Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 3, br. 1, 2015.

Izdavač
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik
Rusmir Šadić

Redakcija
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Uredički savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(*Univerzitet u Osijeku*)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Zagrebu)

Ednan Aslan
(*Univerzitet u Beču*)

Dizajn & DTP
Elvedin Kozarević

Lektor za bosanski jezik
Senad Čeliković

Lektor za engleski jezik
Azur Hrustić

Tiraž
200

Cijena
10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 3, No. 1, 2015.

Publisher
LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief
Rusmir Šadić

Editorial Staff
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Boško Pešić
(*University of Osijek*)

Boris Gunjević
(University of Zagreb)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP
Elvedin Kozarević

Language editor for Bosnian
Senad Čeliković

Language editor for English
Azur Hrustić

Circulation
200

Cost
5 €

SADRŽAJ

I Članci

Zlatan DELIĆ
TEORIJA SOCIJALNIH PULSACIJA U KONTEKSTU EPOHALNE TRANSFORMACIJE DRUŠTVENIH ZNANOSTI 9

Željko KALUĐEROVIĆ
LEUKIPOVI I DEMOKRITOVI ATOMI I PRAZNINA 35

Marija TODOROVSKA
NEPRIOPĆIVOST NUMINOZNOG U TEORIJI RUDOLFA OTTOA 57

Enver HALILOVIĆ
FILOZOFIJA ZNANOSTI FENOMENALIZMA 73

Behija DURMIŠEVIĆ
FILOZOFIJA POVIJESTI ARNOLDA TOYNBEEJA 85

Nenad MALOVIĆ i Adriana ACKETA
"POSTAJATI ČOVJEKOM" POJAM ČOVJEKA U FILOZOFIJI KARLA JASPERSA 103

Ivica KRIŽ
MOGUĆNOSTI DIJALOGA U BOSNI I HERCEGOVINI 133

II Prijevodi

Lucius Annaeus SENECA
PISMA PRIJATELJU LUCILIJU 155

III Pregledi knjiga

Tonči KOKIĆ
JÜRGEN HABERMAS: BUDUĆNOST LJUDSKE PRIRODE 183

Lino VELJAK
VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ: LAVIRINT MOĆI - POLITIČKA FILOZOFIJA FRIDRIHA NIČEA 186

Nijaz IBRULJ
IVO KOMŠIĆ: TEORIJA SOCIJALNE PULSACIJE 189

Tomislav TADIĆ
IVO KOMŠIĆ: TEORIJA SOCIJALNE PULSACIJE 195

Haris DUBRAVAC
ŽELJKO KALUĐEROVIĆ: FILOZOFSKI TRIPTIH 200

Damir SEKULIĆ
JOHN LOCKE: DVIJE RASPRAVE O VLADI 205

CONTENTS

I Articles

Zlatan DELIĆ
THEORY OF SOCIAL PULSATIONS IN THE CONTEXT OF EPOHAL TRANSFORMATION OF SOCIAL SCIENCES 9

Željko KALUĐEROVIĆ
LEUCIPPUS' AND DEMOCRITUS' ATOMS AND VOID 35

Marija TODOROVSKA
THE INEFFABILITY OF THE NUMINOUS IN RUDOLF OTTO'S THEORY 57

Enver HALILOVIĆ
PHILOSOPHY OF SCIENCE OF PHENOMENALISM 73

Behija DURMIŠEVIĆ
ARNOLD TOYNBEE'S PHILOSOPHY OF HISTORY BETWEEN ANTROPOCENTRISM AND THEOCENTRISM 85

Nenad MALOVIĆ i Adriana ACKETA
"TO BECOME A MAN". CONCEPT OF MAN IN PHILOSOPHY OF KARL JASPERS 103

Ivica KRIŽ
THE POSSIBILITY OF DIALOGUE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA 133

II Translations

Lucius Annaeus SENECA
THE EPISTLES OF SENECA 155

III Book Reviews

Tonči KOKIĆ
JÜRGEN HABERMAS: THE FUTURE OF HUMAN NATURE 183

Lino VELJAK
VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ: LABYRINTH OF POWER - THE POLITICAL PHILOSOPHY OF FRIEDRICH NIETZSCHE 186

Nijaz IBRULJ
IVO KOMŠIĆ: THEORY OF SOCIAL PULSATIONS 189

Tomislav TADIĆ
IVO KOMŠIĆ: THEORY OF SOCIAL PULSATIONS 195

Haris DUBRAVAC
ŽELJKO KALUĐEROVIĆ: PHILOSOPHICAL TRIPTYCH 200

Damir SEKULIĆ
JOHN LOCKE: TWO TREATISES ON GOVERMENT 205

Članci
Articles

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 316.4(497.6)

TEORIJA SOCIJALNIH PULSACIJA U KONTEKSTU EPOHALNE TRANSFORMACIJE DRUŠTVENIH ZNANOSTI

Zlatan DELIĆ
Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli
Muharema Fizovića Fiska 6, 75 000 Tuzla, BiH
E-mail: zlatan.delic@untz.ba

ABSTRACT

Fokus rada je na praktičnom značaju sociološkihteorija (i teorija prakse općenito), za racionalnu redeskripciju mijenjajućeg karaktera savremenih društava. Pitanja na koja rad pokušava ponuditi odgovore impliciraju mogućnost alternativnih načina razumijevanja tranzicijskih promjena čije značenje nadilazi scijentistički razumljenu sintagmu globalne društvene transformacije. Žarišnu tačku predstavlja pokušaj fronetičkog proširenja ranije uspostavljene dijagnoze da je bosanskohercegovačka konfliktnost i svi njeni oblici postala povijesno iskustvo svijeta. U Bosni i Hercegovini dogodilo se nešto što se rijetko zbiva u povijesti bilo kojeg društva – raspala se socijalna struktura a njeni samostalni elementi ušli su u međusobni sukob, te socijalni akteri ostali bez vrijednosnog sistema koji je omogućavao i usmjeravao njihove socijalne aktivnosti. Predlažu se novi programi rada ne samo u sociologiji nego i u bosanskohercegovačkim društvenim znanostima koje se bave tranzicijskim istraživanjima lokalnih posljedica globalnih promjena.

Ključne riječi: sociološke teorije, socijalne pulsacije, teorija prakse, bosanskohercegovačko društvo, država Bosna i Hercegovina

THEORY OF SOCIAL PULSATIONS IN THE CONTEXT OF EPOHAL TRANSFORMATION OF SOCIAL SCIENCES

This paper focuses on the practical importance of sociological theories (as well as the theories of practice in general), with the purpose of rational redescription of the changing nature of modern societies. The issues this work tries to provide answers to imply the possibility of alternative means of un-

derstanding the transitional changes whose meaning goes beyond scientifically grasped phrase of global social transformation. The focal point of this paper is the attempt of phronetic extension of the earlier diagnosis that the Bosnian conflict and all its forms has become the historical experience of the world. Something that rarely happened in the history of any society actually happened right here in Bosnia and Herzegovina - the breakdown of its social structure while, at the same time, its independent elements enter into conflict, and the social actors lose a value system that allowed and directed their social activities. New work programs are proposed not only in sociology but in Bosnian social sciences that deal with transitional studies of local consequences of global change.

Key words: sociological theories, social pulsation, theory of practice, B&H society

1.0 Umjesto uvoda

Pored etnografije bliskog i etnografskih terenskih istraživanja, koje se nalaze pred ozbiljnim zadatkom redefiniranja pojma terena, sociološke teorije predstavljaju najznačajnije područje sociologije, a vjerovatno i društvenih znanosti općenito. U teorijama (kao teorijama prakse), postavljaju se najkompleksnija pitanja. To su pitanja koja se dotiču socijalnih uslova funkcioniranja naših oficijelnih sistema znanja; zatim pitanja koja se odnose na mehanizme klasifikacije ljudskih bića, zajednica i okoliša, kao i niz pitanja koja se odnose na iznalaženje najboljih praksi i metodologija za ispravno i objektivno verificiranja činjenica koje su povezane sa integralnim pretpostavkama i načelima od kojih polaze popularne korporativne znanosti poput nove ekonomije znanja i informacija a koje se, na prilično pojednostavljen, a često i pogrešan način, bave upravljanjem promjena[1]. Pa ipak, najznačajnije društveme teorije o kojima studenti uče iz svjetskih udžbenika sociologije, menažmenta ili organizacijskog ponašanja, nisu pravljene za terene poput našeg. Pisci tih udžbenika nisu imali u vidu terene poput postsocijalističkih, postratnih, poluperiferijskih itd. U međuvremenu, Hrvatska je postala članica EU a ta zanimljiva sintagma ubrzo je zaboravljena i zamijenjena medijskim voajerizmom i fantastičnim „politikama skandala“ (Castells)

1 Govoreći primjerice o politici razlike između jugoistočne Evrope i zapadnog Balkana jedan znameniti američki povjesničar nazvao je naš obližnji suteren, to jest prostor današnje Republike Hrvatske, „perifernom periferijom periferije“ dajući tako do znanja da je klasična realpolitička predstava u centru, periferiji i poluperiferiji, na neki uvrnut način, ipak preživjela globalni gubitak središta i svekoliko decentriranje svijeta.

o kojima raniji autori, koji su se bavili konstruiranjem izgleda tvrđava i zatvora, poput Benthama, ili noviji istraživači, koji se bave disciplinirajućim značenjima „golog otoka“[2] nisu mogli ni sanjati.[3] Danas su granice koje razgraničavaju imaginarne i stvarne prostore Evrope (na opasan način) obavijene ili opasane „bodljikavim žicama.“ Raspojasane tehnike geolociranja preklapajućih zona značenja vremena i prostora, u smislu pomjeranja međusobno bliskih perifernih periferija ka najudaljenijim periferijama - rezultirale su preosmišljavanjem značenja žarišnih tačaka „svijeta smisla“ kao i neslućenim oblicima antiobrazovne samomehanizacije uma i njegovih slika. Izgleda kao da socijalni um više nije ni konstitutivno ni regulativno načelo svijeta u nastajanju koji se raspada i razara pred našim očima. Evropa, kao i ideja Evrope, kao da pulsira poput bodljikave žice na koju je priključena struja visokog napona, dok pojmovi, retoričke figure i metafore kojima mediji - između sve dužih i dužih reklama - pokušavaju opisati nove društvene stvarnosti, pokretne slike ili pokrete koji tu stvarnost na različite načine markiraju - nisu prikladni niti pouzdani analitički instrumenti za znanstveno rasvjetljavanje globalnih, regionalnih i lokalnih događaja vrijednih tog imena o kojima se puno govori a malo zna.[4]

---

2 Jezernik, B. *Non cogito ergo sum: eseji o golom otoku*, Mediterran, Novi Sad, 2012.

3 Pisci poput Viktora Ivančića isprobavali su nove žanrove poput dokumentarnih basni. Vidjeti , Ivančić, V. *Jugoslavija živi večno dokumentarne basne*, Fabrika knjiga, Beograd, 2011.

4 Društvene znanosti na djelu vjerovatno su daleko dosadnije od programa što ih nude moderne industrije zabave, a direktno apliciranje sociooloških ideja na samu stvarnost praktično je nemoguće bez napornog rada refleksivne i interpretativne svijesti. Učinci znanstvenih reinterpretacija svijeta života kvalitativno se razlikuju od učinaka koje proizvodi medijski voajerizam i infantilno opasna želja da se zemaljska kugla, bez ostatka, fundamentalistički reducira i klasificira, recimo, samo u 5 kategorija kao što su Evropa, Zapad, Istok, Islam i Isil. Pretvaranje savremenih država u korporativne „*nacije-tržišta*“ (Loretta Napoleoni, *Ološ ekonomija: Tamna strana novog svjetskog poretka*, HESPERIAedu, 2012.), dovodi nas u iskušenje da (tranzicijsku) Bosnu i Hercegovina i u deskriptivnom i preskriptivnom ključu, u socijalno ontološkom smislu, analiziramo s obzirom na realne učinke aplikacije ideje svijeta u nastajanju, i utoliko aksiološki važniju od drugih pomenutih ili nepomenutih kategorija kojima operiraju trenutni vokabulari u našem semiotičkom okruženju kao i u globalnoj semiosferi. To je ujedno i dokaz za mnogostruko razvijanu tezu da društvene znanosti nisu vrijednosno neutralne, štaviše, u radu se implicitno zastupa teza da se veliki dijelovi prirodnih znanosti postavljaju u službu različitih militarističkih ideologija koje više odmažu nego što pomažu najvećem broju svjetskog civilnog stanovništva.

2.0 „Ubijanje u pojam“ ili obrati apokalipse?

Komparativna analiza različitih sociooloških (ili socijalnih) teorija postaje naročito važna u vrijeme društvenih kriza, u prijelomnim situacijama kada ljudi dovode u pitanje postojeće društvene odnose i oblike vlasti. Tada jedna epoha iščezava, dok se nova još nije uobličila, ili se njeni obrisi tek pojavljuju ili samo naslućuju. Vrijeme kriza uvijek je i vrijeme dezorijentiranih pojedinaca ili grupa koje postaju podložne različitim manipulacijama. Prijelazni periodi su periodi neizvjesnosti, lutanja i velikih iskušenja jer se pojavljuju i novi, neprozirni oblici nasilja kao i nove i drugačije potrage za svijetom smisla. U drugoj dekadi 21. stoljeća postoji mnoštvo primjera koji nam govore da „prolazimo kroz jedan od onih trenutaka koji razdvaja nestalne i postojane ere. Zamislite ga kao oluju između dva meteorološka fronta. Ili pomislite na one trenutke u brzim sportovima, poput fudbala ili hokeja, kad nalet jednog tima posustane, te usledi pomamna, metežna aktivnost dok jedna strana ne pronađe igru i energiju kojom bi se kontrolisala. Takvi trenuci obično počinju s poricanjem svih strana. Konfuzija prestravljuje one koji su mislili da određuju pravac. I razočarava one koji kritikuju taj pravac“.[5] Pojedina društva, države, regioni - pa čak i cijeli svijet - kao da ubrzano pulsiraju: „Tehnologija globalizacije (kompjuteri, projektili, sateliti) proizvodi varvarizam tehno-rata i voajerizam medijskog rata. Pod egidom borbe za demokratiju provociraju se i vode, u stvari globalni ratovi i oko izvora nafte, dijamanata, pitke vode itd. Sve je to praćeno ogromnim razmerama prostitucije, ilegalnih radnji s novim tehnologijama koje se obilato koriste za kriminalne radnje.“[6] Neki autori svemu tome pridodaju i ekološke, sigurnosne i ekonomske rizike, koji čovječanstvo dovode na sami rub opstanka. Izgleda da je na sceni lažna pluralnost kao ideja mnoštva i mnoštvo različitih načina razumijevanja tog mnoštva, pri čemu „mnoštvo ne bi trebalo da znači pometnju ili metež“.[7] Ali, u novijim teorijama mnoštva krajnje je nejasno jesmo li završili sa povjesnim subjektom i socijalnim akterima. „Anomalijski kauzalitet“, što se uspostavlja na relaciji akter - društvena struktura, zahtijeva nove programe rada i preosmišljavanja međusobne prevodivosti, tj. korespodentnosti između

5 Sol, Dž. R. *Propast globalizma i preoblikovanje sveta*, Arhipelag, Beograd, 2011. str 10

6 Šolte, *Globalizacija: kritički uvod*, CID, Podgorica, 2009. str. XXVII

7 Velš, V. *Naša postmoderna moderna*, Sremski Karlovci- Novi sad, str. 155.

ekonomskih, političkih, sigurnosnih, pavno-političkih i okolišnih vokabulara.

Ipak, suočeni smo sa mnoštvom konkurirajućih prozopopeja. Prozopopeja se obično shvaća kao mistifikacija kojoj je sklona naivna svijest, tj. kao nešto što treba biti „demistificirano", da ne kažemo 'dekonstruirano', budući je možda riječ i o tome da „niko živ ne može izvršiti dekonstrukciju". Većina prozopopeja nisu u stanju uzdrmati simbolički kapital i moć sadržanu u vokabularu nove ekonomije znanja - posljednje velike naracije. To je tvrda naracija koja je, u ime izgradnje globalnog društva znanja, iznenada postala jedina igra u gradu i na selu, kao i na rubnim područjima, na „fantazmagaričnim" mjestima poput „našeg". To su socijalne laboratorije, mjesta na kojima se, na niz linearno nepredstavljivih načina, užurbano eksperimentira sa različitim politikama znaka. Različitim gramatikama, kao i sa različitim, najčešće inkomenzurabilnim praksama označavanja i preoznačavanja (resemantiziranja) onoga što je ostala od ideje svijeta i ljudi u njemu. Žarišna tačka ovog rada je dijagnoza koju je u *Teoriji socijalnih pulsacija* uspostavio profesor Ivo Komšić. Ta dijagnoza glasi da se u Bosni i Hercegovini dogodilo nešto što se rijetko zbiva u povijesti bilo kojeg društva – raspala se socijalna struktura a njeni samostalni elementi ušli su u međusobni sukob, te socijalni akteri ostali bez vrijednosnog sistema koji je omogućavao i usmjeravao njihove socijalne aktivnosti. Socijalna praksa je izgubila i tlo pod nogama i glavu. U tom je smislu bosanskohercegovačka konfliktnost i svi njeni oblici postala *povijesno iskustvo svijeta*. Ideja socijalnih pulsacija tako stavlja sve u kretanje[8]. I to u kontekstu jedne projektivne, fronetičke, kreativne sociologije. Transformacija socijalnih djelovana, praksi i poimanja svijeta odvija se na globalnim, regionalnim i lokalnim razinama istovremeno. Ko smo mi kao ljudska bića i kuda idemo? Možemo li na brzinu, ili metodom „sporog čitanja" „prikupiti primarne i sekundarne podatke" koji bi bili u skladu sa popularnim zahtjevom za permanentnim obrazovanjem? Podatke koji bi bili znanstveno objektivni i valjano harmonizirani sa proklamiranim ciljevima permanentnog obrazovanja i sa ishodima učenja o značaju i značenju nove ekonomije znanja i smislu njene službe i poslanja na putu ka realizaciji ideje stvaranja globalnog društva znanja kao svijeta bez granica? Šta se dogodilo (sa) idejama jednakosti, bratstva i slobode? Možemo li, u istom

8 Komšić, I. *Teorija socijalnih pulsacija*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, str. 150.

epistemičkom ključu, govoriti o različitim žanrovima, ili scenarijima budućnosti, od fantastičnih[9], do onih ekonomskih, u slučaju da ekonomski diskurs nije fikcija poput fantastike?

Vjerovatno je i *Oxfam* jasno predočio razmere svetske nejednakosti na godišnjem okupljanju svetske elite u Davosu 2014., ukazujući na to da 85 svetskih milijardera, koji mogu da stanu u jedan autobus, poseduje isto toliko bogatstva koliko i siromašnija polovina svetskog stanovništva, koju čini oko tri milijarde ljudi. Godina dana kasnije, taj autobus se smanjio – sada je dovoljno samo 80 sedišta. Podjednako dramatično, *Oxfam* je utvrdio da pripadnici najbogatijeg, jednog procenta na svetu, sada poseduju skoro polovinu svetskog bogatstva – a do 2016. godine posedovaće koliko i ostalih 99 odsto ljudi zajedno."[10] Međutim, navedenu dijagnozu ne treba uzimati zdravo za gotovo jer bi to bilo *doxa* a ne *znanje*. *Doksa* je ono što se ne propituje, ne reflektira, ne komentira, nego se uzima zdravo za gotovo, kao vječna istina. Virtualni alterglobalistički performans da treba izvršiti revoluciju u kojoj bi se otelo bogatstvo kojim raspolaže 1 % stanovništva, da bi se to bogatstvo podijelilo na preostalih 99 % stanovništva, nije *performativni govorni čin* nekog predsjednika države ili nekog kandidata za predsjednika neke od najmoćnijih država na svijetu. Međutim, navedeni primjer upotrebe jednog klasifikacijskog mehanizma kojim se ljudska bića markira, dijeli, selektira, razvrstava (po principu bipolarnih opozicija, tj. crno-bijelo), a koji, eksplicitno razmatra ekonomist i nobelovac Joseph E. Stiglitz u knjizi *The Great Divide: Unequal Societies and What We Can Do About Them* (W. W. Norton & Company, New York, London, 2015), može biti važan u širem smislu, kao i u konkretnom kontekstu naše teme vezane za sive zone prelaska iz jednog socijalnog stanja u drugo, postsocijalno. Argumenti koje nudi Stiglitz, mogu biti važni i za socijalno epistemičko i orijentacijsko uočavanje značaja koji simboličke klasifikacijske borbe, označiteljski sistemi, kognitivni mehanizmi, ideološke pragmatike, politike reprezentacije, općenito igraju u svjetskim, regionalnim, državnim i lokalnim borbama i igrama moći i protiv moći. Simboličko, a to znači i znanstveno, ideološko, političko i stvarno polje sukobljavanja različitih interesa uvijek je dinamično, otvoreno, neizvjesno, pa čak i nepredvidljivo. Upravo zbog toga, klasifikacijske borbe, u kojima najdirektnije učestvuju društvene

9 Vidjeti, Haksli, O. *Vrli novi svijet*, Plato, Beograd, 2014.

10 Stiglic, Dž. *Društvene nejednakosti i šta da radimo s njima*, Akademska knjiga, Novi sad, 2015.

znanosti, obrazovne politike, kao i pedegogije obrazovanja pojmova i retoričkih figura, u najširem smislu riječi - predstavljaju primjer borbi na život i smrt. Zato su, vjerovatno ne samo u Bosni i Hercegovini i u okruženju - i univerziteti i škole i obdaništa i bogomolje, već odavno postali simbolička i stvarna „bojna polja“ (koja je tek *skeptički mislilac*[11] M. Foucault), zajedno sa ludnicama, zatvorima i bolnicama, zahvaljujući radovima J. Benthama[12] stavio u prvi, a možda i posljednji, zanimljivi teorijski i stvarni kontekst. I doista, *kontekst* je najvažniji za rasuđivanje, *fronezis* i djelovanje, smatra danski profesor upravljanja kapitalnim projektima, Bent Flyvbjerg, objašnjavajući svoju osobnu dramu koju je proživljavao dok je, kao član jedne utjecajne komisije za urbano planirane uzalud pokušavao dokazati svojim sugovornicima da „prikupljeni statistički podaci“ kojima oni operiraju (vjerujući da proizvode podatke, znanje i interpretacije najvećeg nivoa valjanosti), ne znače ništa razborito niti smisleno sve dok ne budu stavljeni u odgovarajući analitički i konkretni društveni kontekst.[13]

Postoji mnoštvo stvarnih primjera na temelju kojih je moguće dokazati da nijedna znanost, pa ni sociologija, ekonomija, znanosti o sigurnosti itd., ne mogu započeti promatranjem ili “prikupljanjem podataka”. To jednostavno nije moguće. Prije nego što možemo prikupljati podatke, mora pobuditi naš interes za podatke određene vrste – problem uvijek dolazi prvi. Isto tako, moramo ’imati’ neko teorijski oblikovano pitanje prije nego što se možemo nadati da će nam proces promatranja, na bilo koji način, pomoći da pronađemo odgovor. Pitanja u teoriji uvijek dolaze prije odgovora, a odgovori podstiču nova pitanja. Stoga je potrebno uočavati praktične probleme čovjekove društene egzistencije kako bismo mogli samostalno procjenjivati domete teorija koje o njima govore na različite načine. Ili, drugačije iskazano, treba dovesti pod znak pitanja “loše” odgovore – kako u teoriji tako i u praktičnom životu - kako bismo mogli postavljati “dobra” pitanja i na drukčiji način analizirati probleme koje nismo mogli riješiti ranije. Zapravo, treba komparirati različite

11 Ven, P. *Fuko kao mislilac i kao čovek*, Mediterran, Novi Sad, 2014. str. 11.

12 Vidjeti Bentam, DŽ. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*, Mediterran, Novi Sad, 2014. Vidjeti, također, Postskriptum *Geoepistemologija pogleda* koji su napisali Dušan Marinković i Dušan Ristić.

13 Vidjeti, Flivbjerg, B. *Šta mogu društvene nauke*, Službeni glasnik, Beograd, 2012. str. 187.

teorije; njihove centralne probleme, kako bi se u opisivanju nas samih kao članova društva, u potrazi za našim vlastitim odgovorima i vrijednosnim orijentacijama — obeshrabrila uniformnost i ohrabrila raznolikost: kako bi se, konačno, oslobodile pretpostavke za izgradnju boljeg, pravednijeg i smislenijeg društvenog svijeta. Da bismo to postigli možemo pokušati definirati stvari, ali vidjećemo da ćemo se neprestano suočavati sa teškoćama i nedoumicama. Zato je potrebno globalne i regionalne kontekste upotrebe klasifikacijskih mehanizama promatrati i s obzirom na protok vremena jer događaji koji nastupaju tokom vremena mijenjaju izgled pozornice a borbe za značenje postaju dio šire borbe za monopol ili pravo na definiranja i objašnjavanja stanja stvari.

3.0 Šta su izazovi a šta problemi

U svakom trenutku svog razvoja znanost nas suočava sa teškoćama, problemima, ali u novije vrijeme, zahvaljući znalačkom širenju neznanja i veselog raspoloženja, a prije svega zahvaljujući korporativizaciji znanosti (to jest epistemološkom i ontološkom prvenstvu nove ekonomije znanja i informacija nad svim drugim oblicima znanja i iskustva svijeta) - posvuda je postalo normalno, poželjno, akademski, prihvatljivo, (i obavezno) umjesto o znanstvenim problemima (ili zagonetkama), neprestano govoriti (samo) o „izazovima“, bez obzira na to o čemu govorimo. U opticajnom diskurzivnom poretku nove ekonomije znanja sve je postalo izazov a sve (bez obzira) o čemu govorimo, obavezno treba unaprijediti, poboljšati ili pospiješiti da bismo, čak i tamo gdje je to praktično nemoguće, dobili izvrsnost, zadovoljstvo i kvalitet. Kritička analiza diskursa nove ekonomije znanja mogla bi pokazati da je to simptom epohalne krize teorijskog i praktičnog statusa vokabulara i eksplanatornih mehanizama na kojima se gradi zgrada društvenih znanosti. Ali pitanje međusobne prevodivosti (usporedbe) ekonomskih, političkih, etičkih, ekoloških, sigurnosnih, pedagoških, religijskih, novomedijskih i drugih vokabulara još uvijek nije postalo primarni problem s kojim bi se pozabavili istraživači u različitim oblastima znanja. Pa ipak, postaje jasno da se sve društvene znanosti, a ne samo sociologija ili sociologija znanja, nalaze u dramatičnoj teorijskoj, epistemičkoj i orijentacijskoj krizi. Utoliko i savremena sociološka istraživanja stvarnog statusa sociooloških teorija najčešće započinju uočavanjem nekog konkretnog društvenog

problema,[14] i to na taj način da njegova identifikacija i smislena artikulacija mogu postojati samo u okviru nekog jezički obrazloženog teorijskog *konteksta.*

Da se vratimo na dilemu o tome može li društvo ili socijalna sfera na bilo koji način pulsirati? Može li se izmjeriti puls, društveni pritisak, tlak, tlačenje, ili razina poniženja koju trpi većina ljudskih bića u tranzicijskoj Bosni i Hercegovini? Da li je upotreba pojmova, metafora i retoričkih figura iz arsenala biomedicinskih znanosti, adekvatna za objašnjavanje ili razumijevanje bosanskohercegovačke društvene stvarnosti? Koja je uloga društvenih znanosti u objašnjavanju žarišnih problema ljudi, zajednica i okoliša? U čemu je razlika između društva i socijalne sfere? Iz čega se sastoji društvo ili svijet u cjelini? Da li je dopušteno identificirati pojmove „društvenog" i „socijalnog"? Da li je, bilo gdje, opravdano izjednačavati pojmove kao što su narod, nacija, kultura, religija, vjera, etnicitet itd. na način kako se to, iz dana u dan (evo već 25 godina) čini u bosanskohercegovačkoj javnoj sferi: u ovoj našoj, tranzicijskoj, rotirajućoj etnomatematičkoj politici koja je doista postala stravičnija od onoga što Hana Arendt, s pravom, naziva „povlaštenim mjestom laži"?

