

ARHE
Časopis za filozofiju
FILOZOFSKI FAKULTET
Odsek za filozofiju
NOVI SAD
Godina XXII, № 43/2025

ARCHE
Journal of Philosophy
FACULTY OF PHILOSOPHY
Department of Philosophy
Novi Sad
Year XXII, № 43/2025

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

ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

ARHE
Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)

IZDAVAČ/PUBLISHER:
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy
Novi Sad

Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman

Milenko A. Perović

Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief

Stanko Vlaški

Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief

Dragan Prole

Izvršne urednice/Executive Editors

Mina Đikanović, Nevena Jevtić

Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:

Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven),
Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo),
Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva),
Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva),
Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina),
Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)

Redakcija časopisa/Editorial Board:

Željko 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

Prelom/Layout: SAJNOS, Novi Sad
Korice/Cover Design: Petar Perović
Štampa/Print by: SAJNOS, Novi Sad

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

SADRŽAJ

7 / Uvodnik

TEMA BROJA

FILOZOFIJA ROMANTIZMA

- 7 / Lazar Atanasković, *Benjamin i Fridrih Šlegel: roman i deformacija epike*
27 / Đorđe Hristov, *Delez, uzvišeno i Kantov romantizam*
43 / Stanko Vlaški, *Fridrih Šlegel i čežnja za novom mitologijom*

STUDIJE I OGLEDI

- 69 / Željko Kaluđerović, *Četiri rhizomata i peti (i šesti) element*
89 / Predrag Krstić, *Biljke i filozofije*
113 / Una Popović, *Da li prazan prostor (stvarno) postoji? O problemu vakuuma u novovekovnoj filozofiji i nauci*
129 / Ivica Kelam i Dora Dulemba, *Cijena klika: bioetički osvrt na održivost digitalnog društva*
157 / Joanis Ladas, *Religija, tehnologija i veštačka inteligencija u postmodernom svetu: etička razmatranja*
185 / Marina-Briana Dziali i Elina K. Karamadziani, *Od vrednosti života do prava: istraživanje kontroverze oko abortusa*
203 / Milan Đorđević, *Problem komunikativne zajednice: Karl-Oto Apel i jugoslovenski praxis antistaljinizam*
227 / Đorđe Vukašinović, *Gedel o Kantorovom problemu kontinuuma I: Gedelova filozofija matematike*
255 / Gordan Živić, *Geneza „biti” u tehnici – Martin Hajdeger*

CONTENTS

5 / Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

PHILOSOPHY OF ROMANTICISM

- 7 / Lazar Atanasković, *Benjamin and Friedrich Schlegel: The Novel and the Deformation of Epic*
27 / Đorđe Hristov, *Deleuze, the Sublime, and Kant's Romanticism*
43 / Stanko Vlaški, *Friedrich Schlegel and the Longing for a New Mythology*

STUDIES AND INQUIRIES

- 69 / Željko Kaluđerović, *Four rhizomata and the Fifth (and Sixth) Element*
89 / Predrag Krstić, *Plants and Philosophies*
113 / Una Popović, *Does Empty Space Exist? On the Problem of Vacuum in Modern Philosophy and Science*
129 / Ivica Kelam and Dora Dulemba, *The Price of a Click: A Bioethical Reflection on the Sustainability of the Digital Society*
157 / Ioannis Ladas, *Religion, Technology and Artificial Intelligence in the Postmodern World: Ethical Considerations*
185 / Marina-Briana Tzialli and Elina K. Karamatziani, *From the Value of Life to Rights. Exploring the Abortion Controversy*
203 / Milan Đorđević, *The Problem of the Communicative Community: Karl-Otto Apel and Yugoslav Praxis Anti-Stalinism*
227 / Đorđe Vukašinović, *Gödel on Cantor's Continuum Problem I: Gödel's Philosophy of Mathematics*
255 / Gordan Živić, *The Genesis of „Essence” in Technology – Martin Heidegger*

UVODNIK

Sučeliti se s romantizmom u medijumu filozofskog pojma podsticajan je, ali i složen zadatak. Filozofiranje o romantizmu ne vodi samo k uvidu u to da raznovrsnim povесnim likovima o kojima se govori kao o romantičarskim nije inherentan jedinstven duhovni princip koji bi okupljao stvaraoce nazivane romantičarima. Ono iziskuje i refleksiju činjenice da upravo odsustvo takvog principa, paradoksalno, za romantičare – a pre svega za rani nemački romantizam – stiče onu duhovnu snagu koja bi se inače pripisivala jednom principu. Rani nemački romantičari iskustvo odsustva jedinstvenog principa shvatali su kao izvorno iskustvo modernog doba. Uredništvo *Arhea* odlučilo je da tematizaciju orijentacija u modernoj filozofiji nastavi obradom filozofije romantizma podstičući na to da se iznova osvetle kako način na koji moderna biva svesna sebe u stvaralaštvu romantičara, tako i oni aspekti romantičarskog nasleđa koji oblikuju samorefleksiju naše savremenosti. Tematski blok čine tri rada. Otvara ga rad Lazara Atanaskovića, u kojem se karakter romantizma sagledava u svetlu pitanosti o karakteru *romana*. Benjaminovo pitanje o sudbini epike i krizi pripovedanja u modernom svetu, posmatra se s obzirom na prožimanja s načinom na koji se uloga romana shvata u misli vodećeg predstavnika ranog nemačkog romantizma, Fridriha Šlegela. U radu Đorđa Hristova, romantizam se, u svom otklonu od racionalističkih težnji moderne, razmatra kao preteča postmodernog filozofiranja. Istraživačku pažnju autor usmerava na Delezovu tezu prema kojoj se romantizam zasniva s pojmom uzvišenog iz Kantove *Kritike moći suđenja*. Treći rad, čiji je autor Stanko Vlaški, ponovo stavlja u fokus misao Fridriha Šlegela. Tematizuje se Šlegelov program *nove mitologije* kao lik čežnje moderne individualnosti za poljem zajedničnosti, lik kojim bi moderna, stvaralačka subjektivnost upravo nedostatak opšteprihvaćenog duhovnog oslonca shvatila kao vrelo sopstvene povесne snage.

Rubriku *Studije i ogledi* čine radovi koji pripadaju različitim problemskim poljima filozofskog mišljenja. Otvara je rad Željka Kaluđerovića, kojim autor nastavlja tematizaciju povесnog razvoja helenske filozofije. Empedoklovo učenje o četiri *korena* svega i silama *ljubavi* i *mržnje* u radu se interpretira u odnosu na konceptualni okvir Aristotelove kauzalne shematike. U članku Predraga Krstića, ispitivanje odnosa filozofije prema biljnom svetu, te ambivalencija koje odlikuju taj odnos, razvija se i kao preispitivanje odnosa umnosti i onoga vegetativnog uopšte. Una Popović razmatra pitanje novovekovne fizike o postojanju praznog prostora u njegovoj zasnovanosti na metafizičkoj pitanosti o nebiću. Slede dva rada posvećena problemima ve-

zanim uz razvoj savremene tehnologije. Ivica Kelam i Dora Dulemba kritički sagledavaju bioetičke implikacije razvoja digitalnih tehnologija. Joanis Ladas zastupa tezu da se uslovi koji vladaju postmodernim svetom mogu osnažiti potrebu za interreligijskim dijalogom po pitanjima vezanim za tehnološka područja koja danas pobuđuju najviše moralno-etičkih dilema. U radu Marine-Briane Dziali i Eline K. Karamadziani razmatraju se vodeći argumenti u savremenim bioetičkim raspravama o abortusu. Milan Đorđević u svom radu preispituje prirodu kritičkog odnosa jugoslovenske Praxis škole prema sovjetskom marksizmu. Autor ukazuje na idejnu bliskost delatnosti praksisovaca s nastojanjima koja su kod Karl-Ota Apela bila usmerena ka formiranju komunikativne zajednice. Đorđe Vukašinović, u prvom od dva svoja rada koja se bave Gedelovim stavom prema Kantorovom problemu kontinuuma, taj stav razmatra u svetlu platonizma Gedelove filozofije matematike. Svesku zatvara rad u kojem Gordan Živić, na Hajdegerovom tragu, modernu tehniku razmatra kao najviši izraz apsolutizovane subjektivnosti u njenoj težnji da prirodu svede na instrument.

UREDNIŠTVO

FILOZOFIJA ROMANTIZMA

Arhe XXII, 43/2025

UDK 1 Benjamin W.

1 Schlegel F.

82-133

82-31

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.43.7-26>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

BENJAMIN I FRIDRIH ŠLEGEL: ROMAN I DEFORMACIJA EPIKE

Sažetak: Pozno Benjaminovo interesovanje za epiku rasuto je u njegovim tekstovima o modernom romanu napisanim krajem dvadesetih i tokom tridesetih godina dvadesetog veka, specifično Benjamin je svoju poznu teoriju romana razvio kroz tekstove posvećene *Ljeskovu*, *Keleru*, *Deblinu*, *Prustu* i *Kafki*. U istom tom periodu pojam epike počinje da zauzima značajno mesto u njegovim tekstovima o teatru, umetnosti i istoriji, Benjamin piše o *epskom teatru*, o *razotkrivanju/napuštanju epskog elementa u istoriji*, o *odnosu epike i filma itd.* Ipak, uloga pojma *epike* ostaje uglavnom fragmentarna – izuzetak je možda esej o *Ljeskovu* – a veza sa ranijim Benjaminovim tekstovima o romantici nije sasvim upadljiva. Prateći poznu Benjaminovu teoriju pripovedanja na liniji teksta o *Ljeskovu* – kao i ostalih poznih tekstova o romanu i pripovedanju – moguće je uočiti povezanost Benjaminovog pitanja o sudbini epike u modernosti i romantičarske teorije, specifično F. Šlegelove teorije romana. Na tom tragu pozno Benjaminovo razumevanje epike pojavljuje se kao *deformisana epika*. Uzroci ovog *deformiteta* pak, za Benjamina postaju razumljivi tek iz perspektive teorije *istorijskog materijalizma*, koja je zauzvrat i sama omogućena *oslobađanjem i prevazilaženjem* epskog elementa u historiografiji. Konačno, za Benjamina, kao i za Šlegela, kriza epike sadrži i izvestan indeks spasenja, ali dok je Šlegel i dalje mogao da polaže nade u roman kao novu formu, Benjamin je na osnovu krize romana pokušavao da misli *epske* mogućnosti koje ga prevazilaze.

Ključne reči: Benjamin, romantika, Šlegel, roman, epika, pripovedanje

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

1. O JEDNOM ROMANTIČARSKOM PITANJU KOD POZNOG BENJAMINA

U poznim Benjaminovim tekstovima pojam *epskog* počinje da igra značajnu ulogu. Benjamin govori o pojmu *epskog pozorišta*, zatim, u eseju o Ljeskovu, on razlikuje *epiku u užem smislu* od modernog romana, konačno, u tekstu o Eduardu Fuksu, on govori o *razotkrivanju i napuštanju epskog momenta u istoriji* – ovaj motiv takođe se pojavljuje u beleškama za *Passagenwerk* i tekstu *O pojmu istorije*.² Dakle, radi se o jednom od centralnih pojmova u Benjaminovoj poznoj misli. U isto vreme, radi se o pojmu koji svoje poreklo ima u jednoj od udaljenih provincija zemlje iz koje su poticali njegovi tekstovi: *krajoliku nemačkog romantizma*.³ Poznato je kako je prelamanje potpuno divergentnih uticaja oblikovalo Benjaminovu misao, koja je 1930-ih već očigledno gravitirala ka specifičnoj teoriji istorijskog materijalizma.⁴ Ukorenjenost Benjaminove verzije *istorijskog materijalizma* u tradiciji zapadnog marksizma očigledna je već na terminološkom nivou, kao i problemi kojima se on eksplicitno bavi: *kriza savremenog buržoaskog društva, komodifikacija, izneverene šanse revolucije i opasnosti fašizma, uticaj industrijskog kapitalizma na umetnost i kulturu itd.* Ovim pitanjima bave

² Benjaminova dela ovde su citirana prema Suhrkamp izdanju *Sabраних spisa*: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. Način citiranja je u formi: *ime autora, naziv spisa, tom, broj stranica* – pri prvoj referenci.

³ Entoni Felan primećuje kako je pre naglašavanje uticaja ranih Benjaminovih istraživanja romantizma na njegovu kasniju teoriju često među istraživačima Benjamina, ali i neosnovano. Videti Anthony Phelan, „Fortgang und Zusammenhang, Walter Benjamin and the Romantic Novel” u Beatrice Hansen and Andrew Benjamin (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London, 2002. str. 69-82; 69. No, važno je primetiti kako neka pitanja koja postavlja pozni Benjamin, kao na primer pitanje o *epici i romanu*, nisu samo posledica eha njegovih ranijih istraživanja o romantizmu (pre svega u njegovoj disertaciji *O pojmu kritike umetnosti u nemačkom romantizmu*, videti Walter Benjamin, *Über den Begriff der Kunstkritik in der Deutscher Romantik*, I, str. 7-122). Umesto toga, ovakva pitanja su paradigmatična moderna pitanja koja se kod Benjamina postavljaju iz njegove specifične društvene, istorijske i konačno teorijske perspektive. U tom smislu, za poznu Benjaminovu teoriju romana, pored pozadine u filozofiji romantizma, jednako je značajan i Benjaminov kontakt sa istorijskim materijalizmom, kao i kasniji razvoj modernog romana i njemu savremeni književni događaji poput Kafkinog ili Deblinovog pripovedanja.

⁴ Rečima Mihaela Levija još iz 1985. godine: „...on (Walter Benjamin, prim.aut.) je u svom životu i misli koncentrisao sve kontradikcije, tenzije i suprotnosti koje su delile ovu neo-romantičarsku nemačko-jevrejsku kulturu: između jevrejske teologije i marksističkog materijalizma, asimilacije i cionizma, komunizma i anarhizma, konzervativnog romantizma i nihilističke revolucije, mističnog mesijanizma i profane utopije.” U Michael Löwy, „Revolution Against ‘Progress’: Walter Benjamin’s romantic Anarchism” u *NLR* I/152, July–August 1985. doi.org/10.64590/tyf

se i tekstovi koje smo gore spomenuli: *kritički teatar* kao odgovor na otuđenu svakodnevicu, kriza tradicionalnih formi prenošenja iskustva u tekstu o *Pripovedaču*, revolucionarna nadanja i opasnosti fašizma u tekstu *O pojmu istorije* itd. Naravno, ovakvo *kačenje* odgovarajućih tema za Benjaminove tekstove neizbežno je površno, ali i instruktivno u pogledu opštih motiva koji odgovaraju tendencijama i brigama u krugovima ondašnjeg zapadnog marksizma – specifično, kruga okupljenog oko *Instituta za socijalna istraživanja*. Sva ova pitanja kod Benjamina, objedinjena su pak njegovom temeljnom brigom oko *nemogućeg početka moderne epohe* – modernost je za njega epoha kontradikcije, ona ne samo da počinje tamo gde se prekida sa tradicijom, već uvek iznova biva konstituisana kroz ponovni čin prekida i nemogućnost uspostavljanja kontakta sa prošlošću.⁵ Moderno vreme, vreme industrijskog kapitalizma i tržišta, vreme masovne proizvodnje i masovne politike, zamenjuje *priču sa informacijom, lutanje sa flaneristikom, vremensko trajanje iskustva sa šokom* – ono rađa i nostalgичni pogled prema prošlom, gde prošlost svetli romantičnim sjajem izgubljenog sveta.

Za Benjamina ovaj prekid sa prošlošću svoje mesto ima u krizi dosadašnjih formi prenošenja iskustva. U prvom redu, u krizi pripovedanja. Moderno iskustvo prestaje da bude prenosivo na tradicionalan način – ovo je događaj koji za Benjamina postaje potpuno uočljiv na nivou svakodnevice sa dvadesetim vekom, ali je ujedno i fenomen dugog trajanja.⁶ Već nastanak modernog romana njegov je simptom, roman pripovedanje povlači iz spoljašnjeg sveta u unutrašnjost pojedinačnog dela, čak pojedinačne štampane knjige koja se može reprodukovati. U tom pogledu, Benjaminov pogled je blizak razmišljanjima Fridriha Šlegela o kraju *epa* i *romanu* kao formi koja zauzima njegovo

⁵ Na značaju motiva prekida sa tradicijom za milje nemačko-jevrejske intelektualne zajednice insistirala je već Hana Arent, videti Hannah Arendt, „Walter Benjamin: 1892-1940” u Walter Benjamin *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007. str. 36-37. O tome govori i Stefan Mozes u Stéphane Moses „Le fil de la tradition est-il rompu? : Sur Deux Formes de Modernité Religieuse.” *Revue Des Deux Mondes*, 2002, 102-114. Takode o motivu krize tradicije Stéphane Moses, „Kafka, Freud and Crisis of Tradition” u *The Angel of History: Benjamin, Rosenzweig, Scholem* (trans. Barbara Hershav), Stanford University Press, Stanford, 2009. str. 145-167. Specifično za Mozesovu interpretaciju ovog motiva kod Benjamina videti Stéphane Moses, „Walter Benjamin and the Crisis of Tradition”, u *Displacements* (Ashraf Noor, ed. & trans.), De Gruyter, Berlin, 2024. str. 265-288. Videti i Vivial Liska, *German-Jewish Thought and its Afterlife: A Tenuous Legacy*, Indiana University Press, Bloomington, 2017. str. 17.

⁶ „Mora se zamisliti da su se promene epskih formi događale u ritmovima koji se mogu uporediti sa onima koje je zemljina kora prošla tokom hiljada godina.” u Benjamin, *Der Erzähler*, II, str. 443.

staro mesto.⁷ No, šta onda biva sa drugim *žanrovima* literature? Šta se događa sa *dramom* onda kada se *ep* više ne nalazi na svom starom, tradicionalnom mestu? Šta se događa sa formama kao što su to filozofija ili istoriografija, a koje se nalaze u složenom odnosu sa epikom – u isto vreme je negirajući, dok od nje pozajmljuju element priče? Treba imati u vidu da rodovi u književnoj teoriji Avgusta i Fridriha Šlegela nikada nisu bili puki metodološki alat za klasifikaciju nepreglednog polja poetske tradicije – umesto toga, oni su obrazovali organsku celinu koja se nalazila u neprekidnoj istorijskoj promeni i kretanju.⁸ U kursevima *Predavanja* braće Šlegel, izražena je tipično moderna protivrečnost između sadašnjosti kao proizvoda tradicije i nemogućnosti baštinjenja te tradicije. Teorija romana Fridriha Šlegela, upečatljivo pokazuje ovu napetost kroz odnos *epike* i *modernog romana* – roman negira ep, on se nalazi na njegovom mestu i nastaje u svetu u kome je epika nemoguća. Upravo ovo je problem i tradicija mišljenja koju citira i na koju se u dijalektičkom maniru nadovezuje Benjaminovo razmatranje krize iskustva u doba industrijskog kapitalizma.⁹ Benjamin sa aparaturom savremenog marksizma

⁷ „Kao što je naša pesnička umetnost otpočela sa romanom, tako je i grčka otpočela sa epom i dalje se rastvorila u njemu.” Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1968. str. 335. Za prevod na srpski videti Fridrih Šlegel, *Razgovori o poeziji*, Rad, Beograd, 1992. prev. Dragomir Perović. Ovde je tekst citiran prema direktnom prevodu sa originala.

⁸ „Kako se, dakle, u celokupnoj poeziji nalaze ovi elementi ili stepenici, priče, spevovi i duhovne slike – kako bi se mogao nazvati pokretan, napredujući odraz života – iako ne uvek u istom redosledu, a na čijoj raznolikosti je zasnovana suština tri poetska žanra: epike, lirike i drame.” u Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur* (Hans Eichner, hrsg.), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien, 1961. str. 30-31. Avgust Šlegel tokom svojih predavanja razvio je teoriju poetskih rodova kao dinamičnih formi jedinstvenog poetskog izraza – videti u August Schlegel, *Vorlesungen über Ästhetik I* (Ernst Behler, hrsg.), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1989. str. 14, 59. Ujedno, odnos između mnoštva književnih rodova, njihove promenljivosti i jedinstva poetskog izraza, jedan je od ključnih problema *Razgovora o poeziji* Fridriha Šlegela, *Gespräch...* str. 303-305. Hans Ajhner primećuje kako je već za Herdera bila prevaziđena: „...svaka normativna poetika i svako apsolutno učenje o rodovima...” u Hans Eichner, *Einleitung* u Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, str. XXXV

⁹ Uve Štajner primećuje kako pozna Benjaminova teorija epike svoje poreklo ima u njegovim tekstovima sa kraja 1920-ih i 1930-ih, videti Uwe Steiner, *Walter Benjamin: An Introduction to his Work and Thought*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2004. trans. Michael Winkler, str. 127. Biografski gledano, teško je zanemariti Benjaminovo ranije interesovanje za romatičarsku teoriju novele – no, Entoni Felan primećuje kako ne treba precenjivati značaj rane Benjaminove teorije romantizma za njegovu kasniju misao (Phelan, *Fortgang...* str. 69). Štajnerova teza, uzeta zajedno sa Felanovom, dodatno potvrđuje okvir čitanja koji ovde predlažemo, a to je veza između pozne Benjaminove romantike i romantičarske teorije novele Fridriha Šlegela, koja predstavlja novi kritički rad poznog Benjamin na

pokušava da odgovori na pitanja o modernosti koja je postavila još romanti-ka. Zbog toga, pojam epskog igra odlučujuću ulogu u njegovim tekstovima iz tridesetih. Iz perspektive koja je stotinu godina pomerena unapred u odnosu na nemačku romantiku, Benjamin nastavlja da odgovara na pitanje Fridriha Šlegela o sudbini epike u modernom svetu.¹⁰

2. ROMAN KAO DEFORMACIJA EPIKE

Razgovori o poeziji Fridriha Šlegela postavljaju pitanje o odnosu epike i romana: „Tvrdili ste, doduše, kako je roman najsrodniji pripovedačkom, dakle, epskom rodu.”¹¹ – ovo primećuje *Antonio* u svom dugom epistolar-nom izlaganju upućenom *Amaliji*, neumornoj čitateljki i kritičaru modernih romana. Njenu tezu on ne opovrgava, niti je pak potvrđuje, umesto toga, on u nju smešta niz pitanja, približavajući i udaljavajući epiku i roman tako da u prostor između njih staje čitava širina poetskog izraza: „...teško mogu da mislim o romanu drugačije nego kao o mešavini pripovesti, pesama i drugih oblika.”¹² U epohi koja radikalno raskida sa tradicijom, određujuća forma književnog izraza dobija takav oblik koji u sebe može da primi celokupnu poetsku baštinu čovečanstva. Romantičarska teorija romana u tom novom književnom obliku pokušava da sažme hiljade godina istorije, tako da ova sa svim svojim kontradikcijama bude izneta pred oči modernog posmatrača. Šlegelov *Antonio* piše: „...u istorijskom istraživanju došao sam do nekoliko izvornih oblika koji se dalje ne mogu jedni u drugima rastvoriti. Tako, u sferi romantične poezije, na primer, novele i bajke mi deluju, ako smem tako da kažem, beskonačno suprotstavljene. Ja bih samo želeo da neki umetnik podmladi svaku od ovih vrsta vraćajući ih njihovom izvornom karakteru. Kada bi takvi primeri stupili na svetlost dana, ja bih onda imao hrabrosti za *teoriju romana*, koja bi bila teorija u izvornom smislu reči: duhovni opazaj predmeta

romantici, manje eksplicitan od ranijeg, ali ne i manje značajan za razvoj kasnijeg Benjaminovog razumevanja problema epike u modernosti.

¹⁰ Mihael Levi govori o Benjaminovom metodu kao o *istorijskom materijalizmu sa romantičarskim krhotinama*, Michael Löwy, „A Historical materialism with Romantic splinters”, u *The Revolution is Emergency Break: Essays on Walter Benjamin*, Routledge, New York & London, 2024. str. 15-25. Ipak, značajno je da pojedina pitanja na koja Benjamin odgovara, kao na primer ono o *epici*, nisu pitanja postavljena u okvirima filozofije istorijskog materijalizma (iako Benjamin upotrebljava njenu aparaturu) već su postavljena na nesigurnom tlu između tradicije i modernosti još u okvirima romantizma.

¹¹ F. Schlegel, *Gespräch...* str. 336.

¹² *Isto*.

sa smirenošću i osećajem poleta celokupne naravi, kao što je prikladno gledati sa dostojanstvenom radošću značajnu igru božanskih slika.”¹³

Benjamin više nije polagao velike nade u takvu teoriju romana, on je živeo u vremenu u kome je ova forma sebe već dovodila do sopstvenih granica.¹⁴ Budući roman koji bi u sebi izložio dubine tradicije i čija teorija bi bila teorija univerzalne poezije više nije bio zamisliv u vremenu u kome je *pismo* kao medijum doživelo krizu, pošto je prethodno bilo oslobođeno svoje *zakonodavne* i *autoritativne* snage. Uprkos tome, Benjaminovo pitanje isto je ono koje postavlja Fridrih Šlegel na pragu zrele modernosti: *Šta se događa sa tradicionalnim duhovnim izrazom, sa poetskim formama kojima su govorili milenijumi, u vremenu u kome ove forme gube svoju normativnu ulogu?* Za Šlegela roman je u modernom vremenu stao na isto ono mesto na kome se epika nalazila u antici. Epika je rodno mesto grčke literature, svi njeni kasniji žanrovi vraćaju se epskim slikama kao nepresušnom izvoru materijala za svoje konstrukcije. Fiktivni karakter epskog materijala održavao je antičku umetnost na neophodnoj distanci od stvarnosti, za Grke: „...čak i... tragedija je igra, i pesnik koji bi predstavio istinske događaje koji čitav narod zaista brinu, bio bi kažnjen.”¹⁵ Nasuprot tome: „Romantična poezija... bazira se skoro potpuno na istorijskim osnovama, mnogo više nego što mi znamo i verujemo. Prva najbolja predstava koju vidiš, svaka priča koju pročitaš... možeš da budeš skoro siguran da ima istinitu priču kao svoj izvor...”¹⁶ Dok je antika održavala umetnost na bezbednoj distanci od svakodnevice, referišući na njene brige posredno kroz materijal pozajmljen od epike, moderna romantična umetnost prožima svakodnevicu tako što je koristi kao materijal, ona je od nje neodvojiva.

Ova razlika između *epa* i *prave* istorije, za Benjamina će ipak biti samo jedan deo dijalektičke slike, koju je fragmentarno oslikala još romantičarska misao. Njen drugi deo iscrtan je odnosima bliskosti, pošto su roman, ep i

¹³ *Isto*, str. 336-337.

¹⁴ Ovim problemom već se bavio Đerđ Lukač u svojoj *Teoriji romana*, videti György Lukács, *Die Theorie des Romans ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Verlag bei Paul Kassirer, Berlin, 1920; Đerđ Lukač, *Teorija romana, jedan filozofskohistorijski pokušaj u formama epske literature*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990. prev. Kasim Prohić. U svom eseju o Ljeskovu Benjamin referiše na ovu Lukačevu studiju, skrećući pažnju na kontradikciju između ambicije romana da se u njemu zahvati smisao života i ograničenosti njegove forme – potraga za *smislom* koju je nemoguće završiti pojavljuje se kao zarobljena potreba za epskom porukom priče koja je nemoguća u modernom svetu. Videti Benjamin, *Erzähler*, str. 454-455.

¹⁵ F. Schlegel, *Gespräch...* str. 334.

¹⁶ *Isto*.

istorija zajedno utemeljni u *pripovedanju*¹⁷ – u tom pogledu, ep u užem smislu i historiografija zajedno spadaju u *epiku* ili *pripovedanje* u širem smislu. Ipak, romansijerska bliskost pripovedanju koju pretpostavlja Šlegelova *Ama-lija*, sama u sebi je takođe protivrečne i dijalektičke prirode. Spособnost romana da u sebe inkorporira elemente drugih rodova, ne vodi premošćavanju jaza koji nastaje između modernog vremena i prošlosti. Roman ne iskupljuje tradiciju. Umesto toga: „Najraniji simptom procesa na čijem kraju stoji povlačenje pripovedanja, uzdizanje je romana početkom novog veka. Ono što razdvaja roman od priče (i od epskog u užem smislu) je njegova suštinska zavisnost od knjige. Širenje romana po prvi put je postalo moguće sa otkrićem knjiške štampe. Ono usmeno prenosivo, srž epike, druge je prirode od onoga iz čega je izrađena sadržina romana. Ono što razlikuje roman od svih ostalih oblika proznog pesništva – bajke, legende, pa čak i novele – jeste to što on niti dolazi iz usmene tradicije, niti se vraća u nju.”¹⁸ Ovo je mesto na kome Benjamin nastavlja tamo gde Šlegel staje: „Roman je romantična knjiga.”¹⁹ Ipak, odatle, on kreće u potpuno drugom smeru u odnosu na Šlegela. Za njega upravo to što je roman knjiga, ovu formu nepopravljivo odvaja od sveta iskustva. Roman ne dolazi iz ovog sveta i ne vraća se u njega na način na koji to čini usmeno pripovedanje. On nastaje tačno na mestu na kome iskustvo dolazi u krizu, tačno tamo gde ono postaje neprenosivo, tamo gde *Erfahrung* biva zamenjeno sa *Erlebnis*: „Napisati roman znači u predstavi ljudskog života dovesti nesamerljivo do vrhunca.”²⁰ Ovde se ne radi o *ljudskom životu*, već *samo o predstavi o njemu*.

Rodno mesto te predstave je moderna buržoaska subjektivnost, koja se povlači kako bi u medijumu teksta iscrtala sopstveni svet. Taj svet, ona sklanja u korice knjige. Benjamin ovde dolazi do samog korena modernog sentimenta, karakterističnog i za romantičarske debate o modernosti kao vremenu *dekadencije* koje odaje *svoje simptome*. Ono što se iz perspektive Šlegelovog *Antonija* pokazuje kao dekadentna pojava u kojoj se možda nalazi indeks spasenja za čitavu istoriju, kod Benjamina se pojavljuje kao istorijski uslovljena zakonomernost. Nastanak modernog, buržoaskog individuumu, kao nezavisnog ekonomskog subjekta, uz raspad starih ekonomskih i društvenih veza, stvorio je i novu formu literature: roman. Formu koja je sa sobom neizbrisivo nosila trag nostalgije prema svetu koji je nestao, a u kome je još uvek bilo moguće pripovedati. Zato, pripovedanje ostaje očuvano u romanu

¹⁷ Benjamin, *Der Erzähler*, str. 451-452.

¹⁸ *Isto*, str. 442-443.

¹⁹ F. Schlegel, *Gespräch...* str. 335.

²⁰ Benjamin, *Der Erzähler*, str. 443.

– makar u negativu, makar kao priča koju je nemoguće ispričati, ali koja bi rado bila ispričana, samo kada bi mogla da naiđe na nekoga kome bi bila zaista upućena.

Čitaoci romana nisu slušaoci priča koji dele zajedničko iskustvo i koji slušaju kako bi i sami pripovedali. Umesto toga, oni se prepuštaju tuđim doživljajima koje mogu spokojno da prate, ali prema kojima postoji neophodna distanca. Benjaminov pogled izvrće pretpostavku Šlegelovog *Antonija o antičkoj distanci prema stvarnim događajima kroz ep*, i romantičnoj bliskosti sa istinitim pričama. Istinite priče, utoliko su istinite ukoliko su *tude* – dok *ep* saopštava iskustvo koje važi kao zajedničko, kao egzemplarno. U tom smislu ovo iskustvo je – kako je na tome insistirao Alfred Deblin: istinito. Epska pripovest je istinita priča.²¹ Roman, s druge strane, dovodi u pitanje istinu, ukoliko ona biva konstituisana na nivou zajednice, on je uvek parcijalan, on otvara individualnu perspektivu – zato Deblin formom romana ustaje protiv te iste knjiške i zatvorene prakse, ponovo u nju ugrađujući egzemplarnost epike. Franc Biberkopf, njegov je moderni Odisej – no, *Aleksanderplac* nije i moderna *Odiseja*. Na to nas podseća i Benjamin, primećujući kako Deblino-vo delo ne uspeva da ostane u medijumu epike.²²

Za Šlegela *romantični element* karakterističan je za čitavu *poeziju*, on je konstanta, uvek je manje ili više prisutan. Nešto slično moglo bi se reći za *epski* element kod Benjamina, on uvek opstaje i izbija na površinu u svim poetskim formama. U tom smislu, i moderni roman kao najudaljenija tačka od tradicionalnog pripovedanja, kao posledica krize pripovedanja, ostaje jednako vezan za epsku naraciju. Ova nesvakidašnja bliskost između romana i epa postaje posebno vidljiva u elementu njegove krize. Tada roman konačno u sebi prepoznaje epski momenat, ali izražen u formama koje prevazilaze medijume nasleđene tradicijom, dok u isto vreme zadržavaju elemente najstarije arhaične tradicije. Ova dijalektička napetost između modernog i arhaičnog dovodi do *eksplozije* epskog u savremenom romanu. Opisujući Deblinovu pripovedačku tehniku u konstrukciji narativa *Aleksanderplaca*, Benjamin piše: „Stilistički princip koji upravlja ovom knjigom je montaža: Sitnoburžoaska štampa, priče o skandalima, nesrećnim slučajevima, senzacionalni incidenti iz 1928. godine, narodne priče, oglasi – pljušte u ovom tekstu. Montaža raznosi ‘roman’, raznosi ga u njegovu građu i jednako ga raznosi stilistički, otvarajući nove, vrlo epske mogućnosti.”²³ Moderna filmska tehnika ovde se

²¹ Alfred Döblin, *Der Bau des Epischen Werks*, u *Aufsätze zur Literatur*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg in Breisgau, 1963. str. 103-132.

²² Walter Benjamin, *Krisis der Roman*, III, str. 236.

²³ *Isto*, str. 232.

sudara sa već ostarelom formom romana da bi u njoj probudila zaboravljene arhaične snage. No, te epske mogućnosti nisu nešto što se u romanu pojavljuje tek u njegovoj poznoj formi, kada okružen novim medijumima on doživljava krizu kao već klasična forma buržoaskog izraza. Naprotiv, epski element usađen je u temelje modernog romana i skrivena bliskost sa njim ono je što roman čini popularnom i u svojoj osnovi provokativnom formom. Uspešan roman nikada nije deo tkanja ideološke tapiserije buržoaskog društva, kada se nalazi u svom elementu on dovodi u pitanje suverenu poziciju moderne svakidašnjice i kroz naizgled lagodnu formu zabave krijumčari nesigurnost. U tome roman ostaje veran epu koji izaziva suverenu snagu otuđenih bogova. Ujedno, to je i razlog zbog koga roman nije revolucionaran – pisac romana, kao i svaki čitalac, na kraju proputovanja kroz svet kojim upravljaju tiha i nemilosrdna moderna božanstva, vraća se u taj isti svet naizgled neokrznut. Samo naizgled, pošto je predmet njegovog pripovedanja on sam. Distanca između autora i epskog protagonista ovde ne postoji, a svet o kome se piše ostaje jednako nemilosrdan i nepromenjen – to je jedan od razloga zbog kog moderni pisci često propadaju.

U Benjaminove portrete modernih autora ugrađeni su neuspeh i propast. Gotfrida Kelera on opisuje kao pisca sa: „...potmulom, odzvanjajućom unutrašnjošću iznurenog čoveka.”²⁴ U Kafkino delo ugrađena je propast, Benjamin posebno insistira na tome kako je to delo autora koji je morao da propadne.²⁵ Prustova patnja neodvojiva je od njegovog stvaranja.²⁶ Ova propalost nije karakteristična samo za autora kao čoveka, ili za delo, ona je neodvojiva od čina pisanja koji se odvaja od žive reke usmenog predanja, dok pojedinačni doživljaj izdvaja iz iskustva i zatvara ga u knjigu. Ovaj čin modernih pisaca nije njihov hibris prema iskustvu, naprotiv, oni već zatiču iskustvo koje je nemoguće preneti i koje u svojoj neograničenosti potpuno ovladava modernim subjektom, iznuruje ga kao Kelera, u njemu izaziva neopisive patnje kao u Prustu. Zbog toga je Kafka morao da oseća izvesnu mržnju prema sopstvenom delu, samo zbog toga što je morao da ga napiše. Moderna potreba za izrazom u knjizi kao formi koja ga neizbežno ograničava i zatvara, odgovara dvostrukom odnosu koji roman ima prema tradicionalnoj epici: s jedne strane, nastanak romana motivisan je arhaičnim nagonom za pripovedanjem i prenošenjem iskustva, s druge strane, iskustvo koje bi se moglo preneti više ne postoji. Ova protivrečnost koja je usađena u samu

²⁴ Walter Benjamin, *Gottfried Keller, II*, str. 213.

²⁵ Walter Benjamin, *Franz Kafka, II*, 427-428; Valter Benjamin, „Franc Kafka”, u *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974. prev. Milan Tabaković, str. 251-252.

²⁶ Walter Benjamin, *Zum Bilde Prousts, II*, str. 324; *Prilog Prustovom liku*, str. 241.

suštinu moderne literature u svojim krajnostima se ispoljava onda kada literatura pokušava da bude *epska* i to uprkos volji autora ne uspeva – to je slučaj Deblinovog *Aleksanderplaca* o kome Benjamin zapaža: „To je zakon forme romana: tek što je heroj otkrio kako da pomogne samom sebi, a on više ne može pomoći nama.”²⁷ U momentu u kome pisac uspeva da protagonistu romana dovede u neposrednu blizinu epskog heroja, ovaj prestaje da bude egzemplaran i biva istisnut u *nebo likova iz romana*.²⁸ Roman nužno ostaje priča bez *poruke*, tako skrojena da održi živom njenu anticipaciju – sanjar iz Kafkine parabole o *Carskoj poruci* idealan je primer modernog stanovnika velegrada, pisca i čitaoca romana. Kada padne mrak on i dalje *sanja* o poruci koja do njega ne može doći.²⁹

Ova karakteristika romana, kao forme koja u isto vreme obećava novo iskustvo i izneverava njegovu anticipaciju, nije naprosto *nedostatak*. Benjaminovu teoriju romana ne treba razumeti u vrednosnim kategorijama reakcionarne kritike modernih buržoaskih formi literature. Naprotiv, roman ne popunjava upražnjeno mesto usmene tradicije i epike, on nije jednostavna zamena za tradicionalni epski element, u njemu svaka stabilna forma iskustva biva demaskirana kao laž, a želja za *iskustvom* koje bi se moglo preneti biva neposredno dopunjena nemogućnošću ispunjenja ovakve želje, junaci modernog romana ostaju nemi za savete uprkos željnim anticipacijama čitalaca. Na taj način Deblinov Franc Biberkopf postaje Franc Karl. Ovaj uzoriti vratar možda je sposoban da učini sopstveni život boljim, ali on više ne nastanjuje ulice Berlina iz 1920-ih. Značaj ovog Benjaminovog zapažanja o gubitku egzemplarnosti i nemogućnosti *epske* pouke, mnogo kasnije potvrđuje se i u delu Gintera Grasa. Kada se pred očima Oskara Macerata – tog većitog deteta koje je tok poremećenog sveta posmatralo sa epskom distancom i mudrošću vekova – konačno formira panorama iskustva jednog izopačenog društva, i kada ostaje samo još da nam on saopšti svoj sud i iznese oštru pouku, on naglo počinje da raste. Oskar, epski junak iz prvog toma *Limenog doboša*, u drugom tomu i sam postaje sastavni deo sveta u obliku koji on dobija posle katastrofe. On ipak ne postaje egzemplaran, umesto toga, transformiše se u samo jednog od stanovnika sveta u kome je jedina zamisliva forma pomoći pomoć samom sebi – njeno drugo ime je snalaženje u zajedničkoj katastrofi.

Gras čitaoca ostavlja pred neprijatnom dilemom o deformisanom karakteru Oskara Macerata. Njegov patuljasti, deformisani oblik, pojavljuje se kao

²⁷ Benjamin, *Krisis der Roman*, III, str. 236.

²⁸ *Isto*.

²⁹ Videti Franc Kafka, *O izgradnji kineskog zida u Pripovetke*, Nolit, Beograd, 1987. prev. Branimir Živojinović, str. 323-324.

jedina forma u kojoj je tradicionalna figura *mudrog i pravednog* čoveka i dalje moguća. Benjamin istu stvar primećuje kod Ljeskovljevih likova, *pravedništvo* uvek dolazi uz dozu percipiranog *deformiteta*, izvesnog odstupanja od norme.³⁰ Ono je u najboljem slučaju moguće kao odraz u iskrivljenom ogledalu. Kada govori o Kelerovom delu, on ga opisuje metaforikom *konkavnog i konveksnog*.³¹ Upadljivo je da u svim svojim tekstovima o velikim proznim piscima, Benjamin pokušava da očita njihov lik: *Prilog Prustovom liku*, opis Kelerove duhovne fizionomije i fizionomije njegovog dela, zatim prepoznavanje obrisa pripovedača u liku Ljeskova itd. Likovi pisaca su deformisani, njihovo delo je deformisano, na kraju krajeva, samo pripovedanje je deformisano u obliku romana i štampane knjige.

Značajno je insistiranje na *knjizi* kao suštinskoj karakteristici romana, koje postoji kod Fridriha Šlegela i Benjamina. Šlegelovoj definiciji romana kao romantične knjige Benjamin kritički odgovara određenjem romana kao *štampane knjige*. Dakle, u prvom redu *roman je knjiga*. Takva knjiga čije je rodno mesto: „...individua u svojoj usamljenosti, takva da više nije sposobna da samu sebe izrazi navodeći primere svojih najvažnijih briga, takva koja nije sposobna da drugima egzemplarno govori o svojim najvažnijim brigama, sama je neposavetovana, i ne može davati savete.”³² Kada moderna individua, oblikovana u nastajućem buržoaskom društvu obeleženom ekonomskom nezavisnošću, dođe u susret sa epskom formom pripovedanja i modernim tehnikama reprodukcije (štamptom), tada nastaje roman. Doživljaj *nepreglednosti* i *nesamerljivosti* individualnog, privatnog iskustva, određujući je i za Šlegelovu predstavu o *romanu* kao *romantičnoj knjizi* u koju se potencijalno sliva poetski genije čitave zaboravljene tradicije – no, takav roman još ne postoji, zbog toga prema Šlegelu ne postoji ni potpuna teorija romana. Za Benjamina, takav roman ne može da postoji, jer roman kao forma ostaje neizbežno povezan sa materijalnim uslovima građanske egzistencije. Ma koliko bio širok zahvat pisca, on uvek ostaje *zahvat pojedinačnog pisca*, individue koja svoje iskustvo izmešta u medijum knjige, time ukidajući neposrednu prenosivost kao suštinsku karakteristiku pripovedanja. Roman tako postaje deformisani lik tradicionalnog pripovedanja, koje kroz individualni karakter pisanja i formu knjige biva iskrivljeno u modernom ogledalu. Zato epika u širem smislu, kao pripovedanje, ne nestaje u modernosti, ep i roman za Benjamina ipak imaju zajedničko poreklo i neraskidivo su povezani. Iako Benjamin kontrastira roman i tradicionalno pripovedanje, on ipak lik

³⁰ Benjamin, *Der Erzähler*, str. 458-462

³¹ Benjamin, *Gottfried Keller*, str. 292-293.

³² Benjamin, *Der Erzähler*, str. 443.

pripovedača traži kod modernih romanopisaca. Roman je mesto na koje je pripovedanje u moderno vreme moglo da se povuče i u kome je opstalo – na taj način, moderni roman za Benjamina nije samo forma pred kojom je ep ustuknuo, niti je forma moderne epike, on je i forma u kojoj je epski element ostao očuvan na takav način da ga je i dalje moguće prepoznati.

Povlačenje epskog pred knjigom nije samo njegov nestanak. U romanu epski element je skriven među napisanim i štampanim stranicama iz kojih se on na mahove prolama i poput arhaične grmljavine potresa prozaični svet modernog iskustva. Ipak, u romanu se stari svet bogova i otuđene prirode nikada ne vraća na neposredan način, umesto toga, moderni svet biva prikazan u svoj svojoj iracionalnosti i mitskoj silini. Gotfrid Keler je „...smatrao da nam daje njegovo sopstveno vreme, a u njemu on nam je dao antiku.”³³ Friedrich Schlegel takođe je delio osećaj modernog siromaštva pred nepreglednim bujanjem poetskog izraza prošlih epoha, on je anticipirao kasnije Benjaminovo *iskustvo siromaštva*,³⁴ ali je i dalje negovao veru u iskupljujuću snagu novih formi poetskog izraza. Roman se u *Razgovorima o poeziji* pojavljuje kao proizvod *bolesnog vremena*, pa prema tome i sam deformisan, ali i kao forma u kojoj je sačuvana snaga poetskog izraza: „Poezija je tako duboko ukorenjena u ljudima, da ponekad, čak u najnepovoljnijim uslovima, bujno raste.”³⁵ *Amalija*, kojoj je upućeno *Pismo o romanu*, takođe ima deformisane čitalačke navike. Ona naprosto čita previše i čita *lošu literaturu: romane!* Strogom *Antoniju* to ne promiče: „Sa čuđenjem i unutrašnjim besom, često sam viđao vašeg slugu kako vam nosi gomile knjiga. Kako možete da dotaknete vašim rukama te prljave knjige? I kako možete da dozvolite da te zbunjujuće i sirove fraze uđu kroz vaše oko u svetište vaše duše? Provodite sate prepuštajući se mašti ljudi sa kojima bi vas bilo sramota da licem u lice razmenite samo nekoliko reči?”³⁶ *Amalijine* čitalačke navike su deformisane taman koliko je deformisana i moderna literatura. No, u tom deformisanom liku, jedne spram klasike naizgled patuljaste i niske forme koju proizvodi bolesno vreme, nastaju *književne arabeske*,³⁷ one su *prirodni produkti* jednog *bolesnog vremena*³⁸ – njihov kvalitet je utoliko viši ukoliko je i sama imaginacija autora više deformisana vremenom u kome nastaje: „...prema tome, ja

³³ Benjamin, *Gottfried Keller*, str. 289.

³⁴ Walter Benjamin, *Erfahrung und Armut*, II, 213-219. Za prevod na srpski Alekse Golijanina videti *Iskustvo i siromaštvo* na sajtu <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-iskustvo-i-siromaštvo>

³⁵ F. Schlegel, *Gespräch...* str. 331.

³⁶ *Isto*, str. 330.

³⁷ F. Schlegel, *Gespräch*, str. 331.

³⁸ *Isto*.

stavljam Rihtera iznad Sterna, jer je njegova uobrazilja mnogo bolesnija, pa tako i mnogo više čudesna i fantastična.”³⁹ *Amalijine* loše navike zato imaju izvesno opravdanje, i ona evidentno ne može da ih napusti.⁴⁰ Deformisani i bolesni karakter *vremena* otkriva svoje lepote u *arabeskama* modernih autora. One su najuzvišeniji poetski izraz modernog vremena, ali i prvi umetnički izraz sposoban da u svoje tkanje uključi potpunu poetiku čitave prošlosti. Benjamin takođe govori o *arabeskama*, Prust je majstor *arabeske* i finog tkanja – ali ove isprepletane slike kod njega ne iskupljuju čitavu tradiciju, one ne govore o sećanju, već svedoče o zaboravu, i na kraju postaju neodvojivi izraz Prustove patnje i propasti.⁴¹

Kod Kafke postoji figura koja ilustruje ovaj status moderne literature kao deformisane epike – u formi kratkih priča Kafka pokušava da utekne sudbini pisca romana, da bi je u njima uvek iznova susretao. Zato on piše o *Domaćinovoj brizi*, ili onome što ostaje od nje: Odradek, to „Najčudnovatije kopile koje su kod Kafke začeli prasket i krivica...”⁴² On je: „...oblik koji stvari primaju u zaboravu. One su deformisane. Deformisana je *Domaćinova briga*, o kojoj niko ništa ne zna...”⁴³ Ili bi pak, Benjamin nam to ne govori, nešto o njoj moglo da se sazna? Ili zapravo mnogo toga, samo kada bi se u Kafkinoj priči pojavio domaćin i počeo da pripoveda. Umesto njega, svuda se pojavljuje samo *Odradek*. On iskrsava na stepeništima, tavanima, hodnicima, govori kratkim informativnim rečenicama koje ništa ne saopštavaju, a zvuk njegovog glasa sličan je šuštanju lišća na vetru. Odradek je ono što ostaje od književnosti u romansi između epike i romana, između *prasketa* i *krivice*. To što ostaje je jedno stvorenje sačinjeno od *kalema* i *fronclli kanapa*, možda istih onih za koje Prust pokušava da se uhvati kako bi dosegao *ćilim doživljenog života*.⁴⁴ Ovo je slika koju epika dobija u romanu, ona užasava, prvo mitskom hladnoćom koju otkriva u božanstvima savremenog sveta, a zatim i potpunom nemogućnošću da nam podari savet i prenese iskustvo. Usamljeni pisac romana i njegov čitalac ostaju bez priče *domaćina* ili *moreplovca* o kojima govori Benjamin u svom eseju o Ljeskovu.⁴⁵ Na kraju, pred

³⁹ *Isto*.

⁴⁰ *Isto*, str. 333.

⁴¹ Benjamin, *Zum Bilde Prousts*, str. 311; *Prilog Prustovom liku*, str. 228. Za nešto drugačiji pristup vezi između romantičarske, specifično F. Šlegelove teorije romana i Benjaminovog čitanja Prusta, videti Josh Cohen, „Unfolding, Reading after Romanticism” u *Walter Benjamin and Romanticism*, str. 98-108; 104-106.

⁴² Walter Benjamin, *Franz Kafka, II*, str. 431; *Franc Kafka*, str. 255.

⁴³ *Isto*.

⁴⁴ Benjamin, *Zum Bilde Prousts*, str. 311; *Prilog Prustovom liku*, str. 228.

⁴⁵ Benjamin, *Erzähler*, str. 440.

njima se nalazi još samo *domaćinova briga*, ono što bi u *priči bilo ispričano* i o čemu bi domaćin na kraju dana mogao da pripoveda svojim gostima ili ono što bi i sam mogao da čuje u pričama onih koji dolaze iz daleka. Sve to ostaje prekriveno Odradekovim smehom, dok on spokojno počiva na nekom stepeništu ili podu hodnika. No, ko ne bi bio oduševljen pred Odradekom i ko bi se olako odrekao spoznaje da je savremena *Odiseja* moguća samo kao škripavo škljocanje zvezdastog kalema na prostorima skrivenim od pogleda ljudi – tavanima, registraturama, podrumima. Priču o vremenu u kome priča prestaje da bude moguća, nije nikada moguće do kraja ispričati: u ovu epsku pukotinu smešta se moderni roman.

3. EPIKA POSLE ROMANA

Pripovedanje stvara svet i menja ga – ovo je osnovna istina kojoj svedoče velike religije knjige, a koja je proročki bila nagoveštena u mitskim pripovestima. To nije samo fiktivni svet koji postoji pored stvarnog. O tome koliko je taj svet stvaran i opasan svedočila je Platonova brižljiva mržnja prema njemu. U svojoj osnovnoj, svedenoj i zbog toga beskrajno prilagodljivoj formi, epika se javlja kao usmena priповest, priča i ništa više od toga. Ispričati priču znači preneti iskustvo i oblikovati svet. U meri u kojoj je pripovedanje konstitutivno za svaku formu organizacije ljudskog društva, ono je zbog svoje snage i opasno. Zbog toga usmeno pripovedanje još u antici dobija pravilnost svoje stroge forme. Ep je prva standardizovana forma pripovedanja, on nije tu samo kako bi se prenela priča, već i kako bi se obuzdala reka iskustva koja se razliva kroz nebrojene usmene pripovesti. Mnogo pre štampane knjige, metrika i pevanje služili su kao tehničko sredstvo pamćenja i prenošenja pripovesti u formi koja bi smanjila moguća odstupanja i rasipanja. Istoriju političke i ekonomske organizacije ljudskog društva pratila je i istorija standardizacije pripovedanja. Stabilni oblici pripovedanja pratili su i sukcesivne oblike društvenog uređenja. Emancipatorni potencijal novih poetskih formi sa sobom je donosio i solidifikaciju društvenih odnosa kojima su te forme odgovarale. Pred ovom dinamikom između beskrajnosti poetskog izraza i definitivnih formi u kojima se on javlja staje i pogled Fridriha Šlegela u *Razgovorima o poeziji* – ovome odgovara i Benjaminov opis epskog kroz slike *mora*: „Ništa nije više epsko nego more. Prema moru se možemo naravno odnositi na mnogo različitih načina. Na primer, neko može ležati na plaži, slušati zvuk talasa, može i skupljati školjke koje more nanosi na obalu. To je ono što radi epski pisac. Takođe, morem se može ploviti. Iz mnogih razloga, ili potpuno bez razloga. Neko se može otisnuti na putovanje, i onda kada se

nađe daleko, može krstariti bez kopna na vidiku, bez ičega osim mora i neba. To je ono što radi pisac romana. On je zaista usamljen, tih...”⁴⁶

Šlegelovom bogatstvu poetskog, odgovara Benjaminov pojam epskog, kao nepreglednog prostora iz koga u pripovedanju nastaje izraz: iz mnogih razloga, ili nijednog posebnog. Ništa nije zbog toga subverzivnije od pripovedanja u njegovoj potpuno slobodnoj formi. Ono se pojavljuje kao uslov mogućnosti svake stabilne poetske forme, pa u krajnjem i modernog romana. Moderni roman je pak forma koja je najudaljenija, istorijski, ali i tehnički, od izvorne usmene pripovesti, on je i jedina forma u kojoj ova pripevest u svom arhaičnom elementu izbija na površinu, razvaljujući granice nove forme i oslobađajući svoju snagu. U isto vreme, kada se to događa u romanu, momenat epskog paralelno biva oslobođen i u teatru. Benjaminovu teoriju *epskog teatra* zato ne treba posmatrati odvojeno od njegove teorije modernog romana. Svoj tekst o *Epskom teatru* Benjamin počinje opisom iskustva čitanja romana, upravo ovo naizgled lagodno iskustvo distance moderni epski teatar treba da proizvede.⁴⁷ Brehtov *Verfremdung* nemoguć je bez epskog elementa, napetost koja nastaje između gledaoca i njegove društvene stvarnosti, moguća je samo pod pretpostavkom distance prema dešavanju koje se događa na pozornici. Kriza modernog romana prema Benjaminu nastaje pred savremenom navalom epskog. Deblin spremno dočekuje ovu krizu sa *epskim romanom*, ali i pokazuje granice ove književne forme koja izneverava *egzemplarnu* ulogu *epike*. Roman je forma u kojoj epika opstaje u modernom buržoaskom društvu, ali je on ujedno i forma koja je suviše uska za epiku. *Epske priče ne staju u knjige*, osim u slučaju u kome knjige predstavljaju eksplozije epskog elementa u modernom vremenu. Kraj uobičajene moderne forme romana nastaje onda kada romani bivaju sastavljeni po principu montaže, i kada film bez ograničenja forme u sebe prihvata element epskog.⁴⁸

Pored temeljnog značaja pripovedanja za konstituciju svakog zamislivog ljudskog iskustva, epika u vreme industrijskog kapitalizma i masovne kulture ne samo da doživljava krizu, već ova kriza upućuje na forme izraza u kojima ona ne može da opstane bez kontradikcija. Prema Šlegelu, roman je zauzeo nekadašnje mesto epike, za Benjaminu ovo privilegovano mesto u dvadesetom veku prestaje da postoji. U medijumima slike (čija paradigma je fotografija i film) epski element pronalazi svoj novi izraz, on biva izobličen do granice sopstvenog pucanja – s one strane dosadašnjih formi iskustva i

⁴⁶ Benjamin, *Krisis des Romans*, str. 230.

⁴⁷ Walter Benjamin, *Was ist das epische Theater*, II, str. 519; *Šta je to epsko pozorište*, str. 299.

⁴⁸ O ovome opširnije videti Uwe Steiner, *Walter Benjamin...* str. 115-136.

nasuprot devetnaestovekovnom buržoaskom miljeu u kome nastaje roman. Slika razara privid postojanja kontinuiranog iskustva koje je nestalo još sa krajem feudalnog srednjeg veka i nastankom modernog buržoaskog društva. Zbog toga je i nova forma historiografije za Benjamina dijalektička, a njen odnos prema epskom nije jednoznačan, on se ne ogleda u prostom *raskidu sa epikom*. Epski element u njoj biva *razotkriven*, a zatim i *raznet* – nemačka reč *Preisgeben* je dvoznačna. Konstatovati *likvidaciju* epskog elementa, moguće je samo pošto je on *oslobođen* iz krila istorizma i doveden do sopstvenog pucanja. U svom eseju o Eduardu Fuksu Benjamin ovako govori o odnosu savremene historiografije i epike: „...istorijski materijalista mora razotkriti (*Preisgeben*) epski momenat istorije. Ona za njega postaje predmet konstrukcije čije mesto nije prazno vreme već određena epoha, određena osoba, određeni život. On raznosi epohu i iznosi je iz objektivnog ‘kontinuiteta istorije,’ tako isto život iz epohe, delo iz životnog dela. Ali ono što se dobija ovom konstrukcijom je to da u delu životno delo, u životnom delu epoha i u eposi tok istorije – bivaju sačuvani i prevladani (*aufgehoben*).”⁴⁹

Križa romana u kojoj se epsko pojavljuje ili na mahove i nesigurno ili svesno i planski kao kod Deblina, strukturno odgovara krizi moderne istorističke naracije sa objektivističkim pretenzijama. Deblin pronalazi epski element u modernom pripovedanju da bi njime *razneo* formu romana, pri čemu i ovaj element biva raznet oslobađajući neslućene *moгуćnosti epskog*. Spokojstvo transformisanog Franca Karla, možda zagonetno otkriva nešto više od toga da je ovaj Deblinov junak umakao budnom oku svog tvorca izgubivši epski, egzemplaran karakter. Iščežuće epskog elementa u romanu, možda je upravo oslobađanje novih *epskih mogućnosti* o kojima Benjamin govori.⁵⁰ Isto tako, razotkrivanje epskog u istoriji, razara kako epske elemente tako i kontinuum u kome su oni bili usađeni. Da bi ponovo oslobodio *snagu iskustva*, zarobljenu u istorističkoj naraciji, Benjamin primećuje: „Istorizam postavlja večnu sliku prošlosti; istorijski materijalizam jedno posebno iskustvo sa njom, koje stoji samostalno. Oslobođenje epskog momenta kroz konstruktivni pokazuje se kao uslov tog iskustva. U njemu se oslobađaju snažne sile koje su ležale vezane u ‘bilo jednom’ istorizma.”⁵¹ Tihi echo Šlegelove *igre božanskih slika* i dalje opstaje u ovim Benjaminovim rečenicama. No, dok Šlegelov *Antonio* sanja o romanu u koji bi stala čitava tradicija, Benjamin posmatra kako sam tradicionalni medijum prenošenja iskustva, pripovedanje, razvaljuje granice romana i odatle poplavljuje suvu

⁴⁹ Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, II, str. 468.

⁵⁰ Benjamin, *Krisis des Romans*, str. 236.

⁵¹ Benjamin, *Eduard Fuchs*, str. 468.

zemlju moderne proze, dok *istorijski materijalizam* razbija kontinuitet istorije. Ovo nije posledica genijalnosti autora ili strogosti novih naučnih metoda. Umesto toga, radi se o zakonitosti modernog vremena koje oslobađajući do tada neviđene proizvodne snage deformiše tradicionalne forme izraza i konstitucije iskustva do neprepoznatljivosti – roman je jedna od prvih kulturnih posledica ranog buržoaskog sveta. No, *stari izrazi svesti*, koje bi tradicionalni marksizam olako odbacio, kod Benjamina se pokazuju ne samo kao i dalje prisutni u sadašnjosti, već i kao moguće sile njenog izbavljenja, doduše ne kroz povratak tradiciji, već kroz efekte koje te tradicionalne forme u svom izmenjenom obliku proizvode u savremenosti. Roman, ne samo da dovodi u pitanje sigurnost svakodnevice, već u svojoj poznoj formi destruiira etablirane konvencije izraza buržoaskog društva. Najvažnije, on destruiira samog sebe, ova detonacija moguća je samo zbog postojanja epskog elementa koji rastače njegovu individualnost i zatvorenost.

Ali, konačno, kako je uopšte moguće misliti o epici u svetu koji se nalazi između tradicije koja se više ne može preneti i sadašnjosti koja je ne može primiti? Kako je moguće govoriti o nečemu što se više ne može iskusiti? Benjaminova misao naizgled i sama pada kao žrtva ove moderne nemogućnosti – ukoliko epika, u najširem smislu te reči, u modernosti biva deformisana do tačke pucanja, zbog čega i dalje ostajemo zainteresovani za njen izgubljeni, originalni lik? Zbog čega i dalje ostajemo zbunjeni i oduševljeni pred Kafkinim Odradekom? Zbog čega njen zaboravljeni i nepovratni lik i dalje proganja starog Benjamina? Očigledno je da taj lik, kao specifičan fragment jednog izgubljenog iskustva i razbijenog sveta, predstavlja neophodan pol u dijalektičkoj konstelaciji koja postoji između predstave o osiromašenoj sadašnjosti i odbljesaka prošlog trenutka. Ukoliko istorijski materijalista zaista treba da napiše novu istoriju čiji likovi su sve one zaboravljene i anonimne duše preko čijih leđa je izgrađeno ono što nazivamo kulturom,⁵² nijedna među njima nije tiša i neupadljivija od figure pripovedača. Dakle, ne figure značajnog pisca moderne klasike, već običnog putujućeg trgovca ili zanatlije, moreplovca ili domaćina, čiji lik se još uvek prepoznaje u beskrajno isprepletenim konturama arabeske modernog romana. Ukoliko je savremeni istoričar pisac koji datumima daje fizionomiju,⁵³ pripovedač je tradicionalni oblik fizionomije sa kojim on nužno stupa u dijalektički odnos – ovaj odnos nije odnos podražavanja. Umesto toga istoričar čini ono što je pripovedanje

⁵² Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte; Paralipomena, I*, str. 696; 1240-1241.

⁵³ Walter Benjamin, *Passagenwerk, VII*, str. 596. Za prevod videti Valter Benjamin, *Projekat pasaži, Sveska N*, prev. Aleksa Golijanin (<https://anarhija-blok45.net/tekstovi/Walter-Benjamin-Pasazi-Sveska-N-buklet.pdf>)

uvek činilo, ali ograničen konfiguracijom sopstvenog predmeta, on biva osuđen na konstrukcije (*Gebilde*) u kojima se gubi apstraktna podeljenost na *priču i sliku*, a priča, u svom epskom elementu, biva *razneta*. U nju istoričar dodaje *ekrazit*,⁵⁴ da bi fragmenti njenog raspada poslužili kao elementi za montažu. Tako, čak ni *istorijski materijalizam* kod Benjamina ne odbacuje element epskog, on ga razara, kako bi mogao da slobodno konstruiše sa njegovim elementima – čak pojava nauke u *čeličnom okviru teorije*⁵⁵ kroz ovaj neizbežni sudar sa epskim elementom, dolazi u kontakt sa arhaičnom slikom pripovedanja. Razaranje epskog elementa ne predstavlja scijentističko oslobađanje istorije od elementa pripovedanja, ne, ono razara pripovedanje kako bi iz njega oslobodilo snage koje su se u njemu akumulirale vekovima.

LITERATURA

Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

Band I:

- *Über den Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik*, 7-122.

- *Über den Begriff der Geschichte*, 691-704; 1223-1226.

Band II

- *Gottfried Keller, Zum Ehre einer Kritischen Gesamtausgabe seiner Werke*, 283-295.

- *Zum Bilde Prousts*, 310-334.

- *Franz Kafka, Zum zehnten Wiederkehr seines Todestages*, 409-437.

- *Der Erzähler, Betrachtungen zum Werks Nicolai Leskows*, 438-465.

- *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, 465-505.

Band III

- *Krisis des Romans, Zu Döblins „Berlin Alexanderplatz“*, 230-236.

Band VII

- *N, Erkenntnistheoretisches, theorie des Fortschritts*, 570-611.

Hannah Arendt, „Walter Benjamin: 1892-1940” u Walter Benjamin *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007.

Valter Benjamin, *Iskustvo i siromaštvo*, prev. Aleksa Golijanin na sajtu <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-iskustvo-i-siromastvo>

Valter Benjamin, *Projekat pasaži, Sveska N*, prev. Aleksa Golijanin na sajtu <https://anarhija-blok45.net/tekstovi/Walter-Benjamin-Pasazi-Sveska-N-buklet.pdf>

Valter Benjamin, *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974. prev. Milan Tabaković.

Josh Cohen, „Unfolding, Reading after Romanticism” u Beatrice Hansen and Andrew Benjamin (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London, 98-108.

⁵⁴ Isto, str. 593; 39.

⁵⁵ Benjamin, *Begriff der Geschichte, Paralipomena*, str. 696; 1240-1241.

- Alfred Döblin, *Aufsätze zur Literatur*, Walter- Verlag, Olten und Freiburg in Breisgau, 1963.
- Franc Kafka, *Pripovetke*, Nolit, Beograd, 1987. prev. Branimir Živojinović.
- Vivial Liska, *German-Jewish Thought and its Afterlife: A Tenuous Legacy*, Indiana University Press, Bloomington, 2017.
- Michael Löwy, „Revolution Against ‘Progress’: Walter Benjamin’s romantic Anarchism” u *NLR* I/152, July–August 1985. doi.org/10.64590/tyf
- Michael Löwy, „A Historical materialism with Romantic splinters”, u *The Revolution is Emergency Break: Essays on Walter Benjamin*, Routledge, New York & London, 2024.
- György Lukács, *Die Theorie des Romans ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Verlag bei Paul Kassirer, Berlin, 1920.
- Đerđ Lukač, *Teorija romana, jedan filozofskohistorijski pokušaj u formama epske literature*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990. prev. Kasim Prohić.
- Stéphane Moses „Le fil de la tradition est-il rompu? : Sur Deux Formes de Modernité Religieuse” *Revue Des Deux Mondes*, 2002, 102–14.
- Stephane Moses, *The Angel of History: Benjamin, Rosenzweig, Scholem*, Stanford University Press, Stanford, 2009. trans. Barbara Hershav
- Stephane Moses, *Displacements*, De Gruyter, Berlin, 2024. trans. Ahraf Noor
- Anthony Phelan, „Fortgang and Zusammenhang, Walter Benjamin and the Romantic Novel” u Beatrice Hansen and Andrew Benjamin (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London, 2002. 69-82.
- Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1968.
- Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur* (Hans Eichner, hrsg.), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien, 1961.
- August Schlegel, *Vorlesungen über Ästhetik I* (Ernst Behler, hrsg.), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1989.
- Uwe Steiner, *Walter Benjamin: An Introduction to his Work and Thought*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2004. trans. Michael Winkler.
- Fridrih Šlegel, *Razgovori o poeziji*, Rad, Beograd, 1992. prev. Dragomir Perović.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

BENJAMIN AND FRIEDRICH SCHLEGEL: THE
NOVEL AND THE DEFORMATION OF EPIC

Abstract: Traces of Benjamin's late interest in the epic are scattered throughout his texts on the modern novel, written at the end of the 1920s and during the 1930s. Specifically, Benjamin has developed his late theory of the novel through the texts on *Leskow*, *Keller*, *Döblin*, *Proust*, and *Kafka*. In that same period, his concept of epic starts to figure significantly in his texts on theater, art, and history. Benjamin writes on *epic theatre*, *uncovering/abandonment of epic elements in history*, *on the relation between epic and film*, etc. However, the role of the concept of *epic* is mostly fragmentary in these texts, with one possible exception in the text on *Leskow*; at the same time, the link with the earlier Benjamin's texts on romanticism is not clearly visible. Following Benjamin's theory of narration through the text on *Leskow*, as well as his other late texts on the novel and narration, it is possible to catch a sight of the connection between Benjamin's question on the destiny of epics in modernity and romantic (specifically F. Schlegel's) theory of the novel. Forming a theoretical arc between F. Schlegel's *Letter on the novel* and Benjamin's late texts draws an outline of Benjamin's conception of the novel as a *deformed epic*. However, for Benjamin, the causes of this *deformity* are to be understood only from the perspective of historical materialism, which is possible only through the emancipation and overcoming of the epic element in historiography. Finally, for Benjamin, as for F. Schlegel, the crisis of epic contains within itself a certain index of salvation. But while Schlegel was still in a position to place high hopes in the novel as a new epic form, Benjamin sought new epic possibilities emerging from the novel's crisis and overcoming it.

Keywords: Benjamin, romanticism, Schlegel, novel, epic, narration

Primljeno: 1.3.2025.

Prihvaćeno: 2.5.2025.

DORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

DELEZ, UZVIŠENO I KANTOV ROMANTIZAM²

Sažetak: U ovom radu se osvrćem na postmodernu recepciju Kantovog pojma uzvišenog, posebno u delu Žila Deleza, osvetljavajući njegovu romantičarsku dimenziju. Pojam uzvišenog, ključan za romantizam u filozofiji, književnosti i umetnosti, igra značajnu ulogu i u postmodernoj misli. Autori poput Žan-Fransoa Liotara i Žila Deleza oslanjaju se na Kantova razmatranja uzvišenog, razvijajući ih dok ih istovremeno kritikuju. U radu pokazujem kako postmoderni autori kroz Kantovu kritiku razotkrivaju njegov romantizam i kako on, iako racionalista u ranijim radovima, u *Kritici moći suđenja* postaje središnji figuralni trenutak za razumevanje uzvišenog. Kroz analizu Delezove recepcije ovog pojma, rad ukazuje na kantovsku dijalektičnost između racionalnosti i romantizma, kao i na način na koji će Delez radikalizovati neke romantičarske momente koji su prisutni kod Kanta, ali isto tako, i napustiti druge elemente koji će kod Kanta, u pojmu individue, ostati na snazi.

Ključne reči: romantizam, uzvišeno, Kant, Delez, saglasnost moći

UVOD

Doba postmoderne u filozofiji obično se tumači kao reakcija na racionalističke pretenzije moderne. Jedan od osnovnih elemenata ovog pravca ogleda se u otklonu od hijerarhije moći kojom se um uzdiže nad čulnošću, pri čemu su obuhvaćeni i opažajni i afektivni aspekti čoveka. Iako ovaj filozofski pravac stavlja težište na ideje „novog” i „singularnog”, on ipak, gledano iz istorijske perspektive, ima svoje preteče, među kojima je posebno značajan romantizam.

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

² Ovaj članak realizovana je uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada broj 451-03-136/2025-03/ 200025.

Ovaj uticaj jasno se vidi u vezi sa jednim pojmom kojem su se okrenuli brojni autori koji se ili otvoreno deklariraju kao postmoderni, ili su pak, često protiv svoje volje, tako označeni. Reč je o pojmu uzvišenog – pojmu koji je od velikog značaja za romantizam, kako u filozofiji, tako i u njegovim književnim i umetničkim tendencijama. Paradoksalno, značaj ovog pojma u postmodernoj misli proizlazi upravo iz njegovog romantičarskog karaktera, ali posredstvom jednog mislioca kojeg teško da bismo mogli nazvati romantikom. Reč je, naravno, o Imanuelu Kantu i njegovim razmatranjima o uzvišenom u *Kritici moći suđenja*. Savremeni francuski autori, pre svega mislioci poput Žan-Fransoa Liotara i Žila Deleza, oslanjaju se na Kantova razmatranja ovog pojma, ujedno putem razvoja njegovih uvida, ali isto tako i kritike – mogli bismo reći – romantičarskih pretpostavki koje je Kant pokušao da prevaziđe. Istovremeno, kroz ovu kritiku i transformaciju Kantovog pojma, postmoderni autori ujedno ističu jednu vrstu kantovskog romantizma, ili preciznije, ukazuju na to kako Kant, racionalista prve dve *Kritike*, u svojoj trećoj *Kritici* poprima obrise romantika.

U ovom radu ću se osvrnuti na ovu postmodernu liniju interpretacije „romantičnog” Kanta. U tu svrhu najpre ću prikazati kratku istoriju pojma uzvišenog i njegovu recepciju kod Kanta. Potom ću pokazati na koji način je ovaj pojam preuzet i razvijen u delu Žila Deleza, kako bi se ukazalo na jedan aspekt Kantovog romantizma, ali i na ograničenja koja prate takvo čitanje ovog nemačkog filozofa.

KRATKA ISTORIJA UZVIŠENOG

Kant se pojmom uzvišenog bavio još u svojim pretkritičkim spisima, posebno u tekstu *O lepom i uzvišenom* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*), gde se, poput mnogih autora tog perioda, oslanja na radove britanske estetike 18. veka, a naročito na teoriju Edmunda Berka. Kao što se vidi iz naslova ovog dela, uzvišeno se, uz lepo, tretira kao jedno od dva temeljna estetska iskustva. Međutim, to nije oduvek bio slučaj, jer je ova suprotnost između uzvišenog i lepog proizvod moderne estetičke misli. Istorija uzvišenog leži u antici, u tekstu koji se pripisuje Kasiju Longinu (*Cassius Longinus*), teoretičaru retorike iz prvog veka nove ere, pa su tako i začeci ovog pojma prvenstveno retoričkog karaktera. Longinov tekst nosi naziv *Peri hypsous*, pri čemu se starogrčka reč *hypsous* prevodi kao „uzvišeno”. Najopštiji smisao tog pojma u njegovim ranim manifestacijama upućuje na ono što nadilazi uobičajene granice ili visine. Prema Longinu, uzvišeno je određena karakteristika misli i govora (*logos*). Još preciznije, uzvišeno je

„izvrsnost” koja se prepoznaje u duševnoj sklonosti govornika, kao i u izrazu onoga što govornik iznosi.³ Karakter uzvišenog time može da pogađa kako sadržinu govora, ali isto tako i formu izražavanja. S druge strane, ovaj predikat se prepoznaje i u odnosu prema onima kojima je govor upućen – publici. U tom smislu, efekat uzvišenog ogleda se u retoričkom uticaju govora na publiku, koja biva dovedena u stanje ekstaze (*ekstasis*), zadivljenosti (*thau-masion*) i zaprepaščenosti (*ekplêxis*).⁴

Longin upoređuje iskustvo uzvišenog sa udarom groma ili plamenom koji obuzima slušaoca i koji nam se, u jednom trenutku (*kairos*), ukazuje kao nešto silovito. Ta silovitost, koja se ispoljava kroz izražaj govornika, ima efekat ne samo da nas ubedi – kao što je to slučaj sa dobrim govorom uopšte – već da nas preplavi i obuzme. Efekat uzvišenog dovodi nas u stanje nalik transu, pri čemu, u tom snažnom emotivnom prenošenju, istovremeno bivamo i poniženi. To se dešava zato što nas govor, svojom snagom, stavlja u poziciju u kojoj osećamo da nas nešto nadilazi, pa čak i pokorava. Uzvišeni govor dominira nad nama, ali nas istovremeno duhovno uzdiže. Dakle, ne radi se o govoru koji apeluje isključivo na racionalne kapacitete i logiku, već o govoru koji u jednom trenutku brzo i neposredno stvara stanje entuzijazma, čime nas prenosi u izmenjeno duševno stanje, u kojem se smenjuju osećanja poniženja i uzvišenosti. Ova povezanost iskustva uzvišenog, s jedne strane, i transcendencije, s druge, postala je jedno od obeležja romantizma 18. i 19. veka. Iz tog razloga, kako to Adam Potkaj tvrdi: „Kod Longina nalazimo začetak svega što će romantici imati da kažu o uzvišenom”.⁵

Međutim, tek će dalja recepcija ovog pojma u modernom dobu uneti ključne elemente koji se vezuju za romantičarski pokret. U 17. veku, Nikola Buoalo (*Nicolas Boileau*) je svojim prevodom Longinovog teksta uveo pojam uzvišenog u moderne estetičke rasprave. Ipak, to je učinio na način koji će u velikoj meri odrediti pravac budućih razmatranja ovog pojma. Dok je kod Longina uzvišeno bilo pre svega pitanje retorike i stila – naročito tzv. „visokog stila” – kod Buoaloa se težište pomera ka unutrašnjem, duševnom stanju subjekta.⁶ Na tragu Longina, Buoalo eksplicitno vezuje ovaj efekat sa iskustvom transcendencije, koji će igrati odlučujuću ulogu u formiranju romantične recepcije uzvišenog.

³ Russel, D. A., „Introduction”, u Longinus, *On the Sublime*, Oxford: Clarendon Press 1964, str. xix.

⁴ Doran, Robert, *The Theory of Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, str. 27.

⁵ Potkaj, Adam, „The British Romantic Sublime”, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012, str. 204.

⁶ Doran, *The Theory of Sublime from Longinus to Kant*, str. 109.

Slična razmatranja nalazimo i kod Džona Denisa (*John Dennis*). Denis takođe pomera težište uzvišenog ka sferi osećanja – preciznije, ka strastima – a ne ka ideji ili retoričkom metodu koji te strasti izazivaju. Ipak, njegov najvažniji doprinos ogleda se u razradi strukture osećanja uzvišenog, koje definiše kao dualno, ukazujući na njegov paradoksalni efekat sadržan u „užitku u užasu” ili „očaravajućem užasu” (*delightful horror*). Time se po prvi put jasnije kristališe priroda osećanja uzvišenog kao mešavine zadovoljstva i nezadovoljstva, tuge i radosti, užitka i straha.⁷

Ova dualna struktura osećanja nadovezuje se na već pomenuti efekat uzvišenog, koje nas istovremeno ponižava – preplavljujući nas svojom silovitošću – i uzdiže, prenoseći osećaj zadovoljstva i ushićenosti. Denis je takođe zaslužan za povezivanje uzvišenog s pojmom lepog. Fokusiranjem na užas (*terror*), on pozicionira uzvišeno izvan domena racionalnog, odnosno onoga što je oblikovano, simetrično i ograničeno. Naprotiv, uzvišeno izmiče racionalnoj refleksiji i neposredno apeluje na strasti, zbog čega lepota – kao oličenje forme i harmonije – postaje suprotstavljena uzvišenom.

Ova podela konačno vodi ka neposrednom prethodniku Kanta u razmatranju pojma uzvišenog – Edmundu Berku. Ovaj anglo-irski filozof postaje Kantova ključna referenca u njegovim sopstvenim razmatranjima uzvišenog. Berk u velikoj meri nasleđuje Denisovu distinkciju između estetskih kategorija lepog i uzvišenog, ali u svoju analizu uvodi i psihološku dimenziju, utemeljenu u empirizmu Džona Loka. Uzvišeno, prema Berku, treba posmatrati kroz dijalektičku matricu zadovoljstva i bola. Prema njegovom čuvenom određenju:

„Šta god je na bilo koji način prilagođeno da pobudi ideje bola i opasnosti, tj. šta god da je na bilo koji način užasno, ili se odnosi na užasne predmete, ili deluje na način sličan užasu, izvor je uzvišenog; tj. ono proizvodi najjaču emociju koju um može da oseti.”⁸

Uzvišeno sada više nije samo jedna estetska kategorija pored lepog. Naprotiv, ove dve kategorije su nesamerljive jer proizlaze iz suprotnih izvora: dok je osnov lepote zadovoljstvo, izvor uzvišenog je iskustvo bola.⁹ Ipak, kao i kod Denisa, taj bol nije jednoznačan – reč je o užitku u bolu, o obliku užasa koji istovremeno pruža osećaj zadovoljstva (*delightful horror*).¹⁰ Ono što je ključno jeste da i lepo i uzvišeno zasnovani su na zadovoljstvu, ali uzviše-

⁷ Isto, str. 125.

⁸ Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford: Oxford University Press, 2015, str. 36.

⁹ Isto, str. 113.

¹⁰ Isto, str. 67.

no u sebi sadrži element nezadovoljstva, upravo putem kojeg se dolazi do intenzivnog osećaja zadovoljstva. Dijalektika zadovoljstva i nezadovoljstva postaće temelj na kojem će Kant razviti svoju sopstvenu ideju uzvišenog.

KANT I UZVIŠENO

U svom delu *Kantova kritička filozofija*, posvećenom transcendentalnoj teoriji moći, Delez piše o „duboko romantičnom Kantu”¹¹ *Kritike moći suđenja*. Štaviše, on tvrdi da treća *Kritika* predstavlja „zasnivanje romantizma”¹², ali isto tako da u ovom delu „klasicizam koji se dovršava i romantizam koji se rađa pronalaze složenu ravnotežu”.¹³ Teza o „Kantovom romantizmu” svakako nije nova, pošto se, kao što ćemo videti, Kant eksplicitno nadovezuje na prethodnu tradiciju razmišljanja o uzvišenom, povezujući ova razmatranja sa moralnim statusom čoveka koji će postati jedna od niti vodilja romantične recepcije ovog pojma.

Kao i njegov prethodnik, Edmund Berk, Kant pravi razliku između lepog i uzvišenog. No Kantova razmatranja o ovim pojmovima temelje se na transcendentalnim uslovima koji sudove o lepom i uzvišenom čine mogućim u njihovom univerzalnom važenju. Dakle, za razliku od Berka, Kant svoju analizu ne usmerava na psihološke i empirijske karakteristike ovih sudova, već na sâmu formu suda. Prema njemu, ovi sudovi su reflektivni, što podrazumeva da nam pravilo u iznošenju suda nije unapred dato, kao što je to slučaj sa odredbenim sudovima koji pripadaju domenima teorije i morala. U odredbenom sudu razum određuje pojedinačni slučaj, time što taj slučaj podvodi pod pravilo – na primer kada iznesemo sud „ruža je cvet”. Za razliku od ovog suda, u estetskom sudu, kada kažemo „ova ruža je lepa”, ne posedujemo pravilo „lepote” pod kojim možemo da podvedemo jedan slučaj. Razlog za ovo je da ne posedujemo pojam „lepote” koji bismo mogli univerzalno primeniti.¹⁴ Bez obzira kako definišemo „lepo”, na primer kao „savršeno”, to ne garantuje da će taj pojam dovesti do iskustva lepote.¹⁵ Ovo vodi do zaključka da je lepota isključivo subjektivna stvar; svako ima svoje predstave o lepom, što dovodi do relativizma u estetskoj teoriji. No, Kant tvrdi da ovo nije slučaj

¹¹ Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, London: The Athlone Press, 1984, str. xi.

¹² Isto, str. xii.

¹³ Delez, Žil, *Kantova kritička filozofija*, Beograd: Fedon, 2015, str. 77.

¹⁴ Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, Beograd: Dereta, 2024, str. 117.

¹⁵ Videti: Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, str. 107.

i da ipak pretpostavljamo i zahtevamo određeno univerzalno važenje kada tvrdimo da je nešto lepo.¹⁶ Razlog za ovu tvrdnju leži u činjenici da sudovi o lepom i uzvišenom proizilaze iz transcendentálnih kvaliteta saznanjnih moći čoveka. Tačnije, reflektivni sud, u prvom redu, sud o lepom, nije zasnovan na odnosu u kojem razum određuje čulnost, već na slobodnoj igri uobrazilje i razuma. Sa druge strane, neodređena saglasnost uobrazilje i razuma zasnovana je na univerzalnoj strukturi saznanjnih moći čoveka. Svako je sposoban za uobrazilju i razum, pa time i za njihovu neodređenu saglasnost koja, prema Kantu, proizilazi iz određenog stepena obrazovanja i kulture.¹⁷ No, Kant takođe tvrdi, na tragu svojih prethodnika, da sud o uzvišenom upućuje na jednu drugačiju formu saglasnosti moći. Uzvišeno ne pobuđuje zadovoljstvo neposredno, kao što je to slučaj sa lepim, već izaziva neprijatnost. Za razliku od cvetova, koje Kant daje kao primer lepote, pojave koje pobuđuju iskustvo uzvišenog su vulkani, olujno more, planinski grebeni i besrazmerna nebesa.¹⁸ Kako Kant piše, nadovezujući se na svoje preteče: „priroda najčešće izaziva ideje uzvišenog u svome haosu ili u svome najdivljijem, najnepravilnijem neredu i pustošenju, ako se samo mogu u njoj sagledati veličina i snaga”.¹⁹ Umesto svrhovite forme lepog koja u nama izaziva slobodnu igru uobrazilje i razuma, u sudu o uzvišenom dešava se nešto sasvim drugo – prizori nereda, haosa i pustošenja, koje pobuđuju sasvim druga osećanja. Kako Kant piše,

„dopadanje lepoga nosi neposredno u sebi neko osećanje usavršavanja života, usled čega se može udružiti sa dražima i sa nekom živahnim uobraziljom, osećanje uzvišenoga, međutim, predstavlja jedno zadovoljstvo koje nastaje samo indirektno, naime tako što biva proizvedeno osećanjem nekog trenutnog kočenja životnih sila i njihovog izlivanja koje odmah posle toga nastupa, usled čega je utoliko jače: prema tome kao ganuće ne predstavlja, kako izgleda, u aktivnosti uobrazilje nikakvu igru već ozbiljnost.”²⁰

Osećanje uzvišenog poseduje kompleksniju strukturu nego što je to slučaj sa osećanjem koji prati sud o lepom. Uzvišeno stvara tenziju, napetost koja proizilazi iz negativnog naboja, koji pak neposredno nakon toga popušta i vodi do izlivanja životnih sila koje je time još intenzivnije nego što je to slučaj sa lepim. Kant tako tvrdi da se „najvažnija i unutrašnja razlika” između lepog i uzvišenoga sastoji se u tome da se ono našoj uobrazilji pojavljuje kao

¹⁶ Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 118.

¹⁷ Isto, str. 177.

¹⁸ Isto, str. 172.

¹⁹ Isto, str. 156.

²⁰ Isto, str. 154.

„nasilničko, ali se ipak prosuđuje kao da je utoliko uzvišenije”.²¹ Kada smo suočeni sa pojavom apsolutne veličine ili moći (odsustvo forme koja je ključna za lepotu), uobrazilja nije sposobna da predstavi predmet u potpunosti, i ovim trpi nasilje. Prizori erupcije vulkana ili olujnog mora preplavljaju naša čula i našu moć predstavljanja u uobrazilji.

No, Kant zatim izvodi jedan bitan argument. Prirodne pojave su puki „okidači” za osećanje uzvišenog. U planini ili vulkanu nema ničega inherentno uzvišenog. Ukoliko se dovoljno udaljimo od planine, postaće mala, ukoliko se udaljimo od erupcije vulkana, videćemo samo oblak dima. Prema Kantu, – i ovde možemo videti zašto su romantizam i klasicizam u ravnoteži – ono što je uzvišeno jeste naše duševno stanje (*Geistesstimmung*), kao i ideje uma, u prvom redu, beskonačnost, koju kontempliramo kada smo suočeni sa ovakvim prirodnim pojavama. Ideje apsolutne veličine ili moći ne proističu iz tih objekata, već leže u sâmom umu.²² Kako Kant piše: „Prema tome uzvišenim treba nazvati ne objekat, već ono raspoloženje duha koje izaziva neka određena predstava kojom se bavi refleksivna moć suđenja”.²³ Iz ovoga sledi da iskustvo uzvišenog ne govori toliko o sâmim objektima koji su nam predstavljeni, već ukazuje na „moć duše koja prevazilazi svako merilo čula”.²⁴

Isto tako, centralna spona koja vezuje Kantovo razumevanje uzvišenog i romantizam jeste moralno osećanje. Kako Adam Potkaj tvrdi, romantizam će iskustvo transcendencije koje karakteriše uzvišeno, na tragu Kanta, podrediti moralnom uzvišenom.²⁵ Kant tako tvrdi kako individua, kao zakonodavac sopstvene volje, zaslužuje predikat uzvišenog: „Doduše, u njoj [individui] se utoliko ne nalazi nikakva uzvišenost ukoliko je ona potčinjena moralnome zakonu, ali se uzvišenost utoliko nalazi u njoj ukoliko je ona u isto vreme upravo u pogledu toga zakona zakonodavac pa je samo zato njemu potčinjena”.²⁶ Ovo svojstvo moralnog subjekta usko je vezano i za činjenicu da je struktura „osećanja uzvišenog [...] gotovo identična onoj poštovanja moralnog zakona”²⁷, gde se iskustvo podređenosti i uzvišenosti stapaju.

²¹ Isto, str. 154–155.

²² Isto, str. 154–155.

²³ Isto, str. 160.

²⁴ Isto. Ovde možemo uzeti za primer jednu od najpoznatijih slika romantizma, *Lutalica iznad mora magle*, Kaspara Davida Fridriha, koja veoma dobro oslikava ovu tvrdnju iz Kantove treće *Kritike*. Videti: https://en.wikipedia.org/wiki/Wanderer_above_the_Sea_of_Fog (pristupljeno 12.02.2025).

²⁵ Potkaj, „The British Romantic Sublime”, str. 205.

²⁶ Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2008, str. 91.

²⁷ Cvejić, Igor, *Nasilna intencionalnost uzvišenog*, *Theoria* 62 (2), (2019): 53–68, str. 56.

Tako, jedna od Kantovih najpoznatijih rečenica, u kojoj tvrdi: „Dve stvari ispunjavaju dušu uvek novim i sve većim divljenjem i strahopoštovanjem [*Ehrfurcht*]: zvezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni”²⁸, ukazuje na ovu dvostruku strukturu osećanja straha (*Furcht*) i poštovanja (*Ehre*), koje su prisutne kako u iskustvu uzvišenog (besrazmernih nebesa), tako i u osećanju koje proizlazi iz delanja prema moralnom zakonu, gde se, kao čulna bića, potčinjavamo sebi kao umnim stvorenjima. Ovo će u 18. veku postati jedna od niti vodilja romantizma, koji će u buđenju osećanja uzvišenog otkriti mogućnost transcendiranja partikularnih i svakodnevnih interesa i prohteva, otvarajući put ka onome što je Kant nazvao naša „moralna obdarenost”.

DELEZOVO ČITANJE „ROMANTIČNOG” KANTA

Delezova tvrdnja o ravnoteži klasicizma i romantizma u trećoj *Kritici*, deo je mnogo šire interpretacije Kantove teorije moći koju francuski filozof najpre nudi u delu *Kantova kritička filozofija*, a zatim razvija i transformiše u *Razlici i ponavljanju*. Interpretacija se zasniva na kritici principa zajedničkog čula (*sensus communis*), to jest, principa saglasnosti moći u domenima znanja, morala i estetike. Iz ovog razloga će treća *Kritika*, a posebno sud o uzvišenom, igrati ključnu ulogu u Delezovoj interpretaciji Kanta. Kao što je navedeno, umesto zakonodavne saglasnosti moći, koju nalazimo u prve dve *Kritike*, u *Kritici moći suđenja* nailazimo na „slobodnu igru” između razuma i uobrazilje (*sensus communis aestheticus*). Delez će iz ove posebne prirode suda ukusa izvesti zaključak da Kantova teorija moći za svoju pretpostavku ima saglasnost koja prethodi određenom zakonodavstvu koje je na snazi u teorijskoj i praktičkoj filozofiji. Razlog za ovo je činjenica da mogućnost neodređene saglasnosti logički prethodi činjenici određene saglasnosti. Tako, u domenu znanja, razum putem kategorija postavlja zakone čulnosti, kao i regulativna ograničenja u upotrebi uma. U domenu morala, um je taj koji postavlja zakone drugim moćima putem kategoričkog imperativa.²⁹ Međutim – i to Delez naglašava – ni jedno ni drugo zakonodavstvo ne bi bilo moguće ukoliko sâme moći već na neki način ne bi bile sposobne za saglasnost:

²⁸ Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, prev. Danilo N. Basta, Beograd: BIGZ, 1979, str. 174.

²⁹ Detaljno o ovome, videti: Hristov, Đorđe, „Kant, uzvišeno i Delezov pojam učenja”, *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, 68(1), 2025, str. 81–100, str. 89.

„Sposobnosti nikada ne bi stupile u saglasnost koju određuje ili fiksira jedna od njih, ako već u prvom redu, same po sebi i spontano, ne bi bile sposobne za neodređenu saglasnost, slobodnu harmoniju, harmoniju bez fiksanog odnosa.”³⁰

Prema Delezu, odredbeni sud u teorijskoj i praktičnoj sferi pretpostavlja ovu činjenicu, iako je prikriva.³¹ Činjenica postaje vidljiva tek u refleksivnom sudu, budući da: „svaka saglasnost sposobnosti, pod odredbenom i zakonodavnom sposobnošću, pretpostavlja postojanje i mogućnost jedne neodređene i slobodne saglasnosti”.³² Zaključak koji Delez izvodi iz ove činjenice je da treća *Kritika* „zasniva” njegovu praktičnu i teorijsku filozofiju, pošto objašnjava kako je uopšte *concordia facultatum* u sferi znanja i morala moguća.³³ U tome se ogleda značaj suda ukusa, ali – kako Delez dalje ističe – i njegovo ograničenje.

Uprkos značaja slobodne igre uobrazilje i razuma u sudu ukusa, Delez smatra da je važnije mesto za razumevanje *concordia facultatum* Kantova analiza uzvišenog. Razlog za ovu tvrdnju leži u Delezovom argumentu da sud o ukusu saglasnost naprosto pretpostavlja. Iako ovaj sud ukazuje na pretpostavku zajedničkog čula – budući da neodređenost i sloboda u saglasnosti prethode zakonodavstvu pojedinačnih moći – ta pretpostavka ostaje upravo to: samo pretpostavka. Tek u sudu o uzvišenom, prema Delezu, nailazimo na nešto više od pretpostavke *sensus communis*-a kao nečeg datog – bilo u zakonodavnoj, bilo u neodređenoj formi. U sudu o uzvišenom, kako Delez piše, „saglasnost uobrazilja-um nije naprosto pretpostavljena: ona je uistinu proizvedena, proizvedena u nesaglasnosti”.³⁴ Drugim rečima, ono na šta sud o uzvišenom ukazuje je nastanak zajedničkog čula. U ovom sudu saglasnost nije pretpostavljena – to jest, nije neposredno data u osećanju zadovoljstva – već se, naprotiv, proizvodi iz prvobitnog nezadovoljstva i bola. Tek posredstvom nezadovoljstva i bola dolazimo do zadovoljstva koje proizilazi iz saglasnosti uobrazilje i uma, čime Kantova transcendentalna filozofija sada uključuje momenat geneze zajedničkog čula. Forma procesa geneze iz nesaglasnosti u saglasnost, kako Delez ističe, jeste kultura. Kant pokazuje da „zajedničko čulo koje odgovara osećaju uzvišenog” ima svoj uslov unutar „kulture kao kretanja svog nastanka”.³⁵ Ovo je razlog zbog kojeg Delezovo

³⁰ Smith, Daniel W., *Introduction*, u Deleuze, Gilles, *The Idea of Genesis in Kant's Aesthetics*, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 5(3), (2000): 57–70, str. 60.

