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 1. decembra održan je Dvanaesti međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura“. Doc. dr Mina Đikanović održala je plenarno predavanje na temu „Problem pobačaja. Između kulture i bioetike“. Odsek za filozofiju predstavljale su i doc. dr Marica Rajković, sa izlaganjem „Distopija kao filozofski problem“ i doc. dr Nevena Jevtić, čiji referat je imao naslov „Vanredno stanje i politička kultura u Hegelovoj i Agambenovoj filozofiji“.

U Alba Juliji (Rumunija) od 8. do 10. decembra održana je 13. međunarodna konferencija „Social Work in the Addictions and Health Care – Interdisciplinary Collaboration to Improve Quality of Services and Quality of Life“. Prof. dr Željko Kaluđerović izlagao je na temu „The Concept of Quality of Life in Bioethical Discourse“.

Tokom decembra, predavanja na Univerzitetu u Gracu (Karl-Franzens Universität Graz, Austrija) u okviru CEEPUS programa mobilnosti nastavnog osoblja držao je doc. dr Lazar Atanasković.

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.

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.

JELENA ĐURIĆ (1962) is a Scientific Associate at the Institute of Social Sciences in Belgrade. She deals with the issues of knowledge, values, identity, self and transformation. She published the book *Global Processes and Identity Transformation: Anthropological Aspects*, and numerous scientific articles.

ORAZIO MARIA GNERRE (1993) PhD student at the University of Perugia. Graduated in Political Science at the Catholic University of the Sacred Heart in Milan; author of various articles and essays, including *Prima che il mondo fosse. Alle radici del decisionismo novecentesco* (Mimesis Edizioni, Milan 2018), *Materiali. Reinterpretare la Rivoluzione conservatrice* (Editoriale Scientifica, Napoli 2021) and together with Prof. Gianfranco La Grassa *Dialogo sul conflitto* (Editoriale Scientifica, Naples 2019).

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 JEVTIĆ (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.

ANDRIJA JURIĆ (1990) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

LUKA KEŠELJEVIĆ (1988) is a Research Assistant at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. He attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

NEMANJA MIČIĆ (1988) is an Assistant Professor at the Faculty of Philosophy, Faculty of Novi Sad. The main fields of his research are Philosophy of Language, Philosophical Methodology and Contemporary Philosophy. He is the author of numerous scientific articles.

STEPHEN T. NEWMYER (1948) is Emeritus Professor of Classics at Duquesne University in Pittsburgh, Pennsylvania, USA. He has published extensively on issues relating to classical views on the intellectual and emotional capacities of non-human animals, with a special emphasis on how classical ideas anticipate ideas in current cognitive ethology and animal rights philosophy. Most recently, he published *Plutarch's Three Treatises on Animals: A Translation with Introductions and Commentary* (Routledge, 2021).

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.

LUKA RUDIĆ (1998) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ (1970) is a Senior Research Associate at the Institute for Political Studies, Belgrade. She is the author of the books: *Macedonia at the Crossroads between*

Europeanisation and Balkanisation (2013), *Labyrinth of Power. Political Philosophy of Friedrich Nietzsche* (2014), *European Illusion of Balkan* (2020), *Absolute of the Capital* (2022).

KRISTINA TODORVIĆ (1995) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

FOTINI VAKI (1971) is an Associate Professor of the History of Philosophy in the Department of History at Ionian University in Corfu. She is the author of the monographs, *Progress in the Enlightenment: Faces and Facets* (Athens, *Eurasia*, 2012) and *Neoliberalism, Democracy, and Rights* (Athens, *Eurasia*, 2021). She has published several articles in Greek and English on Critical Theory, modern and contemporary Moral and Political Philosophy and Philosophy of History. Between 2015 and 2019 she was a Member of Hellenic Parliament for Corfu.

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 odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

Časopis za filozofiju Arhe

Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2

ili kao attachment na e-mail adresu:

casopis.arhe@gmail.com

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.

GUIDELINES FOR AUTHORS

ARHE Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;
- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),
- Name and address of institution in which the author (co-author) works,
- E-mail address of the author (and co-authors),
- Full title (and subtitle) of the article,
- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),
- Keywords (not more than 10)
- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

Časopis za filozofiju*Arhe*
Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2
21000 Novi Sad, Serbia

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

casopis.arhe@gmail.com

We do not send back submitted articles.

References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničove reči `Bog je mrtav`“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priređili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of 'Ibid.' and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors,

paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* / ISSUES OF *ARCHE*
JOURNAL

ARHE 01/2004:	KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 02/2004:	ARISTOTELOVA FILOZOFIJA / ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
ARHE 03/2005:	KJERKEGOROVA FILOZOFIJA / KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
ARHE 04/2005:	FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
ARHE 05-06/2006:	HEGEL / HEGEL
ARHE 07/2007:	MARKS I MARKSIZAM / MARX AND MARXISM
ARHE 08/2007:	HAJDEGEROVA FILOZOFIJA / HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
ARHE 09/2008:	HERMENEUTIKA / HERMENEUTICS
ARHE 10/2008:	POLITIČKA FILOZOFIJA / POLITICAL PHILOSOPHY
ARHE 11/2009:	VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA / WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
ARHE 12/2009:	BIOETIKA / BIOETHICS
ARHE 13/2010:	PLATONOVA FILOZOFIJA / PLATO'S PHILOSOPHY
ARHE 14/2010:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 15/2011:	NIČEOVA FILOZOFIJA / NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

- 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
- ARHE 37/2022: HEGELOVA FILOZOFIJA /
HEGEL'S PHILOSOPHY

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