Kakve su realne posljedice djelovanja društveno neodgovornih društvenih znanosti? Jesu li, sve veća specijalizacija i korporativizacija znanosti i istraživanja u pravcu integralnog menadžmenta i strateškog upravljanja promjenama, nepovratno uzdrmali temelje društvenih znanosti dignuvši u zrak i svaku znanost vrijednu tog imena? Još konkretnije, nije li bolonjaska antiteorijska praksa nekritičkog „prikupljanja podataka" na sva „tri ciklusa studija" dokaz da je i Poperovo „proročanstvo" iz *Bijede historicizma* (o tome da znanstveni napredak, pod utjecajem „misticizma" jednoga dana može stati), doista postalo samoispunjavajuće? Ovaj kratki i prigodni rad nema pretenziju da ponudi definitivne odgovore na ova pitanja. Jer ta pitanja, sama po sebi, nisu jasno geolocirana. Niti osnovna motivacija za njihovo postavljanje može biti jednostavno obrazložena. Umjesto toga, možda je dovoljno naglasiti da se mnogim rasutim, disperziranim istraživačkim zajednicama, kao nikad do sada, nameće neobično veliki broj najra-

14 Karl Poper, filozof znanosti, najznačajniji predstavnik kritičkog racionalizma, u svojoj intelektualnoj autobiografiji *Traganje bez kraja*, razmatra i odnos između *problemâ* i *teorije.* Na tom mjestu Poper priznaje da za njega problem: „*Šta je prvo, problem ili teorija nije lako riješen*".

zličitijih vrsta pitanja različitog statusa, koja dalekosežno premještaju ili nadilaze tradicionalne okvire pojedinačnih disciplina kao što su sociologija, ekonomija, pravo, sigurnost, znanost o medijima, psihologija, pedagogija, imagologija itd. Centralna teza glasi da je znanost, u liku tehnoznanosti, a naročito u liku „nove ekonomije znanja i informacija" postala dio problema a ne dio rješenja. Vjerovatno su nam potrebni novi programi rada u društvenim znanostima koji bi imali u vidu ranije, različito usmjerene, disperzirane programe, na kojima su radile komisije poput Gulbenkianove, ili različiti autori kao što su H. Dreyfus i S. Dreyfus, William Labov; Andrew Abbot, Jean – Pierre Dupuy; I. Wallerstain, J. Rifkin, A. Giddens, J. Rosenberg, J. Habermas, John Ralson Saul itd. Potrebno je resemantizirati, rearanžirati i korigirati fundamentalističku naraciju o *promjenama* (koju su, već u jeziku, gotovo apsolutno privatizirali nova ekonomija znanja i integralni krizni menadžmenti) kako bismo na refleksivniji i društveno odgovorniji način definirali nove, i redefinirali stare istraživačke programe, okrećući se prema socijalno-epistemološkom propitivanju normativnih dimenzijama upotrebe i zloupotrebe ideje i prakse diseminacije „znanja" i „vještina". Znanja o stvarnom značenju onoga što je „bezuslovno", ali na način uslovljavanja, postulirano (možda kao beskrajna zadaća), kao cilj stvaranja globalnog društva znanja i vještina.

4.0 Socijalno pitanje i kognitivna bijeda svijeta

Problem je u tome što globalizacija straha, virtualnog i stvarnog nasilja i siromaštva u svijetu, rezultira porastom kognitivne bijede najvećeg broja pojedinaca. Kada u teorijama govorimo o osnovnim pojmovima društvenih znanosti, gdje spadaju i akteri i strukture, i modernost i postmodernost; i refleksivnost i nerefleksivnost, i imaginacija i činjenice, i prijateljstvo i neprijateljstvo; i kriminal i uspjeh, i vitalni interesi i dostojanstvo, i eutanazija i štajk glađu, i psihopatija i sociopatija, i dokapitalizacija i radnička prava, i fundamentalizam i sekularizam, i izvrsnost i kvalitet i zadovoljstvo i trauma i genocid (kao i njihovo kontinuirano unapređivanje i permanentno poboljšanje svega i svačega) itd. - često se događa da ne znamo o čemu govorimo a tzv. „ciljevi" i „ishodi učenja" postaju šuplje fraze. Vjerovatno i zato jer je nova ekonomija znanja i informacija, zahvaljujći simboličkoj hegemoniji, moći i nasilju koje vrši nad riječima, stvarima i ljudskim bićima, obesmislila naše javne (i „privatne") obrazovne vokabulare, komunikacijske situacije i kontekste, te otežala njihovu međusobnu samjerljivost. (Na ovu dijagnozu vratićemo se kasnije). Pa ipak, kada je riječ o značaju i značenju termina

povezanih sa „pulsacijama“ u širem kontekstu, na ovom mjestu termine *socijalno* i *društveno* upotrebljavam gotovo sinonimno, s nekoliko bitnih naznaka. Socijalno pitanje (u smislu skrbi, brige) nipošto nije jedno među mnogim političkim, kulturnim, ekonomskim ili recimo moralnim pitanjima sa kojima se susrećemo u drugoj dekadi 21. stoljeća. Naprotiv, ono je konstitutivno za društvo. U skladu s tim kako se na njega odgovara - ono utječe na društvo, tako što ga gradi, dijeli ili čak razgrađuje. U socijalnom pitanju nije riječ samo o kvalitetu života u jednom društvu. Ili o ideji da se život, za njegove članove učini sigurnijim, stabilnijim, smislenijim, podnošljivijim, „ljudskijim“ dostojanstvenijim, pravednijim itd. U osnovi, riječ je o tome šta ljude čini članovima nekog društva, to jest društvenim bićima. „Socijalno pitanje“ kako to sumira i Robert Castel, predstavlja fundamentalnu aporiju u kojoj društvo spoznaje zagonetku svoje kohezije i nastoji da otkloni rizik svog loma. Ono predstavlja izazov koji stavlja na probu, to jest izaziva sumnju u sposobnost društva (onoga što u političkom pojmovniku nazivamo nacijom) da egzistira kao zajednica povezana uzajamnim odnosima zavisnosti. Široki slojevi stanovništva, koji su kao (široke) radne mase, zapravo, bili *akteri (povijesni subjekti)* industrijske revolucije, istovremeno su postali i njene *žrtve.* Da stvar (odnosno dijagnoza) bude još gora, regionalno pretvaranje socijalističkih radnika u etno-klero-nacionalističke ratnike, rezultiralo je potpunim poslijeratnim *kolapsom politike reprezentacije građana u bosanskohercegovačkom geopolitičkom okruženju*. Tokom zadnjeg desetljeća 20. stoljeća, radnici su ostali bez glasa. A ratnici iz Srbije, Crne Gore, Hrvatske ali i dalekih zemalja s istoka s pravoslavnim (i drugim znacima, „predznacima“) krenuli su u fundamentalističke pohode nasilnog poricanja svega što je autohtono, autentično i samosvojno bosanskohercegovačko. Bosna se suočila sa nevoljom simboličkog i stvarnog nasilja u formi poricanja epistemičkog prava na bosanskohercegovačko javno pravo imenovanja, označavanja, klasificiranja, osmišljavanja stvrnosti. Danas se - iz bosanskohercegovačke perspektive; a to *danas* traje predugo - s gorčinom možemo složiti sa dijagnozom Borisa Budena koja glasi da se povijest (poslije svega, dakle, i nakon lažnog proglašenja „kraja povijesti“) – pretvorila u forenzički leš. Prošlost se istražuje „samo još sa forenzičkog stanovišta kao leš koji nam u sudskom postupku može dati korisne informacije“.[15] Višedecenijsko viktimološko mortificiranje vitalnog nacionalnog interesa malog bosanskog čovjeka (a koje mnogim praktičarima promocije kulture smrti predstavlja nepresušni izvor

15 Buden, B. *Zona prelaska: o kraju postkomunizma*, Edicija reč, Beograd, 2012. str. 56.

lukrativnog biznisa) ima dalekosežne posljedice po socijalnu ontologiju i ukupnu javnu percepciju postkomunističke stvarnosti. Također, to ima gotovo nepredstavljive posljedice po društvo – u smislu otežanog kognitivnog i autoreferencijalnog poimanja društva, osnovnog pojma svih društvenih znanosti. Sociološke, i druge društvene teorije, poput ekonomskih, političkih, sigurnosnih, ekoloških itd. – imaju zadatak da rade na objašnjavanju i razumijevanju kompliciranih veza, odnosa, relacija i korelacija između teorija, govornih činova, podataka, („prikupljanja" i falsificiranja podataka) vrijednosti, događaja, činjenica - i to u različitim vremenima i različitim prostorima, kao i u istom vremenu i istom društvenom prostoru, zavisno od načina definiranja u predglobalizacijskoj i postglobalizacijskoj epohi, što na ovom mjestu nije moguće ukratko obrazložiti jer je s razvojem globalizma, kao ideologije, „mjesto" na kome se nalazimo doista postalo „fantazmagorično," i to ne samo u teorijama druge ili „refleksivne modernosti". Nekada je teorija bila nerazdvojna od ideja kao što su emancipacija, sloboda i nada u pravedniji svijet. U globalnom društvu znanja i vještina bit slobode postala je istoznačna sa tzv. „slobodnim tržištem", tj. sa slobodom koja se može kupiti za novac „Srž slobode je sposobnost biranja, i svi drugi aspekti slobode jesu uslovi i posledice tog osnovnog fenomena. Iz toga sledi da se sloboda povećava kako broj mogućih izbora raste. Takav kvantitativan način posmatranja ne uzima u obzir kvalitativne razlike, ali to ne znači da su one nevažne. Neki izbori su važniji od drugih. Mogućnost kritikovanja vlade važnija je od mogućnosti da se kupi soljeni ili nesoljeni kikiriki"[16]. Dakako, to je samo jedna novija teorija, i to još filozofska, a poznato je da u totalitarnim, kao i u posttotalitarnim društvima, filozofija nikada nije mogla zadobiti ugled (ili strahopoštovanje) koje izazivaju mantija, pendrek, blindirani automobil s crnim staklima ili, pak, silikonski implantati sa poliuretanskom ovojnicom u krupnom planu.

Ako se vratimo razumu onda znamo da teorija, za ranog Habermasa obuhvata dvostruku vezu između teorije i prakse: s jedne strane istražuje istorijski konstitucionalni odnos stanja interesa, kome teorija i dalje pripada takoreći kroz činove saznanja; s druge strane, istorijski akcioni odnos na koji teorija može da utiče delatno-orijentacijski".[17] U prvom slučaju riječ je o socijalnoj praksi koja, kao društvena sinteza, omogućava saznanje; u drugom slučaju riječ je o političkoj praksi

16 Svensen, H. L. *Filozofija slobode*, Geopoetika, Beograd, 2013. str. 131

17 Habermas, J. *Teorija i praksa*, Beogradski grafičko izdavački zavod, Beograd, 1980. str. 8

koja svjesno cilja na to da preokrene postojeće institucije. Na drugom mjestu detaljnije dokazujem kako je gubitak samopredočenja socijalne sfere, iščezavanje značenja pojma društva u društvenim znanostima općenito, kao i gubitak jasnog orijentacijskog usmjerenja savremenih sociooloških teorija, postao definitivno moguć tek od onoga trenutku kada je nova ekonomija znanja (kao privilegirana kognitivna i ideološka osnova znanosti o upravljanju), zauzela prazno mjesto fundamentalne ontologije i na taj način postala (1) univerzalna, to jest globalna kognitivna matrica, kao i (2) strateška analitička i normativna jedinica za uspostavljanje onoga što se, prilično pretenciozno, posvuda naziva globalnim društvom znanja (i vještina). Stoga tvrdim da se sociološke teorije, naročito nakon Parsonsa, nalaze u nerazmrsivim konceptualnim teškoćama ne zbog toga što je te teškoće proizvela sama sociologija kritizirajući i preispitujući svoje vlastite kognitivne pretpostavke. Teorije su protjerane iz znanstvene arene tek u onom trenutku kada je raširena dogma da teorije mogu biti adekvatno zamijenjene hipotezama, varijablama, matematičkim modelima, zadovoljstvom, kreditima i korporativnim istraživanjima koja finansiraju oni koji žele frizirati rezultate i pisati (navodno objektivno valjane i pouzdane), zaključke u istim u tim istraživanjima. Teorije su zapale u ćorsokak vjerovatno i stoga što je rašireno neopravdano uvjerenje da privilegirani izvor epistemološkog autoriterta mogu biti finansijske, političke i korporacijeske institucije (koje govore u ime promocije izvrsnosti, kvaliteta i zadovoljstva stakeholdera) a ne znanost vrijedna tog imena (koja bi trebala da govori o istini, dobroti, hrabrosti, ljepoti). Nije potrebno zagovarati nijednu verziju katastrofizma da bismo se uvjerili u neobičnu privlačnost uvjerenja da mi, kao ljudska bića, zapravo ne znamo kada je pređena „kritična tačka." Nadalje, ne samo da ne znamo kada se ono što nazivamo svjetskim sistemom počelo podudarati sa sadašnjim oblikom poremećenosti, kome prisustvujemo čim uključimo televizor ili tzv. pametni mobitel, nego mi „čak ne znamo tačno ni *šta* ne znamo".[18] Možda je upravo to naše neznanje a ne znanje (ili takozvani „ljudski resursi") i najveći ulog ili cijena koju ćemo platiti na našem putu ka stvaranju gotovo posvuda nekritički proklamiranog globalnoga društva znanja i vještina. Tržišta, standardi, Bog i nejednakosti, mnogostruko su povezani, dokazuje sociolog M. Apple u svojoj knjizi *Obrazovanje na „pravom" putu.*

18 Žižek, S. *U odbranu izgubljenih stvari*, Akademska knjiga, Novi Sad, str. 387.

Pored velikog broja kontroverzi koje nastaju kao posljedica propitivanja svojih vlastitih temelja, misaonih i metodoloških ishodišta, kao i njenih ukupnih dometa u realnom životu, politici i javnoj sferi općenito „ sociologija je stekla reputaciju stalno samoupitne i samokritične nauke – nauke koja stalno sumnja u svoje naučne pretpostavke, a vrlo često i prepostavke drugih nauka i nauke uopšte".[19] Pretpostavka o nerazorivosti inherentna je svakom kolektivu. Stoga bismo mogli proširiti nekoliko već uspostavljenih dijagnoza naše savremenosti. Nije važno samo pitanje kako je moguća poezija nakon Ausvitza? (Adorno). Nije važno samo pitanje kako je moguća teologija nakon Srebrenice? (A. Kristić). Pitanje koje možda treba postaviti prije svega, kao i poslije svega, glasi: *kako je moguća proza*? *Kako je moguće govoriti*? Ili, *ko smo to mi* kao ljudska bića? Drugačije iskazano, pravo pitanje za sve društvene znanosti (a ne samo za sociologiju), moglo bi glasiti: *kako to da su društvene znanosti uopće moguće ako je društvo nemoguće odnosno ako društvo ne postoji* kao što je tvrdila neoliberalna političarka M. Tacher? U vezi sa navedenim nedoumicama s obzirom na koji kontekst iskustva „svijeta života" (Habermas) treba postaviti pitanje: *može li društvo pulsirati*? Kao što ćemo vidjeti kasnije, pitanja koja su ovdje postavljena upućena su prema alternativnim načinima razumijevanja promjena čije značenje nadilazi pojam društvene transformacije. Na globalnoj razini, radi se o zvaničnom preimenovanju društva u globalno društvo, odnosno u globalno društvo znanja. Na nižoj razini, radi se o razlici između nekog socijalnog gubitka i gubitka same mogućnosti jasnog poimanja društva. U našem konkretnom slučaju, radi se o gubitku samopredočenja identiteta bosanskohercegovačkog društva kao takvog, i u tome vidim najveći problem a ne izazov, i to ne samo za bosanskohercegovačke društvene znanosti ili političke prakse, nego za evropske višestruke konstitucionalizme koji pred nas postavljaju agende, uslove i ciljeve.

5.0 „Dvostruka hermenautika" socijalnih pulsacija

Predstavljanje osnovnih crta Komšićeve knjige *Teorija socijalnih pulsacija*, moguće je izvesti uz pomoć „dvostruke hermeneutike". Za sociologiju se smatra da proizvodi znanje o modernom (globalnom) društvenom životu koje se može upotrijebiti u svrhu *predviđenja* i *kon-*

19 Marinković, D. *Uvod u sociologiju: osnovni pristupi i teme*, Mediterran, Publishing, Novi Sad, 2008. str. 14.

trole. Prema Giddensovom mišljenju, postoje dvije značajne verzije u okviru navedene teme. Jednu predstavlja gledište da sociologija pruža informacije o društvenom životu koje nam mogu dati neku vrstu *kontrole* nad društvenim institucijama, na način sličan onom koji omogućava fizika u svijetu prirode. Vjeruje se da sociološko znanje stoji u *instrumantalnom odnosu* prema društvenom svijetu, sa kojim je povezano. Takvo znanje, prema istom (nedokazanom) vjerovanju, moglo bi se na tehnološki način primjenjivati na društveni život. Drugi autori, u koje spada i profesor Komšić, zauzeli su drugačije stanovište. Za takve autore, ključnu ulogu ima Marxova ideja da se "upotrijebi historija da bi se pravila historija." Šta to znači? To znači da otkrića društvenih znanosti ne mogu biti jednostavno primijenjena na neki interni sadržaj, nego stalno iznova moraju (trebaju) biti refleksivno i kritički posredovana putem aktivnog, svjesnog samorazumijevanja društvenih aktera. Ovo drugo stanovište je sofisticiranije od prvog, ali još uvijek neadekvatno jer je, prema Giddensu, njegova koncepcija refleksivnosti pretjerano pojednostavljena. Odnos između *sociologije* i njenog *predmeta* – ljudskog djelovanja u uslovima modernosti - mora se, nasuprot tome, razumjeti u pojmovima "dvostruke hermeneutike". Razvoj sociološkog znanja parazitira na pojmovima koje razvijaju akteri laici. S druge strane, pojmovi iskovani u metajezicima društvenih znanosti, koji su početno bili formulirani da bi opisali ili objasnili svijet djelovanja, rutinski ponovo stupaju u njega. Ali, to ne vodi neposredno do prozirnosti ili *transparentnosti* društvenog svijeta (kako je to u postdaytonskoj Bosni i Hercegovini popularno reći nakon 1995. godine). U čemu je, dakle, smisao dvostruke hermeneutike? Giddens smatra da je smisao dvostruke hermeneutike u tome što „sociološko znanje, spiralno, ulazi u univerzum društvenog života i izlazi iz njega, rekonstruirajući kako samo sebe tako i taj univerzum, kao integralni dio tog proces". To zapravo znači da se značenje pojmova u svim društvenim znanostima (a ne samo u sociologiji) neprestano mijenja. Svijest o toj promjeni (tj. transformaciji značenja pojmova) može postati jasna tek tokom vremena, prije svega u okviru refleksivne, relacione i kontekstualno usmjerene kritičke analize značenja pojmova. Naročito veliki utjecaj u obrazovanju te svijesti imaju savremene sociološke teorije koje se razvijaju nakon Parsonsa. Načinimo misaoni eksperiment. Koje značenje pripisujemo osnovnim pojmovima koje danas upotrebljavamo u društvenim znanostima, kao i u našoj svakodnevnoj komunikaciji, stvarnoj ili virtalnoj? Zašto su društvene znanosti poput ekonomije, pravnih znanosti i psihologije gotovo potpuno napu-

stile intelektualnu praksu kritičkog preispitivanja značenja osnovnih pojmova koje upotrebljavaju? Odgovor na to pitanja nadilazi okvire rasprave u okviru samo jedne discipline. *Teorija socijalnih pulsacija* nudi moguće smjernice za postavljanje novih pitanja. Ta pitanja mogla bi biti korisna za prevazilaženje krize u koju su zapale društvene znanosti u 21. stoljeću. Dakle, ako pažljivo pročitamo Komšićeve *Pulsacije* i *Pogovor* pod naslovom *Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta*, koji je napisao profesor Nijaz Ibrulj, možemo doći do zanimljivih uvida. Ti zanimljivi uvidi nastaju onda kada se uvjerimo da pitanje odnosa *teorije* i *prakse* nije razriješeno, ni u teoriji, ni u praksi. Ideja da su *društvene relacije*, ustvari, *socijalne pulsacije* daje nadu da smo „mi" kao društveni akteri *živi* (i da smo) *slobodni* ma koliko „nas" („naša") *izopačena Daytonska stvarnost* svakodnevno, svaki dan iznova, evo već 20 godiona, nastoji uvjeriti u suprotno. „Autistička deskripcija prošlosti" od nas, kao ljudskih bića, pravi žive mrtvace. Na temelju kritičke analize vokabulara (terminologije) moglo bi se pokazati da se i društvene znanosti poput ekonomije (nove ekonomije znanja i vještina), pravnih znanosti, psihologije, pedagogije, znanosti o medijima itd. nalaze u dramatičnoj kognitivnoj i orijentacijskoj krizi. Upravo zato što su nekritički prihvatile progresistički vokabular nove ekonomije znanja, i na taj način napustile najvredniju intelektalnu praksu racionalnog, refleksivnog preispitivanje veze između teorije i stvarnosti (prakse). Knjiga *Teorija socijalnih pulsacija* govori o tom pitanju na temelju iskustva savremenih sociooloških i filozofskih teorija. Radi se o nizu disperziranih socijalnih teorija koje se razvijaju nakon (prividnog) raspada diskurzivnog imperija koji je sagradio Parsons.

Prema većini relevantnih istraživanja, savremena sociološka teorija, nakon Parsonsa i Mertona, našla se u nekim gotovo nerazmrsivim konceptualnim teškoćama. Centralno pitanje *Pulsacija* jeste kako riješiti problem odnosa između *društvene strukture* i *društvene akcije*. To je problem koji postoji od vremena sociooloških klasika, pa sve do najnovijih postmodernih zastranjivanja. Zastranjivanja koja cijelo polje *društvenog* nastoje svesti na kulturu (tako danas zatičemo postmoderni višak kulture ili diskursa o kulturi). U bosanskohercegovačkim medijima i bosanskohercegovačkom tranzicijskom političkom vokabularu, pojmovi kao što su nacija, narod, etnicitet, vjera, religija itd. tretiraju se kao potpuno identični pojmovi. Ili, drugim riječima, sve te riječi, uzete zasebno ili zajedno samo su drugi nazivi za riječ identitet. U svakom slučaju, radi se o gotovo „retardirajućoj" komunikativnoj situaciji, gdje je unaprijed onemogućena istinska komu-

nikacija (zajednica). Iz te situacije nije moguće izaći bez okretanja prema kritičkim znanostima o društvu, odnosno bez kritičkih istraživanja svih društvenih fenomena polazeći od analize jezika i analize značenja, u *kontekstu*. U javnoj semiosferi (osnaženoj marketingom, odnosno promocijaom „konzumerijata" bez granica), zatičemo relativno neobaveznu koegzistenciju ravnopravnih diskursa. Izgleda da se riječ *društvo*, *društvenost*, *društvena veza*, ono što društvo drži na okupu - gubi, i to tako što se zamjenjuje npr. ekonomskim konceptom *turbulentnog okruženja*.

Ili se pojam društva (kao osnovni pojam društvenih znanosti) naprosto briše zbog epistemološkog prvenstva *metodološkog individualizma* npr. u novoj ekonomiji znanja, psihologiji. Postoji mnoštvo loših istraživačkih praksi. Mnoge od njih uopće ne tematiziraju odnos između *teorije* i *prakse.* Propuštanjem da to učine, one ostaju u predteorijskom, predznanstvenom stanju svijesti. Mnogo je znanstveno irelevantnih tema koje su postale sastavni dio bolonjske industije „skupljanja bodova" pa čak i znalačkog širenja neznanja. A sve se događa u ime znanosti. U ime prava na obrazovanje. U ime obožavanja ili nerefleksivnog prakticiranja „tabelarnog modela mišljenja" i neskrivene mržnje prema čitanju i pisanju. Tako se (i u teoriji i u praksi) producira, reproducira, reciklira prikriveni ili eksplicitni teror neobrazovanosti.

Koja pitanja pokreću ovu knjigu: Šta socijalne aktere usmjerava u njihovim djelatnostima? Kako riješiti pitanje kauzaliteta društvenih praksi? Da li nam konflikti u Bosni i Hercegovini, njihovi uzroci i posljedice, pružaju novo svjetlo na ovaj teorijski problem? Komšić dokazuje da su društveni konflikti u Bosni i Hercegovini bili sveobuhvatni, a to znači da su obuhvatili cjelokupnu društvenu strakturu i sve socijalne aktere. Sukob je zahvatio temeljni (1) ekonomski odnos društva, (2) političku strukturu društva, (3) državne i društvene institucije, (4) pravni poredak, (5) društvene i subjektivne vrijednosti. Dakle u BiH se dogodilo nešto što se rijetko zbiva u povijesti bilo kojeg društva – raspala se socijalna struktura a njeni samostalni elementi ušli su u međusobni sukob, te socijalni akteri ostali bez vrijednosnog sistema koji je omogućavao i usmjeravao njihove socijalne aktivnosti. Socijalna praksa je izgubila i tlo pod nogama i glavu. U tom je smislu bosanskohercegovačka konfliktnost i svi njeni oblici postala *povijesno iskustvo svijeta*.

Socijalno stanje nediferenciranih kauzaliteta je proizvedeno u Bosni i Hercegovini s Dejtonskim sporazumom. Socijalne strukture koje bi morale imati smisaoni sadržaj i biti subjektivne svrhe građana su u protivrječnosti - neke se preklapaju i međusobno isključuju. Socijalni akteri žive u jednom društvu a smisaoni sadržaj nalaze u drugom socijalnom stanju koje nije njihovo. Oni se dakle stalno nalaze u sukobu sa sobom jer socijalne činjenice unutar kojih djeluju ne uspijevaju interiorizirati, njihove intencije izazivaju reakcije koje se ne mogu interiorizirati komunikacijom.

Postojeće socijalne činjenice kao dio njihovog socijalnog stanja oni doživljavaju kao nametnute, a ne kao subjektivno postavljeni smisaoni sadržaj, kaže Komšić. Sociologija je najpozvanija da govori o tim promjenama, zato što je nas javni prostor, semiosfera, *kolonizirana* pogrešnim politikama „znanja" i pogrešnim logima označavanja i klasificiranja stanja stvari. Već smo naznačili kako se tokom zadnjih dvadesetak godina u Bosni i Hercegovini poput meteora ukazala nova ekonomska frazeologija koja je svojim prodorom u vokabular obrazovnih institucija obesmislila upotrebu termina odnosno pojmova u društvenim znanostima. To je, recimo, prekomjerna penetracija tehnoznanstvene naturalističke epistemologije u označiteljske sisteme i metodologije društvenih znanosti. Nova ekonomija znanja i vještina se - već u vokabularu - sintaksi, semantici, društvenoj pragmatici, logici, kao i u ekonomiji i politici razvoja društva, u svim projektima i u svim društvenim znanostima - nametnula kao fundamentalna ontologija društva, ispostavljajući istovremeno svoje „pravo" - bespogovorni zahtjev da važi za sva mjesta i za sva vremena. Suprotno takvoj vrsti mode, koja sadrži i gorak okus implicitnog ili eksplitnog nasilja i terora; suprotno dakle nerefleksivnoj i nekritičkoj praksi da se posvuda trubi o izvrsnosti, kvalitetu, zadovoljstvo, poboljšanju, pospješivanju i unapređenju svega i svačega, i također, suprotno modi da se posvuda govorio o strategijama „održivosti" svega i svačega – kao pravo intelektualno osvježenje dolazi nam Komšićeva *Teorija socijalnih pulsacija.* I to nije sve, odmah nakon tog kreativnog osvježenja, dolazi nam prava „moždana oluja" koju nam donosi pogovor profesora Nijaza Ibrulja pod naslovom Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta. To je djelo koje donosi niz novih pojmova, niz konvergirajućih teorija i praksi označavanja i redeskribiranja dostignutog stanja stvari. Nova teorija mora radi toga postaviti nove pojmove i nove metode istraživanja. Greška većine dosadašnjih sociološkh teorija, pa i Gidensove, jeste u tome što su one *progresističke.* Socijalni

akteri se, prema Komšiću, nalaze u mreži socijalnih pulsacija od kojih mnoge nisu hijerarhijske (a sve su simultane). Nije li to pokušaj oživljavanja društva i socijalne sfere općenito?