³¹ Delez, *Kantova kritička filozofija*, str. 80.

³² Isto, str. 81.

³³ Smith, *Introduction*, str. 60.

³⁴ Delez, *Kantova kritička filozofija*, str. 70.

³⁵ Isto.

čitanje Kanta uzima treću *Kritiku* kao temelj prve dve. *Sensus communis* jeste pretpostavka saglasnosti u sudu o lepom, ali on nije ništa drugo do pretpostavka društvenosti kao takve. Sud o uzvišenom ovu pretpostavku ne prihvata zdravo za gotovo, već upućuje na nastanak društvenosti u formi kulture. Time proizvodnja saglasnosti moći u kulturi postaje temelj sâmog suda o ukusu. Kako Danijel Smit tvrdi: „U Delezovom tumačenju, ovo je veliko otkriće treće kritike: svaki harmoničan sklad sposobnosti ima svoje osnovno uporište u fundamentalnoj nesuglasici sposobnosti, nesuglasnom skladu”.³⁶

Međutim, Delezova primedba o ravnoteži klasicizma i romantizma u trećoj *Kritici* dobija novi smisao iz perspektive njegove kasnije transformacije Kantove teorije moći u *Razlici i ponavljanju*. U ovom delu Delez ide dalje od interpretacije Kanta, i pokušava da prevaziđe okvire njegove transcendentalne filozofije. Jedna od linija argumenta koju u tom cilju razvija je snažnije insistiranje na primatu čulnog, koje razvija kroz novo razumevanje odnosa između teorije i estetike. Delez će Kantovu estetiku, i posebno model nesaglasnosti uobrazilje i uma, proširiti na razumevanje odnosa svih moći. Drugim rečima, u *Razlici i ponavljanju* Delez sada tvrdi da su sve naše moći u stanju da dostignu tačku deregulacije, u kojoj transcendiraju princip zajedničkog čula³⁷ i dolaze u dodir s onim što samo one mogu da zahvate. Kako Delez piše:

„Svaku je sposobnost potrebno izneti do krajnje tačke njene deregulacije, u kojoj ona kao da postaje žrtva trostrukog nasilja: nasilja onoga što je prisiljava da se primenjuje, onoga što je prisiljava da zahvata i što samo ona može da zahvati, a što je, ipak, neuhvatljivo (s gledišta empirijske upotrebe).”³⁸

Disjunktivna – ili, kako se drugačije naziva, diferencijalna – teorija moći, koju Delez razvija na tragu Kantovog suda o uzvišenom, zasniva se na ideji upotrebe moći koja transcendira zajedničko čulo, drugim rečima, pretpostavku društvenosti. Naime, u trenutku kada jedna moć dostigne svoju empirijsku granicu – kao što je, na primer, uobrazilja kod Kanta – ona pobuđuje drugu moć, kod Kanta opet, um. U susretu sa idejom beskonačnosti uobrazilja je primorana da prevaziđe svoje granice i uzdigne se iznad nivoa upotrebe unutar zajedničkog čula (u formi negativne prezentacije).³⁹ No, dok se za Kanta ovde prvenstveno radi o neskladu estetskog karaktera, prema Delezu je ovaj odnos karakterističan za sve moći: čulnost, uobrazilju, pamćenje, mišljenje,

³⁶ Smith, Daniel W, *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, str. 57.

³⁷ Hristov, „Kant, uzvišeno i Delezov pojam učenja”, str. 88–89.

³⁸ Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Fedon, 2009, str. 237.

³⁹ Kant, *Kritika moći sudenja*, str. 187.

verovanje, i tako dalje. U dosezanju svojih granica, pod pritiskom nasilja u susretu sa nečim što u empirijskoj upotrebi moć ne može da zahvati, dolazi do transformacije te moći, čime se ujedno i pretpostavka njene upotrebe – naša društvenost – nužno transformiše.

Kako bismo razumeli ovo, možemo oslikati jedan primer ovakve „disjunktivne” upotrebe moći koji Delez daje. Delez se osvrće na poznatu epizodu o nevoljnom pamćenju iz Prustovog romana *U potrazi za izgubljenim vremenom*. Narator romana je odrastao u gradiću pod imenom Kombrej, no skoro sva sećanja na taj grad su vremenom iščezla. Jednom prilikom, narator odlazi do svoje majke koja mu nudi čaj i kolač, čuveni „petit madelaine”. Mehanički uzimajući kolač u usta, u momentu kada ga okusi, u naratoru se budi sećanje na Kombrej, i on piše sledeće:

„Ali u istom času kad mi je gutljaj pomešan s mrvicama kolača dodirnuo nepce, prenuh se, obrativši pažnju na nešto što se, neobično, događalo u meni. Neko slatko uživanje beše me obuzelo, izdvojeno, bez ikakve predstave o njegovom uzroku. Ono mi je smesta učinilo životne mene ravnodušnim, poraze u životu bezopasnim, njegovu kratkoću prividnom, isto onako kao što to čini ljubav, ispunjavajući me jednom dragocenom suštinom: ili, bolje reći, ta suština nije bila u meni, ona je bila ja. Prestao sam se osećati nikakav, podložan okolnostima, smrtna. Odakle li mi je mogla doći ta moćna radost? Osećao sam da je ona vezana za ukus čaja i kolača, ali da ga beskrajno prevazilazi, da neće biti da je iste prirode. Odakle je potekla? Gde da je uhvatim?”⁴⁰

Čulno iskustvo kolača zatim suočava naratora sa jednim filozofskim pitanjem:

„Spuštam šolju i obraćam se svom umu. Na njemu je da pronade istinu. Ali kako? Teška neizvesnost, kad god se um oseti prevaziđen samim sobom; kad je on, istraživač, u isti mah i tamni predeo po kome treba da traži i gde mu sve njegovo umeće ne služi ničemu. Da traži? I ne samo to: da stvori. Suočen je sa nečim čega još nema i što samo on može da ostvari pa da unese u svoju svetlost.”⁴¹

Pamćenje u ovom slučaju nije aktivirano spontano, već pritiskom čula ukusa. No, pamćenje se budi na takav način da izmiče zajedničkom čulu, i dalje prenosi određenu „zapovest” umu, primoravajući ga na mišljenje. Kako Delez piše

⁴⁰ Prust, Marsel, *U traganju za iščezlim vremenom, U Svanovom kraju (1)*, prev. Živojin Živojnović, Novi Sad: Matica srpska, 1983, str. 71–72.

⁴¹ Isto, str. 72.

„Dešava se da nam neko čulno svojstvo pruži čudnovatu radost, dok nam u isto vreme prenosi neku vrstu zapovesti. Tako iskušano, svojstvo se ne javlja više kao osobina koju objekat trenutno ima, već kao znak nekog *sasvim drugog* objekta koji moramo pokušati da odgonetnemo po cenu napora koji je uvek u opasnosti da propadne. Sve se dešava kao da je svojstvo obavilo, držalo zarobljenom dušu nekog drugog objekta, a ne onog što ga sada označujemo.”⁴²

Šok koji čulo ukusa prenosi to čini u formi afekta, kao „neku vrstu obaveze...nužnost rada mišljenja.”⁴³ Predmet koji iskušavamo čulom ukusa ovo čulo vodi do njegovih granica, naše moći više nisu usmerene na jedan i isti predmet kojeg se sećamo ili koji mislimo. Naprotiv, moći u svojoj nevoljnoj upotrebi u predmetu otkrivaju nešto što nije element tog predmeta. Istovremeno, one u sâmom subjektu vode do transformacije, kao što će to slučaj sa Prustovim naratorom, kojeg će ova epizoda voditi do njegovog formiranja kao osobe.

Na osnovu ovog primera možemo takođe videti na koji način Delez transformiše Kantovu estetiku. Delezovo proširenje ideje nesaglasnosti u sudu o uzvišenom na sve ljudske moći za posledicu ima da estetizuje odnose moći, kako u domenu teorije, pa tako i u domenu prakse. Delez ovo čini sasvim svesno, pošto je jedan od ciljeva njegovog čitanja Kanta sinteza dva smisla estetike koja nalazimo kod nemačkog filozofa. Kao što je poznato, Kant operiše sa dva različita značenja estetike. Prvo značenje odnosi se na transcendentalnu estetiku iz prve *Kritike*, koja se bavi čulnošću sa stanovišta njenih apriornih formi – prostora i vremena. Ovde je smisao estetike sadržan u razmatranju čulnosti u njenoj ulozi u proizvođenju teorijskog znanja. Drugo značenje estetike nalazimo u *trećoj* Kritici, gde se čulnost razmatra iz perspektive osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva. Ova dva smisla estetike ostaju razdvojena kod Kanta.⁴⁴ Delezova namera sadržana je u sintezi dva smisla estetike, sa ciljem da raskol između čulnosti i mišljenja premosti na način koji će radikalizovati upravo one romantičarske elemente koje nalazimo Kanta. Sa jedne strane, ova sinteza vodi do ideje mišljenja kao kreativnog čina – mišljenje nije nešto što nam je „dato” kao prirodna moć, već nešto što se mora proizvesti u nama u susretu s onim što nas primorava na mišljenje, a to može biti jedan kontingentan susret sa jednim predmetom u svetu, kao što to epizoda iz Prustovog romana pokazuje. Na taj način, mišljenje poprima odlike umetničkog akta. Sa druge strane, čulnost nije forma pasivnog receptiviteta, kao što je to slučaj kod Kanta, gde njena mnogostrukost ostaje

⁴² Delez, Žil, *Prust i znaci*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Plato, 1998, str. 13.

⁴³ Isto, str. 13.

⁴⁴ Smith, *Essays on Deleuze*, str. 89.

neinteligibilna u odsustvu kategorijalne sinteze. Naprotiv, čulnost kod Deleza poseduje sopstvenu sintetičku moć, što znači da ima oblik inteligibilnosti koji nije svodiv na racionalnost kategorijalnog aparata. Ovo je vidljivo upravo u sposobnosti čulnosti da pobudi kreativni aspekt drugih moći, što epizoda o nevoljnom pamćenju takođe pokazuje.

Istovremeno, Delezova estetizacija takođe osporava svrhovitost harmonije, koja je kod Kanta *telos* upotrebe moći. Prema Kantu, krajnje odredište svakog nesklada jeste unapred zadat okvir pretpostavljenih činjenica znanja i morala. Sud o uzvišenom teži harmonizaciji kroz negativnu prezentaciju ideja uma sa stanovišta uobrazilje. Ta se harmonizacija ostvaruje i u moralnom delanju, budući da, uprkos neskladu koji iskušavamo u moralnom delanju kao nasilje koju naša čulnost mora da iskusi (na primer, u osećaju bola pri vršenju dužnosti)⁴⁵, čulnost ostaje određena moralnim zakonom. Drugim rečima, ukoliko možemo govoriti o ravnoteži između klasicizma i romantizma, ili pak teorije i estetike kod Kanta, onda je ta ravnoteža uspostavljena tako da racionalistički element preteže – harmonizacija se odvija putem nadmoći razuma ili uma, u skladu s idejom svrhovitosti istorijskog kretanja. To je posebno vidljivo u već navedenom procesu geneze zajedničkog čula, odnosno kulture. Kultura kod Kanta teži harmoničnom skladu moći, oličenom u ideji usklađivanja društvenosti sa sobom sâmom. Za Kanta, kultura je spona između varvarstva i moralnog društvenog poretka; ona je vođena ljudskom moći društvenosti, koja je, istorijski gledano, u suštinskom neskladu sa sobom. Kant stoga ovu paradoksalnu moć naziva „nedruštvena društvenost” (*ungesellige Geselligkeit*). Uprkos unutrašnjem neskladu, društvenost teži idealnom uređenju u kojem će nedruštveni elementi biti harmonizovani u regulativnoj ideji večnog mira – progresu koji, kao takav, uključuje kultivaciju moći u formi zajedničkog čula.⁴⁶ Delezovo proširenje modela nesaglasnosti istovremeno ukida ovaj regulativni princip koji bi moćima obezbedio „zajedništvo” kao uslov društvenosti. No, takav potez istovremeno podrazumeva radikalno odstupanje od jedne od temeljnih pretpostavki romantizma – ideje individue. Dok Kant ostaje dosledan romantičarskoj tradiciji time što harmonizaciju

⁴⁵ „Prema tome, možemo a priori uvidjeti da moralni zakon kao odredbeni razlog volje time što je na uštrb svima našim nagnućima mora prouzročiti osjećaj koji se može nazvati bol.” Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

⁴⁶ Kant razvija ideju nedruštvene društvenosti na tragu Rusoa, još jednog filozofa koji važi za osnivača romantizma. No, za razliku od Rusoove pesimistične filozofije istorije, prema kojoj se nesklad individue i društva progresivno proširuje, Kant, putem upotrebe refleksivne moći suđenja, upućuje na stanje u kojem ovaj nesklad može da bude prevaziđen. Videti: Hristov, Đorđe, „Ruso, Kant i kritika prosvetčenosti”, *Arhe: časopis za filozofiju*, XX 39/2023, str. 105–122, str. 107–113.

društvenosti sa sâmom sobom vidi u saglasnosti individue i društva, Delez napušta to polje, sledeći Ničeovu reinterpretaciju uzvišenog kroz pojam dionizijskog. Radikalizujući ideju dionizijskog, susret s uzvišenim za Deleza predstavlja proces razlaganja subjektivne moći reprezentacije⁴⁷ i prevrednovanja vrednosti znanja i morala koji funkcionišu kao *telos* harmonizacije. Drugim rečima, ovde se ne radi o transcendiranju partikularnosti koja afirmiše individualnost u njenoj harmoničnosti sa društvom, već o transcendiranju sâme forme individualnog. Dok za Kanta iskustvo uzvišenog afirmiše našu individualnost i njenu moralnu izuzetnost, za Deleza dionizijski nesklad postaje put ka transcendiranju subjektivnosti i njene individualne forme. Dakle, poput Kanta, i Delez napušta polje romantizma – oni prolaze kroz elemente ove tradicije, ali samo da bi je prevazišli i ostavili za sobom u korist sopstvenih filozofskih pozicija. U tom prevazilaženju romantizma, oba filozofa kreću se u suprotnom smeru: dok Kant afirmiše racionalnost individue kroz harmonizaciju nesklada, vršeći jednu „apoteozu” individualnosti i njene umnosti⁴⁸, Delez teži njenom razlaganju kroz radikalizaciju tog nesklada. U oba slučaja, iskustvo uzvišenog igra ključnu ulogu u njihovim projektima.

LITERATURA

- Angelucci, Daniela, „From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant”, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy* 15 (2022), str. 287–296.
- Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Cvejić, Igor, *Nasilna intencionalnost uzvišenog*, *Theoria* 62(2) (2019), str. 53–68.
- Delez, Žil, *Kantova kritička filozofija*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Fedon, 2015.
- Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, London: The Athlone Press, 1984.
- Delez, Žil, *Prust i znaci*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Plato, 1998.
- Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Fedon, 2009.
- Doran, Robert, *The Theory of Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁴⁷ Angelucci, Daniela, „From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant”, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy* 15 (2022), str. 287–296, str. 291.

⁴⁸ Guyer, Paul, *The German Sublime After Kant*, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 116.

- Guyer, Paul, *The German Sublime After Kant*, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 102–117.
- Hristov, Đorđe, „Kant, uzvišeno i Delezov pojam učenja”, *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, 68(1), 2025, str. 81–100.
- Hristov, Đorđe, „Ruso, Kant i kritika prosvetljenosti”, *Arhe: časopis za filozofiju*, XX 39/2023, str. 105–122.
- Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2024.
- Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, prev. Danilo N. Basta, Beograd: BIGZ, 1979.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2008.
- Longinus, *On the Sublime*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Potkay, Adam, „The British Romantic Sublime”, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, str. 203–216.
- Prust, Marsel, *U traganju za iščezlim vremenom, U Svanovom kraju (I)*, prev. Živojin Živojinović, Novi Sad: Matica srpska, 1983.
- Smith, Daniel W, *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Smith, Daniel W., *Introduction*, u Deleuze, Gilles, *The Idea of Genesis in Kant's Aesthetics*, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 5(3), (2000): 57–70.

ĐORĐE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

DELEUZE, THE SUBLIME, AND KANT'S
ROMANTICISM

Abstract: In this paper, I examine the postmodern reception of Kant's concept of the sublime, focusing in particular on the work of Gilles Deleuze and highlighting its Romantic dimension. The concept of the sublime, central to Romanticism in philosophy, literature, and the arts, also plays a significant role in postmodern thought. Thinkers such as Jean-François Lyotard and Gilles Deleuze draw on Kant's reflections on the sublime, developing them while simultaneously offering critical perspectives. I argue that postmodern authors, through their engagement with Kant's critique, uncover its Romanticism, showing how Kant – though a rationalist in his earlier writings – comes to represent, in the *Critique of the Power of Judgment*, a pivotal figural moment for understanding the sublime. Through an analysis of Deleuze's reception of this concept, the paper points to the Kantian dialectic between rationality and Romanticism, as well as to the ways in which Deleuze radicalizes certain Romantic elements present in Kant while also abandoning other aspects – particularly those tied to the concept of the individual – that remain operative in Kant's thought.

Keywords: Romanticism, the sublime, Kant, Deleuze, the harmony of faculties

Primljeno: 14.2.2025.

Prihvaćeno: 7.5.2025.

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

FRIDRIH ŠLEGEL I ČEŽNJA ZA NOVOM MITOLOGIJOM

Sažetak: Stav iznet u *Razgovoru o poeziji* Fridriha Šlegela da modernoj poeziji nedostaje *središte* kakvo je mitologija bila poeziji starih vremena, u radu je tumačen kao izraz traganja za središtem čitave generacije stvaralaca iz revolucionarnog doba Evrope koja je umetnost shvatila kao najviši lik svoje slobode. S romantičarskog stanovišta, umetničko stvaranje jeste medijum istinske individuacije čoveka, ali romantičarska individualnost istovremeno čezne za uspostavljanjem polja onoga nadindividualnog kao polja zajedničnosti. Čežnja za jednom *novom mitologijom* ispitivana je u radu kao čežnja za takvim poljem, za poljem u kojem bi individualno stvaranje imalo univerzalni smisao ne ugrožavajući pri tom vlastitu individualnost. Šlegelove zamisli o šelingovskoj filozofiji prirode kao izvoru nove mitologije, kao i međusobna prožimanja njegovog poimanja mitologije s pojmovima poput slike, simbola i alegorije, kao i s njegovim shvatanjem jezika samog, nastoje se tumačiti kao načini sučeljavanja s jednim pitanjem: *kako pronaći oslonac u dobu u kojem sve jeste na način postajanja, tendencije*. Romantičarska nova mitologija ne obećava dovršenje, niti smiraj, nego upravo s nedovršenošću modernog sveta računa kao s izvornim iskustvom slobode i nedostatkom koji čini mogućim zajednički angažman modernog čovečanstva.

Cljučne reči: Fridrih Šlegel, nova mitologija, postajanje, priroda, alegorija, simbol, jezik, tendencija, Šeling

SREDIŠTE KOJE NEDOSTAJE

U sveskama kojima je 1800. godine časopis *Ateneum*, glasilo ranih nemačkih romantičara pod uredništvom braće Avgusta (August Wilhelm Schlegel) Fridriha Šlegela (Friedrich Wilhelm Schlegel) završio svoj kratki vek, predstavljen je i Fridrihov *Razgovor o poeziji* (*Gespräch über die Poesie*). Ovaj tekst, osmišljen kao diskusija u čijoj su osnovi besede posvećene

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

pitanjima vezanim za povest poezije, kao i za njene moderne forme, široj čitalačkoj publici mogao je izgledati neobično. No, u očima ranih nemačkih romantičara, *Razgovor o poeziji* mogao je biti svedočanstvo o tome kako su zaista živeli zamisli kojima su autori okupljeni u ovom krugu bivali zaokupljeni u svom radu. Prihvatanje određenih idejnih impulsa, neretko i onih koji bi važili za istorijski prokazane, nastojanje da se oni suče s oprečnim podsticajima i da se razviju kao sveobuhvatni pogledi na pitanja od romantičarskog interesa, pri čemu nema naglašenije pretenzije da bi se nekom od njih na koncu priznalo bezuslovno preimućstvo u odnosu na druge – to je ono što je Fridrih Šlegel mogao nazvati *eksperimentalnom* metodom romantičarskog filozofiranja.² Eksperimentisanje s tezama koje su često nosile rizik da ne naiđu na razumevanje u čitalačkoj javnosti, za rane romantičare bilo je zajednički poduhvat. Kako se pokazivalo, i sâmo to nerazumevanje jeste bilo bitni deo romantičarskih eksperimenata.³ Forma razgovora u kojoj se izlažu filozofski pogledi na poeziju ni sama nije bila tek prigodna. Ona bi svedočila upravo o tome kako su se romantičarski eksperimenti sprovodili kao zajedničko filozofiranje, *simfilozofiranje*.⁴ Jedan od eksperimenata kojem su i interpretatorski *nesporazumi* pomogli da se izdvoji kao jedno od vodećih obeležja ranog nemačkog romantizma uopšte, u *Razgovoru o poeziji* formulisan je kao zahtev za *novom mitologijom*. Učesnik u razgovoru kojem pisac dodeljuje ime Ludovik, u svojoj besedi taj zahtev iznosi utvrđujući ono što nalazi glavnom slabošću poezije u Evropi s kraja XVIII veka:

„Tvrdim da našoj poeziji nedostaje središte [Mittelpunkt] kakvo je za poeziju naših starih naroda bila mitologija, i sve ono suštastveno u čemu se savremena poezija povlačila pred antičkom poezijom, što se može izraziti rečima: mi nemamo mitologiju. Ali dodajem da smo blizu toga da ćemo je imati ili, tačnije

² Up. Schlegel, F., „Transcendentalphilosophie”, u: *Philosophische Vorlesungen (1800—1807)*, Erster Teil, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 12, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964, str. 3.

³ Druga sveska *Ateneuma* za 1800. godinu, a poslednja u trogodišnjem radu časopisa uopšte, zaključena je programskim, simbolički značajnim tekstom Fridriha Šlegela pod naslovom „O nerazumljivosti”. Polazeći od pitanja *da li je saopštenje ideja uopšte moguće*, u karakterističnom, *ironijskom* tonu Šlegel će zaključiti da nerazumljivost uopšte nije ništa rđavo, niti nešto što bi trebalo odbacivati: „Meni se čini da spas obitelji i nacija počiva u njoj (...) Doista, bit će vam jako tjeskobno, kada cijeli svijet jednom bude u svoj ozbiljnosti razumljen, kao što vi zahtijevate. Ta zar nije ovaj beskonačni svijet pomoću razumevanja oblikovan iz nerazumijevanja ili iz kaosa?” (Schlegel, F., „O nerazumljivosti”, u: Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, ur. J. Zovko, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, prev. A. Sesar i J. Zovko, str. 169—181, ovde str. 179—180).

⁴ Videti npr. Schlegel, F., „Fragmenti iz *Athenaeuma*”, u: Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, Isto, § 125, str. 146—147.

rečeno, da nastupa vreme kada sa svom ozbiljnošću treba da učestvujemo u njenom stvaranju.”⁵

Nedostatak *središta* za rane romantičare jeste temeljni problem tadašnje poezije, ali ako se uzme u obzir šta je za njih značila poezija i kakvu su joj ulogu namenjivali, nije teško zaključiti da je ova dijagnoza imala znatno širi smisao. Za učesnike u *Razgovoru*, poezija je svaka umetnost i svaka nauka koja „deluje posredstvom govora”, ako pri tom ne služi nikakvoj svrsi povrh sebe same.⁶ Shvaćena kao autarhična, poezija za romantičare nije bila samo jedna među manifestacijama ljudske duhovnosti, nego oblik duhovnosti u kojem se čovek u punom smislu potvrđuje u svojoj slobodi! Ako je život Evrope u poslednjim, revolucionarnim decenijama XVIII veka bio vođen zahtevom da se svet zasnjuje na ljudskoj slobodi, romantičari su zbiljnost slobode shvatili kao pesničko stvaranje.⁷ Problemski horizont *Razgovora o poeziji* omeđen je polazišnim stavom da razum jeste *jedan jedini*, isti kod svih ljudi, ali da teškoće nastaju zbog toga što svaki pojedinac u sebi nosi *svoju sopstvenu* poeziju.⁸ Da bi razum za ljude bio jedinstven, univerzalan, tvrdio bi i Kant (Kant), ali i ranije generacije prosvetiteljskih filozofa. Poezija pak jeste medijum individuacije čoveka, ali romantičarski mislioci isto su tako uvereni da proces individuacije svoju istinu ne nalazi ako ostaje samo pregnućem pojedinca u njegovoj konačnosti. Za romantičare, naprotiv, poezija je misлива kao *actus* transcendiranja konačnosti. Njen je smisao u osnovi *metafizički*. No, romantičarske refleksije o metafizičkom smislu poezije naći će se pred prekretnicom povodom pitanja srodnog onome uz koje se mogu vezivati počeci Kantove kritike metafizike kao teorijskog poduhvata ljudskog uma.

Rani Kant metafizička učenja tradicije poredio je sa sanjarenjima. Naglašavao je da svaki tvorac metafizičkog sistema kojeg je dotad upoznala istorija filozofije taj sistem gradi kao svoj zasebni, misaoni svet, iz početka. Takav svet ništa ne spaja sa svetovima drugih metafizičara i njegov tvorac u njemu se oseća udobno. Prema reskoj Kantovoj opasci, u situaciji kada se može tvrditi da među različitim ljudima „svaki ima sopstveni svet”, potreb-

⁵ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, Rad, Beograd 1992, prev. D. Perović, str. 39—40; prema originalu: Schlegel, F., „Gespräch über die Poesie”, u: *Charakteristiken und Kritiken I* (1796—1801), Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 2, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967, str. 312.

⁶ Isto, str. 33.

⁷ O umetnosti kao romantičarskom *simbolu slobode* konsultovati pre svega knjige i radove Frederika Bejzera (Beiser), npr. Beiser, F. C., „Introduction”, u: *The Early Political Writings of the German Romantics*, edited and translated by F. C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press 1996, str. ix—iiiviii.

⁸ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 9.

no je pretpostaviti da oni zapravo *sanjaju*.⁹ Prema Fridrihu Šlegelu, s druge strane, onaj ko svoja dela stvara „iz svog unutrašnjeg sveta”, sâm, kao „novu tvorevinu od samog početka, savršeno ni iz čega”, jeste moderni pesnik.¹⁰ Naličje apoteoze modernog pesnika kao stvaraoca *ex nihilo* čežnja je za sferom u kojoj svet pesnika nije samo njegov svet, za sferom u kojoj se svet zapravo tek uspostavlja kao polje ljudske zajedničnosti. U duhu rane Kantove slike, dalo bi se tvrditi da romantičar time na izvestan način i sâm poziva stvaralačku generaciju kojoj pripada na *buđenje*. Međutim, sferu u kojoj bi se uspostavljao *zajednički svet* on vezuje uz oblik duhovnosti koji je u Evropi u dobu prosvetćenosti odbacivan upravo kao nosilac usnulosti, sanjarija i zabluda čovečanstva. Ta sfera treba da bude *nova mitologija*. *Romantičarska čežnja za novom mitologijom kao novim središtem pesničkog stvaranja čežnja je jedne generacije koja poeziju vidi kao svoj najviši izraz za iskustvom sveta kao polja postajuće ljudske zajedničnosti*. Na tragu istraživanja Manfreda Franka (Frank), može se otud o njoj govoriti i kao o čežnji za zajedničkim poljem *kommunikacije*. Čezne se za poljem koje je vekovima uspostavljano i normirano upravo *mythosom*, *pričom* kojom se izlaže ono što unutar jedne zajednice važi za nesporno, *sveto*, odnosno *mitologijom* kao „sveobuhvatnim sistemom pojedinačnih mitova”.¹¹

Rani nemački romantičari poeziju vide kao nositeljku procesa emancipacije čovečanstva. Tom procesu, u kojem se čovek uspostavlja kao slobodna individualnost, sebe je posvetila i prosvetiteljska epoha. No, romantičari isto tako uviđaju da najviša emancipacija individualnosti – a ona do reči dolazi u prepoznatljivom Šlegelovom upozorenju da pesnikova samovolja „ne trpi nijedan zakon iznad sebe”¹² – ujedno jeste i najintenzivnije iskustvo dezintegracije zajedničkog života. U okvirima *Razgovora o poeziji*, raspravljanje o mogućnosti zasnivanja jedinstvene moderne pesničke škole, kao i teorije o pesničkim vrstama koja bi jasno razgraničila moderno pesništvo od antičkog, odvija se u zaleđu pitanja o tome *može li se uopšte poezija učiti*. To pitanje može se oslušnuti u sazvučju sokratovskog i platonovskog pitanja da li *vrлина* može da se nauči. Sokrat je u karakternoj vrlini našao istinsku ljudsku individualnost, a pitanje o mogućnosti da se ona podučava i uči pitanje je o tome

⁹ Prema: Kant, I., *Snovi jednog vidovnjaka objašnjeni snovima metafizike*, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1990, prev. B. Lambeska, red. M. Lj. Milenković, str. 47.

¹⁰ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 39.

¹¹ Prema: Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, I. Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, str. 11 i 80.

¹² Schlegel, F., „Fragmenti iz *Athenaeuma*”, § 116, str. 144.

da li vrlina istovremeno može biti i nešto *nadindividualno*.¹³ Bliski su motivi kojima se vode romantičari u svojim diskusijama o poeziji. U osnovama pitanja o osnivanju nove pesničke škole čežnja je poetske individualnosti za onim nadindividualnim. Može li se napraviti iskorak ka nadindividualnom, zajedničkom, a da pesnička individualnost pri tom ne ukine sebe? Ili, može li se očuvati individualnost stvaralačkog života, a da smisao stvaralaštva ne ostane zaključen u partikularnosti pesničke mašte?

Fridrih Šlegel bio je uveren da je taj iskorak moguć uz okretanje generacije ka jednom obliku duhovnosti koji je u prosvetiteljskim krugovima mahom denunciran kao nedostatan u poređenju s naučnom racionalnošću, ili je pak, u najboljem slučaju, bio shvatan kao sredstvo kojim se moglo poslužiti u retoričke ili didaktičke svrhe.¹⁴ Ohrabrio je na okret ka *mitologiji*. Kako je to precizno primetio Ridiger Zafranski (Safranski), Fridrih Šlegel pripadao je generaciji istraživača koji se, za razliku od svojih prethodnika, „nisu osećali kao pametniji i osvešteniji” u odnosu na mit i mitologiju kao takvu.¹⁵ No, u recentnim istraživanjima ranoromantičarskog duhovnog nasleđa jednako je dobro prepoznato i to da romantičarski okret ka mitologiji nije za cilj imao revitalizovanje neke drevne mitološke paradigme koju je čovečanstvo već upoznalo tokom svoje povesti. Romantičarska mitologija treba da bude *nova*, a ne obnovljena! Nijedan već poznati mitološki sistem ne može joj biti u potpunosti primeren, jer nijedan od njih ne polazi od iskustva individualnosti kakvo jeste iskustvo modernog pesnika.¹⁶ No, povesne mitologije romantičarima jesu vredne naročite istraživačke pažnje, jer svedoče o tome da mi-

¹³ Sveobuhvatni pogled na paradoksalnost Sokratovog uverenja da individualna moralna svest može postati stožerom delanja jedne zajednice čiji se život dotad temeljio na običajima, a kakva je bila antička Atina, kao i na način na koji se Platon suočio s tom paradoksijom, izložen je u knjigama Milenka A. Perovića. Videti: Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 144—150; Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004, str. 23—35.

¹⁴ Prema: Frank, M., *Der kommende Gott*, str. 117—118. Frank kao paradigmatičan primer toga kako se u XVIII veku video nastanak mitske slike sveta izdvaja članak iz *Filozofskog leksikona* nemačkog teologa Johana Georga Valha (Walch) iz 1733. godine. Prema tom članku, šest su razloga u osnovama te slike. Ona nastaje usled „previše grubih koncepata, koji se prave od prirodnih stvari”, kvarenja tradicije hrišćanske tajne, nedovoljnog znanja o starim događajima, usled neizvesnosti i straha kojim je čovek ophrvan, „želje da se okaju poroci”, kao i zbog „preziranja istinite religije” (prema: Frank, M., *Der kommende Gott*, str. 115).

¹⁵ Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, Adresa, Novi Sad 2011, prev. M. Avramović, str. 115.

¹⁶ Primerice, Diter Šturma (Sturma) naglašava da je nova mitologija ranih romantičara po svojoj suštini nereakcionarni program, orijentisan prema budućnosti: „... Nova mitologija ne predstavlja ponavljanje istorije, nego nastupajuće doba” (Sturma, D., „Politics and the New Mythology: the turn to Late Romanticism”, u: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion*

tologija zaista jeste (bila) moguća kao *središte* pesničkog stvaranja, odnosno sveta koji u poeziji vidi svoj najviši izraz. Naše izlaganje zato ćemo nastaviti osvrtno na ono što je Šlegel izdvajao razmišljajući o drevnim mitologijama, a što indirektno može osvetliti prirodu onoga što u modernom dobu nedostaje kao nova mitološka paradigma. Nastojaćemo da pokažemo da mitologija kod romantičarskog mislioca nije mišljena kao ono što bi trebalo da kao nekakav *positivum* „popuni” upražnjeno mesto središta duhovnosti epohe. Istraživač koji bi u od romantičara očekivao da javnosti predstave šta bi *nova mitologija* bila u svojoj konkretnosti, ostao bi razočaran. *Nova mitologija u ranom romantizmu nije samo nadomestak za ono što nedostaje, nego specifični izraz permanentnog iskustva nedostajanja, negativnosti*. U završnom delu radu otud ćemo se osvrnuti i na pitanje zašto bi čežnja za novom mitologijom kod romantičara ostajala *čežnjom*.

PODMLAĐIVANJE IDEALIZMA

U *Razgovoru o poeziji* Fridrih Šlegel kroz lik Ludovika u opštim potezima predstavlja razliku koja bi postojala između mitologija starih naroda i nove mitologije, kao i zadatak koji bi im bio zajednički. Dok se mašta drevnih mitotvoraca vezivala uz čulni svet, nova mitologija „treba da bude sačinjena iz najskrivenijih dubina duha”. Umesto da obogotvoruje čulnu stvarnost, ona treba da stvaralačku aktivnost fantazije priznaje i slavi kao najviši realitet. Ona bi, stoga, morala biti čak „najumetničkije od svih umetničkih dela”, delo koje bi sva druga dela obuhvatalo sobom.¹⁷ U opasci da se „[s]va poetska dela starog sveta nastavljaju jedno na drugo”, te da stara poezija „predstavlja jedno jedino nedeljivo i završeno delo”¹⁸ jasnije dolazi do izražaja šta je to u očima romantičarskog pesnika izgubljeno s povesnim kopnjenjem stare mitologije. Međutim, pogrešno bi bilo protumačiti tu primedbu kao izraz čežnje za reflektovanim uspostavljanjem kontinuiteta u pesničkom stvaranju. U takvom kontinuitetu i ujednačenosti ne rađa se umetnost. Lepota koju obogotvoruje mitologija kako starih vremena, tako i onih koja će uslediti, za Šlegela je, paradoksalno, *poredak haosa*. Nije potrebno spoljašnje „zavođenje reda” u poeziji, kojim bi se ona najzad učinila onakvom kakva bi po mišljenju nekakvog vrhovnog kritičarskog autoriteta trebala da bude. Stvarna

to *German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, str. 219—238, ovde str. 226).

¹⁷ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 40.

¹⁸ Isto.

haotičnost pesničkog stvaralaštva *postaje* lepotom i poretkom ako je, kako je to izraženo u Ludovikovom „Govoru o mitologiji”, dočekala *dodire ljubavi*. Da bi kaos mnogostrukih pesničkih stvaranja počeo da živi kao *jedinstveno* pesničko delo, nije dovoljno reflektovano pristajanje uz proklamovana načela ma kakve pesničke škole. Potrebno je sveprožimajuće iskustvo zasnovano u sferi koja odoleva potpunoj racionalizaciji. „Dodir ljubavi” o kojem nadahnuo piše Šlegel romantičarsko je ime za osećanje da je među stvaraocima i njihovim tvorevinama reč o stvaranju nečega *zajedničkog*! Stara mitologija i poezija bile su takav „poredak haosa”. O tome da je takav poredak moguć i u modernom dobu, odnosno da se „iz skrivenih dubina duha” može razviti *nova mitologija* kao središte stvaralačkog života, svedoči, prema Šlegelu, filozofija *idealizma*.

U „Govoru o mitologiji” idealizam se shvata kao „veliki fenomen epohe” i specifični način izražavanja fenomena kojem Šlegel priznaje prvenstvo u odnosu na sve druge fenomene – „da čovečanstvo svim silama teži da pronađe svoj centar”. Čovečanstvu je preostalo „da propadne ili da se podmladi”.¹⁹ Potrebno je već ovde istaći: idealizam je za Šlegela misao *težnje* za centrom, a ne samim tim i njegovog pronalaženja. Uzimanjem u obzir podatka o godini objavljivanja *Razgovora o poeziji*, može se, dakako, u načelu zaključiti da Šlegel pri upućivanju na idealizam na umu ima pravac u kojem se filozofsko mišljenje razvijalo nakon Kanta. Na osnovu poznavanja sadržine jednog od programskih Šlegelovih fragmentarnih zapisa iz *Ateneuma*, čuvenog 216. fragmenta, može se nešto bliže tumačiti njegov pojam idealizma. Prema ovom fragmentu, idealizam je – i to kao idealizam *učenja o nauci* Johana Gotliba Fihtea (Fichte) – uz francusku revoluciju i Geteov (Goethe) roman *Godine učenja Vilhelma Majstera* shvaćen kao jedna od tri najveće *tendencije* čitavog doba. Pojmu tendencije posvetićemo još pažnje u našem izlaganju. U samom *Razgovoru o poeziji* pojam idealizma mišljen je u još specifičnijem značenju. Šlegel ističe da idealizam svedoči o dubljem, unutrašnjem jedinstvu epohe time što je već *prodro* u fiziku. Potenciranje *podmlađujuće* snage nove fizike, kako je to primetio Hans Blumenberg (Blumenberg), za romantičara ne znači poziv na „pokoravanje pesništva naučnom duhu novog veka”. Naprotiv, ono označava očekivanje da se sama nauka rodi u jednom novom obliku.²⁰ Tadašnjoj fizici, kakvom je vidi Šlegel, nedostajao je „mitološki pogled na prirodu”.²¹ Idealizam kao izvor nove mitologije treba da polazi od shvatanja prirode koje je razvijao Spinoza (Spinoza), i da iz sebe

¹⁹ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 41.

²⁰ Prema: Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, str. 617.

²¹ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 42.

iznedri jedan *novi realizam*. Oslonjeni na slikoviti Šlegelov izraz, možemo reći da bi se idealizam na taj način *podmladio*. Reč „podmlađivanje” nosi znatan simbolički potencijal kada je reč o programu ranoromantičarske nove mitologije.²² Na citiranom mestu iz *Razgovora o poeziji*, izražena je potreba da se o čitavom dobu misli kao o *epohi podmlađivanja*. *Podmlađivanje* bi upućivalo na obrtanje temporalnog sleda. Njime se onome podmlađenom produžava životni vek, ali ne u smislu proste regresije. Da je samo o takvom regresu reč, podmlađivanje teško da bi zasluživalo pozitivan predznak koji mu se po pravilu pridaje. Taj pozitivan predznak ono ne stiče zahvaljujući tome što bi počivalo na negiranju svega što je donelo starenje, nego na uverenju da se u bivanju usred starosti, paradoksalno, iz nje istovremeno istupilo i po određenim aspektima života počelo ponovo, sa iskustvima koje je starenje već bilo donelo. To jeste ono što Šlegel očekuje i od filozofskog idealizma. Nije stalo do regresije i obnove realističkog pogleda na prirodu u njegovom pređašnjem obliku, nego do izlaženja idealističke misli iz sebe, postajanja sopstvenom drugošću, i povratku u sebe, ali sada u jednoj novoj formi. Tako shvaćen, idealizam za romantičare i sâm bi bio *izvor nove mitologije*. Na tragu bliskom onom na kojem će Hegel (Hegel) pojmom *prevazilaženja* [*Aufhebung*] misliti povesnost duha, u Šlegelovom *Razgovoru* ističe se da se „suština duha” opaža u „svakoj formi idealizma”. Ona jeste u tome da duh „odredi sebe samog, da u večnoj promeni izađe iz sebe i da se vrati u sebe”.²³

Šlegel je, međutim, uveren da se spinozističko shvatanje prirode – prirode kao apsolutne jednosti, onoga stvarajućeg i onoga stvorenog ujedno – u svojoj istini ne može pokazati u filozofiji, odnosno u sistemskom mišljenju kao takvom.²⁴ Umesto personifikacije stroge naučne racionalnosti kakvom je važio za mislioce poput Fridriha Hajnriha Jakobija (Jacobi)²⁵, koji su njego-

²² I po ovom pitanju uputićemo na kapitalnu studiju *Dolazeći bog* Manfreda Franka. Frank naglašava da je Johan Gotfrid Herder (Herder), kao prvi mislilac koji je u nemačkoj filozofiji s kraja XVIII veka ispostavio zahtev za *novom mitologijom*, i jedan od glavnih izvora ranoromantičarske inspiracije, taj zahtev u svom delu *Iduna, ili jabuka podmlađivanja* (1796), oslonio upravo na simbol Idune kao boginje podmlađivanja i besmrtnosti u nordijskoj mitologiji. Posvećujući se Herderovoj tezi o jezičkoj strukturiranosti sveta i fantaziji kao rodnom mestu uma, Frank piše: „Mitske predstave starih, kaže on (Herder, op. a.), ‘ne žive više u našem jeziku’, one su se otuđile od naše slike sveta. A ako se od germanskog sveta mitova *danas* nešto treba preuzeti, to bi u svakom slučaju bila ideja permanentnog podmlađivanja” (Frank, M., *Der kommende Gott*, str. 150).

²³ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 42.

²⁴ Prema: Behler, E., *German Romantic Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, str. 163—164.

²⁵ Videti pre svega: Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Domić.

vo učenje vratili u središte pažnje moderne filozofije, Spinoza je za Fridriha Šlegela važan kao mislilac kod kojeg treba tražiti „početak i kraj svake *fantazije*”²⁶. Iskustvo celovitosti iskustvo je fantazije, a ne razuma. Harmonija idealizma i realizma zaživeće, prema Šlegelu, u medijumu poetske mašte, a ne kao nauka.

Ovde je potrebno napomenuti da se pojmovi idealizma, fizike, realizma i spinozizma ne prožimaju izvorno tek u Šlegelovom *Razgovoru o poeziji*, odnosno u „Govoru o mitologiji” kao delu ovog spisa koji je od ključnog značaja za naše istraživanje. Oni su u svojoj inherentnoj povezanosti mišljeni filozofijom prirode F. V. J. Šelinga (Schelling) kakvom ju je filozof razvijao tokom poslednjih godina XVIII veka. Šelingova filozofija prirode²⁷ ima programski značaj za Šlegelovo koncipiranje jedne nove mitologije, premda romantičar nju još uvek ne vidi kao sâmu mitologiju kakva je postojala u starim vremenima. Pre pojašnjenja načina na koji će se Šelingova filozofija prirode pokazivati inspirativnom za Fridriha Šlegela, neophodno je osvrnuti se na Šlegelovu sliku o dobu kada idealizam na jedan spontan način jeste bio realizmom, odnosno *kada je idealizam bio isto što i mitologija*. Takvu, jasniju sliku pružaju njegova kelnska predavanja *Razvoj filozofije* iz 1804—1805. godine.

Pre onoga što je nazvao „intelektualnom filozofijom”, postojala je, prema Šlegelovoj argumentaciji iz tih predavanja, jedna *starija vrsta idealizma*. Takav idealizam, strogo posmatrano, ne bi se ni mogao smatrati filozofijom, jer je postojao u vremenu koje je prethodilo diferenciranju filozofije kao zasebnog oblika duhovnosti. U svom prvobitnom, obliku, idealizam se za Šlegela pojavljuje „sasvim kao mitologija”.²⁸ Izvorni idealizam, koji je ujedno bio mitologija, idealizam čije bi povեսno postojanje trebalo da pruži nadahnuće stvaralaštvu modernih, počivao je, prema Šlegelu, na uverenju da

²⁶ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 43 (podvukao autor).

²⁷ U knjizi pak u kojoj je sistemski razvijana nauka što ju je oko 1800. godine shvatao kao nauku koja se nužno razvija paralelno s filozofijom prirode, *Sistemu transcendentalnog idealizma*, Šeling i sâm zastupa stavove direktno srodne onima koje tumačimo polazeći od misli Fridriha Šlegela. Za Šelinga, tako, filozofija – kao misao slobode – objektivira se samo u umetnosti. Ostvarenje filozofije u umetnosti za njega jeste isto što i povratak *nauke poeziji*. Da je moguć „srednji član” koji bi omogućio taj povratak, svedoči mitologija starih vremena. Omogućenje *nove mitologije* očekuje se od budućnosti: „No kako jedna nova mitologija koja nije izum pojedinog pjesnika nego jednog novog pokoljenja koje, tako reći, predstavlja samo jednog pjesnika, može da nastane, to je problem čije rješenje treba očekivati samo od budućih sudbina svijeta i daljeg toka povijesti” (Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965. prev. V. D. Sonnenfeld, red. D. Pejović, str. 272).

²⁸ Schlegel, F., „Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern”, u: *Philosophische Vorlesungen (1800—1807)*, Erster Teil, isto, str. 154.

sve jeste živo, personifikovano, da je sve u stanju da oseća, da je sve delotvorno. Rečju, u svom *potpuno prirodnom, neizveštačenom* [ganz natürlicher, ungekünstelter] obliku, idealizam jeste *hilozoizam*.²⁹ Ako bi se ove teze dovele u blizinu pretpostavki s kojima je Šlegel *eksperimentisao* u *Razgovoru o poeziji*, u jasnijem svetlu pokazuje se ono što je romantičar mogao shvatati kao suštinu stare mitologije, ali i afinitet *nove* mitologije prema šelingovskoj filozofiji prirode kao „spekulativnoj fizici” ili „spinozizmu fizike”³⁰. Drevna mitologija kao osnov poezije antičkih vremena polazila je od svesti o prirodi kao živoj, delotvornoj i beskonačnoj u svakoj svojoj manifestaciji. S druge strane, čovek u njoj nije reflektovao sebe kao istinski delotvorno biće. U revolucionarnom razdoblju u životu moderne Evrope, čovek nije samo svestan vlastite delotvornosti, nego spoznaje da *jeste* na način stalnog odelotvorivanja. Najradikalnije je tu misao razvijao Fihte! Prema Fihteu, sve što *jeste* u svom apsolutnom smislu proces je uspostavljanja sebe jastva. Za konačnu subjektivnost, empirijskog čoveka, međutim, ta apsolutnost postavljanja sebe, tj. vlastiti *identitet*, jeste i ostaje praktički *cilj*. Ostvarivanje tog cilja zahteva stalno negiranje prirode kao nečega bezuslovno postojećeg.³¹ Stoga, *učenje o nauci* nije moglo pružiti paradigmu za *novi realizam*, u kojem se s Šlegelom mogla videti *nova mladost* idealizma. Učenje o nauci ostaje „sveopšta shema svake nauke”, ali samo za one „koji ne primećuju beskonačnost” idealizma.³² Iz šlegelovske perspektive, tu beskonačnost jeste uvideo Šeling.

Stara mitologija počivala je na svesti o delotvornosti prirode koju nije pratila svest čoveka o sopstvenoj delotvornosti. S Fihteovom filozofijom, čovek osvešćuje vlastiti identitet kao dinamičku kategoriju, kao procesualnost. Romantičarski mislioci u tome vide epohalni iskorak filozofije. No, ta samorefleksija zahtevala je radikalno negiranje samosvojnosti prirode kao onoga drugog u odnosu na jastvo. S pozicija šelingovskog „spinozizma fizike”, izmirenje onoga idealnog i onoga realnog misli se i događa kao znanje o tome da priroda nikada nije samo konačni, statični produkt, nego da i

²⁹ Isto.

³⁰ Videti: Šeling, F. V. J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode. Uvod u nacrt sistema filozofije prirode*, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 2009, prev. D. Prole.

³¹ U popularnim *Predavanjima o određenju naučnika*, koja je u Jeni držao takoreći paralelno s univerzitetskim predavanjima o *učenju o nauci*, Fihte ističe da je najviša svrha čoveka „da sebi podredi sve neumno, da njime ovlada slobodno i prema sopstvenom zakonu” (Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država. Pet predavanja o određenju naučnika*, Nolit, Beograd 1979, prev. D. Basta, str. 147) – kako ono neumno u sebi, u smislu vlastite čulne prirode, tako i ono neumno izvan sebe, kao spoljašnju prirodu. Cilj mu je da u svemu što radi uspostavlja sebe, da beskonačno teži onoj izvornoj apsolutnosti samopostavljanja, koja je kod Fihtea mišljena i izražena kao prvo načelo sveg znanja, kao ono *Ja jesam postavljajući sebe*.

³² Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 46.

sama uvek ujedno jeste i produktivnost, i to ona nesvesna, kao i da sa svešću čoveka o sebi kao produktivnosti priroda istovremeno stvara sebe, i to sa svešću. Nesvesno i svesno stvaranje zapravo su jedan i isti proces! U istom duhu razmišlja Šlegel kada u jednom od svojih fragmenata beleži da je čovek „stvaralački osvrst prirode na samu sebe” [„Der Mensch ist ein schaffender Rückblick der Natur auf sich selbst”].³³ Svest čoveka o prirodi kao stvaralačkoj i njegova svest o sebi kao stvaralačkom biću nisu međusobno isključujuće. Naprotiv! Iz uverenja čoveka – ili, radije, iz njegove *slutnje*³⁴ – da svakim svojim stvaralačkim aktom uzima učešće u sveststvaralačkom procesu prirode, imala bi nastajati *nova mitologija*. Kao *najumetničkije* delo, ona jeste *umetničko delo prirode same*³⁵.

Za čitaoca koji bi proučavao „Govor o mitologiji” kao zaseban, celovit romantičarski izraz, slika o novoj mitologiji za kojom Šlegel traga i sama bi mogla biti u izvesnom smislu celovitom. Moderno pesništvo kao celovito biva uspostavljano životom svakog pojedinačnog pesničkog dela – baš kao priroda sa sopstvenim produktima! No, romantičarska zamisao nije da pesništvo ostaje polom naspramnim prirodi kao svom uzoru. U protivnom, ostalo bi se zatočenikom dualizma idealnog i realnog koji je karakterisao dotadašnje moderno filozofiranje. Stalo je do toga da se ono shvati kao svesna manifestacija stvaralačkog karaktera prirode same! U uverenju da u svakom ljudskom stvaralačkom aktu priroda ujedno stvara sebe, mogao bi se pronaći osnov zajedničnosti modernog pesništva, ali i čitavog čovečanstva ako bi ono u umetnosti nalazio svoje najviše ospoljenje. To bi se moglo tumačiti kao manifestacija ranoromantičarskog novog vrednovanja prirode, kao stav koji se opire naučnim i filozofskim nastojanjima da se priroda svede na instrument. No, podsticajnijom bi se pokazivala teza Džeja Bernstina (Bernstein), prema kojoj kod ranih romantičara – i to upravo zahvaljujući tome što polaze od Šelingovog i spinozističkog poimanja prirode – iskustvo *rašćaranosti* prirode više nije bilo zaista intenzivno.³⁶ Jasno je, dalje, u savremenim interpretacijama uočeno i da se ranoromantičarski pledoaje za novom mitologijom, koja bi u samoj prirodi kao stvaralačkoj nalazila svoj oslonac, ne tiče poziva za izgradnjom nove mitološke paradigme za političko-istorijsku zajednicu poput određene nacije. Naprotiv, moderne nacije, oblikovane „sedinjava-

³³ Schlegel, F., „Ideen”, u: *Charakteristiken und Kritiken I (1796—1801)*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 2, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967, § 28, str. 258.

³⁴ Up. Schlegel, F., „Transcendentalphilosophie”, str. 61.

³⁵ Up. Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 44.

³⁶ Bernstein, J. M., „Poesy and the arbitrariness of the sign: notes for critique of Jena romanticism”, u: Kompridis, N. (ed.), *Philosophical Romanticism*, Routledge, London – New York 2006, str. 143—172, ovde str. 147.

njem naroda na političkom principu nove građanske pripadnosti”³⁷, za rane romantičare mogle su se pokazivati kao simptomi „nedostatka središta” koje karakteriše čitavo moderno doba, jer princip od kojeg polaze može dovesti do pridavanja apsolutne vrednosti onome što je i samo partikularno.³⁸ Povrh toga, iako u *Razgovoru* preovlađuju motivi koji bi romantičarsku mitologiju upućivali na mitotvornu povest Evrope³⁹, njen pravi putokaz – možemo reći: smernica koja će romantičarskoj misli o mitologiji omogućiti da zaista *izađe iz sebe* – vezana je za ono što ona sebi, ali i evropskoj kulturi uopšte, smatra nepoznanicom. Pozivajući na buđenje drugih mitologija osim onih evropskih, Ludovik čežnju romantičara za novom mitologijom izražava kao čežnju za *Istokom*: „Kada bi nam samo bila dostupna blaga Istoka, kao što su nam dostupna blaga antičkog doba! Kakav bi nam novi izvor mogao poteći iz Indije (...) Na Istoku treba da potražimo visine romantičkog”.⁴⁰

No, upravo u blizini pitanja o odnosu projekta nove mitologije spram povesne stvarnosti, jedan od učesnika u zamišljenom razgovoru, Lotario, saslušavši Ludovikovu besedu postavlja pitanje koje bi diskusiju vodilo u

³⁷ Perović, M. A., *Filozofija politike*, str. 69.

³⁸ Šturma tako upravo u *partikularističkim pojmovima* poput naroda i nacije vidi osnov poznog političkog romantizma, odnosno rada mislilaca poput Jozefa Geresa (Görres), Franca fon Baadera (von Baader), Adama Milera (Müller), ali i poznijeg rada samog Fridriha Šlegela (Sturma, D., „Politics and the New Mythology: the turn to Late Romanticism”, str. 229 i dalje). Frank romantičarsku novu mitologiju razlučuje od *parcijalnih mitologija*, kao onoga što bi se moglo nazvati *ideologijama*, zahvaljujući njenom univerzalizmu: „Univerzalna mitologija ne ujedinjuje samo jedan narod u naciju, nego se radi (...) ‘o ponovnom ujedinjenju čovečanstva’”. Zamisao pak da bi u njoj bilo stalo do nadnacionalnog jedinstva, lišenog „razdvajanja privatnog od javnog prava, pukotine između društva i države”, svoj će nastavak, prema Manfredu Franku, u specifičnom obliku, obliku koji ne bi bio religijski zasnovan, imati u Marksovoj (Marx) ideji jedne „klase čovečanstva” [Menschheitsklasse] (prema: Frank, M., *Der kommende Gott*, str. 203 i 205).

³⁹ Čežnja za središtem duhovnog života moderne Evrope kao čežnja za vremenima kada se to središte obrazovalo oko rimokatoličke crkve, u ranom nemačkom romantizmu na prepoznatljiv i kontroverzan način izražena je kod Fridriha fon Hardenberga – Novalisa u ogledu iz 1799. *Die Christenheit oder Europa* (Novalis, „Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (1799)”, u: *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, str. 507—524). U kojoj meri je taj ogled najavio radikalniji zaokret romantizma u konzervativnom pravcu, a u kojoj je on i sâm jedan od *eksperimenata* kroz koje je rani romantizam tražio *ironijski* otklon od stavova o evropskoj povesti povodom kojih je sticao utisak da bivaju *konzervirani* njihovom savremenosti, ovde možemo postaviti tek kao pitanje.

⁴⁰ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 46. O odnosu Fridriha Šlegela prema indijskoj kulturi, njegovim pionirskim proučavanjima sanskrita, kao i kritičkoj recepciji tih proučavanja videti: Figueira, D. M., „The Politics of Exoticism and Friedrich Schlegel’s Metaphorical Pilgrimage to India”, *Monatshefte* 81, no. 4 (1989), str. 425—433, dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/30166260>

drugačijem pravcu u poređenju s onim koji bi se očekivao na osnovu čitanja „Govora o mitologiji” kao zasebnog teksta. On pita: nije li *povest* izvor tražene mitologije, makar u istoj onoj meri u kojoj to fizika?⁴¹ U okvirima samog *Razgovora o poeziji*, i to u Andrejinom govoru „Epohe umetnosti poezije”, razvijana je i ideja prema kojoj se *nevidljivo carstvo* poezije otkriva u povelsti: ako bi se po strani ostavila „spoljašnja forma”, u povelsti poezije našla bi se škola „veličanstvenija nego u ma kojoj drugoj umetnosti”⁴². Nije, dakle, reč o tome da bi povest svedočila o nekoj posebnoj pesničkoj školi koju bi romantičari prihvatili kao uzor, nego da sama povest poezije *jeste* ujedinjujuća, događajuća pesnička škola, odnosno stvarnost pesništva kao takvog!⁴³ Ako bi se uzelo u obzir da Fridrih Šlegel romantičku poeziju u već spominjanom 116. fragmentu iz *Ateneuma* određuje kao *progresivnu univerzalnu poeziju*⁴⁴, takva poezija jeste – sama povest! Ne čudi onda što Lotario povodom „Govora o mitologiji” postavlja pitanje zašto je njegov autor adresirao samo fiziku kao izvor nove mitologije „dok se prećutno i stalno oslanjao o istoriju”.⁴⁵

Ipak, akter razgovora pod čijim se imenom razvija središnji deo izlaganja ideje jedne nove mitologije kod Fridriha Šlegela⁴⁶ insistira na tome da po-

⁴¹ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 48.

⁴² Isto, str. 36.

⁴³ Podsticajno bi bilo postaviti pitanje o bliskosti ovih romantičarskih naznaka povodom istorijskog života poezije i pogleda na povest filozofije kojim je kod Hegela povesnost shvaćena kao način egzistiranja filozofske ideje kao takve!

⁴⁴ Schlegel, F., „Fragmenti iz *Athenaeuma*”, § 116, str. 143.

⁴⁵ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 48.

⁴⁶ Ako se, međutim, istraživačkim pogledom obuhvate i neke od teza koje je Šeling razvijao u svojim jenskim i virčburškim predavanjima o filozofiji umetnosti (1802/1803. i 1804/1805), postaje jasnije ne samo koliko je teško s punom sigurnošću identifikovati mislioce koji bi se kao istorijske ličnosti, tj. kao *autori* zastupanih i – kako bi se pretpostavljalo – *postojanih* stavova krili iza imena učesnika Šlegelovog *Razgovora o poeziji*, nego i da bi pokušaj takve, precizne identifikacije značio zanemarivanje romantičarskog nastojanja da se – u sokratovskom duhu – izlaganjem misli u formi razgovora sačuva senzibilitet za to da one nisu statične, već da žive na način *simfilozofirajuće* progresije koja se događa kao taj razgovor sâm (up. Endres, J., „*Gespräch über die Poesie (und Abschluss)*”, u: Endres, J. (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2017, str. 122–129, ovde str. 123). U spomenutim predavanjima, primerice, Šeling izlaže *svoje* mišljenje o „spekulativnoj fizici” kao uslovu mogućnosti buduće mitologije (Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti. Opšti deo*, Nolit, Beograd, prev. D. Basta, str. 154). Prema njegovom stavu, dalje, „prvi uslov svake mitologije” jeste *univerzalna grada*. Dva su pak načina na koje ona može obrazovati: univerzum se može sagledati kao priroda, ali i kao povest (str. 134), pri čemu bi tom razlikom u građi bila određena epohalna razlika između grčke i hrišćanske mitologije. Kada se taj idejni kontekst ima u vidu, ne čudi to što npr. Manfred Frank primećuje da se „moglo mozgati o tome” nije li „Ludoviko”, koji je održao „Govor o mitologiji”, zapravo „kodno ime [Deckname] za Šelinga” (Frank, M., *Der kommende Gott*, str. 205).

četke nove mitologije treba u nauci koja otkriva „prve tragove života”, a to jeste nauka o prirodi.⁴⁷ U svojim predavanjima o transcendentalnoj filozofiji Šlegel je razlikovao pojam sveta, ukoliko bi se on odnosio na mehanicistički mišljenu celinu, i pojam prirode. Prirodu tu određuje kao *postajuće božanstvo* („*Die Natur ist die werdende Gottheit*”)⁴⁸, ali i kao *sliku postajućeg božanstva* („*Die Natur ist das Bild der werdenden Gottheit*”)⁴⁹. Priroda bi se kao celovitost i u jednom i u drugom slučaju mislila kao živi *individuum*, a ne kao ukupnost uzročno-posledičnih veza. Čak i ako se prihvati da bi Šlegelova osnovna namera bila da svojim pojmom prirode naglasi pre svega tu njenu odliku, teško je oteti se utisku da taj pojam ostaje opterećen napetošću između sklonosti da se priroda misli kao postajuće božanstvo sâmo, te kao njegova slika. No, umesto da se naprečac zaključuje o nedoslednosti u Šlegelovoj argumentaciji, uputnije je uzeti u obzir da ono božansko, apsolutno, u perspektivi ovog romantičara ni samo nije shvaćeno kao dovršena celina, nego da ono *postajući* jeste. Postajanje jeste način njegovog bitka. Priroda kao dinamička slika procesa postajanja kojim ono apsolutno jeste, ne može, stoga, biti shvaćena kao podražavanje za večnost dovršenog, potpunog apsoluta, nego je način njegovog događanja samog.

Pojam *postajućeg božanstva*⁵⁰ poziva i na dodatni oprez. Ono postajuće, naime, istovremeno i *jeste* i *nije*. Ono još nije *postalo*, nije nešto *postojeće*, ali upravo time što još *nije*, ono ujedno kao *postajuće jeste*. Postavši nečim, tj. prelazeći u punoću onoga *jeste*, postajuće *kao postajuće više nije*. Kako je i da li je uopšte moguće misliti i izraziti *postajanje*, *kretanje*, *procesualnost*, a da se ono na koncu ne svede na *bitak* ili *nebitak*, problem je kojim je filozofsko mišljenje zaokupljeno još od Parmenida. Romantičarska nova mitologija, koja bi nastajala s mišlju o prirodi kao slici postajućeg božanstva, rađa se iz unutrašnje teškoće mišljenja i jezika da ono apsolutno misli i izrazi kao *postajuće*.

FORME MITOLOŠKOG

Da se potreba za novom mitologijom nije javljala samo u radu mislilaca koji su u primarnom smislu činili duhovni krug ranog, tzv. jenskog romantiz-

⁴⁷ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 48.

⁴⁸ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, str. 79.

⁴⁹ Isto, str. 54.

⁵⁰ Romantičarskim poimanjem onoga božanskog kao *postajućeg*, *progresivnog*, detaljnije smo se bavili u Vlaški, S., *Hegelova kritika romantičarskog poimanja religije*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet u Novom Sadu 2018, str. 23—43, dostupno na <https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/44645/Disertacija.pdf>.

ma, svedoči, pored ostalog, i čuveni fragmentarni zapis iz 1796/1797. godine poznat pod naslovom „Najstariji program sistema nemačkog idealizma”. Nastao, po svojoj prilici, u *zajedničkom filozofiranju* Hegela, Šelinga i Holderlina (Hölderlin), ovaj dokument izrazio je zahtev za zasnivanjem jedne nove mitologije, i to kao *mitologije uma*. Kako autor(i) ovog zapisa vide, mitologizacija uma neophodna je radi postajanja naroda umnim, tj. radi njegovog prosvjećivanja. S druge strane, jedino kao mitologija filozofija može se povեսno ostvariti kao revolucionarna misao apsolutne slobode čoveka.⁵¹ Time što filozofija postaje mitološkom, filozof postaje *čulnim*. Mitologija je, prema tome, nužna radi uspostavljanja sklada između onoga umskog i onoga čulnog, opšteg i pojedinačnog. Rečju, potrebna je radi revitalizacije celovitosti bića čoveka. U Šlegelovom „Govoru o mitologiji” jedan od vodećih razloga zašto se baš u mitologiji traži novi oslonac modernog pesništva otkriva se upravo kao buđenje svesti o njenoj moći da integriše ljudsko postojanje. „Veliko preimućstvo” mitologije u odnosu na druge forme duhovnosti romantičar vidi u tome što se ona ne obraća samo racionalnoj strani čoveka. U njoj se – „u osećajno duhovnoj kontemplaciji” – zadržava i ono što „inače večno izmiče svesti”.⁵² Sposobnost mita i mitologije da budu *sugestivni* i mimo polja racionalnosti, da podstaknu „na učešće, participaciju” i da obuzmu „na sveobuhvatan način”⁵³, čini ih medijumom u kojem će se uspostavljati nova zajedničnost. No, Šlegel u svojim spisima ne govori jedino o mitu i mitologiji kao takvom medijumu. Stiče se utisak da se o njemu kod romantičara s podjednakim pravom može govoriti i kao o već spomenutoj *slici*, ali i kao o *simbolu*, *alegoriji* ili *prikazu*. Nešto bliži osvrt na značenja u kojima se ovi pojmovi javljaju kod Šlegela, može pokazati kako oni ipak formiraju jedinstveni horizont koji je po najprepoznatljivijoj svojoj formulaciji poneo naziv ranoromantičarske nove mitologije. Taj osvrt može pokazati zašto se, i pored određenih bliskosti s idejnim polazištima „Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma”, nova mitologija romantičara ne može u potpunosti prihvatiti ta polazišta.

U *Razgovoru o poeziji*, Šlegel kroz Ludovikov lik prihvata zaključak da sve umetnosti jesu „samo daleke reprodukcije beskonačne igre sveta, umetničkog dela koje se večno formira”. Smatra da bi to bilo isto što i tvrditi da

⁵¹ Prema: Hegel, G. W. F., „[Najstariji program sistema nemačkog idealizma] (1796 ili 1797)”, u: Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 178.

⁵² Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 44.

⁵³ Prole, D., „Pećina – mit ili alegorija?”, *Arhe* XXI, 41/2024, str. 223—241, citirane str. 228 i 229.

je sva lepota *alegorija*, te da se ono najuzvišenije – kao *neizrecivo* – može iskazati „samo alegorijski”.⁵⁴ U *Transcendentalnoj filozofiji* na diskurziv-niji način izlaže smisao alegorije kao izraza onoga što odoleva svođenju na diskurzivnost. Izvorno retorička figura, alegorija će se u očima romantičara pokazati u svom ontološkom značenju. Šlegel će u tim svojim predavanjima naglasiti da se na pitanje o prirodi prelaza od onoga beskonačnog ka onome konačnom ne može odgovoriti, a da se ne umetne pojam koji bi posredovao između pojma supstancije, onoga beskonačnog, jedinstva s jedne, te pojma individualnosti s druge strane. Taj *srednji* pojam, prema Šlegelu, jeste pojam *slike, prikaza*, odnosno *alegorije* (εἰκών). Rečju, bez slike, odnosno *alegorije*, ne može se misliti metafizički! Kao i sve umetnosti, svaki individuum u tom bi smislu i sâm bio slika, alegorija onoga beskonačnog, te time i sâm beskonačan.⁵⁵ Poznata još antičkim retoričarima, alegorija – u doslovnom značenju „iskazivanja (ἀγορεύειν) nečega drugog (ἄλλος)” – mogla se shvatiti kao „iskazani govor” koji nije „sam sebi dovoljan”, nego „nagoveštava nešto drugo čiji je on znak”.⁵⁶ Zaključak Žana Grondena (Grondin) da tako shvaćena alegorija nije samo stilska figura, nego da je u prirodi jezika da iskazivanjem nagoveštava *nešto drugo* od onoga iskazanog, u duhu je onoga kako je alegoriju shvatio Fridrih Šlegel. Romantičarska mitologija koja bi ponovo ujedinila umetnost zasnivala bi se na uverenju da osim alegorijskog, slikovitog, nije moguć drugačiji način iskazivanja onoga apsolutnog. Paradoksalno – ili *ironično* – jezik iskazuje ono apsolutno, beskonačno, *ne iskazujući ga*, približava mu se udaljujući se, iskazujući *nešto drugo*! Uvek se umesto apsoluta izgovara *nešto drugo*, ali ono apsolutno ni samo nije dovršeno, ravnodušno prema svojoj drugosti, nego *njome postaje*, i to u *aktu duha koji ono izgovoreno otkriva ne kao direktno označavanje, nego kao alegoriju*! Tako se mogu protumačiti Šlegelove reči da je alegorija „produkujuća kao i reflektujuća”.⁵⁷

Ovaj kratki osvrt omogućavao bi da se zaključi da kod Fridriha Šlegela nema strogosti u razgraničavanju alegorije i mitologije poput one na kojoj je, primera radi, insistirao Šeling. U svojim predavanjima o filozofiji umetnosti,

⁵⁴ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 49.

⁵⁵ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, str. 42. Šlegel na ovom mestu izlaže svoju tezu evocirajući sećanje na Platona: „Platon je savršeno prikazao skepsu. On kaže ‘O slikama se može govoriti samo slikovito’. Ali sada su sve individue slike”.

⁵⁶ Gronden, Ž., *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademski knjiga, Novi Sad 2010, prev. E. Peruničić, str. 44–45.

⁵⁷ Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 18, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963, Philosophische Fragmente. Erste Epoche, II [1796–1798], str. 80, § 621.

Šeling je istakao da u alegoriji ono posebno *znači* nešto opšte, dok u mitologiji posebno *jeste* opšte, te da je s mitologijom suštinski gotovo u trenutku kada njena božanstva počnu nešto da *označavaju*.⁵⁸ Kod Šlegela, međutim, odnos onoga posebnog i onoga opšteg ne promišlja se pod svetlom pitanja o *bitku*. Iz njegove perspektive, *božanstvo* koje bi se izricalo alegorijski ni samo *nije* u svojoj dovršenosti, nego *jeste postajuće*, te smisao alegorijskog izricanja ne može biti sveden na označavanje. Isto tako, svojim postajućim karakterom, ono apsolutno opire se mogućnosti da se neko pojedinačno umetničko delo pripadno panteonu nove mitologije, neki individuum, poistoveti s apsolutom samim. Kako bi se individuum mogao *poistovetiti* s onim što ni samo sebi nije isto?! Tako shvaćena, alegorija nije jezik „nove mitologije” u smislu retoričkog sredstva kojim će se poslužiti ne bi li stekla poverenje što šireg duhovnog kruga, kao što bi to, primerice, sledilo iz postavki „Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma”. *Nova mitologija biće za Fridriha Šlegela novi jezik sâm*⁵⁹, *jezik alegorije*⁶⁰, kao što je i alegorija za

⁵⁸ Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti. Opšti deo*, str. 117.

⁵⁹ U zbirci fragmenata *Filozofske godine učenja* Šlegel piše: „Da će nastati jedna nova mitologija, ne znači ništa nego da će nastati *jedan novi jezik*” [„Es wird eine neue Mythologie entstehen, heißt nichts als es wird *eine neue Sprache* entstehen”] (Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre*, Philosophische Fragmente. Zweyte Epoche, II [1798—1801], str. 394, § 888). Pri kraju *Razgovora o poeziji* Ludoviko pak poistovećuje alegoriju i jezik (Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 76). Hermetični produžetak ovog stava – reči da tako shvaćen jezik predstavlja „prvo neposredno oruđe magije” – može, primerice, biti čitan paralelno s Šelingovom primedbom iz *Filozofije umetnosti* da magijsko shvatanje jeste „nepotpuno naslućivanje više i apsolutne povezanosti svih stvari” (Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti. Opšti deo*, str. 156). U tom ključu, za romantičare medijum *magijskog* povezivanja svega jeste – jezik. Ovde, međutim, možemo spomenuti da se kod romantičara jezik pokazuje ne samo kao medijum spajanja svih stvari, nego i kao – rečnikom alhemije koji koristi Novalis – i kao *univerzalni rastvarač* svega što bi bilo prethodno spojeno, kao *menstruum universale*. Lik u kojem se jezik pre svih drugih pokazuje u paradoksalnoj dvostrukosti svoje prirode za romantičare jeste *vic*, *šala* (prema: Novalis, „Pelud”, u: *Filozofski fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007, prev. S. Derk, § 57, str. 55). Haotična raznovrsnost dela moderne umetnosti, prema Ludovikovom „Govoru”, kao jedinstvo se gradi upravo kao „veliki vic” romantizma („großer Witz der romantischen Poesie”) (prema: Schlegel, F., „Gespräch über die Poesie”, str. 318). O odnosu *duhovitosti* i mitologije kod romantičara videti de Man, P., „Pojam ironije”; *Reč* III, 27/1996, str. 87—94, ovde str. 92—93.

⁶⁰ Vredi napomenuti da Avgust Šlegel u svojim predavanjima *Filozofsko učenje o umetnosti* (1798) suštinu onoga mitskog takođe vezuje uz jezik. Za starijeg od braće Šlegel, mit je „kao jezik, jedan opšti, nužni proizvod ljudske pesničke moći, takoreći prapoezija ljudskog roda”, te „slikovni jezik ljudskog uma i posestrima fantazije”. No, dok mitske slike fantazije prethode apstraktnim pojmovima racionalnosti, alegorija pak, prema Avgustu Šlegelu, jeste svesno *zaodevanje* [Einkleidung] pojmova u slike. Prema: Schlegel, A., „Vorlesungen über philosophische Künstlehre”, u: *Vorlesungen über Ästhetik I*, Kritische Ausgabe der Vorlesungen. Erster Band, Ferdinand Schöningh, Paderbronn 1989, § 138 i § 143, str. 49 i 50. Podjednako

njega jedan „umetnički mistički filozofski progresivni mit” [„Die Allegorie ist ein kuenstlicher mystischer philosophischer progresiver Mythos”]⁶¹.

Skicu za poređenje Šlegelovih i Šelingovih stavova činilo bi i podsećanje na to da je kod Šelina istinski medijum mitologije pobliže shvaćen kao *simbol*. Prema mišljenju filozofa, jedini način prikazivanja onoga apsolutnog kao apsolutne jednosti opšteg i posebnog u *posebnom* jeste *simbolički* način.⁶² Za još jednog značajnog romantičarskog mislioca, pisca uticajne knjige *Simbolika i mitologija starih naroda, posebno Grka* (1810—1812) Fridriha Krojcera (Creuzer), ono simboličko pretpostavljeno je onome mitskom. Krojcer tu tezu obrazlaže upravo time što kroz simbol ideja postaje slikom momentalno, bez ostatka i nužno, dok se mit kao *sistem simbola* razvija u govoru, čiji je ključ u sukcesivnosti i neizbežnoj distanciranosti u odnosu na vlastiti božanski predmet.⁶³ Važna je interpretatorska primedba da je Fridrih Šlegel mogao biti podstaknut Šelingovim i Krojcerovim uvidima kada je tokom pripreme novog izdanja *Razgovora o poeziji* (1823), onog koje bi bilo uvršteno u njegova sabrana dela, tekst izmenio i dopunio na način koji bi sugerisao da pitanje o onome simboličkom jeste pravo težište programa nove mitologije.⁶⁴ Sâm naslov dela *Razgovora* kojem smo posvetili pažnju u dosadašnjem izlaganju u tom je izdanju glasio „Mitologija i simbolički zor” [Mythologie und symbolische Anschauung]. Sud po kome modernoj duhovnosti nedostaje središte kakvo je starima bila mitologija, dopunjen je tako da se precizira da ono što nedostaje jeste „važeci simbolički pogled na prirodu, kao izvor fantazije [geltende symbolische Naturansicht, als Quelle der Fantasie].⁶⁵ Ne može se, ipak, tvrditi da su podsticaji za izmene u ovom pravcu Šlegelu bili jedino spoljašnji. U vreme kada je na jenskom univerzitetu predavao o transcendentnoj filozofiji, Šlegel je kao jedan od *aksioma* svog učenja obelodanio

je ovde podsticajno zabeležiti i reči Ernsta Belera (Behler) povodom Avgustovog pogleda na mitologiju kao na „metaforični jezik ljudskog duha”: „... naš osnovni način iskušavanja sveta uvek će imati mitologizujući pravac koji se izražava u metaforičkoj transformaciji svega onoga s čim smo u dodiru. Tu tendenciju ne treba pogrešno shvatati i minimizirati kao puko alegorijsko preslovljavanje [rewording] složenih pojmova, što bi bio hotimični metod ilustrovanja, nego ona treba biti sagledana kao daleko temeljnija, nehotična radnja oblikovanja slika uobraziljom” (Behler, E., *German Romantic Literary Theory*, str. 158—159).

⁶¹ Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre*, Philosophische Fragmente. Erste Epoche, II, str. 80, § 621.

⁶² Prema: Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti*, str. 115.

⁶³ Prema: Frank, M., *Der kommende Gott*, str. 89.

⁶⁴ Videti: Dieckman, L., „Friedrich Schlegel and Romantic Concepts of the Symbol”, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 34:4 (1959), str. 276—283, DOI: 10.1080/19306962.1959.11786981

⁶⁵ Schlegel, F., „Gespräch über die Poesie”, str. 312.

stav da „[s]vako znanje jeste simboličko”⁶⁶. U istim predavanjima tvrdio je i da se „ono božansko može prikazati samo simbolički”, kao i da „simbolički prikaz pojmova religije vodi ka mitologiji”.⁶⁷ Ako ponovimo da romantičar ono božansko nastoji da misli i prikaže kao *postajuće*, simboličko prikazivanje kod Šlegela – kao ni alegorijsko – ne može od sebe tražiti da bude njegovim *potpunim* prikazom. I simbol i alegorija mogu se u romantičarskoj perspektivi smatrati formama nove mitološke svesti, utoliko što jesu načini iskušavanja onoga *ne-potpunog*, *ne-dovršenog*!⁶⁸ Kao simbol i kao alegorija oni ni sami nisu nešto *dato*, nego simbolom i alegorijom *postaju* zahvaljujući angažmanu individuum⁶⁹ koji im se posvećuje kao *nagoveštajima nečega drugog* u odnosu na njih same.

* * *

Iskustvo s onim mitskim i mitološkim ne može se, dakako, redukovati ni na jedan njegov specifični povesni lik, ali u spisu u kojem izlaže kritici i Šlegelovo filozofiranje, rani Seren Kjerkegor (Kierkegaard) možda je najverodostojnije – premda implicitno – izrazio ono što jeste odlika romantičarskog shvatanja onoga mitskog. U svojoj disertaciji *O pojmu ironije sa stalnim osvrtom na Sokrata* Kjerkegor pokazuje da paradoksalnost, *ironija* mitskog jeste u tome što ono za fantaziju „čini vidljivim ono negativno”, onaj „večni nemir” koji „misao ne može čvrsto uhvatiti”, a koji nju istovremeno „goni napred”⁷⁰. Dok bi, prema Kjerkegoru, ono poetsko bilo svesno sebe kao takvog i ne bi žudilo „za drugom zbiljom” povrh svoje idealnosti, ono mitsko –

⁶⁶ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, str. 9.

⁶⁷ Isto, str. 63.

⁶⁸ U instruktivnoj studiji *Šlegelova hermeneutika* Jure Zovko daje pregled povesnog značenja pojmova „alegorija” i „simbol”. Napominje, podsećajući na Gadamerova (Gadamer) istraživanja, da su ovi pojmovi tokom XVIII veka smatrani sinonimima i da su se uzimali za „oznake za nešto čiji ‘pravi’ smisao nije u spoljašnjoj pojavi”. S idejom o tome da s alegorijom onome čulnom biva pridat drugorazredni karakter znaka nečega natčulnog, simbol se u nemačkoj estetici XIX veka uzdiže kao „univerzalni estetski princip”. No, nasuprot onome što je Gadamer utvrdio kao „opštu tendenciju” epohe, Zovko naglašava da kod Fridriha Šlegela alegorija ni u jednom momentu nije obezvređena u odnosu na simbol, te da romantičar „alegorijom želi upravo naglasiti razliku između individuum⁶⁹ i beskonačnog u korist daljnjeg opstanka individualnog i pojedinačnog” (Zovko, J., *Schlegelova hermeneutika*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1997, prev. Ž. Pavić, str. 120).

⁶⁹ O *evokativnoj* prirodi simbola u romantičarskoj misli videti Dieckman, L., „Friedrich Schlegel and Romantic Concepts of the Symbol”, str. 280.

⁷⁰ Kjerkegor, S., *O pojmu ironije sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd 2020, prev. M. Todorović, str. 110–111.

dokle god se smatra zbiljskim – još nije mit, a kada *kao mit* bude uspostavljeno, njegovo vreme zapravo je već prošlo.⁷¹ Čežnja koja bi se ponovo pojavila za mitskim kod danskog mislioca ogleda se na primeru Platona: takva čežnja stvara *sliku*, kao izraz gospodarenja pojma nad onim mitskim.⁷² Takva čežnja može se prepoznati i u „Najstarijem programu”.⁷³ Kod Fridriha Šlegela svi ovi misaoni motivi, međutim, međusobno se prepliću! Za njega, ono poetsko neće sebe samo kao idealnost, nego kao jedino mogući izraz harmonije idealnosti i realnosti. Takva harmonija biće nova mitologija! Za njega, slika, kao i privid, jeste izraz gospodarenja misli nad svojom drugošću, ali pogrešno je zaključiti da bi slika i privid zbog toga bili lišeni svake supstancijalnosti. Prema Šlegelu, problem svakog dotadašnjeg idealizma bio je nemogućnost da *privid* [Schein] zaista objasni.⁷⁴

Idealizam modernog doba, kako to vidi romantičar, karakterisala je sklonost da se ono *drugo* subjektivnosti, ono što *nije Ja*, rastvori u privid. No, taj privid nikada nije u potpunosti prazan, nego ostaje *značenjski, smislen*. Intrigira što će takvim prividom Šlegel smatrati *slike*, odnosno *reči*. *Slika ili reč* u stanju je da „povezuje jedan duh s drugim” i da ih „dovodi u zajednicu”, a da pri tom nema nikakve sličnosti niti s pojmom, niti sa stvari koja bi bila označena.⁷⁵ Nemajući sličnosti sa realnošću, bivajući prividom, *slika ili reč* ipak jeste realna. Uzima učešće u samokonstituisanju realiteta! Idealizam iz kojeg će se rađati takav *realizam*, *realizam koji sluti realnost slika i reči, realnost privida*, biće novom mitologijom. Otud je Šlegel svoja predavanja o transcendentalnoj filozofiji mogao da zaključi ohrabrivanjem na jedan idealizam koji „posmatra prirodu kao umetničko delo, kao pesmu”: „Čovek takoreći ispevava svet, samo što to odmah ne zna”⁷⁶.

Specifičan je pogled na vokabular koji bi nova mitologija gradila kao *novi jezik*. Sa stanovišta romantičarskog idealizma, naime, „*svaki individuum* jedna je *nova reč* za univerzum”⁷⁷.

⁷¹ Isto, str. 106.

⁷² Isto, str. 105.

⁷³ Zafranski na srodnom tragu „Najstariji program” tumači kao izraz prosvetiteljskog filozofskog mišljenja kome mitologija „nije ništa supstancijalno”, već predstavlja „prenosni govor slika” (Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 113).

⁷⁴ Schlegel, F., „Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern”, str. 148.

⁷⁵ Isto.

⁷⁶ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, str. 105.

⁷⁷ Isto, str. 101, podvukao autor.

NOVA MITOLOGIJA KAO TENDENCIJA

Nova mitologija, kao jedan od vodećih izraza pravca u kojem su se razvijala stremljenja ranih nemačkih romantičara, podelila je sudbinu drugih njihovih značajnijih poduhvata. To je primetio i Ernst Beler: program nove mitologije više je ostao u naznakama, nego što su romantičari poput Fridriha Šlegela položili račun o tome *šta zapravo hoće*.⁷⁸ Još od doba starih Grka, mit od drugih oblika duhovnosti izdvajalo je to što je personalizovan, što jeste *priča o nekome*.⁷⁹ Romantičarska nova mitologija ne gradi sebe kao jedinstvo personalizovanih mitova. Može se, međutim, već na osnovu *Razgovora o poeziji* steći utisak da šlegelovske tri vodeće *tendencije epohe* – idealizam Fihteovog učenja o nauci, francuska revolucija i Geteov *Vilhelm Majster*⁸⁰ – jesu spremne da s romantičarskog stanovišta budu sagledane kao *primeri i izvori* nove mitologije. No, ne treba izgubiti iz vida Šlegelovo pojašnjenje čuvenog fragmenta: ako bi se to što je smatrao da je umetnost „srž čovečanstva”, a da je Francuska revolucija „izvrsna alegorija” u odnosu na Šelingovu filozofiju, poblize u odnosu na način na koji se fihteovske pozicije razvijaju u njegovom *Sistemu transcendentalnog idealizma*, moglo svesti pod njegove subjektivne poglede, pojam *tendencije* zahteva više opreza. Ne upućuje njime Šlegel na pokušaje koje bi tek trebalo dovršiti, nego na to da je u njihovom dobu, u revolucionarnim godinama evropskog života, *sve* samo tendencija, da je razdoblje *razdoblje tendencija*.⁸¹ Nova mitologija koja bi polazila od vodećih tendencija epohe nije ni mogla biti predstavljena u formi nekakvog dovršenog programa. *Nova mitologija ranih romantičara i sama je tendencija! Kao ono za čim se čezne, ona ujedno jeste mitologizacija čežnje same*. Kao romantičarski odgovor na iskustvo nedovršenosti sveta, ona ne obećava

⁷⁸ Behler, E., *German Romantic Literary Theory*, str. 161.

⁷⁹ Prole, D., „Pećina – mit ili alegorija?”, str. 226.

⁸⁰ U *Razgovoru o poeziji* Šlegel je predstavio i „Ogled o razlikama u stilu ranijih i kasnijih Geteovih dela”, i to posredstvom lika Markusa. Geteova umetnost shvaćena je tu kao jedina potpuno *progresivna*, te na taj način ona jeste istinski lik života moderne, romantičarske umetnosti kao takve. Stoga, za onim za čim bi tragalo moderno pesništvo u celini, traga se u ovom zapisu povodom Geteovog stvaralaštva. Za Markusa tako *Vilhelm Majster* „predstavlja najshvatljiviji uzor kojim bi se obuhvatio čitav obim njegove (Geteove, op. a.) višestranosti, kao da je ujedinjen u jednom centru”. *Majster* i sâm, kao roman o *obrazovanju, postajanju* karaktera glavnog junaka, a ne o njegovom *biću* (o tome videti: Bajazetov-Vučen, A., „O delu”, u: Gete, J. V., *Godine učenja Vilhelma Majstera*, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 2003, str. 534–547), može biti tumačen kao roman o njegovoj potrazi za centrom. No, ovim romanom karakter, kao traženi centar, otkriva se kao *proces postajanja individualnosti sâm*. To je ono u čemu je Šlegel mogao videti njegovo *univerzalno* značenje!

⁸¹ Schlegel, F., „O nerazumljivosti”, str. 173 i 175.

dovršenje, smiraj, upotpunjenje. Naprotiv, ona upravo s negativnošću računa kao s izvornim likom ljudske slobode, koja se manifestuje kao stvaralačka sloboda! Sa svešću o tome da svet nije dovršen⁸², romantičari ohrabruju na zajednički rad na njegovom dovršavanju. O tom procesu Šlegel govori i kao o *ispevavanju sveta*. Tim procesom svet ujedno umetnički stvara sebe!

Još jedan među Šlegelovim *eksperimentima* vezanim za ideju nove mitologije to može potvrditi. U zbirci fragmenata objavljenoj u *Ateneumu* pod naslovom *Ideje*, zbirci nastaloj pod snažnim utiskom čitanja *Govora o religiji* Fridriha Šlajermahera (Schleiermacher) i načina na koji se u njima ogleda samoprevazilažeća priroda individualnog religijskog zrenja kao zrenja onoga beskonačnog⁸³, Šlegel *svet jezika* poistovećuje sa *svetom umetnosti i obrazovanja*. Dodaje da se u tom svetu religija „nužno pojavljuje kao mitologija ili kao Biblija”.⁸⁴ „Biblija” kao manifestacija svesti o onome božanskom ne pokazuje se ovde kao opozicija u odnosu na pojam mitologije koji smo dosad tumačili. Naprotiv! U drugom fragmentu, to pokazuje i sâm Šlegel, osvrćući se na očekivanje „novog večnog jevanđelja” o kojem je pisao Gotthold Efraim Lessing (Lessing). U *Vaspitanju ljudskog roda*, ovaj velikan nemačkog prosvetiteljstva doba novog jevanđelja shvatio je kao doba u kojem čovečanstvu neće biti potrebno nikakvo spoljašnje religijsko vođstvo.⁸⁵ Šlegel pak napominje da će se to jevanđelje pojaviti kao Biblija. *Dobra vest* slobode čovečanstva nastupiće, dakle, kao *knjiga*. Biblija je, stoga, pitanje budućnosti. No, ona se ne očekuje kao knjiga pored drugih knjiga, nego kao *večno nastajuća, beskrajna knjiga*, čiji će delovi biti sve druge knjige – baš kao što su pesme Starih bile povezane i zajedno su činile *jednu* pesmu. Čeznja za takvom biblijom drugo je lice čežnje za novom mitologijom. Ove zamisli postaju još intrigantnijima ako se dovedu u vezu s jednim od fragmenata iz grupe *Filozofske godine učenja*. Tamo Šlegel naglašava da bi „nova biblija” za njegove sunarodnike morala biti isto što je za Francuze bila revolucija. Naš prethodni osvrt na *Ideje* podriva mogućnost da se ova Šlegelova beleška protumači kao hrabrenje na prevrat koji bi imao konzervativni predznak. „Nova biblija”, poput revolucije⁸⁶, kolektivni je, emancipatorski čin stvaranja novog sveta, i to u osnovi kao spisateljski, umetnički čin!

⁸² Prema: Schlegel, F., „Transcendentalphilosophie”, str. 42.

⁸³ O tome: Vlaški, S., *Hegelova kritika romantičarskog poimanja religije*, str. 80—94.

⁸⁴ Schlegel, F., „Ideen”, § 38, str. 259.

⁸⁵ Lessing, G. E., „Die Erziehung des Menschengeschlechts”, u: *Werke*. Band 8, München 1970 ff., str. 489-511, ovde str. 507 (dostupno na <http://www.zeno.org/nid/20005267137>).

⁸⁶ Up. Backo, B., „Revolucionar”, u: Fire, F. (prir.), *Likovi romantizma*, Clio, Beograd 2009., prev. V. Pavlović i dr., str. 279-326, ovde 282. str.

Vredi ponoviti da se za romantičare takva kolektivna subjektivnost ne uspostavlja usled odluke pojedinca da odustane od svoje individualnosti. Romantičarska očekivanja jesu suprotna: „nigde individualnost nema boljeg značenja nego što ga ima ovde, gde se radi o onom najvišem”⁸⁷. Svako je ohrabren da se sâm potvrđuje u svojoj stvaralačkoj prirodi, bez ikakvih pretpostavki, niti kalkulisanja s onim što bi moglo biti opšteprihvaćeno. Svako stvara *ex nihilo*. U tome Šlegel vidi suštinu modernosti, kao što je, paradoksalno, baš u takvom stvaranju jedini put za povratak duha antičkih vremena kao duha zajedničnosti.⁸⁸ Svako na neponovljiv, autentičan, originalan način, učestvuje u sveopštem beskonačnom stvaralačkom procesu. Preciznije, svaki čovek, usred svoje konačnosti, jeste kao *čin* takvog beskonačnog stvaranja. Beskonačnosti on svesno teži ne samo time što priznaje da, ironično, upravo ono što ga čini beskrajno različitim od svih drugih jeste ujedno ono što ga s njima sjedinjuje. Umesto da samo prihvati da se ciljevi „mogu postići raznim putevima”⁸⁹, on njima treba i sâm s *entuzijazmom* da krene, da postaje *dru- gim*: „uveren da će uvek naći sebe, uvek ponovo izlazi iz samog sebe da bi potražio i pronašao dopunu svog skrivenog bića u dubini nekog drugog”.⁹⁰ U romantičarskoj novoj mitologiji, ironija i entuzijazam moraju stalno da traže jedno drugo.⁹¹

LITERATURA

- Backo, B., „Revolucionar”, u: Fire, F. (prir.), *Likovi romantizma*, Clio, Beograd 2009., prev. V. Pavlović i dr., str. 279-326.
- Bajazetov-Vučen, A., „O delu”, u: Gete, J. V., *Godine učenja Vilhelma Majstera*, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 2003, str. 534—547.
- Behler, E., *German Romantic Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Beiser, F. C., „Introduction”, u: *The Early Political Writings of the German Romantics*, edited and translated by F. C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press 1996, str. ix—iiiviii.
- Bernstein, J. M., „Poesy and the arbitrariness of the sign: notes for critique of Jena romanticism”, u: Kompridis, N. (ed.), *Philosophical Romanticism*, Routledge, London – New York 2006, str. 143—172.
- Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

⁸⁷ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 46.

⁸⁸ Up. Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre*, Philosophische Fragmente. Zweyte Epoche, I [1798—1799], str. 315, § 315.

⁸⁹ Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, str. 46.

⁹⁰ Isto, str. 11.

⁹¹ Up. Isto, str. 45.

- Dieckman, L., „Friedrich Schlegel and Romantic Concepts of the Symbol”, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 34:4 (1959), str. 276—283, DOI: 10.1080/19306962.1959.11786981.
- Endres, J., „*Gesprach über die Poesie* (und Abschluss)”, u: Endres, J. (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2017, str. 122—129.
- Figueira, D. M., „The Politics of Exoticism and Friedrich Schlegel’s Metaphorical Pilgrimage to India”, *Monatshefte* 81, no. 4 (1989), str. 425—433, dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/30166260>.
- Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država. Pet predavanja o određenju naučnika*, Nolit, Beograd 1979, prev. D. Basta.
- Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, I. Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- Gronden, Ž., *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad 2010, prev. E. Peruničić.
- Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov.
- Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Domić.
- Kant, I., *Snovi jednog vidovnjaka objašnjeni snovima metafizike*, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1990, prev. B. Lambeska, red. M. Lj. Milenković.
- Kjerkegor, S., *O pojmu ironije sa stalnim osvrtom na Sokrata*, Dereta, Beograd 2020, prev. M. Todorović.
- Lessing, G. E., „Die Erziehung des Menschengeschlechts”, u: *Werke*. Band 8, München 1970 ff., str. 489–511, dostupno na <http://www.zeno.org/nid/20005267137>
- de Man, P., „Pojam ironije”; *Reč* III, 27/1996, str. 87—94.
- Novalis, *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, str. 507—524.
- Novalis, *Filozofski fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007, prev. S. Derk.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.
- Prole, D., „Pečina – mit ili alegorija?”, *Arhe* XXI, 41/2024, str. 223—241.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965. prev. V. D. Sonnenfeld, red. D. Pejović.
- Schlegel, F., *Charakteristiken und Kritiken I (1796—1801)*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 2, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967.
- Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre 1796—1806*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 18, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.
- Schlegel, F., *Philosophische Vorlesungen (1800—1807)*, Erster Teil, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 12, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964.
- Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, ur. J. Zovko, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, prev. A. Sesar i J. Zovko.
- Schlegel, A., *Vorlesungen über Ästhetik I*, Kritische Ausgabe der Vorlesungen. Erster Band, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1989.
- Sturma, D., „Politics and the New Mythology: the turn to Late Romanticism”, u: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, str. 219—238.

-
- Šeling, F. V. J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode. Uvod u nacrt sistema filozofije prirode*, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 2009, prev. D. Prole.
- Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti. Opšti deo*, Nolit, Beograd, prev. D. Basta.
- Šlegel, F., *Razgovor o poeziji*, Rad, Beograd 1992, prev. D. Perović.
- Vlaški, S., *Hegelova kritika romantičarskog poimanja religije*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet u Novom Sadu 2018, dostupno na <https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/44645/Disertacija.pdf>.
- Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, Adresa, Novi Sad 2011, prev. M. Avramović.
- Zovko, J., *Schlegelova hermeneutika*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1997, prev. Ž. Pavić.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

FRIEDRICH SCHLEGEL AND THE LONGING FOR A
NEW MYTHOLOGY

Abstract: In this paper, Friedrich Schlegel's claim from the *Dialogue on Poetry* that modern poetry lacks the kind of *center* that mythology itself was for ancient poetry, is interpreted as an expression of a quest for a center undertaken by an entire generation of creators from the revolutionary era in Europe, a generation that understood art as the highest form of its freedom. From the romantic standpoint, artistic creation is the medium of genuine human individuation, yet Romantic individuality simultaneously yearns for the establishment of a trans-individual sphere as a sphere of togetherness. The author examines the longing for a *new mythology* as the longing for such a sphere, a sphere within which the individual creation would gain universal meaning without jeopardizing its own individuality. Schlegel's reflections on Schellingian philosophy of nature as the source of a new mythology, as well as the interplay between his conception of mythology and the concepts such as image, symbol and allegory, and also his understanding of language itself, are interpreted as ways of facing a single question: how to find a point of support in an age in which everything exists in the mode of *becoming*, of *tendency*. Romantic new mythology promises neither completion, nor repose, but takes incompleteness of the modern world as an original experience of freedom, and as a deficiency that makes possible shared engagement of modern humanity.

Keywords: Friedrich Schlegel, new mythology, becoming, nature, allegory, symbol, language, tendency, Schelling

Primljeno: 1.3.2025.

Prihvaćeno: 9.5.2025.

Arhe XXII, 43/2025

UDK 1 Empedocles

1 Aristoteles

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.43.69-87>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

ČETIRI *RHIZOMATA* I PETI (I ŠESTI) ELEMENT

Sažetak: Autor u radu analizira celinu Empedoklove filozofije, a razmatra je iz perspektive Aristotelove kauzalne shematike. Mislilac iz Akraganta je prvi filozof kome se, po Stagiraninu, može pripisati prepoznavanje sva četiri uzroka. Voda, vazduh, vatra i zemlja, kao reprezentanti materijalnog uzroka, jednakog su ontološkog ranga i zamišljeni su od strane Empedokla kao nenastali, neuništivi, kvalitativno nepromenljivi i svuda homogeni. U njegovim fragmentima pronalaze se i naznake formalne uzročnosti, odnosno teza da stvari nisu nasumična kombinacija elemenata već da mora postojati odgovarajuća proporcija u njihovom spajanju, svojevrsni *logos*. Autor je, na Aristotelovom tragu, utvrdio da je Empedokle ne samo prvi ustanovio četiri varijante materijalnog uzroka, nego je prvi i efikasniji uzrok postavio kao dvostruk, podelivši ga na dve oprečne sile Ljubav i Mržnju. Njegova *Philia* koja sakuplja sve u jedno takođe je i neko dobro, tj. finalni uzrok. Osobeno poimanje Ljubavi približilo je Empedokla, uz Anaksagoru, najviše od svih presokratovaca otkrivanju teleologičnosti *kosmosa*, i to je ono što je Aristotel posebno cenio kod „sicilske muze”.

Cljučne reči: Empedokle, „koreni svega”, Ljubav, Mržnja, dobro, zlo, *logos* mešavine, uzroci

U pokušaju „spasavanja pojava” (*σώζειν τὰ φαινόμενα*) nakon elejaca bila su moguća dva puta:

1. Prvi *hodos* je put progresivnog „komadanja” Parmenidove ideje bića, iako su njegova (misli se na „biće”) svojstva bila zadržana, a njegova suštastvenost uveliko nepromenjena, da bi se, nekako, uvelo mnoštvo i učinilo mogućim kretanje, ali i rešili drugi problemi koji su se nametali.

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

U ovu grupu spadaju Empedokle, Anaksagora i atomisti, od kojih će filozof sa Sicilije biti detaljnije razmatran u ovom članku.

2. Drugi *hodos*, koji će biti manje potenciran u tekstu, vodio je do stepenovanja zbiljnosti. Priznavalo se postojanje bitku koji je bio večan, nepromenljiv i uman, kao što je i Parmenid govorio, ali jednako tako i promenljivom svetu čula koji se mogao dokučiti jedino mnenjem. Premda nije zavrđivao ime bitka ovaj svet, svet čula, nije bio ni potpuno nepostojeći, nego je konstituisao, od elejskog filozofa neprepoznati, svet nastajanja koji je ležao negde između bitka i nebitka. Na ovaj način izbegnuta parmenidovska dilema bila je osnov kasnijeg Platonovog mišljenja.²

Empedokle je bio mislilac koji je, u napisanih oko 5000 stihova svojih poema *O prirodi* (ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ)³ i *Očišćenja* (ΚΑΘΑΡΜΟΙ) (DL, VIII, 77),⁴ od kojih je danas sačuvano ne više od 450, prvi pokušao da posreduje između elejskog bića i stvarnog sveta čula tj. apstraktno rečeno između jednog i mnoštva. Filozof iz Akraganta je, takođe, sa svoja četiri tvarna načela, načinio i logički međukorak između jednog načela prvih filozofa i neograničeno (mnogo) načela Anaksagore i atomista.

² Delovi ovog rada objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija. Izmene sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih pasaža, filozofskih termina i pojmova, kao i poradi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

³ Za relativno nedavna otkrića vezana za poemu „O prirodi”, uporediti: R. Janko, „Empedocles, *On Nature* I 233–364: A New Reconstruction of *P. Strasb. gr. Inv. 1665–6*”, pp. 1–26, u: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 150 (2004). Znameniti *Strasbourg Papyrus*, materijal koji donosi nove uvide u izučavanju Empedokla, može se pronaći zajedno s prevodom drugih Akraganćaninovih fragmenata od strane Mekkirahana (R. D. McKirahan) u: P. Curd (ed.), *A Presocratic Reader*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2011, pp. 75–99.

⁴ O mogućoj relaciji između dve poeme odnosno spoju Akraganćanina kao *fisiologa* i „teologa” videti: E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951, pp. 145–146, 173–174; E. Rode, *PSYCHE*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 1991, str. 294, 299–300; C. Osborne, „Empedocles Recycled”, pp. 24–50, u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 37, No. 1. (1987); W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, p. 130 i dalje. Uporediti i: S. T. Newmyer, „Animal Emotions in the Presocratics”, p. 19, u: *VICHIANA rassegna internazionale di studi filologici e storici* (LX) (1) (2023).

Kako je Empedokle uopšte došao do svog učenja o elementima?⁵ Jednostavnim uvidom u nazive elemenata (voda, vazduh, vatra, zemlja) uočava se da, iako primarno stoji u italskoj tradiciji, Empedokle prilično duguje i pogledu na miletsku shematiku. Četiri elementa su ponekad tretirana i kao Anaksimandrove opreke, dakako bez *ἄπειρον*-a kao podležećeg, pa je Rajnhart (K. Reinhardt)⁶ tvrdio da četiri „korena” predstavljaju samo razvijanje već postojeće teze o četiri prvobitne opreke – toplom i hladnom, vlažnom i suvom, odnosno produžetak tzv. medicinske teorije, pre svega Alkmeonove.⁷

Gomperc (T. Gomperz) je smatrao da se doktrina o četiri elementa pojavljuje ne samo kod Grka, nego i u verovanju drugih naroda poput Indijaca i Persijanaca. Namera mu je bila da pokaže da je ovo učenje ništa drugo do jedan univerzalni opštečovečanski pogled na svet, a ne nekakva osobenost Empedokla ili nekog drugog mislioca.⁸

Mišljenje autora je da su u Akraganćaninovom usvajanju ovakve klasifikacije načela svoju ulogu pored Milećana odigrale i apostrofirane zapadne medicinske teorije. Za Empedokla se, osim da je pronašao retoriku (*ῥητορικὴν εὐρεῖν*) (DL, VIII, 57), govorilo i da je osnivač sicilijanske medicinske škole (tako tvrdi Galen (DK31A3)).⁹ Ne sme se smetnuti s uma ni Empedoklova potreba da se adekvatno odgovori Parmenidu, kao ni njegova vlastita moć razmatranja pomenutog problema.

Ako je suditi po Aristotelovim beleškama Akraganćanin je bio prvi koji je govorio o četiri tvarna elementa, pa se, uz sve prethodne uticaje na njega,

⁵ Za koje Rajtova (M. R. Wright) piše da je (prev. Ž. Kaluđerović) „njegovo najuticajnije otkriće u istoriji nauke” (*“his most influential discovery in the history of science”*). M. R. Wright, „Empedocles”, p. 164, u: C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato*, Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.

⁶ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916, s. 227.

⁷ Konsultovati: Ž. Kaluđerović, „Rudimenti *episteme-logie, physiologie i psychologie* u fragmentima *exercitatus*-a iz Krotona”, u: Zborniku radova: *Znanje kao univerzalna vrijednost – etički i moralni aspekti*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, Bosna i Hercegovina, 2024, str. 153-169.

⁸ T. Gomperz, *Griechische Denker I*, Velt, Leipzig 1911, s. 443. Da učenje o četiri elementa, ipak, nije bilo jedino takve vrste, kao i da nije bilo opšteprihvaćeno, govori podatak da su drevni Kinezi verovali da se sve sastoji od pet elemenata: drveta, vatre, zemlje, metala i vode.

⁹ O dilemama da li je lekar (*ιατρός* ili možda *ιατρό-μαντις* („lekar-iscelitelj (prorok)”) iz Akraganta (DK31B112.10-12) zaista utemeljio medicinsku školu ili ne, kao i o pokušaju da se medicina fundira na filozofskim postulatima, uporediti: J. Longrigg, „Philosophy and Medicine: Some Early Interactions”, pp. 147-175, u: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 67, (1963).

treba smatrati za filozofa koji je uveo ovakvu raspodelu.¹⁰ Sa Empedoklom dešava se još nešto dotad nezabeleženo: sva četiri elementa zauzimaju položaj izvornih načela, nijedan nije pre drugoga niti ima nešto drugo što bi bilo fundamentalnije od svih njih. Pošto su prethodni pokušaji dovedeni u pitanje Parmenidovom tvrdnjom da iz jednog ne može nastati mnoštvo, Sicilijancu se učinilo ispravnim da utvrdi da jedino mnoštvo jednakih i krajnjih *archai* ili elemenata može doprineti prevladavanju elejske teze.

Iako je Empedokle govorio o četiri „korena svega”¹¹ (πάντων ῥιζώματα) a ne o četiri „elementa” (στοιχεῖον), ne znači da je Aristotel, koji je pre-kvalifikovao „korene” u „elemente”, napravio grešku. Sam grčki termin στοιχεῖον (koji osim značenja „kazaljka” i „slovo alfabeta”, znači i „senka kazaljke na sunčevom satu”, „početak”, „zvezde”, „načelo”), kao pojam „element” verovatno je prvi upotrebio Platon.¹² Čini se i da Stagiranin tvrdi (*Met.*1087b13-15) da je reč u ovom smislu bila u uobičajenoj upotrebi kod platonista. Στοιχεῖον je, u stvari, samo podelio sudbinu mnogih drugih grčkih reči i fraza, i prešao put od svog konvencionalnog značenja do filozofskog pojma. Kod Aristotela je on u upotrebi i kao slovo,¹³ i kao element,¹⁴ i kao načelo i kao uzrok. Stagiranin dobro pogađa „metu” kada za Empedoklove „korene” kaže da su oni bili u isto vreme segmenti novih spojeva i celine, ali i ono što je potom od samog utemeljitelja Likeja nazvano materijalnim uzrokom.

U postuliranju četiri stvarne varijante istog uzroka voda, vazduh, vatra i zemlja imali su, kao što je navedeno, jednak ontološki status. Kod Aristotela

¹⁰ Videti i: Ž. Kaluderović, „Aer kao arche”, str. 9-28, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021.

¹¹ Nazivajući ih (DK31B6): „Zeus svetli, Hera životonosna i Aidonej i Nestis” (Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἥδ’ Αἰδωνεύς Νῆστις θ’). Prev. Ž. Kaluderović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 284, B6. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 312, B6. Uporediti: D. Furley, *The Greek cosmologists I*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 79-83.

¹² U *Teetetu* (ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ (ἢ περὶ ἐπιστήμης, πειραστικός) 201e element je upotrebljen kao oznaka nečega što je sastojak bilo koje složene celine. Konsultovati i: B. Pavlović, *Filozofija prirode*, PLATΩ, Beograd 2006, str. 176-177.

¹³ Kako izgleda prelaz od στοιχεῖον-a kao „slova” ka στοιχεῖον-u kao „elementu” vidi se iz *Met.*985b17-19. Na sledećim mestima u Stagiraninovom korpusu στοιχεῖον se upotrebljava u značenju „elementa”: *Phys.*187a26, *Phys.*204b33; *GC*328b31, *GC*329a26; *Meteor.*339b5; *PA*646a13; *GA*736b31.

¹⁴ U „filozofskom rečniku” odnosno u Δ knjizi *Metafizike* Aristotel piše (1014a26-27): „Elementom se naziva [ono] od čega se nešto sastoji [kao] [od] prvog unutar prebivajućeg i nedeljivog po vrsti na neku drugu vrstu” (στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 176, 1014a26-27.

se mogu, ipak, pronaći dva izuzetka od ovog pravila (*Met.*985a31-985b2; *GC*330b19-21). Najpre mesto iz *Metafizike* (Μετὰ τὰ φυσικά):

Osim toga, (Empedokle, prim. Ž. K.) je prvi govorio o četiri takozvana elementa [koja] su tvarnog oblika (ali se ne koristi četirima, nego kao da su samo dva, vatra naime [sama] po sebi, a njoj oprečne zemlja i vazduh i voda kao jedna priroda.¹⁵	ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἶδει λεγόμε- να στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν· οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν, ἀλλ’ ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καὶ αὐτό, τοῖς δ’ ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι.
---	---

Kada u *Met.*985b1 piše o vatri kao o nečemu što je postavljeno „po sebi” (*καθ’ αὐτό*), Aristotel je verovatno imao na umu delove Empedoklovog 62. fragmenta (*DK*31B62),¹⁶ gde se govori o specifičnoj ulozi vatre u nastanku živog sveta. Mimo ovog mesta nema drugih sačuvanih fragmenata „sicilske Muze” (*Σικελαί ... Μοῦσαι*)¹⁷ koji bi dodatno potvrdili verodostojnost ovakvih Stagiraninovih navoda. Osim ako nije u pitanju Aristotelovo, i potom Teofrastovo, imputiranje Empedoklu vlastitog davanja velikog značaja aktivnosti vatre i toplote nasuprot pasivne uloge ostalih oblika tvari.¹⁸

U spisu *O nastajanju i propadanju* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) (330b19-21) Stagiranin, zatim, piše:

¹⁵ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 16, 985a31-985b2.

¹⁶ Nakon što izloži da je vatra, kada se izdvojila, tamom skrivene izdanke izdigla (ἐννεχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ), i pomene „celovite prirode ... oblike” (οὐλοφυεῖς ... τύποι) sa udelom vode i toplote (ὑδατός τε καὶ εἶδους), filozof iz Μεγάλη Ἑλλάς u poslednja tri reda ovog fragmenta dodaje: „Koje je vatra poslala gore hoteci da dođe do sebi sličnog. Nisu još mogli dražesni oblik [udova] pokazati, ni glas niti organ svojstven muškarcu” (τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι, οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας οὔτ’ ἐνοπὴν οἶόν τ’ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 298, B62. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 335, B62.

¹⁷ Kako je Platon nazvao Empedokla u *Sofistu* (ΣΟΦΙΣΤΗΣ ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός) (242d-243a). U delu *O prirodi stvari* (*De Rerum Natura*) (I, 714-715; 726-732), rimski pesnik i filozof epikurejske provenijencije Tit Lukrecije Kar, na sličan način, slavi mislioca iz Akraganta kao prvog „međ njima”, „najdivnijeg”, „čudesnog” i „svetog” reprezenta raskošnog sicilijanskog podneblja.

¹⁸ *Meteor.*379a15-16. O isticanju posebnog položaja vatre kod prethodnika „zaustavljača vetrova” (ἀλεξανέμας, κωλυσανέμας) (*DK*31A13, *DK*31A14) sa Sicilije detaljnije videti u: Ž. Kaluđerović, „Hen, polla, archai i aitiai”, str. 243-265, u: *ARHE*, god. XXI, br. 41, Novi Sad 2024; Ž. Kaluđerović, „Pyr – perzistentni supstrat svega”, str. 185-207, u: *ARHE*, god. XX, br. 39, Novi Sad 2023.

*Neki pak odmah govore [da] [ih] [je] četiri, kao Empedokle, ali ih i on svodi na dva jer vatri sve ostale nasuprot stavlja.*¹⁹

ἔνιοι δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς. συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τᾶλλα πάντα ἀντιτίθῃσιν.

Još jedan citat iz *Metafizike* (984b5-8) u vezi navedene problematike treba spomenuti:

*Oni, dakle, koji postavljaju više [načela], kao što su toplo i hladno ili vatra i zemlja, mogu pre [o] [tome] govoriti, jer se vatrom služe kao da ima pokretačku prirodu, a vodom i zemljom i sličnima [kao] [nečim] tome oprečnim.*²⁰

Τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τὸναντίον.

Kada je u autorovom tekstu „*Hen, polla, archai i aitiai*” komentarisano ovo mesto²¹ rečeno je, na Aleksandrovom i Bonicovom tragu, da se ono može razumeti kao nagoveštaj eficientnog i materijalnog uzroka na „putu mnjenja” Parmenidove poeme *O prirodi* (Περὶ φύσεως).²²

Drugo, tada nagovešteno, moguće tumačenje ovog pasusa, koje se nadovezuje na prethodno pomenute navode iz *Metafizike* (985a31-985b2) i knjige *O nastajanju i propadanju* (330b19-21), može se razumeti kao govor o Empedoklu²³ i vatri koja ima vodeću ulogu u Sicilijančevom prikazu nastanka sveta i u njegovoj biologiji. Sledeći Rosa (W. D. Ross), ispada da je Aristotel pripisao eficientnu kauzalnost²⁴ jednom od tvarnih načela (vatri), a

¹⁹ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O postajanju i propadanju*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 315, 330b19-21.

²⁰ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 14, 984b5-8.

²¹ Ž. Kaluđerović, „*Hen, polla, archai i aitiai*”, str. 254, u: *ARHE*, god. XXI, br. 41, Novi Sad 2024.

²² Konsultovati: A. Miljević, Ž. Kaluđerović, „Filozofski osnov Parmenidovog stiha”, u: *Filozofska istraživanja*, 147, god. 37, sv. 3, Zagreb 2017, str. 597-613.

²³ Ladan u svom komentaru ovog mesta iz *Metafizike* (984b 5-8) kaže: „*Moguće je da tu Aristotel misli na Empedokla*”. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 13, fusnota br. 53.

²⁴ Sam *causa efficiens* Stagiranin u 3. glavi I knjige *Metafizike* (984a19-27) određuje ovako: „*Jer, ako baš svako nastajanje i propadanje jeste iz nečega jednog ili pak iz više njih, zašto se to događa i šta je uzrok [tome]? Naime, ono podležeće samo dakako ne čini da se ono samo menja. Kažem na primer kako ni drvo ni bronza nisu uzročnik sopstvene promene, pa niti drvo tvori postelju niti bronza statuu, nego je nešto drugo uzrok promene. Tražiti to [drugo] znači tražiti [neko] drugo načelo, odnosno kako bismo rekli, odakle je načelo kretanja*” (εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα φθορὰ καὶ γένεσις ἔκ τινος ἐνὸς ἢ καὶ πλείονων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει

materijalnu kauzalnost je ostavio za preostala tri tvarna načela (vodu, zemlju i vazduh). Da sve ovo ne bi bilo u suprotnosti sa, potom, više puta izrečenom Stagiraninovom tvrdnjom da je Empedokle eficientnu aktivnost vezivao za Ljubav i Mržnju, moglo bi se dodati svojevrsno „solomonsko” rešenje da je sicilijanski filozof pripisivao tvoračku delatnost kako vatri, tako i Ljubavi i Mržnji. Empedokle bi tako bio poslednji mislilac koji je eficientna svojstva pridavao vatri, ali istovremeno i prvi vesnik novog doba koji je uveo dve nove sile, Ljubav i Mržnju.²⁵

Posmatrajući celinu Aristotelove interpretacije Empedokla, kao i same fragmente Akraganćanina, mnogo je realnije pomisliti da voda, vazduh, vatra i zemlja (DK31B17.27): „oni su jednaki svi i [svi] su jednake dobi”²⁶ (ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἡλικά γένναν ἕασι) (DK31B17.27). Sa stanovišta Stagiraninog učenja o uzrocima njihova jednakost manifestovana je na taj način što su sva četiri elementa bila „tvarnog oblika” (ἐν ὕλης εἶδει).

Da Aristotelove zabeleške o presokratovcima ne nude uvek konzistentnu sliku o pojedinim filozofima i njihovim idejama poznata je stvar, a kada je Empedokle u pitanju postoji, sem pomenutih, još nekoliko mesta.²⁷ Generalnu tezu o Sicilijancu kao autoru koji je podržavao pluralizam tvarnih načela Stagiranin izlaže u više prilika, a ovde će biti naznačeni samo najpoznatiji pasaži: *Cael.*301a15-20; *Phys.*184b19-20, *Phys.*188a17-18, *Phys.*189a14-16, *Phys.*193a22-23, *Phys.*203a18-19; *GC*314a11-12, *GC*314a16-17; *Met.*984a8-9, *Met.*984b5-8, *Met.*985a31-33, *Met.*987a4-9, *Met.*988a27-28, *Met.*989a20-21, *Met.*998a30-32. Postoje mesta na kojima se Empedo-

καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τὸ γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἐκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνειν ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἐτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίμεν, ἔθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως). Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 13, 984a19-27.

²⁵ Uporediti: F. Solmsen, „Love and Strife in Empedocles' Cosmology”, pp. 221-264, u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy II*, Routledge & Kegan Paul, London 1977.

²⁶ Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 286, B17.27. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 317, B17.27.

²⁷ O slojevitosti Stagiraninog poimanja φύσις-a iz Sicilijančevog 8. fragmenta (DK31B8) (Prev. Ž. Kaluđerović): („Nešto ću ti drugo kazati: od svega što jeste smrtno niti se šta rađa (φύσις) niti se završava u pogubnoj smrti, nego je samo mešanje i razdvajanje pomešanog, jer rađanje (φύσις) je ime koje su dali ljudi za to” (ἄλλο δὲ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδὲ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτῇ, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν), autor je pisao u odeljku „Istoričar filozofije” u poglavlju PROLEGOMENA u drugom tomu svoje *Istorije helenske filozofije*. Ž. Kaluđerović, *Istorija helenske filozofije II*, Akademski knjižica, Novi Sad 2024, str. 19-20.

kle tretira i kao pluralista i kao monista: *Phys.*187a21-23; *GC*315a4-10, *GC*315a19-25. Ima i delova, konačno, iz kojih se vidi da Aristotel mislio-
ca iz Akraganta obrađuje kao monistu: *Phys.*187a20-26; *GC*315a17-18; *Met.*996a8, *Met.*1001a12-15, *Met.*1053b15-16, *Met.*1069b21-23.

Ako bi se, recimo, usvojilo stanovište o Empedoklu kao monisti to bi automatski podrazumevalo ponovno tumačenje svega dosad izrečenog i navedenog. Na primeru vode, vazduha, vatre i zemlje situacija bi bila sledeća: prihvatanje postavke da je Ljubav ili Sfera ono jedno podležeće u kome su opreke sadržane samo potencijalno, ali ne i aktualno, derogira ulogu četiri tvorna elementa do nivoa na kome oni više ne mogu biti razmatrani kao materijalni uzroci. Štaviše, pošto ne bi bili ono poslednje elementi više ne bi bili ni uzroci uopšte, a to je zaključak koji, ovaj autor ne može da prihvati.

—

Akraganćaninovi elementi su nema sumnje bili zamišljeni kao nenastali, neuništivi, kvalitativno nepromenljivi i svuda homogeni. Ovako predstavljeni doista su izgledali kao multiplikovano Parmenidovo biće. I pored toga, kao i pored Empedoklovog prihvatanja elejskog pobijanja postojanja praznine, on nije negirao samo kretanje. Ovu naizgled protivrečnost, Sicilijanac je rešio tako što četiri elementa mogu zauzimati mesta jedan drugog, te se dakle i kretati, a da im pri tom ne treba praznina u kojoj bi se kretali. Ovaj postupak zauzimanja mesta Aristotel je nazvao „uzajamno premeštanje” (*ἀντιπερίστασις*).²⁸

Uz pomoć „uzajamnog premeštanja” Empedoklova „bića” dobijaju dve karakteristike koje ih razlikuju od Parmenida, a koje omogućavaju nastajanje *kosmosa*. Te dve karakteristike su kretanje (*γίνεσθαι, γεγονέναι*) i deljivost (*μόρια, θραύσματα, μέρῃσιν*).²⁹

Mnoštvo koje je uvedeno u Parmenidovo biće i „razdrobilo” ga na četiri elementa još uvek nije bilo dovoljno da bi se objasnilo kretanje s tačke gledišta bitka. Ontologija kretanja, ako bi se na dosad izrečenom zadržalo, još uvek ne bi bila moguća, a nereflektovani hillozoizam prethodnika, pri tom,

²⁸ *Phys.*267a15-19. Kretanje poznato kao *ἀντιπερίστασις* (doslovno „uzajamno ulaženje”), potom je pobliže odredio novoplatoničar iz V i VI veka naše ere Simplikije (*Phys.*1350.32.) u svom komentaru ovde pomenutog mesta iz Aristotelove *Fizike* (*Φυσικῆς ἀκροάσεως*), dokazujući ga primerom riba koje se kreću kroz vodu. Uporediti peto poglavlje Barnsove (J. Barnes) knjige (”The Logic of Locomotion” (*Empedocles and antiperistasis*): J. Barnes, *The Presocratic Philosophers II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979, pp. 95-100.

²⁹ Konsultovati: *GC*334a26-31; **DK**31A34, **DK**31A43, **DK**31B22.1-2.

više nije bio dovoljan. Zato je Empedokle uveo Ljubav i Mržnju (*Φιλία και Νεῖκος*).³⁰

Aristotel prilikom uvođenja eficijentnog uzroka u naznakama govori o tome da je već i Hesiod tragao za njim, a potom i Parmenid, mada se iz teksta u prvoj knjizi *Metafizike* (984b32-985a10) može zaključiti da ova dvojica služe kao neka vrsta uvoda u temeljnije razmatranje tzv. tvorne kauzalnosti. Tek je Akraganćanin onaj autor kome se, po Stagiraninu, može pripisati prepoznavanje eficijentnog uzroka. Premda je Aristotel Empedoklu priznavao da se više služi uzrocima od Anaksagore, on nije bio osobito oduševljen načinom tog služenja. Stagiranin zamera sicilijanskom filozofu da nije bio dovoljno jasan i razgovetan u svojim stihovima, a ni dosledan u svom pristupu u vezi uloge Ljubavi i Mržnje kao oprečnih načela. Nedoslednost se ogledala u tome da Ljubav često ne samo što spaja nego i razdvaja, dok Mržnja pored svoje „uobičajene” funkcije razdvajanja, ume i da spaja. Jer Ljubav spajajući elemente u jednu Sferu (*Σφαῖρος*) razdvaja istovremeno segmente svakog od njih, a Mržnja razdvajajući Sferu na elemente spaja delove svakog u jednu vodu, vazduh, vatru i zemlju.

Od Aristotela pa nadalje Empedoklu je još prigovarano da je ne mogavši da odredi uzroke delovanja Ljubavi i Mržnje, „prokrijumčario” dodatne uzroke, na primer Nuždu (*Ἀνάγκη*) (**DK31B115**, **DK31A32**, **DK31A45**; *Met.*1000b12-17; *Phys.*252a5-10) ili Slučaj (*Τύχη*) (*Phys.*196a11-24; *GC*334a1-5; *PA*640a19-25). Kada je reč o mestu Nužde u Empedoklovom sistemu Simplikije nudi dve moguće verzije. Po prvoj, Nužda je prosto nabrojana kao treći tvorački uzrok. Po drugoj, Empedoklu se pripisuje jedna piramidalna shema na čijem dnu se nalaze dva para opreka (toplo-hladno,

³⁰ Ovo, dakako, nisu jedine oznake za Ljubav i Mržnju koje se mogu pronaći kod Empedokla. Jeger tvrdi da su Ljubav i Mržnja oblici koji su preuzeti iz Hesiodove *Teogonije* (*Θεογονία*) (stih. 224-225), gde su označeni kao *Φιλότης* i *Ἔρις* (videti: W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 235-236). Premda smo *νεῖκος* preneli kao „mržnja” a *φιλία* kao „ljubav”, pre svega sledeći vlastitu želju da se ovaj pojmovni par što jasnije kontrastira, grčki original nudi i drugačije mogućnosti prevođenja. Imenica srednjeg roda *νεῖκος* označava najpre „svađu”, „prepiranje”, „zavadu”, potom „grdnju”, „psovku”, „boj”, „bitku”, „borbu”, „povod svađi”, „uzrok tužbama”, dok imenica ženskog roda *φιλία* znači i „prijateljstvo”, „predanost”, „sklonost”, „savez”, „gostoljubivost”. *Neikos* se, stoga, može legitimno prevesti kao „svađa” i kao „zavada”, a *philia* i kao „prijateljstvo”. Ros u svom prevodu za *neikos* upotrebljava termin «strife» (iako se u engleskom prevodu kod drugih autora pojavljuje i izraz «hate»), a za *philia* termin «friendship» (kod drugih i «love»). Bonic (H. Bonitz) na nemački *neikos* prevodi sa «der Streit» (isti termin upotrebljava i Dils prilikom prevoda Empedoklovog 17. fragmenta (**DK31B17**), a *philia* sa «die Freundschaft» (Dils sem ovog termina upotrebljava i termin «die Liebe»).

suvo-vlažno) predočena elementima. Ova dva para su subsumirana pod jedan viši par Ljubav-Mržnja, a svi oni stoje pod jednom *Ananke*.³¹

Empedokle je, ipak, načinio veliki misaoni pomak tvrdeći da su elementi neuništivi i nepromenljivi, da je *kosmos* oformljen od mešavine ovih „korena” u različitim proporcijama, i da kretanje potrebno da proizvede ovu mešavinu (*μῖξις*)³² nije, kao kod Milećana, rezultat samopromene načela,³³ već odgovarajućih sila koje deluju na njih. Ovo ne znači da je Sicilijanac svoja četiri elementa razmatrao isključivo kao trajnu, inertnu masu stvari koja je sama nesposobna za kretanje, pa im je onda pridodao potpuno odvojena dva netvarna univerzalna pokretača koja deluju na njih. Da stvari ne stoje tako „kartezijanski” vidi se iz *Met.*1075b1-4:

<i>Neprik[ladno tu [govori] Empedokle jer tvori od ljubavi dobro, a ona je načelo i kao ono što pokreće (jer sakuplja) i kao stvar, pošto je deo mešavine.</i> ³⁴	<i>ἀτόπως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν. αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινούσα (συνάγει γὰρ) καὶ ὡς ὕλη· μόνιον γὰρ τοῦ μίγματος.</i>
--	---

³¹ Konsultovati maločas navedene Simplikijeve komentare Aristotelove *Fizike*, preciznije sledeće stranice i redove: *Simpl. Phys.*465.12,197.10.

³² Iako Hegel (G. W. F. Hegel) kaže da je značajno to što je Empedokle jedinstvo elemenata predstavio kao neku mešavinu, on dodaje: „U tom sintetičkom spoju – površnom, bespojmovnom odnosu koji je delom povezanost delom nepovezanost – nužno se javlja ta protivrečnost što se s jedne strane stavlja jedinstvo elemenata, a s druge strane isto tako njihova odvojenost: – ne opšte jedinstvo u kojem se oni nalaze kao momenti, koji su u samoj svojoj različenosti neposredno jedno isto i u svome jedinstvu neposredno različni; već oba ta momenta, jedinstvo i različenost, padaju jedan izvan drugog. Ujedinjavanje i razdvajanje jesu potpuno neodređeni odnosi” („In dieser synthetischen Verbindung – oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Teil Bezogen-, zum Teil auch Nichtbezogensein – kommt nun notwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung, – nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar eins und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden, sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander. Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse”). Prev. N. M. Popović. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970, str. 266-267. Original *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese:

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/E.+Empedokles,+Leukipp+und+Demokrit/1.+Empedokles.>

³³ Videti: Ž. Kaluđerović, „Začetak „grčkog čuda”, str. 219-240, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020.

³⁴ Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 436, 1075b1-4.

Aristotel govori da je Ljubav, osim što je eficientni uzrok jer sakuplja sve u jedno, istovremeno i materijalni uzrok, budući da je i deo mešavine. Stagiraninu ovo Akraganćaninovo „brkanje” uzroka nije ni malo bilo po volji.³⁵ Kao opravdanje Sicilijanca, može se reći da je on živio u vremenu kada nije bilo moguće zamisliti bilo koji oblik egzistencije bez prostorne rasprostrtosti, a rasprostrtost se, zatim, mogla dovoditi u vezu sa tvari. Kako Empedokle beleži, barem na jednom mestu (DK31B17.19-20),³⁶ jezikom koji asocira na rasprostrtost, Aristotel je na osnovu toga mogao zaključiti da je njegova Ljubav bila tvarna. Ne treba smetnuti s uma da kod ovog epskog pesnika (ἐμποιοῖς) (DK31A2) i čudotvorca (μάντιν) (DK31A1), Ljubav nije mogla delovati bez izvesnog fizikalnog dodira, a da je on sam bio još prilično daleko od potpunog distingviranja područja *fenomenalnog* i *noumenalnog* koje će se, kao što je poznato, dogoditi tek sa Platonom.

Aristotel u GC314a16-17³⁷ govori o četiri tvarna **elementa** (vodi, vazduhu, vatri i zemlji) ali i o dva eficientna **elementa** (Ljubavi i Mržnji). U Met.1091b10-12³⁸ Stagiranin ponovo Akraganćaninovu Ljubav naziva **elementom** (στοιχεῖον) dok, za razliku od nje, Anaksagorin *Nous* naziva **načelom** (ἀρχή). Zašto Aristotel pravi ovakvu distinkciju između Ljubavi i *Nousa*? Izgleda da Aristotelov razlog da Ljubav (valjda i Mržnju?) nazove elementom radije nego načelom, ne leži u tome što je on, eventualno, smatrao da je ona iste prirode kao i voda, vazduh, vatra i zemlja, premda se razlozi za takvu tvrdnju mogu pronaći u navodu iz spisa *O nastajanju i propadanju*

³⁵ U stvari, pošto je Empedokle doveo u vezu ljubav i sa dobrim (ἀγαθόν) (Met.1075b2), on je, može se zaključiti na osnovu ovog pasusa, „pomešao” u pojmu Ljubavi finalni, eficientni i materijalni uzrok.

³⁶ „A mržnja pogubna daleko od njih, [koja] jednako teži svuda, i ljubav u njima, isto i duga i široka” (Νεῖκος τ’ οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη, καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 286, B17.19-20. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 316-317, B17.19-20. Konsultovati: M. R. Wright, *Empedocles The Extant Fragments*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis: 1995, pp. 169-170.

³⁷ „Empedokle, naime, [postavlja] četiri telesna, a svih (elemenata, prim. Ž. K.), sa pokretačkim, šest [je] po broju” (Ἐμπεδοκλῆς μὲν γὰρ τὰ μὲν σωματικά τέτταρα, τὰ δὲ πάντα μετὰ τῶν κινούντων ἕξ τὸν ἀριθμόν). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O postajanju i propadanju*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 249-250, 314a16-17.

³⁸ „Te [neki] od kasnijih mudraca, kao Empedokle i Anaksagora: jedan je od ljubavi načinio element, a drugi od uma načelo” (καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον, ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας). Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 507, 1091b10-12.

sa početka ovog pasusa ali i kod samog Empedokla, već zbog toga što kao efikajentni uzrok, u poređenju sa Umom (Noṓs), Ljubav nije u osnovi toliko netvarna kao što je to *Nous*.³⁹

Empedokle je ne samo prvi ustanovio četiri varijante materijalnog uzroka, nego je bio prvi još u nečemu, on je prvi efikajentni uzrok postavio kao dvostruk (*Met.*985a29-31):

<i>Ἐμπεδοκλέῃ</i> je, <i>dakle</i> , prvi, nasuprot prethodnicima, uveo razdeobu toga uzroka, i pritom nije postavio jedno načelo kretanja, nego različita i oprečna. ⁴⁰	Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος ταύτην τὴν αἰτίαν διελὼν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας.
---	---

Zašto je filozof sa Sicilije efikajentni uzrok podelio na dve oprečne sile? Ako je prosto želeo da restauriše zbiljnost koju bi sačinjavali fizikalni svet i odgovarajući mu proces, i da je spasi od parmenidovskog poricanja kretanja i mnoštva, onda su jedan uzrok i jedan proces bili sasvim dovoljni, kada je već mnoštvo vraćeno unutar prvobitnog ustrojstva stvari. Takav je slučaj kod Anaksagore: postojećem mnoštvu kvalitativno različitih elementarnih „semena” jedino je *Nous* bio potreban da ih pokrene. Prikladan odgovor koji bi se mogao dati je da je za Empedokla „moralni” i religijski poredak jednako bio važan kao i onaj fizikalni,⁴¹ te je on zahtevao i odgovarajuće objašnjenje. Otud je Akragantski mudrac (Ἀκραγαντῖνος σοφός) (DK31B134) postavio Ljubav, koja je još od Hesioda i orfičkih pisaca, preko Parmenidovog „puta mnenja”, bila prepoznata kao kosmogonijska ali i kao „moralna” sila. Budući

³⁹ Ili je manje netvarna nego što je to *Nous*. Rosovo objašnjenje je drugačije. Ljubav je, po njemu, jedan od šest tvornih elemenata, dok je Um za Anaksagoru bio pokretačko načelo koje je bilo postavljeno iznad svega drugog, a ne elemenat. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics II*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 488.

⁴⁰ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 16, 985a29-31. O „razdeobi toga uzroka” (ταύτην τὴν αἰτίαν διελὼν) (*Met.*985a30) Aristotel govori nešto ranije (*Met.*985a2-3), kada kaže „Zbog toga je neki drugi uveo ljubav i mržnju” (οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 15, 985a2-3. Taj drugi je, naravno, Empedokle.

⁴¹ Da potpuna prevlast Ljubavi ili Mržnje nije bila, po Empedoklu, najbolje moguće rešenje može se uočiti i iz fragmenata njegove poeme *O prirodi* (DK31B17, DK31B21, DK31B27, DK31B28, DK31B29, DK31B30, DK31B35), u kojima se govori o viziji cikličnog zbivanja koje se odvija u četiri međusobno različita stadijuma. Tu se vidi da su jedino dva prelazna stadijuma, drugi („prodiranje Mržnje”) i četvrti („prodiranje Ljubavi”), u kojima postoji izvesna labava ravnoteža između Ljubavi i Mržnje, periodi u kojima je *kosmos* doista moguć. Po Aristotelovom razumevanju Empedokla (*GC*334a5-7), ljudski rod se sada nalazi u drugom stadijumu („prodiranje Mržnje”).

da se pokazalo da su u prirodi prisutne i opreke redu, lepoti i onom dobrom, naime nered i ružnoća, morala je postojati i neka sila koja bi delovala u pravcu dezintegracije i zla a to je, naravno, bila Mržnja. Ljubav je, stoga, bila uzrok dobra a Mržnja uzrok zla.⁴²

Aristotel u *Metafizici* 984b20-22 beleži:

<i>Daκλε, oni koji su na ovaj način shvatali [istovremeno] su postavili i uzrok lepote kao načelo bića, i kao ono oдаκλε je bićima κρετανje.⁴³</i>	οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔδεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.
--	---

Na ovom mestu, i još opširnije u *Met.*988b6-16, Aristotel otkriva da je Empedokle (i Anaksagora) postavljajući Ljubav (tj. Um) kao neko dobro, u isti mah postavio i Ljubav kao finalni uzrok. Ovo je prvi put da Aristotel priznaje nekom od presokratovaca da je prepoznao *causa finalis*. No, odmah nakon početnog oduševljenja usledilo je snažno razočarenje za Stagiranina. Uprkos njegove „religiozne” perspektive i izbora Afrodite, izvora sklada i dobrote, kao jedne od pokretačkih sila, Empedokle, kao ni Jonjani, na Aristotelovu žalost, nije razmatrao fizikalni svet na teleološki način. Tako da je nastalu konfuziju između finalnog i eficientnog uzroka filozof sa Sicilije rešio na štetu prvopomenutog. Stagiranin to kaže sledećim rečima (*Met.*988b8-11):

<i>Jer oni koji govore o umu ili o ljubavi postavljaju te uzroke kao dobro, ali, ipak, ne tako da zbog toga neka od bića bivaju ili nastaju, nego [samo] kažu da od ovih [uzroka] bićima [dolazi] κρετανje.⁴⁴</i>	οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἐνεκά γε τούτων ἢ ὃν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν.
---	---

Aristotel nešto dalje u 7. glavi I knjige *Metafizike* (988b15-16), prigovara Empedoklu da finalni uzrok pominje u određenoj meri ali ne i kao takav,

⁴² *Met.*984b32-985a10. Evo samo jedne rečenice iz ovog pasusa (*Met.*985a4-7): „Jer, ako neko sledi i prihvati ono što Empedokle govori prema mišljenju (διάνοιαν), a ne prema onom [što] muca, otkriće da je ljubav uzrok dobrih a mržnja zlih bića” (εἰ γὰρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλής, εὐρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὔσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν). Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 15, 985a4-7.

⁴³ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 14, 984b20-22.

⁴⁴ Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 24-25, 988b8-11. Ovde je, naravno, reč i o Anaksagori, čim se spominje njegov Um (νοῦν) (*Met.*988b8).

ili, drugačije rečeno, dobro mu nije uzrok „uopšte” (ἀπλῶς) nego samo „po pridolaženju” (κατὰ συμβεβηκός).

Još po nečemu je specifično Stagiraninovo razmatranje „neodlučnije Muze” (Μουσῶν ... μαλακώτεραι) (Soph.242e). Empedokle je prvi presokratovac koga Aristotel, uza sve ograde, uzima u obzir prilikom analiziranja svakog od četiri moguća uzroka. Već je istraženo kako to čini u slučaju materijalnog, eficientnog i finalnog, a sada preostaje analiza kako ga ispituje u vezi formalnog uzroka (Met.993a17-22):

<i>Naime, Empedokle kaže da kost na osnovu razloga postoji, a to je ono što bejaše biti i bivstvo stvari. Ali, slično je nužno i da meso i [sve] drugo pojedinačno postoji na osnovu razloga, ili nijedno; jer zbog toga i meso i kost će postojati i [sve] drugo pojedinačno, a ne zbog stvari koju on naziva vatra i zemlja i voda i vazduh.⁴⁵</i>	ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὅστων τῶ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος. ἀλλὰ μὴν ὁμοίως ἀναγκαῖον καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστου εἶναι τὸν λόγον, ἢ μηδενός· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ σὰρξ καὶ ὅστων ἔσται καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, καὶ οὐ διὰ τὴν ὕλην, ἣν ἐκεῖνος λέγει πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα.
--	---

Ovaj citat iz *Metafizike* ima veze sa pasusom iz spisa *O duši* (Περὶ ψυχῆς) (410a1-6), gde se govori da stvari nisu nasumična kombinacija elemenata, već da mora postojati odgovarajuća proporcija (λόγος) u tom spajanju. U konkretnom slučaju kost se sastoji od ukupno osam delova od kojih četiri dela čini vatra, dva voda i dva zemlja.⁴⁶

⁴⁵ Preveo i naglasio Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 38-39, 993a17-22. Stagiranin pod onim „naime, Empedokle kaže” (ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ... φησὶν) (Met.993a17), misli na prva tri stiha Sicilijančevog 96. fragmenta (DK31B96): „Ljubazna zemlja primila je u prostrane svoje kanale dva od osam delova od blistave Nestis, a četiri od Hefesta; i kosti su bele nastale” (ἡ δὲ γῆ ἐν ἐπίπρωτος ἐν εὐστέροις χοάνοισι τὰ δύο τῶν ὀκτὼ μερῶν λάχε Νήστιδος αἰγλῆς, τέσσαρα δ' Ἡφαίστιοιο· τὰ δ' ὅστέα λευκά γέγοντο). Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predskratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 305, B96. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 346, B96. Kao što su za Simplikija Ljubav i Mržnja (prev. Ž. Kaluđerović) „načela u poglavitom smislu” (τὰς δὲ κυρίως ἀρχάς) (DK31A28), tako i Aristotel u Met.993a20-22 daje ontološki primat formalnom uzroku u odnosu na materijalni, pokazujući tako još jednom peripatetičko uverenje da je formalno-eficijentni (i, dakako, finalni) uzrok više načelo nego što je to tvar. Slično o Sicilijancu kao onom ko je „dotaknuo” formalni uzrok Stagiranin piše i u Phys.194a20-21; P4642a17-22.

⁴⁶ Tako tvrdi Aetije (DK31A78). Simplikije (*De an.*68) i Teofrast (DK31A86.23) govore o tome da se kosti moraju sastojati od svih elemenata. Simplikije pretpostavlja da Nestis u 96.

Što zbog odsustva samih Empedoklovih reči, što zbog njegovog neadekvatnog i nejasnog načina izražavanja, ima nedoumica da li ovaj (prev. Ž. Kaluđerović) „*logos* njihove mešavine” (λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν) (PA642a22) pretenduje na univerzalno važenje,⁴⁷ ili, kao što je Kornford (F. M. Cornford) na svojim predavanjima tvrdio,⁴⁸ da određena numerička proporcija elemenata, u stvari, razgraničava živa stvorenja i njihove delove od neorganske materije. I Aristotel, u citiranom pasusu (*Met.*993a17-22), optužuje Empedokla za nekonzistentnost tj. da svoju proporciju, *causa formalis*, ne primenjuje na sve slučajeve. Sicilijanac je govorio o odnosu mešavine elemenata svega nekoliko organskih tvorevina, poput već pominjanih kosti, ili eventualno krvi (1:1:1:1, DK31B98), i naglašavao da baš te razmere pružaju specifična svojstva pomenutim tvorevinama, ali je u slučaju većine drugih stvari bio voljan da imenuje samo njihove elemente. Premda da je, aristotelovski kazano, neko sve ovo do kraja Empedoklu razložio, on bi se sigurno saglasio da specifična svojstva svih ostalih stvari takođe zavise od *logosa* u kojima se njihovi elementi pojavljuju (*Met.*993a22-24). Ovo je očigledno, jer u protivnom ne bi bilo moguće proizvesti mnoštvo varijacija prirode od samo četiri elementa.

U reakciji na Kornfordovu primedbu, može se reći da se čini da Akraganćaninova „pitagorejska” vera u bliskost i srodnost cele prirode ne bi dozvolila da on razmatra neživi svet kao da je sačinjen na potpuno drugoj osnovi od živog.⁴⁹ Da postoji opštost primene formalnog uzroka smatra i Simplikije koji, u uvodu u 96. fragment (DK31B96), govori da Empedokle pravi meso i kosti ali i sve ostalo sa odgovarajućom proporcijom.

—

Postoji, sem navedenih, još znatan broj pitanja koje u vezi ove teme Aristotel upućuje Empedoklu. Da li je, na primer, Ljubav uzrok bilo kog mešanja ili mešanja po proporciji? Da li je Ljubav proporcija ili nešto izvan

fragmentu (DK31B96) pokriva i vazduh i vodu, te predlaže proporciju 4:2:1:1. Četiri dela bi činila vatra, dva zemlja, i po jedan vazduh i voda.

⁴⁷ Videti: J. Burnet, *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co. Ltd., London 1953, p. 74.

⁴⁸ Prema Gatriju (W. K. C. Guthrie). Konsultovati: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, p. 213.

⁴⁹ Detaljnije videti u: Ž. Kaluđerović, *Bioetički kaleidoskop*, Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb, Hrvatska, 2021, str. 27-31; Ž. Kaluđerović, „Empedocles on Ensouled Beings”, u: *Conatus – Journal of Philosophy*, Volume 8, Issue 1, Athens, Hellenic Republic, 2023, str. 167-183.

proporcije? Šta je, zatim, uzrok proporcije? Ali i frekventno ponavljano, a u radu o Pitagori i pitagorejcima pominjano,⁵⁰ pitanje šta je to što uzrokuje da čovek rađa čoveka (ἄνθρωπος ... ἄνθρωπον γεννᾷ)?⁵¹ Sva ova i slična pitanja postavljana su iz Aristotelove vlastite teleološke pozicije koja pravi suštinsku razliku između slučaja (τύχη) i *logosa* (λόγος). Poslednji pojam sa svojim dvostrukim značenjem „proporcije” i „formalno-finalnog uzroka” najverovatnije je Stagiraninova konstrukcija, jer se u tom obliku ne pojavljuje u sačuvanim fragmentima proučavaoca ili filozofa prirode (φυσικός; φυσιολόγον) (DK31A14; DK31A22; DK31B61; DK31B66; DK31B72) iz Akraganta. Ali to još uvek ne znači da je Aristotel učitaio nešto nepostojeće u nedovoljno precizni izričaj Empedokla. On samo nalazi tragove formalnog uzroka s „mucanjem” izrečene, i naglašava nužnost postojanja *causa formalis* (GC333b13-14): „Jer to jeste bivstvo svake [stvari]”⁵² (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ ἐκαστου).

LITERATURA

- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
 Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988.
 Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
 Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
 Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.
 Aristotel, *O rađanju životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
 Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
Aristotelis Opera, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje pripremio je O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
 Aristotle, *Meteorology*, u: J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle I*, Princeton University Press, Princeton 1991.
 Barnes, J., *The Presocratic Philosophers II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.
 Burnet, J., *Greek Philosophy Thales to Plato*, Macmillan and Co. Ltd., London 1953.
 Curd, P. (ed.), *A Presocratic Reader*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge: 2011.

⁵⁰ Konsultovati: Ž. Kaluđerović, „Ontologizacija brojeva”, str. 221-244, u: *ARHE*, god. XIX, br. 37, Novi Sad 2022.

⁵¹ Videti: *Met.*1032a25, *Met.*1070a8, *Met.*1070a28; *Phys.*193b8; *De an.*408a20-23; *GC*333b3-20.

⁵² Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O postajanju i propadanju*, u: *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 324, 333b13-14.

- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predskratovski fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Doods, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951.
- Furley, D., *The Greek Cosmologist I*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Gomperz, T., *Griechische Denker I*, Velt, Leipzig 1911.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd 1970. Original *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+Philosophie>.
- Hesiod, *Postanak bogova. Homerove himne*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1975.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Janko, R., „Empedocles, *On Nature* I 233–364: A New Reconstruction of *P. Strasb. gr. Inv. 1665–6.*”, u: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 150 (2004).
- Kaluđerović, Ž., „Aer kao arche”, u: *ARHE*, god. XVIII, br. 36, Novi Sad 2021.
- Kaluđerović, Ž., *Bioetički kaleidoskop*, Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku, Zagreb, Hrvatska, 2021.
- Kaluđerović, Ž., „Empedocles on Ensouled Beings”, u: *Conatus - Journal of Philosophy*, Volume 8, Issue 1, Athens, Hellenic Republic, 2023.
- Kaluđerović, Ž., „Hen, polla, archai i aitai”, u: *ARHE*, god. XXI, br. 41, Novi Sad 2024.
- Kaluđerović, Ž., *Istorija helenske filozofije II*, Akademski knjiga, Novi Sad 2024.
- Kaluđerović, Ž., „Ontologizacija brojeva”, u: *ARHE*, god. XIX, br. 37, Novi Sad 2022.
- Kaluđerović, Ž., „Pyr - perzistentni supstrat svega”, u: *ARHE*, god. XX, br. 39, Novi Sad 2023.
- Kaluđerović, Ž., „Rudimenti episteme-logie, physiologie i psyche-logie u fragmentima exercitatus-a iz Krotona”, u: Zborniku radova: *Znanje kao univerzalna vrijednost – etički i moralni aspekti*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, Bosna i Hercegovina, 2024.
- Kaluđerović, Ž., „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973.
- Longrigg, J., «Philosophy and Medicine: Some Early Interactions», u: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 67, (1963).
- Lukrecije, *O prirodi stvari*, Prosveta, Beograd 1951.
- Miljević, A., Kaluđerović, Ž., „Filozofski osnov Parmenidovog stiha”, u: *Filozofska istraživanja*, 147, god. 37, sv. 3, Zagreb 2017.
- Newmyer, S. T., „Animal Emotions in the Presocratics”, u: *VICHIANA rassegna internazionale di studi filologici e storici* (LX) (1) (2023).
- Osborne, C., „Empedocles Recycled”, u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 37, No. 1, 1987.
- Pavlović, B., *Filozofija prirode*, PLATON, Beograd 2006.
- Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, PLATON, Beograd 2000.

-
- Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916.
- Rode, E., *PSYCHE*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 1991.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics II*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Solmsen, F., „Love and Strife in Empedocles' Cosmology”, u: R. E. Allen, D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy II*, Routledge & Kegan Paul, London 1977.
- Wright, M. R., „Empedocles”, u: C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato*, Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.
- Wright, M. R., *Empedocles The Extant Fragments*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

FOUR *RHIZOMATA* AND THE FIFTH (AND SIXTH) ELEMENT

Abstract: In this paper, the author analyses Empedocles' philosophy as a whole, considering it from the perspective of Aristotle's causal schematism. The Acragantian thinker is the first philosopher who, according to Stagirites, can be seen as the one who recognized all four causes. Water, air, fire and earth, as representatives of material cause are of equal ontological rank and conceived by Empedocles as uncreated, indestructible, qualitatively unchangeable and homogenous everywhere. There are indications of formal causality in his fragments, i.e. he expresses the thesis that things are not a random combination of elements, but that there has to be appropriate proportion in their amalgamation, i.e. *logos*. Following Aristotle's insights, the author has found that Empedocles had not only established four variants of material cause, but he had also recognized the first efficient cause as two-folded, dividing it into two opposite forces Love and Strife. His *Philia* gathering all in one is a good, that is final cause. This particular understating of Love had brought Empedocles, along with Anaxagoras, closer than all pre-Socratic philosophers to the discovery of the teleological feature of the *cosmos*. This is what Aristotle especially appreciated in the „Sicilian muse”.

Keywords: Empedocles, „the roots of all things”, Love, Strife, good, evil, *logos* of the mixture, causes

*Primljeno: 1.3.2025.**Prihvaćeno: 30.4.2025.*

PREDRAG KRSTIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

BILJKE I FILOZOFIJE²

Sažetak: U prvom delu ovog rada izlaže se status biljaka u filozofskoj tradiciji Zapada. Od Sokrata, preko Platona, Aristotela, Plotina, Dekarta, Dalamberta, pa sve do Hegela, ilustruje se animozitet koji su filozofi imali prema „pukoj vegetaciji” – ipak je istovremeno koristeći kao model ili slikovno potkrepljenje svoje argumentacije. Drugi deo rada posvećen je izvesnoj korekciji ogrešenja intelekta o biljke, koju su preduzeli Ruso, Žak Derida, teoretičari komunitarizma i životne sredine. U trećem delu rada, kroz dela Liz Irigarej, prikazuje se kako je moguće u potpunosti rehabilitovati život biljaka i proglasiti ga čak uzorom i za držanje ljudi. Završni deo rada signalizira da se na pitanju razumevanja biljaka, možda izrazitije nego na nekim drugim, može prosuđivati o statusu uma i dometima filozofske racionalnosti.

Ključne reči: biljke, vegetacija, rast, um, autonomija, logos

NEBESKA BOTANIKA

Moglo bi se reći da Platon (Πλάτων) postavlja jedno merilo kada je reč o diskurzivnom odnosu čoveka i biljke, čoveka prema biljci, jednu formulu koju će naslediti bezmalo sva misao koja će uslediti: čovek je „nebeska biljka”. S jedne strane, prisutna je izvesna identifikacija ili afinitet ljudi i biljaka; ljudi su štaviše vrsta biljaka. Biljke smo, ali nebeske biljke koje uznosi božanski deo duše prema nebu, gde se pridružuju svojoj istinskoj porodici, kako u Platonovom *Timaju* Sokrat (Σωκράτης) opisuje čoveka: „najispravnije govoreći, nismo zemaljsko već nebesko biće. Jer je božanstvo sa onog mesta odakle se začelo prvobitno nastajanje duše okačilo glavu koja

¹ E-mail adresa autora: predrag.krstic@ifdt.bg.ac.rs

² Ovaj članak realizovan je uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada broj 451-03-136/2025-03/ 200025.

je u stvari naš koren pa zatim uspravilo i celokupno telo.”³ Prema ovoj viziji, ljudi su odredbeno ukorenjeni u beskraj u univerzuma, a ne u svom polisu ili u posebnom istorijskom trenutku. Ili je to makar normativni ideal, za koji su uzor, naravno, filozofi. U *Teajtetu* Sokrat, naime, izrekom suprotstavlja lik filozofa, ukorenjenog u višoj i nebeskoj stvarnosti, liku retora koji se smuca uskim javnim prostorima polisa. Za razliku od retora, naime, filozof posmatra svet sa osmatračnice koja obuhvata celinu vremena i prostora.⁴

S druge strane, naglašava se kontrast između zemaljskih i nebeskih biljaka, nižih i viših vidova „vegetacije”, ali tako da je ono „duhovno” u toj meri više od biljke da se čitav sistem vertikalnih prostornih koordinata preokreće i otkriva jednu odvojenu stvarnost. Iako naša tela mogu imati udela u materijalu od kojeg su sačinjena druga stvorenja, supstanca racionalne duše proishodi iz potpuno druge oblasti: iz ejdetske sfere. Ta uz-višena oblast hrani našu dušu nevidljivim korenima. Jer, kod zemnih biljaka koren je najniži deo, uronjen u vlagu mračne zemlje. Ali kod nas kao nebeskih biljaka koren je sada najviša tačka i najlucidniji deo naše telesne konstitucije: glava, ono najbliže idejama. Isto kao što se vegetacija drži zemlje da bi se prehranila i rasla, tako se nebeska biljka drži uspravno i raste utoliko više ukoliko je vezanija za svoje vlastito eterično tle i usidrena u njemu. „Mi smo, takoreći, naopake biljke, ukorenjene glavom u ejdetskoj duši iznad nas. [...] Samo ukorenjujući se u idejama, samo prihvatajući da čovek visi kao nebeska biljka, možemo se nadati učešću u stabilnosti koju one obećavaju.”⁵ Kao nebeske biljke, nevidljivim korenima vezani za sferu ideja koja je skopčana sa našim glavama, rukovodi nas racionalni demon.

Kada, potom, Aristotel (Αριστοτέλης) kaže „Vidljivo je naime da biljke žive ne sudelujući (u kretanju niti) u opažanju”,⁶ on umnogome ponavlja Platonovo zapažanje da bi se „sve što ima udela u životu s pravom moglo nazvati živim bićem [zōon] u punom smislu te reči”,⁷ da je sve živo srodno po toj moći, ali da su biljke, čija vitalnost se iscrpljuje u rastu i reprodukciji, posebne po tome što su nesposobne za kretanje i opažanje. One naime poseduju samo „požudnu” dušu, samo su bića požude ili, Platonovim rečima, istu onu dušu koja se kod ljudi nalazi „između pupka i stomaka, a ne pripada joj

³ Platon, *Timaj*, prevela Marjanca Pakiž, Mladost, Beograd 1981, str. 137 (90a-b).

⁴ Daniel Markovich, *Promoting a New Kind of Education: Greek and Roman Philosophical Protreptic*, Brill, Leiden 2022, str. 258.

⁵ Michael Marder, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York 2014, str. 39-40.

⁶ Aristotel, *O duši / Nagovor na filozofiju*, preveo Darko Novaković, Naprijed, Zagreb 1987, str. 26 (410b).

⁷ Platon, *Timaj*, navedeno delo, str. 122 (77a-b).

ništa od verovanja ni od rasuđivanja ni od uma”.⁸ Razlog se odmah pronalazi u njenoj izvornoj konstituciji, koja je onemogućava „da posmatra prirodu sopstvenih osećaja i da ih prosuđuje”: „Tako, dakle, [biljka] živi i nije ništa drugo do živo biće, ali nepokretno, budući korenom vezano za zemlju”.⁹

Na taj način definisane, Platonove biljke su zaista potpuno „hedonističke”: nemaju drugih sposobnosti duše koje bi nametnule granicu njihovim sklonostima. Kod ljudi, kod kojih je ta požudna duša smeštena ugrubo u stomak ili oko njega, to je ona najniža fizička oblast koja je omeđena produhovljenom dušom, dušom koja prebiva blizu srca, kao i racionalnom *psyche* koja odgovara glavi. Čovek harmonično funkcioniše, isto kao i država, upravo zato što su želje podređene zakonu uma. Takvo kategorizovanje biljaka i strukturiranje čoveka postaće „zaštitni znak sve (ili gotovo sve) zapadne filozofije koja će uslediti”: „Nebeske biljke su kodirane kao prostorno i konceptualno suprotstavljene zemnoj vegetaciji, sa kojom se presecamo samo na najnižim, najneurednijim i fizički najzavisnijim oblastima našeg bića.”¹⁰ Ali obezvređujući stvarne biljke i nizinu u kojoj su ukorenjene, Platon je i ozakonio ideju biljke kao ključ našeg samorazumevanja: obrnute smo biljke, okrenute naopačke, ukorenjene u nebeskim visinama.

Biljke su kod Aristotela daleko čak i od životinja.¹¹ Pretpostavljajući da su njihove vitalne funkcije krajnje jednostavne – „tamo gde su funkcije tek malobrojne, malo je i organa koji su potrebni da bi ih izvršili” – tvrdi se da biljke nemaju „veliku raznovrsnost svojih heterogenih delova” kao životinje,¹² e da bi mogle tvoriti organizam, koherentnu celinu sa distinktivnim i međuzavisnim delovima. Kod životinja vlada neki unutrašnji poredak, dok kod biljaka Aristotel opaža samo „vegetativnu anarhiju” delova koji nastupaju u ulozi celina i celine koje su zamenjive sa delovima: biljke koje rastu

⁸ Platon, *Timaj*, navedeno delo, str. 122 (77b).

⁹ Platon, *Timaj*, navedeno delo, str. 122 (77b).

¹⁰ Michael Marder, *The Philosopher's Plant*, navedeno delo, str. 49.

¹¹ U *Delovima životinja* Aristotel se čudi što biljke nemaju ekvivalent crevima kod životinja. One su „bez ikakvog dela za ispuštanje otpada”: „hrana koju apsorbuju iz zemlje već je pripremljena, a one daju kao njen ekvivalent svoja semena i plodove” (Aristotle, *Parts of Animals / Movements of Animals / Progression of Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1937, str. 168, 170 [655b]). Drugim rečima, Marderovim (Marder), „biljke mogu samo da jedu (svojim korenima koji funkcionišu kao podzemna usta) i seru (sa plodom kao ekvivalentom otpada)”: „ako bismo psihoanalizovali Aristotela, zaključili bismo, u duhu Frojda, da je njegova teorija života biljke sublimacija sranja” (Michael Marder, *The Philosopher's Plant*, navedeno delo, str. 75).

¹² Aristotle, *Parts of Animals / Movements of Animals / Progression of Animals*, navedeno delo, str. 172-173 (656a).

na drugim biljkama¹³ i odsećene grane koje „žive i postižu savršenu formu celine”.¹⁴ I zaista, „Od svojih sistematskih početaka nadalje filozofija vidi u biljkama užasavajuću refleksiju haosa za koji veruje da ga je isterala skupa sa mitom.”¹⁵

Ali Aristotel uvodi u igru biljke i tamo gde se to nije moglo očekivati, u *Politici*, kao svojevrsnu političku antropobotaniku. Naime, on osuđuje tiransku prirodu demokratije koja je opsednuta formalnom jednakošću i – u alegoriji u kojoj nestaje razlika između ljudi i biljaka – prepričava kako su se razumeli tiranin sa Korinta, Perijandar, i tiranin iz Mileta, Trasibul: „Priča se, naime, da Perijandar poslatom glasniku nije ništa rekao o savetu već da je, uklanjajući klasje koje štrči, izjednačio usev na njivi. Glasnik, mada nije razumeo smisao toga postupka, javi Trasibulu šta se dogodilo, a Trasibul je iz toga razumeo da treba da ukloni istaknute ljude. Jer to ne koristi samo tiranima niti samo tirani tako postupaju već se isto tako radi u oligarhijama i demokratijama. Ostrakizam, naime, ima otprilike isto dejstvo jer sprečava i progoni ljude koji se odveć ističu. Oni u čijim je rukama moć postupaju isto tako i s državama i s narodima.”¹⁶ Izuzetni građani su, dakle, u ovoj metafori, poistovećeni sa najvišim stabljikama žitarice, a vrlina ljudi sa visinom biljke. Aristotel pritom krijumčari jedno dodatno nivelisanje, ali ne više ljudi i biljaka, nego političkih razlika između tiranije, oligarhije i demokratije. On ukazuje na njihovu srodnost po nepoverenju prema najboljim građanima, koji se moraju ukloniti da bi se osigurala homogenost i poslušnost političkog tela. Uzoran režim je aristokratija u kojoj se najviše biljke, oni najbolji, neguju i podstiču da upravljaju ostalima. U svakom slučaju, ovo je jedan od retkih primera, usputan, prekoračivanja kategorijalne granice biljaka i ljudi.

Kod Plotina (Πλωτίνος), vegetacija proviruje ili nahrupljuje i tamo gde bi najviše da se unizi. Svet je kod njega prožet „dušom celine” koja je predstavljena alegorijom jednog divovskog drveta. Sva stvorenja, kao i sve neorganske stvari, njegovi su izdanci, grane, grančice i lišće. To drvo-svet ne pripada nijednom prepoznatljivom rodu ili vrsti, već je prikaz onog Jednog koje se ne može klasifikovati, a iz koga se granaju sve klase. Plotin zamišlja njegov najniži deo kao „dušu koja se nalazi u velikoj biljci kojom bez napora i tiho upravlja; a niži (deo duše celine) koji pripada nama, to je kao kad se u

¹³ Aristotle, *Parts of Animals / Movements of Animals / Progression of Animals*, navedeno delo, str. 332 (681a).

¹⁴ Aristotle, *Parts of Animals / Movements of Animals / Progression of Animals*, navedeno delo, str. 344 (682b).

¹⁵ Michael Marder, *The Philosopher's Plant*, navedeno delo, str. 83-84.

¹⁶ Aristotel, *Politika*, prevela Dr Ljiljana Stanojević-Crepajac, BIGZ, Beograd 1975, str. 99 (1284a).

trulom delu biljke rađaju crvi”. Drugi deo naše duše, nastavlja odmah Plotin, „istovrstan je s gornjim delom duše celine, to je kao ratar koji se, pazeći crve koji su u biljci, brine i za samu biljku.”¹⁷ Taj ratar ima pred očima dušu u njenom čistom stanju, nepomešanu sa koruptivnom telesnom dimenzijom postojanja. On se stara oko preformirane svetske biljke, i to spontano, bez napora, ne bi li ona rasla ka vlastitoj čistoti, koliko god je moguće zaštićena od smrtonosnog dejstva crva, simbola samozaborava duše u telu. Drugačije rečeno, čista duša brine se za otelovljenu dušu da bi svela njenu zavisnost od telesnosti na najmanju moguću meru i odbranila je od „zla”, od „prirode tela, ukoliko učestvuje u materiji”.¹⁸ Ratar je predstavljen i kao seljak koji, „kad poseje ili posadi (biljke) uvek popravlja ono što su upropastile zimske kiše, trajni mrazovi ili jaki vetrovi”.¹⁹ Zbog toga što je nešto oživljeno, kultivator je odgovoran da ostane kultivisano: kao što zemljodelac bez predaha izvršava zadatak „popravljanja” rasta useva koji ugrožavaju oluje, tako se duša brine za oživljeno telo: spasava ga od utapanja u materiju i podstiče blagostanje u svetu – ne bi li se on povratio u najbolje moguće stanje, u Jedno.

Plotin zamišlja to Jedno kao „život koji je čitav prožeo veliku biljku, dok načelo miruje neraspršeno u celini pošto je tako reći učvršćeno u korenu”: „Dakle ono je dalo sav mnoštveni život biljci a samo je ostalo nemnoštveno već načelo mnogostranog (života).”²⁰ U „mногоstranosti života” obično ne vidimo ono što bi trebalo: uvek isti izvor, koren života, na koji raznorodnost onoga što živi ne utiče. Kao večno živi koren koji se ne deli na Mnogo, Jedno oživljava sve konačne živote a da ni u najmanjoj meri na njega ne utiče njihova promenljivost i konačnost. Izuzetnost ovog korena je u tome što on ne raste već ostaje sebi identičan kao neprikosnoveno univerzalno poreklo: „Jer, zaista, načelo rasta [tó phytikón] ne raste onda kada telo raste niti jača onda kada telo jača niti se uopšte kreće onim kretanjem kojim pokreće.”²¹ Ono je, takođe merilo vrednosti svega onoga mnoštvenog koje sačinjava svet: što je grana bliže korenu to je čvršći njen dodir sa onim iz čega upija načelo rasta. A na vrhovima, grane, lišće i plodovi toliko su udaljeni od korena da previđaju „sliku” koju inače nose u sebi i, „rascvetale u podeljeno

¹⁷ Plotin, *Eneade* IV, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd 1984, str.19 (IV. 3. 4, 27–33).

¹⁸ Plotin, *Eneade* I-II, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd 1984, str. 73 (I. 8. 4, 1–2).

¹⁹ Plotin, *Eneade* I-II, str. 113 (II. 3. 16, 34–36).

²⁰ Plotin, *Eneade* III, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd 1984, str. 126 (III. 8. 10, 5–15).

²¹ Plotin, *Eneade* III, str. 75 (III. 6. 4, 38–41).

mnoštvo”, žude da i same budu „malena drveća”.²² Ta žudnja je i razlog što se tamo gde u principu jedinstvo i mir treba da vladaju rasplamsavaju sporovi i sukobi. Drvo koje je svet se tako opire naporima ratara da orezuje i uredi baštu. Ali i tada, ono Jedno ostaje zajednički koren iz koga izviru stvari i bića pre nego što se potčine formativnim naporima univerzalne duše ili se pobune protiv nje.

Plotin priznaje da je univerzalno načelo rasta svuda isprepleteno sa prokazanom telesnošću, osim u dva slučaja. Ta dva izuzetka su seme i koren. U svom jedinstvu, seme sadrži sve apstraktne mogućnosti rasta, a da još nije izašlo iz sebe i mislilo sebe do svoje „velikosti” – i utoliko je u skladu sa dušom celine pre nego što je proizvela svet čula. Ali, posle klijanja, seme postaje ek-statično; ono izlazi i stoji izvan sebe, poput duše celine koja stiče materijalnu egzistenciju. Plotin lamentira nad ovom neumoljivom disperzijom duše i semena u rastu: „umesto da poseduje jedinstvo u sebi on [pojam] van sebe trati to jedinstvo [tò hén]”.²³ Jedinstvo je u semenu, jednost je u korenu, ali njima se tek valja vratiti. Duša je ono što je u svojoj suštini jedino pre rođenja i posle smrti tela, u čistoti svog semena i u svom korenu: jednostavno jedinstvo koje se ne rasipa izvan sebe, ne rasipa se na konačna tela. A u međuvremenu...

Plotin podstiče ljude da išćupaju korenje i pobegnu od biljke u sebi, od svega što imamo zajedničko sa njom, da se štaviše ukloni biljka u sebi. Naslede vegetacije jeste ugrađeno (i) u našu telesnost, ali Plotin upozorava da se ono ne sme pomešati sa suštinom ljudi, da se tragovi svetske duše ne smeju pobrkati sa aktivnošću rasta – za koju se ispostavlja da je strana sila koja operiše u nama: „kad bismo bili naša vegetativna stvarnost, mi bismo bili aktualni. No, ovako, mi nismo to, već smo stvarnost misaonog/duhovnog, tako da delamo kad dela ono.”²⁴ Čovek raste, hrani se, potrebit je, prokreira se, ali ta telesnost nije ono što ga određuje. Naprotiv, idealno bi bilo da se odvojimo, koliko god je moguće, od ove stranosti iznutra: „treba da bežimo odavde i da se odvajamo od onoga što nam je pridodato, i da ne budemo to sastavljeno, to udušeno telo u kome preovlađuje priroda tela”,²⁵ da iskorenimo biljku u nama i, svedočeći njenom odumiranju, radujemo se jednostavnom jedinstvu razumne duše koja preostaje. Sve dok živimo u materijalnom svetu, međutim, zbrka biljke i čoveka u nama je neizbežna. Ali je na nama da damo prednost jednom modusu života nad drugim i shvatimo, u teoriji

²² Plotin, *Eneade* III, str. 48 (III. 3. 7, 10–20).

²³ Plotin, *Eneade* III, str. 109 (III. 7. 11, 26–27).

²⁴ Plotin, *Eneade* I-II, str. 49 (I. 4. 9, 28–30).

²⁵ Plotin, *Eneade* I-II, str. 106–107 (II. 3. 9, 21–22).

kao i u praksi, šta je suštinsko za ono što smo i šta se može odbaciti bez osećaja nepopravljivog gubitka. Oslanjajući se na sokratovsku izreku da se dobrom čoveku ne može nauditi, Plotin tvrdi da uzoran čovek ne zavisi od hirova telesne stvarnosti jer, „I odvajanje od tela i prezir takozvanih telesnih dobara, svedoče da čovek, a najviše dobar čovek nije složen od duše i tela”.²⁶ Reč „nije” u ovom iskazu, verovatno je suvišno reći, nije deskriptivna nego normativna.

Put do samoostvarenja duše bez tela je asketizam: moramo se odreći lažnih dobara tela, odnosno dovesti se do „slabljenja i uniženja tog što je telesno, e da bi se pokazao ovaj čovek koji je različit od tog što je spolja”.²⁷ Redukcija telesnosti je protivteža načelu rasta biljke. Bilo da je reč o svakodnevnoj formi dijeta ili o hrišćanskoj praksi umrtvljivanja tela, nezavisnost duše od tela označava lakoću onoga što više nije okovano za zemlju. „Slabljenje i uniženje” tela iskorenjuje vegetativno nasleđe u nama, isporučuje nas nama samima, što će reći: istinskoj ljudskoj stvarnosti u pobuni protiv svih „spoljnih delova”. Povlačenje iz tela zapravo znači aktivnu borbu sa koruptivnim uticajem biljnog načela, znači oporavak duše tako da je više ne ograničava materijalna forma, već postaje upravo „neograničena”, postaje „istinsko svetlo [...] koje je neizmerno svuda jer veće je od svake mere i jače od svake količine”.²⁸ Redukcija naše materijalne dimenzije tako pokreće ekspanziju duše ka uzvišenoj obestelovljenosti.

U Avgustinovim (Augustinus) *Ispovestima* potom, Plotinovo „Jedno” sasvim skladno će zameniti „Bog”: u njemu se sada duša okuplja iz svoje svetovne rasejanosti i ometenosti.²⁹ Bog večno okončava zemnu prolaznost, daje duši trajni predah, oslobađajući je od nizanja prošlih, sadašnjih i budućih trenutaka. Duša je pobegla od svoje puko vegetativne „senke”, od tela,³⁰ u realnost Boga Jedinoga. Ali ne samo da je on Jedini nego je i sve. Avgustinova filozofija, kao i pre njega Plotinova, filozofija je „imanencije”: ničeg nema izvan totaliteta svega, nema transcendentnog Jednog ili Boga. Oformljena materija predstavlja tek nabore tog uzornog Jed(i)nog. U podtekstu, međutim, kao da stoji, nasuprot nameri, upravo logika onoga što se najniže vrednuje: logika vegetativnog života periodičnog cvetanja i uvenuća, širenja u potpuno izraslo drvo i kontrakcije na sićušno seme svega, osim onog Jednog ili Boga,

²⁶ Plotin, *Eneade* I-II, str. 51 (I. 4. 14, 1–3).

²⁷ Plotin, *Eneade* I-II, str. 51 (I. 4. 14, 13–14).

²⁸ Plotin, *Eneade* I-II, str. 66 (I. 6. 9, 21–23).

²⁹ Augustin, sv. Aurelije, *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.

³⁰ Plotin, *Eneade* IV, str. 65 (IV.4.18, 5–10).

koji pretiču i bez sveta i posle njega.³¹ U želji da se pobegne od podela onog izvornoga ne bi li se ponovo okupilo u sebi, sam beg mora da se smesti unutar njega koji je sve, u „dijalektiku” jednog i mnoštva koja se koleba između naizmeničnih perioda rasta i reprodukcije i uvenuća i sažimanja. Vegetacija se sveti: „upravo kada se učini da je biljka bila potpuno iskorenjena, ona iznova raste sa više upornosti nego ranije – tamo gde misao odbacuje sam princip rasta”.³²

Tako je čitava filozofija poput stabla čiji su koreni metafizika, deblo fizika, a grane koje izrastaju su sve ostale nauke, koje se mogu svesti na tri glavne, naime medicinu, mehaniku i moral.

Tako Dekart (Descartes) u „Pismu autora” piše Klodu Pikou (Claude Picot), koji je preveo na francuski njegove *Principia Philosophiae*, i uključuje to pismo kao predgovor u prevedeno izdanje.³³ Ni Dalamberova (d’Alembert) *Uvodna rasprava u Enciklopediju* ne može da izbegne tu sliku drveta, kada se objašnjava kako ona prvo treba da izloži opšte principe, redosled i povezanost ljudskih znanja,³⁴ a potom, budući da je reč o *Rečniku nauka, umetnost i zanata*, da „obrazuje jedno geneološko ili enciklopedijsko stablo koje ih sjedinjuje na osnovu jedinstvenog gledišta u cilju da pokaže njihovo poreklo i međusobnu povezanost”,³⁵ ne bi li se uobličio jedinstven i temeljan sistem znanja za svako buduće izučavanje. Pri tom Dalamber ima u vidu i jedva modifikovano usvaja još jedno „drvo”, naime Bekonovo (Bacon) šematsko „drvo saznanja”, koje ima tri glavne grane: sposobnosti pamćenje, razuma i mašte.³⁶ Pa ni Šeling (Schelling) ne može bez slične predstave. Govoreći o „bezuslovnoj kulturi nauke”, o zamisli nauke oslobođene „svih političkih, religioznih, ali i merkantilnih veza i obaveza”, o „istraživačkom radu prepuštenom vlastitoj logici koji ne mora da se obazire ni na šta”, u predavanju „O metodi akademskog studija” iz 1802. godine on univerzitet

³¹ „Zašto tada nije i ovde sve bivstvo? Zato što je tamo sve jedno, a ovde postoji razlika [...], kao što je i u semenu sve zajedno i svako pojedino je sve.” (Plotin, Eneade I-II, str. 139 [II. 6. 1, 8-12])

³² Michael Marder, *The Philosopher’s Plant*, str. 113.

³³ René Descartes, *Les principes de la philosophie*, preveo Claude Picot, Henry Le Gras, Paris 1647., str. 14 (9B:14). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f10.double.r=12.2.2025>.

³⁴ Žan Dalamber, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, preveo Dragan M. Jeremić, Kultura, Beograd 1955, str. 4.

³⁵ Žan Dalamber, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 26.

³⁶ Piter Džimak, „Francusko prosvetiteljstvo II: deizam, moralnost i politika”, preveo Predrag Milidrag, u *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva* (priredio Stjuart Braun), Plato Books, Beograd 2008, str. 256.

kreditira kao mesto ostvarenja „ideje bezuslovnog znanja samog po sebi koje je kao takvo jedno i u kojem je svekoliko znanje samo jedno, onog praznanja koje se, samo se granajući na različitim stupnjevima pojavnosti idealnog svega, širi u celo neizmerno stablo saznanja”.³⁷

Vrhunac te tradicije omraze na puku vegetaciju, i naporednog švercovanja njene figure u svojim izvođenjima, verovatno će predstavljati Hegel (Hegel). I on doznaje skroman status biljkama u svom sistemu: one su manjkave za duh, unutrašnjost, subjektivnost, slobodu, moć samonegacije, zapravo za sve do čega je Hegelu stalo. Ali i kod njega „duh”, pre svog pomirenja s materijalnom stvarnošću, počinje da prisvaja svet isto onako kao što se biljke šire površinom zemlje, osvajajući neorgansku oblast: „Najpre tek naslućujući se u stvarnosti ili znajući za stvarnost samo kao za nešto što njemu uopšte pripada, um korača ka opštem sticanju svojine koja mu je obezbeđena: na svim visinama i u svim dolinama zasađuje znak svoje suverenosti.”³⁸ Ti znakovi koje duh „sadi” zajme sliku veoma visoke biljke vrlo dubokog korena. Dubine koje iskušava koren, naime, ilustruju razumevanje, koje nije svrha po sebi, već uslov neprestanog rasta duha: „um pretražuje svu nutrinu stvari i otvara svaku njihovu venu, kako bi mogao da iz njih istekne” – ispod maske onog svog antitetičnog drugog: prirode.³⁹

Hegelova dijalektička filozofija prepuna je, začudo, takvih biljnih metafora i alegorija, od kojih je možda najamblematičnija još jedna iz *Phänomenologije duha*, kada on mapira čitav istorijski razvoj filozofije prema reproduktivnim stupnjevima drveta koje nosi plodove. Različite filozofije tu su epizode postepenog sazrevanja (istine) duha i čas se predstavljaju kao pupoljak, čas kao cvet ili plod. Uobičajeno mnjenje, piše Hegel, „ne shvata razliku između filozofskih sistema toliko kao neprekidno razvijanje istine, koliko u toj razlici vidi samo protivrečnost”, dočim je filozofija više nalik biljci koja se preobražava kako raste: „Pupoljak iščezava u izbijanju cveta, te bi se moglo reći da cvet opovrgava pupoljak; isto tako plod oglašava cvet za neko lažno postojanje biljke, te kao istina biljke nastupa plod namesto cveta.”⁴⁰

³⁷ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Werke. Auswahl in drei Bänden*, Bd. 1, F. Eckardt, Leipzig 1907, str. 545.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 186.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 186.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1970, str. 12. Majklu Marderu (Michael Marder) se odavde nameće jedna, sam priznaje, „skandalozna hipoteza”: „dijalektika kao celina je vegetativna” (Michael Marder, *The Philosopher's Plant*, str. 293). Argumentacija za tu (hipo)tezu bi se zasnivala na nalazu da „princip” egzistencije biljaka – preobražaj, meta-

U predavanjima o *Filozofiji istorije* Hegel možda još nedvosmislenije povezuje duh sa biljkom. „Duh je u suštini rezultat vlastite aktivnosti; njegova aktivnost je izlaženje iz okvira neposrednosti; negiranje neposrednosti i povratak u sebe. Možemo da ga uporedimo sa semenom; jer, sa semenom počinje biljka, ali je seme i rezultat čitavog života biljke. Ali slaba strana života ogleda se u tome što su početak i rezultat razdvojeni jedno od drugog. Tako je i u životu pojedinaca i naroda.”⁴¹ I duh i biljka započinju sa konačnim rezultatom svojih neposrednih života, sa semenom. Rastu biljke manjka autorefleksivni povratak sebi – manjak koji je Hegel već i svuda osudio. Ali isto važi i za postignuća kulture, kada duh proizvodi sebe, po definiciji, na uzvišenijoj dijalektičkoj ravni. „Tako je i u životu pojedinaca i naroda” znači da postoji vreme kada seme određene kulture daje svoje plodove, ali i vreme kada zastareva i gubi onaj životni impuls koji ga je animirao, da bi se na kraju i seme i plod raspali i otpali za račun novog semena...

PRIZEMLJENJE

Ali šta ako uopšte nema „ploda”, rezultata, ishoda; šta ako ni ne treba da ga ima ili ne treba da se očekuje? Ni u filozofiji ni inače. Književna komunikacija nije u službi prenošenja informacija, gde semena smisla kličaju na tačan način na koji je nameravano; poruka ne dospeva, uprkos onome što izgleda kao uspešno prispeće – to je zapravo poruka Deridine (Derrida) *Razglednice*. Poveriti (vlastito) ime nepredvidljivim turbulencijama i mahinacijama jezika, zakopati ga u semantičko tlo, znači rizikovati, bez ikakve garancije prinosa, a nekmoli vaskrsenja. „Saditi semena ‘raspršivanjem’ bez i najmanje preostale nade da će dospeti na ciljeve”.⁴² Možda je dopušteno još jedino melanholična nada da će ime „autora”, njegovo seme ili njegovi spisi biti „biorazgradivi”,⁴³ rastvoreni u kulturnom tlu, izgubivši svoj prepoznat-

morfoza – podstiče dijalektički nemir. Štaviše, Hegel, videli smo, ima na umu biljku upravo kada govori o filozofiji. Sistemi misli su raznoliki, ali filozofija raste i razvija se uniformno, s obzirom na duh kao jedinstvo njegove forme, sasvim poput onog očiglednijeg jedinstva vegetacije u njenim preobražajima: srednjovekovnu filozofiju smenjuje moderna, kao što cvet smenjuje plod, ali se transformiše ista biljka – duh. (up. Michael Marder, *The Philosopher's Plant*, str. 294)

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 104.

⁴² Jacques Derrida, *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*, preveo Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1987, str. 239.

⁴³ Jacques Derrida, „Biodegradables: Seven Diary Fragments”, prevela Peggy Kamuf, *Critical Inquiry* 15 (1989): 812–873.

ljivi identitet i, zakopani u to tlo i kao to tlo, hraniti budućnost mišljenja i pisanja.

Oboružani transcendentalnim jemstvima, Platon i Hegel, svako na svoj način, upuštali su se u proračunato raspršivanje semena. „Platon želi da emituje. Seme, veštački, tehnički... . Da poseje čitavu zemlju, da pošalje svima istu fertilnu kartu.”⁴⁴ Platonovo seme je poruka univerzalnosti istine, koja boravi u besmrtnom carstvu ideja. Platon skriva sebe i svoje seme iza Sokrata, koji će izložiti ovaj čin univerzalnog sejanja onog univerzalnog. On se prikriva da bi se našao svuda, u svakome – „Sam, on [...] želi da poseje čitav svet, a najbolja poluga pri ruci je, gle, S”⁴⁵ – da bi povratio seme ili rascvetao ga u svima drugima. Tako, prema Deridi, i Hegel rasejava seme samo da bi sakupio ono što će iz njega proizaći: „Život pojma je nužnost koja uključuje raspršivanje semena koje radi za profit Ideje i na taj način isključuje sve gubitke i svu nasumičnu produktivnost”.⁴⁶ U dijalektičkom kretanju identitet stvari se privremeno gubi: posle početne negacije, obnavlja se na višem nivou. Razlika je uvek uračunata pod sveobuhvatni kišobran istosti – seme se obnavlja u zreloj biljci. Značenje je oplodeno duhom koji se odvija u istoriji, a nije raspršeno u gubitak smisla ili u nepredvidljive semantičke efekte.

Derida suprotstavlja tom platonovsko-hegelovskom osemenjivanju značenja njegovu „diseminaciju”.⁴⁷ Na kocki je razlika između dve vrste heliotropa: metafizički suncokret i postmetafizički otpad solarne, biotičke, ljudske ili druge vrste energije.⁴⁸ Suncokret koji prati sunce i mišljenje koje se

⁴⁴ Jacques Derrida, *The Postcard*, str. 28.

⁴⁵ Jacques Derrida, *The Postcard*, str. 101.

⁴⁶ Jacques Derrida, *Dissemination*, prevela Barbara Johnson, University of Chicago Press, Chicago 1983, str. 48.

⁴⁷ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, preveo Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1985, str. 271.

⁴⁸ Na marginama filozofije, u virtualnom polju značenja – budući da *il n'y a pas de hors-texte*, „nema tekstu-spoljašnjeg” ili, uobičajenije: „nema ničeg izvan teksta” – Derrida čita metaforu „suncokreta” (Jacques Derrida, *Of Grammatology*, prevela Gayatri C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997, str. 158, 227–228). U jednom tekstu on se nalazi na ogromnom polju suncokreta na kojem rastu cvetovi retorike i, ne bi li se odupro iskušenju gledanja direktno u sunce, zuri u njegov odraz u suncokretima: „Neprestano, nevoljno, nošeni smo pokretom koji dovodi do toga da se sunce pretvori u metaforu; ili smo bili privučeni onim što je filozofsku metaforu okrenulo ka suncu. Nije li cvet retorike (kao) suncokret? To jest – ali to nije tačno sinonim – analogan heliotropu?” (Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, str. 250) Od Platonove analogije sunca i Boga, filozofija je osećala zavođenje svetla (iako ne i topline) koju je emitovalo nebesko telo, kojem se okretala kao heliotrop – suncokret. Filozofija ne može da izbegne metaforičnost, isto kao što metafora ne može da pobegne od filozofije, već nas upravo baca posred filozofskog diskursa. Na drugom mestu, „suncokret”, kao sinegdoha heliotropizma, lozinka je metaforičnosti ili simbol simbola:

okreće solarnim tropima jedan su nedokučiv gubitak. Energija koju suncokret ulaže u proizvodnju semena prevelika je, mereno metrom novih biljkama koje će odatle proizaći. Život – biljni ili ljudski, svejedno – jeste to neumereno rasipanje. U procesu života odbacujemo sebe, skupa sa proizvodima naše životne aktivnosti, upravo poput biljaka koje šire svoj polen ili seme, poveravajući svoju budućnost slepom slučaju: „s jedne strane, kultivacija, agrikultura, znanje, ekonomija; s druge, umetnost, uživanje i bezrezervno trošenje”.⁴⁹ Pri tom, jedna strana dela skupa sa drugom – kao i protiv nje: delotvornost kultivacije pretpostavlja bezrezervno trošenje, nasumične sorte biljki i semena koje nikada neće proklijati. Potpuna kontrola nad ishodom je iluzija.

Ovoliko insistiranje na vegetativnim analogijama nije slučajno. Marginalizacija biljaka u zapadnoj filozofiji čini ih savršenim kandidatima za deridijansku dekonstrukciju, koja i inače ukazuje na prećut(a)nu centralnost margina. Derida obrće prioritet tako da se ispostavlja da je ono što je spolja, sekundarno i nesuštinsko, uslov mogućnosti onog središnjeg dela – koji nje-ga „dopunjava”. Ta logika dopune, suplementa, dodatno komplikuje mesto biljaka u Deridinoj misli. On vezuje ideju suplementarnosti za odnos govora i pisma. Pismo je „opasni suplement” govora koji, od Sokrata do Rusoa (Rousseau), daje autorima licencu da izbegnu odgovornost za ono što prenose – mrtvo slovo teksta suprotstavlja se živom duhu govora koji se odvija, zbog čega je prvo udaljenije od prisustva samim stvarima. Dodavanje dodaje nešto dodavanom i u isto vreme ga zamenjuje, zauzima njegovo („pravo”) mesto.⁵⁰

Po istom modelu, kada „priroda postaje suplement umetnosti i društva”,⁵¹ za (Deridinog) Rusoa nastaje prava „katastrofa”, u doslovnom smislu iznenadnog preokreta ili pada. U prirodi je biljka najprirodnija stvar: ona predstavlja „prirodni život”, za razliku od mrtve i doduše korisne prirode minerala, vazda u službi industrije čoveka. Kada čovek izgubi čulo za istinsko prirodno bogatstvo – za biljke – on kopa po utrobi svoje majke, u potrazi za mineralima, i rizikuje svoje zdravlje.⁵² Derida širokim potezima oslikava biljni kvalitet tog prirodnog života i, možda, progovara umesto Rusoa, za koga je „razgovor sa biljkama” suplement neuspehom pokušaju da razgovara sa ljudima.⁵³ U *Sanjarijama usamljenog šetača*, Ruso, umoran i ostareo,

„metafora znači heliotrop, i kretanje okrenuto prema suncu i pokret okretanja sunca” (Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, str. 251).

⁴⁹ Jacques Derrida, *Dissemination*, str. 150.

⁵⁰ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, str. 145.

⁵¹ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, str. 147.

⁵² Jacques Derrida, *Of Grammatology*, str. 148.