6.0 Kako mogu postojati društvene znanosti ako ne postoji društvo

U trenutku iščezavanja koherentnog poimanja nekog jedinstvenog totaliteta društvenosti suočeni smo sa brojnim dopunskim izrazima, nadomjestcima, kojima se pokušava precizirati na koji oblik društvenosti mislimo. U opticaju su desetine sintagmi koje funkcioniraju (ali ne nadomještaju) nenadomjestivi nadomjestak koji bi mogao popuniti prazninu nastalu nakon neoliberalnog proglasa da u stvarnosti, zapravo, i ne postoji neka takva stvar kao što je društvo. Značenje tih dopunskih, fragmentarnih izraza, ne može biti obrazloženo izvan konkretne i kontekstualne analize svakog pojedinog izraza, kao što su recimo: savremeno društvo, moderno društvo, tehnološko, upravljano, kapitalističko, postkapitalističko, društvo znanja, informacijsko društvo itd. U opticaju su i izrazi: postmoderno, hibridno, multikulturalno, globalno, umreženo, industrijsko, postindustrijsko, tranzicijsko, rizično, masovno, postemocionalno, potrošačko, virtualno, građansko, civilno, totalitarno, posttotalitarno, demokratsko, postdemokratsko, sekularno, postsekularno itd. Samo postojanje toliko broja sintagmi, koje pretendiraju da budu obuhvatni nazivi za totalitet društvenog, više izazivaju pojmovnu pometnju i pomutnju, nego što razjašnjavaju gdje je zapravo nestalo ono što smo nekada označavali društvenom stvarnošću. „Nezavršeni karakter svakog totaliteta nužno nas navodi na odbacivanje, kao područja analize, premise '*društva*' kao proširenog i samodefiniranog totaliteta. 'Društvo' nije ispravan objekt analize, ne postoji niti jedan osnovni princip koji fiksira – te stoga i konstituira – cijelo polje razlika. Nerješiva napetost unutrašnjost/izvanjsko, uvjet je bilo kakve društvene prakse: nužnost postoji samo kao djelomično ograničavanje polja kontingencije. Upravo je na ovom terenu, gdje nisu mogući ni potpuna unutrašnjost niti potpuna izvanjskost, konstituirano društvo.[20] Teoretičari globalizacije, poput Giddensa, smatraju da pojam društva, ukoliko se koristi u tradicionalnom smislu, u sociologiji nije više naročito koristan. Njegova teorija

20 Laclau, E. & Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London- New York: Verso, 2000. str. 11.

strukturacija, koja je namjeravala riješiti napetost između društvenog djelovanja i društvene strukture, našla se i na udaru kritike autora teorije socijalnih pulsacija. Živimo, dakle u doba epohalne erozije poimanja društva, u doba krize značenja društvene teorije i u vrijeme epohalnog sloma društvene kritike. Nije li pomalo anahrono pitati šta je društvo i očekivati tačan, pozitivistički odgovor? Da li ono općenito postoji? Ako postoji, može li se dokazati da postoji? Ako se njegovo postojanje može dokazati da li se način njegove egzistencije može egzaktno izmjeriti? Da li se ljudsko društvo može obuhvatiti na cjelovit i objektivan način? Nadalje, kako je moguće prihvatiti postojanje sociologije kao znanosti o društvu kao cjelini kada su pojedine ljudske zajednice toliko različite po svojoj strukturi, unutarnjim vrijednostima i normama, običajima i tradiciji, veličini i oblicima, načinima proizvodnje, načinima stanovanja, kulturi? Još konkretnije, šta je ono što nas čini članovima i članicama društva? Je li to naša osobna (lična) karta, socijalna pravda, tranzicijska pravda, Bog, sudbina, agenda, volja međunarodne zajednice, tlo, ideja zajedničkog života, Bosna, povijest, historija, istorija, histerija, jezik, geografija, privatno vlasništvo, strah, nada, politizacija svega postojećeg i nepostojećeg, prolaznost ili neprolaznost komunikacijskih kategorija? Ili, možda, ništa od navedenog, već nešto drugo? Jesmo li mi *akteri*, subjekti tranzicije ili je to neko drugi? Najzad, možemo li u kontekstu bosanskohercegovačke socijalne ontologije, ili u kontekstu novijih studija o drugom, razumjeti negaciju koja glasi da drugi nije nijedan određen drugi (i da) drugi može biti bilo koji drugi? U kojem slučaju bi taj nemogući, otsutni drugi, kojega smo nepovratno izgubili, ili kojeg nikad nismo ni našli, mogao biti razumljen kao konstitutivan za razborito poimanje društva. Da li je moguće upravno u bosanskohercegopvačkom diskurzivnom i socijalnom kontekstu iznova redeskribirati ranije obrazložene programe rekonstrukcije društvenih znanosti? Da li su mogući novi programi rada u društvenim znanostima? Ko lišava zrelosti *aktere* društvenih ili socijalnih promjena? Ko ih lišava statusa *subjekta*? Da li je potrebno transcendirati temeljnu sociološku dihotomiju između *aktera* i *društvene strukture*? Zapravo, da li je to uopće moguće, i na koji način u diskurzivnim konstelacijama Daytonskog nesporazuma zasnovanog na srednjevjekovnoj skolastičkoj terminologiji i egzorcizmu ostalih? Da li vokabular koji podrazumijeva plauzibilnost katagorija povezanih sa socijalnim pulsacijama može rezultirati stvarnim i pozitivnim socijalnim promjenama? Da li su bijes, gnjev, nasilje, destrukcija (na način na koji o tome govore autori poput Nancya ili Sloterdijka) istin-

ska alternativa *postkomunističkom cinizmu vremena* koje je pretvoreno u ponižavajuću *lošu beskonačnost*? Kako locirati ili geolocirati neko demilitarizirano, nenasilno polje društvenih i kulturnih protivrječnosti a da ono ne bude svedeno na logiku bipolarnih opozicija, da ne bude svedeno na neku (trans)balkansku, etno-kulturno-religijsku politiku razlike, u čijoj osnovi bi se nalazilo neko banalizirajuće pitanje o tome na koji način se molimo Bogu ili na koji način su to činili naši preci, gledajući pri tome daleko unazad, možda čak do nečega poput velikog praska nastalog prilikom susreta prvog muškarca i prve žene. I to na način na koji to živopisno zajednički opisuju i dočaravaju glumac Zaim Muzaferija i njegovo društvo u starom bosanskohercegovačkom filmu *Ovo malo duše.* Dakle, problem kojem se možda sporo približavamo u ovom trenutku nadilazi neku pomno obrazloženu antropologiju imena, fenomenologiju ili postfenomenologiju onoga što nazivamo ili označavamo nekim mogućim ili nemogućim imenom: nadilazi opća mjesta o globalnom ratu protiv ovog ili onoga znaka, predznaka, imena, oznake (koja je, kao i svako ime uvijek beznadežno siromašna jer nikada ne označava samu stvar, ono referentno o čemu bismo trebali imati izvjesno znanje).

Problem je u tome što se društvo, koje je do sada zauzimalo središnje mjesto u ljudskom životu, rastače i nestaje pred našim očima. Zato sve češće i naši pogledi postaju prazni. Riječ je o transformaciji samih oblika društvenosti. Transformacija, o kojoj je potrebno govoriti i malo sa strane, i iskosa, nije samo rezultat revolucije tj. razvoja informacijsko-komunikacijskih tehnologija. Nastupio je kraj izvjesnih oblika društvenosti a samim tim i kraj izvjesnog poimanja onog socijalnog, kao socijalnog polja koja nas podsjeća na zajedničke osnove nas kao ljudskih bića. Pojavila se čak i *sociologija postsocijalnog doba* (Karin Knorr Cetina) koja istražuje društvo poslije njegovog kraja. Dileme se javljaju kada, recimo, u jednom slučaju, društvene nejednakosti između ljudi objašnjavamo tako da pojedincima pripisujemo različite sposobnosti, a u drugom ih objašnjavamo na taj način da tvrdimo da je uzrok društvenih nejednakosti u samom društvu, načinima njegove institucionalne organizacije i načinima distribucije moći. Tako je, recimo, i socijalnu državu blagostanja moguće razumjeti barem na dva načina, kao neku vrstu povijesne izrasline socijalnog, ali i kao rezultat političke borbe koja ne odustaje od nade da je drugačiji svijet moguć. Pitanje je da li je društvo palo kao svoja sopstvena žrtva ili je strateški izbrisano iz memorije bolonjskih studenta opčinjenih „skupljanjem bodova“ kao da se nalaze u društvu Mirka Miočića, u kvizu „ko želi biti

milijunaš.“ Znamo li razliku između onoga što nazivamo društvom znanja i onoga što bismo možda mogli nazvati osviještenim društvom sastavljenim od ljudi koje povezuje zajednička snaga socijalnog uma. Potrebno je iznova promisliti da li je svaki napad na ono socijalno, kao ono što povezuje ljude, poput javnog dobra, zapravo, napad na društvo samo. Da li je bezazelena baš svaka politička penetracija u znanstveni vokabular? Da li je znanstveno opravdano da neko neko poput Margaret Thacer - u ime promocije ideologije neoliberalizma, ili u ime obogotvorenja mistične kovanice „slobodnog tržišta“ - zauzme mjesto M. Webera? Postoje muškarci i žene kao individue, postoje porodice, ali društvo ne postoji. *„There is no such thing as society“.* Tu čuvenu rečenicu, koja bi i danas mogla da stoji kao svojevrsni moto epohe stvaranja *svijeta bez granica*, dobro uvježbanom metodom postavljanja bodljikavih žica, prvobitno je formulirala političarka čije su riječi posjedovale performativnu moć. Istu performativnu moć koju su posjedovale i glasovite riječi A. Giddensa kada je najavio da „globalizacija mora zauzeti ključno mjesto u leksikonu društvenih znanosti“. Iskaz da društvo ne postoji nije izrekla sociologinja ili sociolog, teoretičarka ili teoretičar. To je izjavila političarka i taj iskaz ne predstavlja nikakav znanstveno objektivan uvid u realnost, već politički program – i to opasan politički program. Globalni poziv na rušenje svih oblika socijalne solidarnosti da bi se napravilo mjesta za individualizam, privatno vlasništvo, privatno obrazovanje, privatnu policiju, privatno zdravstvo - ukratko- da bi se napravio prazan prostor na svakom mjestu iz kojeg je *isključeno društvo*, dok je globalnim performativnim činom propisan kategorički imperativ za permanentnim unapređenjem i poboljšanjem „svega“ i „svačega“ u cilju svekolikog zadovoljstva umreženog mnoštva individualiziranih viktimiziranih i infantilnih stakeholdera. U najužoj vezi sa navedenim, treba imati u vidu da je potrebno izučavati ne samo privatno pravo, nego i javno pravo i epistemologiju ljudskih prava da bismo uopće mogli razumjeti važnost (na prvi pogled apstraktnih i neupotrebljivih rasprava i kontroverzi koje nastaju u sporovima između zastupnika *metodološkog individualizma* i njihovih kritičara.

Društvo sa povjesne scene ne nestaje bestraga, već se u određenom smislu decentralizira. Postaje nejasno, uvrnuto, iščašeno, razbijeno - poput ogledala. Ili se obezvređuje, minimizira, protjeruje iz svijesti, života, rada. Kao i iz slobodnoga vremena i iz zvaničnog vokabulara nove ekonomije znanja. Društvo, kao i „znanost društva“ (Luhmann) briše se sa papira i iz sillabusa. Ono bježi u virtalnu stvarnost, global-

ni ekran i smartfon.[21] Povlači se u nigdinu samomehaniziranih oblika lažne društvenosti, bježeći od svega onoga što je ostalo od onoga što smo nekada, ne tako davno, nazivali tim imenom. Čitavo polje zajedničkog isključeno je iz naše percepcije, a često i iz emocija. Georg Simmel, prije stotinu godina naglašava da „emocionalni impulsi i „predsocijalni" sadržaji upućuju ljude jedne na druge i, zapravo, omogućuju socijalnu interakciju i međusobnu orijentaciju socijalnih aktera. Recipročne mentalne orijentacije i transformirane socijalne emocije poput zahvalnosti i vjernosti temeljne su ne samo za održanje interakcijskih oblika već i za razvitak društvene osobnosti."[22] Danas svi potpuno hladno, i dosadno, poput vrabaca na krovovima, umjesto o društvu, govore o okruženju a umjesto o socijalnim i znanstvenim problemima (vrijednim tog imena), o izazovima. To je više nego signifikantno za određivanje razine socijalne patologije s kojom smo suočeni. U nemilosti su označiteljski sistemi koji nastoje imenovati gubitak cijelog polja socijalnog. Iskustvo socijalne solidarnosti izbrisano je iz naše istorijske svijesti da bi se spriječio njen upliv u sadašnjost. Utopija moderne nije trenutna, poslovična nada u bolju budućnost, to je nada koja nosi emancipatorski potencijal. Ona želi bolju budućnost kao bolje društvo u cjelini. Zato su sociolozi, i drugi društveni znanstvenici, pozvani da propituju socijalno epistemološke uslove ne samo poimanja, nego i uslove realizacije ideje slobode. Nije to utopija, niti je retroutopija, ako kažemo da se sloboda ne može reducirati na nejasnu ideju „slobodnog tržišta." Apsurdno bi bilo izjednačiti slobodu i slobodno tržište, pa ipak svi to čine, i to u ime novih znanosti. Zapravo, „Nije tržište to koje iziskuje tržište, nego je to kapital koji svaku stvar pretvara u robu."[23] Pogrešno je reći da samo neobuzdana tržišna ekonomija - i ništa drugo - proizvodi slobodnog pojedinca, kao i slobodno društvo. Ali ni performativni govorni činovi, koji vjerovatno proizvode i neke „društvene učinke" idu nepoznatim putevima. Ti putevi su lavirintski i klizavi. Geolocirani su uz pomoć samomehaniziranog uma koji bjesomučno traga za svojim vlastitim socijalnim mogućnostima u oskudno doba postsocijalne stvarnosti. Svaki pojedinac tržište opaža kao objektivan sistem koji mu se suprotstavlja

21 Vidjeti, Lipovecki, Ž. *Globalni ekran: od filma do smartfona*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2013.

22 Turner, H. J. & Stets. E. J. *Sociologija emocija*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, siječanj 2011. str. 14

23 Bidet, J. *Opća teorija moderne*, Disput, Zagreb, 2008. str. 13.

iako „objektivno“ tržište ne postoji, nego samo interakcija mnoštva pojedinaca – tako da, iako svaki pojedinac to vrlo dobro zna, bauk „objektivnog“ tržišta predstavlja iskustvenu činjenicu istog tog pojedinca, koja određuje njegova ubjeđenja i postupke. Ta konstelacija je zaista frustrirajuća, kako se to dijagnosticira u *Odbrani izgubljenih stvari*. Iako kao pojedinačni i kolektivni akteri, znamo da sve zavisi od nas, nikada ne možemo definitivno predvidjeti ukupne društvene posljedice naših akcija. Iako navodno živimo u slobodnom i demokratskom društvu izbora, egzistencijalnih i političkih (ili postpolitičkih, pošto financiokracija, tehnoznanost, crkve i siva ekonomija odlučuje i o nebu i zemlji), izbori koji su nam dopušteni su trivijalni, a njihovo umnožavanje prikriva odsustvo pravih izbora koji bi mogli utjecati na osnovni izgled ili karakteristike naših života. To, na kraju, znači da je potrebno zastati i ponovo otvoriti važne teme o odnosu cjeline i dijelova, kako je to pokušao Wallerstein. Potrebno je promisliti odnose i korelacije moći, vlasti i znanja u modernim društvima (transcendirajući korporativnu društvenu znanost varijabli koja teorije zamjenjuju hipotezama). Potrebno je istražiti načine i mehanizme samolegitimacije i funkcioniranja kasnih modernih društava, i načine obilježavanja njihovih granica na poluperiferijama – prije svega zato što ta društva imaju hiljadu imena a izgledaju kao da su postala poremećena jer su normalizirala vlastitu vjeru u bezgranični, kontinuirani napredak u načinima obilježavanja svijeta bez granica. Bezizlaznost ovdje izgleda dublja nego što je u više navrata obrazlagao Jean-Pierre Dupuy govoreći o samomehanizaciji uma i katastrofama. Postvarenje je svekoliko. Kao i premise i učinci samomehanizirane nove ekonomije, koja poput prozopopejske fundamentalne ontologije 21. stoljeća *vrijeme* pretvara u novac, *prostor* u tržište, *mišljenje* u matematički model, lukrativnu kalkulaciju ili pilot projekt, a tubivstvovanje, odnosno *čovjeka*, u resurs, doduše u ljudski resurs, ali ipak u robu bačenu na buvljak.

LITERATURA:

1. Bentam, Dž. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*, Mediterran, Novi Sad, 2014.
2. Bidet, J. *Opća teorija moderne*, Disput, Zagreb, 2008.
3. Braun, S., Bel, Dž., Karson, D. *Apokalipsa i marketing*, Clio, 2003.
4. Buden, B. *Zona prelaska: o kraju postkomunizma*, Edicija reč, Beograd, 2012.

5. Burdje, P. *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1999.
6. Čaldarević, O. *Urbano društvo na početku 21. stoljeća: osnovni sociološki procesi i dileme*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2011.
7. Dolar, M. *Glas i ništa više*, Fedon, Beograd, 2012.
8. Dow, C. S. *Ekonomska metodologija: istraživanje*, Politička kultura, Nakladno-istraživački zavod, Zagreb, 2005.
9. Flivbjerg, B. *Šta mogu društvene nauke*, Službeni glasnik, Beograd, 2012.
10. Gazali, E. H. M. *Knjiga o znanju*, Libris, Sarajevo, 2004.
11. Habermas, J. *Teorija i praksa*, Beogradski grafičko izdavački zavod, Beograd, 1980.
12. Habermas, J. *Eseji o Evropi s prilozima Dietera Grimma i Hansa Vorländera*, Školska knjiga, Zagreb, 2008.
13. Haksli, O. *Vrli novi svijet*, Plato, Beograd, 2014.
14. Ivančić, V. *Jugoslavija živi večno: dokumentarne basne*, Fabrika knjiga, Beograd, 2011.
15. Jezernik, B. *Non cogito ergo sum: eseji o golom otoku*, Mediterran, Novi Sad, 2012.
16. Komšić, I. *Teorija socijalnih pulsacija*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2015.
17. Laclau, E. & Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London- New York: Verso, 2000.
18. Lavić, S. *Metodološke rasprave*, Fakultet političkih nauka Univerziteta, Sarajevo, 2014.
19. Lipovecki, Ž. *Globalni ekran: od filma do smartfona*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2013.
20. Lipovetsky, G. *Paradoksalna sreća: ogled o hiperpotrošačkom društvu*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
21. Marinković, D. *Uvod u sociologiju: osnovni pristupi i teme*, Mediterran, Novi Sad, 2008.
22. Mils, R. *Moć, politika i ljudi*, Mediterran, Novi Sad, 2013.
23. Mouzelis, N. *Sociologijska teorija: što je pošlo krivo*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2000.

24. Orlović, S. *Politički život Srbije: između partokratije i demokratije*, Službeni glasnik, Beograd, 2008.
25. Poper, K, *Traganje bez kraja*, Nolit, Beograd, 1991.
26. Popper, K. *U potrazi za boljim svijetom*, Kruzak, Zagreb, 1997.
27. Ritzer, G. *Suvremena sociologijska teorija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1997.
28. Sardar, Z. *O islamu, nauci i budućnosti*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015.
29. Sokolovska, V, Marinković, D. *Regioni i regionalizacija: sociološki aspekti*, Mediterran, Novi Sad, 2012.
30. Sol, Dž. R. *Propast globalizma i preoblikovanje sveta*, Arhipelag, Beograd, 2011.
31. Sommer, U. A. *Umijeće sumnje: nagovor na skeptičko mišljenje*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009.
32. Stiglic, Dž. *Društvene nejednakosti i šta da radimo s njima*, Akademska knjiga, Novi sad, 2015.
33. Strawson, P. F. *Analiza i metafizika: uvod u filozofiju*, Kruzak, Zagreb, 1997.
34. Svensen, H. L. *Filozofija slobode*, Geopoetika, Beograd, 2013.
35. Swedberg, R. *Načela ekonomske sociologije*, Mate, Zagreb, 2006.
36. Šolte, *Globalizacija: kritički uvod*, CID, Podgorica, 2009.
37. Turner, H. J. & Stets. E. J. *Sociologija emocija*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, siječanj 2011.
38. Velš, V. *Naša postmoderna moderna*, Sremski Karlovci- Novi sad, 1990.
39. Ven, P. *Fuko kao mislilac i kao čovek*, Mediterran, Novi Sad, 2014.
40. Vitgenštajn, L. *Predavanja i razgovori o estetici, psihologiji i religioznom verovanju*, Clio, Beograd, 2008.
41. Wilson O. E. *Pomirenje: jedinstvenost znanja*, Algoritam, Zagreb, 2010.
42. Žižek, S. *U odbranu izgubljenih stvari*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011.
43. Žmegač, Č. J., Zrnić, G. V., Šantek, P. G. *Etnologija bliskog: Poetika i politika savremenih terenskih istraživanja*, Zagreb, 2006.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 113/119 Leukip
113/119 Demokrit

LEUKIPOVI I DEMOKRITOVI ATOMI I PRAZNINA

Željko KALUĐEROVIĆ
Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet
Dr Zorana Đinđića 2, 21 000 Novi Sad, Srbija
E-mail: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

ABSTRACT

Autorov pristup u radu nije istraživački usmeren na integrisanje cjeline Leukipovog i, naročito, Demokritovog *corpusa*, već da u obilju raznorodnog materijala koji je preostao iza dvojice presokratovaca, ispita elemente njihove filozofije prirode i utvrdi koje su to čvorne tačke koje određuju atomističko učenje ovih svestranih mislilaca. Ono što u članku predstavlja nit vodilju u razmatranju doktrina Leukipa i Demokrita je Aristotelova četvorovrsna kauzalna shematika. Autor je zaključio da, dok s jedne strane nužnost i vječnost kretanja atoma, kao i emancipacija Leukipa i Demokrita od animističkih i teleoloških tumačenja svojstvenih nekim prethodnicima, obesmišljavaju traganje za eficijentnim i finalnim uzrokom u njihovim fragmentima, dotle, s druge strane, njihovo pominjanje atoma i praznine, a naročito dvostruke i mješovite prirode atoma, omogućava Stagiraninu da o doktrini dvojice atomista govori iz perspektive vlastitog kako materijalnog, tako i formalnog uzroka.

Ključne reči: Leukip, Demokrit, atomi, praznina, Aristotel, kauzalna shematika

LEUCIPPUS' AND DEMOCRITUS' ATOMS AND VOID

The author's approach in this paper work is not research-oriented and aimed at integrating the corpus of Leucippus' and, in particular, Democritus' works, however, in the abundance of heterogeneous scripts that were left behind these two Presocratics, to examine the elements of their philosophy of nature and to determine what are the anchor points that determine the atomistic learning of these versatile thinkers. In this paper, the guiding principle in considering the Leucippus' and Democritus' doctrines is Aristotle's fourfold causal schematism. The author concludes that, while on the one hand the necessity and eternity of movement of atoms, as well as of Leucippus' and Democritus' emancipation from animistic and teleological interpretations inherent in some predecessors, make the pursuit of efficient and final causes in their fragments seem senseless, on the other hand, their mentioning of atoms and voids, especially of the dual and

mixed nature of atoms, enables the Stagirites to talk about the doctrine of the two atomists from the perspective of his own both the material and the formal cause.

Key words: Leucippus, Democritus, atoms, void, Aristotle, causal schematism

Razlozi za mnogostruke interpretacione kapacitete sačuvanih Demokritovih fragmenata nalaze se možda i u činjenici da je Abderićanin, sudeći po bilješkama Diogena Laertija, bio jedan od najplodnijih autora antičke epohe sa zahvatom koji je poprimio enciklopedijske razmjere. U IX knjizi Laertijevog spisa *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, paragrafi 45-49, navodi se da je Trasil, slično kao i u slučaju Platonovih radova, popisao Demokritova djela po tetralogijama kojih je bilo ukupno trinaest. S obzirom da se u tzv. neraspoređenim djelima pominje devet spisa a u „etičkim" djelima i jedan već tada izgubljeni spis, ukupan broj radova koji se pripisuje misliocu iz Abdere penje se do impozantne brojke od pedeset osam. Ni to nije bilo sve, jer se u 49. paragrafu iste IX knjige pominje i dodatnih devet spisa, što sve zajedno daje šezdeset sedam dela sa mogućim Demokritovim autorskim pečatom. Ona su bila raspoređena po sljedećim kategorijama: 1. Etička djela, 2. Djela sa područja fizike, 3. Neraspoređena djela, 4. Matematička djela, 5. Muzička (ili filološka) djela, i 6. Djela koja raspravljaju o vještinama (ili tehnička djela). Čak i ako se pretpostavi da neka od njih nisu potpuno pouzdano Abderićaninova tvorevina, podatak je i dalje impresivan kako po voluminoznosti tako i po obuhvatnosti područja o kojima se raspravlja. U ovim radovima govori se, između ostalog, o *physisu*, kosmologiji, astronomiji, geografiji, fiziologiji, medicini, psihologiji, osetima, epistemologiji, matematici, magnetizmu, botanici, muzici, slikanju, poljoprivredi, lingvistici, pitanjima koja bi danas nazvali rodnim, i o političkim i tzv. etičkim stvarima.[1] Nije ni čudno što je Aristotel rekao za Demokrita (*GC* 315a35): *„Čini se da je ovaj o svemu razmišljao"* (*οὗτος δ' ἔοικε μὲν περὶ ἁπάντων φροντίσαι*).[2]

---

1 Segmenti iz mnogih Demokritovih radova citirani su od potonjih autora (premda sama djela nisu sačuvana, iako Ciceron veliča stil kojim su napisana (DK68A34). U kasnijim vremenima Demokrit je postao legendarna figura kome su pripisivana medicinska, magijska i alhemijska otkrića i spisi, pa se, kao i u slučaju većine presokratovaca, čini prikladnijim slijediti Aristotelov autoritet prilikom rekonstrukcije Abderićaninovih dostignuća, nego navoditi raspisane bilješke brojnih autora.

2 Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 252, 315a35. Kan (C. H. Kahn) kaže da su pre Platonovih dijaloga

Namjera ovog teksta nije istraživački usmjerena na integrisanje celine Demokritovog *corpusa*, već da u obilju raznorodnog materijala koji je preostao iza Leukipovog učenika, ispita elemente njegove filozofije prirode i utvrdi koje su to čvorne tačke koje determinišu atomističko učenje ovog svestranog autora. Nakon Empedokla i Anaksagore atomizam[3] predstavlja treći, i možda najuspešniji, pokušaj da se posredstvom jedne pluralističke teorije spasi zbiljnost fizikalnog svijeta od „fatalnih" posljedica elejske logike. Pokušaju li se eksplicirati sličnosti i razlika među tzv. postparmenidovcima, uočit će se da se Anaksagora i atomisti razlikuju od Empedokla, između ostalog, i zbog toga što su oni postulirali neograničen broj tvarnih načela, dok ih u Sicilijančevom učenju ima ograničenih četiri. S druge strane, diferencijacija između Anaksagore i atomista vršila se po liniji činjenice da se elementi Klazomenjanina međusobno kvalitativno razlikuju, dok to nije bio slučaj kod atomista.

U svojim koncepcijama Leukip i Demokrit su, u 3 sačuvana fragmenta od prvog i oko 390 fragmenata od drugog, uzimali u obzir i dostignuća ranijih mislilaca, poput pitagorejaca,[4] iako u ponešto reformisanoj i korigovanoj verziji. Korekcija sa sastojala u tome što su atomističke jedinice,[5] za razliku od pitagorejskih, bile „pune" i fizikal-

jedini vredni tekstovi koji su se bavili etikom i psihologijom sa spekulativne ili filozofske tačke gledišta, bili fragmenti Heraklita i Demokrita. C. H. Kahn, "Democritus and the Origins of Moral Psychology", p. 1, u: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 1. (Spring, 1985). O autorovom stanovištu da kod Demokrita nije moguće zasnovati etiku detaljnije videti u njegovoj knjizi. Ž. Kaluđerović, *Dike i dikaiosyne*, Магнаскен, Скопје (Македонија) 2015, str. 167-177.

3 Hegel (G. W. F. Hegel) se dvoumio da li da doktrinu Leukipa i Demokrita izloži pre učenja Empedokla ili posle njega. Mihelet (K. L. Michelet) Hegelovo stavljanje Empedokla nakon atomista, u drugom izdanju predavanja iz historije filozofije, obrazlaže sljedećim rečima (prev. N. M. Popović): *„Doduše Hegel je imao običaj da se u svojim predavanjima pridržava uobičajenog reda te da o Empedoklu govori pre nego o atomističarima. Ali pošto je u toku izlaganja uvek dovodio atomističare u vezu sa eleaćanima i sa Heraklitom, a Empedokla, ukoliko je on prema Aristotelu naslućivao teleološku uzročnost, shvatao kao Anaksagorinog prethodnika, to se već time dovoljno opravdava sadašnje premeštanje"*. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 268.

4 O slojevitosti razumevanja samog pitagorejstva detaljnije videti u autorovom radu. Ž. Kaluđerović, „Pitagorejski brojevi", u: *Pedagoška stvarnost*, god. LIV, br. 5-6, Novi Sad 2008, str. 389-405.

5 Aristotel u *Cael*.303a8-9 piše da i Leukip i Demokrit, na određeni način, sva bića čine brojevima i na brojevima zasnovanim (*τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ*

ne, čijim spajanjem je i mogla da nastane stvarnost. Na poznatu Melisovu tvrdnju da ako bi postojalo mnoštvo stvari onda bi one trebalo da budu iste kao što je to bilo *jedno* (DK30B8), odgovor dvojice atomista mogao je glasiti: A zašto da ne?[6] Rasparčavajući elejsko *biće* na beskonačno mnogo dijelova, atomisti su za svaki ovaj „komad" zadržavali svojstva Parmenidovog bitka, poput vječnosti, nepromenljivosti, nenastalosti, neuništivosti, jednovrsnosti, ograničenosti i nedeljivosti. Premda Leukip i Demokrit u svom razvoju nesumnjivo dosta toga duguju prethodnim filozofima, to ne znači da su oni bili nekakvi eklektičari bez vlastitog doprinosa stvari filozofije. Atomizam je u osnovi bio nova koncepcija koja je u svom dugom hodu preko Epikura i Lukrecija Kara igrala zapaženu ulogu u helenskoj misaonoj tradiciji, pa u izvesnoj meri i stimulativno delovala na modernu atomističku teoriju.[7]

*

Osnovni postulati antičkog atomizma biće izloženi navođenjem relevantnih mjesta iz *Corpus Aristotelicuma*. Premda Stagiranin, kada piše o Demokritovoj filozofiji prirode, to čini na osoben način i iz vlastitih filozofskih pobuda, koristeći pritom karakterističan vokabular i izražavanje blisko principima i duhu vremena u kome je stvarao, time nije iznevjerio načela struke, kako bi neki odveć kritički nastrojeni autori voljeli da mu prigovore, već je, naprotiv, zaokružujući sistematske uvide u fragmente Demokrita učinio cjelinu vlastitog pristupa jasnijom i koherentnijom, i time dodatno obogatio savremeno poimanje voluminoznog opusa velikog stvaraoca iz Abdere. Historičari filozofije, na koncu, u bilo kom dobu prinuđeni su da ranija mišljenja interpretiraju jezikom svoga vremena, jer je prevođenje na drugi jezik ili na drugačiju tehničku terminologiju u istom jeziku intrinsično neškodljivo, a filozofski prijeko potrebno.

U prikazu načela atomizma posredstvom Aristotela treba početi od mjesta iz 4. glave I knjige njegove *Metafizike* (985b4-10):

ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν). Stagiranin verovatno hoće da saopšti da su atomi u jednom smislu i nekakve jedinice, pa otud ovo poređenje se pitagorejcima, koje treba shvatiti sasvim uslovno.