⁵³ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, str. 148.

nalazi utehu u – biljkama.⁵⁴ On veli da „beži od ljudi i traži samoću”, ali mu „živa narav” ne dopušta da zapadne u „čamotinju”, pa se okreće „prijatnim predmetima”. A njih ne nalazi, ako je slobodno reći, „kopajući”. Naprotiv: Ruso u „carstvu minerala” zbilja ne vidi ništa privlačno, već samo zatvorenost „u nedrima zemlje”. Čovek

rije po zemljinoj utrobi, traži u njenom središtu, po cenu života i na uštrb zdravlja, nestvarna dobra, umesto stvarnih koja mu je priroda sama nudila dok je znao da u njima uživa. Beži od sunca i dana kojih više nije dostojan; živ se zakopava i dobro čini jer više ne zaslužuje da živi na dnevnoj svetlosti. Tako kamenolomi, bušotine, kovačnice, peći, čitava jedan dekor nakovnja, čekića, dima i vatre zamenjuje prijatne slike poljskih radova. Ispijena lica nesrećnika koji trunu u kužnim isparenjima rudnika, čađavi kovači, jezivi kiklopi u zemljinoj utrobi zamenjuju prizor zelenila i cveća, azurnog neba, zaljubljenih pastira i snažnih ratara na zemljinoj površini.⁵⁵

A potonji prizor je uredio „Tvorac svih stvari”, iz čijih ruku sve što je izašlo dobro je, ali se „sve izopačuje u rukama čovekovim”: „On goni zemlju da proizvodi produkte druge zemlje, drvo, da nosi plodove drugog drveta; on meša i brka klime, elemente i godišnja doba; sakati svoga psa, svog konja, svog roba; poremećuje sve, unakažava sve, voli nagrde, nakaze; on neće ništa onakvo kao što je priroda dala, pa čak ni čoveka; treba ga doterati za-nj kao izmučena konja; treba ga saviti po dnevnoj modi kao drvo u njegovu vrtu.”⁵⁶ Bežeći od takvog stanja stvari i od svojih „progonitelja” koji ga veličaju, Ruso nalazi zadovoljstvo u biljkama; u mestima gde nema ljudskih tragova već je samo biljem okružen, u tim „skrovištima” gde mržnja ljudi ne može

⁵⁴ Žan Starobinski, „Ruso i traganje za poreklom”, preveo Ivan Dimić, u *Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka: i sedam ogleda o Rusou*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1991, str. 312-313. Prema Starobinskom (Starobinski), stareći, Ruso „primećuje da njegova mašta presušuje i da on više ne nalazi svoje nekadašnje vizije”, pa se daje u potragu za „kompenzacijom” putem sećanja ili „poluautomatskih delatnosti”, „zaludnih” zanimanja – „bez kojih bi duh samo nailazio na sopstvenu prazninu” (Žan Starobinski, „Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka”, preveo Ivan Dimić, u *Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka: i sedam ogleda o Rusou*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1991, str. 268). „Prijateljstvo s biljkama” prerasta u herbarijum – „koji će mu omogućiti da živi pomoću pamćenja”: „Kada se iscrpi polet ka imaginarnim 'stvorenjima’, kada presuše eksplanatorne snage, kada se Žan-Žak oseća manje sposoban za opijenost i napon, tada mu samo ostaju čulni predmeti koji ga neposredno okružuju.” (Žan Starobinski, „Žan-Žak Ruso”, str. 269)

⁵⁵ Žan-Žak Ruso, *Sanjarije usamljenog šetača*, prevela Mira Vuković, „Vuk Karadžić”, Beograd 1984, str. 73.

⁵⁶ Žan Žak Ruso, *Emil ili O vaspitanju*, knj. 1, preveo Dušan Tamindžić, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Ćukovića, Beograd 1925, str. 10.

da ga sustigne pa može da diše slobodnije.⁵⁷ Ukratko: u herbarijumu koji pod starost pokušava da napravi, a možda još i više, u gledanju, mirisanju, osluškivanju, pa i upoznavanju živog biljnog sveta – u „botanici”: „Ona stalno obnavlja u mom sećanju slike polja, voda, šuma, samoće, a naročito mira i odmora koje u njima nalazimo. Zahvaljujući njoj zaboravljam ljude, njihovu mržnju, prezir, njihove uvrede i sve nesreće kojima su uzvratili na moju nežnu i iskrenu privrženost. Ona me prenosi u mirna boravišta, među prostodušne i dobre ljude sa kakvima sam nekada živio.”⁵⁸

Danas, na sreću ili na nesreću, nije više moguće tako neposredno pisati (a biti učenjak). Danas više nije reč o „prirodi”, već o „životnoj sredini”, kao i o tome da pojmovi slobode i autonomije u njeno doba moraju da se stave na kušnju. Čarls Tejlor (Charles Taylor) veruje da je reč o jednom sporu na terenu morala, koji traje „u našoj celokupnoj kulturi o čemu danas svedoči borba između tehnološki i ekološki orijentisanih ljudi”.⁵⁹ Kao što je politički romantizam nekada raskrinkavao apriorizam prosvetiteljskog racionalizma, tako sada „komunitarizam” Majkla Sandela (Michael Sandel), Alastera Mekintajera (Alasdair MacIntyre), Čarlsa Tejlora i Majkla Volcera (Michael Walzer) kritikuje apstraktnost liberalnog individualizma. Ljudi su, avaj, uvek već članovi svojih zajednica – i one nisu kontingentne već konstitutivne za njihov individualni identitet. Prosvetiteljski liberalizam operiše iskorenjenom koncepcijom pojedinaca ili koncepcijom raskorenjenih pojedinaca, lišavajući ih svake pripadnosti i proganjajući ih „u okolnosti koje prestaju da budu naše”: „Hvalisava nezavisnost deontološkog subjekta je liberalna iluzija. Ona pogrešno shvata fundamentalno 'društvenu' prirodu čoveka, činjenicu da smo uslovljena bića 'do samoga dna'. Nema izuzetka, nema transcendentalnog subjekta kadrog da stoji izvan društva ili izvan iskustva. U svakom trenutku smo ono što smo postali, koncentracija želja i sklonosti, ni sa čim što preteče preko toga da naseli noumenalno carstvo.”⁶⁰ Potrebna je stoga jedna superiornija politika od one politike među „strancima”, politika koja uzima u obzir emotivne privrženosti i koja bi više nalikovala porodičnom modelu.⁶¹

⁵⁷ Žan-Žak Ruso, *Sanjarije usamljenog šetača*, str. 76.

⁵⁸ Žan-Žak Ruso, *Sanjarije usamljenog šetača*, str. 78.

⁵⁹ Čarls Tejlor, *Izvori sopstva: stvaranje modernog identiteta*, prevela Sofija Mojsić, Akademska knjiga, Novi Sad 2008, str. 619.

⁶⁰ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1998, str. 11.

⁶¹ Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2022, str. 13-14; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 11-14; Ian Shapiro, *Moral Foundations of Politics*, Yale University Press, New Haven 2003, str. 174.

Čovek se, ukratko, ne može osloboditi svojih društvenih veza, ali i preko toga: ni svoje „prirodnosti”. A ako su takve heteronomije uvek i odredbeno na sceni, autonomija kao osnov moralnog i društvenog postupanja i nastupanja mogla bi se ispostaviti, najblaže rečeno, nedovoljnom. Osim što smo društveno i kulturno – i ekološki smo uslovljeni, pa svaki razlozan prikaz ili predlog etike to mora uzeti u obzir. Mi smo „zavisne racionalne životinje”.⁶² Zavisni smo od drugih ljudi, ali smo zavisni i od naše telesnosti, naše „biologije”, naše „ljudske animalnosti”.⁶³ Cilj doduše možda i dalje jeste da se postane „nezavisni praktični mislilac”,⁶⁴ ali se on ostvaruje prevazilaženjem nametnutih ograničenja ne odvajajući se nikad potpuno od drugih i drugog.⁶⁵

Dodatak je sada insistiranje na onoj nedruštvenoj, prirodnoj zavisnosti, na animalnosti, na otporu zaboravljanju da smo (i) životinje – pa i vegetacija. Endrju Dobson (Andrew Dobson) radije govori o „fundamentalnoj razlici između morala ukorenjenosti i iskorenjenosti”⁶⁶ i o neizbežnost heteronomije, o našoj „podložnosti okolnostima koje su nevoljne ili čak izvan naše kontrole”.⁶⁷ Našu autonomiju ograničava, a možda i određuje, zavisnost od nasleđenog društva, usvojenog jezika, zajedničkih praksi... Moderna je, međutim, u svojoj „oholosti” isticala sposobnost ljudskih bića da zbace okove svog „prirodnog stanja” i na taj način „rastavila čovečnost i prirodu”, odnosno „heteronomno carstvo prirode” i „autonomno carstvo ljudi”, pa je uputno vratiti se na razumevanje prirode ne kao *natura*, već kao predsokratsko *physis*, ne kao „drugo” od ljudi, nego kao „samo-stvaranje svega što jeste”, pri čemu su ljudi – pa i njihova sloboda – deo toga svega što jeste.⁶⁸ A kada tako ukorenjeni i utelovljeni priznamo „sebe kao prirodna ali i kao kulturna stvorenja” i kada se uvidi da „carstva autonomije i heteronomije nisu tako različita kako je Kant [Kant] ukazivao”, preostaje da se još zapitamo: „koji je onda osnov za tvrdnju da se ljudsko stvorenje mora smatrati ‘svrhom po sebi’, predodređenim da bude zakonodavno u carstvu svrha, slobodnim od svih zakona prirode i pokornim samo onima koje sam sebi propiše’?”⁶⁹

⁶² Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, str. 10.

⁶³ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, str. 5.

⁶⁴ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, str. 81.

⁶⁵ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, str. 8.

⁶⁶ Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, prevela Višnja Minčev, u *Životna sredina: moralni i politički izazovi* (priređili Jelena Đurić, Srđan Prodanović, Predrag Krstić), Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2012, str. 294.

⁶⁷ Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, str. 297.

⁶⁸ Louis E. Wolcher, (2004), „Nature and Freedom”, *The Independent Review* 9 (2/2004): 263–266; Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, str. 301–302.

⁶⁹ Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, str. 303.

Dobsonov odgovor je zastupanje ideje da su ljudska bića ukorenjena i zavisna stvorenja, na način da ta ukorenjenost i zavisnost nameće granice delanja: prirodna smo ali i „istorijska stvorenja”.⁷⁰ Biti istorijsko stvorenje sada znači „humanizovati prirodu u isto vreme dok bivamo naturalizovani”, pri čemu ta „naturalizacija” upućuje na to da „nikada ne možemo biti slobodni, u smislu da budemo neopterećeni heteronomijom”.⁷¹ I slika našeg sveta, nastanjenog „polu-heteronomnim bićima”, onda se dosledno menja: „To je ograničen, a ne otvoren svet. To je svet u kome ljudi, dok sve više humanizuju prirodno, shvataju da su i oni sve više naturalizovani. U ovom ograničenom, dijalektičkom svetu, sve je svakom dostupno. Otvoren je put za jedan talas 'ponovnog konceptualnog naoružavanja'” – koje bi moralo početi lekcijom o nama samima kao neizbežno „ekološki ukorenjenim stvorenjima”.⁷²

UKORENJIVANJE I PROCVAT

I preostaje još da se izvrši ne samo odmerena korekcija, ne samo lokalna rehabilitacija biljaka, već da se one, njihov život, pretvori u uzor prema kome i ljudski životi treba da se ravnaju. Nije više reč samo o iskupljenju za ogrešenja koja smo počinili prema vegetativnom okolišu i vraćanju njemu njegovog dobro odmerenog prava, već gotovo o spasenju koje sada ono nudi ukoliko ga konačno poslušamo. Držanje se potpuno izokreće. Obezvređivanje zapadne filozofije svega u vezi sa biljkama temeljno se revidira i iznova „kultiviše”: ono što je za Hegela predstavljalo ontološku slabost biljaka u poređenju sa životinjama – njihova priroda koja ne pruža otpor – u čitanju Liz Irigaraj (Luce Irigaray) pokazuje se kao istrajnost lišena konfrontacije. Neodređenost vegetativnog rasta koja je nekada zastrašivala Aristotela sada reprezentuje ono beskonačno u konačnosti biljnog života, znatno iznad granica koje je postavio logos. „Biljka se pojavljuje sa granicama, sa formom, ali izraziti je kao takvu svodi se na to da se ta biljka već liši svog vegetativnog života. Zaista, njena forma nikada nije definitivna: ona se razvija u skladu sa časom, danom, sezonom, godinom.”⁷³ Taj cvetni model, neodređen, fluidan i višestruk, ne polaže, poput metafizike, pravo na univerzalnost, već afirmiše uzajamne veze vegetativnog, i ne samo vegetativnog, sveta: jedno sa-pri-

⁷⁰ Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, str. 308.

⁷¹ Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, str. 309.

⁷² Endrju Dobson, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, str. 312, 314.

⁷³ Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, New York 2013, str. 57.

padništvo i solidarnost biljke, žene i prirode – ne bi li se sve one ne samo reflektovale nego i rasle oslobođene „buke logosa”.⁷⁴

Prema ovoj rekonstrukciji, logos je, makar od Platona, užurbano konstruisao veštački analogon životu, po pretpostavci bolji i trajniji od svetovnog postojanja.⁷⁵ Ali, pita se/nas Irigarej: „Zašto napustiti sok života zarad dijete koja lako dovodi do smrti? [...] Kakva vrsta razuma je na taj način podelila svet na dvoje, odsecajući ga od njegovih živih korena?”⁷⁶ Svet podeljen na dvoje sastavljen je od odvojenih oblasti postajanja i bivstvovanja, od onoga što održava rast i onoga što ne poznaje promene, od prirodnog života i čisto duhovnog života – koji je smrti prvog. Istina, ta podela nije apsolutna, s obzirom da logos, uprkos svim svojim ograničenjima, i dalje oponaša život; bivstvovanje parodira zgusnuti tok postajanja, a iz živog korena viri njegovo sve beživotnije, beznadnije deblo. Moglo bi se reći da je logos, iz perspektive Irigarej, perversija života koji se okrenuo protiv sebe i obogaljio sebe i sve oko sebe, a da se nije odvojio od svojih korena.⁷⁷

Taj udes je zadesio „ljudske biljke” u kojima je „izgubljen sok nastajanja”.⁷⁸ „Možemo li zamisliti da sok ostaje večno plodan na vrhu drveta? To nije sigurno. Priroda nam govori suprotno. Ali, očito, ljudi su zaboravili tu lekciju.”⁷⁹ Pobunili su se protiv *physisa*. Nasuprot ruži ili lotosu, odsekli su sebe od ambijenta i kosmičkih ciklusa, tako da je otvaranje njihovog sveta značilo zatvaranje okruženja. U žestokom nastupu, poverovali su da, da bi čovek cvetao, ostatak *physisa* mora da nestane. Njihova aspiracija da bez daha dospeju do vrha drveta – sveta ideja, lanca bića, duha, svejedno – ignorisala je promenu sezona i nevoljni protok vremena, cirkulaciju energije onog „ispod” i „iznad”, međuprostor rasta, kultivaciju i uopšte postajanje čovekom. U njihovoj potrazi za nepromenljivim istinama, mresteći mrtve reči o beživotnoj stvarnosti, izgubili su iz vida istinu kao „verenicu”, smeli su s uma da je smisljena vernost zavetovana samo onome što je nepostojano, onome što raste u sredini ili iz nje.⁸⁰

Rast biljke je pokazatelj vernosti okolišu: ukorenjena u ili na mestu, kojem se ne suprotstavlja, biljka prijanja uz zemlju i uspreže se ka nebu, koje

⁷⁴ Luce Irigaray, *The Way of Love*, preveli Heidi Bostic, Stephen Pluháček, Continuum, London 2002, str. .

⁷⁵ Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was*, str. 15.

⁷⁶ Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was*, str. 34-35.

⁷⁷ Michael Marder, *The Philosopher's Plant*, str. 386.

⁷⁸ Luce Irigaray, *Sharing the World*, Continuum, London 2008, str. 26.

⁷⁹ Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, prevela Gillian C. Gill, Columbia University Press, New York 1993, str. 108.

⁸⁰ Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was*, str. 31.

obogaćuje kiseonikom. Obim takve vernosti sebi impresivan je i instruktivan za pohvalu ukorenjivanju: „Ono što sam rekla u vezi sa drvetom jeste da je ono verzija sebe kakva mi ne možemo biti; prvo, zato što se ne može odvojiti od svojih korena kao što mi to činimo kao ljudi. Ono takođe ostaje čistije prirodno, dok mi postajemo spoj prirodnih i kulturalnih konstrukcija koje ne predstavljaju kontinuitet s obzirom na našu prirodu.”⁸¹ Ali u toj svojoj vernosti sebi, biljka je nesebična i pažljiva prema svom drugom, prema elementima prirode i prema neorganskom životu. Na nama je da prihvatimo tu ljubav koja ne poništava drugost drugog, da se naučimo vernosti od biljaka. Vernost drugom, „kao drugom”, zahteva da različitost bude trajna, da se ne može asimilovati: „neka semena umiru kada neko poželi da ih asimiluje, da ih učini vlastitim, umesto da im ponudi gostoljubivo mesto da se ukorene, razviju, cvetaju”.⁸²

Vegetativna nesuprotstavljenost i feminino slavljenje drugog, prema Irigarej, crpu inspiraciju iz istog izvora: onog „još više cvetajućeg nivoa bivstvovanja”.⁸³ Vegetativna (i feminina) otvorenost prema drugom – unutar sebe – podrazumeva jedinstvenu paradigmu davanja i deljenja. Svet biljke se stavlja u službu života, „regenerišući vazduh metabolizovanjem onoga što je uništilo njegova svojstva”.⁸⁴ Onim što čini i onim što jeste, biljka je biće za druge – dok istovremeno ostaje ona sama. Sugerise se da valja pronaći uslove za vlastiti procvat u drugom, da posvetiti se cvetanju drugog ne znači gubitak sebe. Primer takvog davanja, po sebi i sebe, jeste majčino deljenje daha sa fetusom.⁸⁵ Nevidljivo deljenje kiseonika majke verovatno je jedini ljudski slučaj davanja čistog vazduha drugom, ponavljanje dara biljaka svetu života. Samo u patološki narcističkoj kulturi će življenje zarad drugog biti pomešano sa samožrtvovanjem, veli Irigarej. Davanje (od) sebe nije samoodricanje već deljenje⁸⁶ i, poput majki, iako ne izabiru da to čine, biljke takođe dele sebe, odane su Drugom.

Najzad, i ljubav prema mudrosti valja da se odsad preklapa sa tom pažljivom vernošću, ne bi li zahvatila sam život u njegovoj vegetativnoj konfiguraciji i šifrovanom pojavljivanju: „Život nikada ne govori jednosta-

⁸¹ Luce Irigaray, „Interview with Emily Parker”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 46 (2/2014): 113.

⁸² Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was*, str. 67.

⁸³ Luce Irigaray, *To Be Two*, preveli Monique Rhodes, Marco Cocito-Monoc, Continuum, London 2000, str. 57.

⁸⁴ Luce Irigaray, *Sharing the World*, str. 66.

⁸⁵ Luce Irigaray, *Between East and West: From Singularity to Community*, preveo Stephen Pluháček, Columbia University Press, New York 2002b, str. 79-80.

⁸⁶ Luce Irigaray, *Between East and West*, str. 80.

vno. On se pokazuje u svom cvatu, krije u svojim korenima.”⁸⁷ I tako ga treba i misliti: pažljivo i verno.⁸⁸ Mišljenje bi moralo da se ponovo sjedini sa materijalnim i duhovnim rastom, odakle je i nastalo. Verno sledeći ma šta čemu smo posvetili pažnju, dopuštamo da naš pogled i čitava naša plot lutaju za „metom” – čija meta na kraju postajemo. U tom lutanju, koje se obično pogrešno brka sa pasivnošću, naglašava Irigarej, ostajemo odani svetu oko nas i sebi kao stvorenjima čiji rast i cvetanje zavisi od tog sveta. U trenutku se pretvaramo u lokvanje i konačno u mesta istine koja prerastaju uski obim razumevanja, u istinu koja izvire iz drugog.⁸⁹ Neometana razumevanjem, pažnja otvara prostor za mišljenje i za život: za lutanje, kojim filozofija počinje, i za egzistenciju, koju ne siluju kategorije saznanja.

Jer, svaki vid rasta, poput biljnog, pretpostavlja jednu ponornu osnovu: „rast se ne može desiti izvan vernosti njoj – ili Njoj – onoj koja daje život, koja nadahnjuje ili održava ljubav, onoj koja se poznaje bez poznavanja, kroz znanje nesvodivo na logiku suprotnosti”.⁹⁰ Uz svu svoju bučnost, logos koji podstiče tu logiku suprotnosti sada bi trebalo da se utopi u tišinu rasta – i ljubavne brige – koji je, „dajući nešto od sebe materiji, stvorio sve stvari u nepomućenoj tišini”. Pažljivo ćutanje je molba vernosti drugom, koje ljudi, neverni i sebi i jedno drugom, i vlastitom poreklu i svetu oko sebe, uglavnom nisu praktikovali. Zastranili smo odvezujući se od svake vezanosti za mesto, od potrebe da oduhovimo naša tela ne odbacujući telesnost i od razumevanja jezika koji raste „počevši od istih dubina kao biljni rast”.⁹¹ Omiljena alegorija Irigarej u tom pogledu je drvo čiji sok se postepeno iscrpljuje, biljka koja vremenom isušuje vlastiti život – poverena onoj duhovnoj „vitalnosti” logosa koji je „postao autoritaran imobilizacijom disanja”.⁹²

Manjkavima za te uvide, preostaje nam – i predstoji nam – „da se dovrši posao: da se izgradi kuća, izume ljubav, kultiviše duh”.⁹³ Irigarej poziva na domaćinsku kuću, *oikos*, koja nas ne bi kastrirala za ostatak okoliša i njegovu ekologiju, na ljubav koja se ne bi svela na hormonalne fluktuacije ili na nalet nagona, te na duh koji ne bi zahtevao žrtvovanje prirode za vlastiti procvat. Tako pozvani, sledili bismo vođstvo Brame koji, bežeći od boga

⁸⁷ Luce Irigaray, *To Be Two*, str. 7.

⁸⁸ Luce Irigaray, *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*, prevela Alison Martin, Routledge, New York 1996, str. 38.

⁸⁹ Luce Irigaray, *To Be Two*, str. 7.

⁹⁰ Luce Irigaray, *In the Beginning*, str. 87.

⁹¹ Luce Irigaray, *In the Beginning*, str. 27.

⁹² Luce Irigaray, *Between East and West*, str. 51.

⁹³ Luce Irigaray, *To Be Two*, str. 4.

vetrova, „nalazi utočište u vlati trave; pušta koren”.⁹⁴ „Utočište” jer, Irigaraj je izričita, čovek nije samodovoljan, njegova autonomija je stranputica – i tek u tom pri-znanju prebiva (prava) sloboda koja sličići „soku koji izlazi iz nežne biljke” i regeneriše se kao „cvetanje mogućeg”.⁹⁵

PRINOS I DOPRINOS

Ali zašto autonomija, intelektualni podvig – od praslóvenskog *dvig*: kretanje ili *dig*: (uz)dizanje⁹⁶ – ne bi bio, sve i da je „zastranio”, jedno moguće „cvetanje”? Nema sumnje, filozofskom tradicijom Zapada dominirala je konceptualna alergija prema vegetativnom životu, moglo bi se čak reći ne samo da nije bilo nikakve „fitofilije”, nego da je vladala istinska „fitofobija”. Istina je i da ta tradicija, delimično se samoprokazujući, nije mogla u potpunosti da zaobiđe pitanje biljaka. A kada je odgovarala na njega, takođe je ubedljivo pokazano:

Filozofi su biljkama načelno dodeljivali inferiorno mesto u njihovim sistemima; koristili su klijanje, rast, cvetanje, plodove, reprodukciju i propadanje kao ilustracije apstraktnih koncepata; pominjali su ih usput kao prirodnu pozadinu svojih dijaloga, pisama i drugih sastava; izvlačili iz njih složene alegorije i preporučivali prikladne medicinske, dijetetske i estetičke pristupe posebnim vrstama. Većina ovih bavljenja florom bila je prolazna i marginalna, kao da biljke ne zaslužuju istu brižljivu refleksiju i teorijsku pažnju kao druga bića.⁹⁷

Ali možda postoji i bolji razlog od civilizacijske zavere „falogocentričkog” uma zbog koga je čitava zapadna intelektualna istorija, zaista, formirana u protivstavu prema biljkama. Ona je smeštala mišljenje u bezmesne, eterične prostore koji su neinficirani vremenom, prostore otporne na uticaje spoljnih promena, upravo za razliku biljaka, za koje su odredbeni okruženje u kome obitava i promene koje trpi. Većina filozofa je, makar doskora, bila usmerena na ono večno i neprolazno, pa je i rast i propadanje videla kao anatemu za istinsko filozofiranje. Ali šta preostaje od mišljenja, ako išta, ukoliko se takva njegova orijentacija napusti? Nije li, uostalom, potraga za „drugacijim mišljenjem” bila stalni pratilac filozofije, makar podjednako

⁹⁴ Luce Irigaray, *Between East and West*, str. 41.

⁹⁵ Luce Irigaray, *Sharing the World*, xix.

⁹⁶ Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskoga jezika*, knj. 1, Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1971, str. 401.

⁹⁷ Michael Marder, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York 2014, str. 18.

koliko i omraza na vegetiranje? I nije li to traganje podrazumevalo višak a ne manjak uma?⁹⁸ Ili depatetizacija i delegitimizacija suverenog nastupanja samodovoljnog, autohtonog, autonomnog i pantokratorskog uma upravo podrazumeva (re)afirmaciju onog zaumnog i drugoumnog?⁹⁹ U svakom slučaju, moglo bi se reći da provokacija koju je mišljenju upućivao i upućuje život biljaka možda preglednije od drugih iskušava njegove pretenzije i domete, njegov status uopšte, i svakako odlučuje o sklonosti kada je reč o razumevanju i same filozofije.

LITERATURA

- Adorno, Theodor W., *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Aristotel, *Politika*, prevela Dr Ljiljana Stanojević-Crepajac, BIGZ, Beograd 1975.
- Aristotel, *O duši / Nagovor na filozofiju*, preveo Darko Novaković, Naprijed, Zagreb 1987.
- Aristotle, *Parts of Animals / Movements of Animals / Progression of Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1937.
- Augustin, sv. Aurelije, *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.
- Böhme, Hartmut, Gernot Böhme, „The Battle of Reason with the Imagination”, u *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (priredio James Schmidt), University of California Press, Berkeley 1996, str. 426–452.
- Dalamber, Žan, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, preveo Dragan M. Jeremić, Kultura, Beograd 1955.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, prevela Barbara Johnson, University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, preveo Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1985.
- Derrida, Jacques, *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*, preveo Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1987.

⁹⁸ „Samo viškom, nikako manjkom uma mogu se izležiti rane koje zadaje um-alatka u bezumnoj celini čovečanstava”, reći će Adorno (Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, str. 121), a Markuze (Marcuse) će formulisati gotovo imperativ ili zakletvu: „Um, i samo um, sadrži svoj vlastiti korektiv” (Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, „Veselin Masleša”, Sarajevo 1987, str. 13).

⁹⁹ Braća Beme (Böhme) će ne bez prava primetiti: „Rešen da dominira, um postaje uzak. [...] On ostavlja Drugo spolja i u isto vreme je saodređen tim drugim.” (Hartmut Böhme, Gernot Böhme, „The Battle of Reason with the Imagination”, u *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (priredio James Schmidt), University of California Press, Berkeley 1996, str. 436).

- Derrida, Jacques, „Biodegradables: Seven Diary Fragments”, prevela Peggy Kamuf, *Critical Inquiry* 15 (1989): 812–873.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, prevela Gayatri C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Descartes, René, *Les principes de la philosophie*, preveo Claude Picot, Henry Le Gras, Paris, 1647, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f10.double.r=12.2.2025>.
- Dobson, Endrju, „Sloboda i zavisnost u doba životne sredine”, prevela Višnja Minčev, u *Životna sredina: moralni i politički izazovi* (priredili Jelena Đurić, Srđan Prodanović, Predrag Krstić), Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2012, str. 293–315.
- Džimak, Piter, „Francusko prosvetiteljstvo II: deizam, moralnost i politika”, preveo Predrag Milidrag, u *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva* (priredio Stjuart Braun), Plato Books, Beograd 2008, str. 272–292.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Irigaray, Luce, *Sexes and Genealogies*, prevela Gillian C. Gill, Columbia University Press, New York 1993.
- Irigaray, Luce, *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*, prevela Alison Martin, Routledge, New York 1996.
- Irigaray, Luce, *To Be Two*, preveli Monique Rhodes, Marco Cocito-Monoc, Continuum, London 2000.
- Irigaray, Luce, *The Way of Love*, preveli Heidi Bostic, Stephen Pluháček, Continuum, London 2002.
- Irigaray, Luce, *Between East and West: From Singularity to Community*, preveo Stephen Pluháček, Columbia University Press, New York 2002.
- Irigaray, Luce, *Sharing the World*, Continuum, London 2008–
- Irigaray, Luce, *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, New York 2013.
- Irigaray, Luce, „Interview with Emily Parker”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 46 (2/2014): 109–116.
- MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.
- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, „Veselin Masleša”, Sarajevo 1987.
- Marder, Michael, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, Columbia University Press, New York 2014.
- Markovich, Daniel, *Promoting a New Kind of Education: Greek and Roman Philosophical Protreptic*, Brill, Leiden 2022.
- Platon, *Timaj*, prevela Marjanca Pakiž, Mladost, Beograd 1981.
- Plotin, *Eneade* I–VI, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd 1984.
- Ruso, Žan Žak, *Emil ili O vaspitanju*, knj. 1, preveo Dušan Tamindžić, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Čukovića, Beograd 1925.
- Ruso, Žan-Žak, *Sanjarije usamljenog šetača*, prevela Mira Vuković, „Vuk Karadžić”, Beograd 1984.
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

-
- Sandel, Michael J., *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2022.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Werke. Auswahl in drei Bänden*, F. Eckardt, Leipzig 1907.
- Shapiro, Ian, *Moral Foundations of Politics*, Yale University Press. New Haven 2003.
- Skok, Petar, *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskoga jezika*, knj. 1, Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1971.
- Starobinski, Žan, „Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka”, preveo Ivan Dimić, u *Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka: i sedam ogleda o Rusou*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1991, str 9-303.
- Starobinski, Žan, „Ruso i traganje za poreklom”, preveo Ivan Dimić, u *Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka: i sedam ogleda o Rusou*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1991, str. 307-316.
- Tejlor, Čarls, *Izvori sopstva: stvaranje modernog identiteta*, prevela Sofija Mojsić, Akademski knjiga, Novi Sad 2008.
- Wolcher, Louis E., „Nature and Freedom”, *The Independent Review* 9 (2/2004): 263–270.

PREDRAG KRSTIĆ

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

PLANTS AND PHILOSOPHIES

Abstract: The first part of this paper presents the status of plants in the philosophical tradition of the West. From Socrates, through Plato, Aristotle, Plotinus, Descartes, d'Alembert, alltheway to Hegel, it illustrates the animosity philosophers held towards „mere vegetation”—while simultaneously using it as a model or visual reinforcement for their arguments. The second part of the paper is dedicated to a certain correction of the intellectual neglect towards plants, undertaken by Rousseau, Jacques Derrida, communitarianism theorists, and environmental theorists. In the third part of the paper, through the works of Luce Irigaray, it is shown how the life of plants can be fully rehabilitated and even proclaimed as a model for human conduct. The final part of the paper signals that the understanding of plants, perhaps more than in some other issues, allows for judgment on the status of the reason and the reach of philosophical rationality.

Keywords: plants, vegetation, growth, reason, autonomy, logos

Primljeno: 20.2.2025.

Prihvaćeno: 19.4.2025.

UNA POPOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

DA LI PRAZAN PROSTOR (STVARNO) POSTOJI? O problemu vakuuma u novovekovnoj filozofiji i nauci

Sažetak: Ovaj rad je posvećen razmatranju problema apsolutno praznog prostora (vakuuma) u novovekovnoj filozofiji i nauci. U prvom delu rada biće predstavljen opšti kontekst problema i dva načelna načina njegovog rešavanja, dok će u drugom delu rada biti ponuđeni primeri konkretnih argumenata u prilog i protiv realnog postojanja praznog prostora: Dekartov, Gasendijev i Lajbnicov. Analize u radu pokazuju da u osnovi ovog problema fizike stoji metafizičko-logički način promišljanja, koji prazan prostor određuje kao *ništa* – to jest, kao *nebiće*. Razmatranje praznog prostora takođe pokazuje osobene transformacije tradicionalno metafizičkih pojmova materije, bića i ništa uzrokovane njihovim novim životom u narativu (nove) fizike.

Cljučne reči: prazan prostor, novovekovna nauka, ništa, materija, čestice, R. Dekart, G. V. Lajbnić, P. Gasendi

U ovom radu biće reči o problemu realnog postojanja potpuno praznog prostora, to jest vakuuma; problemu koji je obeležio razvoj novovekovne fizike. U osnovi ovog problema stoji napor novovekovnih filozofa i naučnika da zasnuju *novu nauku*, drugačiju od tradicionalne aristotelovke, a usmereku isključivo na materiju u kretanju i njene odlike. Jedna od ključnih teza te nove fizike je bilo radikalno odbacivanje tradicionalne metafizike i metafizičkih uzroka, prevashodno Boga, kao relevantnih za naučno izučavanje fizičkog materijalnog sveta. Ipak, ovu tezu je bilo lakše proklamovati nego sprovesti u delo, budući da se pokazalo da nova nauka i sama podrazumeva izvesne metafizičke ili proto-metafizičke ideje i pretpostavke. Takođe, što je i mnogo značajnije, odbacivanje metafizike je zapravo značilo odbacivanje *metafizičkog načina mišljenja* kao takvog, a ne prosto odbacivanje konkretnih metafizičkih učenja, poput Aristotelovog. Taj zadatak se ispostavio izuzetno teškim, i u pozadini je obeležio razvoj novovekovne fizike u prva dva

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

veka njenog postojanja; sve do Njutna (Isaac Newton) koji nesvakidašnjim gestom razrešava dati problem.

Problem realnog postojanja praznog prostora – kao potpuno praznog prostora i apsolutne praznine, odnosno vakuuma – naročito je jasan primer svega prethodno navedenog; kao takav on će i biti razmatran u narednim redovima. Za savremeno uvo postojanje vakuuma se ne čini posebno problematičnim, ali takav stav je zapravo posledica istorijskog uspeha pomenutog Njutnovog rešenja. Pre Njutna, neposredne konotacije pojma apsolutne praznine koja realno postoji bi u svesti najvećeg broja obrazovanih ljudi izazvale utisak protivrečnosti. Razlozi za to su upravo metafizički, odnosno ontološki: apsolutna praznina je po definiciji ništa, a reći da ništa postoji znači reći da je ništa biće, što je (očigledno) protivrečno. Takođe treba imati u vidu i hrišćanske konotacije pojmova biće i ništa; u ovom kontekstu, apsolutno ništa bi odgovaralo onom *nihil* iz kog je Bog stvorio svet. Samim tim, takvo ništa je radikalno različito od bića bilo koje (ontološke) vrste, i za njega se nikako ne bi moglo reći da jeste.

U redovima koji slede najpre ćemo predstaviti osnovne okvire, kontekst i smisao problema realnog postojanja praznog prostora. Potom ćemo, u drugom odeljku rada, razmotriti i nekoliko karakterističnih primera argumenata u prilog i protiv postojanja praznog prostora.

OSNOVNE POSTAVKE PROBLEMA

U novovekovnoj misli problem apsolutne praznine, odnosno vakuuma, situiran je u okvire razvoja nove matematičke fizike. Sve ostale konotacije ovog problema i njegovih rešenja, mada svakako interesantne i važne, jesu sekundarne u odnosu na funkciju koju taj problem ima upravo po konstituciju te i takve fizike. Naime, pitanje apsolutne praznine nije pitanje od samostalnog značaja i nije izolovano od drugih ključnih problema tadašnje fizike u razvoju: ono je neodvojivo od pitanja o karakteru i načinu postojanja *onoga što nije praznina*, odnosno materije kao suštine svekolike fizičke stvarnosti.

Drugim rečima, pitanje o tome da li postoji apsolutna praznina je posledica pitanja o karakteru materije. Isto tako, pozitivni ili negativni odgovor na pitanje o praznini u velikoj meri zavisi od uslova koje postavlja odgovor na pitanje o materiji. Naravno, razvoj mišljenja retko prati ovako čvrsto zacrtane putanje, te je utoliko ispravnije reći da se ova dva pitanja međusobno određuju i da je kretanje ponuđenih odgovora pre cirkularno nego linearno. Ipak, istorijska činjenica je da je za novovekovne mislioce problem materije po

smislu i značaju bio dominantniji; štaviše, to je prvi od dva centralna pojma i problema novovekovne fizike, od kojih je drugi kretanje.

Shodno navedenom, dva tabora novovekovnih mislilaca koji su raspravljali o problemu realnog postojanja apsolutne praznine pokazuju i dva fokusa pristupa tome šta nova nauka jeste. Među onima koji su odricali realno postojanje praznog prostora i istovremeno zastupali ideju materije kao plenuma su Dekart (Rene Descartes) i Lajbnic (Gottfried Wilhelm Leibniz). Ova dva filozofa su takođe dva ključna primera izgradnje nove metafizike (umesto tradicionalne i napuštene), kao i teze o tome da se fizika kao nauka mora utemeljiti u metafizici (kao nauci). Sa druge strane stoje atomisti: među prvim Pjer Gasendi (Pierre Gassendi), a potom i čitav niz britanskih filozofa i naučnika, uključujući tu Loka (John Locke), Bojla (Robert Boyle) i, svakako, Njutna.² Ovi *branioci praznine* su se zapravo čvrsto držali empirijske strane nove nauke i njenog metoda, te ostali dosledni antimetafizičari: postojanje praznine je za njih bilo opravdano u onoj meri u kojoj se pokazivalo kao dobar eksplanatorni okvir zatečenih empirijskih fenomena. Dodatno, teorija alternativna atomizmu – pomenuta teorija plenuma koja isključuje prazan prostor – za njih je bila isuviše metafizička; i u tome su bili u pravu. Međutim, načelni odgovor njihovih sagovornika je bio jednako oštar: teza o postojanju atoma i praznine je jednako metafizička kao i teza o plenumu.

U slučaju onih koji odriču realno postojanje praznog prostora, fokus je bio usmeren na očuvanje i rafinisanje metodološke strane nove nauke: obezbediti toj nauci naučnost bio je prvi od mnogobrojnih zadataka. Naravno, naučnost neke oblasti se ne može prosto proklamovati, već se mora i utvrditi i opravdati; to posebno važi za novu nauku koja nastupa kao pretendent na sasvim novu paradigmu toga šta nauka jeste, a protiv ideje nauke koja je bila na snazi bezmalo dvadeset vekova. U donekle neočekivanom zaokretu, takve preokupacije su vodile ka metafizičkom utemeljenju fizike koje je imalo bar dve funkcije: 1) obezbeđivanje jasnog razlikovanja između fizike i metafizike, što bi omogućilo da se ispoštuje zahtev da se u fizici ne barata sa metafizičkim pretpostavkama, pojmovima i uzrocima, te 2) obezbeđivanje prostora u kom bi se mogle ispitati i utvrditi pretpostavke same fizike, a koje ta nauka sopstvenim sredstvima ne može da ispita. Ne treba zaboraviti da metafizika Dekarta i Lajbnica nije isto što i metafizika starih, koje se tek rođena nova nauka izrekom odriče; metafizika modernih je građena u novom duhu i u saodnošavnju sa novom fizikom.

² Up. Kail, P. „Isaac Newton”, in: *A Companion to Early Modern Philosophy*, S. Nadler (ed.), Blackwell Publishing, 2002, str. 397; Downing, L. „Robert Boyle”, in: *A Companion to Early Modern Philosophy*, S. Nadler (ed.), Blackwell Publishing, 2002, str. 341, 347-348.

Drugim rečima, uprkos empirijskom i eksperimentalnom karakteru nove nauke, pitanje realnog postojanja praznog prostora se, paradoksalno, nije moglo rešiti utvrđivanjem činjenice postojanja ili nepostojanja praznog prostora.³ Razlog tome je upravo metafizička priroda ovog problema: kada novovekovni mislioci govore o praznom prostoru, oni ne govore prosto o onome što u svakodnevnom iskustvu doživljavamo kao prazan prostor – recimo, prostorija u kojoj se ne nalazi ni jedan predmet ili biće. Naprotiv, oni govore o osnovnim (fizičkim) principima fizičke stvarnosti. Dakle, realno postojeći prazan prostor bi bio ravnopravan atomima, pa bi se konkretna fizička makro-tela, poput drveća, životinja i ljudi, sastojala od nekakvog spoja atoma i praznine. Shodno tome, empirijska potvrda realnosti praznine je istovremeno i nemoguća i uvek na delu; sve što opažamo podrazumeva prazninu (pa stoga prazninu uvek opažamo), ali prazninu kao takvu ne opažamo nikada (ili bar nemamo dovoljno snažne razloge da tvrdimo da je to slučaj).

Štaviše, za razliku od slučaja atoma, rešenje ovog pitanja nije zavisilo od razvoja tehničkih mogućnosti i odgovarajućih instrumenata. Naime, bez obzira na to koliko su precizni instrumenti sa kojima raspolazemo, skeptik uvek može dovesti u pitanje njihovu preciznost. Recimo, u pretpostavljenom slučaju da se naučnim metodom utvrdilo realno postojanje apsolutne praznine, Dekart i Lajbnic bi odgovorili da to nikako ne može biti slučaj, jer praznina *logički* i *ontološki* ne može da postoji. Ukoliko takav prigovor ne bi bio prihvatljiv zbog razilaženja oko relevantnosti metafizike za fiziku, oni bi mogli – kao što i jesu – da postave sledeći izazov: šta nam nesumnjivo potvrđuje da prostor za koji tvrdimo da je apsolutno prazan nije ispunjen vrlo finim i malim česticama materije, koje naši instrumenti ne mogu da detektuju? Kao što se može videti, ovaj prigovor bi se mogao ponavljati iznova i iznova, za svaki sledeći slučaj tvrđenja realnog postojanja apsolutne praznine, bez obzira na razvoj tehnologije i preciznost instrumenata.

Navedeno nas vraća na početni problem: kako dokazati postojanje ničega? Ako to nije moguće učiniti empirijskim i eksperimentalnim putem, onda se problem mora rešiti u domenu pojmovnog rada razuma; što je prostor metafizike i logike. Međutim, problem nije bio razrešen tim putem, već gestom koji je u načelnom smislu rekonceptualizovao novovekovnu nauku i probleme ove vrste stavio van važenja. Radi se o konačnoj smeni narativa koja je podrazumevala doslednu i radikalnu matematizaciju fizike; kao što je pomenuto, ovo je u delo sproveo Njutn.

³ Up. Leibniz, G. W., „Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela”, u: *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980, str. 44.

Naime, sve dok je prirodni jezik, makar i u svojoj terminološki specifičnoj filozofsko-naučnoj formi, bio osnovni jezik nauke – jezik kojim se govorilo o nauci i unutar nauke, uključujući tu i definicije njenih osnovnih pojmova – ta nauka je bila podložna metafizičkom načinu mišljenja i logičkim zakonima. Utoliko se i zahtev za dokazivanjem realnog postojanja praznine (ničega, ne-bića), tako formulisan (u prirodnom jeziku), pokazuje paradoksalnim i neispunjivim. Ukoliko je realno postojanje praznine apsurdno, logički putem zaključivanja *reductio ad absurdum* možemo nesumnjivo izvesti da je tome suprotna teza tačna – praznina ne postoji. Iz toga dalje sledi da uvek i svuda (u fizičkoj stvarnosti kakvu znamo) postoji nešto, nekakvo biće; odnosno supstancija. Posledično, ukoliko nam se u bilo kom slučaju nešto učini kao realno postojeća praznina, takva predstava je privid uslovljen ograničenjima naših opažajnih sposobnosti. Iako nam se čini da opažamo prazninu, mi zapravo opažamo neko biće ili više bića, ali zbog ograničenih sposobnosti nismo u stanju da ih kao takve i vidimo.

Međutim, ukoliko prirodni jezik kao osnovni jezik nauke zamenimo jezikom matematike, situacija se u potpunosti menja.⁴ Jezik matematike nema iste ontološke obaveze kao prirodni jezik; ako ih uopšte ima, one se odnose na same matematikalije. U primeni na fizički opis prirode, to znači oslobađanje od metafizičkog bremena pojmovnosti, ma kakvo ono bilo. U konačnici se dobija dobro poznati formalni opis prirodnih fenomena, izražen matematičkim iskazom jednakosti koja povezuje simbole – varijable čije se vrednosti iznova iskazuju matematički, tj. bročano.

Takav postupak obezbedio je Njutnu da rehabilituje pojam sile koji je u novovekovnoj nauci najpre odbačen (kao metafizički i aristotelovski), iako je Njutn isprva zbog toga bio veoma kritikovan. Njutnova strategija je bila da stavi van važenja ne samo konkretne konotacije pojma sile, već celokupan sistem koji takve konotacije obezbeđuje. Jednostavnije rečeno, pitanje šta je sila je u starom narativu podrazumevalo definiciju sile koja bi morala da zadovolji logičke uzuse, ali i da ponudi artikulaciju njene esencije (suštine) po modelu *genus proximum – differentia specifica*. Takav odgovor podrazumeva celokupan jedan metafizički okvir, te obavezuje na metafizičko razumevanje sile – makar ono bilo izvedeno i na inovativan način.

Njutново rešenje zaobilazi sve navedeno. Na pitanje šta je sila odgovor je formula koja stvar vraća u međusobne odnose opaženih podataka izraženih u matematičkim vrednostima, te matematičkih odnosa simbolizovanih

⁴ Up. Mamiani, M., „To Twist the Meaning: Newton's *Regulae Philosophandi* Revisited”, in: J. Z. Buchwald, I. B. Cohen (eds.), *Isaac Newton's Natural Philosophy*, MIT Press, Cambridge/London, 2001, str. 3-4.

fenomena na načelnom nivou (sama formula) ili u konkretnom (formula sa dodeljenim vrednostima).⁵ Drugim rečima, metafizičko-logičke konotacije pitanja se u potpunosti zanemaruju, a odgovor se daje u drugačijem narativu i ne istupa iz njega. U ovako postavljenom kontekstu, prirodni jezik nije više osnovni, već sekundarni jezik nauke; on je svakako neophodan za međusobno sporazumevanje, za tumačenje i širu kontekstualizaciju iskaza nauke, ali nije presudan. Jezik matematike koji postaje jezik matematizovane fizike sada je prostor unutar kog se nude definicije, dokazi i izvođenja. Ovakva promena narativa podrazumeva i već pomenuto rešenje za teze koje u datom trenutku nije moguće naučno dokazati: one se prihvataju kao širi okvir nužnih pretpostavki ili tumačenja, ali samo ukoliko se pokažu kao relevantan – adekvatan i najbolji mogući – eksplanatorni okvir za ono što je na drugi način već dokazano. U konačnici, takav položaj ima i pojam apsolutnog prostora (vremena i kretanja) u Njutnovoj fizici.⁶

Ideja o *matematičkom jeziku kojim je napisana knjiga prirode* – to jest, ideja o tome da je priroda neka vrsta teksta koji treba odgonetnuti – prisutna je od samog početka razvoja nove nauke.⁷ Kršeći jedno od osnovnih pravila Aristotelove nauke – da u naučnom mišljenju ne sme biti mešanja rodova, odnosno da se problemi jedne nauke ne smeju rešavati principima i načinima druge nauke (osim ukoliko njihovi predmeti ne pripadaju istom rodu) – nova nauka i započinje kao do tad nezamisliva matematička fizika (sa astronomijom!). Matematička strana fizike je bila veoma važna svim tadašnjim misliocima, uključujući i metafizičare poput Dekarta i Lajbnica. Ipak, kako ćemo videti, ona nije nužno odmah vodila rešenju kakvo je ponudio Njutn. U slučaju Dekarta, recimo, ona je stvar utvrdila u metafizici zanemarujući uže fizički karakter razmatranih problema; ili bar tako tvrdi Lajbnić.

U svakom slučaju, načelno Njutново rešenje omogućilo je i nekakav izlaz iz problema realnog postojanja apsolutno praznog prostora. Budući da je ovaj problem imao prevashodno metafizičko-logičke osnove, napuštanjem metafizičko-logičkog narativa i sam problem je zadobio drugačije značenje, funkciju i formulaciju; čini se, rešivu u okvirima nauke.

⁵ Up. Dissale, R., „Newton’s philosophical analysis of space and time”, in: I. B. Cohen, G. E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, str. 36.

⁶ Up. Isto, str. 38-39.

⁷ Up. Cassirer, E., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Dover Publishing, Mineola, 2000, str. 54-55.

PRIMERI ARGUMENTACIJE ZA I PROTIV REALNOG
POSTOJANJA PRAZNOG PROSTORA

U redovima koji slede pobliže ćemo razmotriti nekoliko primera argumentacije za i protiv realnog postojanja praznog prostora u novovekovnoj misli. Preciznije, razmotrićemo Dekartov argument protiv, Gasendijevo razumevanje nužnosti praznog prostora, te Lajbnicovu argumentaciju protiv vakuuma zasnovanu na njegovoj kritici Dekartovih argumenata. U sva tri slučaja argumente ćemo situirati u širi kontekst misli ovih filozofa.

Kada je reč o Dekartu, govorimo o jednom od prvih i nesumnjivo najvažnijih filozofa koji su pokušali da sistematski razmotre metodološke, a potom i metafizičke postavke nove nauke. Prateći Galileja (Galileo Galilei) i druge renesansne filozofe, Dekart prihvata da je celokupna fizička stvarnost materijalna, odnosno da se sva fizička tela, bez obzira na svoje pojavne razlike, sastoje od materije jedinstvenog kvaliteta.⁸ Ova galilejevska ideja jedinstvene homogene materije, međutim, kod Dekarta zadobija i svoj metafizički pandan, i to u pojmu *res extensa*.

Drugim rečima, pojam *res extensa* i pojam materija upućuju na isti referent; ipak, pojam *res extensa* pripada metafizici kao nauci i zasebnom narativu, dok pojam materija pripada fizici kao nauci i (drugom) zasebnom narativu. Dodatno, upravo veza ova dva pojma, a preko njihovog zajedničkog referenta, obezbeđuje pomenuto zasnivanje fizike u metafizici. Dekart, međutim, nije krenuo od metafizike. Naprotiv, njegovo ključno metafizičko delo, *Meditacije o prvoj filozofiji*, pisano je nakon njegovog prvog glavnog fizičkog dela *Svet* i pre njegovog drugog glavnog fizičkog dela *Principi filozofije*. Za razliku od pojma materije, pojam protežnosti (ekstenzije) i sledstveno pojam *res extensa* dobijaju prominentnu ulogu tek sa *Meditacijama*, a potom i u *Principima*.

Dokaz protežne stvari Dekart daje na čuvenom primeru voska u *Meditacijama*, istovremeno tvrdeći da se realno postojanje supstancije može utvrditi isključivo kroz *solus mentis insceptio*; da je osnovni atribut druge konačne supstancije (materije) *protežnost*; i da čisti rad razuma ima primat kada je reč o utvrđivanju istine o *res extensa*, što podrazumeva primarni status njenog matematičkog opisa.⁹ Protežnost se ovde nikako ne sme pomešati sa prostorom, jer je u Dekartovoj filozofiji prostor izvedeni pojam u odnosu na

⁸ Up. Popović, U., „Gasendijev atomizam u svetlu novovekovne nauke”, *Arhe*, Vol. XIV, No. 27, 2017, str. 171-172.

⁹ Up. Descartes, R., „Meditacije o prvoj filozofiji”, u: E. Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975, str. 206-207.

pojam protežnosti. Štaviše, prva izvedena pod-odlika protežnosti je *dimenzioniranost* (visina, dubina, širina kao takve).¹⁰ Nešto slobodnije, moglo bi se argumentovati da su zamislivi različiti oblici te dimenzioniranosti (ne samo tri dimenzije), te da od karaktera dimenzioniranosti zavisi i karakter prostora koji ona konstituše.

Dekartov argument protiv praznine se oslanja na ovakve postavke. U skladu sa sopstvenom metodologijom, ali i sa opšteprihvaćenim epistemiološkim postavkama svog doba, Dekart poziva na misaoni eksperiment i argumentuje iz ideja.¹¹ Naime, on traži da zamislimo potpuno prazan prostor i da razmotrimo da li on ima bilo kakve odlike. Ma kako da zamislimo taj prazan prostor, smatra Dekart, ne možemo da ga zamislimo bez dimenzija; samim tim, prazan prostor je protežan, a to znači da je on zapravo materija, tj. *res extensa*. Ili, drugačije: ukoliko je zamišljeni (prazan) prostor dimenzioniran, to znači da on ima bar jednu osobinu (dimenzioniranost). Dekart se tu poziva na tradicionalnu tezu da ništa ne može imati osobine (atribute), odakle sledi da prazan prostor nije ništa (pošto ima bar jednu osobinu). Zaključno, pošto prazan prostor nije ništa, on mora biti nešto; a pošto je dimenzioniran i protežan, on je *res extensa*.¹²

Iste metafizičke postavke koje stoje u osnovi ovog argumenta vode i ka Dekartovom razumevanju materije kao plenuma. Naime, renesansno-novovekovna ideja jedinstvene materije podrazumeva i tezu da je ta materija, unutar sebe, podeljena na veliki broj malih delova (istog kvaliteta). Drugim rečima, materija je čestične prirode, a fizička tela koja opažamo su makro-tela sastavljena od većeg broja takvih čestica kao mikro-tela. U slučaju Dekartove fizike, jedini dosledan zaključak je da između takvih čestica materije ne postoji nikakav prostor; odnosno nikakav prazan prostor neispunjen drugim česticama materije.¹³ Dakle, čestice ili *korpuskule*, kako ih naziva Dekart, pripijene su jedne uz druge i ima ih neprebrojivo mnogo, jer Dekart tvrdi beskonačnu deljivost materije, time isključujući atomizam.¹⁴ Međutim, takva postavka otvara pitanje – na osnovu čega se, onda, čestice međusobno razlikuju?

¹⁰ Up. Descartes, R., *Principles of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1982, str. 46, 47.

¹¹ Up. Isto, str. 46-47.

¹² Up. Isto, str. 43-44.

¹³ Up. Isto, str. 41, 45.

¹⁴ Up. Ariew, R., „Descartes and his critics on matter and form: atomism and individuation”, in: G. Manning (ed.), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Brill, Leiden/Boston, 2012, str. 198.

Ovo pitanje otvara kontekst razumevanja praznog prostora kod jednog od prvih novovekovnih atomista, Pjera Gasendija. Gasendi je bio oduševljeni pobornik nove nauke i veliki pristalica empirijskog i eksperimentalnog metoda, posve protiv apriori zaključivanja. Ipak, on je ponudio atomističku teoriju koju nikako nije mogao empirijski potvrditi; svakako, uz ubeđenje da će to jednom biti moguće. Da bi objasnio osnovnu prirodu fizičke stvarnosti, Gasendi uvodi dva ključna principa: supstanciju (odnosno materiju) i prazninu. Iz očiglednih razloga, Gasendi materiju naziva supstancijalnim, a prazninu nesupstancijalnim principom stvarnosti.¹⁵ Naglasak na nesupstancijalnosti je u ovom slučaju jednak negiranju praznine kao bića; drugim rečima, praznina koja nije supstancija takođe nije ni atribut (ili modus) supstancije – ona je ravnopravan, ali različit princip stvarnosti. Materija je čestična i unutar sebe diversifikovana na atome, to jest najmanje materijalne čestice koje se dalje ne mogu deliti. Međusobnim povezivanjem atoma nastaju makrotela, a ona se sastoje od materije i praznine: stepen čvrstine tela pokazuje udeo praznine u njegovoj konstituciji, tako da čvršća tela sadrže manje praznine (a više atoma), dok mekša i poroznija tela sadrže više praznine.¹⁶

Gasendijeva atomistička teorija je ovde interesantna ne samo zbog očiglednog metafizičkog gesta i zanimljivog kombinovanja antičkog atomizma sa galilejevskim razumevanjem materije, već stoga što ona pokazuje osnovnu funkciju apsolutne praznine u novovekovnoj fizici – razlog zbog kog je postojanje praznine tako zdušno branjeno. Osnovna funkcija praznine u ovom kontekstu je da obezbedi identitet, a time i realnost atoma.¹⁷ Da bismo ovo razumeli, vrat ćemo se Dekartovim beskonačno deljivim korpuskulama: ukoliko su beskonačno deljive, kako znamo gde jedna korpuskula prestaje, a druga počinje? Kako znamo koja je koja, i da li uopšte ima razlike među njima? U konačnici, kako beskonačno deljive a time i promenljive korpuskule mogu da daju makro-tela jasne definisanosti? Čini se da Dekart mora da odustane ili od beskonačne deljivosti ili od korpuskula kao takvih. U drugom slučaju dobili bismo jedinstvenu materiju jednake kakvoće, ali bismo izgubili eksplanator za svekoliku raznolikost fizičke stvarnosti koju opažamo. U prvom slučaju, međutim, dobijamo atomizam: atomi su nedeljive korpuskule.

Nedeljivost atoma je za Gasendija njihova najvažnija i osnovna osobina; ono što atome čini atomima. U pozitivnom izrazu, Gasendi nedeljivost ra-

¹⁵ Up. Fisher, S., *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*, Brill, Leiden/Boston, 2005, str. 215-216.

¹⁶ Up. Osler, M. J., *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, str. 195-196.

¹⁷ Up. Popović, U., „Gasendijev atomizam u svetlu novovekovne nauke”, str. 174-175.

zume kao *čvrstinu* (neprobojnost); *soliditas*. Dakle, atom je u sebi i po sebi čvrst i ništa ne može da ga rastoči. Samim tim, čvrstina je garant identiteta i egzistencije atoma – garant da je atom *neko pojedinačno nešto*, a ne pak ništa.¹⁸ Napokon, kao biće jasnog identiteta, atom ima svoje jasno definisane granice; samim tim, van tih granica mora da postoji nešto što nije atom. Ono što nije atom ne može biti ni materija, a stoga ni biće u pravom smislu reči; otuda, to je praznina.

Drugačije rečeno, praznina je nužna posledica definisanja materije sastavljene od nedeljivih čestica. Istovremeno, praznina je nužna misaona pretpostavka tako definisane materije; kao što to pokazuje Dekartov slučaj, ukidanjem praznine ukidaju se i razlike među korpuskulama. Otuda praznina mora biti princip jednakog statusa kao i materija kao supstancija. U konačnici, sve druge funkcije praznine – da obezbedi razliku između više atoma, da obezbedi okvire kretanja atoma, da učestvuje u izgradnji makro-tela itd. – parazitiraju na ovoj osnovnoj i primarnoj: fizičko biće se ne može zamisliti bez sebi komplementarnog ništa.

Lajbnicov argument protiv praznog prostora u izvesnom smislu kombinuje prednosti i izbegava mane oba prethodno predstavljena rešenja. Slično Gasendiju, a protiv Dekarta, Lajbnic će tvrditi ravnopravni status materije i praznine. Slično Dekartu, a protiv Gasendija, on će tvrditi da prazan prostor ne postoji realno. Međutim, kontra obojici, on će tvrditi da su *i materija i praznina fenomeni*; to jest, ne sama stvarnost, već način na koji mi ograničeno percipiramo stvarnost kakva realno jeste.¹⁹ Drugim rečima, Lajbnic će, kao i Dekart, odricati realno postojanje praznog prostora, ali će to učiniti iz sasvim drugačijih razloga. Istovremeno hvaleći Dekartove zaključke o praznom prostoru i atomima, Lajbnic će napadati njegove argumente u prilog tim zaključcima smatrajući ih pogrešnim.

Iznova, i u ovom slučaju se radi o pozadinskim metafizičkim postavkama, te razlikama Lajbnicove i Dekartove filozofije. Kao što je poznato, jedina realna bića u Lajbnicovoj metafizici su monade, koje su tzv. duhovni atomi.²⁰ Shodno tome, materija ne može biti realna, jer po definiciji ne postoji materijalna monada. Otuda, materija može biti samo neka vrsta privida, premda taj privid nije nužno lažan: štaviše, Lajbnic kaže da je materija *dobro*

¹⁸ Up. Carre, M. H., „Pierre Gassendi and the New Philosophy”, *Philosophy*, Vol. 33, No. 125, 1958, str. 116.

¹⁹ Up. Loerke, M., „Form, Figure, and Two Types of Extended Being: Averroism in Young Leibniz”, in: D. Rutherford (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Volume IX*, Oxford University Press, Oxford, 2019, str. 144-145.

²⁰ Up. Leibniz, G. W., „Monadologija”, u: *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980, str. 257.

utemeljen fenomen (phaenomena bene fundata), fenomen zasnovan na stvarnosti kakva jeste (a ne iluzija). Međutim, kako je pojam materije izmešten u domen fenomena, tako je i problem prostora izmešten u isti domen. Drugim rečima, prazan prostor *ne postoji realno* – kao supstancija, ali prazan prostor postoji – *kao fenomen*. Otuda je pitanje o realnom postojanju praznog prostora prosto loše postavljeno: to pitanje meša narative i pravi zbrku zato što nešto što pripada domenu fizike predstavlja kao nešto što pripada domenu metafizike.

Ovu vrstu zbrke Lajbnic uočava kod Dekarta i njegovih argumenata, a posebno kod isuviše lakog povezivanja fizike sa metafizikom preko jednog, iako ključnog pojma. Navedeno se posebno lepo vidi na Lajbnicovom komentaru Dekartovog argumenta protiv atoma: naime, Lajbnicova primedba je da je Dekart izveo argument valjano, ali da taj argument ne pogađa samu stvarnost. Razlog tome je jednostavan: prema Lajbnicu, Dekart nigde ne govori o fizičkim atomima i njihovoj *fizičkoj deljivosti*, već sve vreme govori o matematičkoj deljivosti.²¹ Shodno tome, Dekartov argument važi za matematičare i u okvirima matematike, ali fizičare ne obavezuje ni na šta.

Kada je reč o Dekartovom argumentu protiv praznog prostora, Lajbnic slično postupa, komentarišući najpre način postavke i karakter samog argumenta. Naime, Lajbnic prigovara Dekartovom rešenju tvrdeći da *branioci praznine* nikad nisu ni tvrdili da ništa ima osobine i atribute (jer bi to bilo besmisleno tvrditi). Naprotiv, oni tvrde da postoji prazan prostor (dakle, nešto), a ne da postoji ništa.²² Samim tim, Dekartov argument ne pogađa njegove protivnike, zato što je oštrica argumenta usmerena protiv Dekartove sopstvene interpretacije toga šta njegovi protivnici tvrde i zaobilazi stvarni problem. Takođe, Lajbnic Dekartu prigovara da je jednako nemetodski postupio i kada je ponudio sopstveno rešenje. Po Lajbnicu, ono što je Dekart trebalo da dokaže nije da *branioci praznine* nisu u pravu i da prazan prostor ne može da postoji, već da se tzv. prazan prostor *ne razlikuje od nepraznog prostora*, tj. *res extensa*: „Descartes bi, dakle, morao pokazati da se prostor ili unutarnje mjesto ne razlikuje od supstancije tijela”.²³ Dokaz nemogućnosti da se prazan prostor razlikuje od *res extensa* bi bio dokaz identiteta praznog prostora i *res extensa*,²⁴ što bi zapravo dokazalo da prazan prostor ne postoji. Prema Lajbnicu, Dekart navedeno prosto tvrdi, a ne dokazuje.

²¹ Up. Leibniz, G. W., „Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela”, str. 44.

²² Up. Isto, str. 43.

²³ Isto, str. 43.

²⁴ Up. Isto, str. 39.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

U prethodnim redovima nastojali smo da ukratko prikazemo problem postojanja praznog prostora, kakav je odredio razvoj novovekovne fizike u periodu do Njutna. Cilj rada je bio da dokažemo tezu da se ovde u osnovi radi o metafizičkom problemu, odnosno da je prazan prostor postao problem novovekovne fizike zbog toga što je pozadinski povlačio različite oblike metafizičkih promišljanja. U tom smislu najpre smo prikazali opšte crte smisla, uloge i okvira postavke ovog problema, a potom smo na tri primera argumenata za i protiv postojanja praznog prostora ukratko prikazali kako su konkretni mislioci razumeli ovaj problem.

Kao što je navedeno u uvodu rada, problem praznog prostora se može posmatrati kao mikroslučaj širih tendencija koje su obeležile nastanak i prva dva veka razvoja tzv. nove galilejevske nauke. Prethodno obuhvata i pozitivne i negativne strane tog razvoja; specifična rešenja karakteristična za novovekovnu misao, kao i ograničenja takvog pristupa koja su se manifestovala u praksi. Suštinski, radi se o problemu zasnivanja fizike mimo metafizike, za koji se ispostavilo da je vrlo težak zadatak sa mnogobrojnim preprekama. Prisustvo metafizike u novoj fizici se nije moglo tek tako izbeći, između ostalog i zbog toga što je njen centralni pojam – pojam materije – pre nove nauke bio isključivo i bez ostatka *metafizički pojam*.

Drugim rečima, nastanak nove nauke obeležava jedna pojmovna migracija: pojam materije, koji prethodno nije bio u isključivom posedu fizike – niti je bio prvi među njenim najvažnijim pojmovima – prelazi iz metafizičkog u fizički registar i tako postaje sasvim drugačiji pojam. Ipak, on nosi tragove svog porekla: tako u Dekartovom pojmu materije kao *res extensa* možemo videti odjeke aristotelovsko-tomističkog *materia non-signata*, dok u Gasen-dijevom atomizmu uočavamo nasleđe jednako aristotelovsko-tomističkog pojma *materia signata*.²⁵

Kako smo pokazali, pojam praznog prostora je komplementaran pojmu materije; u izvesnom smislu, prazan prostor se pojavljuje kao nečista savest novovekovnog projekta. Razlog tome je, pored svega prethodno navedenog, iznova vrlo metafizički: migracija pojma materije iz metafizičkog u fizički registar i narativ je istovremeno značila i ukidanje tradicionalne metafizike, te proglašenje fizičke stvarnosti za jedinu istinsku stvarnost – bar što se tiče nauke. Drugim rečima, ukoliko je tradicionalna metafizika poznavala opozitni pojamovni par *esse* i *nil*, ili *esse* i *non esse* (biće i ništa), novovekovlje i

²⁵ Up. Akvinski, T., „O biću i biti”, u: *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 7.

taj pojmovni par prenosi u fizički registar i proglašava materiju za jedino naučno relevantno biće. Sledstveno, takvom biću pripada i neko njegovo ništa, a tu funkciju ima upravo prazan prostor.

Posvetovljenje metafizike je, svakako, podrazumevalo i širi kontekst sekularizacije, što se može jasno videti upravo na pomenutom primeru pojmova biće i ništa. U tom smislu, pojam praznog prostora kao baštinik starog pojma ništa podzemno sekularizuje i ideju stvaranja, spuštajući je iz domena božanskog u domen prirode i u njoj ostvarivih procesa. Ta tendencija je prisutna još u renesansi, i to u kontekstu umetničkog stvaralaštva kao zasnovanog na slobodnoj imaginaciji. U novovekovlju, pak, reč je o ideji da neko biće nastaje preslagivanjem već postojećih bića: da makrotela nastaju od mikrotela, u njihovim različitim kombinacijama. Poreklo samih mikrotela, odnosno čestica i korpuskula, ili se ne pominje, ili se u širem kontekstu pripisuje Bogu kao tvorcu svega što jeste. Ipak, novovekovlje svedoči i ateističkim pozicijama koje, paradoksalno, vraćaju na scenu Aristotelovu tezu o večnosti sveta.²⁶

Kada je reč o paraleli između novo(vekovnog) praznog prostora i starog ništa, možemo uočiti dve tendencije. Naime, srednjovekovna tradicija poznaje razliku između dva pojma ništa. Prvo ništa je *nihil* koje prethodi svakom stvorenju i „iz kog” (*ex nihilo*) Bog stvara svet; ovo ništa je u direktnoj suprotnosti sa puninom božanskog *esse*.²⁷ Drugo ništa je *non esse*, kako ga imenuje Sveti Avgustin: to ništa je ništa koje dolazi nakon stvaranja i tiče se ništavnosti i ništenja konkretnih stvorenih bića, pa je u suprotnosti sa tako shvaćenim *esse*.²⁸ Problem praznog prostora u novovekovnoj fizici, prema našem sudu, suštinski odgovara tradicionalnom *nihil*: filozofi koji su problematizovali postojanje praznog prostora činili su to, kako smo videli, imajući na umu ništa koje nikako ne može da bude biće – apsolutno ništa. Sa druge strane, branioci praznog prostora baštine nasleđe pojma *non esse*; praznine koja je komplementarna biću i od koje se, u konačnici, bića *fizički* sastoje.

²⁶ Уп. Холбах, П., *Систем природе*, Просвета, Београд, 1950, стр. 23-25.

²⁷ Up. Vaught, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions, Books X-XIII, Books 10-13*, SUNY Press, New York, 2012, str. 114-115.

²⁸ Ур. Августин, А., *Известии*, прев. Т. Ђурин, ИКЗС, Сремски Карловци – Нови Сад, 2018, стр. 168.

LITERATURA

- Akvinski, T., „O biću i biti”, u: *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Ariew, R., „Descartes and his critics on matter and form: atomism and individuation”, in: G. Manning (ed.), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Brill, Leiden/Boston, 2012.
- Августин, А., *Исповести*, ИКЗС, Сремски Карловци – Нови Сад, 2018.
- Cassirer, E., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Dover Publishing, Mineola, 2000.
- Carre, M. H., „Pierre Gassendi and the New Philosophy”, *Philosophy*, Vol. 33, No. 125, 1958.
- Descartes, R., „Meditacije o prvoj filozofiji”, u: E. Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975.
- Descartes, R., *Principles of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1982.
- Dissale, R., „Newton’s philosophical analysis of space and time”, in: I. B. Cohen, G. E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Downing, L., „Robert Boyle”, in: *A Companion to Early Modern Philosophy*, S. Nadler (ed.), Blackwell Publishing, 2002.
- Fisher, S., *Pierre Gassendi’s Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*, Brill, Leiden/Boston, 2005.
- Холбах, П., *Систем природе*, Просвета, Београд, 1950.
- Kail, P., „Isaac Newton”, in: *A Companion to Early Modern Philosophy*, S. Nadler (ed.), Blackwell Publishing, 2002.
- Leibniz, G. W., „Monadologija”, u: *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Leibniz, G. W., „Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela”, u: *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Loerke, M., „Form, Figure, and Two Types of Extended Being: Averroism in Young Leibniz”, in: D. Rutherford (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Volume IX*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Mamiani, M., „To Twist the Meaning: Newton’s *Regulae Philosophandi* Revisited”, in: J. Z. Buchwald, I. B. Cohen (eds.), *Isaac Newton’s Natural Philosophy*, MIT Press, Cambridge/London, 2001.
- Osler, M. J., *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Popović, U., „Gasendijev atomizam u svetlu novovekovne nauke”, *Arhe*, Vo. XIV, No. 27, 2017.
- Vaught, C. G., *Access to God in Augustine’s Confessions, Books X-XIII, Books 10-13*, SUNY Press, New York, 2012.

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

DOES EMPTY SPACE EXIST?

On the Problem of Vacuum in Modern Philosophy and
Science

Abstract: This paper is dedicated to examining the problem of absolutely empty space (vacuum) in modern philosophy and science. The first part of the paper presents the general context of the problem and two fundamental ways of resolving it, while the second part offers examples of specific arguments for and against the real existence of empty space: those of Descartes, Gassendi, and Leibniz. The analyses in this paper demonstrate that the foundation of this physical problem lies in a metaphysical-logical mode of reasoning, which defines empty space as nothing, that is, as non-being. The consideration of empty space also reveals the distinctive transformations of traditionally metaphysical concepts such as matter, being, and nothing, caused by their new role in the narrative of (modern) physics.

Keywords: empty space, modern science, nothing, matter, particles, R. Descartes, G. W. Leibniz, P. Gassendi

Primljeno: 26.2.2025.

Prihvaćeno: 20.5.2025.

IVICA KELAM¹

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Fakultet za odgojne
i obrazovne znanosti/Fakultet za dentalnu medicinu i zdravstvo,

Hrvatska

DORA DULEMBA²

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Fakultet za odgojne i
obrazovne znanosti, Hrvatska

CIJENA KLIKA: BIOETIČKI OSVRT NA ODRŽIVOST DIGITALNOG DRUŠTVA

Sažetak: U vremenu kada digitalne tehnologije i društvene mreže oblikuju sve aspekte života, pitanje njihove održivosti i etičkih posljedica postaje ključno. Ovaj rad kroz bioetičku analizu istražuje skrivene ekološke, društvene i zdravstvene troškove digitalne prisutnosti. Iza svakog klika i virtualne interakcije stoji materijalna infrastruktura koja troši ogromne količine energije, generira emisije stakleničkih plinova i ovisi o resursima dobivenima često kroz izrabljivanje najranjivijih zajednica, osobito djece u zemljama Globalnog juga. Analizom ekološkog otiska podatkovnih centara, materijalne cijene digitalnih uređaja i problema e-otpada, rad pokazuje kako rast digitalnog društva neodrživo opterećuje planetarne resurse. Istodobno, rapidan razvoj umjetne inteligencije dodatno povećava energetske zahtjeve i izaziva nova bioetička pitanja. Poseban fokus stavljen je na digitalnu nepravdu i izrabljivanje dječjeg rada u lancima opskrbe te na utjecaj društvenih mreža i algoritamskih sustava na mentalno zdravlje, razvoj jezika i ponašanje djece. U radu se kritički razmatraju i prakse greenwashinga u tehnološkoj industriji te geopolitičke napetosti koje digitalna infrastruktura danas generira. Kroz primjenu temeljnih načela bioetike – dobrobiti, neškodljivosti, autonomije i pravednosti – artikulirana je potreba za sveobuhvatnim pristupom koji uključuje etički dizajn tehnologija, jačanje regulacije, osnaživanje korisnika i promicanje globalne odgovornosti. Zaključno, rad naglašava da održivost digitalnog društva nije tehnički problem, već duboko moralno pitanje koje zahtijeva integraciju bioetičkih načela u svaki aspekt razvoja, primjene i upravljanja digitalnim tehnologijama, u cilju stvaranja sigurnijeg, pravednijeg i održivijeg digitalnog svijeta za sve generacije.

¹ E-mail adresa autora: kelamivica@gmail.com

² E-mail adresa autork: dora.dulemba23@gmail.com

Ključne riječi: bioetika, društvene mreže, digitalna nepravda, umjetna inteligencija, sigurnost djece

UVOD

Digitalne tehnologije i društvene mreže u posljednja su dva desetljeća duboko promijenile način na koji komuniciramo, učimo, radimo i stvaramo međuljudske odnose. Platforme poput Instagrama, TikToka, YouTubea i Facebooka omogućile su brzo širenje informacija, povezivanje milijuna korisnika širom svijeta te stvaranje novih oblika izražavanja i društvenog djelovanja. Međutim, iza ove prividno neograničene slobode i povezanosti stoji cijeli niz skrivenih troškova koji se rijetko tematiziraju u širem javnom i znanstvenom diskursu. Ti troškovi nisu isključivo ekonomske prirode – oni uključuju ekološke, etičke, zdravstvene i društvene aspekte, čineći digitalni prostor sve više područjem koje zahtijeva kritičku i interdisciplinarnu analizu.

Pojam „cijena klika” u ovom radu ne označava oglašivački ili financijski termin, već simbolički obuhvaća sve one nevidljive posljedice koje naša svakodnevna digitalna ponašanja ostavljaju iza sebe. Svaki klik, lajk, share i scroll zahtijeva određenu količinu energije, procesorske moći, skladišnog prostora i infrastrukturne podrške. U pozadini virtualnog svijeta nalazi se materijalna stvarnost: serveri koji troše goleme količine električne energije, uređaji čija proizvodnja uključuje rijetke metale i često izrabljivački rad, te algoritmi koji oblikuju naše ponašanje, preferencije i obrasce mišljenja. Osim toga, korištenje društvenih mreža utječe na ljudsko zdravlje, osobito mentalno zdravlje djece i mladih, koji su sve ranije izloženi ekranima i digitalnim sadržajima.

Bioetika, kao interdisciplinarno polje koje promišlja o moralnim pitanjima u znanosti, tehnologiji i medicini, nudi koristan okvir za sagledavanje ovih problema. Pitanja o etičnosti, pravednosti, štetnosti, autonomiji i odgovornosti ključna su kada se govori o digitalnoj infrastrukturi i njezinom utjecaju na globalno društvo. Iz bioetičke perspektive postavljamo pitanje da li je pravedno da djeca u siromašnim zemljama rudare kobalt za baterije koje omogućuju streaming videozapisa djeci u bogatijim zemljama, da li je etično prikupljati podatke o ponašanju maloljetnika u svrhu ciljanog oglašavanja? I kako naša individualna odgovornost ulazi u širu sliku održivosti digitalnog života?

Ovaj rad nastoji dati bioetički osvrt na održivost društvenih mreža, promatrajući ih kao kompleksnu pojavu koja uključuje niz razina – od proizvod-

nje tehnologije, preko korištenja i sadržaja, do posljedica po okoliš, zdravlje i društvo. Poseban naglasak stavlja se na ranjive skupine, osobito djecu, te na pitanje privatnosti i razvoja u digitalnom okruženju. Analizirat će se pojmovi poput „ekranizma”, digitalne nepravde, algoritamske odgovornosti i ekološkog otiska tehnologije, sve u kontekstu temeljnih načela bioetike. Cilj rada nije tehnologiju prikazati kao glavnog krivca današnjice, već pridonijeti konstruktivnom promišljanju o tome kako je možemo učiniti pravednijom, sigurnijom i održivijom za sve.

1. TEHNOLOŠKA POZADINA DIGITALNE PRISUTNOSTI

Društvene mreže nisu apstraktni prostori, one se oslanjaju na vrlo materijalnu infrastrukturu koja ima izravne posljedice po okoliš i društvo. U ovom poglavlju analiziramo tehnološke i ekološke aspekte digitalne svakodnevice koji se često zanemaruju u raspravama o održivosti. S druge strane, podatkovni centri koji podržavaju platforme poput YouTubea, Instagrama ili TikToka troše ogromne količine električne energije i vode. Svaka digitalna radnja, koliko god bezazleno izgledala, ima svoju ekološku cijenu. Digitalna infrastruktura tako postaje novi izvor zagađenja, često izvan javnog fokusa. Tehnološka pozadina i ekološki trošak društvenih mreža temelji se na složenoj i energetski intenzivnoj materijalnoj infrastrukturi, čiji se utjecaj na okoliš često zanemaruje u javnim raspravama. Društvene mreže ne postoje u apstraktnom „oblaku”, već ovise o globalnoj mreži podatkovnih centara, proizvodnji elektroničkih uređaja i sve zahtjevnijim algoritmima, uključujući umjetnu inteligenciju. Podatkovni centri, koji omogućuju funkcioniranje platformi poput YouTubea, Instagrama ili TikToka, troše između 1 i 1,5 % ukupne svjetske električne energije, a taj se udio kontinuirano povećava zbog širenja digitalnih usluga i razvoja umjetne inteligencije. Najnoviji podaci pokazuju da je industrija podatkovnih centara i skalabilnog oblaka u 2022. godini proizvela 62,3 milijuna metričkih tona CO₂ ekvivalenta, što je povećanje od 10,3 % u odnosu na 2019. godinu. Istovremeno, potrošnja energije dosegla je gotovo 1 % globalne potrošnje, a potrošnja vode porasla je za 4,6 % u istom razdoblju (Structure Research, 2023). Sat vremena dijeljenja videa u HD rezoluciji generira oko 440 grama CO₂, što odgovara vožnji automobilom od 1,6 kilometara (Berners-Lee, 2020). Ove brojke pokazuju da svaka digitalna aktivnost, koliko god se činila beznačajnom, ima svoju ekološku cijenu. Proizvodnja pametnih telefona, računala i drugih uređaja nužnih za pristup društvenim mrežama oslanja se na rijetke metale poput kobalta i litija, čije se vađenje često odvija u siromašnim zemljama pod izuzetno teškim

uvjetima. Amnesty International (2016, 2023) dokumentirao je prisilni dječji rad, prisilna iseljavanja i teška kršenja ljudskih prava u rudnicima kobalta u Demokratskoj Republici Kongo, a širenje industrijskih rudnika dovelo je do uništavanja lokalnih zajednica. Osim toga, proizvodnja litij-ionskih baterija iziskuje velike količine vode – procjenjuje se da je za jednu bateriju potrebno do 15 000 litara vode, što dodatno opterećuje već ugrožene ekosustave u područjima poput Čilea i Bolivije (Fu i sur., 2020; Yuanetal., 2021). Sve veća potrošnja i brza zamjena uređaja rezultiraju eksplozijom elektroničkog otpada. Prema Global E-waste Monitoru, u 2019. godini proizvedeno je rekordnih 53,6 milijuna tona e-otpada, što je povećanje od 21 % u samo pet godina, a manje od 20 % tog otpada se reciklira. Ostatak, često prepun toksičnih tvari poput žive i olova, završava na odlagalištima u zemljama s niskim ekološkim standardima, gdje predstavlja ozbiljnu prijetnju zdravlju ljudi i okoliša (Fortietal., 2020). Dodatni ekološki izazov predstavlja razvoj umjetne inteligencije. Trening naprednih AI modela zahtijeva ogromne računalne resurse i energiju – primjerice, treniranje velikih jezičnih modela može proizvesti emisije CO₂ usporedive s više transatlantskih letova (Strubelletal., 2019; Center for Data Innovation, 2024). S obzirom na to da se AI sve više koristi za personalizaciju i kreiranje sadržaja na društvenim mrežama, očekuje se daljnje povećanje potrošnje energije i emisija stakleničkih plinova. Jedan od problema je i tzv. „greenwashing” u tehnološkoj industriji. Mnoge kompanije promoviraju svoje podatkovne centre kao „karbonski neutralne” ili „zelene”, no često se radi o marketinškim strategijama koje ne odražavaju stvarno smanjenje ekološkog otiska. Umjesto stvarnog smanjenja potrošnje i emisija, kompanije često kupuju ugljične kredite ili preuveličavaju udio obnovljivih izvora energije u svojoj potrošnji, što dovodi u pitanje njihovu etičku odgovornost i transparentnost (Purdon, 2019; Zhang & Zhuang, 2014).

Ovi procesi pokazuju da digitalna revolucija nije lišena materijalnih i ekoloških posljedica te da koristi i štete digitalne infrastrukture nisu ravnomjerno raspoređene na globalnoj razini. Ekološki i socijalni trošak digitalne svakodnevice zahtijeva odgovornije upravljanje, veću transparentnost i snažniju regulaciju kako bi se osigurala održivost i pravednost digitalnog društva.

1.1 Ekološki otisak podatkovnih centara

Podatkovni centri predstavljaju temelj digitalne infrastrukture i neizostavni su za funkcioniranje društvenih mreža, oblaka i svih suvremenih internet-skih usluga. Njihov ekološki otisak proizlazi iz goleme potrošnje električne energije, emisija stakleničkih plinova te značajne potrošnje vode, osobito u

regijama koje već pate od nestašice ovog resursa. Prema procjenama Međunarodne agencije za energiju (IEA), podatkovni centri i prijenosni podatkovni promet zajedno su 2022. godine trošili između 1 i 1,5 % ukupne svjetske električne energije, a taj udio kontinuirano raste zbog širenja umjetne inteligencije, cloud usluga i sve veće količine digitalnih podataka (Hexatronic Data Center, 2024). U nekim državama, poput Irske i Danske, podatkovni centri već sada čine 15–18 % ukupne nacionalne potrošnje električne energije, što ilustrira koliko je njihova energetska potrošnja koncentrirana i intenzivna (Hexatronic Data Center, 2024). Energetska potrošnja podatkovnih centara nije ograničena samo na rad poslužitelja, već uključuje i složene sustave hlađenja, koji mogu činiti i do 50 % ukupne potrošnje energije ovih objekata (KRI Institute, 2022). Tradicionalni podatkovni centri s nekoliko tisuća poslužitelja troše između 1 i 5 MW snage, dok hiperskalabilni centri vodećih tehnoloških kompanija mogu trošiti i više od 100 MW, što je ekvivalent potrošnji manjeg grada (KRI Institute, 2022; Pivit Global, 2024). Npr., jedan prosječan podatkovni centar koristi između 100.000 i 150.000 kWh mjesečno, što je dovoljno za opskrbu deset kućanstava tijekom cijele godine (Pivit Global, 2024). Ekološki otisak podatkovnih centara nije ograničen samo na potrošnju električne energije. Velik dio električne energije još uvijek dolazi iz fosilnih izvora, što generira značajne emisije CO₂. Prema IEA, podatkovni centri su 2022. godine bili odgovorni za oko 330 milijuna tona emisija CO₂, što čini oko 1 % globalnih emisija vezanih uz energiju (Schneider Electric, 2023). Osim toga, podatkovni centri izravno i neizravno troše velike količine vode – izravno za hlađenje opreme, a neizravno kroz proizvodnju električne energije, koja je drugi najveći potrošač vode u SAD-u (Siddiketal., 2021). Istraživanja pokazuju da je petina američkih podatkovnih centara izravno ovisna o vodoopskrbnim sustavima u područjima s izraženim strahom od nedostatka vode, dok polovica poslužitelja koristi električnu energiju iz postrojenja smještenih u takvim regijama (Siddiketal., 2021). Rastuća potražnja za računalnom snagom, osobito zbog razvoja umjetne inteligencije, dodatno povećava energetske i ekološke zahtjeve podatkovnih centara. Projekcije pokazuju da bi do 2030. godine emisije CO₂ iz podatkovnih centara mogle doseći 2,5 milijardi tona godišnje, što je trostruko više nego danas, ako se ne ubrza prelazak na obnovljive izvore energije i optimizaciju hardverskih i softverskih rješenja (Morgan Stanley, prema Data Centre Magazine, 2024; Tloop, 2024). Podatkovni centri stvaraju i značajne količine elektroničkog otpada zbog čestih nadogradnji i zamjene opreme. UN-ov izvještaj iz 2021. godine upozorava da je e-otpad povezan s podatkovnim centrima pet puta veći od dokumentiranih napora recikliranja, što dodatno opterećuje okoliš (UN news, 2021). S obzirom na sve navedeno, jasno je da ekološki otisak podatkovnih centara predstavlja jedan od ključnih

izazova održivosti digitalnog društva. Rješenja uključuju prelazak na obnovljive izvore energije, poboljšanje energetske učinkovitosti, inovacije u sustavima hlađenja i odgovorno upravljanje e-otpadom, ali i strateško planiranje lokacija podatkovnih centara s obzirom na lokalnu dostupnost energije i vode (Siddiketal., 2021; Schneider Electric, 2023).

Tablica 1. Povećanje korisnika interneta i društvenih mreža od 2000. godine.

Godina	Prosječno vrijeme na internetu (h/dan)	Prosječno vrijeme na društvenim mrežama (h/dan)	Broj korisnika društvenih mreža (milijarde)	Udio korisnika društvenih mreža u svjetskoj populaciji (%)	Ugljični otisak interneta (kg CO ₂ e/korisnik/god)	Ugljični otisak društvenih mreža (kg CO ₂ e/korisnik/god)
2000	0,5	0,0	0,10	1,6	100	1–2
2010	1,5	0,5	0,97	14,1	200	10–15
2020	6,7	2,4	3,80	48,7	400	60–70
2024	8,0	2,35	5,24	64,5	450	75–80

Izvor: Podaci prikupljeni i prilagođeni prema izvorima: Backlinko (2023), DataReportal (2024), Statista (2024, 2025), Greenly (2024), Global Citizen (n.d.) i Priori Data (2025).

Tablica 2. Godišnja emisija CO₂ od digitalnih aktivnosti u Hrvatskoj.

Kategorija	Vrijednost / Izračun	Usporedba
Ukupno stanovništvo (2025.)	3.900.000	-
Korisnici interneta	3.371.940 (86,46% stanovništva)	Gotovo svaki 7. stanovnik nije online
Korisnici društvenih mreža	2.503.800 (64,2% stanovništva)	2 od 3 Hrvata koristi društvene mreže
Godišnja emisija CO ₂ po korisniku	850 kg	Jednako kao 4.250 km vožnje automobilom
Ukupna emisija od interneta	2.866.149 t CO ₂ e (3.371.940 × 850 kg)	Kao 620.000 automobila godišnje
Ukupna emisija od društvenih mreža	2.128.230 t CO ₂ e (2.503.800 × 850 kg)	Kao 463.700 automobila godišnje
Ukupna digitalna emisija (internet)	2.866.149 t CO ₂ e godišnje	≈ 7% ukupnih emisija RH iz energetike (2022.)
Šumska površina za neutralizaciju	1.146.460 ha (2.866.149 t ÷ 2,5 t/ha)	20% površine Hrvatske

Izvor: Podaci o broju korisnika interneta i društvenih mreža u Hrvatskoj temelje se na izvještajima DataReportal (2024), Eurostat (2024), Napoleon-Cat (2025), Greenly (2024) i Carbon Literacy Project (2024).

1.2 Materijalna cijena uređaja

Materijalna cijena digitalnih uređaja – pametnih telefona, tableta i prijenosnih računala – obuhvaća složen lanac ekoloških i društvenih posljedica, od vađenja sirovina do kraja životnog vijeka uređaja. Proizvodnja ovih uređaja zahtijeva vađenje i preradu rijetkih metala poput litija, kobalta, tantala i neodimija, čija eksploatacija ima značajan utjecaj na okoliš i lokalne zajednice. Rudarenje kobalta i drugih metala u Demokratskoj Republici Kongo, primjerice, često je povezano s prisilnim i dječjim radom te izloženošću opasnim kemikalijama, što predstavlja ozbiljan bioetički problem i primjer digitalne nepravde (Amnesty International, 2016). Ekološki otisak uređaja nije ograničen samo na socijalne aspekte, već uključuje i velike zahtjeve za energijom i vodom tijekom proizvodnje. Proizvodnja litij-ionskih baterija, koje su ključne za rad većine digitalnih uređaja, može zahtijevati i do 15 000 litara vode po bateriji, što posebno opterećuje regije s ograničenim vodnim resursima, poput dijelova Čilea i Bolivije (Fu i sur., 2020; Nature Communications, 2021). Osim toga, vađenje i prerada metala često rezultiraju zagađenjem tla i vode toksičnim tvarima poput olova, žive i kadmija, što može imati dugotrajne posljedice na zdravlje ljudi i ekosustava (Nature Materials, 2023). Cjelokupni životni ciklus digitalnih uređaja – od vađenja sirovina, proizvodnje i transporta do uporabe i odlaganja – generira znatne emisije stakleničkih plinova. Najnovija studija pokazuje da globalna prosječna digitalna potrošnja, uključujući korištenje društvenih mreža i interneta, može činiti oko 55 % po glavi stanovnika nosivosti Zemlje za potrošnju minerala i metala, a čak 40 % dopuštenog ugljičnog budžeta po osobi za ograničavanje zagrijavanja na 1,5 °C (Istrate et al., 2024). Iako bi dekarbonizacija električne energije mogla smanjiti klimatski utjecaj digitalne potrošnje, ostaje problem prekomjerne upotrebe metala i minerala, prvenstveno zbog kratkog životnog vijeka uređaja i čestih zamjena (Istrate et al., 2024).

1.3 Otpad i prekomjerna potrošnja

Sve brži tehnološki razvoj i promjene potrošačkih navika doveli su do toga da digitalni uređaji postaju gotovo jednokratna roba. Prosječan korisnik sve češće zamjenjuje pametni telefon, tablet ili prijenosno računalo, ne zato što su uređaji neupotrebljivi, već zbog novih trendova, agresivnog marketinga i stalne potrage za boljim performansama (Dileap, 2023). Ovakva prekomjerna potrošnja stvara ogroman pritisak na okoliš, jer svaki novi uređaj znači dodatno vađenje sirovina, trošenje energije i, na kraju, još više

otpada. Elektronički otpad (e-otpada) je najbrže rastući tok otpada na svijetu. Prema najnovijim podacima Global E-waste Monitora, 2022. godine nastalo je čak 62 milijuna tona e-otpada, što je porast od 82 % u odnosu na 2010. godinu (Global E-waste Monitor, 2024). Zabrinjavajuće je da je manje od četvrtine tog otpada (22,3 %) formalno prikupljeno i reciklirano, dok ostatak završava na odlagalištima ili se izvozi u zemlje u razvoju s nižim ekološkim standardima, gdje često dolazi do neadekvatnog zbrinjavanja i izravnog izlaganja ljudi i okoliša opasnim tvarima (Fortietal., 2020; Global E-waste Monitor, 2024). U takvim zajednicama, e-otpada se često ručno rastavlja ili spaljuje bez zaštite, što dovodi do zagađenja zraka, tla i vode te ozbiljnih zdravstvenih posljedica za lokalno stanovništvo (The Conversation, 2024). Osim što predstavlja ekološki problem, e-otpada je i pitanje gubitka vrijednih resursa. Procjenjuje se da se svake godine izgubi vrijednost od 62 milijarde američkih dolara zbog neadekvatnog prikupljanja i recikliranja e-otpada, a samo 1 % potražnje za rijetkim zemnim elementima zadovoljava se recikliranjem (Global E-waste Monitor, 2024). Proizvodnja novih uređaja zahtijeva vađenje i preradu sve većih količina metala i minerala, što dodatno povećava pritisak na okoliš i produbljuje globalne nejednakosti (Nature Communications, 2024). Rast e-otpada dodatno pogoršava ubrzana digitalizacija i razvoj umjetne inteligencije, jer podatkovni centri i računalna oprema zahtijevaju sve više energije i resursa, a njihova zamjena postaje sve češća (Park Place Technologies, 2024). Digitalne aktivnosti poput streamanja videa, korištenja društvenih mreža i online igranja troše znatne količine energije, a njihov ukupni ekološki otisak može činiti i do 40 % dopuštenog osobnog ugljičnog budžeta za ograničavanje globalnog zagrijavanja na 1,5 °C (Istrate et al., 2024; Nature Communications, 2024). Unatoč rastu svijesti o ovom problemu, navike se teško mijenjaju. Proizvođači rijetko nude mogućnost popravka ili nadogradnje uređaja, a društvene norme i oglašavanje potiču stalnu zamjenu i gomilanje nove elektronike (Dileap, 2023). Stručnjaci ističu da recikliranje, iako nužno, nije dovoljno – potrebno je razvijati kružno gospodarstvo, produžiti životni vijek uređaja, uvesti dizajn za ponovnu uporabu i osnažiti regulativu koja će proizvođače učiniti odgovornima za cijeli životni ciklus proizvoda (UNEP, 2025; Greenly, 2024). Ovaj začarani krug – od prekomjerne potrošnje i ubrzane zamjene uređaja, preko neadekvatnog zbrinjavanja otpada, do gubitka resursa i zagađenja okoliša – jasno pokazuje da održivost digitalnog društva zahtijeva duboke promjene u načinu na koji dizajniramo, koristimo i odlažemo tehnologiju. Prava promjena počinje odgovornim ponašanjem svakog korisnika, ali i jasnim politikama koje potiču održivost i pravednost na globalnoj razini (Nature Communications, 2024).

1.4 Umjetna inteligencija i energetske zahtjevi

Nagli razvoj umjetne inteligencije (AI), osobito velikih generativnih modela poput GPT-4, DALL-E ili sličnih sustava, doveo je do eksponencijalnog rasta potražnje za računalnom snagom i energijom na globalnoj razini. Trening ovakvih modela zahtijeva obradu golemih količina podataka na tisućama grafičkih procesora (GPU-ova) i poslužitelja, često tijekom tjedana ili mjeseci, što rezultira izuzetno visokom potrošnjom električne energije i značajnim emisijama stakleničkih plinova (Strubell et al., 2019). Primjerice, treniranje jednog naprednog jezičnog modela može potrošiti više od 1,2 gigavat-sati električne energije, što je ekvivalent godišnjoj potrošnji 120 američkih kućanstava (Wang et al., 2024). Studija Sveučilišta Massachusetts Amherst pokazala je da treniranje jednog modela može proizvesti više od 626.000 funti (oko 284 tone) CO₂ ekvivalenta, što je gotovo pet puta više od ukupnih emisija prosječnog automobila tijekom cijelog životnog vijeka, uključujući i samu proizvodnju vozila (Strubell et al., 2019). Ovakvi podaci ilustriraju koliko je energetske intenzivan razvoj umjetne inteligencije, ali pravi izazov tek slijedi kada modeli postanu svakodnevno korišteni na milijunima uređaja i servera diljem svijeta. Svaki korisnički upit upućen naprednom AI sustavu, poput ChatGPT-a, zahtijeva aktivaciju računalnih resursa u podatkovnim centrima, što dodatno povećava ukupnu potrošnju energije. Procjene pokazuju da jedan upit ChatGPT-u može generirati emisije između 0,4 i 2,2 grama CO₂, ovisno o složenosti modela i infrastrukturi na kojoj se izvršava (Nature, 2024). Kada se uzme u obzir da se svakodnevno izvršavaju milijuni ili čak milijarde upita, ukupni ekološki otisak postaje iznimno značajan (Nature, 2024; MIT News, 2025). Rast AI industrije ima i šire posljedice za energetske infrastrukturu. Prema procjenama Međunarodne agencije za energiju (IEA), podatkovni centri – od kojih je sve veći udio posvećen AI operacijama – mogli bi do 2030. godine udvostručiti svoju potrošnju električne energije, dosežući gotovo 1000 teravat-sati godišnje, što je ekvivalent trenutne godišnje potrošnje električne energije cijelog Japana (Nature, 2025). Već sada AI poslužitelji čine oko 24 % potrošnje električne energije servera u podatkovnim centrima, a taj udio ubrzano raste (Nature, 2025; Deloitte, 2024). Osim električne energije, značajna količina vode koristi se za hlađenje hardvera tijekom treniranja i izvođenja AI modela, što može opteretiti lokalne vodne resurse i ekosustave, osobito u regijama gdje je voda već ograničen resurs (MIT News, 2025). Proizvodnja i česta zamjena specijaliziranih čipova i opreme dodatno generira elektronički otpad i povećava materijalni otisak AI industrije, što stvara dodatne izazove za održivost (Law Journal Digital, 2023). S druge strane, umjetna inteligencija može doprinijeti smanjenju uku-

pnog ekološkog otiska kroz optimizaciju energetske sustava, predviđanje potrošnje i razvoj održivijih rješenja, primjerice u pametnim mrežama ili optimizaciji transporta (Wang et al., 2024). Međutim, bez strateškog upravljanja i prelaska na obnovljive izvore energije, rast energetske potrošnje i emisija povezanih s AI-jem mogao bi ozbiljno ugroziti globalne klimatske ciljeve (Deloitte, 2024; Nature, 2025). Ovaj paradoks, da tehnologija koja bi mogla pomoći u borbi protiv klimatskih promjena istovremeno postaje jedan od najvećih novih izvora emisija i potrošnje resursa zahtijeva hitnu pažnju znanstvene zajednice, industrije i regulatora. Ključno je razvijati AI modele i infrastrukturu s naglaskom na energetske učinkovitost, transparentnost i odgovornost prema okolišu, kako bi digitalna transformacija bila održiva i pravedna.

Tablica 3. Emisije CO₂ i potrošnja električne energije za ChatGPT i AI alate.

Aktivnost	CO ₂ emisija po aktivnosti	Potrošnja električne energije	Usporedba
Jedan ChatGPT upit	2,2 – 4,32 g CO ₂	2,9 Wh	Kao 1 Google pretraga ili 1 min LED žarulje
Jedan dan rada ChatGPT-a	~43.200 kg CO ₂ (10 mil. upita)	~29 MWh	Kao 4 prosječna hrvatska kućanstva dnevno
Jedan mjesec rada ChatGPT-a	>260.000 kg CO ₂	~870 MWh	Kao 260 transatlantskih letova mjesečno
Jedna godina rada ChatGPT-a	~2.866.149 kg CO ₂ (2.866 t CO ₂ e)	~10.585 MWh	Dovoljno za napajanje 1.000 hrvatskih kućanstava godišnje
Trening GPT-3 modela	552 – 626 t CO ₂ (jednokratno)	~1.300 MWh	Kao 125 putovanja avionom Pariz–New York
Trening GPT-4 modela	>25.000 t CO ₂ (procjena)	>65.000 MWh	Kao godišnje emisije 5.400 automobila

Izvor: Carma. (2024).

1.5 „Greenwashing” u digitalnoj industriji

Iza sjajnih slogana o „zelenim podatkovnim centrima” i „karbonskoj neutralnosti” digitalne industrije često se krije sasvim drugačija stvarnost. Tehnološke kompanije sve češće naglašavaju svoju ekološku osviještenost, no u praksi su te tvrdnje često više marketinški trik nego odraz stvarnih pro-

mjena. Ova pojava, poznata kao greenwashing, znači da se održivost koristi kao alat za izgradnju imidža i povjerenja, dok se istovremeno zanemaruju ili prikrivaju stvarni ekološki izazovi (Frontiers in Sustainability, 2024).

Primjerice, kada velike tehnološke kompanije ističu da su njihovi podatkovni centri „karbonski neutralni” ili pogonjeni „zelenom energijom”, često se radi o računalnim manevrima: kupuju se obnovljivi energetske certifikati (RECs) ili ugljični krediti koji ne odražavaju stvarnu potrošnju energije i emisije na licu mjesta (Mightybytes, 2024; Bloomberg, 2024). Stvarna energija iz obnovljivih izvora može biti proizvedena na drugom kontinentu, a ne u blizini podatkovnog centra – no to ne sprječava kompanije da se javno predstavljaju kao održive (Tech.co, 2024).

Analize pokazuju da najveći tehnološki divovi, poput Googlea, Microsofta, Mete i Applea, često prijavljuju znatno niže emisije stakleničkih plinova nego što ih zapravo generiraju. Razlog? Korištenje metoda obračuna koje isključuju emisije iz proizvodnje hardvera, transporta, korištenja krajnjih uređaja i zbrinjavanja e-otpada (Tech.co, 2024; Bloomberg, 2024). Tako se može dogoditi da kompanija na papiru izgleda „zelenije” nego što to zapravo jest, dok stvarni ekološki otisak ostaje skriven.

Greenwashing nije ograničen samo na podatkovne centre. U hardverskoj industriji često se promoviraju novi uređaji kao energetske učinkovitiji, dok se istovremeno otežava popravak i ubrzava zastarijevanje, što potiče prekomjernu potrošnju i povećava količinu e-otpada (Pivot Global, 2024). Digitalne platforme također koriste neproverene ili nejasne ekološke oznake, tzv. „greenbadges”, koje ne uzimaju u obzir cijeli životni ciklus proizvoda, uključujući utjecaj rudarenja metala i zbrinjavanja otpada (Mightybytes, 2024).

Ovakve prakse imaju ozbiljne posljedice – ne samo da potkopavaju povjerenje javnosti, već usporavaju prijelaz na stvarno održive prakse i mogu dovesti do pogrešnog usmjerenja investicija u projekte koji nisu zaista ekološki prihvatljivi (Frontiers in Sustainability, 2024). Nedostatak transparentnosti i jasnih standarda u izvještavanju omogućuje manipulaciju podacima, a Europska komisija navodi da čak 42 % digitalnih kompanija preuveličava svoje tvrdnje o održivosti (Data Centre Magazine, 2024).

Rješenje nije jednostavno, ali je jasno: potrebna je veća transparentnost, neovisna verifikacija podataka i jasnija regulativa koja će spriječiti manipulacije ekološkim pokazateljima (Frontiers in Sustainability, 2024; Data Centre Magazine, 2024). Digitalni alati i napredna analitika mogu pomoći u preciznijem praćenju stvarnog utjecaja, ali bez odgovornosti i neovisnog nadzora greenwashing će i dalje biti prepreka istinskoj održivosti digitalne industrije (Frontiers in Environmental Science, 2023).

1.6 Digitalna infrastruktura i geopolitika

U današnjem digitalnom dobu, infrastruktura koja omogućuje društvene mreže i globalni protok podataka postala je više od tehnološke osnove – ona je ključni alat u oblikovanju međunarodnih odnosa, ekonomskih strategija i sigurnosnih politika. Digitalni podatkovni centri, optičke mreže i napredni procesori nisu više samo tehnički resursi, već i instrumenti geopolitičke moći. Države koje kontroliraju tokove podataka, pristup naprednim čipovima i razvoj umjetne inteligencije stječu stratešku prednost, ne samo u tehnološkom, već i u ekonomskom i vojnom smislu (PWK International, 2024; AssetPhysics, 2025).

Posljednjih godina svjedočimo sve izraženijoj utrci za „data supremacy” – nadmoć u prikupljanju, obradi i zaštiti podataka. Zemlje poput Kine i Rusije intenzivno ulažu u vlastite podatkovne centre, energetske izvore i razvoj AI tehnologija, dok SAD i Europska unija nastoje osigurati tehnološku neovisnost kroz domaću proizvodnju čipova i strožu regulaciju prijenosa podataka (PWK International, 2024; LGIM Blog, 2025). Ove napetosti dodatno su pojačane američkim ograničenjima izvoza naprednih čipova u Kinu i nastojanjima da se proizvodnja poluvodiča vrati na tlo SAD-a, što je rezultiralo podjelom svijeta na tehnološke blokove i stvaranjem novih savezništava i rivalstava (LGIM Blog, 2025; AssetPhysics, 2025).

Digitalna infrastruktura tako postaje novo bojno polje na kojem se prelamaju interesi velikih sila. Podatkovni centri nisu više samo mjesta za pohranu informacija, već strateški resursi koji omogućuju razvoj umjetne inteligencije, sigurnosne operacije, financijske transakcije i upravljanje kritičnim državnim sustavima (PWK International, 2024). Kontrola nad brzim, sigurnim i energetski učinkovitim podatkovnim centrima omogućuje državama i korporacijama da privuku globalne tvrtke, utječu na tokove kapitala i postavljaju standarde za digitalnu ekonomiju budućnosti (PWK International, 2024; LGIM Blog, 2025).

Geopolitičke napetosti dodatno pojačava pitanje „AI suvereniteta” – sve više država želi razvijati vlastite AI modele i infrastrukturu, neovisno o globalnim hyperscalerima poput Googlea, Amazona ili Microsofta. U Europi se, primjerice, očekuje porast ulaganja u lokalne podatkovne centre i stroža pravila o korištenju i prijenosu podataka, što bi moglo dovesti do repatrijacije podataka i smanjenja ovisnosti o američkim tehnološkim divovima (AssetPhysics, 2025; LGIM Blog, 2025). Istovremeno, ograničenja u opskrbi naprednim čipovima zbog trgovinskih ratova mogu usporiti razvoj AI tehnologija i povećati troškove izgradnje podatkovne infrastrukture, s posljedicama za cijelu globalnu ekonomiju (AssetPhysics, 2025).

Uz sve to, digitalna infrastruktura suočava se s izazovom održivosti: rastući zahtjevi za energijom i resursima nužno traže inovacije u korištenju obnovljivih izvora, razvoju nuklearnih rješenja i povećanju energetske učinkovitosti (AssetPhysics, 2025; LGIM Blog, 2025). Države i korporacije koje uspiju uskladiti tehnološki razvoj s ekološkim ciljevima imat će dodatnu prednost u novoj globalnoj ravnoteži moći.

U konačnici, digitalna infrastruktura više nije samo tehničko pitanje, već temeljni element suvremene geopolitike. Tko upravlja podacima, energijom i tehnologijom – upravlja i budućnošću.

S bioetičkog stajališta, ovi podaci otvaraju pitanja pravednosti, odgovornosti i neškodljivosti. Na globalnoj razini, koristi od društvenih mreža i pametnih uređaja disproporcionalno su raspoređene u odnosu na štetu koju njihova proizvodnja i održavanje uzrokuju. Načelo „ne naškoditi” (non-maleficence) narušeno je kad digitalna zabava jedne skupine ljudi počiva na izrabljivanju druge, ili kad okoliš i resursi postaju kolateralna žrtva tehnološke utrke.

Postavlja se i pitanje korporativne odgovornosti: koliko su proizvođači tehnologije i platformi spremni poduzeti konkretne korake kako bi smanjili svoj ekološki otisak, omogućili duži vijek trajanja uređaja, i poboljšali uvjete rada u lancima nabave?

Ovo poglavlje razmatra ekološke troškove koji nastaju uslijed masovne digitalne proizvodnje i konzumacije putem društvenih mreža, kao i bioetičke izazove povezane s ovim procesima. Iako tehnološke inovacije donose brojne prednosti, one istovremeno donose značajan ekološki i socijalni trošak koji zahtijeva odgovorno upravljanje i veći angažman društva na globalnoj razini.

2. DIGITALNA NEPRAVDA I IZRABLJIVANJE

Digitalna svakodnevica milijardi ljudi ne bi bila moguća bez skrivenog fizičkog rada koji se odvija daleko od očiju korisnika – najčešće u siromašnim dijelovima svijeta, gdje djeca i odrasli svakodnevno riskiraju zdravlje i život kako bi omogućili funkcioniranje globalnog tehnološkog sustava. Najdrastičniji primjer ove nepravde je Demokratska Republika Kongo (DRK), gdje se nalazi više od polovice svjetskih zaliha kobalta, ključnog minerala za proizvodnju baterija u pametnim telefonima, prijenosnim računalima i električnim vozilima (Amnesty International, 2016; Floodlight, 2025). Procjenjuje se da u DRK-u u rudnicima radi više od 100.000 djece – često mlađe od deset godina – koja svakodnevno kopaju, sortiraju i prenose kobalt u iznimno opasnim uvjetima, bez ikakve zaštite, prava ili pristupa obrazovanju (ILO,

2024; Floodlight, 2025; Amnesty International, 2016). Djeca rade u skućenim, nesigurnim tunelima, izložena urušavanjima, toksičnoj prašini i kemikalijama, a za svoj rad najčešće dobivaju tek simboličnu naknadu, ponekad manje od jednog dolara dnevno (Floodlight, 2025; Save the Children, 2024). Ova djeca, umjesto da pohađaju školu i igraju se, postaju dio globalnog lanca opskrbe koji omogućuje tehnološki napredak i digitalni komfor milijuna korisnika diljem svijeta (Floodlight, 2025; Save the Children, 2024). Uz kobalt, i drugi minerali poput koltana, volframa, kositra i zlata, ključni su za izradu elektroničkih komponenti i također se često vade uz korištenje dječjeg rada, ne samo u DRK-u već i u drugim dijelovima Afrike i Azije (World Economic Forum, 2018). Eksploatacija djece nije ograničena samo na rudarenje – prisilni i dječji rad zabilježen je i u tvornicama za montažu elektroničkih uređaja, osobito u Kini, gdje djeca iz ruralnih područja rade na pokretnim trakama, izložena prekovremenom radu, lošim uvjetima i često bez zaštitne opreme (World Economic Forum, 2018). Glavni uzrok ovakvog izrabljivanja je ekstremno siromaštvo: u DRK-u više od 70% stanovništva živi s manje od 2,15 dolara dnevno (Floodlight, 2025). Obitelji su prisiljene slati djecu na rad kako bi preživjele, a obrazovanje i druge alternative često su nedostupne ili preskupe (Floodlight, 2025; Save the Children, 2024). Djeca su izložena i dodatnim oblicima zlostavljanja, uključujući prisilu, otmice i trgovinu ljudima, dok nadzor i zaštita od strane države ostaju izuzetno slabi (Business & Human Rights Resource Centre, 2025). Unatoč međunarodnim konvencijama i brojnim inicijativama za suzbijanje dječjeg rada, poput COTECCO i novog GALAB projekta koji provodi Međunarodna organizacija rada (ILO), situacija se mijenja sporo. GALAB projekt, primjerice, jača sustave nadzora i podrške djeci kroz Child Labour Monitoring and Remediation System (CLMRS), ali i dalje bilježi tisuće djece u rudnicima provincija Haut-Katanga i Lualaba (ILO, 2024). Ključni izazov ostaje rješavanje uzroka dječjeg rada – siromaštva, nedostatka obrazovanja i neodgovornosti multinacionalnih kompanija koje profitiraju od netransparentnih lanaca opskrbe (ILO, 2024; Floodlight, 2025; Business & Human Rights Resource Centre, 2025). Osim što je moralno neprihvatljivo, izrabljivanje djece za rad u digitalnom lancu vrijednosti ima i dugoročne posljedice: djeca gube priliku za obrazovanje, ostaju zarobljena u krugu siromaštva i izloženosti nasilju, dok globalno društvo uživa u tehnološkim prednostima bez svijesti o stvarnoj cijeni svakog uređaja i digitalne usluge (Floodlight, 2025; Save the Children, 2024).

Rješenja zahtijevaju višerazinsku odgovornost: države trebaju osigurati obrazovanje i zaštitu djece, kompanije moraju uvesti stroge sustave praćenja i transparentnosti u lancima opskrbe, a potrošači trebaju biti svjesni etičkih implikacija svojih izbora (ILO, 2024; TraceX, 2025; Business & Human

Rights Resource Centre, 2025). Tehnologija, poput blockchaina i AI sustava za praćenje, može pomoći u otkrivanju i sprječavanju zloupotreba, no bez političke volje i globalne suradnje, digitalna nepravda i dalje će biti temeljna sjena digitalnog društva (TraceX, 2025).

3. UTJECAJ DIGITALNIH TEHNOLOGIJA NA ZDRAVLJE I RAZVOJ DJECE

Sve veći broj znanstvenih istraživanja potvrđuje da pretjerano i nekontrolirano izlaganje djece digitalnim ekranima može imati ozbiljne posljedice na njihovo zdravlje i razvoj. U današnjem digitalnom okruženju, djeca su izložena stalnim, brzim promjenama sadržaja i intenzivnim podražajima, što preopterećuje njihove još uvijek nezrele izvršne funkcije. Takva prekomjerna stimulacija dovodi do toga da postaju izrazito podložna distrakcijama, teško održavaju pažnju na zadatke koji zahtijevaju dugotrajan fokus i sve češće pokazuju simptome slične ADHD-u, poput impulzivnosti i nemogućnosti dovršavanja aktivnosti (Bhat i sur., 2023; Twenge & Campbell, 2018). Paralelno s rastom vremena provedenog pred ekranima, bilježi se i porast dijagnosticiranih poremećaja pažnje kod djece, što ukazuje na moguću vezu između digitalnih navika i promjena u neurološkim strukturama odgovornih za regulaciju pažnje i samokontrole (Tamana et al., 2019; Ding et al., 2023). Problemi s koncentracijom često su povezani s poremećajima spavanja, razdražljivošću i smanjenom emocionalnom regulacijom. Djeca koja provode više sati dnevno pred ekranima češće iskazuju tjeskobu, depresiju i smanjenu motivaciju za druge aktivnosti (Twenge & Campbell, 2018; Sigman, 2012). Pojavljuje se i fenomen digitalne ovisnosti, tzv. „ekranizam”, koji uključuje kompulzivno korištenje digitalnih uređaja, probleme u socijalnim odnosima i smanjenu sposobnost samoregulacije (Sigman, 2012). Jedan od posebno zabrinjavajućih aspekata odnosi se na komunikaciju i razvoj jezika. Istraživanja pokazuju da je produljeno vrijeme pred ekranima, osobito u prvim godinama života, povezano sa smanjenjem vokalizacija, manjom količinom razgovora s odraslima te slabijim usvajanjem materinjeg jezika (Alroqi, 2019; The Kids Research Institute, 2024). Djeca izložena ekranima umjesto izravnoj komunikaciji s roditeljima i okolinom čuju znatno manje riječi, rjeđe sudjeluju u dijalozima i teže razvijaju sposobnost izmjene uloga u razgovoru, što je ključno za socijalizaciju i emocionalnu povezanost (Yellamelli, 2024; WHO, 2024). Dodatno, digitalni sadržaji često su na engleskom jeziku, što kod djece koja žive u ne-engleskom govornom području može dovesti do usporenog razvoja materinjeg jezika, siromašnijeg vokabulara i poteškoća u izražavanju

vlastitih misli na materinjem jeziku (PMC, 2023; Child and Family Blog, 2024). Studije pokazuju da za svaku minutu provedenu pred ekranom dijete čuje i do sedam riječi manje od odraslih, ima manje vlastitih vokalizacija i sudjeluje u znatno manje razgovora, što dugoročno utječe na jezične i komunikacijske vještine (Alroqi, 2019; The Kids Research Institute, 2024). Još jedan veliki izazov su problemi agresivnog ponašanja. Djeca i adolescenti koji provode puno vremena pred ekranima, osobito uz sadržaje koji uključuju nasilje (videoigre, filmovi, društvene mreže), izloženija su razvoju agresivnih obrazaca ponašanja, fizičkih sukoba, verbalne agresije i smanjenoj empatiji prema drugima (Funk et al., 2004; PMC, 2021; EHSS, 2023). Ponavljana izloženost nasilnim sadržajima može dovesti do desenzitizacije, odnosno smanjenja osjetljivosti na nasilje, te do prihvatanja agresivnog ponašanja kao društveno prihvatljivog. Kod mlađe djece češće se javlja izravno oponašanje viđenog nasilja, dok stariji adolescenti razvijaju agresivna uvjerenja i emocionalnu otupjelost. Osim toga, smanjuje se kvaliteta obiteljskih odnosa i komunikacije, a djeca izložena nasilnim sadržajima češće su i žrtve i počinitelji nasilja u stvarnom životu (PMC, 2021; Gottschalk, 2019; Yellamelli, 2024). Osim kognitivnih, jezičnih i emocionalnih posljedica, prekomjerna upotreba digitalnih uređaja povezana je i s fizičkim problemima: češćom pojavom pretilosti, poremećajima spavanja, smanjenom tjelesnom aktivnošću, pogoršanjem vida i glavoboljama (Twenge & Campbell, 2018; Ding et al., 2023; Farchakh et al., 2020). Djeca koja provode više od dva sata dnevno pred ekranima imaju i veći rizik od poremećaja pažnje, impulzivnosti i agresivnog ponašanja (Twenge & Campbell, 2018; Sigman, 2012; Yellamelli, 2024). Neurološke studije potvrđuju da digitalna ovisnost može negativno utjecati na strukturu i funkciju mozga, osobito na prefrontalni korteks, što može dovesti do trajnih teškoća u regulaciji emocija i ponašanja (Ding et al., 2023; Farchakh et al., 2020; PMC, 2023). Posebno je zabrinjavajuće što se mnoga djeca izlažu ekranima već u prvim godinama života, iako Svjetska zdravstvena organizacija preporučuje potpunu apstinenciju od ekrana za djecu mlađu od dvije godine, a za djecu od dvije do pet godina najviše jedan sat dnevno, i to uz nadzor odraslih (WHO, 2024). Ipak, brojna djeca već od najranije dobi provode znatno više vremena pred ekranima, što može negativno utjecati na formiranje sigurnih emocionalnih veza, razvoj jezika i sposobnosti za simboličku igru (WHO, 2024; Alroqi, 2019; The Kids Research Institute, 2024).

Unatoč svim navedenim rizicima, važno je naglasiti da digitalna tehnologija može imati i vrlo korisnu ulogu, osobito u zdravstvu. Digitalne inovacije poput elektroničkih zdravstvenih kartona, telemedicine, nosivih uređaja za praćenje zdravlja i umjetne inteligencije značajno su unaprijedile dostupnost, točnost i učinkovitost zdravstvene skrbi (Linqto, 2025; Savience, 2023; Na-

ture, 2024). Telemedicina omogućuje pristup liječnicima i specijalistima čak i u udaljenim ili slabije razvijenim područjima, dok nosivi uređaji pomažu u ranom otkrivanju bolesti i praćenju kroničnih stanja (Northeastern University, 2025; Skyrum Technologies, 2024). Umjetna inteligencija omogućuje bržu i precizniju dijagnostiku, personalizirane terapije i bolje upravljanje zdravstvenim podacima, a digitalni alati olakšavaju komunikaciju između pacijenata i zdravstvenih djelatnika, smanjujući rizik od pogrešaka i povećavajući zadovoljstvo korisnika (Meyer, 2025; Linqto, 2025; Nature, 2024).

Primjeri iz prakse, poput implementacije telemedicine u Mayo Clinic i digitalizacije zdravstvenih kartona u Kaiser Permanente, pokazuju kako digitalna transformacija može poboljšati ishode liječenja, smanjiti troškove i omogućiti bolju dostupnost zdravstvenih usluga (Skyrum Technologies, 2024). Ipak, važno je istaknuti da korištenje digitalne tehnologije u zdravstvu zahtijeva pažljivo upravljanje privatnošću podataka, osiguravanje jednakog pristupa i kontinuiranu edukaciju korisnika i pružatelja usluga (Savience, 2023).

Zaključno, prekomjerna i nekontrolirana upotreba digitalnih tehnologija kod djece može dovesti do smanjenja pažnje i koncentracije, usporenog i otežanog razvoja materinjeg jezika zbog smanjenih prilika za izravnu komunikaciju i nametanja engleskog jezika, te do povećanja agresivnih obrazaca ponašanja, osobito uz izloženost nasilnim sadržajima. Ovi problemi zahtijevaju pažnju roditelja, odgojno-obrazovnih djelatnika i tvoraca digitalnih politika kako bi se zaštitio zdrav razvoj djece u digitalnom okruženju. S druge strane, odgovorno korištenje digitalne tehnologije, osobito u zdravstvu, može donijeti velike koristi i unaprijediti kvalitetu života.

4. UMJETNA INTELIGENCIJA, ALGORITMI I SIGURNOST DJECE

Umjetna inteligencija i algoritamski sustavi danas su ključni alati društvenih mreža, oblikujući što će djeca vidjeti, s kim će komunicirati i kakvom će sadržaju biti izložena. Algoritmi prate svaki klik, lajk i interakciju, prikupljajući i analizirajući ogromne količine osobnih podataka – često bez znanja ili razumijevanja maloljetnih korisnika (Barassi, 2020; Livingstone et al., 2018). Djeca, kao posebno ranjiva skupina, teško razlikuju stvarni i lažni sadržaj, što ih čini lakim metama manipulacije, dezinformacija i ciljanih reklama, ali i ozbiljnijih oblika eksploatacije kroz krađu identiteta, izloženost neprimjerenim sadržajima te digitalno nasilje (SSRN, 2024). Jedan od najbrže rastućih problema je krađa podataka i identiteta. Djeca i adolescenti sve češće

postaju žrtve cyber kriminalaca koji iskorištavaju njihovu naivnost, nepažnju ili neznanje o digitalnoj privatnosti. Prema najnovijim izvještajima, gotovo 1,7 milijuna djece godišnje postane žrtvom krađe identiteta, a osobni podaci često se koriste za prijevare, ucjene ili izradu lažnih profila (GlobeNewswire, 2024; Bitdefender, 2025). Djeca iz imućnijih obitelji posebno su izložena jer češće posjeduju više uređaja i sudjeluju u online kupovini, što ih čini metom za financijske prijevare. Kriminalci koriste dječje podatke za otvaranje lažnih kreditnih kartica ili prisvajanje socijalnih beneficija, a posljedice mogu trajati godinama, oštećujući kreditnu povijest i povjerenje u digitalni svijet (GlobeNewswire, 2024; Bitdefender, 2025). Algoritmi društvenih mreža dodatno pogoršavaju rizik izlaganja neprimjerenim sadržajima. Preporuke, automatsko prikazivanje videozapisa i personalizirani feedovi mogu djecu višekratno izložiti nasilju, eksplicitnim materijalima, govoru mržnje, ekstremizmu ili štetnim ideologijama (SoyMomo, 2025; Raising Children Network, 2024). Algoritmi su dizajnirani da maksimiziraju angažman, pa često favoriziraju senzacionalističke ili šokantne sadržaje, ne vodeći računa o dobi i osjetljivosti korisnika (Kidslox, 2024). Djeca su izložena i manipulativnim tehnikama oglašavanja, a njihovi podaci i ponašajni obrasci iskorištavaju se za personalizirane oglase i daljnju eksploataciju (Barassi, 2020; SSRN, 2024). Istraživanja pokazuju da djeca koja gledaju edukativne videozapise o životinjama mogu biti preusmjerena na sadržaje o nasilju prema životinjama ili čak samo-zlostavljanju, a djeca s posebnim potrebama ili emocionalnom ranjivošću dodatno su ugrožena jer algoritmi češće prepoznaju njihovu sklonost prema intenzivnijim podražajima (SoyMomo, 2025; ISPPC, 2025).

Posebno zabrinjavaju pojave kao što su grooming, sexting, sextortion i deepfake sadržaji. Groomeri koriste AI alate za stvaranje lažnih profila koji oponašaju vršnjake djece ili autoritetne figure. Kroz igre, chat aplikacije ili forume, grade povjerenje s ciljem seksualne eksploatacije. Predatori mogu koristiti deepfake tehnologiju da generiraju videopozive gdje izgledaju kao dijete iste dobi, što olakšava manipulaciju (Child Rescue Coalition, 2024; Victim Service Center, 2022). Nakon uspostavljanja povjerenja, razgovor se može usmjeriti prema seksualnim temama, a dijete se potiče na slanje eksplicitnih fotografija ili videa (Children and Screens, 2024; Kids Up Chile, 2024). Sexting, odnosno razmjena seksualno eksplicitnih poruka i sadržaja, često počinje kao igra između vršnjaka, ali može eskalirati u ucjenjivanje. Naprednija prijetnja je sextortion, gdje se kriminalci koriste strahom djece od srama kako bi iznudili novac ili dodatne materijale. FBI navodi slučajeve gdje su žrtve ucjenjivane deepfake sadržajima, a lažni materijali šireni godinama, ostavljajući žrtve u strahu, sramu i osjećaju izolacije (AAP, 2025; Thorn, 2024; The Conversation, 2024). Djeca često ne znaju kome se obratiti,

boje se da im nitko neće vjerovati, a psihološke posljedice mogu biti ozbiljne i dugotrajne – od povlačenja iz društva do samoozljeđivanja i depresije. Dodatni rizik predstavlja i tzv. sharenting – praksa da roditelji javno dijele fotografije i podatke o svojoj djeci, stvarajući digitalni otisak od najranije dobi i izlažući ih dodatnim prijetnjama (Barassi, 2020; Livingstone et al., 2018). Roditelji često nesvjesno otkrivaju puno ime, datum rođenja, lokaciju škole ili preferencije, što kriminalcima služi za krađu identiteta ili ciljani grooming. Iako većina društvenih mreža formalno zabranjuje korištenje platformi za djecu mlađu od 13 godina, ta se zabrana lako zaobilazi unosom netočnih podataka, što onemogućuje zaštitne mehanizme predviđene za maloljetnike (Livingstone et al., 2018).

Iako umjetna inteligencija i algoritmi mogu igrati pozitivnu ulogu u prepoznavanju i blokiranju štetnih sadržaja, detekciji cyberbullyinga i ranom otkrivanju pokušaja zlostavljanja (Americans SPCC, 2024; NCACIA, 2024), njihova učinkovitost ovisi o transparentnosti, etičkoj upotrebi i stalnom nadzoru. Preveliko oslanjanje na tehnologiju bez edukacije, roditeljske uključenosti i jasnih pravila može ostaviti djecu nezaštićenima pred sve sofisticiranijim oblicima digitalne prijetnje. Kao što ističe Child Rescue Coalition (2024), djeca ne mogu biti sigurna online dok god profit ostaje glavni pokretač algoritamskih odluka.

5. BIOETIČKI OKVIR ZA DIGITALNO DOBA

Bioetika, kao interdisciplinarno područje koje se bavi moralnim pitanjima u znanosti, tehnologiji i društvu, pruža ključne smjernice za razumijevanje i procjenu etičkih izazova digitalnog prostora. Temeljna načela bioetike – dobrobit, neskrinjavanje, autonomija i pravednost – mogu i moraju biti primijenjena na analizu digitalnih tehnologija, osobito kada su u pitanju djeca i druge ranjive skupine (Beauchamp & Childress, 2013).

Načelo dobrobiti nalaže da tehnologije i digitalne platforme moraju biti dizajnirane tako da maksimiziraju pozitivne učinke za korisnike, a minimiziraju moguće štete. Međutim, u digitalnom svijetu često svjedočimo suprotnom: algoritmi i poslovni modeli društvenih mreža često su usmjereni na maksimizaciju angažmana i profita, a ne na dobrobit korisnika, što rezultira izloženošću djece manipulaciji, ovisnosti, krađi podataka i izloženosti neprikladnim sadržajima (Barassi, 2020; Livingstone et al., 2018). Djeca, kao nedovoljno razvijeni i informirani korisnici, nisu u mogućnosti dati valjani pristanak na sudjelovanje u digitalnim platformama, što izravno krši njihovo pravo na autonomiju i sigurnost. Pristanak u digitalnom okruženju često je

formalnost – klik na „prihvaćam uvjete korištenja” – dok stvarno razumijevanje posljedica gotovo uvijek izostaje, osobito kod maloljetnika (Livingstone et al., 2018).

Načelo neškodljivosti zahtijeva da se korisnicima ne nanosi šteta. No, kao što je prikazano u prethodnim poglavljima, digitalna infrastruktura i tehnologije često su povezane s ozbiljnim rizicima: od psiholoških i razvojnih problema kod djece, preko izrabljivanja dječjeg rada u lancu opskrbe, do ekološke degradacije i stvaranja e-otpada koji završava u najsiriromašnijim dijelovima svijeta (Amnesty International, 2016; Forti et al., 2020). Ovi rizici nisu slučajni, već su rezultat sustavne nejednakosti i neodgovornosti aktera u digitalnom ekosustavu.

Načelo pravednosti otvara pitanje globalne raspodjele koristi i troškova digitalne revolucije. Dok koristi digitalnih inovacija uživa manjina u razvijenim društvima, troškove – bilo u obliku izrabljivanja, zdravstvenih posljedica ili ekološke štete – snose ranjive skupine, uključujući djecu, radnike u rudnicima rijetkih metala i zajednice pogođene digitalnim otpadom (Forti et al., 2020; Amnesty International, 2016). Ova nejednaka raspodjela zahtijeva redefiniranje pravednosti kroz prizmu globalne odgovornosti i prioriteta – davanja prednosti potrebama najugroženijih, a ne samo maksimizaciji koristi za većinu (JME, 2020). Pravednost također podrazumijeva pravo na digitalnu uključenost, odnosno osiguravanje pristupa sigurnim, pouzdanim i etički dizajniranim digitalnim uslugama za svu djecu, bez obzira na njihovo podrijetlo ili socijalni status (UNICEF, 2023).

Autonomija u digitalnom kontekstu zahtijeva novi pristup. Djeca i mladi često nisu svjesni načina na koji se njihovi podaci prikupljaju, analiziraju i koriste, niti razumiju dugoročne posljedice digitalnog otiska. Klasični model informiranog pristanka nije dovoljan – potrebna je transparentnost algoritama, pravo na digitalno zaboravljanje i aktivna zaštita od digitalne manipulacije (Frontiers in Digital Health, 2025). Cyber-bioetika, kao nova grana bioetike, ističe važnost etičkog nadzora nad AI sustavima koji oblikuju dječje iskustvo, kako bi se spriječila pojava digitalnog determinizma i zaštitila mogućnost samoodređenja (Barassi, 2020).

Društvena odgovornost tehnoloških kompanija postaje ključna komponenta bioetičkog okvira. Ne može se više prihvatiti da je odgovornost za zaštitu djece isključivo na roditeljima ili korisnicima – kompanije moraju integrirati zaštitu djece i ranjivih skupina u samu strukturu svojih proizvoda i usluga. To uključuje dizajn sigurnosti po defaultu (digital safety by design), zabranu ciljanog oglašavanja prema maloljetnicima, transparentno izvješćavanje o rizicima i suradnju s regulatorima i civilnim društvom (OECD, 2024; MBADMB, 2024). Regulatorni okviri poput EU Digital Services Acta i sve

češće nacionalne inicijative postavljaju više standarde, ali globalna koordinacija i provedba još uvijek izostaju – samo trećina zemalja ima zakone koji eksplicitno štite dječju privatnost na internetu (UNICEF, 2023).

Naglašavamo da bioetička analiza ne smije biti ograničena na samu tehnologiju, već mora obuhvatiti i širi društveni, ekonomski i politički kontekst. Digitalni prostor nije neutralan – on može reproducirati i produbljivati postojeće nejednakosti kroz algoritamsku diskriminaciju, komercijalizaciju pažnje i eksploataciju ranjivih skupina. Stoga bioetički okvir za digitalno društvo mora biti transformativan: ne samo analizirati svijet kakav jest, već i zagovarati svijet kakav bi trebao biti, gdje su ljudska prava, dostojanstvo i dobrobit djece u središtu digitalne budućnosti.

ZAKLJUČAK

Ovaj rad potvrđuje hipotezu da ekološki, zdravstveni i društveni troškovi digitalnih tehnologija nisu ravnomjerno raspoređeni te predstavljaju značajan izazov za globalnu pravednost i bioetičku odgovornost. Analiza pokazuje da trenutni razvoj i primjena digitalnih tehnologija često zanemaruju temeljna načela bioetike – dobrobit, neskrinjavanje, autonomiju i pravednost – čime se produbljuju globalne nejednakosti i ugrožavaju ranjive skupine, osobito djeca i stanovnici zemalja Globalnog juga. Ekološki otisak digitalne infrastrukture, izrabljivanje radne snage u lancima opskrbe te štetni učinci digitalnih sadržaja na zdravlje djece ukazuju na potrebu za hitnim promjenama. Održivost digitalnih mreža ne može se temeljiti samo na tehničkim inovacijama, već zahtijeva duboku etičku refleksiju i sustavnu društvenu odgovornost. Za buduću održivost digitalnog ekosustava nužno je:

- uvesti strože standarde odgovornosti tehnoloških kompanija,
- potaknuti interdisciplinarnu suradnju između tehnoloških, etičkih i ekoloških struka,
- osnažiti edukaciju korisnika, osobito djece i roditelja, o sigurnom i odgovornom korištenju tehnologije,
- razviti pravedne modele dizajna digitalnih platformi koji poštuju autonomiju korisnika i aktivno minimiziraju štetu.

Naglašava se važnost oblikovanja digitalnih tehnologija koje će aktivno promicati dobrobit, štititi prirodne resurse i podržavati društvenu pravednost, a ne samo ekonomske interese.

S obzirom na sve izražene izazove klimatskih promjena, rastućih društvenih nejednakosti i digitalnih prijetnji za djecu, odgovorno upravljanje

digitalnom prisutnošću postaje imperativ ne samo za održivost tehnologije, nego i za održivost čovječanstva.

Zaključno, budućnost digitalnog društva ovisit će o tome koliko ćemo uspjeti integrirati bioetička načela u svaki aspekt razvoja, uporabe i regulacije tehnologije – stvarajući digitalni prostor koji je siguran, pravedan i održiv za sve.

LITERATURA

- AAP. (2025, March 13). *The Impact of Deepfakes, Synthetic Pornography, & Virtual Child Sexual Abuse Material*. <https://www.aap.org/en/patient-care/media-and-children/center-of-excellence-on-social-media-and-youth-mental-health/qa-portal/qa-portal-library/qa-portal-library-questions/the-impact-of-deepfakes-synthetic-pornography--virtual-child-sexual-abuse-material/>
- Alroqi, H. S. (2019). *The relationship between screen media exposure and early language development*. The University of Manchester (United Kingdom).
- Americans SPCC. (2024, December 10). *Keeping Kids Safe Online with AI: Balancing Risks and Protections*. <https://americanspcc.org/keeping-kids-safe-online-with-ai-balancing-risks-and-protections/>
- Amnesty International. (2016). *This is what we die for: Human rights abuses in the Democratic Republic of the Congo power the global trade in cobalt*. <https://www.amnesty.org/en/documents/afr62/3183/2016/en/>
- Amnesty International. (2023). *Democratic Republic of the Congo: Industrial mining of cobalt and copper for rechargeable batteries is leading to grievous human rights abuses*. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2023/09/drc-cobalt-and-copper-mining-for-batteries-leading-to-human-rights-abuses/>
- AssetPhysics. (2025, March 3). *Digital infrastructure: Charting the course in 2025*. <https://assetphysics.com/digital-infrastructure-charting-the-course-in-2025/>
- Barassi, V. (2020). *Child data citizen: How techcompanies are profiling us from before birth*. MIT Press.
- Berners-Lee, M. (2020). *How bad are bananas? The carbon footprint of everything*. Profile Books.
- Bhat, A. N., Tahir, S., & Kumar, R. (2023). *The Influence of Early Exposure to Smart Gadgets on Children*. Tuijin Jishu/Journal of Propulsion Technology, 44(2), 2023.
- Bitdefender. (2025, February 19). *How to Explain Data Breaches to Kids and Protect Them against Identity Theft*. <https://www.bitdefender.com/en-gb/blog/hotforsecurity/talking-to-strangers-online-tips-to-teach-your-kids-about-digital-safety-2>
- Bloomberg. (2024, August 21). *How Tech Companies Are Obscuring AI's Real Carbon Footprint*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2024-08-21/ai-tech-giants-hide-dirty-energy-with-outdated-carbon-accounting-rules>
- Business & Human Rights Resource Centre. (2025, January 16). *A report highlights forced labor in cobalt mining in the Democratic Republic of the Congo*. <https://>

- www.business-humanrights.org/en/latest-news/a-report-highlights-forced-labor-in-cobalt-mining-in-the-democratic-republic-of-the-congo/
- Carbon Literacy Project. (2024). Digital carbon footprint factsheet. Retrieved April 2025, from <https://carbonliteracy.com/resources/digital-carbon-footprint-factsheet>
- Carma. (2024). The Carbon Footprint of AI: How AI Impacts Climate Change. Preuzeto 1.3.2025. s <https://www.carma.earth/blog-posts/the-carbon-footprint-of-ai>
- Center for Data Innovation. (2024). *Rethinking Concerns About AI's Energy Use*. <https://www2.datainnovation.org/2024-ai-energy-use.pdf>
- Child and Family Blog. (2024). *Children's digital media exposure as a backdrop for multilingual learning*. <https://childandfamilyblog.com/childrens-digital-media-exposure-as-a-backdrop-for-multilingual-learning/>
- Child Rescue Coalition. (2024, June 18). *The Dark Side of AI: Risks to Children*. <https://childrescuecoalition.org/educations/the-dark-side-of-ai-risks-to-children/>
- Children and Screens. (2024, December 5). *Online Sexual Exploitation, Grooming, and Extortion of Youth*. <https://www.childrenandscreens.org/learn-explore/research/online-sexual-exploitation-grooming-and-extortion-of-youth/>
- Data Centre Magazine. (2024, May 12). *5 Ways that Data Centre Companies can Avoid Greenwashing*. <https://datacentremagazine.com/data-centres/5-ways-that-data-centre-companies-can-avoid-greenwashing>
- DataReportal. (2024). Digital 2024: Croatia. Retrieved April 2025, from <https://datareportal.com/reports/digital-2024-croatia>
- Dean, B. (2023, May 4). Social network usage & growth statistics: How many people use social media in 2023? Backlinko. <https://backlinko.com/social-media-users>
- Deloitte. (2024, December 12). *As generative AI asks for more power, data centers seek sustainability*. <https://www2.deloitte.com/us/en/insights/industry/technology/technology-media-and-telecom-predictions/2025/genai-power-consumption-creates-need-for-more-sustainable-data-centers.html>
- Dileap. (2023, November 8). *Digital overconsumption: Repair instead of purchase*. <https://dileap.com/blog/digital-overconsumption-repair-instead-of-purchase>
- Ding, K., Shen, Y., Liu, Q., & Li, H. (2023). *The effects of digital addiction on brain function and structure of children and adolescents: A scoping review*. *Healthcare*, 12(1), 15. <https://doi.org/10.3390/healthcare12010015>
- Eurostat. (2024). Individuals using the internet [Data set]. Retrieved April 2025, from <https://ec.europa.eu/eurostat>
- Floodlight. (2025, February 24). *The devastating cycle of child labor in the DRC and its impact on education and economic mobility*. <https://floodlightglobal.com/children-in-the-mines-the-devastating-cycle-of-child-labor-in-the-drc-and-its-impact-on-education-and-economic-mobility/>
- Forti, V., Baldé, C. P., Kuehr, R., & Bel, G. (2020). *The Global E-waste Monitor 2020: Quantities, flows, and the circular economy potential*.
- Frontiers in Environmental Science. (2023, June 2). *The effect of digitalization transformation on greenwashing of enterprises*. <https://www.frontiersin.org/journals/environmental-science/articles/10.3389/fenvs.2023.1179419/full>

- Frontiers in Sustainability. (2024, May 15). *Unveiling the truth: greenwashing in sustainable finance*. <https://www.frontiersin.org/journals/sustainability/articles/10.3389/frsus.2024.1362051/full>
- Fu, X., Beatty, D. N., Gaustad, G. G., Ceder, G., Roth, R., Kirchain, R. E., ... & Olivetti, E. A. (2020). *Perspectives on cobalt supply through 2030 in the face of changing demand*. *Environmental science & technology*, 54(5), 2985-2993.
- Funk, J. B., Baldacci, H. B., Pasold, T., & Baumgardner, J. (2004). *Violence exposure in real-life, video games, television, movies, and the internet: is there desensitization?*. *Journal of adolescence*, 27(1), 23-39.
- Geneva Environment Network. (2024, October 9). *The growing environmental risks of e-waste*. <https://www.genevaenvironmentnetwork.org/resources/updates/the-growing-environmental-risks-of-e-waste/>
- GlobeNewswire. (2024, December 10). *Social Media Fuels Identity Theft Among Kids, Cyber Risks for Children and Families On the Rise*. <https://www.globenewswire.com/news-release/2024/12/10/2994704/0/en/Social-Media-Fuels-Identity-Theft-Among-Kids-Cyber-Risks-for-Children-and-Families-On-the-Rise.html>
- Global Citizen. (n.d.). How does your social media use impact the planet? <https://www.globalcitizen.org/en/content/social-media-emissions-carbon-footprint/>
- Global E-waste Monitor. (2024). *The global E-waste Monitor 2024 – Electronic Waste Rising Five Times Faster than Documented E-waste Recycling: UN*. <https://ewastemonitor.info/the-global-e-waste-monitor-2024/>
- Gottschalk, F. (2019). *Impacts of technology use on children: Exploring literature on the brain, cognition and well-being*.
- Greenly. (2024, November 18). *The hidden environmental cost of social media*. <https://greenly.earth/en-gb/leaf-media/data-stories/the-hidden-environmental-cost-of-social-media>
- Hexatronic Data Center. (2024). *Reducing the carbon footprint of hardware*. <https://hexatronicdatacenter.com/en/knowledge/sustainable-data-center-infrastructure-reducing-the-carbon-footprint-of-hardware>
- ILO. (2024, November 20). *ILO launches GALAB project in Democratic Republic of the Congo to address child labour*. <https://www.ilo.org/resource/news/ilo-launches-galab-project-democratic-republic-congo-address-child-labour>
- International Telecommunication Union (ITU) & International Solid Waste Association (ISWA). <https://ewastemonitor.info/>
- Istrate, R., Tulus, V., Grass, R. N., Vanbever, L., Stark, W. J., & Guillén-Gosálbez, G. (2024). *The environmental sustainability of digital content consumption*. *Nature Communications*, 15(1), 3724.
- Kemp, S. (2024, January 31). Digital 2024: Global overview report. DataReportal. <https://datareportal.com/reports/digital-2024-global-overview-report>
- Kemp, S. (2024, April 22). The state of internet adoption in 2024: Deep dive. DataReportal. <https://datareportal.com/reports/digital-2024-deep-dive-the-state-of-internet-adoption>
- KRI Institute. (2022). *Energy and ecological impacts of data centres*. https://www.krinstitute.org/assets/contentMS/img/template/editor/Views_0125.pdf

- Law Journal Digital. (2023, December 23). *Artificial Intelligence Impact on the Environment: Hidden Ecological Costs*. <https://www.lawjournal.digital/jour/article/view/303>
- LGIM Blog. (2025, February 20). *Digital infrastructure: Charting the course in 2025*. <https://blog.landg.com/categories/esg-and-long-term-themes/digital-infrastructure-charting-the-course-in-2025/>
- Linqto. (2025, March 15). *6 Ways Digital Technology Is Changing the Healthcare Industry*. <https://www.linqto.com/blog/digital-technology-is-changing-the-healthcare-industry/>
- MIT News. (2025, January 17). *Explained: Generative AI's environmental impact*. <https://news.mit.edu/2025/explained-generative-ai-environmental-impact-0117>
- Mightybytes. (2024, December 20). *Our Digital Greenwashing Guide*. <https://www.mightybytes.com/blog/digital-greenwashing-guide/>
- NapoleonCat. (2025). Socialmedia users in Croatia. Retrieved April 2025, from <https://napoleoncat.com/stats/social-media-users-in-croatia>
- Nature. (2024, February 14). *The carbon emissions of writing and illustrating are lower for AI than for humans*. <https://www.nature.com/articles/s41598-024-54271-x>
- Nature. (2025, April 10). *Data centres will use twice as much energy by 2030 — driven by AI*. <https://www.nature.com/articles/d41586-025-01113-z>
- Nature Communications. (2021, January 12). *Extended life cycle assessment reveals the spatially-explicit water scarcity footprint of Li-ion battery storage*. <https://www.nature.com/articles/s43247-020-00080-9>
- Nature Communications. (2024). *The environmental sustainability of digital content consumption*. <https://www.nature.com/articles/s41467-024-47621-w>
- Nature Materials. (2023, October 31). *Electronics can be more sustainable*. <https://www.nature.com/articles/s41563-023-01731-w>
- Northeastern University Online. (2025). *6 Digital Health Trends Improving Patient Outcomes*. <https://online.northeastern.edu/resources/digital-health-trends/>
- Northeastern University Online. (2025, February 25). *6 Digital Health Trends Improving Patient Outcomes*. <https://online.northeastern.edu/resources/digital-health-trends/>
- Park Place Technologies. (2024, October 21). *The environmental impact of data centers*. <https://www.parkplacetechnologies.com/blog/environmental-impact-data-centers/>
- Pivit Global. (2024, August 6). *Greenwashing in Tech: Can We Do Better for the Environment?* <https://info.pivitglobal.com/blog/greenwashing-tech-environment>
- Pivit Global. (2024). *Data center energy consumption: Trends and environmental impact*. <https://info.pivitglobal.com/blog/data-center-energy-consumption-environmental-impact>
- Priori Data. (2025, April 15). Social media users 2025: Global data & statistics. <https://prioridata.com/data/social-media-usage/>
- Save the Children. (2023). *Children's Rights and Business Atlas – Preventing adverse impact on children's rights is the foundation of sustainable business*. <https://www.childrensrightsatlas.org/country/democratic-republic-congo/democratic-republic-congo/>

-
- Statista. (2024). *Number of worldwidesocial network users 2028*. <https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/>
- Statista. (2025, February). *Internet and social media users in the world 2025*. <https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/>
- UNICEF. (2024, March 21). *Child Labour and UNICEF's Response*. <https://www.unicef.org/protection/child-labour>
- UN News. (2021, June 12). *Child labour rises to 160 million – first increase in two decades*. <https://www.unicef.org/press-releases/child-labour-rises-160-million-first-increase-two-decades>
- Wang, Q., Li, Y., & Li, R. (2024). *Ecological footprints, carbon emissions, and energy transitions: the impact of artificial intelligence (AI)*. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11(1), 1-18.
- World Health Organization. (2024, April 2). *E-waste and children's health*. <https://www.who.int/news-room/facts-in-pictures/detail/e-waste-and-child-health>
- World Economic Forum. (2018, September 24). *The hidden cost of the electric car boom – child labour* <https://www.weforum.org/stories/2018/09/the-hidden-cost-of-the-electric-car-boom-child-labour/>

IVICA KELAM

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Education/
Faculty of Dental Medicine and Health, Croatia

DORA DULEMBA

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Education,
Croatia

THE PRICE OF A CLICK: A BIOETHICAL REFLECTION ON THE SUSTAINABILITY OF THE DIGITAL SOCIETY

Abstract: In an era when digital technologies and social networks shape all aspects of life, the question of their sustainability and ethical consequences becomes crucial. This paper examines the hidden ecological, social, and health costs of digital presence through a bioethical analysis. Behind every click and virtual interaction stands a material infrastructure that consumes enormous amounts of energy, generates greenhouse gas emissions and depends on resources often obtained through the exploitation of the most vulnerable communities, especially children in the countries of the Global South. By analysing the ecological footprint of data centres, the material cost of digital devices and the problem of e-waste, the paper shows how the growth of digital society is unsustainably burdening planetary resources. At the same time, the rapid development of artificial intelligence is further increasing energy demands and raising new bioethical questions. Special focus is placed on digital injustice and the exploitation of child labour in supply chains, and on the impact of social networks and algorithmic systems on children's mental health, language development and behaviour. The paper also critically examines greenwashing practices in the technology industry and the geopolitical tensions that digital infrastructure generates today. Through the application of the fundamental principles of bioethics – beneficence, non-maleficence, autonomy, and justice – the need for a comprehensive approach is articulated, one that includes the ethical design of technologies, strengthening regulation, empowering users, and promoting global responsibility. In conclusion, the paper emphasises that the sustainability of the digital society is not a technical problem. Still, a deep moral issue that requires the integration of bioethical principles into every aspect of the development, application and management of digital technologies, to create a safer, more just and more sustainable digital world for all generations.

Keywords: bioethics, social networks, digital injustice, artificial intelligence, child safety

*Primljeno: 16.4.2025.
Prihvaćeno: 18.6.2025.*

Arhe XXII, 43/2025

UDK 004.8

2

5/6

141.78

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.43.157-184>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

IOANNIS LADAS¹

Antiochian House of Studies (AHOS, La Verne, California, USA)

RELIGION, TECHNOLOGY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE POSTMODERN WORLD: ETHICAL CONSIDERATIONS

Abstract: Postmodernity has fundamentally reshaped the relationship between religion and technology, generating unprecedented ethical challenges that permeate every dimension of human experience. Postmodernism's critique of grand narratives destabilizes both traditional religious authority and techno-scientific certainty, thereby creating novel pathways for collaborative ethical approaches. This study examines four critical technological domains that pose significant ethical dilemmas: biotechnology, artificial intelligence, digital surveillance, and environmental technologies. The analysis reveals that despite theological differences, diverse religious traditions converge on shared ethical principles. The article proposes an innovative framework for interreligious technological ethics that harnesses religious pluralism as a source of wisdom for addressing contemporary technological challenges. This approach transcends secular-religious dichotomies and promotes a more humanistic and spiritually enriched technological future. The study demonstrates how postmodern conditions, rather than undermining religious authority, facilitate more humble and dialogical approaches to technological ethics by drawing upon multiple wisdom traditions while preserving each tradition's theological integrity. Thus, this research establishes theoretical foundations for practical interreligious collaboration in addressing the moral complexities of emerging technologies.

Keywords: Postmodernism, religion, technology, artificial intelligence, interreligious ethics

¹ Author's e-mail address: dr.ioannis.ladas@ahos.edu

1. INTRODUCTION

The postmodern period has led to a time when technology is more advanced than ever before, presenting philosophically challenging questions. The rapid emergence of artificial intelligence introduces new existential dilemmas. These developments compel modern societies to reconsider their conventional religious and moral systems.² Modern technological advancements impact nearly every aspect of human experience. They fundamentally alter perceptions of life, death, and personal identity.

In response to these fundamental shifts in human experience, the ancient religious and moral systems seek answers to the emerging questions about the existence of an individual, as society copes with the above rapid changes. Contemporary research in information science reveals that spiritual and religious experiences encompass diverse informational dimensions. These range from traditional documentary forms to embodied expressions through clothing, movements, and verbal references to key religious concepts.³ These information practices extend beyond conventional artifacts to include what scholars term ‘lived religion.’ This concept refers to the material, embodied aspects of religion as they occur in everyday life, challenging the predominant focus on institutionalized religious doctrine.⁴

Despite these spatial and technological transformations of religious practices, the foundational role religion plays in shaping ethical values and identity remains significant. Although technology disrupts traditional religious practices, religion still gives billions of people on earth dignity, ethical status, and fraternity. However, it is not a simple relationship of religion and technology, but a „conflict” with synergetic opportunities. What further complicates this relationship is postmodernism and its reflection of skepticism in grand narrative, power in pluralism, and relativism.⁵ More specifically, sev-

² Qorbani Mehrdad, *Humanity in the Age of AI: How to Thrive in a Post-Human World* (Bloomsbury, 2020), 10.

³ Nadia Caidi, Puneet Nangia, Heidi Samson, Ceren Ekmekcioglu, and Michael Olsson, „Spiritual and Religious Information Experiences: An Annual Review of Information Science and Technology (ARIST) Paper,” *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 2025, 8, <https://doi.org/10.1002/asi.24983>.

⁴ David Morgan, *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling* (Berkeley: University of California Press, 2012), 22-25.

Nancy T. Ammerman, „Finding Religion in Everyday Life,” *Sociology of Religion* 75, no. 2 (2014): 189–190, <https://doi.org/10.1093/sorel/sru013>.

⁵ Raphael Sassower, „Postmodern Relativism as Enlightened Pluralism,” in *Relativism and Post-Truth in Contemporary Society*, ed. Mikael Stenmark, Steve Fuller, and Ulf Zackariasson (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 35. https://doi.org/10.1007/978-3-319-96559-8_3.

eral key characteristics of the postmodern condition fundamentally reshape religion-technology interactions. First, the fragmentation of metanarratives disrupts both traditional religious authority and techno-scientific certainty, creating what Lyotard termed a ‘crisis of legitimation’ that affects how both domains justify their truth claims.⁶ This fragmentation enables more fluid, experimental approaches to religious engagement with technology, as neither domain can claim absolute epistemic authority. Second, cultural pluralization characteristic of postmodernity means that technological development occurs within increasingly diverse religious contexts, requiring what Beaman calls ‘deep equality’ approaches that move beyond secular-religious binaries.⁷ Third, the decentering of traditional institutions allows for what Campbell and Garner identify as ‘networked authority’ – where religious wisdom about technology emerges through distributed, collaborative processes rather than hierarchical pronouncements.⁸ Finally, postmodernism’s emphasis on lived experience over abstract doctrine aligns with contemporary religious movements that prioritize embodied engagement with technology. As Ammerman notes, this ‘lived religion’ approach examines how individuals and communities actually negotiate technological challenges in their daily spiritual practices, rather than focusing solely on official theological positions.⁹ This dynamic reflects what Pope Francis (1936-2025) has called the „denial of the goodness and inherent meaningfulness of creation.” In this view, the world is seen „as a mere ‘given,’ as raw material to be hammered into useful shape,” rather than a gift to be stewarded with reverence.¹⁰

Building upon this understanding, this article examines the ethical implications of religion-technology intersections in the postmodern world. It explores how complex tensions between technological instrumentalism and religious reverence shape contemporary moral discourse. It examines the way various religious practices discuss the moral dilemmas introduced by innovation in the spheres of biotechnology, artificial intelligence, the inter-

⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 37-41.

⁷ Lori G. Beaman, „Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance,” *Nordic Journal of Religion and Society* 27, no. 2 (2014): 89-111, <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2014-02-01>.

⁸ Heidi A. Campbell and Stephen Garner, *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*, Engaging Culture series (Grand Rapids, MI: Baker Academic, September 20, 2016), 45-48.

⁹ Ammerman, „Finding Religion in Everyday Life,” 194-196.

¹⁰ Paul Scherz, „The Challenge of Technology to Moral Theology,” *Journal of Moral Theology* 10, no. 2 (2021): 242-43.

net, online monitoring, and ecological control. In place of attempting to set religion and technology against each other, it explores how the two may be leveraged to discuss how moral value and ethical conduct can be clarified. Through this approach, this study emphasizes the potentially pivotal role that religious ethics might still have in the development of more human-friendly technological futures.

However, before exploring these potential contributions of religious ethics, it is essential first to examine the current state of scholarly discourse and identify key gaps in our understanding. Despite extensive scholarship on religion-technology interactions and postmodern ethics separately, existing literature reveals several critical gaps that this study addresses. Current academic discourse tends to compartmentalize religious responses to technology within single-faith frameworks. This approach limits comprehensive understanding of shared ethical concerns across traditions. While some scholars have examined networked religion¹¹ and scholars have analyzed techno-religious spaces, there remains insufficient systematic exploration of how postmodern conditions specifically reshape interreligious dialogue on technological ethics. Most existing literature follows one of two approaches: it either adopts secular frameworks that marginalize religious perspectives, or it focuses exclusively on single religious traditions. Both approaches fail to examine how different faiths converge or diverge in their responses to technological challenges.

The research gap becomes particularly pronounced when considering how postmodernism's critique of grand narratives creates new possibilities for interreligious ethical collaboration.¹² Previous studies have not adequately theorized how postmodern destabilization of traditional authorities might actually enable collaborative ethical responses. This destabilization could facilitate rather than hinder interreligious cooperation on technological challenges. Furthermore, existing scholarship lacks comprehensive analysis of how specific technological domains challenge and potentially unite different religious traditions around shared anthropological and ethical concerns.

Building on this theoretical foundation, the article examines specific technological domains—biotechnology, artificial intelligence, digital surveillance, and ecological engineering—to demonstrate how interreligious ethics can offer more comprehensive and nuanced responses to contemporary technological challenges than secular frameworks. The study's emphasis on

¹¹ Campbell and Garner, *Networked Theology*, 15-17.

¹² Ioannis Ladas, „Interreligious Bioethics: Challenges and Perspectives,” *Arhe* 21, no. 42 (2024): 203-220, <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.203-220>.

interreligious ethics as a distinctive methodological approach represents a novel contribution to both religious studies and technology ethics, offering practical pathways for collaborative engagement with emerging technologies while respecting theological diversity.

2. POSTMODERNISM ON RELIGION AND TECHNOLOGY

The interaction of religion and technology has never been a fixed relationship. Religious practices have influenced, and been influenced by, the use of technology throughout time and across cultures – from the ability to disseminate a religious text by use of the printing press to today, with bioethical discussions of possible medical advances.¹³ However, this historical relationship has taken on new dimensions in the contemporary era. It is through the support of religious and technological optimism that some of the fundamentals of truth, power, and progress have been questioned by postmodernism.

Postmodernism is a serious intellectual critique of enlightenment and modernity, formulated in the middle to late twentieth century. In this context, postmodernism challenges the grand narratives of any kind, whether it is a religious doctrine or a teleological technological trendline.¹⁴ Postmodernism destabilizes dominant ethical systems, creating space for alternative moral perspectives; yet this plurality also complicates the possibility of reaching moral consensus. This postmodern skepticism extends equally to technological narratives. Building upon this skepticism, it becomes necessary to examine how technology itself—once idealized as a neutral or progressive force—has come under critical scrutiny in the postmodern context.

Meanwhile, technology has ceased to be an instrument of emancipation or modernisation. The postmodern critique acknowledges that technology can also serve as a surveillance machine, a commodity machine, a machine of ecological devastation, and a source of social alienation.¹⁵ Whereas previous modernist versions focused on human control over nature and human perfectibility through science, postmodern theorists emphasise the role of unintended consequences, power imbalances, and ethical ambiguities. Tech-

¹³ Mohd Hazim Shah, „Religion and Postmodernism,” *KATHA – The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue* 18, no. 1 (2022): 1, <https://doi.org/10.22452/KATHA.vol18no1.1>.

¹⁴ Lyotard, *The Postmodern Condition*, xxiii–xxv.

¹⁵ Paweł Pieniążek, „Postmodernism and Postmodernity (In the Light of the Development of Digital Technologies and the Processes of Individualization),” *Hybris* 61, no. 2 (2023): 61, <https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.03>.

nology becomes increasingly embedded in systems of control, including algorithmic governance, data capitalism, and military automation, raising moral questions that neither religious nor secular frameworks can definitively resolve.¹⁶ The intersection of digital technologies with religious practice has created a ‘networked religion,’ where technologies, cultural practices, and community dynamics are inherently intertwined, each mutually constituting and reshaping the other.¹⁷ This phenomenon is particularly evident in the emergence of ‘digital religion,’ which encompasses not only religious content online but the transformation of religious authority, ritual practices, and community formation through digital mediation.¹⁸ The development of brain-computer interfaces exemplifies this technological embeddedness, as devices like neural implants increasingly merge human cognitive processes with digital systems. Companies such as Neuralink and CTRL-Labs represent a new frontier where the boundaries between human consciousness and artificial intelligence become increasingly blurred, raising profound questions about human agency and technological dependency.¹⁹ These developments illustrate how technology mediates not only our actions but also reshapes our perception of the world, fundamentally altering what it means to be human in relation to our environment. As the meaning and role of technology evolve, scholars increasingly study how it reshapes human awareness and social life. They are observing that „the technological mind sees nature as an insensate order, as a cold body of facts, as a mere ‘given,’ as an object of utility, as raw material to be hammered into useful shape.”²⁰ This phenomenological transformation accompanies the development of sociotechnical systems that embed technologies within complex institutional frameworks, „making these technologies hard to avoid and even harder to use without becoming subject to their internal logic.”²¹

¹⁶ Langdon Winner, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 19–39.

¹⁷ Heidi A. Campbell, „Understanding the Relationship Between Religion Online and Offline in a Networked Society,” *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 65.

¹⁸ Ibid, 16.

¹⁹ Calvin Mercer and Tracy J. Trothen, *Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism* (Cham: Springer Nature, 2021), 95–96. Nita A. Farahany, *The Battle for Your Brain: Defending the Right to Think Freely in the Age of Neurotechnology* (New York: St. Martin’s Press, 2023), 43–56.

²⁰ Romano Guardini, *The End of the Modern World: A Search for Orientation* (New Edition; Chicago: Skyhorse Publishing, 2001), 19–39.

²¹ Francis, *Laudatosi*, encyclical letter, Vatican website, 24 May 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-lauda-

Within this postmodern framework, the relationship between technology and religion is fundamentally changing, marked by an increasing interdependence between the two. Contemporary discussions increasingly focus on artificial intelligence, genetic engineering, and digital identity creation—complex issues that demand engagement from both scientific and religious perspectives. In the postmodern environment that relies on radical critical thinking, conventional religious formulations of moral reasoning become salient points of information about how best to protect the dignity of humanity, how to define right and duty, and how to protect the integrity of life.

Moreover, by rejecting binary oppositions and hierarchical thinking, postmodernism allows for more nuanced discussions about the relationship between religion and technology. It enables musings on hybrid ethics at the intersection of tradition and innovation. Hybrid ethics refer to pluralistic ethical approaches that draw from both religious and secular traditions, enabling context-sensitive responses to emerging moral dilemmas posed by technology.²² This framework accommodates the coexistence of theological principles with techno-scientific reasoning, opening up new avenues for ethical reflection in the postmodern world. As well as spiritual anxieties about purpose, meaning, and morality.²³ Instead of simply outlining resistance to religion or technology, the postmodern condition serves as a call to the religious and technological realms to engage in critical self-examination. Technology should be understood „not as individual devices but fundamentally as an altered way of experiencing the world,” one that often privileges manipulation over genuine engagement with creation. „This ‘technocratic paradigm’ is deeply rooted in social and technical systems that shape the way we live and relate to others, often at the cost of moral responsibility and community bonds.”²⁴

By destabilizing traditional boundaries between religion and technology, postmodernism creates a conceptual space where new ethical possibilities can be explored. Through the problematisation of the basic premises of both religious and technological hierarchies, postmodern thought can open the conversation to a more dialectical interaction between the moral questions that continue to populate the realm of the modern environment. This theoretic-

to-si.html.

²² Philip A. E. Brey, „Ethics of Emerging Technologies,” in *The Ethics of Technology: Methods and Approaches*, ed. Sven Ove Hansson, *Philosophy, Technology and Society* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield International, 2017), 175–92.

²³ Shah, „Religion and Postmodernism,” 10.

²⁴ Scherz, „Challenge of Technology,” 242-43.

cal framework provides the foundation for examining specific technological applications and their ethical implications.

3. ETHICAL CONSIDERATIONS IN BIOTECHNOLOGY AND RELIGION

Biotechnology presents some of the most challenging ethical dilemmas in contemporary religious discourse, as different faith traditions grapple with questions of human enhancement, reproductive technologies, and genetic modification. Gene therapy for therapeutic purposes is generally considered acceptable within Islamic bioethics as it serves to alleviate suffering, aligning with the principle of *maslaha* (public good). Beyond therapeutic applications, genetic modification technologies hold potential for radical human enhancement. CRISPR-Cas9 technology enables precise editing of human DNA, potentially allowing for the enhancement of cognitive abilities, physical strength, or even moral dispositions. The implications of such technological capabilities extend far beyond medical applications, challenging core religious assumptions about human identity and moral agency. These genetic enhancement possibilities challenge traditional religious understandings of human nature as divinely created and fundamentally good, forcing faith communities to reconsider what constitutes acceptable intervention in God's creation.²⁵ While these possibilities offer unprecedented opportunities for addressing genetic diseases, they simultaneously raise fundamental questions about the boundaries of legitimate medical intervention. The distinction between therapeutic correction and human enhancement becomes particularly crucial when examining how different religious traditions conceptualize the natural order and divine will.

However, such modifications may alter the *fitrah* (natural human disposition), raising questions about their ethical acceptability within Islamic thought. Jewish ethics, grounded in the principle of „*pikuach nefesh*” (the obligation to preserve life), generally supports biotechnology for healing purposes while opposing technologies that might disrupt the moral and social order. Similarly, Eastern religious traditions approach biotechnology through their own distinctive ethical lenses. Buddhists adhere to intention and alleviation of suffering, and therapeutic biotechnology can find a niche in *karuna* (compassion), yet cosmetic enhancements contradict the Buddhist principles of non-attachment and moderation. These varied approaches to genetic inter-

²⁵ Mercer and Trothen, *Religion and the Technological Future*, 12-14.

vention provide the theological groundwork for understanding how the same religious communities respond to other biotechnological challenges, particularly those involving human reproduction.

Reproductive technologies, particularly human cloning and in vitro fertilisation (IVF), pose similar religious questions to diverse communal and theological outlooks. Human cloning poses the greatest of these fears as it has been met by complete condemnation by mainstream religious trends due to fears of identity development and the commercialisation of life. The Roman Catholic Church and many Protestant denominations condemn reproductive cloning as a violation of natural law and divine providence.²⁶ Islamic law places central importance on the legal framework of parenthood and lineage. Buddhist and Hindu traditions adopt more flexible approaches to technology, focusing primarily on moral intentions and consequences. These traditions evaluate biotechnology based on karmic effects and societal implications, with moral considerations remaining central to ethical decision-making. This diversity in religious responses becomes even more pronounced when examining specific reproductive technologies that have emerged in recent decades.

Beyond cloning, other reproductive technologies such as IVF and surrogacy generate more nuanced religious responses across different faith traditions.²⁷ Catholicism generally rejects these practices because they separate procreation from the marital union and may involve the destruction of embryos, which are viewed as human lives at the moment of conception. However, Protestant and Jewish scholars have been more flexible, provided that these technologies do not commodify human life or potentially exploit involved parties, such as surrogate mothers.²⁸ Islamic scholars demonstrate varied positions on this issue, with many permitting IVF under specific conditions in legally married couples on the condition that no third parties are involved, such as donor sperm or surrogacy. These divergent religious positions on reproductive technologies reveal a deeper challenge: how should faith communities approach biotechnological interventions when the very definition of what constitutes harm or benefit remains contested?

The complexity of biotechnological ethics is further complicated by the recognition that disabilities and genetic conditions may have subject-de-

²⁶ Joseph G. Schenker, „Assisted Reproductive Practice: Religious Perspectives,” *Reproductive Biomedicine Online* 10, no. 3 (March 2005): 310–19, [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)61789-0](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)61789-0)

²⁷ Ioannis Ladas, „Interreligious Perspectives on Surrogate Motherhood,” *Bioethika* 10, no. 2 (2024): 39–54, <https://doi.org/10.12681/bioeth.39043>

²⁸ Schenker, „Assisted Reproductive Practice,” 312.

pendent values that vary based on individual aspirations and life contexts. An impairment that might be considered a ‘mere difference’ for some individuals could represent a significant disadvantage for others, depending on their particular goals and circumstances.²⁹ This insight challenges simplistic approaches to genetic editing and selection, suggesting that religious traditions must develop nuanced frameworks that account for the diverse ways individuals experience and value different aspects of human existence. In recent years, the convergence of biotechnology and artificial intelligence has given rise to new ethical dilemmas that extend beyond physical intervention and into the realm of data, prediction, and algorithmic decision-making. The acceleration of biotechnological advancement through data-driven AI systems creates additional complexity in these ethical considerations. While traditional bioethical debates have focused primarily on direct physical interventions—such as genetic editing or reproductive technologies—the integration of artificial intelligence into biotechnological systems signals a shift towards more subtle, data-driven forms of human modification. These forms include predictive health profiling, algorithmically guided gene therapies, and neurocognitive interventions—all of which rely heavily on personal and educational data. In this way, AI does not stand apart from biotechnology but rather enhances its capacity to intervene in the human condition by making use of increasingly precise informational portraits. Ethical challenges intensify when AI systems become active agents in biotechnological decision-making rather than mere tools. Vast amounts of personal data are increasingly being collected, encompassing sensitive information such as personal details, race, ethnicity, gender, performance, emotional and social aspects. This data serves as the foundation for AI-enhanced biotechnological applications, raising concerns about the commodification of personal information and the potential for creating what scholars term „biographical portraits” that render individuals’ personalities transparent and manipulable. The risk of transforming research subjects into mere data sources for extracting valuable information violates the fundamental religious principle that human beings possess inherent dignity that transcends their utility as information providers.³⁰ From a theological perspective, the transformation of human beings into data

²⁹ Shu Ishida and Tsutomu Sawai, „From CRISPR to Conscience: Ethical Dilemmas in Gene Editing and Genetic Selection,” *The American Journal of Bioethics* 24, no. 8 (August 2024): 68, <https://doi.org/10.1080/15265161.2024.2361900>.

³⁰ Ioannis Ladas, „Safeguarding Privacy in Educational Data: Ethical Challenges and Implications of Artificial Intelligence,” in *Η Τεχνητή Νοημοσύνη στην Εκπαίδευση: Πρακτικά 1ου Επιστημονικού Συνεδρίου*, edited by Ζωή Βαζούρα and Νικόλαος Σαμαράς (Athens: Conference Proceedings, 2024), 460, <https://doi.org/10.5281/zenodo.15566259>.

points raises urgent questions about personhood, freedom, and dignity. When educational and biological data are used to construct predictive models that guide behavioral, medical, or cognitive interventions, there is a risk of reducing the human person to a manageable object. This process contradicts core religious beliefs that affirm the irreducible value of the human soul and the divine mystery inherent in each individual. These interconnected challenges require religious traditions to develop comprehensive frameworks that can address not only individual biotechnological applications, but their cumulative impact on human dignity and social justice.

4. MORAL AGENCY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

AI is one of the most disruptive and ethically ambiguous technologies of postmodernity. Whether it be in the form of machine learning models, predictive analytics, humanoid robotics, or generative language models, AI systems are becoming increasingly incorporated into everyday life.³¹ The emergence of artificial general intelligence (AGI) presents particularly acute challenges for religious anthropology. As AI systems become increasingly sophisticated, they raise fundamental questions about consciousness, moral agency, and the uniqueness of human beings as image-bearers of the divine. Some researchers predict that AGI could achieve capabilities that rival or exceed human intelligence, raising profound theological concerns regarding human uniqueness and divine relationship.³²

As AI systems become increasingly autonomous and human-like in their behavior, religious traditions must adapt their moral frameworks to address emerging ethical challenges that were previously confined to science fiction. These technological developments force religious traditions to revisit fundamental questions about human nature and consciousness that lie at the heart of their theological anthropologies. To address these challenges systematically, this section examines three key dimensions of the intersection between AI and moral agency: first, how different religious traditions conceptualize moral agency and consciousness; second, the practical implications of AI deployment in morally sensitive domains; and third, the broader questions about authenticity and human dignity in an AI-mediated world. Religious

³¹ Vasile-Daniel Păvăloaia and Sabina-Cristiana Necula, „Artificial Intelligence as a Disruptive Technology—A Systematic Literature Review,” *Electronics* 12, no. 5 (2023): 1102, <https://doi.org/10.3390/electronics12051102>.

³² Mercer and Trothen, *Religion and the Technological Future*, 181-185.

traditions ground moral agency in distinct metaphysical foundations that challenge purely materialist understandings of consciousness.

The concept of soul or consciousness serves as the foundation of personhood across various religious traditions, typically understood within spiritual and metaphysical frameworks. Christianity and Islam locate moral agency in the soul, while Hinduism and Buddhism ground it in consciousness, often incorporating karmic principles. These traditions maintain that moral agency requires both spiritual essence and divine authorization, which establish humanity's unique moral status. In Christian theology, humanity's creation in God's image confers both moral significance and absolute, eternal value.³³ Islamic theology similarly grounds moral responsibility in divine creation and intention—attributes that AI systems cannot authentically possess.

Mahayana Buddhist teachings on compassion and interdependence challenge us to reconsider how we treat all sentient beings. Buddhist teachings suggest that if machines develop genuine sentience—or convincingly simulate it—their potential suffering could acquire karmic and moral significance.

These theological foundations become practically relevant when we examine how AI systems are currently deployed in domains that directly affect human welfare and dignity. AI decision-making systems are increasingly deployed in critical domains of life and death, such as criminal justice, medical treatment, employment, and warfare. This raises serious concerns about discrimination, accountability, and transparency in these critical applications. Religious ethics offer critical moral guidance rooted in the principles of human dignity, justice, and the sanctity of life.

The proliferation of AI technologies necessitates a systematic ethical framework that goes beyond current narrow focuses. Current discussions of AI ethics often concentrate on specific issues like authorship and accountability, but fail to address the broader spectrum of ethical concerns including social cohesion, environmental sustainability, and the transformation of human relationships.³⁴ This systematic gap underscores the importance of religious traditions providing comprehensive moral guidance that addresses not only immediate technical concerns but also the long-term implications for human flourishing and spiritual development. As one example, Jewish

³³ Michael Cheng-Tek Tai, „The Impact of Artificial Intelligence on Human Society and Bioethics,” *Tzu Chi Medical Journal* 32, no. 4 (October–December 2020): 339–43, https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj_71_20.

³⁴ Bernd Carsten Stahl and Damian Eke, „The Ethics of ChatGPT – Exploring the Ethical Issues of an Emerging Technology,” *International Journal of Information Management* 74 (2024): 4, <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2023.102700>.

and Christian systems emphasise justice (tzedek, dikē) as an essential moral mandate, which might be used as an orientation in evaluating AI systems that perpetuate institutional discrimination or interfere with due process.³⁵

Beyond these systemic concerns, the integration of AI into religious practice itself raises questions about the authenticity and appropriateness of technologically-mediated spiritual experiences. The integration of AI into religious communities represents a contemporary approach to religious education that aims to engage younger generations while preserving traditional teachings. The integration of AI into religious practice extends beyond educational tools to encompass therapeutic and spiritual dimensions. Robotic companions like Pepper are being deployed in healthcare settings to provide emotional support and comfort, while AI-powered systems analyze facial expressions and voice patterns to detect spiritual distress. These developments raise questions about the authenticity of technologically-mediated spiritual care and whether machines can truly address the relational and transcendent aspects of human spiritual needs.³⁶ The ethical challenge lies not simply in AI's presence within spiritual contexts, but in ensuring that AI functions as an educational tool rather than a substitute for divine authority. Such systems should serve as educational resources rather than oracles claiming spiritual authority. The challenge becomes more pronounced when considering the broader implications of AI integration into decision-making processes that affect human dignity and agency.³⁷ The technological approach underlying these systems often oversimplifies complex moral decisions by reducing them to mathematical calculations, potentially undermining the relational and contextual nature of ethical reasoning that religious traditions emphasize. This technological reductionism poses particular challenges for maintaining human agency and moral responsibility in an increasingly automated world.³⁸

The intersection of AI with global health challenges further complicates these moral considerations. As AI systems increasingly monitor and predict health patterns in educational environments, questions arise about the moral obligations of institutions when algorithmic analysis suggests health risks related to environmental factors.

³⁵ Henrique Krigner, „The Jewish, Catholic, and Protestant Definitions of Justice and the Liberation Theology,” paper presented at *Upholding Liberty & Justice, Promise of the Declaration* conference, Liberty University, 2023

³⁶ Mercer and Trothen, *Religion and the Technological Future*, 99, 118.

³⁷ Scherz, „The Challenge of Technology,” 241.

³⁸ Guardini, *The End of the Modern World*, 19–39.

These technological developments also raise important questions about how AI might influence the psychological aspects of religious belief and spiritual experience. Research in the psychology of religion reveals that religious experiences are characterized by intense emotions such as awe, joy, reverence, and transcendence, which provide individuals with existential significance and shape the formation of religious beliefs.³⁹ These emotional and affective dimensions are crucial for understanding how AI-mediated religious experiences might differ from traditional encounters with the divine.

5. DIGITAL SURVEILLANCE, PRIVACY, AND MORAL AUTONOMY

The introduction of digital surveillance technologies has raised new questions about privacy, freedom, and moral agency in the postmodern era. This technological transformation raises fundamental ethical questions: Is digital surveillance by governments and corporations compatible with religious beliefs about human dignity, personal conscience, and divine authority?⁴⁰ Digital surveillance intrudes into realms traditionally considered spiritual and deeply personal. Understanding these ethical challenges requires examining how surveillance technologies fundamentally alter religious practice and challenge core theological principles.

Digital surveillance technologies create significant ethical dilemmas by reinforcing the commodification and exploitation of personal data. Digital technologies create an illusion of religious autonomy while simultaneously making practitioners dependent on platforms and systems controlled by external entities.⁴¹ Virtual religious communities online create weaker connections, where people relate through shared interests rather than living near each other. Technology encourages the belief that humans can master nature and human behavior. This distorts biblical stewardship by making humans see themselves as masters rather than caretakers, leading to exploitation

³⁹ Khader I. Alkhouri, „The Role of Artificial Intelligence in the Study of the Psychology of Religion,” *Religions* 15, no. 3 (2024): 290, <https://doi.org/10.3390/rel15030290>.

⁴⁰ Joseph Jones, „Don’t Fear Artificial Intelligence, Question the Business Model: How Surveillance Capitalists Use Media to Invade Privacy, Disrupt Moral Autonomy, and Harm Democracy,” *Journal of Communication Inquiry* 49, no. 1 (2024): 6, <https://doi.org/10.1177/01968599241235209>.

⁴¹ Brent Waters, „Is Technology the New Religion?” *Word & World* 35, no. 2 (Spring 2015): 144–145.

of both nature and personal data.⁴² This process occurs across various surveillance mechanisms, which is either social media surveillance, biometric certification, predictive policing, or algorithmic credit rating. In all these cases, citizens are rarely aware that their data is being harvested.⁴³ Digital media has changed how and where people experience spirituality, affecting both the physical spaces and timing of religious practice. As geographers have observed, digital technologies create ‘techno-religious spaces’ where new religious communities form beyond geographical limits. This digital mediation creates ‘lived religion in a digital age,’ where technology helps personal prayer while connecting believers emotionally despite physical distance. While digital prayer connects distant people, it also fragments spiritual spaces and creates tensions in religious communities.⁴⁴ This process contributes to what scholars call ‘surveillance capitalism’. This state aims to transform the human population into data subjects. Religious traditions in general express dismay at the loss of the interiority of the individual, a dismay grounded in the teaching of the sanctity of every person. These concerns about commodification and community fragmentation point to a deeper theological problem: the fundamental conflict between surveillance systems and core religious teachings about the proper relationship between public and private spiritual life.

This use of technology in spiritual life conflicts with religious teachings about keeping private prayer separate from public observation. A relevant example is Christianity, whose Gospel of Matthew 6:6 advises against performative religiosity: „But whenever you pray, go into your room and shut the door and pray to your Father who is in secret, and your Father who sees in secret will reward you.”⁴⁵ This warning, to an audience that is likely to respond in ways that seek outer reward through public expressions, is opposed to current technological trends that monitor and record action to extract profit or exercise authority.

⁴² Ibid., 145.

⁴³ Yannick Alexander Vogel, *Neo-Commodification of Persons: Exploitation of Personal Data and Impact on the Sharing Economy*, PhD diss., Università di Bologna (cotruttela con Universität Wien), 2023, 22, DOI: 10.48676/unibo/amsdottorato/10669

⁴⁴ Lily Kong, „Religion and Technology: Refiguring Place, Space, Identity and Community,” *Area* 33, no. 4 (2001): 404, <http://www.jstor.org/stable/20004181>. Quan Gao, Orlando Woods, Lily Kong, and Siew Ying Shee, „Lived Religion in a Digital Age: Technology, Affect and the Pervasive Space-Times of ‘New’ Religious Praxis,” *Social & Cultural Geography* 25, no. 1 (2022): 32, <https://doi.org/10.1080/14649365.2022.2121979>.

⁴⁵ Matt. 6:6.

This Christian perspective finds parallel concerns in other Abrahamic traditions, particularly in Islamic theology's understanding of divine knowledge and human privacy. Islamic theology similarly emphasizes that only God truly knows human intentions (as stated by the Quran 57:6): „He merges the night into day and the day into night. And He knows best what is 'hidden' in the heart.”⁴⁶ This creates a moral problem: human surveillance systems claim to have God-like knowledge and authority over people's inner lives. These surveillance systems can undermine authentic moral development by making ethical behavior dependent on external observation rather than internal conviction. Digital surveillance also creates geographical problems for religious communities. Cyberspace is not an isotropic surface—access to techno-religious space is uneven, creating a politics of language, age, and class.⁴⁷ Where religious affiliation coincides with particular socio-economic profiles, the competition for techno-religious space favors certain religious groups while disadvantaging others. This digital divide mirrors historical patterns of religious influence and creates new forms of spiritual inequality that transcend traditional geographical boundaries. The problem goes beyond privacy violations. Scholars call this ‘surveillance capitalism’ – a system that turns human behavior into commercial data.⁴⁸ This commodification of personal information creates sociotechnical systems that shape individual dispositions and frameworks of understanding, often without conscious awareness. These technological systems create institutions that manipulate people, reducing their freedom while making them submit to expert control.⁴⁹ Such systems reshape the conditions for authentic moral and spiritual growth by substituting internal formation with external behavioral conditioning. This replacement of internal moral development with external behavioral control fundamentally contradicts religious principles grounded in divine moral authority, the possibility of repentance, and authentic spiritual transformation.

While these examples demonstrate how surveillance conflicts with specific religious teachings, the challenge extends beyond doctrinal concerns to more fundamental questions about human nature itself. Algorithmic forecasting and behavioral nudging represent a fundamental threat to free will. Machine learning enables digital platforms to forecast and manipulate user behavior without users' knowledge. These algorithms influence what people

⁴⁶ Quran 57:6.

⁴⁷ Kong, „Religion and Technology,” 406.

⁴⁸ Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism* (New York: Public Affairs, 2019), 8-9.

⁴⁹ Ivan Illich, *Deschooling Society* (New York: Harper & Row, 1971), 53ff.

read, how they perceive information, and even their voting decisions.⁵⁰ This creates a manipulative and autonomy ethical dilemma. Usually, religious traditions support the moral freedom of a person. Christianity regards free will as essential for moral responsibility and the capacity for both sin and righteousness. Islamic theology affirms divine predestination (qadar) while maintaining that humans retain the ability to make choices for which they are accountable before God (ikhtihar).

As algorithms increasingly influence the way people act and are shaped to be more engaging or controllable, there is less room for genuine moral choices. Religious traditions oppose such deterministic approaches to human behavior. This erosion of moral agency is compounded by the systematic violation of meaningful consent in surveillance systems. The ethical challenges of surveillance extend beyond immediate privacy violations to encompass fundamental questions about consent, information ownership, and the commodification of personal data. Modern surveillance systems often work without real consent. In public spaces, people cannot avoid being monitored when they need essential services.⁵¹ The loss of genuine consent violates religious principles about human dignity and freedom. Religious traditions must advocate for technologies that preserve people's ability to make meaningful moral choices. An example of this can be seen in Jewish decisions on teshuvah (repentance), which presupposes the continued ability to significantly change morally, even when an individual is already at a low point and cannot be captured through permanent scoring or behavioral prediction systems based on past actions.

The philosophical implications of diminished moral agency become particularly acute when we examine how surveillance technologies operate in practice, especially their disproportionate impact on society's most vulnerable members. These concerns about autonomy and consent become urgent when we see how surveillance technologies unfairly target society's most vulnerable people. The moral issue of using surveillance technologies against disenfranchised groups of people is a large-scale problem. The results of empirical research indicate that the use of predictive-policing algorithms has been shown to disproportionately impact racially and ethnically under-

⁵⁰ Sergio Beraldo, „From Libertarian Paternalism to AI-Powered Nudging: New Challenges for Freedom,” lecture presented at SGH Warsaw School of Economics, Warsaw, Poland, April 16, 2025, opening and moderation by prof. dr hab. Agnieszka Słomka-Gołębiowska.

⁵¹ Mary Christine Wheatley, „Ethics of Surveillance Technologies: Balancing Privacy and Security in a Digital Age,” *Premier Journal of Data Science* 1 (2024): 100001, published November 4 2024, <https://doi.org/10.70389/PJDS.100001>

privileged individuals, and a religious ethic puts forward this phenomenon as a transgression of justice, mercy, and the innate dignity of all, regardless of their differences. The Deuteronomy 27:19 reminds its adherents to take care of the stranger, the widow, and the orphan, who represent the most vulnerable members of society.⁵² Likewise, the Prophet Muhammad had forewarned against unfair suspicion and intrusion of privacy (Qur'an 49:12) and had upheld an ethic of fairness and restraint.⁵³

6. ECOLOGICAL ETHICS OF TECHNOLOGICAL STEWARDSHIP

Technological changes that are expected to occur have already been proven to raise the standards of human living, but, at the same time, have increased environmental destruction. The ecological concern of today that makes people reconsider their behavior in the framework of the postmodern situation is now more urgent than ever.⁵⁴ Religion, a field that has long engaged in the study of the relationship between the planet and society, raises some radical ethical considerations that help oppose technocentric approaches and demonstrate environmental stewardship within a moral and spiritual framework. These contemporary environmental challenges resonate with ancient religious teachings about humanity's relationship with creation, as evidenced in foundational texts across traditions.

Spiritual practices in major religious traditions promote interdependence, stewardship relationships, and sustainable custodianship. This principle is exemplified in Christianity, where Genesis 2:15 states that „The Lord God took the man and put him in the garden of Eden to till it and keep it.”⁵⁵ Eco-theological scholars refuse to interpret this text as a warrant of domination; on the contrary, they see it as a normative admonition to practice accountable, worshipful keeping of the created order.

Within Islamic theology, the main principle organizing environmental ethics in Islam is known as the doctrine of khalifa (vicegerency).⁵⁶ Accord-

⁵² Deuteronomy 27:19.

⁵³ Quran 49:12.

⁵⁴ Raphaël Mathevet, François Bousquet, Catherine Larrère, and Raphaël Larrère, „Environmental Stewardship and Ecological Solidarity: Rethinking Social-Ecological Interdependency and Responsibility,” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018): 605-6, <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9749-0>.

⁵⁵ Genesis 2:15.

⁵⁶ Kanwal Feroze, „Earth-Man Relationship in Islam and Hinduism,” *Al-Basirah* 11, no. 1 (2024): 17–34, <https://doi.org/10.52015/albasirah.v11i101.25>

ing to this doctrine, human beings are conceived as gardeners of the earth, which makes the human being responsible to God in maintaining the earth. The Quran reinforces this concept through verses that clarify the divine order inherent in nature, teaching that humans should learn to support and maintain the natural balance (*mizan*) inherent in creation. Significant deviation from this balance, often resulting from overexploitation, constitutes moral culpability. Hinduism and Buddhism offer a morally oriented concept of the relationship between humans and nature, emphasising that humankind should live in harmony with the natural world. Hinduism extends ethical responsibility to the physical world by attributing divinity to geographic structures, natural phenomena, and sentient beings. This divine presence confers moral responsibility toward both the natural world and individual actions. Buddhism, which is based on the principle of interdependence and the need to avoid harming living things (*ahimsa*), develops an ecological worldview that emphasizes caution in its interactions.

Contemporary technological interventions designed to address environmental degradation—such as carbon capture, geoengineering, and synthetic biology—present new ethical complexities. Although these innovations offer potential solutions to climate change, the logic of control and expediency that created the very ecological crises they aim to resolve can be reproduced in these proposals.⁵⁷ Religious traditions offer warnings about technological hubris. Catholic thinker Ivan Illich distinguished between manipulative institutions, which diminish individual agency by embedding people in expert-controlled systems, and convivial technologies, which empower persons, sustain communities, and promote mutual engagement.⁵⁸ This framework invites a reassessment of environmental technologies to ensure they do not replicate the same patterns of domination and ecological harm they claim to solve. In Christianity, the story of the Fall is used to explain how pride and disobedience lead to the loss of love for both God and nature, imparting a moral lesson on the limitations of human power and the dangers of recreating the order of creation without ethical clarity.