6 Tako tvrdi Gatri (W. K. C. Guthrie). Preciznije rečeno, Gatri smatra da je to rekao Lukip. Vid. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge 1965, p. 392.

7 O različitim stavovima u vezi pitanja da li je antička atomistička teorija istinska prethodnica savremene atomističke teorije detaljnije videti u: E. Šredinger, *Priroda i Grci*, Fedon, Beograd 2007, str. 75-88.

A Leukip i njegov |prijatelj Demokrit tvrde da su elementi puno i prazno; od toga je puno i čvrsto biće, a prazno je nebiće (zbog toga oni tvrde da biće ne postoji ništa više od nebića, jer ni prazno ne postoji više nego telo), i to su uzroci bića kao|tvar.[8]

Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.

Barnet (J. Burnet) kaže da je Leukip sintagmu *τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν* („*punoća i praznina*", prev. Ž. Kaluđerović) (*Met.*985b5), mogao posuditi od Melisa, upućujući na njegov 7. fragment (**DK**30B7).[9]

Možda i više od prethodnog, izraz *τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν* („*jedno biće, a drugo nebiće*", prev. Ž. Kaluđerović) (*Met.*985b6),[10] govori o vezi izme-

8 Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 16-17, 985b4-10 (Slično stoji i u *GC*324b35-325a32). Ladanov prijevod je: „*Leukip i njegov drug Demokrit kažu da su počela punoća i praznoća [govoreći kako je jedno biće, a drugo nebiće] i od njih je punoća i tvrdoća biće, a praznoća nebiće (stoga kažu kako biće nije ništa više negoli i nebiće, jer nije ni praznoća ništa [manje] od tijela); te su im uzroci bića kao tvar*". Prev. T. Ladan. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 16, 985b4-10. Blagojević i Ladan su izostavili prijevod grčke reči *μανός* („redak"), koja ide uz *κενόν* („prazninu"), u *Met.*985b7, sledeći možda Rosa (W. D. Ross). Bonic (H. Bonitz), s druge strane, to ne čini u nemačkom prevodu („*das Leere und* ***Dünne*** *das Nichtseiende*". Boldovao Ž. K.), kao ni Gavela (B. Gavela) u našem („*prazno i* ***retko*** *je ne-biće*". Boldovao Ž. K.). Moguće je da je Aristotel mislio da će dodatak riječi *μανόν* učiniti jasnijim ono što se htjelo reći sa *κενόν*. I u ovom pasusu može se uočiti kako se jonska doktrina o oprekama javlja u svojim novim vidovima: punoća – praznina, biće – nebiće, čvrstoća – rijetkost, a na drugim mjestima i nedjeljive jedinice – beskonačna djeljivost, išta – ništa, ograničenost – neograničenost, te konačno atomi – praznina.

9 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland 1962, p. 337. U ovom podužem Melisovom fragmentu (**DK**30B7) zaista se mogu pronaći mjesta koja idu u prilog Barnetovoj tvrdnji. Puno se pojavljuje na osam mesta, dok se na prazninu nailazi sedam puta, od kojih je, zanimljivo, jedan oblik u komparativu („praznije", *κενεώτερον*). Vid. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 241-242, B7. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 270-273, B7.

10 Izraz *τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν* Blagojević izostavlja u svom prevodu.

đu atomista i elejaca.[11] Ovu vezu je Aristotel veoma dobro naznačio u *GC*324b35-325a32, a o njoj piše i Barnet u svojoj, u prethodnom pasusu pominjanoj, knjizi *Early Greek Philosophy*.[12]

Ros, zatim, smatra da τὸ κενὸν τοῦ σώματος („*prazno ne postoji više nego telo*", prev. S. U. Blagojević) (*Met.*985b9), ne odgovara u potpunosti smislu onoga što je bila Aristotelova intencija. On sam ima nekoliko prijedloga šta bi na dotičnom mjestu bilo najprikladnije da stoji. Prva verzija koju Ros nudi je τὸ σῶμα τοῦ κενοῦ, druga τὸ κενὸν ἔλαττον τοῦ σώματος, i verzija koju on sam usvaja, i koja, po njemu, predstavlja najmanje nasilnu promenu je τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα. Ros, takođe, sugeriše i da se deo rečenice od ὅτι do σῶμα (*Met.*985b9) čita na sledeći način (prev. Ž. Kaluđerović): *„pošto ni tijelo nije ništa više [postojeće] od praznine"* (*"because the solid no more is than the empty"*), želeći, vjerovatno, da ovaj dio bude u skladu sa onim što mu prethodi (prev. Ž. Kaluđerović): *„prema tome, oni kažu kako biće nije ništa više [postojeće] od nebića"* (*"whence they say being no more is than non - being"*).[13]

Uvođenje atomista na ovom mestu A knjige *Metafizike* izaziva nemalu nedoumicu. Razlog zbunjenosti leži u tome što je Aristotel neposredno pre Leukipa i Demokrita razmatrao mislioce koji su u svom fokusu osim materijalnog imali i eficijentni uzrok,[14] dok atomisti, po Stagiraninu, o ovom poslednjem nisu imali ništa da kažu (*Met.*985b19-20). Kada bi se mogao praviti „novi" raspored u prvoj knjizi *Metafizike*, čini se da bi „prirodnije" bilo atomiste smjestiti nešto ranije, u treći odeljak, gde se govori jedino o materijalnom uzroku (*Met.*983b6-984a18), dok sam Aristotel u *Met.*985b4 jednostavno prekida svoje izlaganje o Empedoklu i Anaksagori,[15] kao i ocjenjivanje njihovog prepoznavanja

11 Teofrast (R. P. 185) i Diogen Laertije (IX, 30) kao jedno od rodnih mesta Leukipa navode Eleju (pominju se još Milet i Abdera). Aristotelov nasljednik u Likeju čak izričito kaže da je Leukip bio član Parmenidove škole (Theophr. *ap.* Simpl. *Phys.* P. 28, 4 (R. P. 185), dok se kod Laertija može pronaći informacija da je prvi atomista „slušao" Zenona (IX, 30). Hipolit u spisu *Pobijanje svih jeresi* tvrdi i više od toga, naime da je Leukip bio Zenonov družbenik (ἑταῖρος) (Hipp. *Ref.*, I, 12, 1).

12 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland 1962, pp. 333-336.

13 W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford 1997, p. 139.

14 Ono što se podrazumeva u ovim komentarima je da Aristotel Demokrita, kao i druge svoje preteče, posmatra iz vizure vlastite četvorovrsne kauzalne shematike, o kojoj detaljnije vidjeti u autorovom članku. Ž. Kaluđerović, „Stagiraninova *aitiologija*", u: *Znakovi vremena*, God. XVI, broj 59, Sarajevo 2013, str. 73-92.

15 Černis (H. Cherniss) smatra da su Leukip i Demokrit razmatrani nakon Anaksagore i Empedokla, po svoj prilici, zbog toga što je atomizam hronološki kasniji nego što je

causa materialisa i *causa efficiensa*, i započinje interpretiranje stavova Leukipa i Demokrita.

Povratak na citirani pasus iz *Metafizike*, pokazuje da Stagiranin, u *Met.*985b8, prvim dijelom rečenice *„stoga kažu kako biće nije ništa više [postojeće] od nebića"* (prev. Ž. Kaluđerović), vjerovatno aludira na Demokrita i njegov 156. fragment (**DK**68B156) *„išta* (δέν) *nimalo više ne postoji nego ništa* (μηδέν)" (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι).[16] U *Met.*985b9, gde se kaže da *„ni tijelo nije ništa više [postojeće] od praznine"* (prev. Ž. Kaluđerović),[17] možda hoće da se poruči da su atomisti od svih presokratovaca najdalje stigli u distingviranju pojmova tjelesno i netjelesno. I kada, na kraju, u *Met.*985b9-10 bude zapisano *„a ovi su kao tvarni uzroci bića"* (prev. Ž. Kaluđerović), to će biti potvrda da su atomisti prepoznali materijalni uzrok, i da je on za njih bio dvostruk, tj. da su to bili atomi i praznina.

Iako sama riječ *atom* (ἄτομος ili ἄτομον – „nerazdeljiv", „nerascepiv") ukazuje na njegovo strukturalno svojstvo nedeljivosti, i premda tu suštinsku karakteristiku atoma potvrđuju sami atomisti (**DK**68B9, **DK**68B117), i različita mesta iz Aristotelovih spisa (*Cael.*275b29-276a1; *GC*316a14-25; *Met.*985b4-20), bilo je autora koji su imali drugačije mišljenje o ovoj temi. Zajednička karakteristika, recimo, Barneta, Kirka (G. S. Kirk), Ravena (J. E. Raven) i Vlastosa (G. Vlastos), je da tvrde postojanje razlike između fizikalne i logičke djeljivosti atoma. Atomi su, po njima, fizikalno nedjeljivi, zbog toga što kao i Parmenidovo *biće* nemaju praznine, ili zbog svojstava kao što su punoća i čvrstoća. Iz logičkog ili matematičkog ugla posmatrano atomi su, kažu ovi komentatori, beskonačno djeljivi jer su dijelovi trodimenzionalnog ekstenzivnog kontinuuma, odnosno atomi su djeljivi jer imaju veličinu.

Zaista je teško povjerovati da su u V veku pre n. e. (i ranom IV veku pre n. e.) postojala toliko separatna matematička istraživanja, koja bi išla mimo fizikalnih i metafizičkih razloga koji su Demokrita nagnali da nedjeljivost atoma postavi kao ontološku propoziciju. Atomi Leukipa i Demokrita, kao što je već navedeno, trebali su prije svega da

---

to bio sistem Empedokla. On je kao potvrdu vlastite teze naveo pasus iz *Met.*985b4-22. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1964, p. 223.

16 Prev. D. Novaković. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 170, B156. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, 1985, s. 174-175, B156.

17 Autor je, na Rosovom tragu, ovde namerno zamijenio mjesta „tijela" i „praznine".

zadovolje uslove elejskog *jednog*. Oni su morali biti oslobođeni od bilo kakve mogućnosti promjene, od bilo kakvog dodavanja ili oduzimanja nečega od njih, puni, vječni i, naravno, nedjeljivi. Bez obzira da li ovi argumenti zadovoljavaju ili ne potonje matematički nastrojene čistunce, atomi su za Leukipa i Demokrita bili fizikalno i logički nedjeljivi,[18] iako je svaki od njih bio i tvarne prirode, a vjerovatno i posedovao određenu veličinu.[19]

*

Bilo koje izučavanje uzroka i prirode kretanja u atomističkom sistemu mora započeti sa Aristotelovim prigovorom da je ono ostavljeno neobjašnjeno. Istorijsko-filozofski prikaz iz *Metafizike*, koji je ranije parafraziran, sadrži i sledeće reči (*Met*.985b19-20):

A što se kretanja tiče, toga otkud ili kako ono može pripadati bićima, to /i ovi lakomisleno zanemariše slično ostalim.[20]	περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.

18 Što se može vidjeti i kod Aristotela u *GC*316a14-16; *Cael*.275b29-32; *Met*.985b4-20.

19 Težina se, ipak, mora pripisati docnijem epikurejskom atomizmu. O razlici između njih piše Marks (K. H. Marx) u svojoj doktorskoj disertaciji „Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode" ("Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie"), koja je prihvaćena od strane univerziteta u Jeni 1841. godine (vid. K. H. Marks, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd 1963). Iako je u predgovoru disertacije Marks obećao da pomenutu (prev. B. Živojinović) *„raspravu valja posmatrati samo kao prethodnicu jednog većeg spisa, u kojem ću opširno prikazati ciklus epikurejske, stoičke i skeptičke filozofije u njihovoj vezi sa cjelokupnim grčkim umovanjem"* (str. 5), do objavljivanja nagoviještenog iscrpnijeg spisa nikada nije došlo. Seres (M. Serres) iznosi zanimljivu tvrdnju da se Marksova disertacija više bavi monadologijom, pa čak više i teodicejom, nego što je usmerena na antički materijalizam. M. Serres, *Hermes*, Baltimore 1982, p. 103.

20 Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 17, 985b19-20. Ladanov prijevod je: *„Što se pak tiče kretanja, odakle ili kako je ono prisutno u bićima, i ti su to slično ostalima lakoumno zanemarili"*. Prev. T. Ladan. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 16, 985b19-20. Slično Stagiranin piše i u *Met*.1071b31-34, 1072a6-7; *Phys*.250b18-21, 252a32-252b5; *Cael*.300b8-11; *GC*325a26-31; *GA*742b17-23.

Pre nastavka razmatranja eventualnog eficijentnog uzroka kod Leukipa i Demokrita, potrebno je najpre razmotriti atomističko razumevanje praznine. Atomisti su prihvatali, skupa sa Empedoklom[21] i Anaksagorom, Parmenidovu tezu da je praznina nebiće, ali su nasuprot ovoj trojici dodavali da je ona, iako nebiće, ipak postojeća. Leukip i Demokrit su imali najmanje četiri razloga da vjeruju u postojanje praznine. To su, po Aristotelu, sljedeći razlozi:

1. Samo kretanje je, po atomistima, podrazumijevalo postojanje praznine ne bi li se stvari mogle kretati u njoj, a sve zbog toga što jedno tijelo ne može pretendovati na prostor koji je već zauzet od strane nekog drugog tela.
2. Činjenica sabijanja i zgušnjavanja podrazumevala je, također, postojanje praznine unutar tela, koju ono zauzima kada biva kompresovano.
3. Podatak da neko tijelo hranjenjem raste je za atomiste bio znak da postoji praznina u hranjenom tijelu u koju hrana ulazi.
4. Postojanje praznine je bilo verifikovano i empirijskim faktom da neka posuda sa pepelom prima isto toliko vode koliko bi primala i kada u njoj ne bi bilo pepela.[22]

Aristotel u *Phys.*214b16-17 i *Phys.*265b23-24[23] govori o mogućnosti da praznina bude uzrok kretanja. Praznina, ipak, nije bila uzrok kao

---

21 Premda Empedoklova teorija o porama u tijelu pretpostavlja postojanje praznine, koju je on formalno poricao. O ovome Aristotel detaljnije piše u *GC*325b1-10.

22 Stagiranin o ovome piše u *Phys.*213b2-22. Treba napomenuti da Demokrit nije pravio razliku između pojmova „prostor" (*τόπος*) i „praznina" (*κενόν*). O tome govori i fr. 37 (**DK**68A37), koji, kako Simplikije kaže, predstavlja kratak navod iz Aristotelove knjige *O Demokritu*. Slično stoji i u Simpl. *Phys.*394.25, 533.18. Kada u djelu *O nastajanju i propadanju* izlaže Demokritove argumente, Aristotel koristi još dva pojma kao sinonime. To su pojmovi *σῶμα* („telo") i *μέγεθος* („veličina") (*GC*316a15).

23 *„Slično postupaju i oni koji ne navode nikakvo tome slično načelo već tvrde da kretanje postoji usled praznine"* (*ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι τοιαύτην μὲν οὐδεμίαν αἰτίαν λέγουσι, διὰ δὲ τὸ κενὸν κινεῖσθαί φασιν*). Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 342, 265b23-24. Ladanov prevod je: *„Slično pak [mniju] i oni koji ne govore ni o kakvu takvom uzroku, nego kažu kako je kretanje zbog praznoće"*. Prev. T. Ladan. Aristotel, *Fizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 242, 265b23-24. Upućivanje se, naravno, odnosi na Leukipa i Demokrita. Tako tvrdi i Ros u svom komentaru *Fizike*. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford 1998, p. 720.

što su to bili Ljubav i Mržnja ili Um, ona je, kaže Stagiranin na drugom mestu (*Phys.*214a24-25), bila uzrok samo kao ono u čemu se nešto moglo kretati. Ili, kao što piše u *Phys.*213b5-7, ne bi bilo kretanja ako ne bi postojala praznina, budući da ono što je puno ne može ništa više primiti. Na osnovu ovih mesta iz *Fizike* može se zaključiti da je praznina bila *conditio sine qua non* kretanja, njegov nužni ali ne i dovoljni uzrok. Prema Stagiraninu, drugačije rečeno, praznina za atomiste nije predstavljala uzrok, već uslov kretanja njihovih atoma.

Evidentno je iz spisa *O nebu* 300b8-13,[24] i iz nekih drugih Aristotelovih spisa, da ni Leukip ni Demokrit nisu dali puni prikaz prvobitnog kretanja atoma, odnosno onog kretanja koje uzrokuje sudare, a ne onog koje je uzrokovano sudarima. Pošto su atomi i praznina uvek postojali, jasno je da je uvek bilo i kretanja, čija vječnost je bila postulirana da bi se izbjegli elejski argumenti protiv započinjanja kretanja, i sljedstveno tome sudaranja. Istraživati stoga, kao što je to i Stagiranin činio, koje bi to bilo „prirodno" kretanje atoma je manje interesantno nego što se to na prvi pogled čini. Istinski problem ovde je, strogo filozofski govoreći, pitati se da li su atomi i praznina uvek postojali, a ako se to jednom prihvati, onda je mnogo lakše prihvatiti da su oni uvek bili u nekakvoj vrsti interakcije.[25]

Stagiranin je, i pored toga, tražio tragove „izvornog" kretanja atoma, i nešto od toga je pronašao kod Demokrita. U *De an.*403b31-404a9 on piše da su neki mislioci dušu razmatrali prvenstveno kao uzrok

---

24 Prev. S. Blagojević. Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 180, 300b8-13. Tasićev prijevod je: *„Stoga bi i Demokrit i Leukip koji postavljaju vječito kretanje prvobitnih tijela kroz prazan i beskonačan prostor, morali da naznače o kakvom je upravo kretanju ovde riječ, kao i u čemu bi bilo njihovo prirodno kretanje. Jer i onda kad se elementi kreću prisilno, jedni pod uticajem drugih, valjalo bi da svaki od njih posjeduje neko prirodno kretanje, suprotno onome prisilnom"*. Prev. M. Tasić. Aristotel, *O nebu*, Grafos, Beograd 1990, str. 79-80, 300b8-13. Tasić je na početku napisao *„I Demokrit i Leukip"*, iako se iz orginala vidi da je Aristotelov redosljed bio *„I Leukip i Demokrit"* (*Cael.*300b8). Takođe, zbog, pomenutog, nepravljenja razlike između „prostora" i „praznine", nije adekvatno reći da su atomisti postavljali vječito kretanje prvobitnih tijela *„kroz prazan i beskonačan prostor"*. Bolje je ovaj dio prevesti tako, da se iz njega vidi da su oni kazivali o vječnom kretanju prvobitnih tijela (prev. Ž. Kaluđerović) *„u praznom i neograničenom"* (*Cael.*300b9-10).

25 Liti (C. Lüthy) smatra da se jedan od nekoliko intrigantnih razloga za pojavljivanje veoma heterogenih modela ranog modernog atomizma može pripisati činjenici da Demokrit, uz čije se ime ova doktrina najčešće veže, jeste osoba slične nedoslednosti i nekoherentnosti. C. Lüthy, "The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science", p. 443, u: *Isis*, Vol.91, No.3. (Sep., 2000).

kretanja, jer su mislili da ono što nije u kretanju ne može pokretati ništa drugo, te su stoga dušu definisali kao da je u kretanju, a to je, misli Aristotel, bio razlog i zašto je Demokrit nazvao dušu vatrom i toplinom. Atomi duše su tako bili samopokrenuti, slično kao i zrnca prašine koja se vide na sunčevim zracima.

U spisu *O Demokritu* (**DK**68A37), nagovešteno je da je kretanje u praznini prvobitno bilo uzrokovano različitošću između samih atoma. Ovo ne znači da je Demokrit mislio da neslično privlači neslično, njegovo stanovište je, štaviše, bilo dijametralno suprotno, i da je to bio uzrok kretanja. Vjerovatnije objašnjenje je da su raznoliki i različitih veličina atomi bili u stanju nekakve neravnoteže u praznini i na taj način bili podvrgnuti kretanju.

Može se, sve u svemu, konstatovati da, sa Leukipove i Demokritove tačke gledišta, eficijentni uzrok koji bi pokrenuo atome i tako bio zamajac cjelokupne potonje kosmologije, nije bio neophodan iz strukturalnih razloga. Po njima kretanje nije imalo početnu i završnu tačku već je bilo prihvaćeno kao inherentna i vječna karakteristika stvari, tako da je i pojmovno razdvajanje, koje su izveli Empedokle i Anaksagora, između tvari i pokretne sile odnosno između materijalnog i eficijentnog uzroka, u atomističkom sistemu bilo uklonjeno.

*

Ako se pokuša utvrditi šta je kod Leukipa i Demokrita bilo odgovorno za smjer kretanja samih atoma, onda bi se mogući odgovori sveli na nužnost (*ἀνάγκη*), slučajnost (*τύχη* ili *αὐτόματον*),[26] ili čak nužnu slučajnost (*ἀναγκαία τύχη*).[27] Nijedan od ponuđenih odgovora nije zadovoljavao Aristotela. Stagiranin nije odobravao koncepcijski prilaz

26 Izvori od Aristotela naovamo koriste *τύχη* i *αὐτόματον* kao sinonime kada govore o atomistima, što se da videti iz 4. poglavlja B knjige njegove *Fizike.*

27 Marks je kasnije snažno kontrastirao kod Demokrita i Epikura nužnost i slučajnost, ali to za atomiste nije bilo teško zamisliti u svojevrsnoj sintezi. Otud je sintagma *ἀναγκαία τύχη* označavala stvarnu sudbinu i bila je u skladu sa atomističkim i uopšte jonskim pogledima na prirodu (Vid. Soph. *El.* 48, *Aj.* 485, 803, Eur. *I.A.* 511, Aesch. *Ag.* 1042. Slično i Platon u *Zakonima*, kritikujući kosmogoniju ne-teleoloških filozofa, kaže da su oni učinili da se stvari dešavaju (prev. Ž. Kaluđerović) *„prema slučaju iz nužde"* (*κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης*), da bi nešto kasnije isti uzrok nazvao (prev. Ž. Kaluđerović) *„prirodom i slučajem"* (*φύσει καὶ τύχῃ*) (*Nom.*889c). Marks, vjerovatno, slijedi Aristotela koji je, uvodeći kauzalnu shematiku i pojam uzroka u filozofiju, smatrao da se treba precizno izražavati i da sljedstveno tome treba striktno razlikovati nužnost od slučajnosti.

koji tvrdi da događaji u prirodi nemaju teleološki karakter, i da jedan tako uređeni sistem kao što je to *kosmos*, ili jedan tako sofisticirani organizam kakav je ljudski, nastaju, recimo, slučajnim spajanjem atoma u nekakvim vrtlozima. Ništa bolje nisu bili tretirani ni nužnost ni nužna slučajnost, jer puka nužnost kretanja atoma koja je vodila događaje kao determinisane ka nepotpunom i nesvrhovitom stanju bila je potpuno oprečna Aristotelovoj doktrini finalnog uzroka, i po njemu je predstavljala samo mehaničku nužnost i ništa više. Da su atomisti, osim eficijentnog, zanemarili i finalni uzrok potvrđuju sledeće Stagiraninove riječi (*GA*789b2-4):

Demokrit je propustio da govori o tom-radi-čega: sve ono čime se Priroda služi on svodi na nužnost.[28]	Δ. δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.

Na drugom mjestu kao da se ova Aristotelova ocjena sa Demokrita proširuje na sve *fizičare* (*De resp.*471b30-472a3):

Demokrit tvrdi da se /životinjama/ koje dišu nešto priključuje na osnovu disanja: kaže naime da ono sprečava | da duša bude pritješnjena. Međutim on ni riječ ne kaže da je Priroda to stvorila baš radi toga: i on, baš kao i svi ostali fizičari, u celini nije ni dodirnuo takvu vrstu uzroka.[29]	Δ. δ᾽ ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχήν· οὐ μέντοι ὡς τούτου γ᾽ ἕνεκα ποιήσασαν τοῦτο τὴν φύσιν οὐθὲν εἴρηκεν· ὅλως γὰρ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοί, καὶ οὗτος οὐθὲν ἅπτεται τῆς τοιαύτης αἰτίας.

28 Prev. S. Blagojević. Aristotel, *O rađanju životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011, str. 294, 789b2-4. Gortanov prevod je: *„Propustivši navesti uzrok zbog kojeg se nešto zbiva, Demokrit sve što vrši priroda svodi na nuždu. Propustivši navesti uzrok zbog kojeg se nešto zbiva, Demokrit sve što vrši priroda svodi na nuždu"*. Prev. V. Gortan. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 105, A66. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, 1985, s. 101, A66. Deo rečenice u *GA*789b2-3 preciznije je prevesti na sljedeći način (Ž. Kaluđerović): *„Demokrit, koji je propustio da govori o „onome zbog čega"*.

29 Prev. S. Blagojević. Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012, str. 397, 471b30-472a3. Gortanov prevod je: *„Demokrit kaže da od disanja proizlazi neko*

*

U četvrtom odjeljku prve knjige *Metafizike*, preciznije u *Met.*985b10-19, Stagiranin bilježi:

I kao što oni koji to podležeće bivstvo čine nečim jedinstvenim proizvode sve ostalo pomoću njegovih stanja, a za načela stanja postavljaju gusto i retko, na isti način i ovi tvrde da su razlike uzroci svega ostalog. Kažu da ovih ima tri, obličje, poredak /i položaj, jer biće se navodno razlikuje jedino po formi / ῥυσμῷ/, dodiru i položaju, a forma je obličje, dodir je poredak, a položaj mjesto. Naime, A se razlikuje od N po obličju, AN od NA po poretku, a Z od N po položaju.[30]

καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένης οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.

djelovanje na one koji dišu navodeći da ono sprečava dušu da bude istisnuta. No ipak ništa nije rekao o tome da je priroda to učinila upravo radi te svrhe. Jer kao ni drugi istraživači prirode općenito, ni on nimalo ne navodi takav uzrok". Prev. V. Gortan. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 116, A106. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, 1985, s. 110, A106. Stagiranin u ovom spisu (*O Disanju* 472a2-3) kaže da i Demokrit *„baš kao i svi ostali fizičari, u cjelini nije ni dodirnuo takvu vrstu uzroka"*, misleći naravno na finalni uzrok. Na drugim mjestima u njegovim spisima, istovremeno, može se pročitati da su Empedokle i Anaksagora bili jedini presokratovci koje je Aristotel pohvalio zbog prepoznavanja finalnog uzroka. Nisu li ove dvije konstatacije u koliziji? Autor ovog rada smatra da to nije nužan zaključak. Iz cjeline Aristotelove teleologičnosti posmatrano zaista niko nije pojmio *kosmos* do kraja na ovaj (svrhoviti) način, jer svrhovita koncepcija univerzuma, štaviše, nije ni bila poznata u presokratovsko doba. S druge strane, Empedokle i Anaksagora su se sa svojim pojmovima Ljubavi i Uma najviše bili približili otkriću teleološkog principa objašnjenja svega, te otud Stagiraninovo spominjanje ove dvojice mislilaca kao onih kod kojih se mogu pronaći naznake *causa finalisa*.

30 Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 17, 985b10-19. Ladanov prevod je: *„I kao što oni koji čine od jednog temeljno bivstvo, iz*

Pod onima koji *„postavljaju rijetko i gusto za načela svojstava"* (prev. Ž. Kaluđerović) (*Met.*985b11-12),[31] Aristotel je mislio na Anaksimena. Oblik množine koji se ovde pojavljuje („oni"), bio je razlog da Ros kaže da je ovaj iskaz preširok, jer je (prev. Ž. Kaluđerović): *„Diogen bio maltene jedini kasniji monista koji je sledio njegov* (Anaksimenov, prim. Ž. K.) *primjer"* (*"Diogenes was almost the only later monist who followed his example"*).[32]

Nastavak teksta koji glasi *„na isti način i ovi kažu da su razlike (elemenata) uzroci ostalih (osobina)"* (prev. Ž. Kaluđerović) (*Met.*985b12-13), ukazuje da Stagiranin prethodno pomenute filozofe poredi sa Leukipom i Demokritom. Razlike (*τὰς διαφορὰς*) kojima atomisti objašnjavaju ostalo (*τῶν ἄλλων*), nisu, naravno, bile razlike obje „varijante" materijalnog uzroka, punoće i praznine, nego samo jedne od njih – punoće tj. atoma.

Aristotel (u *Met.*985b13-15), zatim, što mu inače nije običaj, govoreći o razlikama nedjeljivih elemenata, pored svojih riječi *σχῆμα* („(ob) lik"), *τάξις* („red(osljed)") i *θέσις* („položaj"), navodi i originalne izraze atomista: *ῥυσμός* („uobličavanje"), *διαθιγῇ* („dodiravanje") i *τροπή* („okret(anje)"). Atomisti su razvijali i vlastitu tehničku terminologiju, kojom su izgleda želeli da naglase dinamički aspekt i ukažu na neprekidnost kretanja atoma, koja je bila presudna za bivstvovanje fenomenalnog univerzuma. Možda je, stoga, primerenija upotreba izvorne riječi *τροπή* umjesto aristotelovske *θέσις*, jer je za atome, koji se kreću kontinuirano *ἀπὸ ταὐτομάτου* („slučajno") u beskonačnom koje je praznina, teško reći da su situirani ili položeni bilo gde. Preciznije je reći da atomi naprosto okreću strane jedni ka drugima. Slično i neolo-

---

kojeg njegovim trpnostima nastaje sve ostalo, postavljaju rjetkoću i gustoću kao počela tima trpnostima, na isti način i ovi kažu kako su razlike uzroci ostalih stvari. I kažu da postoje tri takve razlike: oblik, poredak, položaj jer kažu kako se biće razlikuje samo razmjerjem, dodirom i obratom. A od njih je razmjerje oblik, dodir poredak, obrat položaj. Jer A se od N razlikuje oblikom, AN od NA poretkom, a Z od N položajem". Prev. T. Ladan. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 16, 985b10-19. Slično Stagiranin piše i u *Met.*1042b11-15; *Phys.*188a22-25; *GC*315b6-9.
U originalu stoji *„rijetko i gusto"* (*τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν*), a ne kao što Blagojević prevodi *„gusto i rijetko"*.