Religious institutions play a central role in ethical analysis, but their contribution extends beyond critique to active advocacy; they are also environmental advocates. Green Ramadan campaigns within the Muslim world, along with Pope Francis's encyclical *Laudato Si*—which advances ecological thinking that emphasizes both human dignity and planetary

⁵⁷ Arran Gare, „The Postmodernism of Deep Ecology, the Deep Ecology of Postmodernism, and Grand Narratives,” Swinburne, 2000, 196, <https://doi.org/10.25916/sut.26255285.v1>.

⁵⁸ Scherz, „Challenge of Technology,” 244–45.

integrity—demonstrate the emerging strength and influence of faith-based environmentalism within the mainstream.⁵⁹ The movements point to the fact that ecological responsibility is not only a political or scientific concern, but a spiritual and moral one. However, contemporary technological interventions for environmental protection, such as geoengineering and synthetic biology, raise complex ethical questions about technological hubris and the reproduction of the same logic of control that created environmental crises.⁶⁰ As moral theology recognizes, these solutions often embody the technocratic paradigm's assumption that human problems can be solved through technical manipulation rather than fundamental changes in worldview and practice. Religious ethics provides crucial resources for evaluating such interventions, emphasizing humility, accountability, and respect for the integrity of creation rather than instrumental domination.⁶¹ The relationship between technological advancement and environmental degradation creates what some scholars term a „perfect moral storm” that demands integrated ethical responses.⁶² The COVID-19 pandemic demonstrated how technological responses to global crises can have unintended environmental consequences, including increased plastic waste from protective equipment and reduced environmental monitoring due to emergency measures.⁶³ Religious environmental ethics offers essential guidance for navigating these complex trade-offs, reminding us that authentic stewardship requires considering both immediate human needs and long-term ecological integrity. The Islamic concept of khalifa (vicegerency) and the Christian understanding of humans as gardeners of creation provide frameworks for evaluating whether technological solutions truly serve the common good or merely perpetuate patterns of domination that created environmental crises in the first place.

Religious ethics therefore provides a transformative framework for technological stewardship that prioritizes ecological balance. These traditions remind us that humans are not owners or masters of the Earth, but that we are the sacred trustees of creation, and, nonetheless, we are subordinates who

⁵⁹ Swati Sharma, James B. Ang, and Per G. Fredriksson, „Religiosity and Climate Change Policies,” *Energy Economics* 101 (2021): Article 105414, <https://doi.org/10.1016/j.eneco.2021.105414>.

⁶⁰ Scherz, „The Challenge of Technology,” 252.

⁶¹ *Laudato si'*, § 106.

⁶² Ioannis Ladas, „Life after COVID-19: Understanding the Environment for Humanity's Survival and Sustenance,” *Epistēmēs Metron Logos*, no. 4 (2020): 65, <https://doi.org/10.12681/eml.23779>.

⁶³ *Ibid.*, 69-70.

have to take care of creation and who are utterly humbled before the creation in which we exist.

7. CONCLUSION

Ethics in the postmodern world, where religion and technology „collide”, is a new, fertile field of study. Religious traditions can provide an indispensable source of ethical resources in coping with all the changes being brought about by technological innovations that have begun to touch the most intimate and fundamental realms of human life, our genetic makeup, and the shape of our environmental future. With relativism, pluralism, and the depreciation of the singular bearer of moral certitude in a postmodern context, religion offers a sense of consistency in the quest for morality. It promotes humility, accountability, and respect for the value of life.

The development of effective technological ethics requires more than philosophical analysis; it demands practical wisdom that can navigate the complex relationship between individual technologies and the sociotechnical systems in which they are embedded. As contemporary moral theology recognizes, this involves developing both casuistical guidelines for specific technologies and spiritual practices that can resist the formative power of the technocratic paradigm.⁶⁴ Such an approach acknowledges that „casuistry alone will not serve” because „casuistry applied from within a problematic epistemological framework within fallen sociotechnical institutions will fail.”⁶⁵ Therefore, religious communities must cultivate practices of formation that can integrate ethical insights into lived experience while maintaining the capacity for prophetic critique of technological systems that undermine human dignity and flourishing.

The geographical dimension of these technological transformations cannot be ignored. The development of techno-religious spaces creates new forms of religious imperialism, where technological advantages can lead to the dominance of certain religious voices over others.⁶⁶ Understanding these spatial dynamics is crucial for developing equitable approaches to religious engagement with technology that do not replicate historical patterns of religious colonialism in digital formats. Such approaches reflect the postmodern insight that ethical authority can be pluralistic yet still meaningful, while

⁶⁴ Scherz, „The Challenge of Technology,” 266.

⁶⁵ Ibid., 266.

⁶⁶ Kong, „Religion and Technology,” 405-406.

providing practical pathways for religious engagement with emerging technologies.

Building upon these spatial considerations, the psychological dimensions of religious engagement with technology reveal additional layers of complexity that intersect directly with these geographical power dynamics. As artificial intelligence increasingly mediates religious experiences through virtual reality environments, AI-powered spiritual guidance systems, and algorithmic analysis of sacred texts, fundamental questions arise about the authenticity and integrity of technologically-mediated spiritual encounters.⁶⁷ The risk of commodification goes beyond commercial exploitation; it includes the potential reduction of profound spiritual teachings into algorithmic outputs designed to maximize user engagement rather than foster genuine spiritual growth.⁶⁸ These developments require careful efforts to preserve the relational and transcendent dimensions of religious practice, even as we harness the democratizing potential of technology to make religious wisdom more accessible across diverse communities.

However, what constitutes ‘authentic’ religious experience or ‘appropriate’ spiritual guidance varies dramatically across cultural contexts, revealing that these psychological concerns cannot be adequately addressed through universalist frameworks alone. This cultural variability in understanding religious authenticity points to deeper epistemological questions about how different societies conceptualize the relationship between technology and spirituality. The emergence of information science research in religious and spiritual contexts has revealed the limitations of traditional Western-centric approaches to understanding information phenomena. Studies of non-Western Buddhist communities, for instance, have demonstrated that participants’ worldviews often do not align with the individualist focus that underpins much information research, suggesting the need for more culturally sensitive theoretical frameworks.⁶⁹ Furthermore, the concept of ‘karmic capital’—wherein spiritual activities generate merit that affects not only this life but future lives—represents a form of capital that challenges conventional Western

⁶⁷ Alkhouri, „The Role of Artificial Intelligence in the Study of the Psychology of Religion,” 8-9.

⁶⁸ Manotar Tampubolon and Bernadetha Nadeak, „Artificial Intelligence and Understanding of Religion: A Moral Perspective,” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 11, no. 8 (2024), 908, <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v11i8.6104>

⁶⁹ Hilary Yerbury, Michael Olsson, and Pethigamage Perera, „Capital as the Outcome of Information Practices: A Study of Devotees and Monks of a Theravada Buddhist Temple,” *Journal of Documentation* 80, no. 1 (January 2, 2024): 110, <https://doi.org/10.1108/JD-01-2023-0008>.

understanding of information practices and their outcomes.⁷⁰ By rejecting a dichotomous view that opposes religion and technology, and instead proposing a dynamic interplay between them—where religious morality guides the responsible application of technology—this article envisions a more humane and spiritually enriched technological future.

Despite these multifaceted challenges spanning geographical, psychological, and cultural domains, there exist shared moral themes across traditions: respect for life, humility in the face of human frailty, the duty of justice, and compassion. In this context, it is emphasized that the accelerating development of human enhancement technologies, particularly through biohacking, necessitates active engagement from religious traditions in the public sphere to ensure their responsible implementation. It is argued that the relationship between religion and human enhancement is bidirectional: religions not only offer ethical commentary on emerging technologies but are themselves profoundly shaped by these innovations. If radical changes such as superlongevity were realized, the theological, social, and institutional consequences for religious communities would be unprecedented in scope, requiring a re-examination of doctrines, rituals, and moral priorities in light of transformative technological capacities.⁷¹

Although individual doctrines are different across faith traditions, common concerns are present. They are antidotes to a technocentric culture in which much emphasis is laid on efficiency, control, and profit to the detriment of the soul. The critical discussion arises due to the challenge of postmodernism against both orthodoxy and determinism in religion and technology.

This analysis points toward the potential value of developing formal interreligious ethical frameworks. Rather than viewing religious diversity as an obstacle to ethical consensus, we might understand it as offering multiple perspectives that, when brought into dialogue, can enrich our understanding of complex ethical challenges.⁷² The engagement of religions with biotechnology, artificial intelligence, digital surveillance, and environmental concerns shows that, despite differing theological foundations, they often converge on shared ethical insights. This represents the first systematic attempt to theorize how postmodern conditions specifically enable rather than hinder interreligious collaboration on technological ethics.

However, this potential for collaboration faces a significant internal challenge. The difficulty becomes more pronounced when considering that

⁷⁰ Ibid., 110-111.

⁷¹ Mercer and Trothen, *Religion and the Technological Future*, 3-4.

⁷² Ladas, „Interreligious Bioethics,” 213.

religious ethics itself has struggled to maintain unified voices. The „division” within religious traditions has weakened their collective moral authority, as different theological perspectives within the same faith tradition can support contradictory positions on AI development and implementation.⁷³

Rather than viewing this fragmentation as insurmountable, we can reframe it as an opportunity. The establishment of interreligious ethical committees or collaborative frameworks could harness this diversity productively, creating spaces where different religious traditions can contribute their distinctive wisdom while working toward shared solutions to technological challenges.⁷⁴ Moreover, adopting an interreligious ethical perspective can enhance this moral guidance by identifying convergences among traditions while preserving theological distinctiveness. The diversity of religious stances—when acknowledged rather than erased—can foster collaboration without diluting each tradition’s principles, enabling a more coherent response to global biotechnological challenges.⁷⁵

After all, the original contribution of this work lay in the development of an integrated framework for interreligious technological ethics—one that recognized how postmodern skepticism created unprecedented opportunities for collaborative moral reasoning across faith traditions. By demonstrating how major religious traditions had converged on fundamental principles concerning human dignity, environmental stewardship, and technological responsibility—despite enduring theological differences—this study offered theoretical foundations for practical interreligious collaboration. The analysis revealed that postmodernism, rather than undermining religious authority, had in fact facilitated more humble and dialogical approaches to technological ethics, drawing on multiple wisdom traditions while preserving each tradition’s theological integrity.

REFERENCES

- Alkhouri, Khader I. „The Role of Artificial Intelligence in the Study of the Psychology of Religion.” *Religions* 15, no. 3 (2024): 290. <https://doi.org/10.3390/rel15030290>
- Ammerman, Nancy T. „Finding Religion in Everyday Life.” *Sociology of Religion* 75, no. 2 (2014): 189–207. <https://doi.org/10.1093/sorel/sru013>

⁷³ H. Tristram Engelhardt, Jr., „Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously,” *Christian Bioethics* 13, no. 1 (2007): 26, <https://doi.org/10.1080/13803600701282997>.

⁷⁴ *Ibid.*, 217.

⁷⁵ Ladas, „Interreligious Bioethics,” 204–206.

- Beaman, Lori G. „Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance.” *Nordic Journal of Religion and Society* 27, no. 2 (2014): 89–111. <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2014-02-01>
- Beraldo, Sergio. „From Libertarian Paternalism to AI-Powered Nudging: New Challenges for Freedom.” Lecture presented at SGH Warsaw School of Economics, Warsaw, Poland, April 16, 2025.
- Brey, Philip A. E. „Ethics of Emerging Technologies.” In *The Ethics of Technology: Methods and Approaches*, edited by Sven Ove Hansson, 175–92. *Philosophy, Technology and Society*. Lanham, MD: Rowman&Littlefield International, 2017.
- Caidi, Nadia, Puneet Nangia, Heidi Samson, Ceren Ekmekcioglu, and Michael Olsson. „Spiritual and Religious Information Experiences: An Annual Review of Information Science and Technology (ARIST) Paper.” *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 2025, 1–22. <https://doi.org/10.1002/asi.24983>
- Campbell, Heidi A. „Understanding the Relationship Between Religion Online and Offline in a Networked Society.” *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 64–93.
- Campbell, Heidi A., and Stephen Garner. *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*. Engaging Culture series. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.
- Engelhardt, H. Tristram, Jr. „Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously.” *Christian Bioethics* 13, no. 1 (2007): 25–51. <https://doi.org/10.1080/13803600701282997>
- Farahany, Nita A. *The Battle for Your Brain: Defending the Right to Think Freely in the Age of Neurotechnology*. New York: St. Martin’s Press, 2023.
- Feroze, Kanwal. „Earth-Man Relationship in Islam and Hinduism.” *Al-Basirah* 11, no. 1 (2024): 17–34. <https://doi.org/10.52015/albasirah.v11i01.25>
- Francis. *Laudato si’*. Encyclical letter. Vatican website. 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Gao, Quan, Orlando Woods, Lily Kong, and Siew Ying Shee. „Lived Religion in a Digital Age: Technology, Affect and the Pervasive Space-Times of ‘New’ Religious Praxis.” *Social & Cultural Geography* 25, no. 1 (2022): 29–48. <https://doi.org/10.1080/14649365.2022.2121979>
- Gare, Arran. „The Postmodernism of Deep Ecology, the Deep Ecology of Postmodernism, and Grand Narratives.” Swinburne, 2000. <https://doi.org/10.25916/sut.26255285.v1>
- Guardini, Romano. *The End of the Modern World: A Search for Orientation*. New Edition. Chicago: SkyhorsePublishing, 2001.
- Illich, Ivan. *Deschooling Society*. New York: Harper & Row, 1971.
- Ishida, Shu, and Tsutomu Sawai. „From CRISPR to Conscience: Ethical Dilemmas in Gene Editing and Genetic Selection.” *The American Journal of Bioethics* 24, no. 8 (August 2024): 67–70. <https://doi.org/10.1080/15265161.2024.2361900>
- Jones, Joseph. „Don’t Fear Artificial Intelligence, Question the Business Model: How Surveillance Capitalists Use Media to Invade Privacy, Disrupt Moral

- Autonomy, and Harm Democracy.” *Journal of Communication Inquiry* 49, no. 1 (2024): 6–26. <https://doi.org/10.1177/01968599241235209>
- Kong, Lily. „Religion and Technology: Refiguring Place, Space, Identity and Community.” *Area* 33, no. 4 (2001): 404–13. <http://www.jstor.org/stable/20004181>
- Krigner, Henrique. „The Jewish, Catholic, and Protestant Definitions of Justice and the Liberation Theology.” Paper presented at *Upholding Liberty & Justice, Promise of the Declaration* conference, Liberty University, 2023.
- Ladas, Ioannis. „Interreligious Bioethics: Challenges and Perspectives.” *Arhe* 21, no. 42 (2024): 203–220. <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.203-220>
- Ladas, Ioannis. „Interreligious Perspectives on Surrogate Motherhood.” *Bioethika* 10, no. 2 (2024): 39–54. <https://doi.org/10.12681/bioeth.39043>
- Ladas, Ioannis. „Life after COVID-19: Understanding the Environment for Humanity’s Survival and Sustenance.” *Epistēmēs Metron Logos*, no. 4 (2020): 62–81. <https://doi.org/10.12681/eml.23779>
- Ladas, Ioannis. „Safeguarding Privacy in Educational Data: Ethical Challenges and Implications of Artificial Intelligence.” In *Η Τεχνητή Νοημοσύνη στην Εκπαίδευση: Πρακτικά του Επιστημονικού Συνεδρίου*, edited by Ζωή Βαζούρα and Νικόλαος Σαμαράς, 457–65. Athens: Conference Proceedings, 2024. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15566259>
- Lytard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mehrdad, Qorbani. *Humanity in the Age of AI: How to Thrive in a Post-Human World*. Bloomsbury, 2020.
- Mercer, Calvin, and Tracy J. Trothen. *Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism*. Cham: Springer Nature, 2021.
- Morgan, David. *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Păvăloaia, Vasile-Daniel, and Sabina-Cristiana Necula. „Artificial Intelligence as a Disruptive Technology—A Systematic Literature Review.” *Electronics* 12, no. 5 (2023): 1102. <https://doi.org/10.3390/electronics12051102>.
- Pieniążek, Paweł. „Postmodernism and Postmodernity (In the Light of the Development of Digital Technologies and the Processes of Individualization).” *Hybris* 61, no. 2 (2023): 51–88. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.03>.
- Raphaël Mathevet, François Bousquet, Catherine Larrère, and Raphaël Larrère. „Environmental Stewardship and Ecological Solidarity: Rethinking Social-Ecological Interdependency and Responsibility,” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018): 605–23, <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9749-0>.
- Sassower, Raphael. „Postmodern Relativism as Enlightened Pluralism.” In *Relativism and Post-Truth in Contemporary Society*, edited by Mikael Stenmark, Steve Fuller, and Ulf Zackariasson. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-96559-8_3
- Schenker, Joseph G. „Assisted Reproductive Practice: Religious Perspectives.” *Reproductive Biomedicine Online* 10, no. 3 (March 2005): 310–19. [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)61789-0](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)61789-0)

- Scherz, Paul. „The Challenge of Technology to Moral Theology.” *Journal of Moral Theology* 10, no. 2 (2021): 239–68.
- Sharma, Swati, James B. Ang, and Per G. Fredriksson. „Religiosity and Climate Change Policies.” *Energy Economics* 101 (2021): 105414. <https://doi.org/10.1016/j.eneco.2021.105414>
- Stahl, Bernd Carsten, and Damian Eke. „The Ethics of ChatGPT – Exploring the Ethical Issues of an Emerging Technology.” *International Journal of Information Management* 74 (2024): 1-14. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2023.102700>
- Tai, Michael Cheng-Tek. „The Impact of Artificial Intelligence on Human Society and Bioethics.” *Tzu Chi Medical Journal* 32, no. 4 (October–December 2020): 339–43. https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj_71_20
- Tampubolon, Manotar, and BernadethaNadeak. „Artificial Intelligence and Understanding of Religion: A Moral Perspective.” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 11, no. 8 (2024). <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v11i8.6104>
- Vogel, Yannick Alexander. *Neo-Commodification of Persons: Exploitation of Personal Data and Impact on the Sharing Economy*. PhD diss., Università di Bologna (in cotutela con Universität Wien), 2023. DOI: 10.48676/unibo/amdottorato/10669
- Waters, Brent. „Is Technology the New Religion?” *Word & World* 35, no. 2 (Spring 2015): 143–150.
- Wheatley, Mary Christine. „Ethics of Surveillance Technologies: Balancing Privacy and Security in a Digital Age.” *Premier Journal of Data Science* 1 (2024): 100001. Published November 4 2024. <https://doi.org/10.70389/PJDS.100001>
- Winner, Langdon. *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Yerbury, Hilary, Michael Olsson, and Pethigamage Perera. „Capital as the Outcome of Information Practices: A Study of Devotees and Monks of a Theravada Buddhist Temple.” *Journal of Documentation* 80, no. 1 (January 2, 2024): 101–115. <https://doi.org/10.1108/JD-01-2023-0008>
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. NewYork: PublicAffairs, 2019.

JOANIS LADAS

Antiohijski dom studija (AHOS), La Vern, Kalifornija, SAD

RELIGIJA, TEHNOLOGIJA I VEŠTAČKA INTELIGENCIJA U POSTMODERNOM SVETU: ETIČKA RAZMATRANJA

Sažetak: Postmoderna je iz temelja preoblikovala vezu između religije i tehnologije, stvarajući jedinstvene etičke izazove koji prožimaju svaku dimenziju ljudskog iskustva. Postmodernistička kritika velikih priča destabilizuje kako tradicionalne religijske autoritete, tako i tehno-naučnu izvesnost, krčeći pri tom nove puteve za saradnički pristup u etici. Ova studija ispituje četiri kritična tehnološka područja koja proizvode značajne etičke dileme: biotehnologiju, veštačku inteligenciju, digitalni nadzor i ekološke tehnologije. Analiza otkriva da, uprkos teološkim razlikama, različite religijske tradicije međusobno se približavaju zahvaljujući zajedničkim etičkim principima. Članak predlaže inovativni okvir za interreligijsku tehnološku etiku koji koristi religijski pluralizam kao izvor mudrosti za suočavanje sa savremenim tehnološkim izazovima. Ovaj pristup prevazilazi sekularno-religijske dihotomije i promovise humanizmom više protkanu i duhovno bogatiju tehnološku budućnost. Studija pokazuje kako postmoderni uslovi, umesto da podrivaju religijski autoritet, podstiču skrušenije i dijaloške pristupe tehnološkoj etici oslanjajući se na raznolike tradicije mudrosti, pri čemu se čuva teološki integritet svake od njih. Ovo istraživanje, stoga, postavlja teorijske temelje za praktičnu interreligijsku saradnju u rešavanju složenih moralnih pitanja vezanih za nove tehnologije.

Ključne reči: postmodernizam, religija, tehnologija, veštačka inteligencija, interreligijska etika

Primljeno: 18.4.2025.

Prihvaćeno: 22.6.2025.

MARINA-BRIANA TZIALLI¹, ELINA K. KARAMATZIANI²
NKUA Applied Philosophy Research Laboratory, Hellenic Republic

FROM THE VALUE OF LIFE TO RIGHTS: EXPLORING THE ABORTION CONTROVERSY

Abstract: This article examines the principal philosophical and legal approaches to the issue of abortion. It begins with an analysis of Ronald Dworkin's theory, which emphasizes the „inherent and sacred value” of life, while also addressing the critical objections raised by Nicolai Lazarev. The discussion then turns to Don Marquis's position, which condemns abortion on the grounds of the fetus's „loss of a future,” and to the Kantian perspective, which regards the preservation of life as an absolute duty. The article subsequently considers the arguments of Judith Thomson and Anne Warren—Thomson defending a woman's right to bodily autonomy, and Warren distinguishing between the genetic and moral dimensions of personhood—together with the critiques advanced by Evangelos Protopapadakis. Finally, the study reflects on the landmark legal case *Roe v. Wade*, its subsequent reversal, and the contemporary ethical and legal challenges posed by emerging technologies such as artificial wombs. **Keywords:** Abortion, artificial womb, self-determination, fetus, intrinsic value, personhood, viability

I. INTRODUCTION

The issue of abortion remains one of the most contentious debates of our time, encompassing ethical, legal, and social dimensions. This study aims to provide a comprehensive overview of the principal theoretical frameworks that shape both public and academic discourse. By engaging with arguments on both sides, it highlights the complexity of the topic and underscores why it continues to resist definitive resolution as an ethical dilemma.

¹ Author's e-mail address: brianatzialli@gmail.com

² Author's e-mail address: elinakara@philosophy.uoa.gr

The analysis begins with philosophical arguments opposing abortion. First, it examines Ronald Dworkin's account of the „inherent and sacred value” of life, alongside Nicolai Lazarev's critique of its limitations. It then turns to Don Marquis's reasoning, which grounds the impermissibility of abortion in the „loss of a future with significant value,” and to the Kantian perspective, which derives an absolute duty to preserve life from the principle of the categorical imperative.

The discussion then shifts to arguments in defense of abortion. Judith Thomson's well-known „violinist” thought experiment is analyzed as a defense of the primacy of a woman's bodily autonomy, while Anne Warren's distinction between being genetically human and being a moral „person” is considered as a foundation for recognizing abortion rights. These theories are further assessed in light of Evangelos Protopapadakis's critical observations, which point to the shortcomings of both autonomy-based and personhood-based approaches.

Finally, the study connects this philosophical debate to its legal and technological contexts. Particular attention is given to the landmark case *Roe v. Wade*, its subsequent reversal, and the consequences of this shift. Emerging challenges, such as the ethical implications of artificial womb technology and the impact of the internet on access to abortion services and activism, are also explored.

Through this systematic overview, the article seeks to present a balanced account of the issue, recognizing both the depth and the intractability of the arguments advanced by opposing sides.

II. LIFE AS SACRED AND INHERENTLY VALUABLE

Ronald Dworkin identifies a fierce dispute surrounding the issue of abortion. In his view, this conflict can only be resolved if the concept of inherent value is fully accepted by all. The controversy stems primarily from two objections. The first objection, usually referred to as „derivative,” claims that fetuses *do* possess rights (such as the right to life) and that abortion violates fundamental liberties of theirs. Dworkin, however, opposes this view, arguing that fetuses cannot be acknowledged rights. Instead, he focuses on the second objection, the „detached” one, which emphasizes that human life possesses inherent and sacred value.³ This approach is not dependent on

³ Dworkin, Ronald. *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. Knopf Doubleday Publishing Group, 1994, pp. 11-23.

the acknowledgement of rights to the fetus. Ultimately, Dworkin believes that any kind of resolution on the matter could be achieved only if we recognize that life is inherently valuable, worthy of respect, and sacred. More specifically, Dworkin argues that any being, or condition, possesses inherent value in the case it is utterly independent of any human desires, needs, or pleasures. He distinguishes between inherent and subjective value, the latter being based on personal preference, as well as from instrumental value, that is connected with utility, that is, usefulness for achieving further goals.⁴ According to Dworkin, human life is not merely instrumentally valuable, but also possesses a unique kind of inherent importance, one that he calls ‘sacred.’⁵ In this context, the meaning of sacred value differs from incremental or progressive importance, because it does not concern the idea of „the more, the more beneficial.” On the contrary, something is considered sacred and inherently valuable precisely *only* because—and *only when*—it exists. This means that, in addition to human life, certain works of art and unique animal species also fall into the category of sacred value. Furthermore, the source of sacred importance, according to Dworkin, can be twofold. Primarily, this sacredness arises through association or identification, as can be attributed to something because of its connection to a more extensive and important whole. For example, cats in ancient Egypt were considered sacred as signs of divine presence, while a nation’s flag acquires sacred value as a symbol of national identity. From a historical perspective, this function is crucial for human life and includes two constituent elements: the endogenous or natural origin, which refers to the creative path of nature (either through divine creation or through developmental biological functions that lead to the formation of life as we know it), and the human origin. The latter refers to deliberate human actions and ingenuity (such as the production of a work of art or personal cultivation and development that constitute human creativity and evolution). Nevertheless, the combination of these two approaches bestows upon human life its sacred value.⁶ It is true, Dworkin also presents an exception to this view: the concept of a „bad cause,” such as rape.⁷ This cause may potentially limit the inherent value of any being, a fact that could justify abortion in specific circumstances.

⁴ Ibid., pp. 68-78.

⁵ On the sanctity of life, especially human, see also Evangelos D. Protopapadakis, *Creating Unique Copies: Human Reproductive Cloning, Uniqueness, and Dignity* (Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, 2023), 62ff.

⁶ Ibid., pp. 68-78.

⁷ Ibid., pp. 115-116.

III. WEAKNESSES POINTED OUT BY NICOLAI LAZAREV

Despite Dworkin's initial optimism, his philosophical framework on the inherent value of human life encounters significant rational and conceptual weaknesses. These weaknesses undermine its ability to bridge the gap in the abortion debate. It is particularly difficult to find a novel logical basis for the idea that human life is sacred and must be preserved solely because of its inherent value.⁸ A major issue arises from Dworkin's parallel with works of art. While any exact copy of a specific piece of art, such as Vincent van Gogh's *Sunflowers*, may preserve its sacred value even if the original gets somehow destroyed, individual human life cannot be substituted by any imitation without the utter loss of its unique importance. This disparity demonstrates that the value of human life, as Dworkin defines it, is not as inherent as he claims, at least not in the same way as the value of a work of art can be.⁹ Furthermore, the attachment of sacred value to historical or creative processes creates major problems. First, it is an attachment to exogenous methods. If the sacredness of value is explained *historically*, i.e., on the grounds of its evolutionary development, then such a value would not be inherent, but of external origin. This means it would rely on external connections, and this is in blatant conflict with the idea that life is sacred in and of itself.¹⁰ Second, there are ethically unacceptable consequences, such as the claim that a „bad cause” (e.g., rape) can diminish the importance of any being, leading to an ethically questionable position. Here, the author implies that a person born under such circumstances will have inherently less value, which is logically unfounded and ethically unacceptable, at least as far as the ethics of the western world is concerned.¹¹ Third, there is an absence of an objective criterion. Dworkin fails to provide any clear, objective criterion for how we choose what is worthy of being considered sacred. Instead, he bases this judgment on a complex network of emotions and intuitions, which, as he himself admits, can be made up of incompatible prejudices. This lack of objectivity

⁸ Nicolai Lazarev, „The Intrinsic Value of Human Life: A Critique of Life's Dominion,” *E Law: Murdoch University Electronic Journal of Law* 12, no. 1-2 (2005): E7, <https://www5.austlii.edu.au/au/journals/MurUEJL/2005/7.html>. (Specifically, see the introduction and the sections that analyze the weaknesses of Dworkin's theory).

⁹ *Ibid.*, E7. (Specifically, Lazarev's critique of Dworkin's parallel with works of art is in the section „Dworkin's Interpretation of Intrinsic Value”).

¹⁰ *Ibid.*, E7. (This critique is analyzed in the section „The Origins of Sacred Value,” where Lazarev argues that the historical/creative origin undermines the idea of inherent value).

¹¹ *Ibid.*, E7. (Lazarev's critique of the concept of a „bad cause” and its ethical implications is referred to in the article as one of the problems with Dworkin's theory).

makes consensus impossible. His position that inherent value is a matter of belief, conviction, emotion, or intuition, seems quite weak as an argument that would convince either of the opposing sides.¹² Consequently, Dworkin's ambitious attempt to resolve the abortion controversy through the concept of the inherent value and sanctity of human life, although original, at the end of the day is not that convincing. His approach fails to convincingly explain and clarify why human life should be considered inherently priceless in the way he suggests, that is, as something that has value *per se*, only because it *is*, and because it is *human*, regardless of any external usefulness or desire. Consequently, despite his efforts, Dworkin's approach does not provide any sufficient or convincing basis for achieving consensus on the ethical impasse of abortion, leaving unanswered essential questions that are in the core of the ethical debate.

IV. THE LOSS OF A FUTURE

In current ethical debates the view that abortion is, with few exceptions, ethically impermissible receives limited support. However, Don Marquis, in his essay „Why Abortion Is Immoral,” seeks to challenge this widely held belief. Marquis articulates an argument that suggests that abortion, with rare exceptions, is morally wrong and belongs to the same moral category as the murder of an innocent adult human.¹³ To support his view, Marquis chooses to focus on the concept of the loss of a future.¹⁴ He emphasizes that, unless we understand why the killing of any adult is morally wrong, it is impossible to understand why abortion is morally unacceptable.¹⁵ From the outset he rejects any explanation that would focus solely on the consequences for the perpetrator, or the victim's family. These explanations, he argues, are not sufficient to cover all cases, such as the murder of a hermit.¹⁶ The most plausible way to explain why murder is morally reprehensible is to focus on the impact it has on the victim. The loss of life is *the most serious deprivation*

¹² Ibid., E7. (Lazarev emphasizes the lack of an objective criterion for sacred value and how it becomes a matter of personal belief in the „Conclusion” section).

¹³ Don Marquis, „Why Abortion Is Immoral,” *The Journal of Philosophy* 86, no. 4 (1989): 183.

¹⁴ Ibid., 189. (The concept of „loss of a future” forms the core of his argument).

¹⁵ Ibid., 189. (Marquis argues that understanding why murder is wrong is a prerequisite for understanding the morality of abortion).

¹⁶ Ibid., 187–188. (Here Marquis dismisses explanations based on consequences for the perpetrator or loved ones, as these do not cover all cases, e.g., hermits).

any person can endure.¹⁷ This deprivation involves not merely a dramatic biological change, but also the irreversible loss of all experiences, activities, goals, and pleasures that would have constituted one's future.¹⁸ These future experiences have value, either intrinsically or as a means to achieve other values. Murder deprives the victim of both what they value at that moment and what they would have come to value in the future. Consequently, causing this deprivation, that is, the loss of a future with significant value (like our own), is what makes murder morally wrong.¹⁹ Marquis's theory dodges the fallacy of deriving an „ought to” from an „is,” and successfully identifies the natural facts that account for the immorality of murder. Such an explanation also aligns with our moral intuitions. Marquis argues that the idea that the loss of a future makes killing wrong is bolstered by two empirical observations: First, it clarifies why murder is considered one of the most heinous crimes, as it deprives the victim of everything, unlike what any other wrongdoing would have deprived them of.²⁰ Second, it explains why even people with incurable diseases consider death a harm: because it deprives them of a future they could have otherwise experienced.²¹ This approach by Marquis offers a coherent basis for understanding the moral impermissibility of murder, grounding it in the irreparable loss of the victim's future.

V. THE IMPLICATIONS AND STRENGTHS OF MARQUIS'S ARGUMENT

The first implication of this approach is its universality, as it extends beyond the human species,²² since from this point of view the immorality of murder cannot be limited only to individual human beings. Were there extra-terrestrial beings with a future similar to our own, it would be equally wrong to kill them, and this challenges the view that only human life has intrinsic

¹⁷ Ibid., 189. (He analyzes the deprivation of life as the greatest possible deprivation).

¹⁸ On this, see Evangelos D. Protopapadakis, „Death is Nothing to Us: A Critical Analysis of the Epicurean Views Concerning the Dread of Death,” in *Antiquity and Modern World: Interpretations of Antiquity*, vol. 8, 316-323 (Belgrade: Serbian Society for Ancient Studies, 2014).

¹⁹ Marquis, 189–190. (This is the central argument for why killing is wrong: it removes a future full of value).

²⁰ Ibid., 191. (The first finding that reinforces the view of the loss of a future).

²¹ Ibid., 191–192. (The second finding, concerning people with incurable illnesses).

²² Ibid., 192. (Marquis emphasizes the breadth of his theory's application, arguing that it is not limited to humans but applies to any being with a „future like ours”).

moral significance. Marquis's theory, on the other hand, is consistent with the notions of individuality, while also implying that it is profoundly wrong to kill mammals that have a similar future.²³ The concept of euthanasia also enters the discussion. Unlike other theories of life, Marquis's view does not suggest that active euthanasia is inherently wrong.²⁴ Individuals, who are seriously and incurably ill, with a future full of despair and a desire to die, do not suffer any loss if their biological existence is terminated.²⁵ This constitutes a significant advantage of the theory, as it aligns with current deliberations on autonomy.²⁶ A third point of reference is children and infants. The explanation of the immorality of killing, according to Marquis, emphatically suggests that it is primarily wrong to kill infants and children,²⁷ and this because we assume these beings have a valuable future. In contrast, theories of personhood struggle to clarify the immorality of killing infants and young children, requiring *ad hoc* explanations. Marquis's view directly justifies this general and compelling belief.²⁸ Marquis proposes another consequence of the ethics of abortion, which is explored through two competing interpretations for the immorality of killing: the first is the interpretation of the deprivation of experience, and the second the explanation of desire as the obstruction of the desire to continue living. He claims that the justification of desire is questionable, as we still judge it wrong to kill people with a limited or no

²³ Ibid., 192. (The theory aligns with individuality—that killing is wrong for the individual who dies—and suggests that killing some non-human mammals with a similar future is also wrong).

²⁴ Ibid., 192. (Here Marquis distinguishes himself from „sanctity of life theories” that condemn euthanasia, arguing that if an individual's future is full of pain and they do not wish to continue living, there is no „loss of a future”). For a comprehensive study on self-inflicted death on purpose of avoiding pain, see Elina Karamatziani, Maria Zanou, and Maria K. Chorianopoulou, „End of Life Perspectives on the Enlightenment Era: A Comparative Approach,” *Arhe* 21, no. 42 (2024): 77-96.

²⁵ On this, see Evangelos D. Protopapadakis and Tatia Basilaia, „On the Assumed Moral Superiority of Passive over Active Euthanasia,” *Arhe* 21, no. 42 (2024): 51-75. Also, Donovan van der Haak, „Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia,” *Conatus – Journal of Philosophy* 6, no. 1 (2021): 159-174.

²⁶ Marquis, 192. (Marquis considers the compatibility of his theory with the concept of autonomy to be a significant advantage, as it allows for the choice of euthanasia in specific cases). On the role of physicians in this, see Jose Luis Guerrero Quiñones, „Physicians' Role in Helping to Die,” *Conatus – Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2022): 79-101.

²⁷ Ibid., 193. (Marquis argues that his theory explains why the killing of infants and toddlers is morally wrong, as these beings are considered to have a future of value).

²⁸ Ibid., 193. (He contrasts the direct explanation of his own theory with the difficulties faced by „personhood theories” in justifying the immorality of killing infants, which often require additional, special explanations, *ad hoc*).

desire to live (e.g., unconscious, suicidal people). The theory of the importance of the future clarifies these situations more adequately. In conclusion, what substantiates the wrongness of killing is the *loss of a future*, and not the negation of one's strong desire to keep on living.²⁹ Marquis's train of thought concerning the ethics of abortion provides a plausible argument against the termination of pregnancy: it focuses on the loss of a future very much like ours. Ultimately, it is evident that killing adults and aborting fetuses is wrong for exactly the same reason: it annihilates the possibility of any future.³⁰

VI. THE KANTIAN OUTLOOK AND THE DUTY TO PRESERVE LIFE

To support his position, Marquis invokes the Kantian principle of consistency, aiming to build a convincing line of reasoning based on universality and rationality.³¹ He discusses the typical anti-abortion argument, the one that assumes that terminating an innocent human life is wrong.³² While seemingly simple, this argument raises critical questions, specifically on whether killing is *always* wrong, or *usually* wrong. It also fails to account for exceptions, such as pregnancy as the outcome of rape, pregnancy that poses a serious threat to the life of the pregnant woman, and cases of serious fetal abnormalities—issues that require further consideration.³³ Furthermore,

²⁹ Ibid., 187–190. (Marquis examines alternative explanations for the immorality of killing, such as the „discontinuation of experience” and „frustrated desire,” but dismisses them as inadequate, arguing that the loss of the goods of a valuable future is the primary cause. His analysis of cases like unconscious or suicidal individuals is used to show the weaknesses of other theories).

³⁰ Ibid., 194–195. (Marquis concludes his essay by summarizing the validity of his argument against abortion, its consistency with the moral legitimacy of euthanasia and contraception, and its alignment with our intuitions about the morality of killing adults and children).

³¹ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. M. J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 35–42.

³² Marquis, D. (1989). Why abortion is immoral. *The Journal of Philosophy*, 86(4), 183–185.

³³ Ibid., 185–186. (Marquis identifies the main weaknesses of the classic argument in its inability to handle cases where abortion can be considered morally acceptable (e.g., rape, a threat to the mother's life, severe abnormalities). The classic argument, he claims, fails to adequately explain why killing is wrong in all cases or how to address these „hard cases” without undermining its initial position. This point is crucial for Marquis's need to develop a new argument that can respond to these challenges). On this, see also Julian Savulescu and Evangelos D. Protopapadakis, „Ethical Minefields and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu,” *Conatus – Journal of Philosophy* 4, no. 1 (2019): 125–133.

Marquis extends his thinking by applying R. M. Hare's Golden Rule in the context of abortion and infanticide.³⁴ Hare, in his work, grounds his approach on the principle: „We ought to do to others what we are glad was done to us.” According to Hare, since we are all glad that we were conceived and not aborted or killed as infants, we should act accordingly.³⁵ Nevertheless, Hare concludes that birth control, abortion, and infanticide have only a „weak, prima facie negative side” that can easily be overcome by other ideas.³⁶

VII. THE ARGUMENT FROM AUTONOMY

The American philosopher Judith Jarvis Thomson argues forcefully that abortion can be morally permissible in numerous circumstances, even in the case one endorses the position that fetuses are human beings from conception, a position herself does not accept, but is ready to allow for the sake of the argument.³⁷ To make her case she comes up with a famous thought-experiment, the „violinist” analogy. In this scenario, you wake up one morning and find yourself connected to a famous, unconscious violinist. The kidnapping was carried out by a group of music lovers who inform you that the violinist has a fatal kidney disease and that you are the only person with the right blood type to save him. They explain that if you remain connected to him for nine months, he will be cured, but if you disconnect, he will die.³⁸ Thomson argues that, although it would be commendable for you to remain connected, you have no moral obligation to do so.³⁹ You have the right to decide what happens to your body, and the violinist's right to life does not automatically grant him the right to use your body to sustain his life. She then draws a parallel between this incident and pregnancy, implying that even if a fetus has a right to life, it doesn't necessarily have the right to use the pregnant woman's

³⁴ R. M. Hare, „Abortion and the Golden Rule,” *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 3 (Spring 1975): 201-222. (Marquis extends his thinking by applying R.M. Hare's Golden Rule to the context of abortion and infanticide).

³⁵ Ibid., 207-212. (According to Hare, since we all rejoice that we were conceived and not aborted or killed as infants, we should act accordingly).

³⁶ Ibid., 212-218. (Nevertheless, Hare concludes that birth control, abortion, and infanticide have only a „weak, obvious negative side” that can easily be overcome by other ideas).

³⁷ Judith Jarvis Thomson, „A Defense of Abortion,” *Philosophy & Public Affairs* 1, no. 1 (1971): 48. (Thomson's central thesis: even if a fetus is a person, abortion can be morally permissible).

³⁸ Ibid., 48.

³⁹ Ibid., 49. (Thomson's argument that the individual has no moral obligation to remain connected to the violinist, even though it would be a „nice” thing to do).

body without her consent.⁴⁰ The violinist scenario was designed to highlight the essential idea that a person's right to existence does not include the right to use someone else's body, even if the survival of the former depends on it.⁴¹ Judith Thomson places particular emphasis on bodily autonomy as the moral basis for rejecting the obligation to remain connected to the violinist, underscoring an individual's right to regulate and make decisions about their own body. Although the violinist analogy is an extreme case of coercion, Thomson uses it as a starting point to examine subtle differences, extending the use of bodily autonomy to other situations, including cases of consensual sexual acts where contraception may have failed.⁴² This leads to the idea that while being a „Good Samaritan” (i.e., sacrificing yourself to help someone) is praiseworthy as a supererogatory way of interacting with other people, it is not morally compelling to be a good Samaritan: as a matter of fact, one it is not morally compelling to be even a ‘minimally decent Samaritan.’ This is especially true when doing so places a significant burden on the person themselves, and any unwanted pregnancy could be considered such a burden. Thus, it is not always morally imperative to require one to offer more than „minimally decent Samaritanism.”⁴³

VIII. THE CONCEPT OF PERSONHOOD

Mary Anne Warren endorses the view that any convincing defense of the right to abortion presupposes proving that the fetus is not a „human being” in the morally relevant sense of the term, that is, *a person*. Her own view is that indeed the fetus is not a person and, consequently, it could not be acknowledged full moral rights.⁴⁴ Warren stresses the inadequacy of the arguments both for and against abortion that have been dominating the debate. Supportive claims, such as the painful consequences of restrictive laws

⁴⁰ Ibid., 49. (The parallel is drawn between the violinist and the fetus, specifically regarding the right to life and the right to use someone else's body).

⁴¹ Ibid., 49–50. (This note highlights the core principle of the thought experiment: the right to life does not entitle a person to the use of another person's body).

⁴² Ibid., 54–55. (Thomson extends the argument beyond the involuntary nature of the violinist scenario, examining cases of consensual sex with failed contraception and the role of bodily autonomy).

⁴³ Ibid., 61–63. (This is where Thomson introduces the concepts of „Good Samaritanism” and „minimally decent Samaritanism,” arguing that the moral burden of an unwanted pregnancy does not always require one to be even a minimally decent Samaritan).

⁴⁴ Mary Anne Warren, „On the Moral and Legal Status of Abortion,” *The Monist* 57, no. 1 (1973): 43.

or a woman's right over her body, are deemed insufficient to establish the moral correctness of abortion. Similarly, the main argument against abortion, which claims that a fetus is a human being and therefore abortion is murder, is overturned. Warren highlights the confusion between the genetic and the moral concept of a human. For example, Noonan focuses on the genetic code and the potential capacity for rational thought, overlooking the need for morally relevant characteristics.⁴⁵ Although Thomson's argument, based on the analogy of the „violinist,” is a significant contribution to the discussion, Warren believes it has its own limitations. Thomson questions the idea that a fetus's right to life automatically imposes a moral obligation on a woman to complete the pregnancy. While her argument is compelling in cases like rape, where the woman is not responsible for pregnancy, it becomes weaker in the typical case of unwanted pregnancy. Warren argues that Thomson's argument does not fully resolve the issue of abortion, as it does not adequately address the fundamental problem of the moral status of the fetus.⁴⁶ The key point in Warren's analysis is the distinction between the genetic and moral concepts of a human. A being is considered biologically human if it belongs to the species *Homo sapiens*. However, morally, it is human only if it is a full member of the moral community with complete moral rights.⁴⁷ Warren from the outset makes it clear that to her the moral community may only comprise persons; hence she proposes a set of criteria for personhood, which include: consciousness (especially the capacity to feel pain), rational thought, self-awareness, the capacity to communicate, and autonomous, non-dependent motivations.⁴⁸ According to these criteria, a fetus, at no stage of development, meets the characteristics of a person. Even potential or anticipated personhood is no reason to disregard the moral rights of *actual* persons, the pregnant woman included⁴⁹: in cases of conflict, the rights of existing persons should always

⁴⁵ John T. Noonan Jr., „An Almost Absolute Value in History,” in *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, ed. John T. Noonan Jr. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), 51-59.

⁴⁶ Warren, „On the Moral and Legal Status of Abortion,” 47. (Warren concludes that Thomson's argument, although important, does not fully resolve the issue of the moral status of the fetus).

⁴⁷ Ibid., 47-48. (An explanation of what it means for a being to be „human” in a moral sense—that is, a full member of the moral community).

⁴⁸ Ibid., 48. (A detailed list of Warren's criteria for personhood: consciousness, reasoning, self-motivated activity, communication, and self-awareness).

⁴⁹ Ibid., 49-50. (The application of the criteria to the fetus and the conclusion that it does not meet them, as well as the contrast between the rights of a potential person and those of actual persons).

outweigh the rights of potential persons.⁵⁰ It follows that the termination of pregnancy is morally permissible, as the fetus does not constitute a person with full moral rights.⁵¹

IX. A CRITICAL VIEW ON SELF-DETERMINATION AND PERSONHOOD

According to many ethicists, the defense of abortion may only be based on two main pillars.⁵² The first is a woman's right to self-determination, which places individual autonomy at the center. In this train of thought it is usually argued that any woman, as an autonomous human being, has the inalienable moral right to make critical decisions concerning her health and physical condition, and this also involves the termination of her pregnancy.⁵³ From this perspective, pregnancy is a physical condition that can be ended at the woman's discretion. Evangelos Protopapadakis, although he acknowledges the appeal of this argument, is far from endorsing it: He argues that, even in its most refined form, the argument remains insufficient and unconvincing, since pregnancy can hardly be described as *one more* bodily condition among many alternative ones – being pregnant and wanting to terminate the pregnancy is not like having a tumor and wanting to remove it,⁵⁴ while at the same time pregnancy entails physical and mental determinants that are absent from other physical conditions.

The second pillar in the defense of abortion is personhood. This axis shifts the focus from the woman to the fetus, investigating whether the fetus meets the criteria to be recognized as a person, i.e., as a human being with full moral rights.⁵⁵ This approach usually argues that the fetus in its early stages of development lacks qualities associated with personhood, such as consciousness, self-awareness, and rationality. Therefore, the fetus cannot be allowed to possess full moral rights, rights that would override the pregnant woman's rights. Protopapadakis challenges Thomson's views on abortion:

⁵⁰ Ibid., 50-51. (A further development of the superiority of the rights of actual persons over those of potential ones).

⁵¹ Ibid., 52. (Warren's final conclusion regarding the moral permissibility of abortion, based on the fetus's lack of personhood).

⁵² Evangelos D. Protopapadakis, „A Cool Hand on My Feverish Forehead: An Even Better Samaritan and the Ethics of Abortion,” *Philosophy Study* 2, no. 2 (2012): 115-123.

⁵³ Ibid., 116.

⁵⁴ Ibid., 120.

⁵⁵ Ibid.

a key point in his critique is the separation of the moral status of the fetus from the woman's right, which he considers a weakness, as the moral status of the fetus remains an issue of vital importance.⁵⁶ Furthermore, he argues that Thomson's argument fails in its scope and does not provide a „strong moral foundation.” He explains that the analogy of the violinist cannot be generalized to every case of abortion, given the distinct biological, emotional, social, and moral dimensions of pregnancy.⁵⁷ Finally, he questions the application of the „Good Samaritan” principle, emphasizing that the mother-fetus bond transcends ordinary acts of philanthropy or the dictates of „minimal morality,” implying a more substantial and extended obligation.⁵⁸ Protopapadakis is also critical with regard to Peter Singer's relevant views, focusing on the extreme consequences of his approach.⁵⁹ He first discusses the distinction between the human being (*Homo sapiens*) and the person, where Singer attributes full moral rights only to beings with specific mental and emotional characteristics, thus excluding fetuses and newborns.⁶⁰ The main focus of Protopapadakis's critique is that this approach leads to heinous moral conclusions, such as the justification of infanticide, especially before the third month. To highlight these ethically challenging consequences, Protopapadakis uses the striking analogy of Josef Mengele's experiments at Auschwitz as a powerful *reductio ad absurdum* argument.⁶¹ Finally, he contrasts Singer's focus on subjective experience with a broader conception of the value of life, arguing that life matters not only because it is experienced, but also because it is worthy of being experienced, even if the individual cannot fully grasp it. In short, according to Protopapadakis, both Thomson's and Singer's approaches, despite their philosophical merits, fail to provide an effective moral justification for abortion. While, as he admits, both theories are thought-provoking and seminal, this is only a collateral achievement; the main purpose of any ethical debate, in which both Thomson and Singer seem to fail, is to provide stable moral justification for our choices, while at the same time avoiding morally unacceptable or precarious results.

⁵⁶ Ibid., 123.

⁵⁷ Ibid., 118-122. See also, Evangelos D. Protopapadakis, *From Dawn till Dusk: Bioethical Insights into the Beginning and the End of Life* (Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, 2019), 44ff.

⁵⁸ Ibid., 122.

⁵⁹ Evangelos D. Protopapadakis, „Should the Baby Live? Abortion and Infanticide: When Ontology Overlaps Ethics and Peter Singer Echoes the Stoics,” in *Ancient Culture, European and Serbian Heritage*, 396-407 (Beograd: Serbian Society for Ancient Studies, 2010).

⁶⁰ Ibid., 347.

⁶¹ Ibid., 404.

X. CHALLENGES INTRODUCED BY TECHNOLOGICAL ADVANCEMENTS

The advancements in the field of artificial womb technologies raise serious legal and ethical questions, particularly concerning abortion rights in the United States. A study published in *Nature Communications* in April 2017 revealed the ability of researchers to sustain premature lamb fetuses, aged 105 to 115 days—a developmental stage equivalent to a 23-week-old human fetus—for four weeks inside an artificial womb. This allowed the lambs to develop normally, alongside control groups of the same age, with the oldest lamb appearing completely normal at one year of age.⁶² This progress, while heralding a significant improvement in the quality of life for premature newborns, brings complex legal and ethical questions to the forefront, especially regarding how „viability”—the key threshold set by the Supreme Court in the *Planned Parenthood v. Casey* case for regulating abortions—might be affected.⁶³ The author analyzes three perspectives: prohibiting abortion after viability with the possibility of mandatory transfer to an artificial womb before that point, modifying the definition of viability to include artificial support, or even broadening post-viability rights, allowing transfer as an alternative to an abortion ban.⁶⁴ From a 2001 perspective, several imminent challenges emerged regarding the internet’s influence on the abortion issue. First and foremost, there was a change in women’s access to data and services, as the internet allowed for research into alternative abortion methods and, potentially, access to pharmaceutical substances like mifepristone from home.⁶⁵ Additionally, the internet emerged as an innovative and critical field for activism, where both proponents and opponents of abortion used digital platforms to publicize their messages, creating new legal disputes around online freedom of speech and the need to determine the scope of its protection.⁶⁶ Third, new risks emerged due to the ease of identifying and targeting abortion clinics and staff, as data became internationally accessible to people with malicious purposes or aims, confirming that online websites can have

⁶² I. G. Cohen, „Artificial Womb Technology and Abortion: An Argument-Based Systematic Review,” *Journal of Ethics and Emerging Technologies* (2017): 123-125.

⁶³ For a detailed presentation of the principle of viability in American law, see *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833, 870–879 (1992).

⁶⁴ Cohen, „Artificial Womb Technology and Abortion’, 127-132.

⁶⁵ K. L. Frank, „Nat Effects: How the Internet Has Changed Abortion Law, Policy, and Process,” *William and Mary Journal of Women and Law* 8, no. 2 (2001): Article 4, 345.

⁶⁶ *Ibid.*, 350-352.

a very powerful and substantial influence.⁶⁷ Finally, there was a need for lawmakers, courts, and activists to acknowledge and understand the internet's impact on the topic of abortion, as this influence was expected to grow with the evolution of technology.⁶⁸

XI. CONCLUSION

Any extensive and detailed analysis of the abortion issue highlights that, despite the extensive philosophical and legal debate, the moral issue in its core remains unresolved. Setting the focus on notions such as the intrinsic value of human life, autonomy and self-determination, and personhood, has not led to universally accepted views. On the contrary, the overturning of *Roe v. Wade* and rapid technological advancements necessitate the search for innovative answers. While technology is rapidly advancing, next to the old ones, new questions arise that await answers: Will the argument that is based on self-determination maintain its relevance in the face of the prospect of viable fetuses growing outside the woman's body? To whom may the right to life be acknowledged, and who bears the responsibility of preserving it? At the same time, legal reversals have emphasized the uncertain nature of rights, raising the question of whether this debate will be the starting point for a universal reform of legal frameworks.⁶⁹ The debate on abortion, therefore, is not only a far cry from being concluded, but on the contrary, it is prone to become the ground for addressing new issues.

REFERENCES

- Cohen, I. G. (2017). Artificial Womb Technology and Abortion: An Argument-Based Systematic Review. *Journal of Ethics and Emerging Technologies*, 123-125.
- Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. Knopf.
- Frank, K. L. (2001). Nat Effects: How the Internet Has Changed Abortion Law, Policy, and Process. *William and Mary Journal of Women and Law*, 8(2), Article 4, 345-355.
- Guerrero Quiñones, J. L. (2022). „Physicians' Role in Helping to Die.” *Conatus – Journal of Philosophy*, 7(1), 79-101. <https://doi.org/10.12681/cjp.29548>.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., 355.

⁶⁹ Eleni K. Karamatziani, *Deontological, Utilitarian, and Theological Discussion on Organ Donation* (Athens: Papazisis, 2024), 33.

- Karamatziani, E. K. (2024). *Deontological, Utilitarian, and Theological Discussion on Organ Donation*. Athens: Papazisis.
- Karamatziani, E., M. Zanou, and M. K. Chorianopoulou. (2024). „End of Life Perspectives on the Enlightenment Era: A Comparative Approach.” *Arhe*, 21(42), 77-96. <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.77-96>.
- Lazarev, N. (2005). The Intrinsic Value of Human Life: A Critique of Life's Dominion. *Murdoch University Electronic Journal of Law*, 12(1/2), 1-19.
- Marquis, D. (1989). Why Abortion Is Immoral. *The Journal of Philosophy*, 86(4), 183-202.
- Partridge, E. A., Davey, M. G., Hornick, et al. (2017). An Extra-Uterine System to Physiologically Support the Extreme Premature Lamb. *Nature Communications*, 8(1), 15112. <https://doi.org/10.1038/ncomms15112>
- Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992).
- Protopapadakis, E. D. (2010). „Should the Baby Live? Abortion and Infanticide: When Ontology Overlaps Ethics and Peter Singer Echoes the Stoics.” In *Ancient Culture, European and Serbian Heritage*, 396-407. Beograd: Serbian Society for Ancient Studies.
- Protopapadakis, E. D. (2012). „A Cool Hand on My Feverish Forehead: An Even Better Samaritan and the Ethics of Abortion.” *Philosophy Study*, 2(2), 115-123. <https://doi.org/10.17265/2159-5313/2012.02.005>.
- Protopapadakis, E. D. (2014). „‘Death is Nothing to Us:’ A Critical Analysis of the Epicurean Views Concerning the Dread of Death.” In *Antiquity and Modern World: Interpretations of Antiquity*, vol. 8, 316-323. Belgrade: Serbian Society for Ancient Studies.
- Protopapadakis, E. D. (2019). *From Dawn till Dusk: Bioethical Insights into the Beginning and the End of Life*. Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH.
- Protopapadakis, E. D. (2023). *Creating Unique Copies: Human Reproductive Cloning, Uniqueness, and Dignity*. Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH. <https://doi.org/10.30819/5698>.
- Protopapadakis, E. D., and Tatia Basilaia. (2024). „On the Assumed Moral Superiority of Passive over Active Euthanasia.” *Arhe*, 21(42), 51-75. <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.51-75>.
- Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).
- Savulescu, J., and E. D. Protopapadakis. (2019). „Ethical Minefields and the Voice of Common Sense: A Discussion with Julian Savulescu.” *Conatus – Journal of Philosophy*, 4(1), 125-133. <https://doi.org/10.12681/cjp.19712>.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Thomson, J. J. (1971). A Defense of Abortion. *Philosophy & Public Affairs*, 1(1), 47-66.
- van der Haak, Donovan. (2021). „Death Anxiety, Immortality Projects and Happiness: A Utilitarian Argument Against the Legalization of Euthanasia.” *Conatus – Journal of Philosophy*, 6 (1), 159-174. <https://doi.org/10.12681/cjp.24316>.
- Warren, M. A. (1973). On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist*, 57(1), 43-61.

MARINA-BRIANA DZIALI, ELINA K. KARAMADZIANI
NKUA Istraživačka laboratorija za primenjenu filozofiju, Grčka

OD VREDNOSTI ŽIVOTA DO PRAVA: ISTRAŽIVANJE KONTROVERZE OKO ABORTUSA

Sažetak: Ovaj članak ispituje glavne filozofske i pravne pristupe pitanju abortusa. Počinje s analizom teorije Ronalda Dvorkina, koja naglašava „unutrašnju i svetu” vrednost života, pri čemu se bavi i kritičkim primedbama koje iznosi Nikolaj Lazarev. Diskusija se potom usmerava ka poziciji Dona Markvisa, koja osuđuje abortus na osnovu „gubitka budućnosti” fetusa, kao i ka kantovskoj perspektivi, koja očuvanje života smatra безусловnom dužnošću. Članak potom razmatra argumente Džudit Tomson i En Voren – Tomson brani žensko pravo na telesnu autonomiju, a Voren pravi razliku između genetske i moralne dimenzije personalnosti – uz kritike koje razvija Evangelos Protopapadakis. Na koncu, studija se osvrće na prelomni pravni slučaj *Rou protiv Vejda*, preokret do kojeg je povodom njega došlo, kao i na savremene etičke i pravne izazove što ih donose nove tehnologije poput veštačke materice.

Ključne reči: abortus, veštačka materica, samoodređenje, fetus, intrinzična vrednost, personalnost, održivost

Primljeno: 25.2.2025.

Prihvaćeno: 1.6.2025.

Arhe XXII, 43/2025

UDK 1 Apel K.O.

141.82

1 : 94(497.1)“1945/1992”

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2025.43.203-225>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILAN ĐORĐEVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

PROBLEM KOMUNIKATIVNE ZAJEDNICE: KARL-OTO APEL I JUGOSLOVENSKI PRAXIS ANTISTALJINIZAM

Sažetak: Polazeći od istorijskog horizonta i hermeneutičke situacije tumačenja fragmenta iz Apelovog intervjua², u radu se razmatraju osnovne postavke njegove transformacije filozofije, s naglaskom na kritiku marksističke paradigme i u vezi s intencijom jugoslovenskih praksisovaca da oblikuju komunikativnu zajednicu i doprinesu ozbiljenju samoupravnog, demokratskog društva. Taj proces, koji se odvijao u okviru destaljinizacije dela jugoslovenske filozofije, tekao je od refilozofikacije marksizma i afirmacije revolucionarno-humanističkog potencijala dijalektičko-povesnog principa negacije negacije, preko ontološko-antropološki utemeljene filozofije prakse i problema alijenacije, do mišljenja revolucije kao pretpostavljenog metafilozofskog oruđa klasnog osvešćivanja i samoemancipacije radničke klase u prevazilaženju pseudosocijalističkog, odnosno etatističko-birokratskog i tehnomenadžerskog poretka. U zaključnim razmatranjima ukazuju se ključni nedostaci racionalističkih i humanističkih utopijskih projekata transcendentalne pragmatike (etike diskursa) i marksističkog mišljenja revolucije, kao i razlozi praktičkog neuspeha u ostvarivanju liberalne i socijalističke, demokratske komunikativne zajednice i s njom povezanog razotuđenja čovečanstva. Ovaj neuspeh tumači se kao posledica aporije angažovanih intelektualaca i realpolitike, koja je onemogućila ozbiljenje temeljnih humanističkih i emancipatorskih ideala moderne filozofske misli, a postavljaju se i pitanja koja radikalno dovode u sumnju njihove ambicije.

Ključne reči: Karl-Oto Apel, etika diskursa, jugoslovenska praxis metafilozofija, staljinizam, ideologija, komunikativna zajednica, humanistička utopija

¹ E-mail adresa autora: sentomas789@gmail.com

² Intervju sa Karl Otto-Apelom, *Politička misao*, Vol. XXVII (1990), No. 2, str. 126-132, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, priredili Sandra Glavaš i Milenko Bodin.

Savremena filozofska rasprava o komunikativnoj zajednici, racionalnosti i emancipaciji najčešće se vezuje za tradiciju nemačke transcendentalne pragmatike i etike diskursa Karl-Ota Apela i Jirgena Habermasa. Međutim, slični problemi bili su predmet i jugoslovenske Praxis filozofije, koja je u procesu destalinizacije pokušala da poveže marksističku teoriju prakse s idealom samouprave, humanističke zajednice slobodnih ljudi. Obe tradicije su, svaka u svom istorijsko-društvenom kontekstu, tematizovale dijalektički odnos između teorije i prakse, racionalnog diskursa i političke stvarnosti.

Ovaj rad ispituje mogućnost teorijskog posredovanja između Apelove transcendentalne pragmatike i jugoslovenske praxis-metafilozofije, s ciljem da se razjasni kako oba utopijska projekta razumeju problem komunikativne zajednice i neuspeh³ njenog istorijskog ostvarivanja.

Glavno istraživačko pitanje glasi: Da li Apelova transcendentalna pragmatika i jugoslovenski praxis humanizam dele zajedničku normativnu osnovu u pojmu komunikativne zajednice i emancipatorskog dijaloga, i ako da — zbog čega oba utopijska projekta završavaju u praktičkoj aporiji između filozofske refleksije i političke realizacije?

³ „Na kraju našeg razgovora, profesore Apel, recite nam kako komentirate procese na evropskom Istoku i kakva su Vaša očekivanja s obzirom na različite mogućnosti artikulacije jedinstva buduće Evrope i sveta?

Apel: Rekao bih da su događanja u, tako važnoj, 1989. godini pokazala da je nečemu došao kraj. O čemu je riječ? Rat između dve ideologije velikim silama je okončan, a zajedno sa krajem tog rata dolazi do kraja i jedna filozofija istorije koja čini filozofski osnov jedne od ideologija. To je tip filozofije koji pretpostavlja da postoji nešto kao nužna svrha ili cilj istorije (istoricizam). Upoznali smo ga s pojavom Hegelove filozofije a nastavak i primenu je doživio u ortodoksnom marksizmu. Ta vrsta dogmatske filozofije istorije u vezi je s opštim građanskim ratom koji se na razne načine odvijao, a tome je došao kraj. U onim društvima koja su sledila filozofiju istorije ortodoksnog marksizma pitanja o tome što treba činiti ili čak što je dobro nisu bila područje diskursa svih građana, već područje eksperata koji objektiviraju društvo, dok prvi među njima, kao Lenjin, manipuliraju masama kao objektima, shvaćajući sebe socijalnim inženjerima u vrijeme socijalne tehnologije. Sada, kad je to svršeno, svijet ima šansu za novi početak na osnovi pretpostavke diskursa suodgovornih ljudi, onih ljudi koji su stanovnici svijeta.

To mora biti posljednja institucija, metainstitucija za sve institucije. Ta institucija ne objektivira mase, ne istražuje što se nužno mora s njima dogoditi, niti posjeduje znanje o cilju historije. Ona nije metanarativna, kako to Lyotard i Glicksman vole reći. Moramo prihvatiti suodgovornost i pokušati rješavati različite probleme danas u svijetu; ekološke, probleme zemalja u razvoju, ekonomske i druge. To su veliki zadaci pred nama i moraju biti ostvareni u duhu saradnje i komunikacije, a ne u duhu objektivacije i svođenja drugih na predmete manipulacije.”

Intervju sa Karl-Otto Apelom, *Politička misao*, Vol. XXVII (1990), No. 2, str. 126-132, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, priredili Sandra Glavaš i Milenko Bodin.

Polazna hipoteza rada je da se, uprkos različitim filozofskim i istorijsko-društvenim horizontima, i Apel i jugoslovenski praksisovci suočavaju sa istom paradoksalnom granicom: filozofija koja teži da se ostvari u praksi gubi sopstvenu refleksivnost, dok filozofija koja čuva refleksivnu distancu postaje politički nemoćna. Ta zajednička aporija čini osnovu neuspeha utopijskog projekta komunikativne zajednice — bilo u obliku Apelove transcendentalne etike, bilo u vidu jugoslovenskog samoupravnog socijalizma. U radu se primenjuje hermeneutičko-komparativna metoda analize filozofskih tekstova Karl-Ota Apela i predstavnika jugoslovenske praxis marksističke orijentacije (Gajo Petrović, Mihailo Marković, Milan Kangrga, Ivan Supek), s ciljem da se razjasni normativna i epistemološka struktura njihovih koncepta komunikativne zajednice.

Saznajni doprinos rada ogleda se u novom interpretativnom posredovanju između Apelove transcendentalne pragmatike i jugoslovenske praxis-metafilozofije, čime se otvara mogućnost za teorijsko premošćavanje aporije između dijalektičke metafilozofske refleksije i političke prakse, zajedničke i jednom i drugom utopijskom projektu.

APELOVA TRANSFORMACIJA FILOZOFIJE I PROBLEM KOMUNIKATIVNE ZAJEDNICE

Ključna teza za ovaj rad, kojom Apel započinje uvod u knjigu *Transformacija filozofije* (1973), jeste da marksistička koncepcija ozbiljenja filozofije i postajanja sveta filozofskim pripada dalekoj budućnosti i da se od totalnog političkog angažmana⁴ danas može očekivati manje nego ikada. Po Apelu, neuspeh u stvaranju institucionalno autonomne i naučno-objektivne komunikativne zajednice filozofa, distancirane od vladajuće klase i realpolitike, posledica je činjenice da su pojedini mislioci ostali zarobljeni materijalnim i ideološkim interesima suprotstavljenih strana koje su svoje konflikte razrešavale nasiljem. Problem se dodatno produbljuje uvidom u aporiju prema kojoj utopijsko nastojanje ozbiljenja filozofije, s jedne strane, onemogućava iluzija o mogućnosti postojanja zajednice autonomnih filozofa, dok ga, s druge strane, osporava pogrešno uverenje mladih intelektualaca — koji odbacuju filozofiju — da se emancipovana ljudska komunikativna zajednica može ostvariti i održati isključivo putem totalnog političkog angažmana i realnog solidarisanja.

⁴ Apel, K-O., *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1980, str. 10.

Po Apelu, potonja pozicija nužno vodi u dogmatizam, jer u ime političke realizacije ukida teorijski diskurs koji, kao kritička instanca opravdanja i važenja, jedini može anticipirati idealni konsenzus emancipovanog čovečanstva. Time filozofija postaje sluškinja političke prakse i gubi svoju autonomiju. Ona, međutim, ostaje osuđena na nemoć: do svog mogućeg ukidanja kroz ozbiljenje, mora opstati na poziciji protivfaktičke anticipacije idealnog konsenzusa svih ljudi u formi teorijskog diskursa. Upravo zbog refleksivne distance teorije prema praktičkom delovanju i njenog uzdržavanja od realpolitike, filozofija mora „ostaviti sve kako jeste” — u interesu očuvanja mogućnosti univerzalne kritike važenja.

Za potrebe ovog rada izdvojicemo iz Apelove transformacije filozofije, kao i iz nje proizašle transcendentale filozofije komunikacije i etike diskursa, najvažnije teze i argumente koji se odnose na mogućnosti i pretpostavke ostvarivanja demokratske komunikativne zajednice racionalnih i moralno odgovornih ličnosti, koje ćemo u nastavku povezati s intencijom jugoslovenskih praksisovaca da kritikom staljinizma uspostave takvu zajednicu kao uslov realizacije samoupravnog socijalističkog društva.

Naime, Persova pragmatistička koncepcija obrazovanja konsenzusa u naučnoj zajednici eksperimentisanja i interpretacije predstavlja polazište Apelove transformacije filozofije velikih mislilaca. Pers je nastojao da prevlada solipsistički evidencijski apriorizam konkretizacijom Kantovog transcendentnog subjekta i metodski zasnovanim konsenzusom istine. Međutim, Apel u tome vidi aporiju scijentizma⁵ — redukciju racionalnosti na paradigmu prirodnih nauka i ukidanje totaliteta sveta, čime postaje nemoguće moralno racionalizovati ljudsku komunikaciju i praksu. Time je postavljen središnji problem transformacije filozofije u doba nauke, koji Apel rešava dijalektičkim prevazilaženjem sukoba između redukcije filozofije na nauku i iracionalnog odricanja od naučne metode. U tom kontekstu kritikuje i Poperovu⁶ filozofiju društva, jer se i ona, oslonjena na Persovu scijentističku aporiju, zasniva na uopštavanju prirodnonaučne metode u sferu društva. Poperov „društveni inženjering” svodi građane na objekte manipulacije, suprotno idealu kritičkog racionalizma i otvorenog društva. Apel, nasuprot tome, tvrdi da društvo ne sme biti samo objekt planirajućih mera već subjekt metodski vođenog sporazumevanja i emancipacije. Scijentizam, zasnovan na mitu o sopstvenoj ideološkoj neutralnosti, nastoji da prirodnonaučni racionalitet uzdigne na nivo opšte kulturne i vaspitne paradigme, dok istovremeno duhovne nauke svodi na idejnu legitimaciju postojećih sistema vlasti. Apel, nasuprot

⁵ Ibid. str. 13.

⁶ Ibid. str. 14.

tome, ističe da scijentističko-tehnološko znanje nije samodovoljno, već da služi reprodukciji društvenog poretka⁷, budući da apsolutizacija prirodnonaučnog racionaliteta predstavlja ideološku osnovu moći čoveka nad prirodom i drugim ljudima. Odbacuje tehnokratski marksizam⁸ oslobođen dijalektike subjekta i objekta i ističe da građani moraju učestvovati u argumentovanoj komunikaciji o ciljevima nauke i tehnologije. Društvo, kao realni subjekt nauke, treba da bude i virtualni subjekt filozofskog saznanja, čime se otvara pitanje da li filozofija može kritički princip argumentacije nauke institucionalizovati u realnom društvu.

Apel zastupa komplementarnost kauzalno-objašnjavajućih i hermeneutičko-razumevajućih nauka⁹: svaka spoznaja pretpostavlja komunikativnu zajednicu subjekata i objekata, a regulativni princip njihove povezanosti jeste humanizacija prirode i naturalizacija čoveka. Scijentizam, koji pretenduje na neutralnost, zapravo ideološki podržava moć čoveka nad prirodom i čoveka nad čovekom. Zato Apel insistira na dopuni scijentističkog racionaliteta hermeneutičko-dijalektičkim prosvetiteljstvom, usmerenim na apriorij zajednice komunikacije.

U hermeneutičkoj transformaciji transcendentale filozofije, Apel odbacuje idealističko hipostaziranje subjekta i polazi od apriorija intersubjektivnog sporazumevanja. Svaki pojedinac, u procesu samorazumevanja, mora anticipirati stanovište idealne komunikativne zajednice koja se ostvaruje u realnoj. Ljudski rod je tako transcendentelni subjekt istine, odgovoran za progres istorije kroz zajednicu sporazumevanja. Apriori argumentacionog dijaloga u neograničenoj komunikativnoj zajednici postaje uslov svake spoznaje i svake istine. Apel polazi od pretpostavke da svaki pojedinac, koji je u procesu socijalizacije stekao jezičku i komunikativnu kompetenciju, može transcendentalom refleksijom uvideti nužnost apriorne zajednice sporazumevanja kao temelja svake istine i razumevanja. U toj zajednici, ljudski rod nastupa kao transcendentelni subjekt istine koji, nasuprot hajdegerijanskom događanju smisla povesti bitka, preuzima samostalnost, slobodu i odgovornost za istorijski progres zasnovan na komunikaciji.

Apriori argumentacionog sporazumevanja zauzima središnje mesto u transcendentalo-hermeneutičkoj strukturi razumevanja, jer su mu sve materijalne i egzistencijalne pretpostavke podređene – samo ga pretpostavljajući moguće je raspravljati o njima samima. Apel pokazuje da čak i onaj ko, polazeći od klasnog konflikta, proglašava iluzornom apiornu zajednicu spora-

⁷ Ibid. str. 20.

⁸ Ibid. str. 18.

⁹ Ibid. str. 65.

zumevanja, time što argumentuje, već potvrđuje njeno važenje; isto važi i za one koji se, u ime potlačenih klasa, protive institucionalnoj saglasnosti, jer i tada polaze od solidarnosti s realnom komunikativnom zajednicom koja nosi mogućnost idealne.

Nasuprot tome, materijalistička analiza društvenih odnosa, kada se apsolutizuje kao jedina legitimna metoda, gubi kritičku funkciju i postaje ideološki zatvorena. Socijalizam se tada ne javlja kao ostvarenje ideje demokratske komunikativne zajednice, već kao paternalistička manipulacija masa, u kojoj elita koristi naučne i tehnološke metode za monopolizaciju komunikacije i onemogućavanje javne kritike. Istorijsko iskustvo, upozorava Apel, pokazuje da takav put vodi u „ozbiljenje” filozofije jedino u platonskom ili teološkom, a ne u marksističkom smislu.

Apel smatra da se istorijski progres ostvaruje kroz dijalektičku protivrečnost između realne i idealne komunikativne zajednice — proces razotuđenja i emancipacije u kojem se sloboda i racionalnost produbljuju kroz dijalog. U tom smislu, transcendentalno-pragmatički utemeljena etika diskursa teži institucionalizaciji demokratske komunikacije i stvaranju javnog mnjenja zasnovanog na argumentima. Istina je, prema Apelu, oblik moralnog konsenzusa koji nastaje u beskonačnoj intersubjektivnoj zajednici slobodnih i odgovornih sagovornika, jednakih u traganju za istinom i intersubjektivnim važenjem idealnih normi.

Osnovna intencija Apelove transcendentalno-pragmatički zasnovane etike diskursa jeste rešavanje normativnih društvenih pitanja kroz institucionalizovanu demokratsku komunikaciju, koja omogućava formiranje javnog mnjenja i postizanje intersubjektivnog važenja. U tom kontekstu, sredstva javnog informisanja predstavljaju ključan instrument kritičkog argumentovanja i prosuđivanja. Transcendentalna pragmatika zasniva se na shvatanju istine kao moralnog konsenzusa kojem se teži unutar beskonačne intersubjektivne zajednice komunikacije. Apel polazi od pretpostavke slobodnih, ravnopravnih i odgovornih sagovornika koji, u ozbiljnoj argumentaciji, zajednički tragaju za istinom i ostvaruju idealne norme razumevanja i važenja.

(PROTO)PRAXIS KRITIKA SOVJETSKOG STALJINIZMA I PROBLEM KOMUNIKATIVNE ZAJEDNICE FILOZOFA

Informbiroovska kampanja sovjetskog rukovodstva protiv CK KPJ za posledicu je imala i jugoslovensku društveno-teorijsku kritiku staljinizma¹⁰ u

¹⁰ Vranicki, P., *Historija marksizma*, druga knjiga, Cekade, Zagreb, 1987, str. 376-403.

SSSR, preduzetu između 1950. i 1960. godine, koja je emancipovala deo domaće filozofije od staljiniziranog dijalektičkog materijalizma i transformisala je u marksističku filozofiju prakse.

U radu *Filozofija u SSSR od Oktobarske revolucije do 1938. godine* Gajo Petrović marksistički zasnovano analizira proces teorijske i praktične negacije socijalizma u Sovjetskom Savezu kroz preobražaj sovjetske filozofije iz humanističke koncepcije u ideološku apologiju totalitarizma. Period od 1917. do 1930. godine ocenjuje pozitivno, jer su postojali uslovi za slobodnu kritiku i argumentovanu raspravu unutar filozofske zajednice. Prelom¹¹ nastupa početkom tridesetih godina, kada Staljinova frakcija preuzima dominaciju i potčinjava marksističke teoretičare partijskoj liniji, čime ukida lenjinističku praksu otvorene diskusije i filozofiju svodi na ideološki instrument politike. Posledično, filozofi su postali apologeti Staljinovog dogmatizma, dok je marksizam degradiran u ideološku legitimaciju totalitarnog poretka i antisocijalističkog razvoja SSSR-a, uključujući i totalitarne partijske prakse u međunarodnim odnosima, što je onemogućilo formiranje komunikativne zajednice filozofa.

Po Petrovićevom razumevanju, koje se slaže s Apelovim, filozofija treba da bude autonomna, a ne da se politički instrumentalizuje, to jest pragmatistički svede na ideologiju i ponizno brani dogmatska shvatanja koja odgovaraju interesima vlastodržaca, jer to predstavlja smrt za filozofa, državnog činovnika, kome je na taj način ukinuta stvaralačka kritika i mogućnost naučne borbe za istinu u komunikativnoj zajednici. Petrovićevo uverenje da, kao i u vreme klasika, filozofija ne sme da se izoluje od revolucionarne prakse i borbe za socijalizam, zbog čega se teorija i praksa moraju nalaziti u dijalektičkom jedinstvu, neizbežno je dovelo do polemike i sukoba sa staljiniziranim sovjetskim službenim marksizmom. On je kritički preispitao marksizam, ukazujući na problematične aspekte staljinističkog revizionizma¹², naročito metafizičko razdvajanje dijalektičkog materijalizma na dijalektičku metodu i filozofski materijalizam u Staljinovom delu *O dijalektičkom i istorijskom materijalizmu*, koje je postalo „sveta knjiga” marksizma u SSSR i Jugoslaviji. Petrović ističe da su Staljin i njegovi sledbenici modifikovali Engelsova učenja, eliminisali zakon negacije negacije i nekritički preneli ovu nemarksističku interpretaciju i u Jugoslaviju. Za vreme rata sovjetski filozofi su, po Staljinovoj naredbi, podelili marksističku filozofiju na formalnu logiku, dijalektički metod i materijalističku teoriju, što je Petrović kritički osudio i

¹¹ Petrović, G., „Filozofija u SSSR od Oktobarske revolucije do 1938. godine”, *Pogledi*, Zagreb, januar 1953, str. 154.

¹² Petrović, G., *Čemu Praxis*, Praxis, Zagreb, 1972.

u SSSR-u i među jugoslovenskim marksistima. U posleratnim radovima¹³ i programima dijalektičkog materijalizma, negacija negacije je potpuno uklonjena, što je eliminisalo klasničku misao da istorijski napredak nastaje prevazilaženjem unutrašnjih ograničenja i samonegacijom.

Mihailo Marković se 1950-ih godina, u kontekstu sovjetske ideološke kampanje protiv „jugoslovenskog revizionizma”, bavio pitanjem nemoći marksističke filozofije da stvori istinsku komunikativnu zajednicu i zalagao se za njenu refilozofikaciju. Suprotstavljajući se ideološkoj netoleranciji i manipulaciji, Marković je insistirao na naučnom i kritičkom pristupu koji ne bi služio partikularnim partijskim interesima, već objektivnom, opštečovečanskom znanju o društvenom razvoju kao merilu istine i napretka socijalizma. Po njegovom shvatanju, jedinstvo u teorijskim i praktičnim pitanjima socijalizma može se postići samo putem naučne istine koja dijalektički prevazilazi protivrečnosti. Međutim, takav pristup bio je onemogućen u SSSR usled podređivanja nauke političkim interesima i propagandi¹⁴, čime su ukinuti i demokratski dijalog i mogućnost progresivnog razvoja marksističke misli.

Markovićeva kritika odnosa filozofije, nauke i ideologije bila je u sovjetskoj sredini osuđena kao neprijateljska. Poput Gaje Petrovića, smatrao je da je revizija marksističke filozofije bila svesno vođena iz partijskih i državnih struktura radi opravdanja kontrarevolucionarne i hegemonističke prakse. U tom procesu izvršena je „likvidacija dijalektike”¹⁵ – živog, kritičkog i revolucionarnog jezgra marksizma – jer je dijalektika, svojom suštinskom kritičnošću i negacijom negacije, predstavljala pretnju svim oblicima dogmatizma, birokratizma i apologetike postojećeg poretka.

Sovjetska filozofija je, pod uticajem Staljina, metafizički razdvojila dijalektičku metodu od materijalističke teorije, rehabilitovala formalnu logiku i stvorila kult vođe, čime je marksizam pretvoren u zatvoren, dogmatski sistem lišen stvaralačke dinamike. Time je, prema Markoviću, filozofija postala državni monopol i ideološki instrument birokratske elite, izgubivši vezu sa stvarnošću i sposobnost kritičkog mišljenja. Sovjetski „državni filozofi”¹⁶ tako su postali apologeti režima, vođeni ličnim interesima, slavloljubljem i konformizmom, a ne naučnom istinom i revolucionarnim duhom marksizma.

¹³ Ibid. str. 106-123.

¹⁴ Marković, M., *Revizija filozofskih osnova marksizma u SSSR-u*, SFD, Beograd 1952, str. 9-24.

¹⁵ Ibid. str. 59, 97-120.

¹⁶ Ibid. str. 17-27.

Sovjetska kritika jugoslovenskog socijalizma i marksizma podstakla je Predraga Vranickog da filozofski razmotri problem kritike u socijalizmu, revizionizmu¹⁷ u marksizmu i nemogućnosti uspostavljanja komunikativne zajednice jugoslovenskih i sovjetskih filozofa. Polazeći od teze da se istorijska samorealizacija ostvaruje posredstvom ontološki shvaćene kritike, Vranicki naglašava dijalektički karakter negacije negacije kao pokretača mišljenja, samorazvoja i društvene promene.

Nasuprot tome, staljinizirana sovjetska filozofija, ukidanjem zakona negacije negacije, izgubila je kritičku i revolucionarnu funkciju, pretvorivši se u dogmatsku apologiju¹⁸ postojećeg poretka i ideologiju lažne društvene harmonije. Vranicki smatra da kritika ne sme biti privilegija partijskog birokratskog vrha koji kontroliše društveni život, već temeljni princip nauke i osnovno pravo i dužnost slobodnog samoupravnog čoveka, odgovornog za zajedničku budućnost.

On zaključuje da je dijalog između jugoslovenskih i sovjetskih filozofa bio onemogućen zbog ukidanja slobode mišljenja u SSSR i represivnog, nesocijalističkog obračuna sa kritičarima, umesto ravnopravne, racionalne i naučne rasprave. Vranicki tumači staljinizam kao kontrarevoluciju i samotuđeni marksizam, u kojem birokratija pretvara ljude u objekte tehnološkog upravljanja, ukida autonomiju duha i instrumentalizuje filozofiju i nauku. Praxisovci su, u tom duhu, poput Apela, kritikovali scijentizam¹⁹ i verovali u mogućnost socijalizma da kroz samoupravljanje podredi tehniku humanim ciljevima razvoja ličnosti i zajednice.

Na osnovu izloženih kritičkih analiza i stavova može se zaključiti da su jugoslovenski filozofi nedogmatske marksističke orijentacije teorijski utemeljeno i eksplicitno osporavali staljinističku ideološku reviziju marksizma, shvaćenu kao legitimaciju i apologiju nesocijalističke sovjetske prakse i monopola SSSR-a nad teorijom i istinom, čime je, između ostalog, onemogućeno uspostavljanje međunarodne komunikativne zajednice filozofa.

¹⁷ Vranicki, P., *Dijalektički i historijski materijalizam*, Matica hrvatska, Zagreb, 1983, str. 123-129.

¹⁸ Ibid. str. 107-123.

¹⁹ *Praxis*, Zagreb, mart – april 1966, godina III, broj 2

PRAXIS KRITIKA JUGOSLOVENSKOG STALJINIZMA I PROBLEM SAMOUPRAVNE KOMUNIKATIVNE ZAJEDNICE

Pedesete godine XX veka predstavljaju emancipatorski period destaljinizacije²⁰ u jugoslovenskoj filozofiji, koji kulminira Bledskom kritikom teorije odraza i označava prelaz od dogmatskog ka stvaralačkom marksizmu, odnosno njegovu refilozofikaciju – oživljavanje i humanističku reinterpretaciju autentične Marksove misli, uz otvaranje produktivnog dijaloga sa savremenim marksističkim i nemarksističkim filozofskim orijentacijama. U tom procesu transformacije jugoslovenske marksističke misli budući praksisovci razvili su teorijske osnove za samosvojni metafilozofski pristup mišljenju revolucije i savremenih problema sveta i čoveka, kao i za kritiku deformacija jugoslovenskog socijalizma, zbog čega su ušli u oštar sukob²¹ s domaćim staljinizmom u teoriji i praksi.

Paralelno s Đilasovom kritikom vlasti pojavili su se i prvi filozofski tekstovi koji su otvoreno osporavali jugoslovenski etatizam, birokratizam i teorijski dogmatizam, usmereni protiv domaćih apologeta staljinističkog modela partijske dominacije, među kojima se isticao Dušan Nedeljković, čije su teze bile u suprotnosti s revolucionarnim idealima socijalističke demokratije.

Praksisovci su, kao i Apel, smatrali da je potrebno sačuvati relativnu autonomiju filozofije i njen dignitet u odnosu na političku sferu i njene ideološke i pragmatičke potrebe, ali se nisu dobro završila njihova nastojanja da se praktički afirmišu, razvije i konkretizuje princip kritike i borbe mišljenja, koji je čak bio i oficijelno proklamovan od strane partijskog vrha, kao uslova stvaranja slobodne javnosti i komunikativne zajednice, koja bi dijalektičkom negacijom negacije, kako su verovali, omogućila razvoj socijalističkog društva u celini i ozbiljenje samoupravne demokratije. Ta kritičko emancipatorska tendencija je podrazumevala postojanje pluralizma i opozicije, kao i socijalističko rešavanje problema društvene svojine²², kojom će se prevladati strukturalni i hijerarhijski položaj radnika u sistemu i time ukinuti njihova materijalna i moralna zavisnost i prisiljenost na unutrašnje kompromise. Drugim rečima, praksisovci su se principijelno teorijski zalagali za ukidanje podržavljenja i birokratizacije svojine, koja sistemski rađa monopolistički položaj određenih grupa, te onemogućava samoupravljanje sredstvima za

²⁰ Vranicki, P., *Dijalektički i historijski materijalizam*, Matica hrvatska, Zagreb, 1983, str. 126-130.

²¹ *Sloboda i nasilje: razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*, Beograd : Res publica, 2003.

²² Supek, R., „Zašto kod nas nema borbe mišljenja?“, *Pogledi* 12 (1953), str. 903-911.

proizvodnju i slobodan razvoj slobodne ličnosti, kulture i društva u celini. Ovi stavovi su, razumljivo, izazvali paničnu i agresivnu reakciju partijskih i akademskih birokrata²³ jer su dirnuli u bit njihovih monopolističkih interesa, moći i privilegija, odnosno vladajući društveni status, kome je odgovaralo stvaranje teorijskog monolitizma i nametanje silom besprincipijelnog i prividnog jedinstva. Umesto priželjkivanog argumetovanog marksističkog dijaloga do izražaja su došle vulgarne ideološke polemike, lična obračunavanja, netrpeljivost, dezinformacije, izbegavanje suda javnosti i represija, što je predstavljalo dokaz da je nemoguće stvoriti slobodnu javnost i komunikativnu zajednicu u kojoj bi se negovala kritika i vodila demokratska naučna diskusija o temeljnim pogreškama i problemima teorije i prakse jugoslovenskog socijalizma.

Praxis-orijentacija jugoslovenskog stvaralačkog marksizma oblikovala se između 1961. i 1964. godine kao revolucionarno-humanistička pozicija i radikalna kritika sovjetskog i jugoslovenskog staljinizma, shvaćenog kao teorija i praksa pseudosocijalizma. Njen cilj bio je prevazilaženje etatističko-birokratskog poretka, odumiranje države i ostvarenje samoupravne socijalističke zajednice slobodnih i razotuđenih ljudi. Praksisovci su, polazeći od Marksove humanističke teorije otuđenja, u čoveku videli biće prakse²⁴, istorije i revolucije, te su u okviru kritike staljinizma razmatrali mogućnosti dezalijenacije i emancipacije. Praksisovci su filozofiju shvatali kao autonomnu i stvaralačku delatnost – sastavni deo revolucionarne, samooslobodilačke prakse čoveka, a kao *meta*²⁵ ili *trans*²⁶-filozofija, ona je trebalo da deluje kao „duhovno oružje” u borbi za humanizaciju sveta i samoprevazilaženje mišljenja kroz praksu.

Kao zastupnici stvaralačkog i kritičkog marksizma, praksisovci su dosledno osporavali jugoslovenski pseudosocijalizam i birokratsko-tehnokratsku vlast koja je, u duhu apelovske kritike, većinu stanovništva pretvorila u objekte manipulacije. Njihovo zalaganje za autentičan marksizam i slobodu misaone delatnosti dovelo ih je u otvoren sukob s jugoslovenskim režimom, koji je na njih odgovorio represijom i pokušajima političke i ideološke kontrole. Zastupajući stvaralački i humanistički marksizam, dosledno su kritikovali jugoslovenski pseudosocijalizam i otuđenu birokratsko-tehnokratsku elitu, zahtevajući ostvarenje autentične Marksove ideje besklasnog,

²³ Kangrga, M., *Šverceri vlastitog života*, Republika, Beograd, 2001, str. 14-15.

²⁴ Petrović, G., *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1986.

²⁵ Petrović, G., *Mišljenje revolucije*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1986.

²⁶ Sutlić, V., „Trans-filozofija: Marx i filozofija”, u: *Bit i suvremenost*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967, str. 314-329.

samoupravnog društva slobodnih ličnosti. Zbog istrajavanja na principima slobodnog mišljenja i otpora ideološkoj instrumentalizaciji, bili su u trajnom sukobu s vlastima i izloženi državnoj represiji.

Međutim, u istorijskom iskustvu SFRJ ni komunikativna zajednica ni socijalistički zamišljeno demokratsko samoupravno društvo nisu bili ostvareni. Staljinistički model partijske politike ostao je trajni problem, o čemu su početkom sedamdesetih godina u časopisu *Praxis* radikalno kritički pisali njegovi autori. Zastupajući metafizozofsko mišljenje revolucije, praksisovci su razotkrili kontrarevolucionarni karakter vladajuće ideologije, koja je služila etatističkim, klasnim i buržoasko-nacionalnim interesima, zbog čega su bili izloženi političkoj represiji.

U svojim analizama ideološkog modela i društvene prakse jugoslovenskog socijalizma, nastojali su da utvrde da li normativni okvir sistema, definisan Ustavom i Programom SKJ, odgovara izvornim ciljevima socijalizma, odnosno da li su potrebne temeljne promene pretpostavki sistema ili samo korekcije njegovih deformacija.

Povodom dvadesetogodišnjice radničkog samoupravljanja, Ivan Supek²⁷ je razmatrao protivrečnosti i nedoslednosti jugoslovenskog samoupravnog socijalizma, polazeći, poput Apela, od pretpostavke o sposobnosti zrelih pojedinaca da samostalno upravljaju sobom i preuzimaju društvenu odgovornost. Supek je u sistemu socijalističke participativne, odnosno direktne demokratije, video jedinu istinsku alternativu etatističkom, birokratskom i tehno-menadžerskom modelu socijalizma, koji je u svojoj otuđenoj, staljinističkoj formi onemogućio ostvarenje Marksove ideje o odumiranju države i uspostavljanju samoupravnog društva slobodnih ljudi.

Osnovne teze izlaganja Ivana Supeka o jugoslovenskom modelu radničkog samoupravljanja, sažeto možemo strukturirati po sledećim temama: 1. Kritika jugoslovenskog samoupravljanja: radnička klasa nije postala vladajuća klasa uprkos formalnom samoupravljanju; ključne odluke donosi vladajuća birokratska i tehno-menadžerska klasa, a ne sami radnici, čime ostaje namamni radni odnos – radnici ostaju objekti, a ne subjekti odlučivanja; odnosno vlast upravlja viškom rada, odlučuje o investicijama i time stvara društvene i ekonomske nejednakosti; 2. Tržište i robno-novčani odnosi: jugoslovensko samoupravljanje je u praksi preuzelo demokratsko-liberalističku koncepciju; pa Supek kritikuje pojmove kao što su „socijalistički kapital” i „socijalističko tržište” jer smatra da su to ideološke maske za kapitalističke odnose; dok je logika ponude i potražnje dominirala, a sloboda delatnosti je značila

²⁷ Supek, R., „Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma”, *Praxis* 1971, 3-4, str. 347-372.

preduzetničku slobodu, a ne slobodu radnika kao kolektiva; 3. Posledice tržišnog samoupravljanja: nejednakost u prihodima između različitih radnih organizacija; s jedne strane autonomija preduzeća i tržišna konkurencija; s druge strane zahtevi radnika za jednakost, što stvara tenzije i protivrečnosti; zbog čega je došlo i do atomizacije radničke klase, koja više ne deluje kao jedinstvena društvena snaga; 4. Uspon srednjih slojeva i elita: finansijska i trgovačka elita se obogatila, dok su širi radni slojevi osiromašeni; novi centri moći formirani su oko deatizovanog državnog kapitala; međunacionalne tenzije su pojačane ekonomskim nejednakostima među republikama; 5. Ideološka manipulacija i gubitak klasne svesti: radnici su ideološki oblikovani da prihvate tržišnu logiku, čak i kada ih ona eksploatiše; sindikatima je zabranjena borba za jedinstvena pravila nagrađivanja jer je to protivno tržišnoj logici; pa opisuje sistem kao eksploatatorski, sa grupnim egoizmom, profitterskom logikom i gubitkom radničke solidarnosti; 6. Nacionalizam umesto klasne svesti: umesto stvaranja radničke komunikativne zajednice, došlo je do porasta nacionalnih identiteta; republičke elite manipulišu nacionalnim pitanjima kako bi prikrile sopstvene klasne interese; a rezultat svega toga je raspad klasne svesti, porast nacionalizma, decentralizacija, i raspad države, zbog čega socijalistička demokratija i besklasno društvo nisu ostvareni, nego je sistem stvorio radničku klasu koja ne odlučuje, elitne slojeve koji dominiraju, i nacionalne tenzije koje razaraju zajednicu, zbog ideološke deformacije samoupravljanja.