31 U originalu stoji *„rijetko i gusto"* (*τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν*), a ne kao što Blagojević prevodi *„gusto i rijetko"*.

32 W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford 1997, p. 139-140. Da je na ovom mjestu riječ o Anaksimenu i Diogenu iz Apolonije, govori i Zajdl (H. Seidl) u svom komentaru Bonicovog prevoda *Metafizike*. H. Bonitz, *Aristoteles' Metaphysik I*, Hamburg 1982, s. 280.

gizam διαθιγῇ ne označava stanje bivanja u kontaktu, nego dolaženje do dodirivanja.

Ros, konačno, u svojoj redakciji *Metafizike*, umesto slova Z i N (*Met.*985b18), piše slova Ξ i H, zbog toga što je verovatno tako i izgledala Aristotelova ilustracija, jer je prvo napisano slovo stariji oblik slova Z (zeta).[33]

Razlog zašto su neki potonji komentatori tvrdili da težina, slijedeći Demokrita, nije nešto što se ističe kao bitna osobina atoma ima veze sa tezom da sve što je tjelesno jeste (ili ima) teško, možda se može pronaći u složenoj relaciji termina koji su upotrebljavani u detekciji Demokritovog pristupa atomima. S obzirom da je već govoreno da su atomi „puni", „čvrsti", „tvrdi", i da u *GC*316a15 Stagiranin pojmove σῶμα i μέγεθος upotrebljava kao sinonime, teško je ovom nizu ne dodati težinu kao strukturalno svojstvo atoma. Druga je stvar što je ovde pretpostavljeno i podrazumijevano da su atomi tjelesni, i što takva teza može biti predmet polemisanja, odnosno predmet kritike. U stvarnosti to je posebno ubojito učinio Hegel,[34] koji je apsolutizujući noetičku jednost atoma, s pravom mogao postaviti pitanje ako su atomi nevidljive inteligibilne jedinice, kako onda oni mogu imati takvo nešto kao što je na primer težina.

Atomi se međusobno ne razlikuju u bivstvenom smislu, već po obliku, redosljedu i položaju, te su sve kvalitativne diferencije u stvarima, koje su konglomerati atoma, stoga jedino zavisne od kvantitativnih i mjesnih razlika. Ovo svođenje svih kvalitativnih odnosa na kvantitativne nije kod atomista bilo dosljedno i jednoobrazno sprovedeno. Čitajući Aristotelove spise može se zapaziti da se atomi ne razlikuju samo po obliku, redosljedu i položaju, nego i po obliku i veličini (*Phys.*203a33-203b2; *Cael.*303a10-16; *O Demokritu*, **DK**68A37), pa i samo po obliku (*Phys.*184b20-21, 203a20-23; *Cael.*275b29-32; *GC*315b912, 325b18, 325b27-28, 326a15).[35] Lahko se uočava da je u svim navede-

33 U engleskom prevodu ovog mesta on prikladno navodi slova M i W (Istina, u prijevodu kompletnih Stagiraninovih djela Ros zadržava gore pomenute oznake položenog slova H i „uobičajenog" H. Vid. J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Vol. Two), Princeton, New Jersey 1984, p. 1558). Da se i sam Demokrit zanimao za slova alfabeta može se uočiti iz njegovih fragmenata **DK**68B18b, **DK**68B19 i **DK**68B20 (slično i u *GC*315b14-15).

34 Vid. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 268-281.

35 Na jednom mestu u *GC*326a9-11 čak se kaže da Demokritovi atomi imaju težinu, ali da ta težina nije apsolutna, već relativna, jer zavisi od njihove veličine. Sim-

nim varijacijama najmanji zajednički imenitelj, i razlikujuće svojstvo atoma u pravom smislu riječi, predstavljao oblik. U grčkom orginalu stoje sljedeći termini za oblik: *σχῆμα*, *μορφή*, *εἶδος* ili *ἰδέα*,[36] premda je uvek riječ o intrinsičnoj karakteristici atoma, koja govori o tome da su atomi, osim što su bili tvarni, bili i inteligibilne prirode.[37]

U *Phys*.194a20-21 Empedokle i Demokrit pominju se zajedno kao rijetki od starih mislilaca koji su osim materijalnim bili barem malo zaokupljeni i formalnim uzrokom. Ili kako to sam Stagiranin kaže:

Jer sasvim neznatnim dijelom su se Empedokle i Demokrit pozabavili oblikom ili suštastvom.[38]	*ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο.*

plikije navodi (**DK**67A14) da se Leukipovi i Demokritovi atomi razlikuju međusobno oblicima, veličinama, položajem i redosledom.

36 Sam Demokrit je napisao i delo pod nazivom *O idejama* (Περὶ ἰδεῶν), kako prenosi Sekst Empirik (**DK**68B6). Ono što se može pronaći o samim oblicima u sačuvanim spisima veoma je skromno. Postoje, najpre, uopštene formulacije koje govore o tome da su atomi beskonačni kako po obliku tako i po broju (*GC*314a22-23), ili da se, jednostavno, razlikuju beskonačnim mnoštvom oblika (*GC*325b27-28). Precizniji podaci su, na primer, da atomi vatre imaju oblik lopte (*σφαῖραν*) (*Cael*.303a12-14), ili da okrugli (*σφαιροειδῆ*) atomi sastavljaju dušu (*De an*.404a1-3 i 404a5-6). Prema Demokritu, ovi atomi su još i sasvim „glatki", dok se atomima koji sačinjavaju ostala tri elementa dozvoljava da budu „hrapavi" i različitih, nepravilnih, geometrijskih oblika. U *Phys*.188a25, konačno, navode se mogući tipovi oblika, ali bez bliže specifikacije, i to su: uglasto i neuglasto, pravo i kružno, odnosno zakrivljeno.

37 Aristotel je ponekad umio i da prenaglasi formalno-mentalni vid atoma kao u *Met*.1039a10-11, gde kaže: *„jer* (Demokrit, prim. Ž. K.) *postavlja nedjeljive veličine kao bivstva"* (*τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ*). Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 271, 1039a10-11. Ladanov prevod je: *„budući da poistovjećuje nedjeljive veličine i bivstva"*. Prev. T. Ladan. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 192, 1039a10-11. Ladan vjerovatno slijedi Rosa, iako je bliži originalu slijedeći prijevod (Ž. Kaluđerović): *„(Demokrit), naime, postavlja nerazdjeljive veličine kao bivstva"*.

38 Prevod S. U. Blagojević. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 54, 194a20-21. Ladanov prevod je: *„budući da su tek malim dijelom Empedoklo i Demokrit dotaknuli oblike i bit"*. Prev. T. Ladan. Aristotel, *Fizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 34, 194a20-21.

U *Met.*1078b19-21 stavljajući Demokrita između Sokrata i pitagorejaca, Aristotel, sa sebi svojstvenim oprezom, saopštava da je Abderićanin pojmovno odredio „toplo" i „hladno" i tako dao svoj doprinos utemeljenju *causa formalisa.* I u djelu *O dijelovima životinja*, konkretno na mestu 642a24-28, razmatrajući Demokrita nakon Empedokla a prije Sokrata, Stagiranin kaže da je Abderićanin „dotakao" pojam „onoga što bijaše biti" (*τὸ τί ἦν εἶναι*), kao i definiciju bivstva (*οὐσία*) (*PA*642a24-28):

Razlog tome što| naši prethodnici nisu došli do tog vida /uzroka/ je u tome što tada nije bilo suštine, tj. određivanja bivstva; to je Demokrit prvi napipao, ali ne kao nešto nužno za proučavanje Prirode već ga je sama stvar do toga dovela.[39]

αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον [die wissenschaftliche Methode des Ar.], *ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ᾽ ἥψατο μὲν Δ. πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῆι φυσικῆι θεωρίαι, ἀλλ᾽ ἐκφερόμενος ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ πράγματος·*

Prvi dio ovog navoda (*PA*642a24-26), koji govori o „onome što bijaše biti" i o „bivstvu", podseća na pasus iz *Met.*988a34-988b1. U *Met.*988a34-988b1 riječ je o identifikovanju onoga ko se najviše približio pojmu formalne uzročnosti:

Ali niko nije jasno |odredio suštinu i bivstvo; ponajviše o tome ipak govore oni koji oblike postavljaju.[40]

Τὸ δὲ *τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀπέδωκε, μάλιστα δ᾽ οἱ τὰ εἴδη τιθέντες λέγουσιν.*

39 Prev. S. Blagojević. Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011, str. 19, 642a24-28. Gortanov prevod je: *„Razlog zbog kojega njegovi prethodnici nisu došli do te metode [znanstvene metode Aristotelove] bilo je to što nisu znali za bit (to ti en einai) i za definiciju bića. Prvi se naime dotakao toga Demokrit ne zato što bi to bilo potrebno nauci o prirodi, nego potican na to samom stvari"*. Prev. V. Gortan. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 96, A36. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann, 1985, s. 93, A36. Kada Aristotel u *PA*642a25-26 piše *τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν*, tu nije reč o *„definiciji bića"*, kako glasi Gortanov prevod, nego o *„određenju bivstva"*, jer u originalu stoji akuzativ (*τὴν οὐσίαν*) od imenice ženskog roda *οὐσία*, koja se najčešće prevodi kao „bivstvo".

40 Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 24, 988a34-988b1. Ladanov prijevod je: *„Ali bit i bivstvo jasno nije naveo nitko, iako još*

Kada se u ovom pasusu iz *Metafizike* govori o *causa formalisu*, upotrebljavaju se isti pojmovi kao i u prethodno navedenom spisu *O delovima životinja*: *τὸ τί ἦν εἶναι* i *οὐσία*, a u nastavku teksta se još kaže da ih niko nije jasno odredio, nego da su o njima najviše govorili oni koji su bili postavili oblike. Aristotel je, podsećanja radi, Leukipove i Demokritove atome nazivao i oblicima, pa bi se moglo pomisliti da je i u *Metafizici* 988a34-988b1 riječ o atomistima. Na tom mjestu, ipak, Stagiranin je pod onima *„koji oblike postavljaju"* mislio na Platona i platoniste, na šta ukazuje nastavak pasusa (*Met.*988b1-6), a što su potvrdili i potonji argumentovani komentari Rosa i Zajdla. To ne znači da postoji nekakva kolizija između ove bilješke iz *Metafizike* (988a34-988b1) i one iz spisa *O dijelovima životinja* (642a24-28). U spisu *O dijelovima životinja* akcenat je na podatku da je Demokrit bio prvi (*πρῶτος*) koji se dotakao (*ἥψατο*) formalnog uzroka, dok je u *Metafizici* naglasak na činjenici da su Platon i platonisti bili oni filozofi koji su najviše (*μάλιστα*) govorili (*λέγουσιν*) o *causa formalisu*.

Ono što iznenađuje u ovom navodu je to što Aristotel govori da je Demokrit bio prvi koji je istraživao formalni uzrok (*PA*642a26-27). Ovaj podatak je neobičan i, na prvi pogled, nije u saglasju sa Stagiraninovim ispitivanjima na drugim mjestima u njegovom opusu, iz kojih se da utvrditi da se o formalnom uzroku može govoriti kod pitagorejaca, Empedokla i kod Anaksagore.[41] Jedino ako Aristotel nije želeo, što se također da iščitati iz ovog navoda, da odajući priznanje Abderićaninu za sistematsko istraživanje stvari, kaže da je Demokrit bio prvi koji je došao do *causa formalisa* iz imanentno znanstvenih razloga, a ne kao njegovi prethodnici nasumice i slučajno.

*

najviše govore o tome oni koji postavljaju oblike". Prev. T. Ladan. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988, str. 25, 988a34-988b1.

41 Oni ostaju i kada se odbaci Černisova teza da je Aristotel i kod Parmenida pronašao tragove vlastitog formalnog uzroka. Černis je, pozivajući se na *Met.*986b10-987a2, napisao da Stagiranin nije mogao odoljeti nastojanju da Parmenidovo *jedno* interpretira kao formalni a Melisovo *jedno* kao materijalni uzrok, i da je ovu dedukciju bazirao na ograničenosti prvog i neograničenosti drugog (Vid. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1964, p. 220). Ono što autor može da prihvati je da, eventualno, postoji parmenidovska pozadina za uvođenje formalnog uzroka i ništa drugo. Parmenid je snažno uticao na Platona a ovaj zasigurno na Aristotela, pa se tu mogu tražiti neki posredni utjecaji na samog Stagiranina. Detaljnije vid. u: Ž. Kaluđerović, „Elejsko *biće*", u: *Pedagoška stvarnost*, god. LIX, br. 2, Novi Sad 2013, str. 209-223.

Sumiraju li se navedeni Aristotelovi uvidi o atomistima, uočava se da dok sa jedne strane nužnost i vječnost kretanja atoma, kao i emancipacija Leukipa i Demokrita od animističkih i teleoloških tumačenja, tako svojstvenih nekim prethodnicima, obesmišljavaju traganje za eficijentnim i finalnim uzrokom u njihovom učenju, dotle, sa druge strane, njihovo pominjanje atoma i praznine, a naročito dvostruke i mješovite prirode atoma, omogućava Stagiraninu da o doktrini dvojice atomista govori iz perspektive vlastitog kako materijalnog tako i formalnog uzroka.

LITERATURA:

1. Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd 1971.
2. Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1988.
3. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
4. Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja,* PAIDEIA, Beograd 2011.
5. Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
6. Aristotel, *O nebu*, Grafos, Beograd 1990.
7. Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju,* PAIDEIA, Beograd 2009.
8. Aristotel, *O rađanju životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
9. Aristotel, *Fizika*, Liber, Zagreb 1988.
10. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
11. *Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borrusica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje pripremio je O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
12. Barnes, J., *Early Greek Philosophy*, Penguin Classics, New York 2001.
13. Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Vol. Two), Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1984.
14. Bonitz, H., *Aristoteles' Metaphysik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.
15. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.

16. Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
17. Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich 1985-1987.
18. Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
19. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
20. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975.
21. Hussey, E., *The Presocratics*, Bristol Classical Press, Indianapolis 1995.
22. Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
23. Kahn, C. H., "Democritus and the Origins of Moral Psychology", u: *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 1. (Spring, 1985).
24. Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Магнаскен, Скопје (Македонија) 2015.
25. Kaluđerović, Ž., „Elejsko *biće*", u: *Pedagoška stvarnost*, god. LIX, br. 2, Novi Sad 2013.
26. Kaluđerović, Ž., „Pitagorejski brojevi", u: *Pedagoška stvarnost*, god. LIV, br. 5-6, Novi Sad 2008.
27. Kaluđerović, Ž., „Stagiraninova *aitiologija*", u: *Znakovi vremena*, God. XVI, broj 59, Sarajevo 2013.
28. Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
29. Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973.
30. Lüthy, C., "The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science", u: *Isis*, Vol.91, No.3. (Sep., 2000).
31. Marks, K. H., *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode*, Kultura, Beograd 1963.
32. Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.
33. Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, Oxford 1998.
34. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997.

35. Serres, M., *Hermes*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982.
36. Schofield, M., *Routledge History of Philosophy Volume I. From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.
37. Stokes, M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington D. C. 1971.
38. Šredinger, E., *Priroda i Grci*, Fedon, Beograd 2007.
39. Tasch, P., "Diogenes of Apollonia and Democritus", u: *Isis*, Vol. 40, No. 1. (Feb., 1949).
40. Vindelband, V., *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007.
41. Vlastos, G., "Theology and Philosophy in Early Greek Thought", u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 141.332 Otto R.

NEPRIOPĆIVOST NUMINOZNOG U TEORIJI RUDOLFA OTTOA

Marija TODOROVSKA
Filozofski fakultet, Univerzitet "Sv. Kiril i Metodij", Skoplje
E-mail: brilhonosolhos87@yahoo.fr

ABSTRACT

Sveto, koje se u religijskoj teoriji Rudolfa Ottoa naziva "numinozno", predstavlja nepriopćivu silu koja proniče fragmente svijeta, raskriva se kroz različite pojave i ima izvanredan utjecaj na vjernika. Numinozno je analizirano kroz njegove specifične elemenata u teoriji Ottoa, kao nešto što je suprotno uobičenoj, profanoj realnosti: mysterium tremendum i mysterium fascinans.

U ovom tekstu ideja numinoznog je promišljena kao nešto što se ne može definirati, kao „višak" značenja, a ipak predstavlja važnu činjenicu u životu vjernika. Spomenuti su i problemi koji se tiču nedostatka jezičkih ekspresija emocionalnog iskustva *svetog* u širem apofatičkom kontekstu, te se razmatra i njihova partikularna povezanost sa nemogućnočću da se ograniči i objasni priroda numinoznog osim preko emocionalnog doživljaja *homo religiosusa*.

Ključne riječi: Rudolf Otto, sveto, numinozno, nepriopćivo, religiozni čovjek

THE INEFFABILITY OF THE NUMINOUS IN RUDOLF OTTO'S THEORY

The sacred, called "numinous" in Rudolf Otto's religious theory is an ineffable force permeating diverse world-fragments, exteriorising itself through various phenomena and having a tremendous significance for the believer. The numinous is analysed in its specific elements in Otto's theory, as completely opposed to the ordinary, profane reality: mysterium tremendum and mysterium fascinans.

In this text the idea of the numinous as having an unspecified "surplus" meaning and, thus, importance, is briefly explored. The problems of lack of verbal expression of the emotional experience of the sacred are outlined, both in a broader apophatical context, as well as particularly related to the impossibility to encase and explain the numinal nature except as emotionally experienced by homo religiosus.

Key words: Rudolf Otto, sacred, numinous, ineffable, religious man

1.0 Uvod

Ideja o *svetom* (numinoznom) kod Rudolfa Ottoa odnosi se na realnost koja transcendira našu moć racionalne spoznaje. Sveto ne pripada običnom području profanog življenja; ono je superiorno i predstavlja onu realnost prema kojoj je vjernik upravljen u svom vjerskom iskustvu. Numinozno je neodredivo, nepojmljivo, no njega je moguće opisati analogijama i metaforama. Ono je, kao takvo, nespoznatljivo i ne pripada razini dostupnoj jezičkom izrazu. Osjećaj što ga ono izaziva jeste osjećaj drhtanja pred zastrašujućim misterijem, pred onom moći koja užasava svojim preobiljem i drugošću. Prema Ottou *sveto* je dakle nešto sasvim drugo (ganz andere). On zastupa gledište prema kome je emocionalni činilac odlučujući u izgradnji odnosa prema *svetom* upravo zbog same činjenice što ono pripada području koje transcendira racionalnu moć spoznaje. Zbog toga specifični osjećaji prema *svetom* mogu biti od koristi u pokušajima razumijevanja njega samog. Prema Ottou sveto se može shvatiti samo obližnjim analogijama i komparacijama koje bi mogle biti slične (no nikako i identične) emocionalnim kategorijama. *Sveto* je, nadalje, područje potpuno odijeljeno od profanog. Stoga ono je numinozno i superiorno, moćno područje koje se onom koji je ubjeđen o njegovoj realnosti predstavlja kao tajna, data u svojoj punoći, sa zaprepašćujućom snagom. No, ono je karakterizirano sa koincidencijom suprotnosti: s njegovom premoći u nedohvatljivosti ono izaziva osjećaje strahopoštovanja, užasnutost i drhtanje, no ono izaziva i ekstatičnu milost, fascinaciju, privlačnost i želju za sjedinjenjem s njim.

Otto promišlja numinozno kroz komponente *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. Komponenta *tremendum* sadrži tri elementa: strah kao drhtanje, užasnutost i poštovanje, a u vezi sa dubokom potresenošću ili zbunjenošću; ono uključuje i veličinu i moć koja izaziva pokornost, potčinjenost; ono još uključuje energiju ili energičnost koja odaje dojam o izvanrednoj moći. Komponenta *fascinans* u sprezi je sa privlačnom moći *svetog*, te označava fascinantnu i superiornu prirodu numinoznog.

Religiozni čovjek povezuje se sa svetim, podliježe njegovoj moći preobilja, stvaralačkoj energičnosti, fascinantnoj privlačnosti i misterioznosti upravo kroz transcendiranje nemogućnosti da bude racionalno dohvatljivo, te vjernik odaje svoju posvećenost svetoj moći prosljeđenom osjećajima strahopoštovanja, pokornosti i ljubavi.

2.0 Ideja numinoznog

Ono što je povrh razuma neodvojiv je dio religije i njegov značaj se mora uvažiti, smatra Otto, i na početku svog djela *Sveto* (*Ili ideja o svetom*) (*Das Heilige*, 1917), najavljuje da će numinozno biti promišljano kroz specifične kategorije *svetog*, što se može spoznati i priznati kao osobno vrednovanje jedino u okvirima religijskog područja (obuhvata i druga područja, kao na primjer, etiku, no ono samo ne proizilazi niti iz jednog drugog područja). Numinozno u sebi uključuje elemenat ili momenat koji izmiče racionalnoj spoznaji: to je momenat arreton – ineffabile – nepriopćivog, ono što je posve nedosežno bilo kojoj vrsti pojamnog razumijevanja.[1]

Neodgovarajuće razumijevanje numinoznog proizilazi iz činjenice što se „sveto" uobičajeno upotrebljava samo u prenesenom smislu, a nikako u njegovom izvornom smislu – kao apsolutni moralni predikat, kao savršeno dobro.[2] Ovo, smatra Otto, predstavlja posve slobodnu upotrebu riječi *sveto*. No, to ne podrazumijeva da *sveto* ne uključuje u sebi sve ovo. Naprotiv. I pored svega toga, *sveto* sadrži i očigledni višak značenja, i upravo taj višak jeste ono što treba izdvojiti u religijskoj teoriji. U savremenom jeziku moralno se svagda podređuje svetom. Nesporazumijevanje na koje ukazuje Otto reflektira se u idiomu „svetiji od tebe", primjećuje, na primjer, Todd A. Gooch, ocrtavajući ovu jezičku komparaciju.[3] Dakle, potrebno je u potrazi za specifičnim viškom kao sastavnim dijelom svetog pronaći odgovarajuće ime koje bi konkretno označilo *sveto* bez elementa moralnosti, a sa mjerom „dodatosti", no uopće bez racionalnog elementa s obzirom na to što je ono povrh racionalnosti. Ovo je za Ottoa osobno važno: bez *svetog*, pojmljivog preko njegovog dodatog značenja religije uopće ne bi bile religije, budući da je ono, ustvari, njihova unutrašnjost, njihova srž, definira Otto.[4]

---

1 Rudolf Otto, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (u daljem tekstu bit će spomenuto kao *Sveto - Das Heilige*), 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920, p. 5.

2 U ovom smislu sveta je i volja po Kantu, volja koja, zahvaljujući poticaju dužnosti bez dvojbe pokorava se moralnom zakonu, savršenoj moralnoj volji. Govori se, dodaje Otto, i o svetosti dužnosti ili zakona, ne misleći na ništa drugo osim na praktičnu nužnost, na njeno opće značenje. (R. Otto, op. cit., p. 6).

3 Todd. A. Gooch, *The Numinous and Modernity*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000, p. 107.

4 R. Otto, ibid.

U semitskoj biblijskoj religiji u kojoj postoji termin – *qadosh*, podsjeća Otto, očigledno odgovaraju grčki *hagios* i latinski *sanctus,* a još preciznije *sacer*[5] u hebrejskom, grčkom i latinskom jeziku; prema tome, ovi termini označavaju i *dobro* (t,j. *apsolutno dobro* ukoliko se radi o situaciji u kojoj je pojam dostigao najvišu fazu u njegovom razvoju), no ipak mora biti promišljan odvojeno od drugih kategorija.[6] Upravo zbog ovog cilja Otto predlaže riječ *numinozno*, koja potječe od latinske riječi *numen*, pozivajući se na riječ *ominoes,* koja je, opet, izvedena od latinske riječi *omen*[7]. U Ottovoj teoriji, dakle, radi se o specifičnoj numinoznoj kategoriji u značenju i vrijednovanju.[8]

---

5 U referentom leksikonu *Brown-Driver-Briggs*, kao standardna referenca o biblijskom hebrejskom jeziku, riječ qadosh prevodi se kao „rastanak" ili „povlačenje"od glagola qadash, koji označava „odvojiti se na stranu", „da se postavi na odgovarajućem mjestu". (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, London, 1906 – i kasnija izdanja). U istom riječniku KBL, Koehlera i Baumgartnera, qadosh se prevodi kao „da se bude svet, uzdržano od profane upotrebe kao i „tretirati sa specijalnom pažnjom".

6 R. Otto, op. cit., pp. 6-7.

7 Ako *omen* je predosjećaj ili zli osjećaj, onda *numen* je „božanstveni (pred) osjećaj". Termin *numinozno* dolazi od grčke riječi *numinis* – ili od latinske riječi *božansko*, *numen* – označava božju volju, dozvolu ili zapovijed, tačnije „božansko odobravanje izraženo klimanjem glavom", a od glagola *nuere*, *klima*. *Nume* je bio i zamjena za *Boga* u uobičajenoj upotrebi u pisanoj umjetnosti, na primjer, da bi se izbjegla upotreba božijeg imena.

8 Treba spomenuti i to da poslije objavljivanja *Svetog,* Otto bilježi da „numinozno" ne može se smatrati njegovom kreacijom. Svoju ideju o numinoznom kao termin , kao koncepciju, odnosno kao sensus numinis – osjećaj numinoznog, Otto pripisuje Nicholausu von Zinzendorfu (R. Otto, *Das Gefuhl Des Uberweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1932, ch. 1.). U eseju Zinzendorfa kao pronalazač Sensus numinis" ("Zinzendorf als Entdecker des Sensus numinis", 1932), Otto primjećuje tačke saglasnosti između teoloških stavova Zinzendorfa i vlastitih. Glavna zajednička crta koju eksplicitno naglašava jeste „ideja o religioznom osjećaju kao čovjekovu predispoziciju" i osjećaj numinoznog koje podliježe u relaciji (*Das Gefuhl Des Uberweltlichen (Sensus Numinis)*, p. 6). Treba spomenuti da *osjećaj Gefuelh*, Otto razumijeva kao spoznaju ili esenciju koji još nisu konceptualizirani. Pored toag, Otto smatra da dio zasluge treba pripisati i Calvinu, koji u *Institutio* christianae religionis, 1559), piše: „...divinitatis sensus, quedam divini numinis intelligentia" (osjećaj božanskog, neku umnost božanske numinoznosti) (R. Otto, *Das Heilige,* pp. 8-9). Calvin upotrebljava konstrukcije kao, na primjer: „Bez sumnje, postoji u čovjekovom umu... osjećaj o numinoznom (divinitatis sensum), " (Inst., I, 3, 1); „ ... osjećaj o božanskom prirodi je dio čovjekovog srca, jer je numnozno ondje ukorijenjeno (Inst. I, 4, 4, ad fin.) i

Ovo duhovno stanje jeste savršeno *sui generis* i zbog toga nesvodljivo na bilo koje drugo stanje. Upravo zbog svoje specifičnosti i nemogućnosti da se reducira, kategorija numinoznog, poput svih drugih apsolutno primarnih i elementarnih datosti, iako dozvoljava da bude analazirana, ipak ona ne može biti podložna definiciji.[9]

Otto smatra da postoji samo jedan način da se pomogne nekom u razumijevanju svetog: samo kroz promišljanje i tumačenje problema kroz njegove vlastite načine upotrebe uma, sve dok ne bude dostiglo tačku u kojoj numinozno pred njim ne bude počelo kretati se, sve dok ono ne bude poprimilo svjesnost i život. Ono na što se može ukazati, predlaže Otto, da ono *x* koje nastojimo objasniti ne predstavlja konkretno, no slično je, odnosno suprotno je onom *y* čime se samo pomaže poticaj da ono jednostavno „prispje umu". Ovo neodredivo *x* ne može se prenijeti poput znanja, no može se olakšati, probuditi, potaknuti (kao i sve drugo što dolazi od uma, dodaje Otto). No treba biti oprezan, insistira Otto: ispitivanje momenata duhovne ganutosti i religioznog uzbuđenja, momenata svečane pobožnosti i dotaknutosti trebalo bi da bude pomoću analize onoga što je u doticaju s njim, i to tako, a ne prema onome što je zajedničko sličnim stanjima. Otuda biti moralno potaknut pomoću kontemplacije o dobrim djelima, ili osjećanje uzvišenosti izazvanom kontempliranjem o dobrim djelima, ili osjećanje uzvišenosti izazvanom nekim uzvišenim umjetničkim djelom ili nekim događajem u prirodi nejednako je stanju da se bude duboko ukorijenjen u osjećaju religiozne posvećenosti.