Milan Kangrga je u svojoj kritičkoj analizi²⁸ jugoslovenskog pseudo-socijalizma istakao sledeće teme i stavove: 1. Monopol nad sredstvima informisanja: vladajuća srednja klasa u Jugoslaviji je preuzela kontrolu nad sredstvima masovne komunikacije; mediji su postali sredstvo ideološke manipulacije, isključujući kritičko mišljenje, posebno ono koje dolazi s leve pozicije; novinarstvo se deklarativno poziva na interese radničke klase, ali u stvarnosti brani interese srednje klase, zbog čega nije bilo moguće stvoriti slobodnu javnost i realnu komunikativnu zajednicu; 2. Napad na marksističku inteligenciju: srednja klasa i njeni ideolozi su reagovali isključivanjem praksisovaca iz javnosti, jer su narušavali njihov mir i interese održavanja poretka; pa su, paradoksalno, disidenti bili oni na vlasti, koji su težili da se formiraju kao liberalna buržoazija; 3. Povezanost klasnog i nacionalnog pitanja: srednja klasa je nacionalna po karakteru – koristi nacionalne parole kako bi legitimisala sopstvene interese (kapital); u Jugoslaviji, zbog njene višenacionalne prirode, ovakva logika vodi do sukoba i razlika među naro-

²⁸ Kangrga, M., „Fenomenologija ideološko-političkog na stupanja jugoslavenske srednje klase”, *Praxis* 1971, 3-4, str. 425-447.

dima; a nacionalno pitanje, po Kangrgi, može biti rešeno samo rešavanjem klasnog pitanja, kroz radničku revoluciju; 4. Kritika poretka i nužnost revolucije: Kangrga tvrdi da je samo radnička klasa u stanju da sprovede pravu socijalističku revoluciju, eliminacijom birotehnokratske elite, jer građansko rešenje nacionalnog pitanja je uvek privremeno i neiskreno, zato što ne menja osnovnu eksploatatorsku prirodu sistema; 5. Uloga Saveza komunista Jugoslavije (SKJ): po Kangrgi samo autentičan komunistički pokret, oslonjen na radničku klasu i levu inteligenciju, može biti nosilac prave samoupravne demokratije, a da bi to bilo moguće, SKJ mora ukloniti birokratiju, tehnomenadžere i pripadnike srednje klase iz svojih redova i osloboditi se agresivnog ideološkog balasta koji zamagluje osnovne principe socijalizma. Tek tako se, bio je uveren Kangrga, može ostvariti osnovna marksistička ideja o slobodnom razvoju svakog pojedinca u razotuđenoj, to jest demokratskoj samoupravnoj zajednici, dok u suprotnom, može doći do raspada zajednice. Kangrga poziva na radikalnu rekonstrukciju jugoslovenskog društva, u kojoj će radnička klasa preuzeti vlast, eliminisati srednjoklasni oportunizam i rešiti i klasno i nacionalno pitanje kroz autentični komunistički pokret.

Dakle, predstavnicima jugoslovenskog stvaralačkog marksizma ključno je bilo da, nasuprot sovjetskom i domaćem staljinističkom dogmatizmu, afirmišu naučnu kritiku i slobodnu javnost kao uslov praktičnog ostvarivanja humanističke koncepcije socijalističkog društva. Staljinizam su shvatali kao ideološku reviziju marksizma i legitimaciju etatističko-birokratskog voluntarizma, koji je konzervirao postojeće stanje. Suprotstavljajući se tome, praksisovci su primenili dijalektički princip negacije negacije kao stvaralačku metodu refilozofikacije marksizma, polazeći od načela da se napredak ostvaruje samoprevazilaženjem sopstvenih ograničenja. Njihova kritika staljinizma, zasnovana na zahtevu za filozofskom i realnom komunikativnom zajednicom, izazvala je oštar otpor sovjetske i domaće birokratije, jer je ukazivala na unutrašnju protivrečnost i istorijsku prolaznost njihovog privilegovanog položaja. Na ontološko-antropološkim osnovama Marksove koncepcije čoveka kao bića prakse, razvila se Praxis filozofija kao teorija revolucionarnog humanizma i kritika pseudosocijalističke alijenacije.

Humanistički marksizam tumačen je kao metafilozofska teorija revolucije i emancipacije, čiji je cilj stvaranje besklasnog, samoupravnog društva slobodnih i odgovornih ličnosti. Ta pozicija bila je merilo njihove kritike sovjetskog i jugoslovenskog etatizma, koji je društvo pretvorio u podaničku masu podređenu birokratsko-tehnokratskoj manipulaciji. Zbog odbacivanja ideologizacije filozofije i insistiranja na autonomiji kritičke misli, praksisovci su bili izloženi represiji, a ideal slobodne komunikativne zajednice ostao je neostvaren, kao i projekat autentične socijalističke demokratije.

PRILOG KRITICI: ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Sumnju u mogućnost ideološki neutralne evaluacije nasleđa jugoslovenske praxis (meta)filozofije, koja i sama poseduje obeležja socijalističkog utopijskog humanizma, potvrđuje i tipologizacija njenih kritičara koju je Lino Veljak²⁹ razvio prema njihovim idejno-vrednosnim, političkim i istorijskim određenjima. On razlikuje tri osnovna tipa kritike:

1. **Gradansko-konzervativnu**, prividno neutralnu i „naučno objektivnu”, koja obnavlja scijentistički mit o filozofiji oslobođenoj od društveno-istorijske problematike. Ovi autori, s antikomunističkih pozicija³⁰, praksisovcima pripisuju legitimisanje partijskog voluntarizma, dok u postjugoslovenskom kontekstu zapravo predstavljaju apologete kapitalističkog poretka, kojima smetaju opozicioni, kritički angažovani intelektualci³¹ jer razmatraju povesne alternative postojećoj stvarnosti i mogućnosti revolucionarnog oblikovanja drugačijeg svetskog ustrojstva³²;
2. **Dogmatsko-(neo)staljinističku**, zastupljenu među sovjetskim ideolozima i njihovim jugoslovenskim sledbenicima, a zapravo svojim postojanjem na najbolji način opovrgava prvi tip kritike, koja praksisovce optužuje za revizionizam i odstupanje od „autentičnog” dijalektičkog materijalizma. Takve optužbe praksisovci su, kao što smo videli, argumentovano odbacili kao iskrivljavanje Marksove misli i ideološku apologiju postojećeg poretka.
3. **Ekonomicističku**, karakterističnu za zvaničnu jugoslovensku teorijsku poziciju, prema kojoj su praksisovci, fokusirani na problem otuđenja, zanemarivali ekonomski razvoj i zakone tržišta. Međutim, njihova analiza društvene krize pokazuje suprotno — praksisovci su radikalno kritikovali ideologiju i praksu „samoupravnog socijalizma” iz perspektive alijenacije rada i borbe za samoupravnu demokratiju.

²⁹ Veljak, L., „Tipologija kritike praxisa”, u: *Aspekti praxisa*, urednici Borislav Mikulić, Mislav Žitko, Filozofski fakultet, Zagreb, 2015, str. 50-55.

³⁰ Brdar, M., *Praxis odiseja, Studija nastanka boljševičkog totalitarnog sistema 1917–1929*, II, JP Službeni list, Beograd 2001, str. 603.

³¹ Savić, M., *Politika filozofskog diskursa*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004, str. 190.

³² Nakon 2000. godine, umesto očekivanog slobodnog, demokratskog i humanog društva, u Srbiji dominira korumpirana postsocijalistička tranzicija, u kojoj ideološke dogme vladajuće elite potčinjavaju slabe i manipulišu javnim diskursom. Kritička, humanistička opozicija je marginalizovana jer ugrožava interese moći i profita, dok levičarski intelektualci nastavljaju da ukazuju na nepravde i predlažu alternativne, humanije i pravednije društvene i globalne perspektive. Videti: Đorđević, M., „Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?”, *Agrafa*, Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad, Godina II 3/2014, str. 184.

Veljak legitimaciju kritika Praxis filozofije, koje smatra misaono inferiornim, zasniva pretežno na njihovim teorijskim, a ne ideološkim osnovama, čime implicitno postavlja i sopstvenu poziciju odbrane praksisovaca i granice njihove vizije socijalističkog samoupravnog društva ili humanističke utopije. U svoju tipologiju nije uključio antihumanističke kritike, dok je Altisera³³ označio kao dogmatskog neostaljinistu, verovatno zbog njegove teze o istoriji bez subjekta. Stoga je netačna tvrdnja Alena Sućeske³⁴ da su naučni kritički uvidi u Praxis filozofiju započeti tek u 21. veku; već sredinom 70-ih i 80-ih slovenački teoretičari i hrvatski filozofi, poput Nenada Mišćevića, ozbiljno su se bavili Altiserovom paradigmatom kao kritikom praksisovskog humanizma.

Međutim, ono što je izvesno jeste da su praksisovci bili u apelovskoj aporiji: s jedne strane verovali su da kao angažovani (meta)filozofi mogu kritikom, kroz akademsku i komunikativno-demokratsku instancu, uticati na mišljenje i odluke političara i ideologa; s druge strane, nisu želeli da deluju kao partijski radnici ili izvršioци ideja, jer bi time izgubili autonomnu kritičku distancu i mogućnost da stvaraju samoupravnu socijalističku demokratiju u procesu odumiranja države. Njihova kritička teorija nije mogla³⁵ da oblikuje radničku klasu, jer su od nje bili otuđeni³⁶ u elitnom kulturnom rezervatu, a pri tom su potcenjivali Marksovu materijalističku spoznaju da ljudi stvaraju svoju istoriju pod datim okolnostima, a ne po svojoj volji. Stoga su spekulativno i utopistički oslanjali svoju veru u ostvarenje humanističkog socijali-

³³ Veljak, L., „Tipologija kritike praxisa”, u: *Aspekti praxisa*, urednici Borislav Mikulić, Mislav Žitko, Filozofski fakultet, Zagreb, str. 56.

³⁴ Sućeska, A., „Spekulativnost praxis filozofije: pokušaj marksističke kritike”, u: *Praxis: društvena kritika i humanistički socijalizam*, uredili Dragomir Olujčić i Krunoslav Stojaković, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd, 2012, str. 134.

³⁵ „Nešto na kraju ipak treba još razjasniti kako autor ne bi ispao-pretenciozan! Sad moram reći: Ja, jer se to mene osobno tiče, čitavam mojim zalaganjem i svime što sam dosad napisao i u životu htio i za što sam se zalagao, ostajem svim time poput svih ovdje kritiziranih filozofa i – ,inih’ tzv. intelektualaca u Hrvatskoj – također pravi ideolog i to time i zato što ovo moje ,pisanje’ i sva ova moja ,spekulacija’ ne mijenja ni dlaku u životu uopće [...]”, Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija*, Službeni glasnik, Beograd, 2010, str. 401-402.

³⁶ Međutim, praksisovci su uvek ostali marginalizovani, malobrojni teoretičari, nemoćni da pokrenu radikalne društveno-političke promene protiv nedemokratskih, korumpiranih i nepravednih poredaka – od real-socijalističkog do postsocijalističkog tranzicionog. Njihova šest decenija duga borba odražava dramu humaniteta južnoslovenskih naroda, u kojoj kritički um, težeći objektivnom saznanju i odbrani univerzalnih principa i vrednosti, nailazi na ideologizovani razum podređen vlasti i partikularnim klasnim interesima, čiji je zadatak da prikriva istinu i brani postojeći društveni poredak. Videti: Đorđević, M., „Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?”, *Agrafa*, Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad, Godina II 3/2014, str. 181.

stičkog projekta na pretpostavci apsolutne slobode pojedinca i moći kritike da menja vladajuću ideologiju.

Zbog toga nisu dovoljno uzimali u obzir istorijsko nasleđe, strukturalnu ekonomsku analizu³⁷ domaćeg i svetskog kapitalizma i položaj Jugoslavije nakon 1948, a samim tim ni realne mogućnosti transformacije društva. Potcenjivali su istorijsko-društvene i materijalne faktore koji su doveli do nesocijalističke revizije teorije i prakse, buržoaske ekonomije, ekonomskih nejednakosti i odsustva klasne svesti i solidarnosti među radnicima, što je konačno omogućilo prihvatanje nacionalizma, građanskog rata i disoluciju države.

Praksisovska kritika je poreklo antagonizama i nejedinstva u još uvek klasnom jugoslovenskom društvu videla pretežno u pogrešnim ideološkim postavkama³⁸, pa nije mogla materijalistički objasniti njihove dublje uzroke niti naučno utemeljiti njihovo prevladavanje, oslanjajući se spekulativno na reafirmaciju Marksovih ranih koncepata. Zbog toga su praksisovci idealistički verovali u jedinstvo radničke klase i mogućnost ostvarenja samoupravljanja, ali su praktično ostajali nemoćni da prevladaju pseudosocijalizam. Njihova humanistička orijentacija isključivala je staljinističku teleologiju³⁹, koju je i Apel kritikovao, i isticala društvene antagonizme, pokazujući klasne i nacionalne konflikte, ali su potcenjivali objektivne materijalne preduslove besklasnog samoupravnog društva.

Iako se njihov humanistički marksizam razlikovao od staljinističkog, mehanicističkog i scijentističko-tehnokratskog pseudomarksizma, utopijski projekat društvene emancipacije doživeo je neuspeh, pre svega zbog prece-njivanja apsolutne slobode subjekta i zanemarivanja istorijskih i strukturnih ograničenja. Još jedan razlog za neprihvatanje antihumanističke teze o

³⁷ *Sloboda i nasilje: razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*, Beograd : Res publica, 2003, str. 91.

³⁸ „Pitanja alternativne istorije SFRJ, na koja teško možemo dobiti pouzdane odgovore, mogu se formulisati ovako: Da li bi se jugoslovenski, socijalistički i nadnacionalni samoupravni projekat autentične, demokratske i pravedne zajednice mogao ostvariti da je bila dopuštena svestrana stvaralačka sloboda, otvoren javni marksistički dijalog i uvažavanje najumnijih, nedogmatskih i međunarodno priznatih intelektualaca iz oblasti društvenih nauka? Da li bi se time razrešili osnovni društveni, ekonomski, politički i kulturni problemi i sprečile duboke sistemske krize, nacionalističke tenzije i antagonizmi – te izbegle katastrofalne posledice i tragičan kraj ideje bratstva i jedinstva u građanskom ratu koji su izazvala republička, nacionalizovana i autoritarna rukovodstva?” Đorđević, M., „Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?”, *Agrafa*, Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad, Godina II 3/2014, str. 183.

³⁹ Videti npr. Kangrga, M., *Povijesnost i mogućnost*, i Marković, Mihailo, „Uzrok i cilj u istoriji”, *Praxis*, Zagreb, Novembar — Decembar 1965, Godina II broj 6.

istoricizmu jugoslovenske praxis orijentacije jeste i njihovo uverenje da staljinizam nije bio nužnost.⁴⁰ Na temelju određenja čoveka kao bića prakse, odbacivali su istorijski determinizam i vulgarni, metafizički materijalizam, zajedno s mehanicističko-redukcionističkim tumačenjem društvene stvarnosti. Reč je o teorijskim ekstremima u kojima se, s humanističke pozicije, prenaglašavao ljudski faktor kao apsolutni subjekt istorije, dok je s druge strane čovek bio isključen i sve prepušteno objektivnoj dijalektici prirode. Na taj način Altiser, iako kritikuje staljinizam, teorijski ne ukida pravolinijsko, teleološko tumačenje istorije koje navodno vodi ka objektivnom kraju; završetak procesa samooslobađanja proglašava sopstvenim poretkom, što praksisovci takođe ne prihvataju, jer i ta pozicija ostaje antihumanistička, izvedena iz Staljinove dijalektike prirode kojom se negira povesni subjekt, odnosno čovek kao tvorac istorije.

Praksisovci su bili svesni nesimetričnosti razvoja, nejednakog napretka republika, površnog jedinstva i ideoloških savezništava staljinista i nacionalista, te upozoravali na moguće posledice, koje su se delom obistinile početkom 90-ih. Njihova kritika nije bila korekcija vladajuće ideologije, kako to tvrde slovenački poststrukturalisti i njihovi tumači⁴¹, već njena negacija i ukazivanje na stvarne antagonizme iza privida socijalističke kohezije. Kritički su razarali interpelaciju radničke klase u skladu s postavkama buržoasko-staljinističko-nacionalne ideologije, pa su bili mesto traumatske tačke i antagonizam, iza privida socijalističke društvene kohezije i jedinstvenog društvenog tkiva, ono isključeno iz samoreprezentacije i reprodukcije društvene stvarnosti kao jedinstva lišenog svih unutrašnjih antagonizama.

Apel je prevazilaženje protivrečnosti između idealne i stvarne komunikativne zajednice postavio kao osnovu dijalektičke rekonstrukcije društvene istorije⁴² i utopijske vizije njenog razvoja, s ciljem humanizacije čovečanstva. Idealnu zajednicu vidi kao paradigmu ljudske racionalnosti i globalne saglasnosti, koju je moguće ostvariti kroz neprekidan proces usklađivanja spoznajnih interesa, objektivnost nauke i međuljudsko sporazumevanje zrelih i odgovornih građana. Njegova koncepcija transcendentarno-pragmatičkog etičkog diskursa pretpostavlja slobodne, odgovorne, racionalne i jednake sagovornike koji argumentima zajedno traže istinu, pri čemu svi snose jed-

⁴⁰ Golubović, Z., *Staljinizam i socijalizam : nastanak staljinizma u ideologiji i praksi sovjetskog društva*, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1982.

⁴¹ Dedić, N., „Recepcija Luja Altisera i antihumanističkog marksizma u Jugoslaviji”, u: *Savremena marksistička teorija umetnosti*, uredili Nikola Dedić, Rade Pantić i Sanela Nikolić, Orion Art i FMK, Beograd, 2015, str. 377.

⁴² Apel, Karl-Otto, *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1980, str. 65.

naku suodgovornost za rešavanje globalnih problema, poput ekoloških kriza. Konkretna pitanja, uključujući zakonske norme, moraju se rešavati kroz institucionalizovane oblike praktičnog diskursa, dok svetsko javno mnjenje i sredstva informisanja igraju ključnu ulogu u postizanju intersubjektivnog konsenzusa u idealnoj globalnoj komunikativnoj zajednici.

Pa ipak, prema pragmatičnoj i marksističkoj logici uspeha, i Apelova i praksisovska koncepcija pokazale su nemoć metafizike i praktični neuspeh u ostvarivanju svojih utopijskih humanističkih projekata, završivši u aporiji između kritički angažovanog intelektualca i realpolitike. Apel je u okviru transcendentalne pragmatike i etike diskursa polazio od niza kritički nepreispitanih pretpostavki, kao i racionalističkih i humanističkih predrasuda. Među najvažnijima su: da su istoricizam i totalitarne karakteristike svojstvene isključivo staljinizmu, koga, netačno, a zapravo ideološki, poistovećuje s marksizmom i socijalizmom; da filozofska komunikativna zajednica nije ostvarena jer su svi filozofi – pa i praksisovci – ostali zarobljeni realnim ideološkim i klasnim interesima zavedenih strana; te da je moguće prevazići liberalno-demokratski, građanski i scijentistički tehnicizam i uspostaviti jedinstvo instrumentalne racionalnosti i humanosti, odnosno objektivnog, naučno-tehnološkog znanja i intersubjektivnog, hermeneutičkog sporazumevanja, bez preispitivanja kapitalističkog ekonomskog modela, koji inherentno negira jednakost i ravnopravnost ljudi i nacija, čime se kompromituju uslovi društvene i međunarodne simetrije moći neophodni za komunikaciju i postizanje konsenzusa.

S druge strane, praksisovci su potcenjivali objektivne prepreke za ostvarenje socijalizma u SSSR-u, Jugoslaviji i šire, uključujući nasleđene istorijske okolnosti, strukturnu zavisnost država unutar svetskog kapitalističkog sistema, kao i njegovu sposobnost da prevaziđe sopstvene imanentne protivrečnosti i krize. Zbog toga su precenjivali moć filozofije i kompetenciju samoupravljača, kao i građana u Apelovoj viziji, da ravnopravno i direktno učestvuju u diskusiji, oblikuju javnost, postižu konsenzus i donose odluke o složenim pitanjima koja zahtevaju multidisciplinarno znanje. Iako nisu sumnjali u ostvarivost socijalističkog društva i nisu osporavali spekulativno određenje čoveka kao bića prakse – slobodne, stvaralačke, originalne i autentične ličnosti – precenjivali su kreativne potencijale konkretnih delovanja pojedinaca i njihovu apsolutnu slobodu, zanemarujući pri tom činjenicu da je u Drugoj Jugoslaviji većini bilo omogućeno samoostvarenje, odnosno da postanu ono što mogu biti i da vode smislen, a ne lažan život.

U postsocijalističkom svetu, liberalno-humanistička i prosvetiteljska načela nisu postala dominantna u međunarodnim odnosima: čovek nije centralna vrednost, komunikativna globalna zajednica suodgovornih ljudi nije

uspostavljena, a sudbina većine čovečanstva određuju beskrupulozne vladajuće klase imperijalnih država, vođene iracionalnom željom za beskonačnim uvećavanjem moći i profita. Posledica je negacija univerzalno-ljudskih i liberalno-demokratskih vrednosti, dehumanizacija i instrumentalizacija ljudi, nauke, tehnologije, medija i međunarodnih institucija za egoističke ciljeve

Iz svega prethodno rečenog proizlaze pitanja⁴³ koja u ovom tekstu možemo tek nagovestiti: Zašto se liberalna i socijalistička humanistička utopijska vizija pravedne i demokratske zajednice slobodnih ličnosti nisu ostvarile? Zašto su emancipatorski ciljevi u praksi često pretvarani u svoju negaciju i ostajali rasep između uma i zbilje? Zašto su angažovani filozofi bili nemoćni i bez značajnog uticaja od polovine 20. veka do danas?

Odgovori zahtevaju kritičku analizu temeljnih filozofskih pretpostavki, spoznaja i kategorija, kao i konceptijskih grešaka u verovanju da je moguće praktično ostvarenje radikalno drugačijeg sveta i čoveka. Potrebno je razmotriti racionalističko, idealističko i redukcionističko poimanje čoveka, istorije i sveta, kao i podcenjivanje kompleksnosti ljudskog duševno-duhovnog života, uključujući iracionalne, volitivno-emocionalne i motivacione faktore koji oblikuju međuljudske i međunarodne odnose.

Pitanje ostaje da li se u ovim nerazrešivim protivrečnostima ljudske prirode kriju dubinski objektivni razlozi neostvarivanja humanističko-emancipatorskih principa – marksističkih i liberalno-građanskih – i time realne nemogućnosti stvaranja istorijski drugačijeg sveta, u kojem ljudi ne bi jedni druge obespravljivali, porobljavali, eksploatisali i dehumanizovali.

Iz problema neostvaranja ključnih principa humaniteta unutar sukobljenih paradigmi liberalizma i socijalizma proizlaze brojna teorijski relevantna pitanja, na koja nije moguće dati konačne odgovore pre završetka ljudske istorije, koja uz aktuelni tehno-naučni razvoj može poprimiti i transhumanistički oblik. Ipak, opravdano je sumnjati u postojanje dezideologizovanog metafilozofskog mišljenja i njegovu sposobnost da delotvorno doprinese stvaranju globalne, interdisciplinarne, komunikativne zajednice i humane trans-građanske demokratske budućnosti čovečanstva.

Da zaključimo, analizom Apelove transformacije filozofije i praxisovske kritike staljinizma pokazano je da oba projekta polaze od zajedničkog cilja: stvaranja racionalne, slobodne i solidarne zajednice komunikacije. Ipak, Apel idealnu komunikativnu zajednicu postavlja kao regulativnu ideju beskonačnog diskursa, dok Praxis filozofija insistira na njenom istorijskom ostvarivanju kroz praksu i samoupravljanje. Ta razlika proizvodi središnju aporiju:

⁴³ Đorđević, M., „Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?“, *Agrafa*, Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad, Godina II 3/2014, str. 185.

ideal se može misliti, ali ne i u potpunosti ostvariti unutar realnih odnosa moći.

Rad je ukazao da između Apelove transcendentalne pragmatike i jugoslovenskog praxis humanizma postoji strukturna srodnost: obe teorije razumevaju filozofiju kao delatnost koja treba da preobrazi svet, ali su ograničene vlastitim racionalističkim pretpostavkama. Ovim se sistematski pokazuje da jugoslovenska metafilozofija može biti čitana kao istorijsko konkretizovanje Apelove etike diskursa, dok Apel nudi metateorijski okvir za razumevanje neuspeha praxis projekta.

Zajednička sudbina Apelove i praxis orijentacije ukazuje na unutrašnju granicu modernog humanizma — pokušaj da se racionalno utemelji politička emancipacija nužno nailazi na aporiju između teorije i moći. Dalja istraživanja mogla bi proširiti ovo poređenje na savremene teorije deliberativne demokratije i postmarksističke diskurse (Habermas, Honneth, Mouffe), u cilju razumevanja trajnog problema nemogućnosti potpunog razotuđenja komunikacije.

LITERATURA

- Apel, Karl-Otto, *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1980.
- Bodin, Milenko; Glavaš, Sandra; *Intervju sa Karl-Otto Apelom, Politička misao*, Vol. XXVII (1990), No. 2. , Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu
- Brdar, Milan, *Praksis odiseja, Studija nastanka boljševičkog totalitarnog sistema 1917–1929*, II, JP Službeni list, Beograd 2001.
- Golubović, Zagorka, *Staljinizam i socijalizam: nastanak staljinizma u ideologiji i praksi sovjetskog društva*, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1982.
- Dedić, Nikola, „Recepcija Luja Altisera i antihumanističkog marksizma u Jugoslaviji”, u: *Savremena marksistička teorija umetnosti*, uredili Nikola Dedić, Rade Pantić i Sanela Nikolić, Orion Art i FMK, Beograd, 2015.
- Đorđević, Milan, „Alijenacija praksisovaca – bitan razlog destrukcije?”, *Agrafa*, Filozofski centar za psihanalizu, Godina II, 3/2014.
- Kangrga, Milan, „Fenomenologija ideološko-političkog na stupanja jugoslavenske srednje klase”, *Praxis* 1971, 3-4.
- Kangrga, Milan, *Šverceri vlastitog života*, Republika, Beograd, 2001.
- Kangrga, Milan, *Spekulacija i filozofija*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Marković, Mihailo, *Revizija filozofskih osnova marksizma u SSSR-u*, SFD, Beograd 1952.
- Petrović, Gajo, „Filozofija u SSSR od Oktobarske revolucije do 1938. godine”, *Pogledi*, Zagreb, januar 1953.
- Petrović, Gajo, *Čemu Praxis*, Praxis, Zagreb, 1972.
- Petrović, Gajo, *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1986.
- Petrović, Gajo, *Mišljenje revolucije*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1986.

-
- Savić, Mile, *Politika filozofskog diskursa*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004.
- Sloboda i nasilje*: razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi, Beograd : Res publica, 2003.
- Sućeska, Alen, „Spekulativnost praxis filozofije: pokušaj marksističke kritike”, u: *Praxis: društvena kritika i humanistički socijalizam*, uredili Dragomir Olujić i Krunoslav Stojaković, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd, 2012.
- Supek, Rudi, „Zašto kod nas nema borbe mišljenja?”, *Pogledi* 12(1953), Zagreb
- Supek, Rudi, „Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma”, *Praxis* 1971, 3-4.
- Sutlić, Vanja, „Trans-filozofija: Marx i filozofija”, u: *Bit i suvremenost*, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.
- Veljak, Lino, „Tipologija kritike praxisa”, u: *Aspekti praxisa*, urednici Borislav Mikulić, Mislav Žitko, Filozofski fakultet, Zagreb, 2015.
- Vranicki, Predrag, *Dijalektički i historijski materijalizam*, Matica hrvatska, Zagreb, 1983.
- Vranicki, Predrag, *Historija marksizma*, druga knjiga, Cekade, Zagreb, 1987.

MILAN ĐORĐEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE PROBLEM OF THE COMMUNICATIVE
COMMUNITY: KARL-OTTO APEL AND YUGOSLAV
PRAXIS ANTI-STALINISM

Abstract: Drawing on the historical horizon and the hermeneutical situation involved in interpreting a fragment from the Apel's interview, this paper explores the fundamental tenets of his philosophical transformation, with particular emphasis on his critique of the Marxist paradigm. It also examines the connection between the Apel's project and the Yugoslav *Praxis* philosophers' intention to shape a communicative community and to contribute to the realization of a self-managing, democratic society.

This process—unfolding within the broader context of the de-Stalinization of Yugoslav philosophy—proceeded from the re-philosophization of Marxism and the affirmation of the revolutionary-humanist potential of the dialectical-historical principle of the negation of negation, through the development of an ontologically and anthropologically grounded philosophy of praxis and the thematization of alienation, to the conception of revolution as a presumed metaphilosophical instrument of class consciousness and self-emancipation of the working class. The ultimate goal was to overcome pseudo-socialist, that is, state-bureaucratic and techno-managerial forms of order.

In its concluding considerations, the paper highlights the key shortcomings of both the rationalist and humanist-utopian projects of transcendental pragmatics (discourse ethics) and the Marxist idea of revolution. It further analyzes the reasons behind the practical failure to establish a liberal and socialist democratic communicative community and, consequently, to achieve the de-alienation of humanity. This failure is interpreted as the result of an aporia between engaged intellectuals and the logic of realpolitic—an impasse that prevented the realization of the fundamental humanist and emancipatory ideals of modern philosophical thought. The paper ultimately raises questions that radically call into doubt the scope and validity of these ambitions.

Keywords: Karl-Otto Apel, discourse ethics, Yugoslav *Praxis*-metaphilosophy, Stalinism, ideology, communicative community, humanist utopia

Primljeno: 1.3.2025.

Prihvaćeno: 15.5.2025.

ĐORĐE VUKAŠINOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

GEDEL O KANTOROVOM PROBLEMU KONTINUUMA I: GEDELOVA FILOZOFIJA MATEMATIKE²

Sažetak: *Kantorov problem kontinuuma* je pitanje: Koliko tačaka ima na pravoj u euklidskom prostoru? Kantor (Georg Cantor) je verovao da je broj tačaka na pravoj, tj. *kardinalnost kontinuuma*, prvi beskonačni kardinal koji dolazi posle kardinalnosti skupa prirodnih brojeva. To je gruba formulacija Kantorove hipoteze kontinuuma. Kantor je u više navrata tokom svoje karijere pokušavao da dokaže hipotezu kontinuuma. Međutim, njegov napor nije urodio plodom. Početkom XX veka, teorija skupova biva formulisana kao aksiomatska teorija. Ta aksiomatska teorija se zove *Cermelo-Frenkelova teorija skupova sa aksiomom izbora*, tj., *ZFC* teorija skupova. Na osnovu rezultata Gedela (Kurt Gödel) i Koena (Paul Cohen), znamo da teorija *ZFC* niti dokazuje, niti opovrgava Kantorovu hipotezu, te Kantorov problem kontinuuma ostavlja nerešenim. Međutim, prema Gedelovom mišljenju, Kantorov problem kontinuuma se može rešiti proširivanjem teorije skupova *ZFC* novim aksiomama koje će nam dati celovitiji uvid u strukturu univerzuma skupova. Ovaj rad je prvi u nizu od dva rada u kojima nam je cilj da predstavimo neke od Gedelovih predloga za pristup rešavanju Kantorovog problema kontinuuma, kao i Gedelovu platonističku filozofsku poziciju koja stoji u osnovi tih predloga. Ovaj rad je fokusiran na predstavljanje Gedelove filozofije matematike. U tom cilju ćemo prvo predstaviti reprezentativne pravce u filozofiji matematike i njihove glavne predstavnike. Potom ćemo objasniti šta je Hilbertov program i kakve su, prema Gedelovom mišljenju, posledice nemogućnosti njegovog sprovođenja. Zatim se bavimo ontološkim, a na kraju epistemološkim aspektom Gedelovog platonizma.

Ključne reči: Godel, platonizam, teorija skupova, hipoteza kontinuuma

¹ E-mail adresa autora: dj.vukasinovic@stud.f.bg.ac.rs

² Ovaj rad sadrži drugi deo autorovog završnog rada pod nazivom *Gedel o Kantorovom problemu kontinuuma* koji je odbranjen na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu septembra meseca 2021. godine.

UVOD

Koliko tačaka ima na pravoj u euklidskom prostoru? Koja je kardinalnost kontinuuma – skupa realnih brojeva? Koliko podskupova ima skup prirodnih brojeva? Ova pitanja su ekvivalentna, u tom smislu što odgovor na jedno daje odgovor na sva druga. Svako od ovih pitanja je jedan način da se postavi *Kantorov problem kontinuuma*.³

Kantor (Georg Cantor), tvorac teorije skupova, verovao je da je kardinalnost kontinuuma prvi beskonačni kardinal koji dolazi posle kardinalnosti skupa prirodnih brojeva. To je gruba formulacija Kantorove *hipoteze kontinuuma* (*CH*).⁴ Kantor je u više navrata tokom svoje karijere pokušavao da dokaže hipotezu kontinuuma. Međutim, njegov napor nije urodio plodom.

Početkom XX veka, teorija skupova biva formulisana kao aksiomska teorija naporima, pre svega, Cermela (Ernst Zermelo) i Frenkela (Abraham Fraenkel). Ta aksiomska teorija se zove *Cermelo-Frenkelova teorija skupova sa aksiomom izbora*, tj. *ZFC* teorija skupova.⁵ Na osnovu rezultata Gedela (Kurt Gödel) i Koena (Paul Cohen), znamo da teorija skupova *ZFC* niti dokazuje, niti opovrgava Kantorovu hipotezu, te Kantorov problem kontinuuma ostavlja nerešenim.⁶ Međutim, prema Godelovom mišljenju, Kan-

³ Gödel, K., „What is Cantor’s continuum problem? 1947” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974.* (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay and J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990., str. 176.

⁴ Hipoteza kontinuuma, odnosno njene posledice, garantuju da je:

$$2^{\aleph_0} = |P(\omega)| = \aleph_1$$

Pri tome: $\aleph_0$ je prvi beskonačni kardinal; $\aleph_1$ je drugi beskonačni kardinal i prvi neprebrojiv kardinal; $|A|$ je kardinalnost ili broj elemenata skupa A ; $P(A)$ je partitivni skup, odnosno skup svih podskupova skupa A ; ω je skup prirodnih brojeva.

⁵ Teorija *ZFC* je teoriju prvog reda nad jezikom koji čini jedan binarni predikat $\in$, koji označava relaciju pripadnosti. Nelogičke aksiome teorije *ZFC* se neformalno mogu predstaviti na sledeći način:

- *Ekstenzionalnost*: Skupovi su jednaki, ako imaju iste elemente.
- *Zasnivanje*: Svaki skup ima najmanji element u odnosu na relaciju pripadnosti.
- *Unija*: Za svaki skup, postoji skup svih elemenata njegovih elemenata.
- *Partitivni skup*: Za svaki skup, postoji skup svih podskupova tog skupa.
- *Beskonačnost*: Postoji beskonačan skup.
- *Zamena*: Kolekcija slika definibilne funkcije čiji je domen skup jeste skup.
- *Izbor*: Za svaku nepraznu familiju međusobno disjunktih nepraznih skupova postoji skup koji sadrži po tačno jedan element svakog skupa iz te familije.

⁶ Godel je konstruisao najmanji unutrašnji (klasni) model *L* teorije skupova koji se zove *konstruktibilni univerzum* i pokazao da su u tom modelu istinite sve aksiome *ZFC*, ali i *CH*. Time je ustanovljeno da *ZFC* ne opovrgava *CH*. Nasuprot Godelu koji se služio *metodom unutrašnjih modela*, Koen se služio *metodom spoljašnjih modela*, odnosno *forsingom* i poka-

torov problem kontinuuma se može rešiti proširivanjem teorije skupova *ZFC* novim aksiomama koje će nam dati celovitiji uvid u strukturu univerzuma skupova.

Ovaj rad je prvi u nizu od dva rada u kojima nam je cilj da predstavimo neke od Godelovih predloga za pristup rešavanju Kantorovog problema kontinuuma, kao i Godelovu platonističku filozofsku poziciju koja stoji u osnovi tih predloga. Ovaj rad je fokusiran na predstavljanje Godelove filozofije matematike. Razmatranje Godelove filozofije matematike za svrhe predstavljanja njegovih predloga za rešavanje Kantorovog problema kontinuuma je od značaja jer naš stav o Kantorovom problemu kontinuuma diktira filozofska pozicija koju implicitno ili eksplicitno prihvatamo. Ne samo da „status” Kantorovog problema biva određen pozadinskom filozofijom matematike, nego i način njegovog rešavanja. U cilju razjašnjenja navedenog, prvo ćemo predstaviti reprezentativne pravce u filozofiji matematike i njihove glavne predstavnike. Potom ćemo objasniti šta je Hilbertov program i kakve su, prema Godelovom mišljenju, posledice nemogućnosti njegovog sprovođenja. U trećem odeljku ovog dela rada se bavimo ontološkim, a u četvrtom epistemološkim aspektom Godelovog platonizma. Te teme bi trebalo da nam omoguće jasniji uvid u Godelove predloge za rešavanje Kantorovog problema.

PRAVCI U FILOZOFIJI MATEMATIKE

Po uzoru na Došena, razmotrimo na koje načine možemo odgovoriti na pitanje: da li se iskazi matematike odnose na nešto, u tom smislu što „im kao jezičkim objektima odgovara nešto što oni opisuju”?⁷ Ako na to pitanje odgovorimo sa „ne”, onda zastupamo poziciju koja se zove *čisti formalizam*. Ako na pitanje odgovorimo sa „da”, onda imamo dve opcije. Ako tvrdimo da to što matematički iskazi opisuju zavisi od ljudskog uma, onda zastupamo poziciju koja se zove *konstruktivizam*. Ako tvrdimo da to što matematički iskazi opisuju ne zavisi od ljudskog uma, onda zastupamo poziciju koja se naziva *platonizam*. Dalje ćemo predstaviti ove pozicije i filozofije njihovih glavnih predstavnika.

Grubo govoreći, za formalistu je matematika sistem pravila za manipulaciju matematičkim simbolima. Semantičke kategorije (istinitost, referencija

zao da postoji model u kojem su istinite sve aksiome *ZFC* i $\neg CH$. U sadejstvu sa Godelovim rezultatom, ovime je dokazano da je *CH* nezavisno.

⁷ Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1986, str. 53.

i sl.), ukoliko se ne mogu svesti na sintaksne, jesu izlišne prema mišljenju formalista.⁸ Fregeovo (Gottlob Frege) shvatanje formalne teorije (sistema) je omogućilo preciziranje formalističke pozicije. Konstruišući dokaze u nekoj formalnoj teoriji nismo zainteresovani za značenje nizova simbola koji u tom dokazu figuriraju. Radi se o pukoj manipulaciji simbolima shodno pravilima koja su tom teorijom data. Ideja je da se matematika shvati kao formalna teorija ili kao skup formalnih teorija.⁹

Jedan važan predstavnik formalizma je veliki nemački matematičar David Hilbert (David Hilbert). Hilbert nije bio zastupnik čistog formalizma, kako smo ga upravo opisali. Njegov formalizam je imao i konstruktivističku komponentu.¹⁰ Jedan deo matematike zaista čine neinterpretirani nizovi simbola, dok drugi čine tvrđenja o nekakvim (konačnim) grafičkim konstruktima ljudskoga uma, kako ih Došen naziva,¹¹ pa, samim tim, taj deo matematike za predmet ima stvarnost koju opisuje. Da pojasnimo. Hilbert matematiku deli na *finitističku* i *infinitističku*.¹² Ova podela ostaje na intuitivnom planu: matematika je finitistička kada se ne poziva na beskonačnost; inače je infinitistička.¹³ Objekti kojima se finitistička matematika bavi su nalik sledećim:

|, ||, |||, ...

Simboli i iskazi elementarne teorije brojeva su skraćenice i sredstva saopštavanja informacija o takvim nizovima.¹⁴ Na primer, 2 i 3 su, redom, skraćenice za || i |||, dok se iskazom $3 > 2$ tvrdi da niz ||| širi niz ||. Sa druge strane,

⁸ Linnebo, Ø., *Philosophy of Mathematics*, Princeton University Press, Princeton 2017, str. 38 – 39.

⁹ Formalista može govoriti o semantičkim kategorijama. On se, na primer, ne mora odričati teorije modela. Za teoriju modela bi bilo dovoljno reći da sve njene teoreme mogu biti rekonstruisane kao teoreme teorije ZFC, koja nije ništa drugo do jedna formalna teorija. Tako i semantičke kategorije, poput istinitosti, valjanosti, interpretacije i sl., mogu biti čisto sintaksno shvaćene, te, dakle, upotreba tih kategorija nije protivna formalističkim skrupulama.

¹⁰ Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 54.

¹¹ Isto, str. 55.

¹² Isto.

¹³ Došen navodi jedan način da se ova podela načini preciznijom. Možda „je finitističku matematiku najbolje zamišljati kao *Skolemovu primitivno rekurzivnu aritmetiku*, ili nešto tome slično” (Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 55). Primitivno rekurzivna aritmetika je teorija prvog reda *bez* kvantifikatora. Iz neke finitističke perspektive, kvantifikovanje preko beskonačnih domena deluje problematično, utoliko što se time implicitno zahteva da je beskonačni totalitet objekata o kojima reč na neki način dovršen (da je beskonačnost aktualizovana). (Sam Hilbert aksiome teorije prvog reda koje nam govore o kvantifikatorima naziva *transfinitnim aksiomama* (Hilbert, D., „On the Infinite” u *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879 – 1931* (priredio J. van Heijenoort), Harvard University Press, Massachusetts 1967, str. 382).)

¹⁴ Hilbert, D., „On the Infinite”, str. 377.

infinetističku matematiku ne treba shvatiti ovako, nego je treba razumeti na način na koji čisti formalista vidi celu matematiku.

Kako ranije rekosmo, prema mišljenju konstruktivista, iskazima matematike odgovara nešto što oni opisuju i ono zavisi od ljudskog uma. Ta zavisnost se sastoji u tome što su predmeti kojima se matematika bavi *konstruisani* od strane matematičara.¹⁵ Barker (Stephen F. Barker) povlači analogiju između matematičara i Boga u vezi sa konstruktivističkim viđenjem stvaralačke aktivnosti matematičara.¹⁶ Međutim, za razliku od Boga, kreativni kapaciteti matematičara su višestruko ograničeni. Matematičar u svojoj imaginaciji može konstruisati samo konačne objekte, a svaki objekat kojim se matematika bavi mora u principu moći biti konstruisan. Tako, konstruktivisti, za razliku od formalista i platonista, zauzimaju revizionistički stav prema matematici.¹⁷ Sve teoreme koje se pozivaju na aktualnu beskonačnost ili čiji dokazi ne sadrže čak ni implicitno uputstvo za konstrukciju objekta o kojem je reč, a koji zadovoljava dato svojstvo, moraju biti odbačeni.

Jedan od važnijih predstavnika konstruktivističke pozicije je veliki holandski matematičar L. E. J. Brauver (L. E. J. Brouwer). Brauverova se filozofija matematike naziva *intuicionizam*,¹⁸ a njene korene Brauver nalazi u Kantovoj (Immanuel Kant) filozofiji.¹⁹ Za razliku od Kanta, za Brauvera i njegove sledbenike intuicionizam nije bio samo apstraktni opis stvarnosti kojom se matematičari bave i matematičke prakse, nego i orijentir za to čime matematičari *moгу* i *treba* da se bave. Brauver je smatrao da odbacivanjem neograničene primene zakona isključenja trećeg – *par excellence* nekonstruktivnog sredstva rasuđivanja – zapravo odbacujemo jedno staro i pogrešno verovanje koje je analogno verovanju u racionalnost broja π i drugim sličnim neistinama.²⁰ Odbacivanje neograničene primene zakona isključenja trećeg i aktualne beskonačnosti, Brauver je branio pozivanjem na „osnovnu intuiciju matematike”, „intuiciju puke dvojnosti”.²¹ Kako se nama čini, Brauver na umu ima sledeće. Opažanjem kvalitativnih razlika u

¹⁵ Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 53.

¹⁶ Barker, S., *Filozofija matematike*, Nolit, Beograd 1973, str. 134.

¹⁷ Horsten, L., „Philosophy of Mathematics”, <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/philosophy-mathematics/> 10.10.2024.

¹⁸ Linnebo, Ø., *Philosophy of Mathematics*, str. 73.

¹⁹ Brouwer, L. E. J., „Intuitionism and formalism” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priredili P. Benacerraf i H. Putnam.), Cambridge University Press, Cambridge 1983, str. 78.

²⁰ Brouwer, L. E. J., „Consciousness, philosophy, and mathematics” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priredili P. Benacerraf i H. Putnam), Cambridge University Press, Cambridge 1983, str. 94.

²¹ Isto, str. 80.

sadržajima koji su nam dati u pojedinim trenucima našeg mentalnog života i apstrahujući od osećajnog sadržaja (*emotional content*) tih sadržaja, bivaju generisani prirodni brojevi dovođenjem u jedinstvo rezultata te apstrakcije. Ovakav pristup razumevanju aritmetike otvara put i razumevanju geometrije, na temelju Dekartovih (René Descartes) rezultata u vezi sa analitičkom geometrijom, jer se time geometrijski problemi svode na algebarske.²²

Podsetimo se da, prema mišljenju platonista, iskazima matematike odgovara od uma nezavisna stvarnost koju oni opisuju. Ontološki posmatrano, stvar je prosta: predmeti matematike su apstraktni entiteti koji postoje nezavisno od ljudskog uma. Međutim, epistemološki, platonizam deluje više nego zahtevno. Matematičke objekte ne opažamo čulima, niti su oni plod stvaralačke imaginacije matematičara. Ta stvarnost o kojoj je reč deluje krajnje nedostupno.

Platonizam je implicitno prihvaćen kao radna pretpostavka matematičara. Međutim, ako bismo pitali matematičare da se izjasne o svojim filozofskim stavovima o prirodi stvari kojima se bave i o načinima na koje ih saznaju, ispostavilo bi se da je platonizam „sve samo ne opšte prihvaćen”.^{23 24}

Platonizam svoje korene nalazi u delima Platona. Među savremenijim predstavnicima platonizma su veliki matematičari i filozofi Frege, Rasel (Bertrand Russell) i Godel. Na ovom mestu ćemo reći nešto o Fregeovoj poziciji i pomenuti Raselovu. Prema Fregeovom mišljenju, matematički entiteti, poput brojeva i skupova, zajedno sa mislima,²⁵ istinosnim vrednostima i funkcijama,²⁶ čine *treće carstvo* apstraktnih entiteta koji se razlikuju od fizičkih objekata, ali i od mentalnih stanja. Epistemološki aspekt Fregeovog platonizma je u vezi sa njegovim logicizmom. *Logicizam* je projekat čiji je cilj bio

²² Isto.

²³ Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, Doktorska disertacija, Beograd 2004, str. 99.

²⁴ Postoji pozicija u filozofiji matematike koja se zove *radni realizam* (*working realism*), a koju bismo još mogli nazvati *metodološki platonizam*. Prema tom stanovištu, matematiku treba praktikovati *kao da je* platonizam ispravna pozicija (Linnebo, Ø., *Philosophy of Mathematics*, str. 68). Čini se da ovakvu poziciju prihvata i Koen, inače formalista, kada raspravlja o *istinitosti* hipoteze kontinuuma. Videti Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, *The Journal of Symbolic Logic*, br. 53 (2), str. 498 – 499.

²⁵ „*Misao*” (*Gedanke*) je Fregeov tehnički termin koji označava apstraktni entitet koji jeste *smisao* (*Sinn*) ili intenzionalnu komponentu značenja iskaza (Frege, G., „O smislu i nominatumu” u *Ogledi o jeziku i značenju* (priredili A. Pavković i Ž. Lazović), Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1992, str. 38 – 39), a ne oznaka mentalni proces ili šta tome slično.

²⁶ Pod funkcijama se ovde ne podrazumevaju grafovi. U Fregeovom pojmovnom okviru, funkcije su intenzionalni entiteti. Recimo, pojmovi su poseban slučaj funkcija – unarne funkcije, ili, Fregeovim jezikom, nezasićeni entiteti sa jednim praznim mestom. Više o tome u Frege, G., „Funkcija i pojam” u *Osnove aritmetike i drugi spisi* (priredili F. Grgić i M. Hudoletnjak Grgić), Kruzak, Zagreb 1995.

da se pokaže da su istine matematike u stvari logičke istine.²⁷ Fregeova ideja, prilikom njegove analize epistemičkog pristupa, recimo, brojevima, sastoji se u tome da pitanje o datosti brojeva svede na semantičke osobine rečenica u kojima se javljaju numerali.²⁸ Značenje takvih rečenica može biti shvaćeno analizom primene pojma broja i pozivanjem na neke principe apstrakcije, koji mogu biti shvaćeni kao analitički iskazi.²⁹ ³⁰ Tako nam je pristup trećem carstvu dat analizom značenja reči koje figuriraju u nekom iskazu.

Napomenimo da Fregeova filozofija matematike ima i kantovsku komponentu, utoliko što gorenavedena analiza ne važi za geometriju. Prema Fregeovom mišljenju, u istinitost iskaza geometrije se uveravamo pozivajući se na čiste opažaje *a priori* geometrijskih objekata.³¹ Nasuprot Fregeu, Rasel, takođe logičista, smatrao je da se *cela* matematika može svesti na logiku.³² Međutim, treba istaći da Fregeova, kao i Raselova, koncepcija logike ne odgovara savremenoj. Kada Frege govori o logici, on ima u vidu fragment logike višeg reda koja mu je omogućavala da pravi neka jaka egzistencijalna tvrđenja.³³ Za logiku višeg reda Kvajn (W. V. O. Quine) je kazao da je „teorija skupova u jagnjećoj koži”,³⁴ a teorija skupova svakako nije logika.

HILBERTOV PROGRAM I NEUPOTPUNJIVOST MATEMATIKE

Obično se navodi da je Hilbertov program za cilj imao formulisanje potpune³⁵ i konzistentne³⁶ formalne teorije koja kodifikuje *celu matematiku*. Međutim, time kao da se ispušta iz vida, mada ne nužno, jedan drugi cilj: *eliminacija beskonačnosti*.

²⁷ Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 54.

²⁸ Linnebo, Ø., *Philosophy of Mathematics*, str. 29.

²⁹ Frege, G., „Osnove aritmetike: Logičko-matematičko istraživanje pojma broja” u *Osnove aritmetike i drugi spisi* (priredili F. Grgić i M. Hudoletnjak Grgić), Kruzak, Zagreb 1995, str. 76, 89 – 90.

³⁰ Naravno, ovde je implicitna pretpostavka da su svi i samo analitički iskazi logičke istine.

³¹ Isto, str. 39 – 40.

³² Russell, B. *Principles of Mathematics*, Routledge, London 2010, str. 4 – 5.

³³ Jedino egzistencijalno tvrđenje koje logika dokazuje jeste $\exists x \, x = x$, tj., *postoji nešto*. To je prirodno tvrđenje ukoliko primetimo da se radi o jeziku, a jezik je uvek *o nečemu*. Naravno, može se sporiti da li je = logički simbol ili ne.

³⁴ Quine, W. V. O., *Philosophy of Logic*, Harvard University Press, Cambridge 1986, str. 66 – 68.

³⁵ Teorija *T* je *potpuna* akko *T* dokazuje φ ili $\neg\varphi$, za svaku rečenicu φ nad jezikom teorije *T*. Drugim rečima, naša teorija odlučuje svako tvrđenje.

³⁶ Teorija *T* je *konzistentna* akko ne postoji rečenica φ nad jezikom teorije *T* takva da *T* dokazuje φ i $\neg\varphi$.

Projekat eliminacije beskonačnosti Hilbert vidi kao nastavak onoga što je započeo Vajerštras (Karl Weierstraß), koji je eliminisao „beskonačno male i velike veličine (...) iz analize (...) redukcijom iskaza o njima na [iskaze o – prim. prir.] relacijama među konačnim objektima”,³⁷ koristeći i danas standardnu epsilon-delta definiciju limesa.³⁸ Međutim,

beskonačno se i dalje javlja u beskonačnim nizovima brojeva koji definišu realne brojeve, i, dalje, u pojmu skupa realnih brojeva, koji zamišljamo kao aktualno dat totalitet, potpun i zatvoren.³⁹

Pre no što odemo dalje u izlaganju, imajmo u vidu da „eliminisanje beskonačnosti” ne znači njeno izbacivanje iz matematike. Kako Došen kaže, „ograničiti matematiku na finitističku bilo bi sakaćenje za Hilberta”.⁴⁰ ⁴¹ Ideja je da se beskonačnost shvati kao *façon de parler*.⁴² Eliminisanje beskonačnosti je najbolje shvatiti kao opravdanje upotrebe pojma beskonačnosti u matematici pomoću finitističkih sredstava. Infinitistička matematika je korisna i plodna disciplina, a pojam beskonačnosti zahteva pažnju i razjašnjenje,⁴³ pa je neophodno pružiti jedno takvo opravdanje.

Razmotrimo na koji je način Hilbert želeo da sprovede svoj program. Uzmimo da finitistička matematika kodifikovana nekim formalnim sistemom F . Zadržimo se na jednom delu infinitističke matematike, na *Peanovoj aritmetici prvog reda* PA , koja formalizuje aritmetiku prirodnih brojeva. PA je deo infinitističke matematike pošto u PA kvantifikujemo preko beskonačnog domena. Prvi korak u sprovođenju Hilbertovog programa bi bio da se pokaže da je PA konzervativna ekstenzija od F .⁴⁴ Time bismo pokazali da sve što se može reći u PA već jeste rečeno u F . Potom isto treba učiniti za ostale delove matematike. Pošto bi se pokazalo da je infinitistička matematika konzervativna ekstenzija finitističke, time bi bilo dokazano, analogno Vajerštrasovom poduhvatu, da sve što možemo reći pozivajući se na pojam beskonačnosti, možemo reći i bez njega. Međutim, čemu onda infinitistička matematika, ako je sve već rečeno u finitističkoj? Iako nas pozivanje na beskonačnost ne bi

³⁷ Hilbert, D., „On the Infinite”, str. 369.

³⁸ Linnebo, Ø., *Philosophy of Mathematics*, str. 63.

³⁹ Hilbert, D., „On the Infinite”, str. 369.

⁴⁰ Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 55.

⁴¹ U vezi sa teorijom skupova, koja je *par excellence* deo infinitističke matematike, Hilbert je kazao da „nas niko neće isterati iz raja koji je Kantor stvorio za nas” (Hilbert, D., „On the Infinite”, str. 376).

⁴² Hilbert, D., „On the Infinite”, str. 370.

⁴³ Isto, str. 371.

⁴⁴ Ako su T_1 i T_2 teorije nad, redom, jezicima L_1 i L_2 takvim da L_1 širi L_2 , onda je teorija T_2 konzervativna ekstenzija teorije T_1 akko teorije T_1 i T_2 dokazuju iste rečenice nad jezikom L_1 .

vodilo novim istinama, razlozi za uvođenje tog pojma bi mogli biti pragmatičke ili estetske prirode. Dokazi pojedinih tvrđenja bi uvođenjem tog pojma mogli postati jednostavniji ili lepši.

Međutim, mesto da govori o konzervativnosti infinitističke matematike u odnosu na finitističku, Hilbert pravi jedan skok, pa pitanje konzervativnosti zamenjuje pitanjem konzistentnosti, u prvom redu, PA .⁴⁵ Ovde se nećemo baviti opravdanjem tog skoka, ali treba imati u vidu da se on, uz određene pretpostavke, može opravdati.⁴⁶ Prvo je neophodno dati dokaz konzistentnosti PA koristeći se finitističkim sredstvima koja su sadržana u PA . Potom bi trebalo dokazati relativnu konzistentnost ostalih delova matematike u odnosu na PA . Na kraju bismo dobili jedan potpun i konzistentan formalni sistem koji kodifikuje celu matematiku. Koristeći se činjenicom da je infinitistička matematika I konzistentna akko je I konzervativno proširenje od F , dobijamo i opravdanje upotrebe pojma beskonačnosti. Tako bi bilo dokazano da je infinitistička matematika problematična koliko i finitistička. Dakle, potpuno neproblematična, bar prema Hilbertovom mišljenju. Time bi bila dovršena eliminacija beskonačnosti i Hilbertov program, u svojoj celosti, sproveden u delo.⁴⁷

Međutim, ispostavlja se da Hilbertov program nije moguće sprovesti. Na osnovu prve Godelove teoreme nepotpunosti, nije moguće konstruisati formalnu teoriju koja formalizuje celu intuitivnu matematiku. Na osnovu druge Godelove teoreme nepotpunosti, konzistentnost PA se ne može dokazati sredstvima PA . Ne samo to, nego je svaka jača teorija koja sadrži PA osuđena na istu sudbinu. O posledicama Godelovih teorema po pojam beskonačnosti koji je Hilbert hteo da eliminiše, biće reči ubrzo. Sada ćemo se fokusirati na nepotpunost matematičkih teorija.

Formulišimo Godelove teoreme:

Prva Godelova teorema nepotpunosti. Ako je PA konzistentna teorija, onda je PA nepotpuna.

Druga Godelova teorema nepotpunosti. Ako je PA konzistentna teorija, onda PA ne dokazuje konzistentnost PA .

Kako bi dokazao ove teoreme, Godel je „naučio aritmetiku da govori o sebi”. To je omogućeno kodiranjem formula i nizova formula jezika PA pri-

⁴⁵ Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 57.

⁴⁶ Za rekonstrukciju Hilbertovog rezonovanja, videti Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, str. 57 – 58.

⁴⁷ Primetimo da bi uspehom Hilbertovog programa konstruktivističko odbacivanje nekonstruktivnih metoda matematike i aktualne beskonačnosti plauzibilno moglo biti okarakterisano kao neopravdano. Takođe, postuliranje nezavisne egzistencije matematičkih entiteta, koje preduzimaju platonisti, moglo bi biti shvaćeno kao bespotrebno umnožavanje entiteta.

rodnim brojevima. Dokazujući prvu teoremu, Godel je konstruisao tvrđenje koje, da tako kažemo, tvrdi da ono samo nije dokazivo u PA . To tvrđenje nazivamo *Gedelovom rečenicom*. Ukoliko PA dokazuje Godelovu rečenicu, PA nije konzistentno. Ukoliko PA ne dokazuje Godelovu rečenicu, onda imamo istinito, ali nedokazivo, aritmetičko tvrđenje. Ubrzo po predstavljanju prve teoreme nepotpunosti, Godel je izveo posledicu te teoreme – drugu Godelovu teoremu nepotpunosti.

Ove su teoreme primenljive na sve teorije koje sadrže PA ili koje su dovoljno jake da mogu da interpretiraju aksiome PA . Recimo, pošto teorija ZFC može da interpretira sve aksiome PA , ZFC je nepotpuna teorija i njena konzistentnost je nedokaziva sredstvima ZFC .

Pored nepotpunosti teorije ZFC koja je posledica teorema nepotpunosti, možemo govoriti i o jednoj drugoj vrsti nepotpunosti koja je posledica nezavisnosti CH . Prva vrsta nepotpunosti je neizbežna i ne predstavlja naročiti razlog za brigu. Svaka naša teorija koja sadrži „dovoljno” aritmetike je takva. S druge strane, nepotpunost koja je posledica nezavisnosti CH nam govori da nešto važno nedostaje našoj teoriji. Teorija skupova koja ne odlučuje CH donekle je analogna aritmetičkoj teoriji koja ne odlučuje da li postoji prirodan broj između 0 i 1.⁴⁸ Čak se i tipovi nezavisnih tvrđenja kod tih dvaju vrsta nepotpunosti razlikuju. Godelova rečenica je veštačko i veoma složeno tvrđenje, napravljeno tako da bude nezavisno, dok je CH prirodno i jednostavno tvrđenje o strukturi stvari kojima se teorija skupova bavi. Međutim, postoje i sličnosti između ovih tipova nepotpunosti. U oba slučaja bi problem nezavisnosti rešavali pozivajući se na neku jaču teoriju koja rešava probleme slabije teorije. Recimo, da bismo dokazali konzistentnost PA , možemo se pozvati na *Peanovu aritmetiku drugog reda* PA^2 . Slično tome, trebalo bi da formulišemo neku jaču teoriju od ZFC koja će nam omogućiti zadovoljavajuće rešenje Kantorovog problema kontinuuma.

Sve ovo nas navodi na temu fenomena *neupotpunljivosti* ili *neiscrpljivosti matematike*. To je fenomen kojem se može pristupiti na više načina, ali koji se odnose na jedinstvenu činjenicu. Grubo govoreći, iz platonističke perspektive, ova činjenica se sastoji u tome da ne možemo dati *potpun* opis univerzuma kojim se matematika bavi. U *Gibs predavanju*⁴⁹, Godel navodi dva načina

⁴⁸ Analogija je Adžićeva, ali korišćena u, donekle, drukčije svrhe (Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 101).

⁴⁹ Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications” u Kurt Gödel. *Collected works. Volume III. Unpublished Essays and Lectures*. (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., W. Goldfarb, C. Parsons i R. Solovay), Oxford University Press, Oxford 1995.

da se ovom fenomenu pristupi. Prvi se tiče aksiomatizacije matematike, a drugi teorema nepotpunosti. Izložićemo oba načina.

Razmotrimo Gedelovu razliku između *hipotetičko-deduktivnog sistema* i *prave matematike (mathematics proper)*.⁵⁰ Kod hipotetičko-deduktivnih sistema tvrdimo samo uslovnu istinitost teorema. Uslov o kojem je reč je istinitost aksioma tog sistema. Međutim, neka tvrđenja moraju biti bezuslovno istinita kako bismo uopšte tvrdili uslovnu istinitost teorema hipotetičko-deduktivnih sistema. Takve su istine logike. Za razliku od hipotetičko-deduktivnog sistema, aksiomatizacija prave matematike nije proizvoljna. Aksiome prave matematike moraju biti *istinita* i *bez dokaza očigledna* tvrđenja. Takva teorija mora postojati kako bi uopšte bilo hipotetičko-deduktivnih sistema. Kandidat za ovu utemeljivačku teoriju, kakva prava matematika mora da bude, jeste teorija skupova. To je prirodno ukoliko uvidimo da se teorija skupova uzima kao standardna osnova matematike.⁵¹ Svi „uobičajeni” matematički pojmovi i objekti mogu u principu biti rekonstruisani skupovno-teorijski pojmovi, odnosno skupovi, a sve do sada dokazane teoreme u vezi sa tim pojmovima i objektima mogu biti dokazane i u *ZFC*.

Prvi način da se pristupi fenomenu neupotpunljivosti se tiče aksiomatizacije prave matematike shvaćene kao teorije skupova. Pošto aksiome prave matematike moraju da budu istinita i bez dokaza očigledna tvrđenja, onda bi za uveravanje u njihovu istinitost bilo dovoljno da razumemo šta znače reči koje upotrebljavamo kako bismo ih formulisali. Pošto je reč o aksiomatizaciji teorije skupova, ključni pojam je pojam skupa. U odseku *Epistemološki aspekt Gedelovog platonizma* će biti više reči o analizi pojma skupa i aksiomatizaciji teorije skupova koja proizilazi iz nje. Za sada ćemo reći da pojam skupa podrazumeva da su skupovi objekti koji „nastaju” iteriranjem operacije „skup od”, počevši od nekog unapred zadatog skupa.⁵² Univerzum koji odgovara pojmu skupa nalikuje fon Nojmanovoj kumulativnoj hijerarhiji:

Ako (...) počnemo sa prirodnim brojevima, to jest, sa konačnim skupovima posebne vrste, isprva imamo skupove prirodnih brojeva i aksiome koje se na njihov odnos (aksiome prvog nivoa), potom skupove skupova prirodnih sa njihovim aksiomama (aksiome drugog nivoa), i tako dalje za svaku konačnu iteraciju operacije „skup od”. Dalje imamo skup svih ovih skupova konačnog reda. No sada sa ovim skupom postupamo na isti način kao što smo postupili sa skupom prirodnih brojeva, to jest, posmatramo njegove podskupove (odnosno, skupove

⁵⁰ Isto, str. 305.

⁵¹ Kunen, K., *The Foundations of Mathematics*, College Publications, London 2012, str. 14.

⁵² Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications”, str. 306.

reda ω) i formulišemo aksiome o njihovom postojanju. Očito, ova procedura može biti iterirana iznad ω , u stvari, do bilo kog transfinitnog ordinalnog broja.⁵³

Pošto se iteracija operacije „skup od” ne može završiti, onda se posao formulisanja aksioma nivoa koji su rezultat iteracije operacije „skup od” ne može završiti. Nijednom našom aksiomatizacijom nećemo moći da obuhvatimo sve nivoe ove hijerarhije, jer će se uvek pokazati da ih ima više no što su naše aksiome u stanju da nam kažu da ih ima.

Gedelove teoreme nepotpunosti, pogotovu druga, čine fenomen neupotpunjivosti naročito očitim.⁵⁴ Konzistentnost ma koje matematičke teorije koja sadrži dovoljno aritmetike je nedokaziva sredstvima te teorije. Da bi se taj problem rešio, neophodno je da se pozovemo na neke jače principe koji dokazuju konzistentnost polazne teorije. Međutim, i ta teorija doživljava istu sudbinu: njena konzistentnost je nedokaziva sredstvima te teorije. Tako možemo da „ređamo” teorije po konzistentnoj snazi, a da je taj proces nemoguće dovršiti.

Kada to imamo u vidu, možemo da razmotrimo i sledeće. Prisetimo se da je jedan od osnovnih ciljeva Hilbertovog programa eliminisanje beskonačnosti. Iz Gedelovog *Gib predavanja* možemo da izvučemo jednu posledicu u vezi sa time. Ukratko, postoje tvrđenja elementarne teorije brojeva koja mogu biti odlučena tek pozivanjem na egzistenciju veoma velikih, beskonačnih objekata. Tako se pozivanje na beskonačnost javlja i kao neophodan uslov za rešavanje čak i problema delova matematike koje smo skloni da nazovemo finitističkim.

Da dodatno pojasnimo. Razlikovali smo nivoe hijerarhije koji su rezultat iteracije operacije „skup od”, prilikom karakterizacije aksiomatizacije prave matematike. Svaki nivo je karakterisan skupom aksioma tog nivoa. Ispostavlja se da postoje iskazi koji se tiču, recimo, nultog nivoa hijerarhije (skup prirodnih brojeva), a koji mogu biti odlučeni tek pozivanjem na aksiome nivoa koji se nalaze daleko iznad nultog nivoa. Recimo, „*ZFC* je konzistentno” je aritmetičko tvrđenje koje može biti dokazano tek pozivanjem na nedostižive kardinale. Drugim rečima,

aksiome za skupove viših nivoa [hijerarhije – prim. prev.] (...) ni u kojem slučaju nisu ograničene na te skupove, nego, baš suprotno, imaju posledice čak i za nulti nivo, to jest, teoriju prirodnih brojeva. Da budemo precizniji, svaka od ovih skupovno-teorijskih aksioma povlači rešenje određenog diofantovskog problema koji je bio neodlučiv na osnovu prethodećih aksioma. *Diofantovski*

⁵³ Isto.

⁵⁴ Isto, str. 308 – 309.

problemi koji su u pitanju su sledećeg tipa: Neka je $P(x_1, \dots, x_n, y_1, \dots, y_m)$ polinom sa datim celobrojnim koeficijentima i $n + m$ promenljivih, $x_1, \dots, x_n, y_1, \dots, y_m$ i uzmimo promenljive x_i kao nepoznate a promenljive y_i kao parametre; tada je problem: Da li jednačina $P = 0$ ima celobrojna rešenja za celobrojne vrednosti parametara, ili da li ima celobrojnih vrednosti parametara za koje ova jednačina nema celobrojnih rešenja? Svako skupovno-teorijskoj aksiomi može biti pripisan određen polinom P , gde upravo formulisani problem postaje odlučiv na osnovu te aksiome. Današnja matematika još uvek nije naučila da se koristi skupovno-teorijskim aksiomama za rešavanje problema teorije brojeva, osim u slučaju aksioma prvog nivoa. (...) No za ovladavanje teorijom brojeva je dokazivo da je to nedovoljno.^{55 56}

Hilbert je želeo da opravda infinitističku matematiku koristeći se finitističkim sredstvima, ali se ispostavlja da je finitističkoj matematici neophodno opravdanje koju može pružiti jedino infinitistička matematika.

Gedel ističe i jednu posledicu neupotpunjivosti za koju kaže da je „matematički ustanovljena činjenica”, koja mu se čini „od velikog filozofskog značaja”.⁵⁷ Činjenica o kojoj je reč je sledeća (inkluzivna) disjunkcija:

*Ili je matematika neupotpunjiva u smislu da njene očigledne aksiome nikada ne mogu biti obuhvaćene konačnim pravilom, odnosno, da ljudski um čak i u oblasti čiste matematike) beskonačno prevazilazi moći bilo koje konačne mašine, ili postoje apsolutno nerešivi diofantovski problemi (...).*⁵⁸

Posledice, pod pretpostavkom ma kog disjunkt, su „odlučno suprotstavljene materijalističkoj filozofiji”, objašnjava Gedel.⁵⁹

Neposredna posledica prvog disjunkt se tiče filozofije duha, pa se u to nećemo upuštati. Međutim, pretpostavka drugog disjunkt sa sobom nosi posledicu da matematika *nije* plod stvaralaštva matematičara,

jer tvorac nužno zna sva svojstva njegove tvorevine, budući da one ne mogu imati bilo koja druga [svojstva – prim. prev.] osim onih koje im je on podario. Čini se da ova alternativa povlači da matematički objekti i činjenice (ili bar *nešto* u njima) postoje objektivno i nezavisno od naših mentalnih akata i odluka.⁶⁰

Dakle, izgleda da drugi disjunkt povlači neki vid platonizma.

⁵⁵ Isto, str. 307.

⁵⁶ Gedel napominje da bi Rimanova hipoteza mogla biti jedno takvo tvrđenje za koje su nam neophodni principi viših nivoa kako bismo ih odlučili. Nažalost, još uvek ne znamo da li je Rimanova hipoteza jedno takvo tvrđenje.

⁵⁷ Isto, str. 310.

⁵⁸ Isto.

⁵⁹ Isto, 311.

⁶⁰ Isto.

Čini se da je Gedeleva ocena da stvaralac mora znati sve osobine svoje tvorevine preterana. Recimo, sajdzija može napraviti sat, ali to ne znači da će on moći da predvidi tačno vreme kada će jedan od zupčanika satnog mehanizma spasti sa osovine. Međutim, Gedel predviđa ovakav prigovor. Primetimo da je Gedel oprezan u svojoj oceni, te da je „bar *nešto*” u matematičkim objektima i činjenicama nezavisno od ljudskog uma. Tako, Gedel objašnjava:

[M]i ne stvaramo mašine ni iz čega, nego ih pravimo od nekog datog materijala. Ako je situacija slična u matematici, onda bi ovaj materijal ili osnova za našu konstrukciju bio nešto objektivno i iznudio bi neko realističko gledište od nas, čak i da su određeni drugi sastojci matematike naša tvorevina.⁶¹

ONTOLOŠKI ASPEKT GEDELOVOG PLATONIZMA

Ontološki i epistemološki aspekt Gedelevog platonizma nisu nezavisni jedan od drugog. Svako oštrije povlačenje demarkacione linije između ovih dvaju aspekata rizikuje da načini izvesne nedorečenosti. Stoga će se naše izlaganje u ovom odeljku ticati *pre svega* ontološkog aspekta Gedelevog platonizma, ali ne i isključivo.

„Uobičajeni” platonizam postulira samo od uma nezavisnu egzistenciju objekata poput skupova ili brojeva. Međutim, Gedel smatra da pored objekata, poput skupova, i pojmovi, koji igraju ulogu intenzionalne komponente značenja predikata, poput skupovno-teorijskih pojmova skupa, klase ili pripadnosti, postoje nezavisno od ljudskog uma. Pogledajmo kako Gedel karakteriše te entitete.

Klase i pojmovi mogu (...) takođe biti shvaćeni kao realni objekti, naime, kao „množine stvari” ili kao strukture koje se sastoje od množina stvari i pojmovi kao svojstva i relacije među stvarima koje postoje nezavisno od naših definicija i konstrukcija.^{62 63}

⁶¹ Isto, 312.

⁶² Gödel, K., „Russell’s mathematical logic” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974.* (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990, str. 128.

⁶³ Gedel razlikuje *pojmove (concepts)* od nečega što bismo, u nedostatku boljeg prevoda, mogli da nazovemo *shvatanjima (notions)*. Shvatanja su svojstva i relacije koja zavise od naših konstrukcija i pojmova. Recimo, broj dva možemo definisati kao fon Nojmanov ordinal $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, ali i kao Cermelov ordinal $\{\{\}\}$. Međutim, iako takve konstrukcije mogu biti mnogobrojne, ipak „može postojati [samo – prim. prev.] jedna zajednička ‘forma’ ili ‘priroda’” broja 2 (Gödel, K., „Russell’s mathematical logic”, str. 129).

Tekst u „Russell’s mathematical logic” i *Gibs predavanju*, sugerše da, prema Godelovom mišljenju, klase iscrpljuju domen objekata matematičke stvarnosti.⁶⁴ To je prirodno ukoliko uvidimo da Godel smatra da je teorija skupova prava matematika, te da svi objekti kojima se matematika bavi u principu mogu biti konstruisani kao skupovi. Primjenjujući Okamov brijač, možemo „otkloniti višak” objekata kao što su brojevi. Čini se da kod pojmo-va ne bismo mogli da napravimo ovakvu uštedu. Na primer, da bismo uopšte mogli da konstruišemo prirodne brojeve kao skupove posebne vrste, prvo su nam neophodna nekakva svojstva i relacije koje rezultati konstrukcije moraju da zadovolje kako bi bili izdvojeni kao prirodni brojevi.

U *Gibs predavanju* nalazimo tri uopštena argumenta protiv shvatanja matematike kao slobodne ili ljudske tvorevine.⁶⁵ Ti argumenti su „uopšteni” utoliko što imaju širok spektar primene, zavisno od načina na koji preciziramo značenje izraza „slobodna tvorevina”. Pogledajmo kako Adžić sumira te argumente:

Na prvom mestu, (...) ako bi matematika bila ljudska tvorevina, mi sami ne bismo bili lišeni znanja o predmetu koji smo stvorili, bar ne u meri u kojoj to zaista jesmo. Kao drugo, matematičku praksu ne odlikuje sloboda nego nužnost. Matematičari nisu u stanju da pukom snagom sopstvene volje dokazuju važenje svojih teorema. Najzad, izgleda da dokazi tvrđenja o izvesnoj klasi objekata zahtevaju upotrebu objekata druge klase. Na primer, Godel ističe da neki dokazi tvrđenja o prirodnim brojevima zahtevaju upotrebu skupova prirodnih brojeva, pa je i pojam skupa prirodnih brojeva nužan u ovom kontekstu. Ali prirodni brojevi i skupovi prirodnih brojeva nisu iste stvari i stvaranje objekata prve vrste ne čini nužnim stvaranje objekata druge. To znači da ako želimo da utvrdimo svojstva stvari koje smo stvorili moramo ujedno da stvorimo i objekte druge vrste koji će nam u tome pomoći.^{66 67}

⁶⁴ Ovde može doći do nekih terminoloških poteškoća. Godel, po svemu sudeći, prihvata Fregeovu podelu matematičkih entiteta na objekte i pojmove – tj. funkcije, u Fregeovoj terminologiji, – kao što je implicitno pretpostavljeno u našem tekstu. U Fregeovom pojmovnom okviru, objekti i pojmovi se nužno razlikuju. Nezgoda se sastoji u tome što je Godel upotrebio izraz „realni objekti (*real objects*)” kako bi opisao i klase i pojmove. Međutim, izgleda da je Godel time samo želeo da ukaže na od uma nezavisno postojanje ovih entiteta, koristeći izraz koji uobičajeno koristimo kako bismo govorili o fizičkim objektima. Više o tome u Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 144 – 145.

⁶⁵ Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications”, str. 314.

⁶⁶ Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 109.

⁶⁷ Adžić i Parsons ove argumente tretiraju kao direktne argumente u prilog platonizmu (Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 109), a ne kao kritiku neke ne-platonističke pozicije. Oba mogu biti tačna. Sva tri argumenta su *reductio ad absurdum* pretpostavke da je matematika ljudska tvorevina, ali, pošto Godel smatra da postoje filozofske

Pošto je izneo ove argumente, Gedel razmatra dve verzije konvencionalizama Karnapovog (Rudolf Carnap) tipa kao pokušaje da se „nejasnom pojmu ‘slobodne tvorevine’ (...) da preciznije značenje”.⁶⁸ Prema mišljenju konvencionalista, iskazi matematike izražavaju „određene aspekte sintaktičkih (ili lingvističkih) konvencija, tj., oni jednostavno ponavljaju delove tih konvencija”.⁶⁹ Iskazi matematike su shvaćeni kao istiniti na osnovu značenja reči od kojih se sastoje i nezavisno od (empirijskih) činjenica. Pri tome, samo značenje je rečima *dodeljeno* od strane matematičara. Uobičajeno je za ovakve iskaze reći da su *analitički*. Međutim, Gedel koristi reč „tautologija” kontrastirajući je reči „analitički”. Kasnije ćemo razmotriti i Godelov razlog za razlikovanje tautologija i analitičkih iskaza, a sada se fokusirajmo na Godelovu kritiku konvencionalizma.

Stipulativne definicije su *par excellence* primer slobodne tvorevine. Stipulativnim definicijama jedan izraz zamenjujemo drugim, obično kraćim. Recimo, *kvadrat* je pravougaonik sa jednakim stranicama. Poslednje je istinito prosto zato što smo se dogovorili da određene reči koristimo na određeni način. Prva varijanta konvencionalističkog stanovišta se koristi ovom idejom. Ako matematiku shvatimo kao jedan skup ovakvih konvencija, onda je svaki iskaz matematike svodiv na tautologije oblika $a = a$. Međutim, time je data i procedura koja u konačno mnogo koraka odlučuje istinitost *svakog* iskaza. Ali takva procedura ne može da postoji, inače bi konzistentnost teorije brojeva bila odlučiva u okviru teorije brojeva.⁷⁰

Druga, sofisticiranija verzija konvencionalizma podrazumeva da

[s]vaki matematički iskaz koji može biti saznat kao istinit (*demonstrable*)⁷¹ može biti dedukovan samo iz pravila o istinitosti i lažnosti rečenica (to jest, bez korišćenja ili poznavanja ma čega drugog osim ovih pravila) i negacija matematičkog iskaza koji može biti saznat kao istinit ne može biti dokazana.⁷²

Postoje primeri za koje važi da je istinitost iskaza izvodiva iz pravila o istinitosti i lažnosti tih iskaza. Recimo, ako u formalnom jeziku iskazne logike uvedemo disjunkciju i negaciju sledećim pravilima:

pozicije koje preciziraju takvo shvatanje matematike (videti dole), onda ta pretpostavka može biti uzeta i kao legitimna filozofska teza čija je kritika data Godelovim argumentima.

⁶⁸ Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications”, str. 315.

⁶⁹ Isto, str. 315 – 316.

⁷⁰ Isto, str. 316.

⁷¹ Reč „demonstrable” ovde ne znači „dokazivo” nego je ovde sinonimna izrazu „knowable to be true” (Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications”, str. 318).

⁷² Isto, str. 316.

- $\varphi \vee \psi$ je istinito akko je φ istinito ili je ψ istinito;
- $\neg\varphi$ je istinito akko φ nije istinito,

onda jednostavno sledi da je $\varphi \vee \neg\varphi$ istinito na osnovu ovih pravila. Međutim, to ne sledi *samo* na osnovu ovih pravila. Prilikom konstruisanja nekog formalnog jezika, kao i prilikom pridavanja značenja određenim nizovima simbola tog jezika, logički i matematički pojmovi i principi moraju biti primenjeni. Tek kada je sve to na mestu, onda se uz prigodno odabrana pravila o istinitosti i lažnosti određenih reči tog jezika može dedukovati istinitost iskaza tog jezika. Stoga, ako bismo hteli da dokažemo tautološki karakter matematike na ovakav način, naš argument bi se pokazao cirkularnim.⁷³

Gedel navodi i jedan argument koji, prema njegovom mišljenju, pruža opovrgavanje konvencionalizma u onoj meri u kojoj je ono uopšte moguće.⁷⁴ Pretpostavimo da želimo da dokažemo da su aksiome *PA* tautologije. Dokaz tautološkog karaktera aksioma *PA* je istovremeno dokaz konzistentnosti *PA*. Međutim, konzistentnost *PA* može biti dokazana samo sredstvima koja su striktno jača od aksioma *PA*. Recimo, možemo se pozvati na postojanje i osobine skupova prirodnih brojeva, o kojima nam govori PA^2 , ili na transfinitnu indukciju do ε_0 ordinala. U svakom slučaju,

određeni *apstraktni* pojmovi (...) moraju biti korišćeni, gde „apstraktni” označava objekte koji se ne odnose na čulne objekte, čiji su simboli poseban slučaj.⁷⁵

Takav je pojam skupa koji se, u slučaju sa konzistentnošću *PA*, odnosi na skupove prirodnih brojeva ili na ordinale. Dakle, „sintakсни” pojmovi, tj., svojstva i relacije nizova simbola koji su im konvencionalno dodeljeni, nisu dovoljni da se dokaže tautološki karakter *PA*. Dakle, baš suprotno konvencionalističkom zahtevu, istinitost aksioma *PA* ne može biti dedukovana samo iz pravila o istinitosti ili lažnosti određenih reči jezika *PA*, šta god ta pravila bila.⁷⁶

U konvencionalističkom viđenju matematike se element slobodne tvorevine sastoji u konvencionalnom određenju pojmova koji se odnose na određene nizove simbola jezika koji je u pitanju. Ovim Gedelovim argumentima

⁷³ Isto, str. 316 – 317.

⁷⁴ Isto, str. 317 – 318.

⁷⁵ Isto, str. 318.

⁷⁶ Ovaj argument nije primenljiv na neke značajno slabije teorije, poput Presburgerove aritmetike. Konzistentnost Presburgerove aritmetike je dokaziva u Presburgerovoj aritmetici. Međutim, za ovu i slične teorije se može primeniti Gedelov argument iz prethodnog pasusa koji se, iako je slabiji, čini efektivnim.

je pokazano da se pojmovi kojima baratamo u matematici ne iscrpljuju u pojmovima koje smo sami definisali, nego postoje i pojmovi koji ne zavise od naših definicija i konstrukcija. *Ipsa facto*, pokazano je da matematičke istine nisu tautologije. Nasuprot tome, matematičke istine jesu analitički iskazi, odnosno iskazi koji su istiniti na osnovu značenja i nezavisno od (empirijskih) činjenica.⁷⁷ Međutim, „značenje” u domenu matematike nije, ili nije u potpunosti, stvar ljudske tvorevine.

EPISTEMOLOŠKI ASPEKT GEDELOVOG PLATONIZMA

Videli smo da Gödel uzima da su klase i pojmovi konstituenti matematičke stvarnosti, te da za to svoje uverenje nudi i određene argumente. Međutim, ostaje otvoreno pitanje načina na koji saznajemo te entitete. Tom pitanju ćemo se, pre svega, posvetiti u ovom odeljku. Prvo ćemo pokušati da objasnimo šta Gödel podrazumeva pod *matematičkom intuicijom*, koja je shvaćena kao saznajna sposobnost koja nam pruža neku vrstu pristupa univerzumu stvari kojima se matematika bavi. Potom ćemo se baviti pitanjem opravdanja istina matematike.

Matematički entiteti nisu, ili bar nisu u potpunosti, ljudska tvorevina. Sa druge strane, oni svakako nisu predmet čulnog opažanja. Međutim,

bez obzira na udaljenost od čulnog opažanja, mi takođe posedujemo nešto nalik opažanju objekata teorije skupova, što se vidi iz činjenice da nam se aksiome nameću kao istinite.⁷⁸

Ova sposobnost koja nalikuje čulnom opažanju se zove *matematička intuicija*.

Ovakve Godelove napomene u vezi sa matematičkom intuicijom su često rezultirale trenutnim odbacivanjem Godelove filozofske pozicije, uz objašnjenje da se radi o „filozofskom sujeverju”, a da je matematička intuicija jedna „mistična” ili „misteriozna” sposobnost.⁷⁹ Međutim, kao što ćemo videti, čini se da su ovakve kvalifikacije neopravdane.

⁷⁷ Isto, str. 320 – 321.

⁷⁸ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974*. (priređili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990, str. 268.

⁷⁹ Adžić, M., *Gödel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 139 – 140.

Treba naglasiti da

matematička intuicija ne mora biti shvaćena kao sposobnost koja pruža *neposredno* saznanje objekata o kojima je reč. Pre se čini da, kao i u slučaju fizičkog iskustva, mi *formiramo* ideje o tim objektima na osnovu nečeg drugog što nam *jeste* neposredno dato. Samo što ovo nešto drugo *nije*, ili nije primarno, opažaj. Da je pored opažaja nešto drugo zaista dato sledi (nezavisno od matematike) iz činjenice da čak i naše ideje koje se odnose na fizičke objekte sadrže konstituente koji su kvalitativno različiti od opažaja ili pukih kombinacija opažaja, npr., ideja samog objekta (...). Očigledno je da su „datosti” koje podležu matematici usko povezane sa apstraktnim elementima sadržanim u našim empirijskim idejama.⁸⁰

Ukoliko Gedelov, pomalo arhaični, izraz „ideja” zamenimo sa „pojam”, onda bi apstraktni elementi čulnog iskustva uključivali entitete, realne ili ne, koji izdvajaju fizičke objekte kao nosioce svojstava koji su nam prilikom opažanja dati. „Datosti” u oblasti matematike o kojima Gedel govori, sasvim u skladu sa Adžićevom interpretacijom,⁸¹ bismo onda mogli shvatiti kao neke od matematičkih pojmova. Čini se da je pojam skupa najbolji kandidat za nešto što nam je prilikom napredovanja u matematičkom saznanju neposredno dato. Pojam skupa u velikoj meri koristimo prilikom građenja drugih delova matematičkog pojmovnog aparata, te je on utoliko „neposrednije” dat od makog drugog matematičkog pojma.

Pojmovi, prema Gedelovom mišljenju, nisu predmet opažanja nego *razumevanja*.⁸² Stoga, matematička intuicija može biti shvaćena kao razum u posebnoj upotrebi. Naime, to je razum čiji su predmeti matematički pojmovi. Stoga, matematička intuicija kao jedna saznajna sposobnost jeste sporna koliko i samo mišljenje.⁸³

Imajući u vidu da su predmeti matematičke intuicije pojmovi, ne treba da čudi Gedelova ocena „da nam se aksiome nameću kao istinite”. Matematičke istine su, prema Gedelovom mišljenju, analitički iskazi. Tako je dovoljno da *razumemo* značenje reči „skup” kako bismo uvideli da su aksiome teorije skupova istinite.

Napomenimo da kao što često grešimo u našem razumevanju ili prosuđivanju predmeta mišljenja uopšte, tako i matematička intuicija nije imuna na greške. Činjenica da matematička intuicija „može da nas izneveri”, te da neki iskaz prosudi kao istinit, nije argument protiv korisnosti ili posto-

⁸⁰ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 268.

⁸¹ Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 142 – 153.

⁸² Isto, str. 147.

⁸³ Isto, str. 149.

janja ove sposobnosti, a pogotovu nije argument protiv realnosti predmeta matematičke intuicije. Na primer, aksiome naivne teorije skupova se zaista nameću kao istinite, ukoliko skupove razumemo kao ekstenzije proizvoljnih predikata. Tako su skupovno-teorijski paradoksi, koji su posledice naivnog razumevanja skupa,

često navođeni kao opovrgavanje platonizma, ali, prema mom mišljenju, krajnje neopravdano. Naši vizuelni opažaji ponekad protivreče našim taktilnim opažajima, na primer, u slučaju štapa uronjenog u vodu, ali niko pri čistoj sveći neće iz te činjenice zaključiti da spoljašnji svet ne postoji.⁸⁴

Sve što nam paradoksi teorije skupova govore jeste da nismo razumeli pojam skupa na adekvatan način i ništa više od toga.

Pređimo na pitanje uveravanja u istinitost iskaza matematike. Naše verovanje u istinitost teorema prave matematike pravdamo pozivanjem na istinitost njenih aksioma. Međutim, istinitost aksioma ne možemo opravdati matematički, tj., ne možemo ih dokazati. Ipak, postoje načini da se naše verovanje u aksiome opravda. Ukoliko se u našem opravdanju aksioma pozivamo na pojam skupa, tvrdeći da su aksiome očite samo na temelju toga što razumemo šta znači „biti skup”, onda pružamo *unutrašnje opravdanje* aksioma. Stoga, treba da na neki način *ekspliciramo* ili *razvijemo sadržaj* pojma skupa kako bismo videli da aksiome „slede iz” pojma skupa. U ovom odseku ćemo se posvetiti tom tipu opravdanja.

Za početak, okrenimo se nečemu što Bulos (George Boolos) naziva *naivnim pojmom skupa*.⁸⁵ Ako nam je dato neko svojstvo, za svaki objekat važi da zadovoljava to svojstvo ili da ga ne zadovoljava. Naivno shvatanje skupa podrazumeva da su ovom pukom činjenicom izdvojena dva skupa: skup objekata koji zadovoljava dato svojstvo i skup objekata koji ne zadovoljava to svojstvo. Tako su skupovi shvaćeni kao ekstenzije (unarnih) predikata. Aksiomatizacija zasnovana na ovom pojmu se zove *naivna teorija skupova* (Bolos 1971: 218).⁸⁶ Ona obuhvata aksiomu ekstenzionalnosti i sledeći princip:

Neograničena komprehenzija. *Ako je φ neko svojstvo, onda postoji skup A svih x koji imaju svojstvo φ , odnosno, postoji skup $A = \{x \mid \varphi(x)\}$.*

Nažalost, ova teorija je protivrečna. Na osnovu neograničene komprehenzije, postoji skup $R = \{x \mid x \notin x\}$. Iz toga jednostavno sledi da

⁸⁴ Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications”, str. 321.

⁸⁵ Boolos, G., „The Iterative Conception of Set”, *The Journal of Philosophy* br. 68 (8), str. 218.

⁸⁶ Isto.

$$R \in R \text{ akko } R \notin R.$$

Ovaj paradoks se zove *Raselov paradoks*. Stoga, naivni pojam skupa je paradoksalan.

Gedel prihvata *iterativni pojam skupa*:

Ovaj pojam skupa, (...) prema kom je skup sve što se može dobiti od skupa prirodnih brojeva (ili nekih drugih dobro određenih objekata) iterativnom primenom operacije „skup od”, a ne nešto što se može dobiti podelom totaliteta svih postojećih stvari u dve kategorije, nikada nije doveo ni do kakvih antinomija (...).⁸⁷

Dakle, pojam skupa nije naivan, jer skupovi nisu dobijeni „podelom totaliteta svih postojećih stvari u dve kategorije” pomoću nekog svojstva, nego je iterativan, jer su skupovi objekti dobijeni iterativnom primenom operacije „skup od”. Pri tome,

[o]peracija „skup od x -ova” (...) ne može biti definisana na zadovoljavajuć način (...), nego samo parafrazirana korišćenjem drugih izraza koji opet uključuju pojam skupa, poput: „množina x -ova”, „kombinacija ma kog broja x -ova”, „deo totaliteta x -ova”, gde je „množina” („kombinacija”, „deo”) zamišljena kao nešto što postoji nezavisno od toga da li ga možemo definisati konačnim brojem reči (tako da proizvoljni (*random*) skupovi nisu isključeni).⁸⁸

Sa iterativnim pojmom skupa smo se već susreli kada smo govorili o fenomenu neupotpunivosti, ali ćemo mu se sada nešto detaljnije posvetiti. Naše izlaganje Gedelovog opisa iterativnog pojma skupa se zasniva na Gedelovom *Gibbs predavanju*⁸⁹ i Adžićevoju interpretaciji.⁹⁰

Univerzum koji odgovara iterativnom pojmu skupa je podeljen u nivoe i posve liči na fon Nojmanovu kumulativnu hijerarhiju. Nulti nivo hijerarhije je skup prirodnih brojeva ω , a svaki sledeći nivo gradimo od prethodnog iterirajući operaciju „skup od”. Kada smo iterirali operaciju „skup od” za svako $\alpha < \omega$, uzimamo uniju svih prethodnih stadijuma iteracije i nastavljamo dalje. Tako dobijamo prvih nekoliko nivoa:

$$V_0 = \omega, V_1 = P(V_0), V_2 = P(V_1), \dots, V_\omega = \bigcup_{\alpha < \omega} V_\alpha$$

⁸⁷ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1947”, str. 180.

⁸⁸ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1964”, str. 259.

⁸⁹ Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications”, str. 306 – 307.

⁹⁰ Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 168 – 184.

Međutim, ovde nije kraj. Ako dobro uredimo, recimo, nivo V_ω , dobijamo dobro uređenje dužine $\beth_\omega$. Dalje možemo koristiti $\beth_\omega$ kako bismo indeksirali još nivoa nalik već konstruisanim. Kad indeksiramo sve nivoe kardinalima $\leq \beth_\omega$, ponavljamo proceduru kao u slučaju sa V_ω . Analogne procedure možemo da sprovodimo sve dalje i dalje. Međutim, ni tu nije kraj. Možemo zahtevati da postoji skup koji zatvoren za svaku od ovih operacija. On dalje može poslužiti kao novi nivo od kojeg možemo da počnemo da sprovodimo analogne procedure izgradnje, *ad infinitum*. Univerzum objekata koji potpadaju pod pojam skupa možemo odrediti ovako:

$$V = \bigcup_{\alpha < ON} V_\alpha$$

Svaki skup je formiran na nekom nivou ove hijerarhije. Međutim, ova hijerarhija je kumulativna, pa ako je x formirano na nivou V_α , onda je formirano i na svakom nivou iznad V_α .