Kao zaslužnog za apstrahiranje posve značajnog elementa ovakvog iskustva, Otto spominje Friedricha Schlaermachera. Ovaj elemenat kod Schlaermachera predstavlja specifičan osjećaj ovisnosti. I u djelu *Nauka o vjeri* (*Glaubenlaehre*, 1830-31) i u njegovom *Govoru o vjeri* (*Reden über die Religion*, 1799), Schlaermacher insistira na tome da je suština religijske pojave u osjećaju apsolutne ovisnosti kod vjernika. I u *Nauci o vjeri* i u *Govoru o vjeri* on priznaje da se ovaj osjećaj ne može istinito dobiti i da se posjeduje, osim ako nije izazvan akcijom pojedinačnih stvari. No, ako pojedinačne stvari u njihovim aktivnostima jesu samo pojedinačne stvari, jedi-

---

slično. U: Benjamin Breckinridge Warfield, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God", *The Princeton Theological Review*, vii, 1909, pp. 219-325).

9 R. Otto, op. cit., p. 7.

ni rezultat djelovanja predstavlja konačnost osjećaja svijesti o sebi samom.[10]

Schlaermacher ovo postulira kao supstrat religijskog osjećaja. Ako je pojedinačna stvar velika ili mala, naš pojedinačni život reagira protiv nje i ne može postojati osjećaj ovisnosti, osim ako se ne radi slučajno. No, ako pojedinačna stvar ne utječe na nas kao pojedinačna stvar, već kao dio cjeline, onda ona utječe na nas kao nešto koje kani da nas uvede u cjelinu. Osjećajući cjelinu, u našem stanju može da bude samo osjećaj potpune ovisnosti, i ništa manje. Schlaermacher postavlja ovo osjećanje cjeline kao osjećanje Boga. [11]

Ovo je značajna intervencija u razumijevanju religije, no Otto ipak ima neke primjedbe o ovom važnom otkriću. Prvo, Otto smatra da je „osjećaj ovisnosti" koji Schlaermacher ima u vidu, nije osjećaj ovisnosti o „prirodnom" smislu riječi u tom njegovom specifičnom kvalitetu. Može se zabilježiti i u drugim oblastima života, odnosno u drugim empirijskim područjima: javlja se kao osjećaj osobne insuficijencije ili osobne nemoći, ili kao svijest ovisnosti od određenih okolnosti ili stanja stvari. Ovaj osjećaj o kome piše Schlaermacher ima svakako nesumnjivu analogiju sa ovim stanjima duha, koji mogu poslužiti kao pokazatelji osjećaja ovisnosti. Ipak, značajno je to što osjećaj ovisnosti je kvalitativno različiti. Ustvari, Otto ne zaboravlja da i sam Schlaermacher priznaje ovo, odijeljujući osjećaj pobožnosti ili religiozne ovisnosti od svih drugih osjećaja ovisnosti. Greška koju primjećuje Otto kod Schlaermachera nalazi se u tome što on razlikuje apsolutnu i relativnu ovisnost. Ta razlika je u intenzitetu ili u stupnju, a nipošto na razini intrinzičnog kvaliteta. Na taj način upotreba imenice *ovisnost* o ovom osjećaju priskrbljuje samo jednu bližu analogiju i ništa više. Problem s kojim se Otto suočava jeste to što osjećaj ovisnosti ne može biti priopćen kroz analogije, budući da se radi itekako o primarnoj i elementarnoj datosti psihičkog života, tako da se može definirati samo kroz sebe samog.[12] Otto kritikuje Schlaermachera u vezi upotrebe analogija, i pored toga što je sam svjestan da ih mora upotrijebiti zbog problema nepriopćivosti onoga što je posve različito od uobiča-

10 Friedrich Schleiermacher, *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, Digitalised Public Domain Press, 2006, trans. John Oman, 1893, p. 42.

11 F. Schleiermacher, ibid.

12 R. Otto, op. cit., p. 9.

jene, profane stvarnosti. Da bi ilustrirao tu poentu, Otto upotrebljava poznati primjer u kojem je, prema njemu, najaktivnije prisutan tačni momenat ili elemenat religijskog osjećaja – situacija u kojoj Avram moli Boga da poštedi stanovnike Sodome, govoreći: „Evo, sakupih silu da progovrim Gospode iako sam zemlja i pepeo“ (Gen. 18:27). Avram priznaje osjećaj ovisnosti, no to je nešto u isto vrijeme intenzivnije od uobičajenog osjećaja situacije ovisnosti, i što je još značajnije, to je nešto što je posve različito od njega. Da bi se ovaj osjećaj imenovao, Otto predlaže da se on nazove *svjesnost* ili *osjećaj stvorenosti* (*Kreaturgefuehl*).

To je osjećaj bića, stvorenog (u ovom slučaju Avram), koje je suočeljeno sa preobilnošću svoje ništosti, stoji nasuprot Vrhovnom, onome koje je ponad svih bića. *Kreaturgefuehl* jeste osjećaj stvorenosti, u smislu suštinske a ne ovisnosti od određenog konteksta, kao uslovljenost stvorenog od Stvoritelja. Odnosno, nije riječ o običnoj stvorenosti (koja je pojmljena kao uslovljenost kod Schlaermachera) već se radi o apsolutnoj stvorenosti u smislu stvorenosti od strane Apsoluta. Očigledno je, smatra Otto, da ni ova formulacija nije pojamno objašnjenje problema. Sve što ona izražava jeste sebe-reduciranje do ništosti pred izobiljem nekakve svemoći, apsolutne veličine.[13] U formulaciji Schlaermachera Otto nalazi i drugi problem. Naime, kategoriju koju on otkriva i prema kojoj određuje istiniti sadržaj religioznog osjećaja predstavlja, ustvari, kategoriju sebe-vrednovanja, u smislu prezira sebe samog. Prema Ottou, radi se o religioznom osjećaju označenom – direktno i u prvom redu – kao *svjesnost o sebi*. Radi se o osjećaju koji se odnosi na ono *sebe* u specifično određenoj relaciji sa vlastitom ovisnošću od nečega. Tako, prema Schlaermacheru, do božanstva se može doći samo putem izvođenja, odnosno kao rezultat određenog izvođenja. Ovo se ostvaruje preko svijesti o postojanju uzroka izvan nas samih: svijest o sebi dolazi do zaključka o vlastitoj ovisnosti, što je sasvim suprotno psihološkim činjenicama slučaja, smatra Otto.[14] *Kreaturgefuehl* jeste sam po sebi subjektivni osjećaj, ono je rezultat drugog osjećaja, što ga uslovljava kao njegova sjena. Upravo to je numinozni objekat. Tako „samo ondje gdje se božansko-numinozno doživljava kao prisutnost, kao u slučaju Avrama, ili gdje se osjeća nešto sa numinoznom vrijednočću [...] može kao odraz u duši da nastane

13 R. Otto, op. cit., p. 10.

14 R. Otto, op. cit., p. 11.

Kreaturgefuehl".[15] Numinozno se, dakle, osjeća i kao objektivno i kao nešto što je povrh ono ja.

3.0 Nepriopćivost numinoznog

Numinozno, znači, ne može biti označeno fiksnim pojmovima, već samo posebnim načinom na koji se ono reflektira u duhu, preko osjećaja kojeg izaziva. Zbog toga, promišljanje *svetog* na najvišem stupnju jeste, ustvari, promišljanje osjećaja *svetog* ili je to, opet, razumijevanje načina raskrivanja svetog.[16] Otto smatra da u jednoj koherentnoj teoriji o izvoru religije mora da se odredi najdublji, najfundamentalniji elemenat svekolikih snažnih i iskrenih religioznih emocija, u kojima

15 Ibid.

16 Kod Ottoa je veoma važno razlikovanje dvije vrste spoznaje: direktna, bez potrebe određenog posredovanja, utemeljene na osjećajima i teško definirljivo, i konceptualna sistematska spoznaja. On u velikoj mjeri oslanja se na Jacoba Friesa, koj upotrebljava Ahnung (ili Ahndung), termin iz njegovog djela *Glaube, Wissen und Ahnung*, 1805), koji je teško prevodiv pa čak je i neprevodi. Moglo bi se smatrati „opskurdnom da se predvidi određeni događaj, koji nije utemeljen na prethodnoj spoznaji, no doživljen ", ili kao „duboka, neizrazna želja kroz očekivanja". Ili: „osjećaj stanja i veze skrivene jasnoj spoznaji, ubjeđenje koje ovisi o osjećaju bez definirane koncepcije" (Schmidt, *Philosophisches Woertherbuch*),ili:„ubjeđenje koje proistječe od osjećaja, bez definirane pojamnosti, o realnosti koja je ponad sjetilnosti, koje nam daje uvid u realnoj egzistenciji stvari u njihovoj pojavi i dovodi nas do njihovog vječnog značenja i u teleološku vezu sa ljepotom i uzvičenošću svijeta." (Eisler, *Handworterbuch der Philosophie*). U *Filozofiji religije utemeljene na Kantu i Fritzu* (1909) (konsultiran je original - Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1909, no zbog problema nemogućnosti prijevoda spomenuto je prema engleskoj verziji - Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931) Otto ga navodi kao „opskurni pojam" (p. 82) ili „... ideja koja se osjeća preko izravne sile u religiji, u osjećaju i opskurnoj koncepciji (Ahnung) koja zahvata moć sa tajnovitom snagom (p. 82). Pored toga, može se približiti i onome što Kant naziva „nerazvijenom koncepcijom", percepcija koja se ne izražava kroz termine i pojmolve, već se razvija samo u osjećajima (p. 93).
Leon Schlamm primjećuje da Otto, s jedne strane postavlja direktno iskustvo, a s druge strane, indirektna „diskurzivna" spoznaja može se uporediti sa „knowledge by acquaintance" nasuprot „znanje o" (knowledge about) kod Džemsa, ili razlika kod Bergsona između intuicije i inteligencije, kao i distinkcija kod Martina Bubera na veze „ja-ti" i „ja-ono" (Leon Schlamm, "Numinous Experience and Religious Language", *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4, Dec., 1992, pp. 537).

je uključena vjera o spasenju, nada i ljubav, no elemenat koji je veći i snažniji od njih.[17]

Ovaj elemenat može se pojaviti nezavisno od njih, budući da je u relaciji superordiniranosti, i u mogućnosti je da preplavi sa osjećajima nenadmašivom snagom.[18] Ovaj se elemenat nalazi i u iznenadnom, silnom i izobiljem ispunjenoj milosti, u fiksnim i uređenim svečanostima kulta – rituali, liturgije; kao i u atmosferi u religijski relevantnom prostoru – oko starim religioznim spomenicima, zgradama, hramovima i crkvama. To je ono čime se duh suočava u situaciji predhodno spomenute milosti i drhtaja pri religijskim ritualima i oko specifičnih mjesta. Otto ovo naziva *mysterium tremendum* (zastrašujuća misterija). Osjećaj *mysterium tremendum* katkada se javlja polahko, poput plime, „...preplavljujući duh sa spokojnim raspoloženjem najdubljeg obožavanja".[19]

U teoriji o *svetom* osnovna je suprotnost sveto-profano. Zbog toga i Otto ovaj osjećaj suprotstavlja njegovom nedostatku, što predstavlja, ustvari, čuvstvovanje profanog, običnog. Ovo čuvstvo može iznenada da eruptira iz duhovnih dubina, sa konvulzijama, ili da dovede do začuđujućeg uzbuđenja, do intoksicirane ludosti, pa čak i do ekstaze. Ono ima divlje i demonske forme i može dovesti do uplašenost i drhtanje. Forma pojavljivanja varira: od surovih, barbarskih prethodnika u početnim manifestacijama, do nečeg fascinirajućeg, čistog i uzvišenog.[20] Očigledno je, kao što naglašava i sami Otto, da formulacija tajnog izazivača svekolikih ovih specifičnih osjećaja i ovdje se čini nemogućom. Radi se, na neki način, o apofatičkom pristupu, jer Otto napominje da „...pokušaj opredjeljivanja pomoću pojmova je moguć samo negativnim pojmovima." Ipak, on ne upotrebljava negativne pojmove (kao *ne-* ili *hiper*) u klasičnom smislu apofatičke teologije i

17 Manifestacija svetog izaziva osjećaje kod vjernika, preko kojih se omogućuje silna reakcija i čvrsta relacija vjernika sa fenomenom, i preko koji se pažnja o svetom održava. Tako, osjećaj svetog, svijest o svetom, objašnjava relaciju između čovjeka i svetog na jedan specifičan, nepriopćiv način. Radi se o otkriću „... božanskog u čovjeku i otkriću božanskog u historji čovjeka" (Julien Ries, *I cristiani e le religioni, Opera omnia,* Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2006, p. 445).

18 R. Otto, op. cit., p. 13.

19 R. Otto, *Das Heilige*, p. 14.

20 Za razliku od sljedećeg vodećeg teoretičara o svetom, Mirčea Elijadea, Otto zastupa evoluciju religioznih emocija od primordijalnih religija do velikih monoteističkih sistema kao i evoluciju ontološkog statusa svetog od prošlosti prema budunosti (Kod Mirčea Elijadea ovo je odlučujuće obrnuto).

zadržava se na nemogućnost da budu izravno opisana tajna i ezoteričnost *mysteriuma*.[21]

Otto naglašava da je sastavina *mysterium* povrh pojamna i izvan je razumijevanja s obzirom na to da je ona skrivena, neobičajna, nepoznata. Poslije insistiranja na nemogućnosti spoznaje misterija i nemogućnosti njegovog definiranja uz pomoć pojmova, on dodaje da „...termin ne definira objekt pozitivnije od njegovog kvalitativnog karaktera." On smatra da ipak ono što se naglašava terminom negativno, ono o čemu se misli, ustvari, jeste pozitivno. Naime, „...ovo čisto pozitivno može se iskusiti osjećajima koje diskusija o njima čini ih jasnijima, izazivajući ih u duhu".[22] Prema Ninianu Smartu, ono što Otto prihvata za nepriopćivo (*ineffabile*), neprirecivo i neopisljivo, ne podrazumijeva nužno i nepriopćivost. Tako, kada se Bog smatra za „nerazumljivu" stvarnost onda to mora da znači i nešto više od toga da Bog „nije sasvim razumljiv", no svakako ne znači da je „sasvim nerazumljiv.[23] On-

21 Mysteriun tremendum je nepriopćiv zbog nemogućnosti da bude jezički i definicijski obuhvaćen. No, ne treba zaboraviti da je zastrašujući aspekt svetog u religiji potaknut i time što je sveto svagda povezano sa zabranom o dodiru od strane profanog. Sveto ne smije biti dodirnuto onim što je uobičajeno i „prljavo" jer se na taj način ono ugrožava. Zbog toga u većini religija nepriopćivo je dio negativnog kulta – o svetom ne govori se izvan svetog konteksta. Sveto je tabu, a time su tabu i imena koja određuju sveto, kao što su i sveta imena tabu. U određenim religijskim sistemima ne samo što je zabranjeno izgovaranje, već je zabranjeno i slušanje svetih riječi od strane onih koji nisu inicirani ili koji dominantno pripadaju razini profanog. Time što je lično ime u direktnoj vezi sa onim koji ga nosi, ukoliko je on svet, i, naime, kako sveto, ne smije da bude upotrebljavano u profanim okolnostima. Upravo u ovom smislu, sveta imena, su tabu. Zbog toga u judaizmu se upotrebljava tetragram JXBX (u *Biblia Hebraica Stuttgartensia* upotrebljen je više od 6800 puta). Tako se upotrebljava i *bitak* ili *Onaj koji jeste* (*ehyeh – jesam*), *Adonai* (*gospodin* ili *gospodar*), no samo u molitvi, *Elohim* (*bog* ili *bogovi* ili *nebeski*), *El* (u smislu *moći* ili *svemoći*) U ne-svetoj upotrebi božje ime zamjenjuje se sa hebrejskom riječju *hashem* (ekstenzivni primjeri o nepriopćivosti svetih imena semitskih naroda u: William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* A. & C. Black, London, 1889, pp. 152, 446, 481).

22 R. Otto, op. cit., p. 13.

23 Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven T. Katz., Oxford University Press, New York, 1978, p. 19. Ovdje se Smart suočava sa problemom koji je tipičan za apofatičku teologiju,locirajući zamku „razumijevanja nerazumljivog" (kazati šta Bog nije ipak nužno podrazumijeva znanje o tome šta Bog jeste, a šta nije), no nemajući ideju kako da se ona nadiđe. Kada bi Bog bio posve nerazumljiv, to bi značilo da se o Njemu ništa ne

tološka transcendencija objekta koji se opisuje ne isključuje upotrebu deskriptivnih analogija, inače bili bismo svedeni na tišinu, nesposobni bilo šta da spoznamo i da participiramo u tome, neovisno o tome da li je to izravno ili po analogiji. Tako, „...nije korektno zaključiti da neprikopćivost predstavlja jedinstvenu karakteristiku religioznog iskustva ili da je ona apsolutna (budući da u ovome ima kontradiktornosti)".[24]

Dakle, prema Ottou ostaje da se definiriranje izvodi kroz nedostatak pojmova i negativnih pojmova, a osjećaji oko kojih se izvodi definiranje jesu, ustvari, osjećaji koji se mogu dohvatiti, diskutirati o njima, i na njih se može intervenirati, oni se mogu pojačavati i prenositi. Otto često puta napominje da osjećaj numinoznog jeste neprireciv, da se numinozno opire doslovnim opisima i opisuje se analogijama.

Iz ovoga se može zaključiti da Otto odvaja religiijsko iskustvo i religijski jezik. Ovaj potonji ne uspijeva da dohvati iskustvo. Ipak, ima nekih autora koji glede ove koncepcije, o vezi između religijskog iskustva i religijskog jezika, pristupaju kritički ne samo prema Ottou, već i prema mnogim drugim istraživačima koji se bave religijskim fenomenom. Prema njihovim tvrdnjama, stroga distinkcija između religijskog jezika i iskustva je neshvatljiva, jer ona ne uspjeva da prizna činjenicu da su iskustvo i jezik neodijeljivi upravo onda kada se istražuje fenomenologija religijskog iskustva, kada su jezik i iskustvo, ustvari, međusobno proniknuti. Otuda, po njima, jezik je dio iskustva, a nije povrh iskustva. Osim toga, tvrdi se da distinkcija između religijskog iskustva i religijskog jezika parazitira i druge, jednako diskutabilne pretpostavke, karakteristične za Ottoa, kao i za druge istraživače mističkog iskusta - da takovrsno iskustvo nije ničim posredovano.[25]

Steven Katz, Renford Bambrough i Paul van Buren[26] prepostavljaju da Otto, glede neposrednog karaktera numinoznog iskustva i njegove neprirecivosti, ukazuju da on ne razumijeva kompleksnost iskustva generalno i numinozno iskustvo partikularno, te i kognitivne procese

može znati, čak ni njegovo moguće postojanje, piše Smart (što je sasvim razumljivo u diskusijama o apofatičkom pristapu, a ne nekakvo otkriće Smarta).

24 Ibid.

25 L. Schlamm, op. cit., p. 533.

26 Steven Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 22-74; Renford Bambrough, "Intuition and the Inexpressible", Steven Katz, ed., op. cit., pp. 200-213, Paul van Buren, *The Edges of Language*, Macmillan, New York, 1972.

koji omogućuju to iskustvo. Ovo neminovno vodi do pitanja o tome da li je uopće moguće govoriti o nejezičkom iskustvu. Schlamm smatra da je Otto sasvim u pravu kada tvrdi da numinozno iskustvo transcendira jezik, a i religijsku tradiciju u čijim se okvirima ono pomalja.[27] Katz se ne referira direktno na djelo *Sveto*, no spominje Ottoa u kontekst kritike upućene autorima koji smatraju da postoje direktna iskustva, smatrajući (Katz) da ne postoje čista ničim posredovana iskustva, ni obične i mističke forme, jer se svekoliko iskustvo „procesira", organizuje i postaje dohvatno kroz krajnje kompleksne epistemologijske puteve.[28] Otto se pridružuje i drugim autorima koji smatraju da mistici posjeduju isto iskustvo ili mali broj sličnih iskustava, čime se Katz ne slaže.[29] Ono što izgleda da predstavlja čiste opise jesu opisi koji uopće ne ukazuju na slična iskustva jer je jezik kontekstualan, a riječi nešto „znače" samo kada su u nekom kontekstu. Riječi (na primjer *lijepo, uzvišeno, transcendirajuće, paradoksalno* itd.) primjenjuju se na različite objekte i pojave. Prisustvo riječi ne jamči ni prirodu iskustva, ni prirodu onog koji priopćava, ni uporedljivost različitih tvrdnji. Odabir opisa mističkih iskustva izvan konteksta ne pruža mogućnost za njihovu uporedbu, već samo isključuje mogućnost inteligibilnosti, budući da ispražnjava odabrane termine i opise koji imaju određeno značenje. Katz određuje da je ovaj logičko-semantički problem karakterističan za sve istraživače, od Williama Jamsa i nadalje.[30] Schlamm uspoređuje ovaj stav Katza sa *The Edges of Language* Bambrougha, koji brani tezu da parametri iskustva idu dotle dokle idu i parametri jezika – kad već iskustva duboke ljubavi i posvećenosti ne idu povrh jezika, ni religijska iskustva ne mogu ići povrh sposobnosti da se govori o njima.

Duboka mistička iskustva ne objašnjavaju se na lagahan način, no riječi, ukoliko se tačno upotrebe, izvršavaju svoju funkciju, a to je upravo prenošenje iskustva, inače se jezik ne bi ni približio do njih.[31] Schlamm smatra da ovo podrazumijeva: pri priopćavanju religijskog iskustva napušta se uobičajeni jezik i govori se na "rubu jezika". Međutim, Paul van Buren je oprezan u vezi tvrdnje da metaforički jezik podrazumijeva da se ide do rubova jezika poslije kojih se ne može na-

27 L. Schlamm, op. cit, p. 534.

28 S. Katz, op. cit. pp. 24-25.

29 S. Katz, op. cit. p. 46.

30 S. Katz, op. cit. p. 47.

31 *The Edges of Language*, pp. 66-67&104 во L. Schlamm, op. cit., p. 540.

staviti a da se pri tome ne zapadne u besmislenost.[32] Bambrough se suprotstavlja koncepciji Ottoa o nemogućnosti da se prenese religijsko iskustvo zbog toga što riječi ne mogu precizno prenijeti emocije. On tvrdi da je moguće emocije prenijeti jezikom. Ako nije tako, onda o njima ne bi se moglo ništa znati. Ukoliko jezik ima granicu, onda bi to značilo da i razum ima granicu koja ne može biti prekoračena, a to a priori predstavljalo bi prepreku proširivanju naše spoznaje.[33] On se time ne slaže, smatrajući da povrh onoga što izgleda da predstavlja granicu, svagda ima nešto više koje bi imalo biti spoznato – ne treba da ima granicu za naše spoznajne moći, ni za naše sposobnosti u konceptualizaciji spoznaje. Svaki privremeni spoznajni problem služi da bi pokazao u kojem smjeru treba da se ide da bi se prekoračila ta granica. Neuspjeh da se nešto izrazi jeste neuspjeh, piše on, a ne može se imati ideja o neuspjehu, ako je ideja o uspjehu nepojmljiva.[34] Schlamm kritikuje ovo – sa idejom o kretanju na rubovima jezika dolazi se do toga da zastupa da jezik uključuje svo iskustvo, što predstavlja inhibiciju proširivanje jezika. Ovo je u oštrom kontrastu sa Ottovom teorijom u kojoj se često spominje potreba uvođenja analognog jezika u razumijevanju numinoznog iskustva. Upravo primjećivanjem raskoraka između numinoznog iskustva i religijskog jezika potiče Ottoa da proširi jezik o numinoznom iskustvu sve više i više, no svakako ne do razine besmislenosti.[35] Philip L. Barnes sažima poziciju Ottoa glede nepriopćivosti numinoznog iskustva u dvije tačke: religijska spoznaja je esencijalno nekonceptualna; parametri religijskog iskustva i istina idu povrh parametara religijskog jezika. Ovo znači da ono što je najrealnije u religiji, prema Ottou, ponad je mogućnosti deskripcije i izričajne ekspresije.[36]

Problem o nepriopćivosti numinoznog i dalje ostaje, ne zbog toga što su semantički odnosi po sebi problematični, već i zbog specifične prirode svetog. Numinozno pripada stvarnosti koja je sasvim ponad oubičajene datosti profanog iskustva, tako da postoji rascjep u njegovom razumijevanju između perspektiva vjernika koji doživljava i

32 L. Schlamm, op. cit., p. 541.

33 R. Bambrough, op. cit., p. 202.

34 R. Bambrough, op. cit., p. 212.

35 L. Schlamm, op. cit., p. 544.

36 Philip L. Barnes, "Rudolf Otto and the Limits of Religious Description", *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (Jun., 1994), p. 221.

mogućnosti za prenošenje doživljaja, kao i u perspektivi vjernika koji doživljava stvarnost koja mu je posve tuđa, posve različita, a u isto vrijeme dio je njegovog svijeta, njegovog emocionalnog života i njegovog identiteta kao *homo religiosusa*.

LITERATURA:

1. Bambrough, Renford, "Intuition and the Inexpressible", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 200-213.
2. Barnes, Philip L., "Rudolf Otto and the Limits of Religious Description", *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (Jun., 1994), pp. 219-230.
3. Breckinridge Warfield, Benjamin, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God", *The Princeton Theological Review*, vii, 1909, pp. 219-325.
4. Brown, Francis, Robinson Edward, Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1906.
5. Calvin, John, *Institution de la religion chretienne*, E. Beroud & C., Geneve-Paris, 1888.
6. Gooch, Todd. A., *The Numinous and Modernity*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000.
7. Katz, Steven, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 22-74.
8. Otto, Rudolf, *Das Gefuhl Des Uberweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1932.
9. Otto, Rudolf, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920.
10. Otto, Rudolf, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1909.
11. Otto, Rudolf, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931.
12. Ries, Julien, *I cristiani e le religioni, Opera omnia,* Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2006.

13. Schlamm, Leon, "Numinous Experience and Religious Language", *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4 (Dec., 1992), pp. 533-551.
14. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, trans. John Oman, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, Digitalised Public Domain Press, 2006.
15. Smart, Ninian, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Katz, Steven T., Oxford University Press, New York, 1978, pp. 10-21.
16. *Свето Писмо*, Библиско здружение на Република Македонија, Скопје, 2003.
17. Van Buren, Paul, *The Edges of Language*, Macmillan, New York, 1972.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 1:001

FILOZOFIJA ZNANOSTI FENOMENALIZMA

Enver HALILOVIĆ
Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli
Muharema Fizovića Fiska 6, 75 000 Tuzla, BiH
E-mail: enver.halilovic@untz.ba

ABSTRACT

Prema instrumentalističkoj filozofiji znanstvenosti Georga Berkelya i Ernsta Macha svi zakoni mehanike su "sprave za računanje, opis i predviđanje fenomena". Isto tako i pojmovi u zakonima svih znanstvenika, ne samo mehanike kao znanstvenosti, kao i funkcionalne zavisnosti koje oni izražavaju, ne znače ništa drugo do sprave za računanje, opis i predviđanje fenomena. Mi nemamo nikakvo znanje o stvarima po sebi, već samo o njihovim fenomenima kao sadržajima naših čula. Stoga ne postoje ni primarni ni sekundarni kvaliteti po sebi niti mi možemo znanstveno govoriti nešto o njima kao kvalitetima stvari. Kvaliteti stvari su sadržaji naših čula. Berkely i Mach smatraju da smisao znanstvenosti nije spoznaja prirode stvari po sebi, već objašnjenje i formulacija veza među pojavama prirode koje se istražuju na osnovu našeg iskustva. Znanstveni zakoni i pojmovi su formule o pojavama i njihovim odnosima u prirodi na osnovu njihovih sadržaja u našim osjetima i opažajima. Sva znanstvenost temelji se na dvije vrste pravila: pravilima empirijske generalizacije i apriornim definicijama.

Ključne riječi: fenomenalizam, znanstveni instrumentalizam, stvar po sebi, prirodni monizam, logički pozitivizam, epistemološki fenomenalizam, ontološki fenomenalizam

PHILOSOPHY OF SCIENCE OF PHENOMENALISM

According to the instrumentalist philosophy of science by George Berkeley and Ernest Mach all the laws of mechanics are "devices for computing, description and prediction of phenomena." Also, the terms of the laws of all scientists, not only in the field of science of mechanics, as well as the functional dependencies that they express, mean nothing other than devices for computing, description and prediction of phenomena. We have no knowledge of things in themselves, but only of their phenomena as amenities of our senses. Therefore, there are neither primary nor secondary qualities per se, nor can we scientifically talk about them as qualities of things. The quality of items are features of our senses. Berkeley and Mach believe that the me-

aning of science is not knowing the nature of things in themselves, but an explanation and formulation of connections between phenomena of nature, which are being investigated based on our experience. Scientific laws and concepts are the formula of phenomena and their relationships in nature based on their contents in our senses and perceptions. All scientific value is based on two types of rules: the rules of empirical generalizations and a priori definitions.

Key words: phenomenalism, scientific instrumentalism, thing-in-itself, natural monism, logical positivism, epistemological phenomenalism, ontological phenomenalism

1.0 Uvodna riječ

Fenomenalizam je teorija po kojoj su znanja i spoznaja ograničeni: (1) fizičkim fenomenima ili totalitetom objekata faktičke ili moguće percepcije, (2) mentalnim fenomenima ili totalitetom objekata introspekcije. Fenomenalizam ima dva oblika: (1) odbijanje bilo kakvog postojanja iza fenomena i (2) afirmacija postojanja stvari po sebi. Fenomenalizam je pogled na svijet koji tvrdi i uvjerava da su svi empirijski stavovi sinonimi empirijskih pojava. On je, obično, idealizam ili prirodni monizam zavisno od toga da li se fenomeni smatraju mentalnim ili fizičkim činjenicama.

2.0. Instrumentalizam filozofije znanosti Georga Berkelya

Filozofija znanosti Georga Berkelya[1] imala je veoma veliki uticaj na nastanak i tokove savremene filozofije znanosti. On je poput drugih

1 George Berkely (1685-1753), najprije je studirao na Kilkenny Collegu a potom na Trinity Collegu, gdje je i diplomirao a kasnije i radio i na njemu bio dekan. Sa dvadeset osam godina objavio je toliko značajnih knjiga da su mu obezbijedile ulazak u historiju filozofije. Bile su to sljedeće knjige: *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709); *A Treatise concerning the Principles of Human Knowlege* (1710). *Three Dia-logues betveen Hylas and Philonous* (1713). Značajne periode života proveo je u Engleskoj, Francuskoj, Americi. Od 1735-37. god. objavio je tri dijela *The Querist*, čija je osnovna namjera bila pružiti ekonomske i političke savjete Ircima. Njegova osnovna poruka ekonomsko političke prirode bila je da Irska treba biti što je moguće prije ekonomski samoodrživa. Djelo *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tarwater* objavio je 1744. Radi školovanja sina preselio se u Oxford 1752. god., gdje je i umro naredne godine.

znanstvenika i filozofa svog vremena dao za pravo kako znanosti, *eksperimentalnoj filozofiji*, kako se tada znanost nazivala, tako i metafizici. Znanost je način objašnjenja pojava svijeta. U njegovo doba, prevladavalo je uvjerenje da znanost nije u stanju da spozna suštinu biti pojava, šta one jesu po sebi, to spoznaje metafizika; znanost spoznaje pojavne odnose među bićima, a ne samu bit bića; stoga znanost i metafizika se međusobno dopunjuju, odnosno zato nužno postoje i jedna i druga; metafizika objašnjava i razumijeva suštinu pojava po sebi, njihovu bit, dok znanost objašnjava i spoznaje svijet pojava i njihove međuodnose.

Berkely je dugo i intenzivno studirao Newtona. U isto vrijeme jedan je od njegovih prvih kritičara. Osnovna filozofska postavka Barkelya jeste da ne postoji *materijalna supstanca*. S tog aspekta veoma je zamjerio Newtonu što je bio nedosljedan u onom što je tvrdio. Naime, Newton je tvrdio, kaže Berkely, da je jedna stvar formulisati matematičke korelacije a sasvim je druga stvar otkriti šta su one same po sebi. Berkely je odao priznanje Newtonu na činjenici da je bio u stanju da razlikuje, na jednoj strani, matematičku teoriju o prelamanju svjetlosti i gravitaciji od bilo kakvih tvrdnji o stvarnoj prirodi svjetlosti i gravitacije, na drugoj strani. Ono što je Barkely zamjerio Newtonu jeste da je govorio o silama i drugim pojmovima mehanike kao da su one nešto više i drugo nego pojmovi u matematičkim jednačinama. Berkely je smatrao da sila u mehanici ima istu funkciju koju ima pojam epicikle u astronomiji. Ove, po njemu, „mehaničke konstrukcije" korisne su za računanje kretanja te im je pogrešno pridavati realnu egzistenciju u svijetu.

Berkely nikada nije dovodio u pitanje niti sumnjao u većinu Newtonovih eksperimentalnih otkrića. Po onome što je i kako je kritizirao Newtona vidi se da nije bio protivnik eksperimenta u cjelini, te stoga nije bio ni protiv eksperimentalnog dijela Newtonovog učenja. Kritikujući Newtona, Berkely je htio da izrazi i pokaže svoj stav da znanstvena otkrića mogu i trebaju biti interpretirana na najbolji način u skladu sa filozofijom na osnovu koje nastaju i da te interpretacije ne traže vjerovanje u postojanje materijalnog svijeta nezavisno od nas. Kritikovao je Newtona vjerujući da je ovaj htio da primijeni svoj eksperiment na empirijski svijet i tako je upao u zamku potrage i priziva *Apsolutnog prostora* i *Apsolutnog kretanja*. Njegova kritika Newtona usmjerena je, stoga, posebno na kritiku njegovog shvatanja ovih pojmova i nastojanja da se rezultati spoznaje matematičkih odnosa među pojavama tretiraju kao odnosi među samim empirijskim činjenicama i pojavama.

Berkely smatra da je cijela sadržina Newtonove mehanike data u jednačinama i sadržana u stavu da su tijela nepokretna. Priznao je Newtonu znanstveno autorsko pravo na postavku da su tijela sama po sebi nepokretna, ali je odbio da prihvati pojmove „privlačna sila“ i „odbojna sila“. On smatra da ove pojmove mehanike treba shvatiti kao matematičke entitete koji „nemaju stabilnu esenciju u prirodi stvari i zavise od predodžbi onog ko ih definira”.

U savremenim koncepcijama filozofije znanosti Berkelyeva filozofija znanosti svrstava se u *instrumentalistička shvatanja znanosti*. On je smatrao da su svi zakoni mehanike „sprave za računanje, opis i predviđanje fenomena”. Termini koji se pojavljuju u svim zakonima znanosti, kao i funkcionalne zavisnosti koje oni izražavaju, ne znače ništa drugo do sprave za računanje, opis i predviđanje fenomena, i zato ih ne treba uzimati kao da oni imaju nešto što im realno odgovara u prirodi[2]. Po njemu, mi nemamo nikakva znanja o bilo čemu što se odnosi na takve pojave kao što su „privlačna sila”, „odbojna sila”, „djelovanje“ itd. Mi znamo samo to da se određena tijela kreću na određen načini pod određenim uvjetima. Činjenica da termini kao što su „privlačna sila”, „odbojna sila” itd. mogu da imaju i imaju važnu ulogu instrumenata objašnjenja odnosa među pojavama kojima se bavi mehanika, ne daje nam za pravo da tvrdimo kako one zaista realno empirijski postoje.

2.1. Znanost kao objašnjenje metafizike

Osnov Berkelyeve kritike eksperimentalne filozofije, odnosno kritike znanosti u cjelini, pa i kritike Newtonovog učenja, je njegov metafizički skepticizam. Skepticizam u njegovom slučaju, ali i u većini drugih, je određena vrsta sumnje u mogućnost ljudske spoznaje svijeta kakav on jeste po sebi i u svojoj biti iz čega proizilazi i sumnja u mogućnost znanstvene spoznaje svijeta, kao jednog od ljudskih oblika spoznaje. Po njemu, fizički svijet je neposredno prisutan u čulima, stoga nema osnova sumnjati u njegovu egzistenciju. Ali, ako svijet postoji kao neperceptivna stvar izvan naših ideja, izvan naših čula, onda ne postoji uzrok sumnje u takvu egzistenciju, odnosno u takav svijet. Filozofija spoznaje koja ima takvo polazište neprihvatljiva je za Berkelya. Ako se polazi sa stanovišta da je fizički svijet transcendentna realnost nezavisna od naših čula i nedostupna našem istraživanju sa-

2 George Berkely, „Of Motion“, u *The works of George Berkely*, London, 1951.

mih sadržaja čula, onda je znanstvena spoznaja nemoguća. S obzirom da je, po Berkelyu, fizički svijet neposredno prisutan u našim čulima on je direktno spoznatljiv spoznajom djelatnosti i sadržaja naših čula.

Berkely je u osnovi zastupao jedno metafizičko stanovište s kojeg je kritikovao eksperimentalnu filozofiju, odnosno znanost, a posebno Newtona u onom dijelu njegovog učenja gdje on nastoji znanstvene zakone duhovnog svijeta prenijeti na fizički svijet i tretirati ih zakonima materijalnog svijeta. S aspekta metafizike, svi znanstvenici istražuju djelatnost Boga, samo što jedni istražuju gene a drugi atom. Znanstvenik spoznaje i otkriva pravila odnosa ideja i drugih sadržaja svijesti, i ništa više od toga. Kad to radi znanstvenik ne čini ništa drugo nego ono što radi svaki čovjek učeći na osnovu iskustva. Razlika između znanstvenika i drugog čovjeka jeste samo u tome što znanstvenik to što radi radi sistematično, metodično. Da je to tako potvrđuje činjenica da su brojne stvari kretanja planeta bile poznate čovječanstvu mnogo prije Newtona, ali ono što je on uradio jeste da je ove pojave objasnio pomoću sile gravitacije, a ne da ih je otkrio. Gravitacija je koncept kojim se objašnjava odnos među pojavama. Ovo objašnjenje Berkely je nazvao objašnjenjem „putem redukcije na opća pravila". Po njemu, ovo, ali i sva druga znanstvena objašnjenja su „formulacije općih pravila". Očevidna formulacija općih pravila prisutna je u mehanici.

U vrijeme Berkelya mehanika je dobila matematičku formulaciju i sistematizaciju. Tada su pojmovi kao što su „masa", „sila", „momenat", „energija", „gravitacija" dobili status građanstva. Svi ovi, kao i pojmovi slične vrste i prirode su korisni za rezonovanje i računanje koje se tiče kretanja, ali ne koriste za razumijevanje prirode kretanja po sebi. Ovo shvatanje znanosti daje joj ograničen domet i primjenu.

Berkely se protivio shvatanju znanosti po kojem je ona neka vrsta kartografije. Znanstveni zakoni i znanstvene teorije nisu mape. Tačnost reprezentacije na mapi lahko i jednostavno se ustanovljava, što nije slučaj sa znanstvenim zakonima i znanstvenim teorijama. Svaka pojava prirode ima ili može imati svoj znak na mapi, dok svaki pojam znanstvene teorije nema odgovarajući samostalan objekt ili svojstvo u prirodi, u svemiru.

Instrumentalizam filozofije znansosti Berkelya izveden je iz njegove metafizike. Njegova ključna metafizička postavka bila je da se svemir sastoji samo od jedne vrste elemenata, od duha. Njegov osnovni filozofsko metafizički stav ontološko gnoseološkog karaktera bio je: *biti znači shvatati ili biti shvaćen*. U takvoj koncepciji duša, a ne sila, je uzročni agens.

2.2 Fenomenalizam Georga Berkelya

Berkely je kritikovao znanstvenu teoriju primarnih i sekundarnih kvaliteta. Smatrao je da se ne može izvesti nikakva razlika između tzv. „primarnih kvaliteta", koji su navodno, objektivna svojstva tijela i tzv. „sekundarnih kvaliteta" koji, navodno, postoje samo u perceptivnom iskustvu čovjeka. Galileo, Descartes, Newton smatrali su da postoje primarni i sekundarni kvaliteti tijela. Pod primarnim kavalitetima tijela podrazumijevali su: *prostiranje, položaj, kretanje* itd. Njima nasuprot, Berkely je bio uvjeren da su prostiranje i kretanje osjetilni kvaliteti iste vrste kao i toplota i svjetlost, tj. da nemaju nikakvu objektivnu vrijednost, već da su sadržaji iskustva. Bilo kakvo znanje koje imamo o prostiranju i kretanju tijela dato nam je kroz percepciju.

Berkely je kritikovao Newtonovo shvatanje apsolutnog prostora. Po njemu, prostor nije nešto što postoji odvojeno i samostalno od naše percepcije tijela; kad ne bi postojala nikakva tijela u univerzumu tada ne bi bilo moguće dokazati postojanje intervala, odnosno tada ne bi mogli shvatiti značenje pojma interval, a ako nije moguće dokazati prostorne intervale onda je besmisleno govoriti o prostoru bez tijela. Po njemu, kad bi sva tijela bila uništena, odnosno kad ne bi bilo tijela, ne bi moglo biti ne samog kretanja, već ne bi bilo ni prostora, pa prema tome nema ni apsolutnog prostora, jer on pretpostavlja postojanje tijela u njemu. Svako kretanje je relativno, kaže Berkely. Govoriti o kretanju tijela znači govoriti o njegovim promjenljivim odnosima prema ostalim tijelima. Kretanje jednog tijela u apsolutnom prostoru je neshvatljivo. Nema pravog kružnog kretanja, ne samo vode u kanti, već pravo kružno kretanje nemaju ni rotacija ni revolucija. U primjeni svoje teorije Newton je, smatra Barkely, bio prisiljen da relativne prostorne intervale zamijeni za razdaljine u apsolutnom prostoru. Međutim, uvidjevši znanstvenu potrebu za postojanjem pojmova poput pojma apsolutni prostor, Berkely je preporučio da se za određenje referencijalnog okvira opisa kretanja u svemiru uzmu zvijezde stajačice. S druge strane, predložio je da se pojam apsolutni prostor izbaci iz fizike, što ovu uopće neće osiromašiti. Za razliku od pojmova „privlačne sile", „odbojne sile" koji, iako su metafizički, su korisni, pojam apsolutni prostor je sasvim nekoristan u fizici i u znanosti u cjelini i zato ga treba izbaciti.

Berkely se veoma mnogo bavio matematikom, ali historičari matematike smatraju da nije dao neki doprinos razvoju matematike. I u ovoj oblasti kritikovao je Newtona, posebno njegovu *teoriju fluxacije*. Veoma važne zabilješke iz ove oblasti Berkely je dao u djelu poznih

godina naslovljenom „Siris: a Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar water“ (1744).

3.0 Epistemološko-ontološki fenomenalizam filozofije znanosti Ernesta Maha

Od 1890. do 1910. Bečka filozofija se ukrštala između Macha i njegovih sljedbenika fenomenalista, na jednoj strani, i bivših učenika Franza Brentanoa, na drugoj strani, posebno sljedbenika Alexius Meinonga. Nakon 1920. opet su nastale dvije grupe filozofa, jedna je naglašavala oživljavanje tradicionalne njemačke filozofije, koju je predvodio neokantovac Reininger, okupljeni oko Filozofskog društva na bečkom univerzitetu, i druga orijentacija okupljena oko „Schlick Circle“. Machovi simpatizeri i sljedbenici bili su oko Schlicka i Carnapa, sa mnogo ideja Vittgensteina, zalagali su se za primjenu matematičke logike na objekte fizike.

3.1. Machov prigovor Newtonovoj mehanici

Krajem 19. stoljeća Ernst Mach[3] je razvio kritiku Newtonove filozofije znanosti sličnu onoj koju je imao Berkely. Kao i Berkely, imao je

3 Ernst Mach (1838-1916) rođen u selu Chirlitz kod Brna. Živeći u ovoj nacionalno i kulturno mješovitoj sredini Ernst je po socijalnom određenju postao biligvalan, njemački mu je bio maternji jezik, ali i češki je naučio u školi i koristio se njime u životnoj sredini. Ta kao i još neke porodične i socijalno historijske činjenice dale su za pravo i Austriji i Češkoj da ga smatraju svojim. Dok je živio u Vatestettenu kod Munich (Minhena) u zadnje tri godine života obližnja gimnazija dobila je njegovo ime. Sahranjen je kod Munich. Machov otac bio je porodični učitelj djece tada uglednih i uticajnih ljudi. Nakon poraza liberalnih ideja u Beču njegov otac se posvetio obrazovanju svoje djece i vlastitoj farmi. Kao gimnazijalac u Kremsieru upoznao se preko profesora biologije sa osnovama teorije evolucije prije izlaska istoimenog Darwinovog (Darvinovog) djela (1859). Studirao je i diplomirao na univerzitetu u Beču. Kao docent fizike bavio se pretežno eksperimentalnom fizikom, ali i fiziologijom i psihologijom čulne percepcije. Posebno je intenzivno proučavao Gustava Fechnera. Tada je prihvatio psihofizički zakon poznat pod imenom Weber-Fechnerov logaritamski odnos između fitičkih ulaznih jedinica i mentalnih učinaka. Od 1864-67 Mach je bio profesor matematike i fizike u Grazu (Gracu). 1867. god. otišao je u Prague (Prag), tamo se oženio i ostao dvadeset godina. Prvu knjigu iz filozofije “Erhaltung der Arbeit” objavio je 1872. god. Bio je dva mandata rektor Univerziteta u Pragu. U prvom mandatu, od 1879-80 bio je rektor cijelog univerziteta, a u drugom mandatu, od 1883-84. bio je rektor Njemačkog univerziteta. Njegova najznačajnija djela iz filozofije znanosti su: „Die Mechanik”(1883.), knjiga iz epistemologije „Analyse der Empfmdungen” (1886.), “Popular Scientific Lectures” (1895.), „Erkenntinis und Irrtum” (1905.). Mach je umro polovinom Prvog svjetskog rata, 1916. god.

instrumentalističko shvatanje znanstvenosti, znanstvenih zakona i znanstvenih teorija. Smatrao je da je "smisao znanstvenosti da zamijeni ili sačuva iskustvo uz mogućnost reprodukcije i anticipacije mišljenih činjenica". Znanstveni zakoni i teorije su činjenice koje nastaju iz iskustva. One nam omogućuju ne samo da opišemo, već i da predvidimo fenomene. Znanstveni zakon je, kaže Mach, „sažeto pravilo mentalne rekonstrukcije činjenica".

U prvoj knjizi iz oblasti filozofije „Erhaltung der Arbeit" (1872.), gdje je izložio osnove svojih epistemoloških ideja, promišljajući pitanja znanstveno metodološkog istraživanja, Much je primjetio da je nužno u ovoj oblasti unijeti svojevrstan *zakon ekonomičnosti*, kao regulativni princip. Prema zakonu ekonomičnosti u znanstveno istraživačkom radu treba postupati tako da se najkomplikovaniji odnos činjenica rješava sa najmanjim utroškom misli. To se može i treba odvijati tako što se vrši sažimanje velikog broja činjenica na manji broj i tako se dolazi do činjenica „reprezentacije". Najbolji način dolaska do reprezentativnih činjenica jeste formulacija općih teorijskih stavova, odnosno principa, po kojima se dolazi do reprezentativnih činjenica iskustva, odnosno do zakona o činjenicama empirijskog svijeta.

Generalna postavka Machove filozofije znanosti jeste da se koncepti i veze u znanosti ne podudaraju s onima koje postoje u prirodi, odnosno da su znanstveni zakoni i pojmovi jedna stvar a priroda stvari čije zakone odnosa i postojanja oni formuliraju sasvim druga stvar. Smatrao je npr. da je teorija atoma jedna stvar, nešto što je korisno za objašnjenje određenih fenomena, ali da to ne znači i ne dokazuje postojanje atoma u prirodi. On, kao i Berkely, ne uzima za polazni osnov svoje gnoseologije ono što se obično naziva stvarnošću. Težnja i cilj znanosti nije spoznaja prirode stvari po sebi, suštine bića, već objašnjenje i formulacija veza među pojavama prirode koje se istražuju. Ono što se znanstvenim pojmovima, zakonima i koncepcijama formulira o pojavama prirode koje se istražuju ima vrijednost formule i postoji samo u našem shvatanju. Prirodu znanstvenih zakona i pojmova, koje on naziva formulama, toliko je liberalizirao, da kako on kaže, one se veoma lahko prilagođavaju stanovištima naše kulture.

E. Mach je često napominjao da je odlučujući uticaj u njegovom filozofskom obrazovanju imalo Kantovo djelo *„Prolegomena za jednu buduću metafiziku"* koje je on kao petnaestogodišnjak našao u očevoj biblioteci. Tada je kako je kasnije tvrdio, shvatio da su metafizika i znanosti inkompatibilne, s tim što je metafizika još ne samo štetna, već i zla. Kako sam kaže, kao osamnaestogodišnjak odbacio je Kantov

pojam „stvar po sebi“, a poznavaoci njegovog djela na to dodaju da je tada počeo uspostavu svoje filozofije koju oni imenuju *filozofijom epistemološkog* i *ontološkog fenomenalizma*.

Mach je prihvatao osnovne stavove Newtonove mehanike, ali je smatrao da treba izvršiti njenu preformulaciju, bolje kazano, prilagoditi je fenomenalističkom filozofsko znanstvenom stanovištu i formulirati je po tim principima. Obrazloženje preformulacije Newtonove mehanike Mach je vidio u potrebi njenog čišćenja od metafizike. Po njemu, u njoj takvoj kakva je prisutna je metafizika, kako u konceptualnom smislu tako i u nekim njenim elementima. Metafizičku konceptualnost Newtonove filozofije znanosti Mach je vidio skoro na isti način kao i Berekly, u njenom nerazlikovanju biti stvari po sebi i znanstvenih pojmova i zakona. Kad je riječ o neposrednim sadržajima i elementima metafizike u Newtonovoj mehanici Mach misli na, kako on kaže, „metafizičke špekulacije“ o kretanju u Apsolutnom prostoru i Apsolutnom vremenu. Kao izraziti protivnik metafizike, Mach smatra da svaka znanost treba da izbaci svaku srodnost sa metafizikom, a posebno svaki neposredan metafizički sadržaj. Da bi to postigla znanost treba da se zasniva na dvije vrste pravila: (1) na pravilima empirijske generalizacije i, (2) na definicijama apriornog karaktera. Njihovu sintezu ostvaruje princip ekonomičnosti znanstveno istraživačkog rada. Principe Newtonove mehanike treba preformilirati prema ovim fenomenalističkim principima znanosti. Fenomenalistički principi znanosti u mehanici su: (1) tijela koja su postavljena suprotno jedno drugom induciraju jedno drugo ubrzanjem suprotnim od smjera njihove dodirne tačke; (2) omjer mase dva tijela nezavisan je od fizičkog stanja tijela; (3) ubrzanje koje svako tijelo (A,B,C itd.) inducira u tijelo K nezavisne su međusobno.

Definicijama apriornog karaktera Mach je odredio pojmove mehanike kao što su „omjer mase“, „sila“, „produkt mase i akceleracije“. Po ovim definicijama, omjer mase dva tijela negativno je srazmjeran obostrano induciranoj akceleraciji tih tijela, a „sila“ je „produkt mase i akceleracije“.

Mach je smatrao da generalizacija ima važnu empirijsku primjenu u procedurama za mjerenje prostornih i vremenskih intervala. Prihvatio je Barkelyev prijedlog da se prostorni intervali određuju pomoću koordinantnog sistema zvijezda stajačica. Smatrao je, kao i Barkely, da se time iz znanosti treba izbaciti pojam Apsolutnog prostora kao instrumenta znanstvene teorije i metafizički osnov mjerenja kretanja, te tako ne samo vrijeme nego i kretanje mjeriti fizičkim veličinama.

3.2. Savremene ocjene filozofije znanstvenosti E. Macha

U zadnjoj deceniji dvadesetog stoljeća prema E. Machu iskazuje se posebna počast i ukazuje na njegov značaj u savremenoj filozofiji. Najveći, ali i najznačajniji poštovaoci i poznavaoci njegove misli su Rudolf Haller i Friedrich Stadler. Haller tvrdi da je Mach veoma uticao na Ludwiga Wittgensteina, što baca novu svjetlost kako na Macha tako i na Wittgensteina. On smatra da je Wittgensteinovo shvatanje po kojem je svijet totalitet činjenica a znanstveno istraživanje uspostava jedne slike ovih činjenica u misli, potiče od Macha[4]. Da je Mach imao veoma veliki uticaj na svoje savremenike i brojne sljedbenike Stadler tvrdi s veoma visokim stupnjem optimizma i samouvjerenosti. Po njemu, prvo, Mach je historijski relevantna intelektualna figura Beča, te je kao takav imao veoma jak i širok uticaj na savremenike i kasnije genera-cije, drugo, Mach je znanstveno i teorijski relevantan u nekoliko znanstvenih i teorijskih oblasti, u eksperimentalnoj i teorijskoj fizici, fiziologiji, psihologiji, historiji znanosti itd.[5]

Prijatelji Ernsta Macha, Gereon Wolters i Paul Feyerabend imali su umjereniji stav o njegovom značaju. Ograničavajući uticaj i domet Macha u odnosu na njegove savremenike Wolters tvrdi da on nije imao uticaj npr. na nastanak Planckove kvantne teorije. Onda kada je Planck formulirao svoju kvantnu teoriju (1900-01) Mach je već bio završio svoj radni vijek, ali je posvetio značajnu pažnju ovoj teoriji. Pozivajući se na svjedočenja Josta, Wolters tvrdi da je Planck kao mlad profesor bio u dobroj mjeri sljedbenik Machove filozofije, s tim što je bio vrlo skeptičan prema njegovom učenju o egzistenciji atoma [6].

Paul Feyerabend razlikuje i razdvaja Machove fizikalne dokaze od njegove epistemologije. Po njemu, Machovi fizikalni dokazi, koji konstitriraju njegovu filozofiju znanosti i razdvajaju ga od pozitivizma, su na liniji Einsteinovih istraživanja, iako se međusobno bitno razlikuju.

---

4 Rudolf Haller, Grundzuge der Machschen Philosophy, Ernst Mach- Werk und Wirkung, R. Haller and F. Stadler (Hrsg.) Verlag-Holder-Pichler-Tempsky: Vienna, 1988.

5 Freidrich Stadler, Ernst Mach-Zu Leben, Werk und Wirkung, ibid. (Werlag-Holder-Pichler-Tempsky, Wien, 1988.).

6 Rest Jost, Baltzman und Planck: Die Krize des Atomismus um die Jahrhundertvvende und ihre Ubenvindung durch Einstein, u H. Neljowski u.a. Einstein Svmposium Berlin aus Anlo der 100. Weiderkehr seines Geburtstages 25. bis 30 Marz, 1979. Berlin, 1979. (2) Gereon Wolters, Atom und Relativitat-Was meinte Mach u naprijed citiranoj knjizi Haller i Stadler, 1988.

Machova epistemologija, smatra Feyerabend, je jedna generalna teorija, po formi uporediva s atomizmom, ali potpuno različita od bilo kakve pozitivističke ontologije.[7]

Izražavajući neslaganje s Feyerabendom o značaju i relevantnosti Machove epistemologije za njegova znanstvena istraživanja i njegovu filozofiju znanstvenosti J. Blackmore, R. Itagaki i S. Tanaka napisali su knjigu[8] koja detaljno dokazuje tezu Friedricha Stadlera o historijskoj relevantnosti E. Macha u intelektualnom životu Beča krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća. Ova knjiga daje detaljnu historiografsko činjeničnu i teorijsku osnovu za buduća istraživanja i dokazivanja ovih odnosa. U njoj se dokazuje, ne samo historijska, već i savremena relevantnost Machove epistemologije i njeno širenje od 1895. do 1930., ali i njeno prisustvo u filozofiji znanosti do kraja dvadesetog i početka dvadesetprvog stoljeća. Autori ove knjige naglašavaju da je Mach bio diskreditiran, uglavnom, od onih koji su ga: (1) identificirali sa *Logičkim pozitivizmom*, (2) njegovu kritiku realne egzistencije atoma identificirali sa kritikom i odbacivanjem teorije atoma, (3) njegova znanstvena otkrića i sveukupnu misao politički analizirali i s tog aspekta odbacili.

LITERATURA:

1. Berkely, George, „Of Motion“, u: *The works of George Berkely*, London, 1951.
2. Blackmore, John T., Ernst Mach—a deeper look: documents and new perspectives (Boston studies in the philosophy of science: 143), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
3. J. Blackmore, R. Itagaki, S. Tanaka (eds.), *Ernst Mach, Vienna 1895-1930. or Phenomenalism as Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 2001.
4. Lisa Downing, “Berkeley’s natural philosophy and philosophy of science”, u: Kenneth P. Winkler, The Cambridge Companion to Berkeley, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

7 Paul Feyerabend, Mach Theorie der Forschung und ihre Beziehung zu Einstein, ibid., str. 435.

8 J. Blackmore, R. Itagaki, S. Tanaka, Ernst Mach, Vienna 1895-1930. or Phenomenalism as Philosophy of Science, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 2001.

5. Paul Feyerabend, „Mach's Theorie der Forschung und ihre Beziehung zu Einstein“ *u: Ernst Mach – Werk und Wirkung*, edited by R. Haller & F. Stadler, Verlag Holder-Pichler-Tempsky: Vienna, 1988.
6. Popper, Karl, "A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein." u: Conjectures and Refutations. New York: Harper, 1953.
7. Rest Jost, Baltzman und Planck, „Die Krize des Atomismus um die Jahrhundertvvende und ihre Ubenvindung durch Einstein,“ *u* H. Neljowski i drugi (eds.), *Einstein Symposium, Berlin aus Anlaß der 100. Weiderkehr seines Geburtstages,* Berlin, 1979.
8. Schwartz, *R, Vision: Variations on some Berkeleian themes*, Oxford: Blackwell, 1994.
9. Turbayne, Colin (ed.), Berkeley: critical and interpretive essays, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 1:930] Toynbeej A.

FILOZOFIJA POVIJESTI ARNOLDA TOYNBEEJA

Behija DURMIŠEVIĆ
Gazi Husrev-begova medresa, Sarajevo
Sarači 49, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: behijadurmis@yahoo.com

ABSTRACT

Arnold Toynbee jedan je od najznačajnijih predstavnika moderne filozofije povijesti. Ključna važnost njegove filozofije povijesti očituje se u istraživanju civilizacije kao jedinice povijesnog proučavanja, geneze nastanka civilizacija, njihova rasta, sloma i dezintegracije. U proučavanju filozofije povijesti Arnolda Toynbeeja bitan je i preokret njegove slike povijesnog procesa. U spomenutom preokretu prezentiraju se oni dijelovi Toynbeejeva istraživanja u kojima je prisutno kvalitativno novo iskustvo, iskustvo preobraženja i spoznaje Božije prisutnosti u svijetu.