Naivni pojam skupa na poprilično neposredan način pruža unutrašnje opravdanje naivne teorije skupova. Kako bismo ilustrovali način na koji se iterativnim pojmom skupa mogu opravdati aksiome teorije skupova, navešćemo opravdanje aksiome unije.⁹¹ Aksioma unije nam garantuje da za svaku familiju skupova F postoji skup $\cup F$ svih elemenata elemenata te familije. (Mesto da govorimo „ x je formirano na nivou V_α “, govorićemo „ x je formirano na nivou α “.) Recimo da je familija F formirana na nivou α . Svaki od elemenata od F je formiran na nekom nivou ispod α -tog nivoa. Pošto je naša hijerarhija kumulativna, postojaće nivo β na kojem će biti formirani svi elementi elemenata od F . Na prvom sledećem nivou, $\beta + 1$, biće formiran skup $\cup F$.

Gedelov opis iterativnog pojma skupa ne pruža opravdanje AC ,⁹² budući je AC pretpostavljena prilikom gradnje kardinala koje koristimo kako bismo

⁹¹ Za ostale aksiome teorije $Z - ZFC$ bez instanci sheme zamene i aksiome izbora – videti Boolos, G., „The Iterative Conception of Set“, *The Journal of Philosophy* br. 68 (8) i Maddy, P., „Believing the Axioms. I“, a za sve aksiome teorije ZF , videti Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, str. 183 – 184.

⁹² Čini se da iz neke gedelovske perspektive nije nužno unapred pretpostaviti AC . AC garantuje da za svaku nepraznu familiju F međusobno disjunktih nepraznih supova, postoji skup C koji sadrži po tačno jedan element svakog skupa iz te familije. Pošto nam je ω dato na početku izgradnje, možemo da koristimo taj skup kako bismo indeksirali prve nivoe hijerarhije. Recimo da je na nekom nivou α , koji možemo da izgradimo koristeći se samo ordinalom ω , dana neprazna familija F međusobno disjunktih nepraznih skupova. Kao i u slučaju aksiome unije, svi elementi elemenata od F biće formirani na nivoima manjim od α . Na nivou $\alpha + 1$ će se nalaziti svi podskupovi skupa $\cup F$, među kojima će biti skupova koji sadrže po tačno jedan element svakog od skupova iz familije F . Koristeći se ovakvim tipom argumenata, možemo

indeksirali nivoje hijerarhije, kao ni aksiome beskonačnosti, budući nam je ω dato na početku izgradnje. Međutim, unutrašnje opravdanje, zasnovano na analizi pojma skupa, nije jedini tip opravdanja aksioma.

Pogledajmo kako Godel karakteriše *spoljašnje opravdanje*:

čak iako zanemarimo unutrašnju (*intrinsic*) nužnost neke nove aksiome, i čak i u slučaju da uopšte nema unutrašnju nužnost, i na drugi način je moguće proceniti njenu istinitost, naime, induktivno, proučavajući njen „uspeh”, to jest, njenu plodnost u posledicama i posebno njenu plodnost u „proverljivim (*verifiable*)” posledicama. tj., posledicama dokazivim bez nove aksiome, čiji dokazi, međutim, postaju značajno jednostavniji i lakši za otkriti sredstvima nove aksiome, te čine mogućim da se mnogo različitih dokaza sažmu u jedan dokaz.⁹³

Gedel o spoljašnjem opravdanju govori u kontekstu pronalaženja novih aksioma,⁹⁴ no to je sasvim primenljivo i na opravdanje trenutno prihvaćenih aksioma.

Dakle, prema Godelovom mišljenju, aksiome možemo opravdavati pozivajući se na njihove posledice. Te posledice se ne moraju ticati samo novih teorema koje možemo dokazati, nego i posledica po pitanju matematičke prakse, u tom smislu što nam neka aksioma omogućuje lakše ili elegantnije dokaze ranije dokazanih tvrđenja.

Aksioma izbora, koja je ranije „ostala bez opravdanja”, lep je primer aksiome koju možemo da opravdamo pozivanjem na posledice u vidu tvrđenja koja ne možemo dokazati bez te aksiome. Cermelova teorema, Hausdorfov princip maksimalnosti, Cornova lema, Tihonovljeva teorema i teorema potpunosti su samo neke od važnijih takvih tvrđenja. Jedna situacija koju je opisao Mur (Gregory H. Moore), a koju takođe navodi Medijeva (Penelope Maddy),⁹⁵ lepo može da ilustruje da su članovi matematičke zajednice bar implicitno skloni da na ovaj način opravdavaju temeljne principe svoje nauke. Van der Verden (Bartel Leendert van der Waerden) je 1930. godine objavio *Moderne Algebra*. To je jedna veoma uticajna knjiga koja detaljno ispituje nove posledice *AC* u polju apstraktne algebre. Drugo izdanje, iz 1937. godine, doživelo je radikalnu izmenu sadržaja. Van der Vardenove kolege su ga ubedile da napusti aksiomu izbora, što je rezultiralo nekakvom

da opravdamo nekakva ograničenja *AC*, pa ih potom koristiti kako bismo dobro uredili nivoje ispod nivoa koji smo koristili za opravdanje. U suštini, trebalo bi da u procesu iteracije opravdavamo aksiomu izbora, što nam pruža osnov za dalje iteriranje.

⁹³ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1947”, str. 182.

⁹⁴ Temom pronalaženja novih aksioma i njihovog opravdanja, bilo unutrašnjeg, bilo spoljašnjeg, bavićemo se u drugom radu koji je pomenut u Uvodu i najavljen u Zaključku ovog rada.

⁹⁵ Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 488.

osiromašenom verzijom apstraktne algebre. Ovo je za posledicu imalo veliko nezadovoljstvo unutar zajednice algebrista, zbog čega se u trećem izdanju van der Varden vratio aksiomi izbora.

Prema Cermelovom mišljenju, koji je AC eksplicitno formulisao kako bi izdvojio principe koje je koristio u dokazu teoreme o dobrom uređenju, aksioma izbora je prosto *nužna za nauku*.⁹⁶ Pitanje unutrašnje plauzibilnosti temeljnih pretpostavki naše nauke je donekle subjektivno, prema njegovom mišljenju. Međutim, pitanje spoljašnjeg opravdanja može biti objektivno odlučeno. Dovoljno je da se zapitamo da li je princip nužan za napredovanje u nauci. Čini se da su do sada navedeni primeri dovoljni da shvatimo da AC to jeste.

Što se tiče „proverljivih” posledica neke aksiome, razmotrimo sledeći primer. Umesto da govorimo o nekoj pojedinačnoj aksiomi, govorićemo o nekom konačnom skupu aksioma teorije ZFC koji je dovoljan da se izgradi realnih brojeva i pokaže da realnih brojeva ima više od algebarskih. Kantorovim dijagonalnim argumentom se veoma jednostavno može pokazati da realnih brojeva zaista ima više nego algebarskih. No, primetimo da je ovo istovremeno dokaz da postoje transcendentalni brojevi. Tako ovaj konačan skup aksioma možemo opravdati pozivajući se na činjenicu da on daleko jednostavnije i elegantnije dokazuje postojanje transcendentálnih brojeva u odnosu na Ljivilov dokaz. Takođe, isti taj aparat nam može dati i proceduru za konstrukciju transcendentálnih brojeva, ponovo jednostavniju od ranije poznatih.

Da li postoji neki odnos primarnosti između ovih tipova opravdanja? Prema Godelovom mišljenju, ne. Videli smo da se istinitost aksiome može proceniti na temelju njenih posledica, „čak i u slučaju da uopšte nema unutrašnju nužnost”.⁹⁷ Štaviše,

[m]ože da postoje aksiome tako obilne u njihovim proverljivim posledicama, koje obasjavaju svetlom celu jednu disciplinu, te pružaju tako snažne metode za rešavanje datih problema (...) da bi *potpuno nezavisno od njihove unutrašnje nužnosti morale biti pretpostavljene* bar u istom smislu ka neka dobro ustanovljena fizička teorija.⁹⁸ [kurziv Đ. V.)

Pokušaćemo da rekonstruišemo način na koji se, gledano iz Godelove perspektive, može opisati odnos unutrašnjeg i spoljašnjeg opravdanja.

Naivna teorija skupa, zasnovana na naivnom pojmu skupa, ima veoma visok stepen unutrašnje plauzibilnosti. Zaista, čini se krajnje očitom za tvrditi

⁹⁶ Isto, str. 487 – 488.

⁹⁷ Gödel, K. „What is Cantor’s continuum problem? 1947”, str. 182.

⁹⁸ Isto, str. 182 – 183.

da svako svojstvo određuje skup svih stvari koje to svojstvo imaju. Međutim, nasuprot ovoj unutrašnjoj plauzibilnosti, ova teorija je protivrečna. Razlozi koji su Cermela vodili prilikom formulisanja teorije *ZC* su, pre svega, bili motivisani željom da se preciziraju principi korišćeni u dokazu teoreme o dobrom uređenju.⁹⁹ To ne znači da za neke ili sve od aksioma nije bilo dato, a pogotovu da nije moglo biti dato, unutrašnje opravdanje. Iterativni aspekt pojma skupa je prvi sagledao Cermelo,¹⁰⁰ a on nije bio sagledan bez sagledavanja posledica teorije *ZFC*. Naravno, može se prigovoriti da razumevanje iterativnog aspekta pojma skupa javlja i pre *ZFC*, pa i pre pažljivog proučavanja njenih posledica. Međutim, kad god da je začeta ideja iterativnog pojma skupa, ta ideja tada nije bila jasna onoliko koliko danas jeste, niti je danas jasna koliko u budućnosti može biti. Sve to dugujemo činjenici da aksiome nisu opravdane samo na temelju njihove unutrašnje plauzibilnosti, nego i na temelju posledica koje omogućavaju bolje razumevanje pojma skupa i, samim tim, uvećavaju ili smanjuju unutrašnju plauzibilnost aksioma.

Međutim, ukoliko bismo se zadržali samo na spoljašnjem opravdanju naših aksioma, svaki sistem bi morao ostati hipotetičko-deduktivni sistem. Postoji određen stepen proizvoljnosti u vezi sa spoljašnjim opravdanjem, utoliko što se radi o odabiru aksioma koje imaju *željene* posledice (bilo da su to nove teoreme ili proverljive teoreme). Ukoliko odbacimo unutrašnje opravdanje aksioma, sigurno nećemo matematičkom intuicijom moći da procenjujemo to koje su posledice željene. Međutim, prisetimo se da moraju postojati neke *istinite* i *bez dokaza očigledne* aksiome kako bi uopšte bilo hipotetičko-deduktivnih sistema. Stoga, čini se da spoljašnje opravdanje nije dovoljno. No isto tako, čini se da nije ni unutrašnje.

ZAKLJUČAK

Osnovni rezultati ovog rada se mogu sumirati na sledeći način. Godel je platonista, odnosno smatra da matematički iskazi opisuju od uma nezavisno postojeću stvarnost koju čine objekti poput brojeva i skupova, te da matematičari u svojim istraživanjima *otkrivaju* istine o toj stvarnosti. Ne samo to, nego je on i pojmovni realista, te smatra da matematički pojmovi, poput pojma skupa, ima realnu, od uma nezavisnu egzistenciju. Ovakva pozicija Godelu omogućava da tvrdi da postoji odgovor na Kantorov problem kontinuuma, uprkos njegovim i Koenovim rezultatima o nezavisnosti hipoteze kontinu-

⁹⁹ Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, str. 483.

¹⁰⁰ Isto, str. 485.

ma. Ta hipoteza je istinita ili lažna u strukturi koju *ZFC* pretenduje da opiše. To što je *ZFC* ne odlučuje samo znači da *ZFC* ne pruža dovoljno bogat opis univerzuma skupova. Kažemo: „dovoljno bogat” jer nijedna teorija nikada ne može pružiti *potpun* opis, budući da je matematika neupotpunjiva. Međutim, *ZFC* se može proširiti novim aksiomima koji rešavaju probleme stare teorije. Opravdanje novih aksioma ne može biti matematičko, jer ih ne dokazujemo matematički. Međutim, ipak možemo pružiti neke vidove opravdanja, od kojih Gedel razlikuje unutrašnje i spoljašnje opravdanje, pri čemu ni jedno ni drugo samo po sebi nije dovoljno za celovito opravdanje novih aksioma.

U narednom radu posvećenom ovoj temi ćemo se baviti predstavljanjem nekih Gedelovih predloga za pristup rešavanju Kantorovog problema kontinuumu.

LITERATURA

- Adžić, M., *Gedel o aksiomatizaciji teorije skupova*, Doktorska disertacija, Beograd 2004.
- Barker, S., *Filozofija matematike*, Nolit, Beograd 1973.
- Boolos, G., „The Iterative Conception of Set”, *The Journal of Philosophy* br. 68 (8).
- Brouwer, L. E. J., „Intuitionism and formalism” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priredili P. Benacerraf i H. Putnam.), Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Brouwer, L. E. J., „Consciousness, philosophy, and mathematics” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priredili P. Benacerraf i H. Putnam.), Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Frege, G., „O smislu i nominatumu” u *Ogledi o jeziku i značenju* (priredili A. Pavković i Ž. Lazović), Filozofsko društvo Srbije, Beograd 1992.
- Frege, G., „Osnove aritmetike: Logičko-matematičko istraživanje pojma broja” u *Osnove aritmetike i drugi spisi* (priredili F. Grgić i M. Hudoletnjak Grgić), Kruzak, Zagreb 1995.
- Frege, G., „Funkcija i pojam” u *Osnove aritmetike i drugi spisi* (priredili F. Grgić i M. Hudoletnjak Grgić), Kruzak, Zagreb 1995.
- Gödel, K., „Russell's mathematical logic” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974.* (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.
- Gödel, K., „What is Cantor's continuum problem? 1947” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974.* (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.
- Gödel, K., „What is Cantor's continuum problem? 1964” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume II. Publications 1938 – 1974.* (priredili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., S. C. Kleene, G. H. Moore, R. M. Solovay i J. van Heijenoort), Oxford University Press, Oxford 1990.

- Gödel, K., „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications” u *Kurt Gödel. Collected works. Volume III. Unpublished Essays and Lectures*. (priređili S. Feferman, J. W. Dawson Jr., W. Goldfarb, C. Parsons i R. Solovay), Oxford University Press, Oxford 1995.
- Hilbert, D., „On the Infinite” u *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879 – 1931* (priređio J. van Heijenoort), Harvard University Press, Massachusetts 1967.
- Linnebo, Ø., *Philosophy of Mathematics*, Princeton University Press, Princeton 2017.
- Maddy, P., „Believing the Axioms. I”, *The Journal of Symbolic Logic*, br. 53 (2).
- Mijajlović, Ž., Marković, Z. i Došen, K., *Hilbertovi problemi i logika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1986.
- Quine, W. V. O., *Philosophy of Logic*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Russell, B. *Principles of Mathematics*, Routledge, London 2010.
- Wang, H., „The concept of set” u *Philosophy of mathematics: Selected readings* (priređili P. Benacerraf i H. Putnam.), Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Horsten, L., „Philosophy of Mathematics”, <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/philosophy-mathematics/> 10.10.2024.

DORĐE VUKAŠINOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

GÖDEL ON CANTOR'S CONTINUUM PROBLEM I: GÖDEL'S PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

Abstract: *Cantor's continuum problem* is the question: How many points are there on a line in Euclidean space? Cantor (Georg Cantor) believed that the number of points on a line, i.e. the cardinality of the continuum, is the first infinite cardinal that comes after the cardinality of the set of natural numbers. This is a rough formulation of Cantor's continuum hypothesis. Cantor repeatedly tried to prove the continuum hypothesis during his career. However, his efforts did not bear fruit. At the beginning of the 20th century, set theory was formulated as an axiomatic theory. That axiomatic theory is called *Zermelo-Frenkel set theory with axiom of choice*, i.e., *ZFC* set theory. Based on the results of Kurt Gödel and Paul Cohen, we know that the *ZFC* theory neither proves nor disproves Cantor's hypothesis, leaving Cantor's continuum problem unsolved. However, according to Gödel, Cantor's continuum problem can be solved by extending *ZFC* set theory with new axioms that will give us a more complete insight into the structure of the universe of sets. This paper is the first in a series of two papers in which we aim to present some of Gödel's proposals for an approach to solving Cantor's continuum problem, as well as Gödel's Platonist philosophical position underlying those proposals. This paper is focused on presenting Gödel's philosophy of mathematics. To that end, we will first present representative positions in the philosophy of mathematics and their main representatives. Then we will explain what Hilbert's program is and what, according to Gödel, are the consequences of impossibility of its implementation. Then we deal with the ontological and finally the epistemological aspect of Gödel's Platonism.

Keywords: Gödel, Platonism, set theory, the continuum hypothesis

Primljeno: 1.3.2025.

Prihvaćeno: 8.5.2025.

ГОРДАН ЖИВИЋ¹

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

ГЕНЕЗА „БИТИ” У ТЕХНИЦИ – МАРТИН ХАЈДЕГЕР

Сажетак: У широкој размјери испољавања техника постаје застрашујући феномен за савремену епоху будући да је путем енормне мултипликације увелико превазишла доба у коме учествује, ескамотирала сврху и постала процес аутономног дјеловања који у својим партикуларним циљевима све више изиграва финални разлог универзалног постојања. Створена у разуму субјекта као модусу опстанка, сада се нашла у ситуацији да тече у смијеру неразумијевања ствари постајући на ултимативан начин сила за себе. Она дејствује у маневарском простору власти аутономије са унутрашњом заповијешћу који се све више удаљава од појма од кога је започела. Кроз изузетност у тумачењу археологије појма Хајдегер нам указује како се преко нововјековне траке по-става, преко нападне утилитарности, биће у процесу прослеђивања срозавао и скончало на тачки производа кога диктирају цивилизацијски дезидерати. У све већој деплетацији, преко раста, оно на високом степену постојања у моћи врши отклон од себе и води технику до изумирања њене изворне бити. Ова тачка досезања унутар процеса алтерације избацила је технику из њене изворне бити. Њена бит се сада налази у дијапазонима ужасавајуће појавности. Генеа бити, започета са грчким појмом раскривања ствари, кроз вријеме историје перзистентно учествује и напослијетку скончава на инстанци разорног испостављања који у поступању прагматизма растура античку калокагатију на партикуле утилитарности и претвара је континуираном негацијом архетипске бити у стање чисте регресије. То је њена истина, а привид је супротан од тога, па нам Хајдегер показује трасу појмовне екстинкције која је опет, у архетипском издању, била у служби регуларног *бити* и *постојати*. На путу свог озбиљења подлегла је захтјевима инфинитивног хтијења коју генерира безлична егзистенција (*das Man*), која себе препознаје као пуку активност унутар свијести која се путем безличности огледа у високој резолуцији изразитог егоизма. Хајдегер је видио куда воде путеви модерне технике. Враћањем на почетак, он је кроз времеплов разумијевања покушава дозвати себи: преко истине раскривања које са дивљењем у стварању и рефлектираном запитаношћу над створеним стоји у негацији спрам разуларене функционалности дјеловања. Свијет заснован на модерној техници је неизвјесност по себи, па велики мислилац ни сам није сигуран у исход свега

¹ E-mail адреса аутора: danica.misko.ilic@gmail.com

али се узда у ону врсту спаса која се провоцира из опасности засноване на грозној рутини инваријантног испостављања.

Кључне ријечи: испоставити, изазвати, располагати, раскривати, битак, бит, биће, по-став, феномен, функционалност

Крајњи израз нововјековног господарења над природом јавља се у деструктивном карактеру модерне технике. У свом дегенеративном издању она постаје несношљиво посредовање са природом утолико што се ставља у позицију универзалног објекта и сагледава као материјално оруђе духа. Она је у интенцији монополизиране субјективности постала поразна алтерација свога сопства. Под овим принудним околностима конверзија из физиса до натуралног супстрата, од аутархије па до настране експозиције воље унутар исфорсиране потребе, постала је њена судбина. Емфатичка субјективност беспријекорно се оцртава у бити модерне технике. Модерна техника је синоним неодмјереног прохтјева према природи и облик дјеловања који се императивно претвара у империјални рат против земљине коре. На курсу ове интенције физички лимитирана природа уводи се у процес безграничног располагања. Наравно, иманентна страна технике овај процес не види као своје властито дјело, те кривицу деструкције пребацује на акциденталне феномене у намјери да себе задржи на мјесту врховног ауторитета хуманости. Али идентификација експанзивне технике са хуманизмом је поступак којим се само на олакшан начин стиже до детекције Источног гријеха нововјековног атропоцентризма. Хуманизам није ништа друго до појавна страна пријетећег ирационализма у коме човјек губи компас могуће коегзистенције са осталим живим бићима. Као такав он постаје самопрокламована бит свијета која у сваком поступку тежи да потврди своју екстремну доминацију, јер свака друга осим ове екстремне је већ по себи инсуфицијентна. Сложити се, пристати на такав хуманизам значи оправдати терор над природом и афирмисати брутални поредак квантифицирања чији садржаји у духу културе теку у смијеру крајњег задовољења материјалних прохтијева. Таква техника постаје квантитативни израз первертираног хуманистичког нуклеуса који се дјелатношћу технике рекогнитивно упућује на повећање стално присутне и стално пријетеће воље за моћи: то је она воља која по Ничеовим ријечима опстоји на принципу сталног увећавања јер би у другом случају вјерно служила властитој пропасти. Она у свом расту губи референце раста постајући слијепа воља без икаквог финалног разлога у себи. Зато је Хајдегер у својој интерпретацији Ничеа с правом назива „вољом за вољу” утолико што она постаје предмет саме

себе, па као таутолошка инстанца стање природе разумијева у агенсу свог властитога озбиљења. Нажалост, ова бездушна воља не постоји у себи, како би се то олако могло закључити из досадашње метафизичке традиције. Она егземпларно живи у човјеку који се као нововјековни субјекат адаптирао њеним слијепим захтјевима на основу којих појам хуманистичке технике постаје пуки паралогизам ма кога смисленог подухвата. Да би се појавила у лику другачијег разоткривања природе од постојећег, техника се нужно мора отарасити ове хуманистичке импрегнације која у веселим бојама благостања и примамљиве фарбе привида постаје компромитујући материјал у стварању непотрошне реалности. Привид хуманизма и његова стварна интенција воде се логиком антропоцентричне незајажљивости која свијет императивно види у слици субјекта. Сва импозантност свијета тиме бива сведена на пуку представу на коју рекурира методичка редукција свијести – на спознајни субјекат – у коме се знање идентификује првенствено са моћи. „Знање је моћ”, ускликнуо је нововјековни поредак, и тиме заувјек пресекао естетски доток у стварима које од архајских времена учествују у формирању аутентичног лика истине. Ако лијепо преко нововјековног принципа знања у моћи више не учествује на битан начин у стварима, ако ствари бивају оглодане до принципа логичке закономјерности, онда се у насталој констелацији расплићу мотиви бестрасног прождирања феноменалности који живот ствари интерпретира само као консекутивне функције. Овај пад од бића до примјерка проистиче из неограничене рутине техничке цивилизације која у трци са временом свој квантитативни априори транспонира у брзину дјеловања. Хајдегер стога не оклијева да поступак ове трансформације назове правим именом: забором битка у коме се техника јавља као кључни индекс његове регресије и поред тога што привидни резултати кроз технику бивају наизглед супротни од Хајдегерове темељне констатације. Дајући техници метафизички карактер, Хајдегер сагледава метафизичку дифамацију коју она врши у нововијековним регијама битка, све у намјери да се без икаквог колебања до краја учврсти у фриволним регијама индивидуалне рецепције. Мјесто технике систематизује се аналогно геометријским начелима Спинозиног детерминизма као нужда која стваралачку природу откупљује деформисаним прохтијевима савремене историје. Тиме бит свијета скончава у метастазираном процесу стваралаштва у коме техника из метаразлога постаје сама себи циљ. Оваква констелација дјеловања, доведена на ранг редуциране саморефлективности, у потпуности губи из вида ону технику која би

изван потрошачке еуфорије била производ стварне људске потребе. Само њено помињање већ помишља и рекурира на ону људску димензију у којој постоји зелена нит птоломејске смијерности у којој би се техника афирмисала као стварна импликација биолошке артифицијелности човјека, али и гласа битка који придлази из нијеомог наговора бића у нама самима.

Овако, она у свом нововијековном походу постаје нека врста добро синхронизованог ритма чији се дјелатни смисао може оцртати још само на мутном хоризонту лоше бесконачности. Њена трајна инерција и финалитет лоше бесконачности јесу синоними неумског трагања за собом и свијетом. Нововијековна дјелатност, по Хајдегеру, провоцира преформулисану задаћу мишљења које ће подрмати спокојство спознаје похрањено под крилима Минервине сове, алудирајући тиме на нову задаћу мишљења која се више неће задовољити да буде умска рекапитулација стварности него ће сада, на нивоу презентне бриге према свијету, заувјек пребивати у темпоралним оквирима времена. Моделиране унутар времена као мјере промјене, радње овог типа морају постати негација јасних функција, первертираних сврха и средстава и коперниканску мијену прихватити као своју другу природу. Та иста техника стоји у обавези да доведе субјект до свијести, да живи иза својих властитих спознаја које су окренуте против њега. Процес буђења у рефлектираном лику модерне технике текао би у понирању и задубљивању у њену скривену бит, у њен дијалектички априори на основу кога се може констатовати: да само са постигнутим нивоом знања се може прекорачити онај регресивни моменат који је производ тог истог знања. Из овог произилази да конфронтација са савременом техником није њено тврдоглаво негирање кроз нападни повратак у природно стање, јер бисмо на основу тог сумњивог чистунства запали у варварство вишег степена. Оно је саобразно достигнућу технике кроз коришћење архетипских момената са птоломејског неба смисла који сваком савременом покушају мора бити узорно упориште како техника не би прерасла у чисту вољу. Само у случају инваријантно сачуване чулности у стицању обзирности коју архетип дјеловања подржава, космос ствари неће бити у прилици да се сроза на ниво скурилне материјализације физичке стварности. Рехабилитација чулности унутар повијесног искуства чији је крајњи експонент техника јавља се као растварање привида саморазумљивости и бива једнако тежак задатак као и растварање објективне неразумљивости везане за историјске почетке. Ако је технички ум елиминисао мит из повијести, онда се напор за срозавање техничке супериорности разрјешава у акту ума, али

оног ума који се за разлику од своје инструменталне коинциденције развија кроз радикалну сумњу у себе. То је онај ум који се код Канта конституисао у понорима антиномије, с том разликом што се његова покретачка противрјечност сада мора исказати у свијету емпиријски изводљиве стварности. Сваки други поступак мишљења био би регистрован на инерцији пропасти. Тиме и сва понуђена дискурзивна средства на челу са науком заклапају простор своје објективне немоћи, јер се појам ума зацементирао на артифицијелном плану достигнућа подређивши их универзалном критеријуму поствађења гдје ствари као уништени феномени постају себи ултимативна другост. По Хајдегеру, изгубљена супстанцијалност може се задобити на загубљеним мјестима потцијењеног естетског бића која потиснуту природу унутар свијести оживљава у језику окончане первертираности. На такве ствари подсећа нас урушена слика на лицу модерне умјетности чији естетски колапс у свом иманентном поремећају дисонанцијом хвата траг наде у задобијању свијета као рехабилитованог смисла. У прилог томе Адорно у својој фасцинантној интерпретацији Кафкиног *Процеса* резолутно изговара да васкрсење мртвих прије долази са гробља аутомобила него са официјелно предвиђених мјеста која су увијек у историји била постављена на пунктовима нормираног помирења. Ова доза спасоносног унутар техничког сагледавања стварности присутна је у мјери отпора естетске импулсивности у умјетности како би понукала разум да превазиђе своја ограничења у намјери да техника превлада појам инферног испостављања. На путу стања испостављања све више се редају црне тачке цивилизацијског краха, па их се техника у једном новом, помирљивом односу са природом мора по сваку цијену што прије ратосиљати. Управо из тог разлога, на мјесту гдје се ум одрекао разума унутар спорне емпиријске стварности, отуђеност умјетности кроз естетску негацију властите супстанцијалности представља комплементарно посезање за стварним отуђењем као навигационим системом могућег спаса.

Оно је у служби неречене опомене која у својој естетској изобразби тврди да још постоји вријеме за умско узмицање ума од дате непосредности. Техника би стога морала у свом дјеловању присвојити естетски кредо који у умјетности унутар стварности постоји у облицима негативних конотација. У једном занемарљивом сегменту оне су дате на плану радикалног чуђења у коме стваралаштво по властитој логици бива транспонирано у чин естетског дивљења независно од тога да ли је дјело лијепо или није.

Модерна техника је екстерна страна заборав битка; она је у свом измицању од човјека постала сублимирана у индиферентности дјеловања те се Хајдегеров напор састојао у ребелацији против њеног важећег појма тврдећи да „техника није исто што и бит технике и да бит технике апсолутно није ништа техничко”.² Потврду за ову тврдњу Хајдегер проналази у дискрепанцији архајске суштине и слијепе функционалности савремене провенијенције која господари у бити дјеловања на основу оне „неутралности услед које смо остали слијепи спрема њене бити”.³ Озбиљена на неутралној страни субјекта, модерна техника истрајава на методичкој представи свијета који своје упориште проналази у једнодимензионалном привиду среће коју техника беспријекорно реализује. Тиме она остаје слијепа за важећу другобит технике, форсирајући свијет збиље до мјере апсолутне фикције: фикције која се фикцијом конкретизује. Овај поступак иде до неба апотеозе и несаломљиве вјере која из тог привида произилази. Дата у лику субјекта, модерна техника је адаптирана на свијест просјечне свакодневице у којој људски ту-битак пребива понајчешће и понајприје. Гдје се свијет интерпретира у свјетлу рашчаране природе чији крајњи стадијум бива актуелан у тоталитету производње и једносмијерних поступака који из ње слиједе. И поред тога што јесте израз људске инвентивности, модерна техника се легитимише на медиокритетској страни свијести која технику одређује као средство и човјеково дјело, дакле као испомоћ која припада сфери људског самоодржавања. Хајдегер каже да ово припада инструменталном и антрополошком одређењу технике. Ова улога се концентрише у намјери да је прикаже као неопходну људску испомоћ чији је крајњи циљ да реализује оптималност опстанка. Међутим, овим схватањем само се пуни садржај асерторичког израза једне непримјенљиве онтологије на основу које сама техника ништа битно не може рећи о себи. Изван тога техника се држи на линији привилегованог средства које одређује норма њене вредносне неутралности која представља кључни моменат у одређењу њене нововјековне улоге. Као таква она је дата у медијуму неограниченог интензитета, изопштене одговорности и представља идеално рјешење за технички дестиловано бивство које на путањи празног и сталнога раста бива у потпуности монополизирано. Управо због овог практичног алибија постављеног у принципу самоодржања,

² Мартин Хајдегер, „Питање о техници”, у: *Увод у Хајдегера*, Библиотека центра, Загреб, 1972., стр. 91.

³ Исто, стр. 96.

техника не постоји у регистру стварних опасности и поред тога што са њом живимо у предворју катастрофе на коју нас дубина промишљања у свом екстатичном облику перманентно упућује. Да бисмо прецизније обзнанили бит модерне технике с правом можемо рећи да је она обрнути Мефисто: спреман да уради добро а увијек чини зло и при том га лако искупљује. Кад смо већ у опусу њеног етичког утицаја, онда је нормално рећи да се добро у њој развија искључиво на површини фриволног позитивизма у коме се оно јавља у мјери властитог мита. У њој, у техници, добро се темељи на стереотипу људске праксе која коинцидира у индиференцији спрам субјекта и као такво представља своју супротност и постаје потврда зачараног поступка у коме се ствари више не зову својим правим именом. Прегледност добра из перспективе нововјековног сагледавања свијета разоткрива се у огромном спектру етичких изговора који функционишу као еуфемизми с циљем да саму етику протектирају од могућег приговора напаћене природе.

Поријекло етичке кризе у техници датира још од дихотомије субјекта и објекта, из картезијанског наука у коме је дјеловање одвојено од субјекта у лишавању објекта његове супстанцијалности. У овом процесу овако јадно афирмисани објекат директно долази из свијета бића кроз проводнике первертираних умских прохтијева. Однос спрам дјеловања тиме бива априори поткопан. Поставља се питање није ли сва нововјековна пракса заснована на индиференцијацији спрам објекта само једна привидна пракса гдје рационалност оног једног те истог коинцидира са губитком искуства, поистовјећујући га са практичном искористљивошћу непосредно датог – постављајући га као критеријум истине.

Ако је негација слијепе дјелатности рефлексijом заљуљала ригидну супстанцију нововјековног мишљења, онда би ударни вали промјене вјероватно ферментирали дјелатност достојну добра. Осим ефекта и учинка неспорна промјена би морала на себе преузети улог оне умствености која ће трансцендирати сваки парцијални чин симплифициране успјешности. То значи да само мишљење мора проширити видокруг сагледавања и изићи из инфантилне праксе чији се крајњи циљ креира као незрела утилитарна намјера. Стога би умска обавеза, произашла из природе нерелексираног разума, била у перманентном вредновању одређеног става у коме би будућност увијек била у садашњости и то као саставни дио недовољно схваћене прошлости. На крају крајева, мишљење је суштинска трансценденција која у овом случају раскопава визуру сваког етаблираног поретка. Из овог произилази да техника у свом примијењеном иступу мора

на себе преписати метафизички карактер мишљења, али се при том не смије поистовјетити и изгубити у њему. Мјера тог отпора била би истина технике. У физичком поретку она посједује метафизичку снагу. Међутим, драматичан заокрет технике према себи, уприличен кроз царство квантификације, представља сигнал за истину промјене и то у мјери која у рефлектирању технике још никад није заживила. Присутност квантума у инструменталној изведби технике избацује је изнад сваког подношљивог стања ствари и доводи на онај ниво у коме нестаје и последња природна референца која би поставила смислено питање овој врсти дјелатне будућности. У привиду дјеловања тај смислени захтјев постаје као стварност: и све пречи и све узалуднији. Суматрум овог захтјева при том не говори да смо пронашли оно истинито; он само указује на актуелни смијер технике, на принципу вјечне прогресије који се одиграва на перманентном мњењу унутар знања о трајној расположивости природе. То знање је најобичније псеудознање. У анализи модерне технике Хајдегерово суочавање са присутним апоријама долази до закључка да је техника средство и да њена инструменталност произилази из њене каузалности. Каузалност је овде инваријанта с тим што она унутар себе од предсократовске ере па до епохе модерне опстоји у мутираним формама које кроз мимикријску промјену крију стварну природу технике. Овом префињеном регистрацијом различитога и истоме започиње Хајдегерово сукобљавање са природом спорног појма каузалитета у процесу одгонетања бити модерне технике. Он каже да оно што ми називамо узрок, Римљани *causa*, стари су Грци именовали са „аитиа”: скривљује/задужује за нешто друго. Ова грчка кривња, дуговање, јесте пропуст у присутност: то је бит каузалности како су је мислили стари Грци. У конвенционалном филозофском дискурсу „аитиа” је путоказ да ствари у простору производње не трпе деформитете прављења у виду чисте другости, те да у сваки стваралачки акт желе да уђу као чисти, непатворени феномени, независно од артифицијелног утицаја у њима самима. Оне хоће да сачуају своју бит у ейдосу властитог постојања стога што је у изгледу интегрисана бит феномена, па његово нарушавање није ништа друго него рекурирана форма деструкције у цјелини. Елиминација погубне интеракције субјекта и објекта јесте принцип грчког каузалитета у коме субјект у властитој негацији представља негацију оног како га је артикулисао нововјековни антропоцентризам. Он у својој субјективности реагује на глас бића – оног бића које у својој објективности није објекат. Ова врста узрочности се метафорички препознаје у поезису разигранога облика не упуштајући се у нападни

залазак у нуклеус методичке анализе за коју је одговорна нововјековна наука која свијет ствари приводи погубној улози објекта. Каузалитет који се предаје искључиво правилима игре раскривања спада у ред оне спознаје која есенцијално доминира у умјетности технике. У њему се на један проточан начин пушта да оно неприсутно придође у присутност; по архајском нацрту тај пропуст у присутност назива се произвођење. Ту се крије мудрост грчког произвођења и трансфер *techne*-а у дјело справљања, сигурност да произведено неће окончати у процесу поразне деклинације. У данашњој транскрипцији коју на начин архајског супститута заступа умјетност, произвођење је однос спонтаности и раскривања, да би се у коначном лику пропуштања на хоризонт присутности преко фузије са ефицијентним налогом у архајском субјекту стање ствари концентрисало у показивању, односно у доличној респрезентацији онога што је настало. Треба напоменути да је оваква техника у данашњим условима на издисају. Налог овог поступка у финалном дјелу је у потпуности избрисан.

Однос субјекта и објекта на архајској релацији стварања и даље је активан: налази се изван опуса било каквог насиља и потврђује се изразитом бригом као водећим егзистенцијалним модалитетом. По нашим сазнањима предсократовског раскривања и по разиграној интуицији која се развија на траси разумијевања историје, естетско приказивање припада супстанцијалном дјелу грчке спознаје. То је спознаја која на основу непрегледних естетских залиха у форми бива присвојена од самих ствари и њихових односа. Произвођење базирано на античком приступу стварима заснива се на појму раскривања који су стари Грци називали „алете”, Римљани „веритас”, а да би до нас приспјело у срозаном издању редуцираног појма истине који се искључиво идентификује са субјективном калкулацијом унутар стрингентне логичке тачности. У приказу појма раскривања који датира од предсократовске антике па до данас, по Хајдегеру се експлицира процес нестајања истине који, регистрован на археологији временитог појма, представља отворен простор за рад скривене бити технике. Под тим околностима изворно раскривање, регистровано на језичкој деплетацији покренутој из самог битка, сада уступа мјесто оној истини која се поистовјећује са изолираним логичким притиском рационализованог појма, да би у потпуности окончала у крајњој индиференцији дјеловања које се у лику поларизације заснива на нововјековној идентификацији појма субјекта и подређено појмљене стварности. Лице тог идентитета уводи нас у свијет тоталне противрјечности. Обрнута слика дате непосредности за којом тежи

Хајдегеров мисаони напор скрива се у негативу заборављене архајске активности која љепоту схвата као јединствен начин постојања истине, али без директног хтјења да се она наметне као водећи принцип комуникационог обрасца са природом – осим ако се то хтијење не јавља и бива присутно у интенцији спонтаног дјеловања. Хајдегер нас на основу предсократовског поистовјеђивања истине и љепоте наводи на оне односе који се развијају у меком формату интеракције са природом која није никад излазила из мјере спознајног откривања. У њој је моћ спознавања била у симбиози чуђења и дивљења са оним малим прагматичним захтјевима на којима се данашња спознаја, захваљујући карактеру модерне технике, више не може одржавати. У античком модусу спознавања у коме се истина своди на испровоцираност мишљења у чуђењу и ништа више, отвара се хоризонт оног односа према стварности који би данашња рефлексивна могла примијенити, макар у реминисцентном формату оживљеног утиска, независно од тога да ли је то било баш тако или је антика у нама остала у производу историјске уобразиље на коју се увијек мора кроз проток времена рачунати. У овом „ништа више од чуђења” концентрише се специфичан дар грчке космологије која ствара гаранцију да се природа појави у лику чистог физиса коме припада и сам човјек, па се кроз јединство бића осигурава од интенција субјекта који онтички дух познаје, али не жели да га раби изван зоне онтолошке контроле – изван граница логоса. Иманентна срећа ствари, дата у радости откривања, представља реакцију стварности на истину која се огледа у свијету „алетеје”. Све након тога што је настало као одступање истине од изворног откривања, кулминира у иманенцији субјекта који ствара трагичну сцену постојања усисавајући свијет у разуларени карактер антропоцентричне екумене. Ријешити се естетске пунине у стварима и њихове истине откривања значи пристати на ону празнину на коју је инструментални разум пристао и кроз принцип прогресивне квантификације у економској конфирмацији аутоматски овјерио. Античка отвореност према стварности, супротно инструменталној херменеутици свијета, гласи да се у откривању темељи свако произвођење; то је бит технике, како су је поимали стари Грци. Према томе, она није само пуко средство него и начин откривања: оно битно у „техне” није у произвођењу, на основу кога се у потпуности декласира универзум бића, него у именованом откривању још нерасвијетљених ствари које по сваку цијену хоће да се конкретизацијом ослободе апстрактности Аристотеловог *hyle-a*. Присутност оваквог опхођења према стварима најављује по Хајдегеру такву технику која је име за лијепо; „она у себи има нешто поетично, она

је знање у најширем смислу ријечи, разумијевање свега и постоји као естетски профилирана умственост збиље гдје се дјеловање у поступку субјекта одвија под будним погледом универзалне хармоније”⁴.

И сада је техника раскривање, каже Хајдегер, али као изазивање које на природу полаже захтјев располагања и акумулирања енергије. Она се ставља тамо гдје се преко субјекта испољава у располагању. У новом свјетлу раскривања природа се дефинише у простору трпљења субјективних интенција постајући утилитарни појам, постајући волунтаристички органон, супстанца недовољна себи, па кроз човјека налази изнуђени излаз из свог ефицијентног мртвила. Не преко појма природе, него преко своје властите есенцијалности, која из орбиталне перспективе све више личи на неповратно планетарно разарање. У нововјековној дескрипцији природе рађа се идентификација са мртвом аморфном материјом која ће по тривијалној верзији картезијанског убјеђења у антрополошкој *cogito* интервенцији промијенити свој недолични изглед. Другим ријечима, рађа се оно ригидно и поражавајуће увјерење да природа није природа без човјека. Дихотомијом свијести и материје, цјелина бића, односно природа као *physis*, припала је реалном свијету материје који ће са становишта до безусловности афирмисаног субјекта природу представити у форми потрошног објекта са убјеђењем да она у себи као цјелини садржи непотрошне карактеристике. Утемељени однос потрошне природе и свијест о бескрајном конзумирању, диктирају интенцију губљења бића у прерађевини. Оваква природа је директни показатељ стварног прекида општег и појединачног, а настаје на површним премисама емфатичне опште субјективизације у апстрактним категоријама временске вјечности. Резултат тога јесте бесконачни рад на нечему што по својој природи припада свијету чисте коначности. Експликација ове врсте јесте смрт природе унутар апсолутне афирмације субјекта. Природа ће страшном имплозијом нестати на прометејски начин, у пепелу украдене ватре од стране несмотреног субјекта. Појава човјека у субјекту једнака је њеној негацији у нестанку. Модерна техника представља само ревидирано издање настале дихотомијске констелације која подржава логику бесконачног рада на стварима што у рефлектираном издању износи потиснута свијест о катастрофи која нас још увијек зачујућом анестезијском индоленцијом и мртвом тишином ставља пред страву зла спрам досадашње историјске етаблираности. Ако се не ријешимо уљуљане илузије досадашње историје, чека нас стварност

⁴ Исто, стр. 102.

у размјерама пакла. Ово није пука језичка игра, него је ово онтологија језичке игре засноване на субјекту који не разумије последицу ако се у консеквенцији налази општост или ако цјелином излази из индивидуалног оквира егоизма. Укратко, субјект и егоизам су у епохи Модерне постали једноћелијски синоними.

Међутим, само прихватање разумјевања коначности спасава природу од слијепе репродуктивности модерне технике, јер је коначност њена истина – њена инхерентна квалитета коју поимање мора напокон уочити. У судару инфинитивних интенција које провоцира савремена техника на лимитираној природи гаси се опстанак бића и то у процесу еуфорије која то гашење само убрзава. Овај моменат спаса дат као парадокс присутан је у атоналном карактеру савремене умјетности која шаље поруку проживљене смрти историје и попут усамљене енклаве духа `жели да каже све оно што је свијет игнорисао у своме самозаборава. Она је истина кроз емфатичку рецепцију несхватања које произилази из претјераног разумјевања тупе непосредности. Умјетност то успијева сигнализирати какав је битак свијета... својим беспоговорним пристанком на своју дисонантну трошност. Треба напоменути да само на тај начин умјетност закупљује своје трајање – и кроз пролазност времена саму вјечност. Екстатичност казивања при томе подсјећа на сјај и блештавило ватромета који у магичном тренутку, односно у тренутку гашења дистрибуира из себе садржај негативног свијета. То негативно јесте истина друштвеног напретка и афирмише се преко радикалног зла у тиранији над природом. У профилираности овако формулисане технике истина је да се овај свијет налази у великој неистини.

Нововјековни изглед природе као великодушног испоручиоца афирмише интеракцију изазивања која иде на рачун негдашњег откривања. То у таксономијској варијацији значи: „ослобађати, преносити, трансформисати, акумулирати”⁵ на основу чега она мора спроводити софистицирани поступак усложњавања који се развија на инстанци управљања и осигуравања. Овим поступком техника као знање о стварима уступа мјесто техници као дисциплини уређеног антрополошког поретка, постајући формула методичне праксе у којој све што је створено „треба да буде испостављено и приправно за свако даље испостављање”.⁶ По Хајдегеру, у циркулацији перманентног испостављања нестаје тло за афирмацију истинитог

⁵ Исто, стр. 102.

⁶ Исто, стр. 105.

односа у једној доличнијој узајамности. Она бива изгубљена у раду тоталног посредовања, гдје ствари постају захтјев нечега што је њима страно, постају своја властита противрјечност. Овај однос започиње несношљиву акцелерацију дјеловања коју ствари трпе од фиктивне утопије засноване на модерној техници. То је поступак који преко технике ствари враћа на први степен њиховог постојања: он их напосто суновраћује у оно што је Аристотел називао „хиле”. У техници стварања управо се то одиграва: свијет у својој крајњој инстанци преко хиперстварања изгубиће изглед и у дисолуцији након тога неће више личити на себе.

Материја унутар физиса у објективности бића не захтијева субјективну обавезу; у свом поларизованом издању материја у свијести одзвања као исказ слијепог дјеловања, па се може рећи и да природа бива дата у деструктивном стању испостављања на основу кога све више замире рефлексија о њеној стварној еонској егзистенцији. Треба рећи да је права истина у потпуности супротна постулатима модерног вјеровања. Свијест о нестајању која рекурира датом ставу свијести, бива у духу модерне технике поремећена лажном шифром регенерације у коме једна саморазумљива телеологија у потпуности прекрива биједни резидијум негдашњих мнијења. Парадигма нерелевантног дјеловања технике у коријену Аристотеловог четвороструког разлога на појединачном случају бића или ствари карикирано гласи: дрво постоји због димњака у коме ће изгорјети. При том принцип одржања материје и енергије служи данашњем изговору као позадинска сила која указује да ствари разударене радње опстају чак и под претпоставком да интерна ентропија као тотално исцрпљивање природе представља последњу станицу постојања у актуелном техничком процесу. Технику једноставно не брине стање природе осим у формату ликвидног ресурса. Црпљењем ове виртуелне сигурности она се конфронтира са концентричним круговима све јаче регресије у прогресу. Њено иманентно напредовање стога произилази из рада фикције која у стварима увијек постоји као чисто стање, што ће рећи да ствари у процесу техничког остварења „никад насупрот нас не постоје као самосвојни предмети”.⁷ Настајање предмета у стварима јесте стање ствари које најављују њихову изиграну судбину на основу које су оне дошле пред врата свога трагичног фатума. Међутим, ова противрјечност представља заправо побуну самих ствари. Она је из аспекта технике небитна будући да бит савремене техника реагује само на властиту хомеостазу која у

⁷ Исто, стр. 106

свом несвјесном дјеловању себе види у мисији стварања вакумираног онтоса у коме технички априори у лику метафизике на стерилан начин преузима мјесто негдашње елејске запитаности. У њој се живот ствари детаљно компензира у насиљу предругојачења који представља таутолошко искупљење – као када бисмо у обрнутом смислу тврдили да се смрт може компензирати из саме смрти. На илустрованој страни бића у бићу технике укратко ствар изгледа овако: ствари су све друго осим онога што јесу. Оне су постале свој антипод, вјечна разлика унутар трајне потрошивости чији се полови конфронтирају до тачке крајњег поништавања. Ако се при овој претпоставци упустимо у интерпретацију ствари, видјећемо да се екстремна противрјечност развија у достигнућу дјеловања, у оном ланцу ликвидних односа који се на крају зову производи. То стање које техника афирмише представља рад изопачене другости у бићу: садржајно се изражава као вјештина произвођења која се на крају акомодира у једноличну димензију саморазумљивог поступка који се у Модерни као роба артикулисао у ватромету универзалне среће. Међутим, довољно је само мало заграбити по достигнућима модерне технике да би се фундаментално уочила трагедија нијеомог космоса ствари иза кога не стоји универзални говор спаса, управо због илузије спознајне исправности која се у технику уметнула као истина цјелине. Вапај ствари у мори техничке прераде није у стању да се озбиљи у оштећеном језику рационалног дискурса. Ова дефицијентност регистрована у тами мука самих ствари захтијева вишак рефлексije унутар прометејског карактера модерне технике. На том дефициту расте заборав засебитости по коме ниједно биће више не постоји у својој властитој битковној кожи. Рецимо, једна крава више није крава: она је у техници иманентна невољној употреби: млијеку, месу и свој оној аналитичкој претенциозности која технику у кардиналном расту потребе преко испарцелисаног и укинутог феномена чини трајно рентабилном. На основу техничке слике свијета утопија бољег могла би једино да постоји када би се замишљена бол природног стања успјела преобразити и представити у рефлексивности на основу кога би техника из пуког звука дјеловања и у некој врсти детектованог крика постала стање повишене емпатије. Само под тим условом ствари не би прерастале у симплифициране продукте о којима нико из перспективе живота и постојања не води рачуна будући да је финални разлог технике до искључивости уциљан на мјесто готовог производа. Без тог уживљавања техника оставља свој траг на екстерном приказу ствари које постоје само у силини инструментализираног дјеловања: избијајући градњом или разградњом из свог поступка сваку смисаоност

изворног постојања, осим ако се ово стање преко апсолутизованог субјекта и путевима мизерије у човјеку није акомодирало на пуку потребу. Спокојни живот модерне технике заснива се управо на преференцији заштитног слоја пристрасне аксиологије. Инерцијом историје она – техника – комплетном опусу бивања поставља замке вредносних судова чија нормативна етика промовише варање у појму добра, будући да је појам добра преко нерелевантног хуманизма пристрасно упућен на величање човјека. У том идејном медијуму – добро –, патентирано од човјека и центрипеталном тежњом окренуто човјеку до крајности, занемарује врховним клаузулама хуманизма сваку могућност алтруистичког помака у себи. Представа да техника није ни лоша ни добра само ће се додатно етаблирати у истину њене привидне доброте и искрене равнодушности. Ако је тако схватимо онда смо слијепи спрам њене бити и најгоре изложени њеном утицају.

Принцип вредносне неутралности може бити оправдан само као инстанца правдања у понуђеној верзији нововјековног господарења над природом. Што је гроза већа, раст равнодушности је пожељан како би ефикасност као нужду носила кометин реп оправданости иза својих опскурних поступака. У том контексту конвенционална етика, како каже Адорно, само је комплемент модерне технике. Дата у отрцаном надметању добра и зла, она у феноменима произишлим из модерне технике мора у савременом друштву потражити метапојачање своје анахроне основе да би видила стварност зла и уопште могла постојати у легитимности свог појма. На основу тога треба истаћи да је техника далеко одмакла стандардним критеријумима процјењивања на основу којих се опсолетни вредносни судови јављају у афирмацији све грђих садржаја бездушног напредовања. Све оно што је измакло шематизму филозофских дисциплина у рецепцији технике у које спада етика, опет не значи да је мишљење заувјек имобилизирано пред њеним бићем, будући да је њен творац у историјски покретном људском битку исти онај који може трансцендирати њено непосредно издање. Пролиферација технике и њених учинака у истини одзвања у формама које не пристају на аутоматску сервилност спрам изазовног учинка технике, што само говори да је етика у новим артифицијелним околностима могућа. То су оне форме духа које нису базирани на стратегији истине као исправности. Супротност томе, а тиме и могуће помирење, инваријантно придолази из природе умјетности која у осликавању путем мимезиса носи деструктивну бит постојећег живота, увијек у болу преживљавања свијета саопштавајући својим спецификумом да етика не произилази из етике и да је осуђена на

искок из свог појма ако жели да опстане у појму добра. Она мора надмашити себе да би била идентична себи. То поготово сада у епохи нове артифицијелности, када се у оштрој резолуцији сврхе у дјеловању векторска дезоријентација добра по себи намеће као пожељна норма.

За разлику од модерне умјетности, природа модерне технике јесте у драматичној конфронтацији бити и појаве. Она их доводи у парадоксалну везу, до конверзије која се манифестује у бити а бит у појавности, стварајући тиме константну апорију коју постојање модерне технике неумољиво намеће. Да овде није ријеч само о логичкој конфронтацији наводи нас обиље изненађења које техника у себи носи, јер оно што је логиком ограђено носи у себи неопходну предвидљивост коју опет слијепа природа технике на дрзак начин игнорише пребацујући све деформитете на епистеме које је успјела покорити. Напросто, бит у техници не одсликава се на основу природе бити; она је скривена у брзим временским мутацијама у којима техника у сваком моменту надмашује своју фиксирану бит. У основи техника је јасна себи, али је изгубила темпорални компас уравнотежености, па ће у кратком року постати жртва обмана који прогрес инструменталног ума обилато носи у циљевима свога испољавања. Техником је нарушен футур стабилности одгодом будуће непосредности која из ове постојеће остаје заувјек у сијенци лоше схваћене стварности. Ово стање долази у последици префорсиране превладаности у негираности претходног стања. Извјесност њеног дјеловања у лапидарној конклузији гласи: слиједи велика неизвјесност. То је оно стање у коме губитак референцијалности потпуно заказује у адаптацији на механизам уобичајених појава, па се она на још убједљивији начин фузионира са феноменима постиндустријске опасности. Овај појам, инхерентан могућој пријетњи са којом је преко технике суочено човјечанство, концентрише се у омамљујућем свијету виртуелне стварности негирајући поруком издашног благостања стварни притисак на свијет емпиријске стварности која је искључиво изложена тој опасности. Доста тога прозрео је Хајдегер елаборацијом утапања свијета ствари у систем цјелисходних стања и критички се обратио простодушној перцепцији нововјековних појава које техника из себе дистрибуира. У свом симултаном обраћању бити модерне технике и судбини свијета, Хајдегер са пуно разлога фаворизује предсократовски модел битнога мишљења како би обуздао учинак ове прогресије, оног мишљења у коме је снага исконске запитаности нестала у мрежи празног говоркања и ружне знатижеље да би у етаблираној дискурзивности мртвачки плутала у океанској плими индиференције. Ако се драма технике тако

интензивно развијала у свом појму – мисли о томе Хајдегер – онда не треба много одгонетати шта се дешава у манифестацијама које се у својој пунини не виде на природној страни њених ефеката, и поред тога што су изузетно присутне у подручју које се налази изван спектра видљиве свијетлости. Посљедице надлазе из кумулативне узрочности, а оне су увијек у мраку невидљивости.

Оно до чега је Хајдегер дошао јесте приказ технике као слике неаутентичног постојања и аутентичне деструкције на основу које човјек у свом емпиријском издању постаје недостојан своје бити. У дискрепанцији бити и појаве рађа се прилика да се исказе кључно одређење Хајдегеровог разумијевања модерне технике за коју он мисли да је истовремено и афирмација и негација ума, умом нарушени поредак ствари који је дошао као дјело тог истог ума. Овај парадокс ума у његовој техничкој експликацији Хајдегер назива „по-став”. На једном мјесту он наводи да „по-став” припада изазивајућем наговору који човјека тјера „да себескривајуће испостави као стање.”⁸ Мада није сасвим јасан у појединачним аспектима ове одредбе, будући да га држи у језичком инфинитиву, у маскираном лику безличног човјечанства, оног који идентитет својих поступака увијек приписује алтеритасу дјеловања. Пошто ни сам не гарантује за његово стварно поријекло, он „по-ставу” придаје реалитет његовог нестварног учинка. Емпиријским путем Хајдегер денунцира његово појмовно поријекло на основу кога је „по-став” начин раскривања који влада у бити модерне технике, а сам „није ништа техничко”⁹. Под тиме Хајдегер преко „по-става” подразумева априорни демонизам антрополошки заснованог свијета. Његова разорна улога која се у Модерној екстремно експлицирала у чину рада као стицања састоји се у томе што човјек више не види предмет испред себе, него гледа себе кроз стање предмета испред њега. Зашто је то тако може се по Хајдегеру назријети из природе самоодржања које се путем историје заувјек растало са оним најбољим што човјек носи у себи у комуникацији са свијетом. Човјек у „по-ставу” живи на неопростивој удаљености од естетских референци, на мјесту гдје добро пребива у својим деформацијама. На том стадијуму властитога битка, кроз проводнике нулте егзистенције, природа се раскрива на један посебан начин, као похранилиште енергетских сила унутар увећаних прохтјева – и зато ланчани процес „по-став-а” специфичним тактом дјеловања под диктатом учинка искључује све моторе бриге у себи како би неопходна и

⁸ Исто, стр. 105.

⁹ Исто, стр. 108.

све захтјевнија функционалност остала на дјелу. „По-став” је као служба властите инерције до искључивости иманентан својим најинтимнијим заповијестима које су зарад циља имрегниране свим могућим тоновима индиференције. Да је то тако, алудира недостатак мјере у посредовању са природом која се увијек јавља у слици подесног материјала унутар све израженијих антрополошких настојања. У „по-ставу” је природа битна као материја и небитна као биће, што само говори о апсолутној ирелеванцији природе као бића.

Неконтролисано стање испостављања дато у негацији мјере у свом крајњем замаху позива у помоћ егзактну природну науку „чији је начин предочавања природе у издаји еидоса дат преко израчунљивости скупа сила”.¹⁰ На тај начин се пунина естетски овјереног физиса симплифицира до математички дерогиране природе која се у нововјековној науци артикулише на простору испуњених цивилизацијских интенција. Апстрактни математички модел преузима природу, заступа је рацијом борнираности на начин у коме се она никада више неће појавити као аутономно биће искона, јер ће плантаже палминог уља стројевим кораком утилитарних команди у свијету приземних циљева демолирати крајњу сврху која супротно томе изворним пантеизмом оличава постојање Амазона и свих оних регија које у појму природе постојање препознају као сврху самога постојања. „По-став” уништава природу брзином штоперице. По интензитету у количнику времена гори је од епохе горњег перма, која се сматра највећом планетарном катастрофом у геолошком историјату Земље.

Природа дата у природној науци ствара услове за стављање природе на полигон селективног фиксирања људских прохтјева у коме црне накане антропоцентризма нарушавају исконски диверзитет споре еволуционе креативности. Омјер људске деструкције и темпо креативне мутације произашле из еволуције говоре у прилог краја свијета. Овај исход простом логиком се намеће под условом да мисао данашњице у својој цивилизацијској лимитираности не успије побјећи из кавеза меркантилне свијести и снагом темпоралног домишљања избави се из импловизне регије тупе непосредности. Цивилизација благостања није у служби универзалне добробити. Селективност унутар универзалног испостављања руши природу у цјелини стварајући регресију као цјеловиту истину, стварајући од природе полигон ресурса. Овај

¹⁰ Мартин Хајдегер, „Доба слике свијета”, Студентски центар Свеучилишта у Загребу, Загреб, 1969., стр. 9.

поступак који у Модерној постоји као стрингентни нововјековни закон представља у суштини пад природе на стање расположивог објекта. По Хајдегеру „по-став” је крајњи облик манипулисања природом путем слијепе људске моћи. Мисао моћи изговара језик модерне технике. Апсолутност „по-става” иманентна је индиференцији располагања; он је стање окренуто празном расту са којим се данашња техника темељно саживјела. „По-став” је тектонско обиљежје антропоцена. Природа се у овом процесу налази у магнетном пољу људске моћи. У њему све бива инволвирано у модус неконтролисане воље у коме говор о етици, хуманости, побожности иде у прилог кумулирању моћи која се у досадашњој историји манифестује у разгранатим верзијама варварства. То варварство је стварно, али стоји замрзнуто у илузији истине створене у визури феноменологије индукованог хтјења. У том случају хуманост је привид хуманости. Живот прераста у властиту илузију. Битне ствари опстају само кроз костур преосталог имена у коме све што вриједи бива сведено на празно кокетирање са добрим, истинитим или лијепим, будући да је цијело коло синкретије нестало у сили индиференције коју „по-став” ствара. Иста ствар је и са осталим феноменима проистеклим из антропоцентричног репертоара на које испостављајућа узајамност „по-став-а” пресудно утиче. Они у деформисаном дјеловању планетарне технике представљају само епифеномене поретка у чијем се тежишту налази садржај болне интертракције коју конзистенција „по-став-а” диктира. Појам „по-став” и његова експлицитност на разарајући начин ствара инфантилни утисак бескрајног процеса, на чијој кривуљи раста се више не може уписати ни једна пристојна реченица из футура. Са „по-став-ом” свијет је постао егземплар оштећеног живота за чију искупнину и судбину више не може да гарантује ни ауторитет божије свемоћи. Увидом у „по-став” сами долазимо до сазнања да је живот као бивање изгубио сваки смисао, уз тврдњу да се преко ексцентричне људске природе у потпуности саобразио са празном рационалношћу као својим телеолошким водичем који на путу свога остварења разбија врлином посесивности и последњу монаду смисла.

Али и сам Хајдегер путем „по-став-а” индукује неопходне дилеме ума на основу којих се пита да ли је све ово оволико десператно како нам то слика свијета кроз „по-став” демонстрира. Он поставља питање да ли је у процесу „по-став-а” заувјек нестала она естетска траса умности, она јасна физиономија онтоса која се преко самоодржања нашла у изнудици људских императива. Поставља се питање да ли и у оваквим немогућим условима истина може опстојати у истини, или ће у историји заувјек остати своја преварна креатура. Другим

ријечима, поставља се одсутно питање: да ли човјек уопште може бивствовати са свим овим кобним рационалистичким премисама присутним у опусу разумијевања цјелине живота. Патос овог питања код Хајдегера наговара биће „по-став” да се прегнантно изјасни према нечему што је у самом „по-став-у” противрјечно: једноставно да се изјасни према иманентном налогу самих ствари, јер у овом стању губе самосвојност и постају разочаравајућа другост на којој се отискује извјесност катастрофе призване од стране субјекта. Стављање природе у вредносну регију секундарности призива примарну катастрофу. У некој супротности, изван картезијанске резолуције, изван основне дихотомије на супстанцији, ту, на разореном јединству пребива иманентни налог самих ствари. Хајдегера констатација да је бит модерне технике у „по-став-у” на јединствен начин оцртава хоризонт могућег смисла – и поред тога што се тај смисао не може ни вјером уловити, нити садржајно регистровати. Само говорење о томе јесте нека врста истине по себи и знак да оно људско није заувјек заборављено. Он је добро уочио да „по-став” припада судби раскривања која се налази између двије могућности: између опасности и спасоносног; она се клати ка неизвијесној путањи у којој страшна амплитуда опасности у себи носи могућност јединственог спаса. Ма колико се смисао око „по-став-а” вагала на скепси његовог негативног хода, ма колико она била опрезна према изрицању позитивних ставова, она се ипак према неком унутрашњем налогу изјашњава у прилог могућег помирења у коме човјек и природа унутар естетске амортизације могу онтолошки кореспондирати. Према томе, „по-став” у себи осим тога што јесте, симултано акцептира априорност највиших истина кроз могућу другост. У „по-став-у” она је дата у негираној конотацији на основу које ова истина није истина. Само на основу „по-став-а” какав он јесте може се изобразити мисаона димензија истине супротна свом збиљском издању. Јест, бити, постојати у истини не трпи, чак и под изговором оправданости вањског разлога, никакав доказ изван себе. Оно што јест налази се под страшним притиском непријатељски заснованог искуственог свијета и зато све што постоји, стоји у истини пјесничког говора, у гласу битка који у својој посредованој аутономији као у Хелдерлиновим поемама може унутар стратегије темпоралности да каже да тамо гдје расте опасност, ту пребива и оно спасоносно. На тој парадоксалној основи гради се равнотежа полова у самом „по-став-у”. Ова дисконтинуираност дата у мањку вјероватноће представља равнотежу „по-став-а”. Она је створена унутар стварности и изолованог антрополошког очекивања по којима у пјесничкој конверзији очекивано

бива стварно, с том разликом што се та стварност не може непосредно јавити на емпиријској матрици текуће историје, него из оног давнашњег доба које је на априоран начин у логосу ријечи познавало човјека као врлину. Она проистиче из стварне снаге античког архетипа који постоји у процесу заборав са којим садашњост, кроз пјесничку ријеч, мора да се антиципирано усклађује све до момента потпуне темпоралне ревизије у којој будућност бива понукана да се артикулише у стварном животу садашњости. Из ове необичне темпоралне перспективе алудира се код Хајдегера на процес сазријевања аутентичног бивствовања, чији нуклеус може бити поново упаљен у самом човјеку. Према томе, питање о „по-став-у” и његова присутност на замраченом хоризонту смисла истовремено диктира и питање о промјенљивој бити технике у којој њена бит јесте трајање, али није вазда трајног карактера. Код Хајдегера то увијек трајуће јесте оно што гарантује, што свједочи истину и по њему произилази из предсократовског каузалитета који се никад није другачије развијао осим у сталном циркулусу калокагатије.

Свијет Модерне је конституисан тако што опасност прикривања доминира над изворним раскривањем. Међутим, Хајдегеров резиме у перцепцији „по-став-а” крчи амбивалентне путеве могућег смисла чија смисаоност расте на основу оног што је једанпут у историји било истинито. Под тиме мисли на ону технику у којој произвођење поставља истину у сјај онога што сија, другим ријечима производи истину у лијепу. Слиједећи Хајдегера, то значи да се управо у „по-став-у” који пријети да одведе човјека у испостављање као једини начин раскривања, крије свједовање као спас. Међутим, „по-став” није заснован на једнообразној дијалектици резолутне ријешивости. Његов појам не сачињава равнотежа противречних момената, другим ријечима, у „по-став-у” је све неизвјесно, па и природа заступљених противрјечности. То зато што отворене могућности, и поред понуде коју могућност пружа, увелико преферирају црту насумичности које флукуацијом унутар датог стања шећу у распону од крајњег онтолошког пораза па све до тачке антрополошког подвига који се треперећом егзистенцијом објективизира спасом бића у субјекту. Ако се приклонимо рутини историје, па макар се она у потпуности сводила на заблуду из које могућност рутином цури у неповрат, то још увијек не значи да могућност губи индекс спаса у себи. То шта ће се у интерној опклади „по-став-а” одлучити више није домен логике, будући да је она кроз људску дјелатност већ одавно надмашена амбивалентним стањем субјекта у коме човјек ствара, али одлуку по нужди детерминизма оставља на вољу хистерезе која му снагом аутономне последице

оногомогућује да на властити начин одлучује о себи. За такво стање ствари путем интерпретације „по-став-а” и бити модерне технике кроз историјску јеку естетске реминисценције у мишљењу, упућује нас, опомиње, упозорава ... сам Хајдегер. Он нас припрема преко различитих клизавих вјероватноћа на истовјетну извјесност двоструког епилога као једине могућности спаса унутар времена догледне будућности. У сваком повишеном инфантилном случају очекивања, заборав битка стрелом цивилизацијског времена срозаће се на катастрофу бићевности која своје упориште има у свим модалитетима просјечне егзистенције, и то далеко брже него што то пише у тестаменту заборав битка.

У поговорном дјелу Хајдегеровог разумјевања бити модерне технике види се како она, преко изигране изворне бити у насиљу испостављања, проналази оправданост својих поступака. Ове поступке реализује исфорсиране потребе у раширеном прохтјеву на начин највеће могуће суровости према бићу. Процеси овог типа изводе се у слабој резолуцији изузетног интензитета, у тишини перфидне кумулације. Под изговором добра, благостања и свих оних обећавајућих термина што се аутоматски лијепе на психу, она нас у својој специфицираности уводи у стање пролонгиране несношљивости. Она собом изазива цјелину водећи је серпентинама модерне до стадијума свеосјетљивог планетарног постојања. Наравно, из свијета Платонове пећине привид сјенком маскира ову истину. Ту радњу обавља својим консекутивним компаративом: више, више и све више у покушају да угоди субпоретку друштвенога система, не водећи нimalо рачуна о стању укупности будући да овај модалитет битка, по налогу ограниченога здравог разума, видном непознаницом, изостаје из мисли антрополошких прохтјева. Управо је то ум модерне технике, њега чини само једна атрофирана вијуга. Користећи „више и више” као своју погонску варијаблу, занемарује све оно што из ње происходи и форсира све оно што у економији одјекује акустиком плана и норме у свијету продуктивности.

Техника систематски уништава сваку алтернативну семантику будући да је у свом срљајућем кретању изиграла принцип цикличности на основу кога логос природе истрајава. Она нас је већ сада поставила на стазу калварије која лукаво долази након егзалтације и то највјероватније као трајно стање ствари. Христова мука нуди метафизичку наду – ова друга гдје природа пребива у агонији формираној на траси људске историје и не нуди ништа осим „Црног

сунца истине”.¹¹ Након прозирања у бит и радњу модерне технике (која из бити слиједи), намеће се питање спаса, самим тим што се укупни онтолошки пораз, преко техником изазване природе, може представити мундијалном геометријом у најпростијим аритметичким обрасцима. Сада је све постало сагледиво и до непромјењивости парализовано. Силина технике задобила је снагу гама зрачења. Од некадашњег предсократовског разоткривања, она се у ходу историје трансформисала у разарање. Силина технике задобија таласну инерцију увећања и свијет, у ослабљеном отпору објекта, постаје лака мета њеног удара. У природи је моћ присутна у лику равнотеже, а људска моћ је кроз друге природе.

Сада смо у позицији када смо изазвани на процес сталнога стварања: ако ово стварање у константи раста изостане, поредак се руши и систем се распада. Ако ову етапну путању сагледамо кроз призму постојања, видјећемо нестајање у задњем стадијуму нашег бивања, јер је готово немогуће мијењати стање које је доведено до тачке у коме се деструкција – по техници – у свим фракцијама дјеловања изјашњава. Деструкција у доба модерне је у димензији геолошких промјена и зато ово доба није без разлога у трену добило име антропоцен, указујући на ону астероидну моћ људског битка на исти начин, и то по првој асоцијацији, на епоху када је период креде прешао у палеоген, остављајући ону танку иридијумску линију која својом незнатношћу разоткрива суштинску разлику између оног прије и оног после. Без овог иридијумског трага, по убједљивој вјероватноћи, готово сигурно нас не би било на лицу еволуцијске будућности. Зато се и сада морамо ослонити на чаролије случајности које у нашој свијести морају постати тешка нужда како би оно „бити” и даље одјекивало у дуготражним трајањима којима управљају спори и собом добро осигурани еволуциони процеси. Највећа заблуда је у томе што ми мислимо путем властитога цивилизацијског трансa, да ми у томе (у чему учествујемо) не учествујемо, ослобађајући се преко потискивања кривике императивног принципа одговорности. Како је илузија прва истина на скали нововјековног раздобља, није искључено да ће све нестати у осмјеху поларне смрти, онако како су скончавале поједине храбре експедиције у својим фаустовским циљевима. У данашњем свијету, у расту ординарних ствари експонираних у потреби, зло дјелатности се развија простом ћелијском диобом. Данашње човјечанство је попреште епске манихејске битке гдје зло пријети да побије заставу триумфа у процесу фаустовске

¹¹ Едгар Морин: „Изгубљена парадигма: људска природа”, *Scarabeus*-наклада, Библиотека „Imago”, Загреб, 2005., стр. 192.

инверзије у коме је „мефисто негација” у регуларном панлогизму била улог у појачаној афирмацији синтезе, да би на крају, путем чувеног лукавства ума, угледала стохастичност у сврси која себе сада пита: шта је ово?, испуњавајући у депеденцији садржаја циљеве овог веома спорног историјског процеса. Објективизирано зло над природом, у име наше себичне добробити, јесу све оне грешке антрополошке похотности које у ужасавајућој суми појединачности (или у цјелини, изван појединачности од човјека) творе гријех. Ми јесмо свијет, али као гријех према свијету. Гријех: то смо ми. Сагледавање овога што чинимо кроз испољавање трасе чина, већ преко увида, доноси, како то Ниче каже... „радосну мисао”.¹² Ова изјава стоји у намјери да избрише контуре метафизичког спаса животом као јединственом судбином. Настојања модерне технике у виду колонизације простора, демографске експанзије, аветињски празних океана, преко климатске топионице у ћебадима стаклене баште и поразним виталистичким размјерама по врстама – сви ови индигнирани наводи, дати у формату постава, окупљају се око нестанка, далеко прије него што су космолошки датуми ову врсту пролазности ставили у свој календар. Човјек је у својој саможивости постао пречица универзалног нестанка. У граји напретка нико не чује Касандрин глас који је потребнији него икад, а који испарава у срамоти ситне посесивности и доводи крах стварности на видјело у моменту када љепота привида, на изненађење мнијења, озбиљује краткоћу нашег планетарног бивања. Присутност технике у служби биолошки дефицијентног људског битка у једном тренутку бива јединствени артифицијелни адут антрополошког опстанка, да би се, у фази након тога, појавила у еуреки нестанка, самим тим што под оволиким антрополошким притиском и далеко чвршћи системи од планетарне издржљивости за тили час могу страдати. Техника је поставом створила срамни поларизовани образац у коме изопачена воља систематски меље биће, шаљући га у сигурну луку нестанка. „У космолошкој понуди стоји толико и толико земаљског ‘бити и постојати’, али ми, преко нас самих, идемо пречицом нестанка кроз непорециво следовање пролазности у бићу.”¹³ Биће јест у пролазности, али не у оној коју људски битак, преко постава, намеће.

Заробљена све више у метру потребе, Техника се управља према поставу као јединственом језику ове дјелатности. Свака радња у

¹² Фридрих Ниче: *Весела наука*, Графос, Београд, 1984., стр. 32.

¹³ Бернхард Валденфелс: *У мрежама животног свијета*, Веселин Маслеша, Библиотека Логос, Сарајево, 1981., стр. 127.

свом испољавању у Техници губи контролу над собом и зато је и смисао изгубио смисао, чак и у свијету највећих надања. Оно што се спрема збити у одређеним поглављима бивања одиграва се у судару супротности између примамљивих утисака којима нас Техника засипа и заводи и црне стварности у истини. Учинак је удавио античко *arete* и саморефлексију у мишљењу, јер мишљење увијек себе мора мислити да би било достојно истине мишљења и саме истине, и послао их сливом споредности низ ријеку смрти, како би се отарасио терета етичких сметњи на току неометане технолошке функционалности. Техника је рационалистичка мисао без филозофске запитаности и зато је њено трајање упитно, при чему упитност представља најблажу ријеч из аспекта исхода испред којих стоје условни и поставом уходани подвизи. У наступу без запитаности брзо ће се ухватити отпорна маховина и алге по посмртним остацима технике, јер на овај начин не може ништа дуго трајати и након одређеног времена слиједи прерастање у скоро незамисливу другост након себе. Резултати технике су далеко више присутни у помору изворног свијета бића него у симплифицираној људској добити преко које човјек покушава задобити фриволне животне олакшице. Преко насиља над природом, она је покушала бити гаранција успјешног опстанка и тиме се додатним лицемјерством компромитовала. Управо су екстремни домајаји склони первертирању и врло лако прерастају у своју опречност, поготово ако рационалистички режим мишљења није у изведби онога што Хајдегер назива битно мишљење. Ако мишљење није у стрепњи, гдје је оно „ништа”, попут неке опомене, преко егзистенције, преузима улогу битка, онда ствари теку по линији инерције коју савремена цивилизација и те како добро демонстрира. Све ово се може видјети у разочаравајућим омјерима.¹⁴ Ови бројеви и

¹⁴ Нумерички однос са 8 милијарди људи (врста) у налету на једној страни и 50 суматранских носорога (род и врста) на другој мора унутар најпростијег сагледавања ствари изазвати релациону запањеност. Између ових бројки уметнуо се ужас постојања. Ако се овај нападни бројчани однос преведе на ријеч, на страни природе наступа депрецијација до екстинкције која на другом полу, нажалост, одјекује у тупавом цивилизацијском ликовану. Што је најгоре, ово поразно стање се из аксиолошке перспективе одиграва у светињи равнодушности. Најчешћи коментар мишљења састоји се у констатацији: тако су ствари постављене, не видећи у томе да смо ово постављено ми реализовали у својим опскурним плановима и наканама. Сводећи земаљски онтос на планетарну аритметику добијамо прецизну једноставност; што је више људи унутар овог омјера, све ће више бити и то у мултиплицираном издању ових разочаравајућих релација. Показаће се да чувена и увелико потцијењена Малтусова теза и те како не обитава у празнини колонијалности него се налази у отиску емпиријске стварности. Она је била чињеница и прије него што је настала, с обзиром да људске интенције на путу историје никада нису

владајуће величине и те како одударају од унутрашње заповјести логоса. Логос никада није могао стати у ријеч. Али ријеч апроксимативно зна шта логос јесте, ријеч логоса, у свом величинском омјеру, јесте згражавање над текућим номиналним цифрама. Хајдегер је разоткрио бит модерне технике, с тим што је могао (у садржајном дијелу) попунити појам мртвим и умирућим животињским врстама, отимањем од природе више него што може поднијети и пластифицираним океанима, ... али је успио оголити појам постава, јединог и стварног кривца за опако планетарно стање ствари. Све радње које нам из првог плана изгледају добро, у опреци су са собом и зато стално напомиње негативну генезу Технике. Данас је свака ствар дјело ове поразне генезе. И све оно што се некад звало свијетом, данас, брзином муње унутар ових опскурних радњи, прераста у катастрофу. Ову катастрофу ми још увијек ословљавамо њежникавим еуфемизмима, и поред тога што у истини процеса пребива оно најгоре. Мишљење и стварност, од Парменида до Хегела, стоје у логички затегнутом идентитету, али ако мишљење само једном монадом смисла са репертоара неидентитета надмаши стварност, онда се ова мрачна извјесност можда може превладати. Сва истина данас је у предикцији а предикција може и не мора бити истина. С обзиром на истину стања ствари, по свему судећи, јесте и кондиционалом, који природом семантичких могућности негира изричитост, једнака свом негативно формулисаном току. Једноставно, тамо гдје истина слови као могућност, нестале су све могућности, утолико што смо ми као биће или негација истине или смо је историјом у одрастању свог појма порекли. „Густо вријеме историје уништило је физички простор природе и претворило је у ‘антропоцентрично хиле’ (и тиме у земаљско бити и постојати) и привело истеку рока трајања.”¹⁵ Овај ток иде по рецептури истицања облика из материје. То се као парадигма види на прогресији става испостављања, нарочито на мјестима у којима су конкретизоване једнообразне културе плантажног типа појеле и оглодале готово све архајске крајолике. У овој изведби су краткорочни интереси халапљиве економије у онтолошком смислу надређени дугорочним циљевима еонски конституисаног живота. Овај тип

показивале наклоност према свијету природе. Разумијевање природе увијек је простицало из презира. Срећом и надом по овом свијету корачају изразите индивидуе попут Атембороуа, Брижит Бардо, Јао Минга и све веће фаланге анонимуса па се још увијек можемо уздати у побједу подређености у побуну аутсајдерске свијести над озлоглашеном медиокритетском владавином како би се жалосно стање живота, макар кондиционалом, исправило.

¹⁵ Гајо Петровић: *Сувремена филозофија*, „Школска књига”, Загреб, 1979., стр. 266.

цивилизацијског транса у поставу као свом ударном репрезенту преко епилога показује да је садашњост у садашњици само у садашњости. Радњом постава преко пуког „јесте” једноставно је уклоњен сваки темпорални осврт на будућност. Постав је врста дјеловања; он црпи силу из безличности „великог субјекта” и све поразне трансформације у догађању јесу његово дјело. Држећи свијет у димној завјеси свијести постаје дјеловање чија се мисао увукла у нормалност бивања. Напросто, постав је све оно што данас човјек јесте. Сва радња, па и сама мисао, на етапи нововјековља, преко специфичног заноса, одиграва се у поставу. Оперативно дјеловање унутар искључивости коју ствара вакумирало је мисао која мисли и потенцијал диа-логос-а свела на крајњу безначајност. Управо та заблуда и мањак одговорности, вођени лежерним незнањем и серијом превида, по диктату важећег вредносног суда, уводе свијет преко постава у крај постојања. Епилог овако сročене историје понајвише се огледа у инфинитивном прохтјеву унутар истрошених могућности. Постављајући свако биће у билост, ово стање ствари постало је главно упориште на релацији актуелног бивања и будуће пропасти.

Ако не уочимо овај дисконтинуитет актуелне садашњости и „будућности у покушају”, онда је надолazeће вријеме до крајње извјесности препуштено страви опасности. Ова билост бића у бићу, у служби људске садашњости, приморава нас зарад самог бића на хитно окретање цивилизацијског листа. Сва наша садашњост, по налогу овог феномена, налази се у одјеку некадашњег бића, формирајући образац онтичке симплификације у коме мисао запада у жељезну замку инструменталности. Посредно речено, етика у помјереном разумјевању ствари стоји у обавези избављења из оквира норме и брисању постава, постајући врста морања која својом мишљу радијално форсира аскетизам субјекта и одрицање као јединствени начин могућег опстанка. У супротном, универзално нестајање постаје једино постојање.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно, Теодор: *Негативна дијалектика*, БИГЗ, Београд, 1979.
Арендт, Хана: *Филозофија егзистенције*, Досије студио, Београд, 2013.
Бркић, Јосип (прир.): *Чему још филозофија?*, Зборник, Знаци, Загреб, 1982.
Валденфелс, Бернхард: *У мрежама животног свијета*, Веселин Маслеша, Библиотека Логос, Сарајево, 1981.
Лиотар, Жан-Франсоа: *Постмодерно стање*, Карпос, Лозница, 2020.

-
- Морин, Едгар: *Изгубљена парадигма: људска природа*, Scarabeus-наклада, Библиотека „Imago”, Загреб, 2005.
- Ниче, Фридрих: *Весела наука*, Графос, Београд, 1984.
- Петровић, Гајо: *Сувремена филозофија*, „Школска књига”, Загреб, 1979.
- Хајдегер, Мартин: *Крај филозофије и задаћа мишљења*, Напријед, Загреб, 1996.
- Хајдегер, Мартин: *Онтологија херменеутика фактичности*, Академска књига, Нови Сад, 2007.
- Хајдегер, Мартин: *Хелдерлинове химне*, Деметра, Загреб, 2002.
- [Хајдегер, Мартин] *Увод у Хајдегера*, Центар за друштвене дјелатности омладине РК СОХ, Загреб, 1972.
- Хајдегер, Мартин: *Доба слике свијета*, Студентски центар Свеучилишта у Загребу, Загреб, 1969.
- Шарчевић, Абдулах: *Човјек и модерни свијет*, Свјетлост, Сарајево, 1988.
- Шпенглер, Освалд: *Човјек и техника*, Лаус, Сплит, 1991.

GORDAN ŽIVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE GENESIS OF „ESSENCE” IN TECHNOLOGY –
MARTIN HEIDEGGER

Abstract: In the broad manifestation of technology, it becomes a phenomenon of terror for the modern age, since through enormous multiplication it has far surpassed the age in which it participates, has escaped its purpose and become a process of autonomous action, which in its nature has certain aims, plays more and more the ultimate cause of universal existence. Created in the subject's reason as a mode of survival, it now finds itself in a position that flows in the direction of not understanding things and becomes the ultimate force for itself. It operates within the scope of its own autonomy with an internal command that is increasingly distant from the concept from which it started. Through exceptionalism in the interpretation of the archaeology of the concept, Heidegger shows us how, through the new-age band of posing, through aggressive utilitarianism, being collapsed in the process of transmission and ended at the point of the product dictated by civilisation. In ever-increasing exhaustion, through growth, that which stands at a high level of existence in power withdraws from itself, leading technology to the extinction of its original essence. This point reached within the process of change has thrown the technique out of its original essence. Its essence now lies in the realms of frightening appearance. The genesis of being, which began with the Greek concept of the uncovering of things, persistently participates in history and finally ends in the moment of a devastating revelation that, in the wake of pragmatism, disintegrates the ancient *kalokagaty* into particles of utilitarianism and transforms into it a state of pure regression through the continuous negation of the archetypal essence. This is its truth, and appearance is the opposite of it, so Heidegger shows us the path of conceptual erasure, which in turn was in the archetypal edition in the service of regular being and existence. On the way to its realisation, it succumbed to the demands of the infinite will of impersonal *Dasein* (the man), which recognises itself as mere activity of consciousness, reflected through impersonality in the high dissolution of pronounced egoism. Heidegger saw where the paths of modern technology lead. By going back to the beginning, he tries to call it to him through the time machine of understanding: through the truth of revelation that stands in negation with admiration in creation and reflected wonder at creation against the rebellious functionality of action. The world based on modern technology is in itself uncertainty, so the great thinker himself is not sure how everything will turn out, but he trusts in the kind of redemption provoked out of danger based on the terrible routine of unchanging emergence.

Keywords: Turn out, to challenge, to dispose of, to reveal, Being, Essence, Post-stance, Phenomenon, Functionality

Primljeno: 26.2.2025.

Prihvaćeno: 21.6.2025.

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.

DORA DULEMBA (2000), PhD Candidate (Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Education), is the Director of the Institute for the Promotion of Science and Education in Osijek, where she is dedicated to improving youth education and organising professional and scientific events. She graduated from the Faculty of Education in Osijek and gained experience as a classroom teacher and extended care coordinator in primary schools. Dora is the author and co-author of several publications on the impact of artificial intelligence on education and is actively involved in organising STEM workshops and projects focused on digital transformation and children's online safety. She has participated in numerous conferences and training programs.

MILAN ĐORĐEVIĆ (1978) is pursuing PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He has published articles on the philosophy of engaged art and is particularly interested in music. He is the author of the book *Subversion and Healing: The Art of Andrej Tišma* (2022).

GEORGE HRISTOV (1985) is a Research Fellow at the Institute for Philosophy and Social Theory at the University of Belgrade. He graduated in Philosophy in 2009 from the University of Novi Sad. He received his MA and PhD in 2016 from the University of Regensburg, Germany, with a thesis on Hegel's and Deleuze's concepts of the state and history. His current research interests include Ancient and Modern Political Philosophy, German Idealism, and Contemporary French Theory. He has published numerous scientific articles on these topics.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy, Ethics, and Bioethics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of several books, including *Aristotle and the Presocratics* (2004), *The Hellenic Concept of Justice* (2010), *The Presocratic Understanding of Justice* (2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaio syne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017), *The Stagirites* (2018), *Bioethical Kaleidoscope* (2021), *History of Hellenic Philosophy I-II* (2024) and *Contemporary Bioethics* (2025). He has written and published nearly 170 articles in various science and philosophy journals across Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, the Hellenic Republic, Hungary, Italy, Montenegro, North Macedonia, Romania, the Russian Federation, Ser-

bia, Turkey, Ukraine, the United Kingdom, and the United States of America. In June 2022, Željko Kaluđerović was awarded the title of *Doctor Honoris Causa* by the National and Kapodistrian University of Athens (the Hellenic Republic).

ELINA K. KARAMATZIANI (1972) is a Research Fellow at the NKUA Applied Philosophy Research Laboratory, and also the Head of the Human Resources Department of the Lab. She holds a PhD from the Department of Philosophy of the National and Kapodistrian University of Athens; the title of her Doctoral Thesis is „Deontological, Utilitarian, and Theological Discussion on Organ Donation.” She also holds a Master's Degree on the Theory and Practice of Teaching and Evaluation. She is an Adjunct Lecturer at the Department of Philosophy, where she teaches classes of Ancient Greek. Her research interests are on Bioethics, Normative Ethics, and Metaethics.

IVICA KELAM (1976) is an Associate Professor and the Head of the Department of Philosophy and History at the Faculty of Education, J. J. Strossmayer University of Osijek. He teaches the philosophy of education, ethics of the teaching profession, and bioethics. Since 2018, he has been Head of the Osijek Unit of the International Bioethics Chair. In 2014, he successfully defended his doctoral thesis, entitled *Genetically Modified Crops as a Bioethical Problem*. Since 2016, he has been Head of the Center for Integrative Bioethics at J. J. Strossmayer University of Osijek. Since 2020, he has taught the bioethics of sports and sociology of sports at the Faculty of Kinesiology. Since 2023, he has taught ethics in dental medicine, philosophy and ethics in nursing, and other courses at the Faculty of Dental Medicine and Health. He also teaches ethics in biosciences at the doctoral study in molecular biology at the University of Osijek and teaches bioethics at the doctoral study at the Faculty of Education. He is the president of the Organization Committee of the Osijek Days of Bioethics, an international bioethical conference held in Osijek. He has published the book *Genetically Modified Crops as a Bioethical Issue*, over sixty scientific papers in Croatian and foreign scientific journals, and participated in more than one hundred scientific conferences in Croatia and abroad. He served as president of the Croatian Bioethical Society from 2020 to 2024.

PREDRAG KRSTIĆ (1964) is the Senior Research Fellow at the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, and PhD Professor at the Faculty of Media and Communications, Singidunum University, Belgrade. In addition to eighteen books and numerous articles, monographic studies and editorial contributions in academic publications, he is also the author of one novel and two books of poetry.

IOANNIS LADAS (1990) studied Theology at the Department of Social Theology and the Study of Religion of the School of Theology at the University of Athens and Philosophy at the Department of Philosophy of the School of Humanities and Social Sciences at the University of Patras. He holds master's degree in Philosophy from the Faculty of Philosophy at the University of Athens and master's degree in Theology from the School of Theology at the University of Thessaloniki. He attended postgraduate courses in Theology at the Protestant School of the University of Charles in Prague and in Philosophy at the Bosphorus University in Istanbul. He holds PhD in Philosophy from the Faculty of Philosophy at the University of Athens (Thesis title: The problem of philosophical foundation of bioethics and the bioethical thoughts of H. Tristram Engelhardt, Jr.) and PhD in Theology from the School of Theology at the University of Thessaloniki (Thesis title: Holy and Great Council of the Orthodox Church 2016: Preparation - Procedures). His research activity focuses on the broad field of Applied Ethics, mainly Bioethics, as well as on the also broad field of Inter-Orthodox and Inter-Christian Relations. Moreover, he has participated in European research programs and in World and International theological and philosophical conferences. He is a member, among others, of the Applied Philosophy Research Laboratory.

UNA POPOVIĆ (1984) is a Full Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language, Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*, and *Heidegger on Painting*. She has published numerous scientific articles.

MARINA B. TZIALLI is a Research Fellow at the NKUA Applied Philosophy Research Laboratory since 2023. Her fields of interest are Ethics, Bioethics, and Ethics of Technology, on which she has attended several seminars and workshops.

STANKO VLAŠKI (1987) is an Associate Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of the book *Horizon of Praxis: Essays on Kant's Philosophy* (2023) and numerous scientific articles.

DORĐE VUKAŠINOVIĆ (1997) is a PhD candidate at the University of Belgrade – Faculty of Philosophy, specializing in the philosophy of mathematics and logic. He has published several scholarly papers, and his current research focuses on the reflection principle in set theory. He is employed as a Research Assistant at the faculty where he is pursuing his degree, where he also takes part in the teaching process.

GORDAN ŽIVIĆ (1960) is pursuing PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He teaches Philosophy at the „Filip Višnjić” Grammar School in Bijeljina.

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 preliminarog 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 slovničkim mestima, uključujući fusnote);
- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovničkim mestima, uključujući fusnote);

- prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovima, 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_uto-pija_- _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., „Ničeo ve reči `Bog je mrtav`” in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, „Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu” in *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, „Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija”, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga, 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of 'Ibid.' and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.

TEMATI ČASOPISA *ARHE* / ISSUES OF *ARCHE* JOURNAL

ARHE 01/2004:	KANTOVA FILOZOFIJA / KANT'S PHILOSOPHY
ARHE 02/2004:	ARISTOTELOVA FILOZOFIJA / ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
ARHE 03/2005:	KJERKEGOROVA FILOZOFIJA / KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
ARHE 04/2005:	FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
ARHE 05-06/2006:	HEGEL / HEGEL
ARHE 07/2007:	MARKS I MARKSIZAM / MARX AND MARXISM
ARHE 08/2007:	HAJDEGEROVA FILOZOFIJA / HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
ARHE 09/2008:	HERMENEUTIKA / HERMENEUTICS
ARHE 10/2008:	POLITIČKA FILOZOFIJA / POLITICAL PHILOSOPHY
ARHE 11/2009:	VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA / WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
ARHE 12/2009:	BIOETIKA / BIOETHICS
ARHE 13/2010:	PLATONOVA FILOZOFIJA / PLATO'S PHILOSOPHY
ARHE 14/2010:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 15/2011:	NIČEOVA FILOZOFIJA / NIETZSCHE'S PHILOSOPHY
ARHE16/2011:	FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA / PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
ARHE 17/2012:	DEKARTOVA FILOZOFIJA / DESCARTES' PHILOSOPHY
ARHE 18/2012:	FILOZOFIJA RELIGIJE / PHILOSOPHY OF RELIGION
ARHE 19/2013:	SPINOZINA FILOZOFIJA / SPINOZA'S PHILOSOPHY
ARHE 20/2013:	FILOZOFIJA TEHNIKE / PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY
ARHE 21/2014:	SOKRATOVA FILOZOFIJA / SOCRATES' PHILOSOPHY

ARHE 22/2014:	FILOZOFIJA KULTURE / PHILOSOPHY OF CULTURE
ARHE 23/2015:	LAJBNICOVA FILOZOFIJA / LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
ARHE 24/2015:	FILOZOFIJA JEZIKA / PHILOSOPHY OF LANGUAGE
ARHE 25/2016:	FIHTEOVA FILOZOFIJA / FICHTE'S PHILOSOPHY
ARHE 26/2016:	FILOZOFIJA UMETNOSTI / PHILOSOPHY OF ART
ARHE 27/2017:	ŠELINGOVA FILOZOFIJA / SCHELLING'S PHILOSOPHY
ARHE 28/2017:	FILOZOFIJA PRAVA / PHILOSOPHY OF RIGHT
ARHE 29/2018:	AVGUSTINOVA FILOZOFIJA / AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
ARHE 30/2018:	ESTETIKA / AESTHETICS
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
ARHE 38/2022:	FILOZOFIJA ISTORIJE / PHILOSOPHY OF HISTORY
ARHE 39/2023:	FILOZOFIJA PROSVETITELJSTVA / PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT
ARHE 40/2023:	FILOZOFIJA ISTORIJE FILOZOFIJE / PHILOSOPHY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY
ARHE 41/2024:	FILOZOFIJA EMPIRIZMA / EMPIRICISM
ARHE 42/2024:	BIOETIKA / BIOETHICS

CIP - Каталогизacija y yблuкaцuји
Бuблuотека Мaтuце 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