Važni momenti Toynbeejeve koncepcije istraživanja povijesti sastoje se u kritici eurocentričnih misaonih modela i shema, kao i u tumačenju odnosa zapadne civilizacije i religije. Toynbee u ovim kontekstima elaborira ideju intelektualnog revolta protiv egocentrizma zapadne civilizacije. Identificiranjem krize suvremene epohe i njezina samorazumijevanja Toynbee je oblikovao univerzalističku filozofiju povijesti, čija je bitna karakteristika otvorenost prema raznolikim civilizacijskim, kulturnim i religijskim povijesnim krugovima.

Ključne riječi: filozofija povijesti, teocentrizam, antropocentrizam, civilizacija

ARNOLD TOYNBEE'S PHILOSOPHY OF HISTORY BETWEEN ANTROPOCENTRISM AND THEOCENTRISM

Arnold Toynbee is one of the most important representatives of the modern philosophy of history. The importance of Toynbee's philosophy is in his theory of civilisations as units of historical examination, the categories of geneses, growths, breakdowns and disintegrations. An important aspect of his study is also Toynbee's shift in understanding historical processes. In this shift, new parts are evident, those representing Toynbee's study with new qualitative experience, the experience of conversion and cognition of God in the world.

Of great significance in the author's study is the criticism of Eurocentric models of thought, as well as his interpretation of relation between the We-

stern civilisation and religion. Through these, Toynbee elaborates the idea of intellectual revolt against the egocentrism of the West. By identifying the crisis of the contemporary times and its self-understanding, Toynbee has reshaped the universalist philosophy of history, whose important trait is the openness towards different civilisations, cultures and religions.

Key words: philosophy of history, theocentrism, anthropocentrism, civilization

1. Pregled razvoja Toynbeejeva djela

Evidentna je težnja društvene znanosti modernog doba da nađe iscrpnije odgovore na pitanja koja se tiču posebnosti društvenog determinizma i slobode, kontinuiteta i diskontinuiteta razvitka i da se ponovo i egzaktnije definira odgovor na pitanje pravca, suštine i smisla društveno-povijesnog zbivanja. Nadalje se čini da je i interes za bezbrojne nizove sociooloških i povijesnih činjenica počeo opadati u mjeri u kojoj se broj navedenih nizova povećavao te je traženje one rezultante koja u sebi sjedinjuje djelovanja pojedinaca i grupa, traženje objektivnog i nužnog koje se krije ispod naizgled slučajnog djelovanja i pojedinačnih činjenica, dobilo na značaju.

Razumijevanje mijena čovjekova svijeta na suvremeniji način, redefiniranje čovjekova položaja u društvu i kozmosu predstavljaju pritisak povijesnog trenutka koji je oživio zahtjev za preciznijim, egzaktnijim i univerzalnijim izučavanjem ljudskog i društvenog. Ovaj pritisak je u dvadesetom stoljeću snažno osjetio britanski mislilac Arnold Toynbee te se posvetio izučavanju povijesti kroz spregu disciplina povijest – sociologija – filozofija. U njegovim razmatranjima povijest najprije teži postati kompletnom studijom o čovjekovim djelatnostima, a filozofija povijesti se razvija prema stupnju egzaktne teorije višeg reda.

1.1. Interes za povijest i politiku

Arnold Joseph Toynbee rođen je 1889. godine u Londonu, u uglednoj porodici intelektualaca. Majka mu je bila povjesničarka pa je od djetinjstva izražavao interes za teme iz povijesti. Klasično obrazovanje stekao je na *Balliol* koledžu na Oxfordu i na Britanskoj arheološkoj školi u Atini.[1] Na početku znanstvene karijere bavio se arheologi-

1 *The World Book Encyclopedia*, World Book International, London Sydney Tunbridge Wells Chicago, Volume 19, str. 322.

jom, a u nastavku svog istraživačkog rada predavao je staru povijest na Oxfordu.

Prvi svjetski rat u njemu je probudio interes za politiku. Godine 1915. postao je član *Foreign officea* te je imenovan savjetnikom britanske delegacije na mirovnoj konferenciji u Parizu 1919. godine. Modernu grčku i bizantsku povijest predavao je na Kraljevskom koledžu u Londonu do 1925. godine, nakon čega prelazi na Kraljevski britanski institut za međunarodna zbivanja. Godine 1946. postao je savjetnik Savjeta ministara vanjskih poslova u Parizu koji je radio na djelomičnom miru poslije Drugog svjetskog rata.[2]

Svoje pisanje Toynbee je započeo knjigama u kojima je razmatrao teme iz suvremenih političkih međunarodnih odnosa. Posebice su ga zanimali prostori Bliskog istoka, suvremene Grčke i Turske. Istovremeno je proučavao i povijesne studije nastojeći proniknuti u zakonitost promjena čovjekova svijeta. Prve pokušaje i nacrte u ovoj oblasti Toynbee je zabilježio već 1911. i 1920. godine. No oni nisu uspjeli usljed nedostatka "sopstvene originalne ideje koju bi u tom djelu izložio".[3]

Godine 1921. Toynbee počinje intenzivno raditi na svom glavnom djelu, *Istraživanje historije* (*A Study of History*), te 1934. godine objavljuje prve tri knjige koje odmah izazivaju veliko zanimanje javnosti. Godine 1939. objavljuje nove tri knjige istoga djela nakon čega, zbog ratnih zbivanja, pravi osmogodišnju pauzu. Toynbee na navedenom djelu iznova počinje intenzivno raditi 1947. te za četiri godine završava posljednje četiri knjige koje su objavljene 1954. godine. Uz ovih deset knjiga objavljena je i jedanaesta koja sadrži mape i imenik mjesta spomenutih u ovom obimnom djelu. U dvanaestoj knjizi, *Naknadna razmatranja*, Toynbee, na osnovu novih rezultata znanosti i relevantnih kritika i razmišljanja, "revidira neke svoje stavove iz prvih deset knjiga".[4]

U sljedećem desetogodišnjem periodu Toynbee je objavio niz djela koja jednim dijelom razmatraju i pitanja iznesena u njegovu glavnom djelu. *Civilizacija na sudu* (*Civilization on Trial*) i *Svijet i Zapad* (*The World and West*) objavio je 1953. godine, nakon tri godine, 1956, *Povjesničarev pristup religiji* (*An Historian's approach to religion*), a 1959, *Helenizam* (*Hellenism*), da bi sve zaokružio djelom *Hanibalovo*

2 A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, I, Prosveta, Beograd, 1970, str. 8.

3 *Ibidem.*

4 *Ibidem.*

nasljedstvo Rimu (*Hanibal's legacy to Rome*), objavljenim u dva toma 1963. godine.

Poslije Drugog svjetskog rata, koji je naglasio krizu zapadne civilizacije, interes za Toynbeejevo najobimnije djelo je porastao. Napisane su raznolike kritike i vođene brojne polemike i diskusije u vezi s njim. Tako i nakon više od pola stoljeća, poput svakog velikog djela, i ovo je prisutno u svijesti čovječanstva i s vremena na vrijeme iznova dospijeva u žižu pažnje i interesiranja.

1.2. Neke karakteristike djela *A Study of History*

Evidentan je niz odlika Toynbeejeva glavnog djela *A Study of History* koje su doprinijele njegovu velikom značaju i utjecaju. Na prvom mjestu ističe se monumentalnost koja se ogleda u ogromnom broju povijesnih činjenica koje je ovaj autor prikupio iz svih povijesnih razdoblja i svih dijelova naše planete s ciljem argumentiranja svojih osnovnih pretpostavki. Njegova građa puna je zaključaka koji nipošto nisu definitivni i čija se eventualna neadekvatnost otkriva kasnije, s razvojem građe, da bi se konačni zaključci donijeli tek na kraju djela. Stoga se može reći da je Toynbeejevo filozofsko-povijesno djelo "proces i borba za dosezanje suštine povijesti".[5]

Druga karakteristika Toynbeejeva djela jeste strogo sistematsko i čvrsto povezivanje činjenica uz osnovnu autorovu misao koju u datim pasažima provodi i razlaže. Tako, ako se u nekim dijelovima stanovite činjenice i gledišta drukčije protumače, to nije moguće učiniti "sa cjelinom djela i njegovom porukom".[6]

U vezi s dvjema navedenim karakteristikama obimnog djela ovog britanskog autora stoji i treća. Ona se ogleda u detaljnoj razrađenosti piščeva shvaćanja kretanja ljudske povijesti. Ovo djelo na jedinstven način, do najsitnijih pojedinosti, obuhvaća i tumači ogroman broj pojava i događaja uklapajući ih u jedinstvenu cjelinu. Tako, naprimjer, od nastajanja i smjenjivanja stanja mirovanja i stanja kretanja u razvoju društva, preko rađanja, povezivanja, sloma i raspada civilizacija, do premještanja prijestolnica država ili razvoja brodarstva – sve navedeno, Toynbee je obuhvatio jedinstvenim pogledom, čvrsto uvezao u cjelinu, objasnio idejom, podrobno razrađenom i bogato doku-

5 *Ibidem*, II, str. 494.

6 *Ibidem*, I, str. 10.

mentiranom. U svojim sociološkim i povijesnim razmatranjima ovaj je autor, na složeno pitanje suštine, uzroka i pravca razvitka društva odgovarao formuliranjem raznolikih metateorija, dok se njegova filozofija povijesti razvijala u pravcu egzaktne teorije višeg reda.

Uz navedene karakteristike Toynbeejeva djela stoji i njegova osnovna ideja. U doba stroge znanstvenosti, determinizma i materijalizma Toynbee je oživio religijsku ideju, koja se ljudima, željnim spasenja i razočaranim usljed svih neugodnosti i nedaća koje im je donijelo moderno znanstveno i egzaktno doba, mogla činiti privlačnom, obećavajući im nešto sasvim povoljno.

U početku svojih studija Toynbee je u povijesti civilizacije vidio suštinu povijesti čovječanstva, da bi pri kraju njegova opusa postalo očigledno da je povijest civilizacijā samo faza u hodu čovječanstva od primitivnih društava do religije. Tako Toynbee piše:

"Više od dvadeset i sedam godina je prošlo od kada sam načinio prve zabilješke za *A Study of History* i svjestan sam da se za vrijeme tih godina moje gledište promijenilo. Što sam išao dalje, religija je dolazila, ponovo da zauzme centralno mjesto u mojoj slici Univerzuma."[7]

No, neki teoretičari Toynbeejeva istraživanja, poput Hugha Trevor-Ropera, smatraju da je velika slabost njegova djela upravo religijsko-teološka, idealistička, mistička ideja.[8] Ma koliko značajna i velika navedena ideja bila, i ma koliko istinita za one koji su religiozni, neke analize žele pokazati da Toynbeejevo djelo s njom gubi na kredibilitetu znanstvene vrijednosti.[9]

Nadalje, bogatstvo činjenične građe i njezina detaljna obrada u djelu ovog teoretičara imaju i svoje naličje. "Toynbee je često preopširan."[10] Iznoseći opširno i podrobno svoje činjenice, ovaj autor

---

7 Arnold Toynbee, "What I am trying to do", u: *Toynbee and History*, Critical Essays, ed. M. F. Ashley Montagu, Porter Sargent, Boston, 1956, str. 6.

8 Arnold Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, razgovor između Arnolda Dž. Tojnbija i Dž. R. Urbana, JP Službeni list SRJ, Beograd i CID, Podgorica, 2002, str. 564.
Hugh Trevor-Roper, u gorkom i krajnje osobnom osvrtu na Toynbeejavo djelo, kaže: "Tojnbi ne samo da iznosi lažne argumente i dogmatske iskaze nazivajući ih 'empirijskim', ne samo da propoveda jevanđelje oslobađajućeg nazadnjaštva, već izgleda da podriva našu volju, pozdravlja naš poraz..."

9 Vidjeti više: A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 12.

10 A. Toynbee, *Civilization on Trial*, Meridian Books, Cleveland, 1963, str. 15-16.
Toynbee piše da ja kao dječak bio poslat na staromodnu englesku školu i bio

čini "da čitalac često zaboravi čemu to sve služi, gubeći iz vida misao koja se time dokazuje".[11] U ovom kontekstu treba dodati da je ponekad Toynbeejev stil pisanja "razliven" s dugim rečenicama koje obiluju raznovrsnom i suvišnom građom.[12]

Sljedeća karakteristika Toynbeejeva glavnog djela ogleda se u "nedovoljnoj određenosti njegovih osnovnih pojmova".[13] Ova nedovoljna određenost omogućava da se mnoge činjenice podvedu pod osnovne pojmove te da na taj način služe kao dokaz Toynbeejevih osnovnih ideja, čak i onda kada su međusobno proturječne. Vidljivo je to u njegovim nastojanjima da dokuči šta je stanje mirovanja, a šta stanje kretanja čovječanstva; šta je izazov, a šta uspješan, odnosno neuspješan odgovor na njega; šta je rast, a šta slom i raspadanje civilizacije; šta je njezina samostalnost, a šta njezina srodnost i vezanost s drugim civilizacijama i kako se konačno jedna civilizacija može razlikovati od druge. No, treba istaći da je stanovitu neodređenost ključnih pojmova u djelu *A Study of History* sam Toynbee jasno priznao u *Naknadnim razmatranjima* i da je u vezi s njima promijenio mnoge svoje stavove iz ranijeg perioda.[14]

---

obrazovan, tamo na Oxfordu, gotovo potpuno na grčkim i latinskim klasicima. Za svakog povjesničara, smatrao je, klasično obrazovanje je pravi blagoslov. Čini se da ova čvrsta vezanost Toynbeeja za klasični duh i jezike doprinosi razumijevanju njegova pisanog jezika kao svojevrsnog izleta u arhaični način izražavanja, što istovremeno čini prevođenje njegovih djela prilično teškim. To potvrđuje i duhovito izražena zamjerka Toynbeeju u kojoj se kaže "da se on nikad nije osjećao dužnim da upotrijebi jednu riječ ako bi dvije bile dovoljne" (*The Oxford Magazine*, 28th October, 1954, str 17).

11 A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 12.

12 Po riječima kritičara Ernesta Barkera, Toynbee engleski piše ciceronskim stilom, kao da je to strani jezik. Njegovu je tekstu, po mišljenju ovog autora, potreban nož književnog hirurga koji će razlomiti i iznova ispisati beskrajne kriptične rečenice i odbaciti nepotrebnu ornamentiku.
Ernest Barker, "Dr. Toynbee's Study of History", u: *International Affairs*, tom 31. London, 1955, str. 9.

13 A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 12.

14 U *Naknadnim razmatranjima* Toynbee tvrdi da u pokušajima da se objasne ljudske aktivnosti nije nimalo vjerovatno da se može postići potpuna jasnost i određenost. "Slažem se sa diktumom... da moramo da potcjenjujemo ograničenja konačnih ljudskih umova ako hoćemo da tvrdimo da naši umovi mogu da razumeju celinu ljudske istorije, čak i ako se pomognemo time da pokušamo objasniti istoriju u određenjima Božje svemoći umesto da svoj horizont ograničimo na polje ljudske delatnosti."
A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, II, str. 321.

No, ipak Toynbeejevo djelo je veličanstveno. Ono predstavlja poduhvat ne uopćenog i ovlašnog već podrobnog i sistematskog obuhvata cijele povijesti čovječanstva u jednom jedinstvenom misaonom izlaganju. Izložiti tu povijest bez stanovitih nedostataka ambicija je koja seže preko mogućnosti ljudskog duha uopće.

1.3. Metod izlaganja

Toynbee u svom djelu *A Study of History* pretendira pokazati da metoda njegova izlaganja i tumačenja u sociološkim kontekstima jest empirijska. Tako on promatra povijesne i društvene činjenice, zapaža kretanje društva, odnosno promjene u njemu. Potom uočava izvjesne pravilnosti, a nakon toga i zakonitosti. Navedene pravilnosti sažeto izražava uglavnom u općenitom obliku. Da bi dokazao tačnost svojih navoda, on se, dakako, poziva na činjenice iz kojih je navode izveo i tumači ih. On to radi na dvostruk način. Naime, on najprije nastupa kao filozof povijesti, koji se u nekim sekvencama preobražava u sociologa, izlažući uz adekvatnu argumentaciju općenite postavke i zakone povijesnog kretanja društva. Navedena argumentacija se uglavnom sastoji od povijesnih činjenica, konkretnih događaja, za koje se dokazuje da potpadaju pod navedene zakone i na taj način ih potvrđuju.

Toynbeejeve karakteristike su, općenito, velika erudicija, moć savladavanja ogromne građe, evidentan pjesnički talent i razvijena mašta, što mu sve skupa osigurava sposobnost povezivanja građe na originalan i neočekivan način. No, teorijski izrazi u njegovu djelu ponekad su skučeni, nerazvijeni i logički nedotjerani. Ovdje se ogledaju uzroci nedovoljne određenosti definicija glavnih pojmova, poput civilizacije i društva, te je stoga moguće podvesti pod njih sve ono što se poželi.[15]

Toynbee želi pokazati da se služio induktivnom metodom u iznošenju svojih zaključaka. On je promatrao povijesne i društvene činjenice, zapažao izvjesne pravilnosti u njihovim promjenama te je navedene pravilnosti sažeto izražavao u općem obliku. No, ponekad je potaknut iskustvom intuitivno došao do određene teorije, pa ju je poslije nastojao dokazati činjenicama.[16] Tako se može kazati da nje-

15 Tangye Lean, "A Study of Toynbee", u: *Toynbee and History*, Critical Essays and Reviews, Porter Sargent, Boston, 1956, str. 19.

16 Ovu postavku sam Toynbee potvrđuje u Predgovoru VII knjige svog glavnog djela, kazujući da je s jednim drugom 17. septembra 1921. godine putovao Orijent-

gova induktivna metoda, osim općenito poznatih slabosti indukcije, ponekad ima i vlastite slabosti – ona ne poštuje uvijek pravila upotrebe tog metoda, nego u nekim slučajevima nagoni činjenice da dokažu unaprijed postavljenu teoriju. No, vrijednost teorije ne zavisi "od njezinog nastanka, nego od njezine valjanosti i tačnosti".[17]

1.4. Posebnost vrijednosti Toynbeejeva djela

Uz kritičko sagledavanje Toynbeejeva djela, ovom autoru se istovremeno priznaje velika inventivnost, erudicija, bogatstvo ideja kao i impozantnost i voluminoznost njegove slike svijeta. On je u ogromnoj, ponekad se čini haotičnoj, povijesnoj građi o kretanju i razvoju ljudskog društva, u okeanu gotovo besmislenih činjenica, izvrsno otkrio određene pravilnosti i u navedenu građu unio stanovit red i smisao. Na osnovu naizgled haotičnog povijesnog kretanja, on je izgradio sistem objašnjenja koji ne sadrži samo opće pravce nego i konkretnu razrađenost datih pojedinosti.

Toynbeejeva teorija razvoja društva je originalna – rezultat je izvornog, istovremeno povijesno-sociološko-filozofsko-religijskog nadahnuća.

"Ako su slabosti Toynbeejeva empirijskog metoda uočljive... njegove slabosti nisu samo njegove lične – one su više-manje karakteristične za sve sociologe koji se usuđuju da formulišu opštije zakonitosti kretanja društva".[18]

Kod Toynbeeja one izgledaju veće stoga što on smjelije i šire pokušava teorijski objasniti kretanje društva. A u svoje vrhovne teorije koje imaju čisto filozofski, odnosno metafizički i religijski karakter, Toynbee uvodi činioce koji se empirijski uopće ne mogu kontrolirati, "poput spiritualnosti, ljudske duše, svrhovitosti društvenog kretanja te najzad završava sa Bogom i njegovom voljom."[19]

---

ekspresom iz Istanbula u Englesku te da je cijeli dan gledao pejsaže, naselja i stanovnike prostora kojima je prolazio, prisjećajući se burne povijesti, helenske i turske, koja se odigravala na spomenutim prostorima. Uvečer se divio ljepoti Sićevačke klisure kod ulaza u Niš, i prije nego što je legao spavati, našao je da je na komadu hartije napisao nekoliko tema, koje su po sadržaju i redoslijedu bile identične s planom njegova kasnijeg velikog djela.
A. Toynbee, *A Study of History*, VII, str. ix.

17 A. Tojnbi, *Istraživanje istorije*, str. 24.

18 *Ibidem*, str. 25.

19 Vidjeti više: Hugh Trevor-Roper, "Testing the Toynbee System", u: *Toynbee and*

Poznata Toynbeejeva metafora u kojoj je zgusnuta njegova filozofija povijesti – kola se kreću naprijed iako točkovi stalno opisuju krugove – potvrđuje uvjerenje da ciklusi civilizacija koje Toynbee istražuje služe jedino kao točkovi stanovitih mističkih duhovnih kola koja nose čovječanstvo ka višem svijetu, u kojem, zapravo, "Bog gura i potiskuje čovjeka kao stvaraoca povijesti".[20] Ovi Toynbeejevi stavovi sugeriraju zaključak da njegovo učenje uz ideju ciklusa sadrži i ideju progresa. No, shema progresa ponekad se ne može bez teškoća uklopiti u relativno egzaktno razvijenu shemu ciklusa po kojoj teče život svih civilizacija. A ukoliko se ta monotona cirkularna kretanja u dužem ritmu pokazuju kao kumulativan progres u jednom pravcu, onda ne može biti riječi o drugom napredovanju osim onog u religijskom smislu. U prilog tome govori i činjenica da su u prvim tomovima Toynbeejeva djela fenomeni religije vezani "za opadanje civilizacija"[21], da bi tek kasnije bili proglašeni za najviši produkt velikih civilizacija. Tako ovaj autor kaže:

"U početku sam imao tendenciju da religije smatram za fenomene podređene skupu činjenica civilizacije... Danas bih imao tendenciju da objasnim civilizacije religijama."[22]

History, str. 123. i Hans Morgentau, "Toynbee and the Historical Imagination", u: *Toynbee and History*, str. 194.
Neki analitičari Toynbeejeva djela smatraju da određen broj bazičnih pojmova u njegovu djelu nije moguće empirijski verificirati, te da oni moraju biti vrednovani filozofski.

20 A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 220-221.
Toynbee tumači da, zapravo, čunak koji se kreće tamo-amo na razboju Vremena, sve vrijeme stvara jednu tapiseriju na kojoj je nesumnjivo uvijek novi motiv, nova šara, a ne samo beskrajno ponavljanje uvijek iste sheme. Nadalje, ovaj teoretičar smatra da je kretanje točka očigledno ponavljajuće u odnosu na samu osovinu točka, ali je točak sačinjen i pričvršćen za svoju osovinu samo zato da bi omogućio kretanje vozilu čiji je on samo jedan dio, tako da činjenica što vozilo – koje je razlog postojanja točka – može da se kreće samo zbog kružnog kretanja točka oko svoje osovine, ne primorava samo vozilo da se kreće kao vrteška po kružnoj putanji.

21 A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 258.
U početnim razmatranjima Toynbee je izražavao stav da su više religije ili razvijenije religije, čija je misija okrenuta cijelom čovječanstvu, relativno skoro prispjele na scenu ljudske povijesti. One nisu nepoznate samo u primitivnim društvima, već ih nije bilo ni među onima koja su se nalazila u procesu civiliziranja, sve dok u jednom broju civilizacija nije došlo do sloma, a potom do intenziviranja dezintegracije. Tako su se navedene "više religije" pojavile kao odgovor na izazov dezintegracije civilizacija.

22 Raymond Aron i Arnold Toynbee, *L'histoire et ses interpretations*, Moutoun, Paris, 1961, str. 73.

Na kraju svojih razmatranja, Arnold Toynbee postavlja pitanje šta, zapravo, čovjek treba uraditi sa živim ruhom koje duh Zemlje tka? Odlazi li možda ovo ruho na nebesa čim je izatkano ili smo u stanju ovdje na Zemlji uočiti bar krpice njegove eterične mreže?[23] Vlastiti odgovor na ovo pitanje Toynbee je iznio i kao suštinu posljednjih lekcija svog životnog iskustva. On kaže da u njegovu biću postoji nešto istovremeno neortodoksno i nekonvencionalno, ali za njega istinsko. Kaže da je to jedan oblik vjere koji ostaje s njim kao vitalan teret cijelog njegova života. Smatra da je to unutarnje osjećanje bez vanjske strukture religije. Objašnjava da je to "glas povjesničara koji vjeruje da kroz okvir povijesti Bog obznanjuje sebe, blijedo i djelimično, ljudima koji ga neprestano traže. *Quot homines tot sententiae* – svako mora govoriti za sebe."[24]

Toynbeejevo djelo nije posebno samo zbog navedenih ideja. U ovaj opus može se uvrstiti i vanredno mnogo lucidnih zapažanja o suštini zapadne civilizacije. Orginalno bavljenje gotovo svim problemima *humaniore* učinili su od Toynbeejeva djela privlačno, ali gotovo nepregledno polje za povijesno, sociološko, filozofsko i antropološko istraživanje.

2. Civilizacija kao jedinica povijesnog proučavanja

Pitanja šta su civilizacije, kako niču, razvijaju se i rastu, kako opadaju i najzad nestaju jesu ključna pitanja Toynbeejeva glavnog djela *A Study of History*, ali i velikog broja njegovih drugih knjiga i rasprava. Baveći se navedenim pitanjima, Toynbee želi saznati da li postoji određena logika povijesti, da li postoji neka metafizička struktura povijesnog čovječanstva, struktura koja je bitno neovisna o nadaleko evidentnim i vidljivim duhovno-političkim tvorevinama površine.

Ovaj autor u svojim djelima želi udovoljiti unutarnjem traganju i naći odgovor na pitanje da li je moguće da se u samom životu pojedinca nalaze stupnjevi koji se mogu preći, i to redom koji je obavezan, i u životu naroda? Toynbee ima na umu da je povijest ljudi skupni pojam za ogromne životne tokove, za koje već sama jezička diferencijacija uvodi imenovanja višeg reda – "egipatska kultura", "antika", "kineska kultura", "islamska civilizacija", ili "moderna". Toynbee se pita ima-

23 A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 469.

24 A. Tojnbi, *Tojnbi o Tojnbiju*, str. 610.

ju li pojmovi nastanka, razvoja, sloma i dezintegracije neki dodatni i strožiji smisao, i koji zakoni leže u osnovi svega povijesnog?

Istraživanje civilizacije filozofska je tema koja, shvaćena u svoj svojoj težini, pretpostavlja mnoga velika pitanja. Tako je Toynbee uvjeren da ukoliko želimo bolje razumjeti opći pojam civilizacije, moramo najprije saznati šta je to civilizacija, zašto je ona osnovna jedinica povijesnog proučavanja, u kojem je ona odnosu prema vidljivoj povijesti, životu, prirodi i duhu te na koji je način svjedoče oblici, odnosno simboli poput naroda, jezika, epoha, država, ideja, umjetnosti i njezinih djelatnosti, te kako je manifestiraju religija, pogled na svijet, veliki ljudi i veliki događaji.

2.1. Shvatljivo i cjelovito polje proučavanja

Pieter Geyl u studiji *Toynbeejev sistem civilizacija* kaže da rad ovog autora "ima za cilj da bude komparativna studija civilizacija kao temelja opće koncepcije povijesti. Civilizacije su za njega realne jedinice proučavanja historije, a nisu to države koje on označava parohijalnim ili nacionalnim, čiju hipertrofiju samosvjesnosti, označenu kao *nacionalizam*, on prezire".[25]

Toynbee je smatrao da povjesničari uglavnom objašnjavaju i ilustriraju više nego što korigiraju ideje zajednica u kojima žive i rade. Njih je višestoljetni razvoj navodno samodovoljnih, nacionalnih i suverenih država naveo da se odluče za nacije kao svoje polje povijesnog proučavanja, kao svoju jedinicu proučavanja. No, Toynbee smatra da nema pojedinačne nacije ili nacionalne države čija bi povijest mogla samu sebe objasniti. Toynbeeja je njegovo istraživanje dovelo do civilizacije kao inteligibilne jedinice povijesnog proučavanja. Našao je da je civilizacija jedinica koja se može proučavati i razumjeti sama po sebi.

Tako je u istraživanju povijesti Toynbee dao listu društava koja je strukturirao kao dvadeset i jedan ekvivalentan kulturni krug i ovaj broj se spominje uvijek kada se piše o povijesnom sistemu ovog autora. Ta lista uključuje egipatsko društvo, andsko, sinsko, minojsko, sumersko, društvo Maja, sirijsko, indijsko, hetitsko, helensko, zapadno, pravoslavno-hrišćansko u Rusiji, dalekoistočno u Koreji i Japanu, pravoslavno-hrišćansko u jugoistočnoj Europi, dalekoistočno u Kini, iransko, arapsko, hindusko, meksičko, jukatansko i babilonsko.

25 Pieter Geyl, "Toynbee's System Civilizations", u knjizi: *Toynbee and Hystory*, str. 40.

A kada je riječ o današnjem svijetu, utvrdio je da se nepogrešivo može uočiti postojanje najmanje pet različitih živih društava:

- zapadno- kršćansko društvo u Zapadnoj Europi, Americi i južnom Pacifiku,
- pravoslavno hrišćansko društvo u jugoistočnoj Europi i Rusiji;
- islamsko društvo koje obuhvata prostore sjeverne Afrike i Srednjeg istoka, od Atlantika do vanjske strane Velikoga kineskog zida;
- hindusko društvo na tropskom potkontinentu Indije;
- dalekoistočno društvo u suptropskim umjerenim regionima između Aridne zone i Pacifika.

Toynbee objašnjava da je svjetska mapa društava ostala "konstantna još od nastanka našeg zapadnog društva".[26] Ali, u borbi za egzistenciju, Zapad je satjerao svoje suvremenike do zida, i sapleo ih u mreže svoje političke i ekonomske nadmoći. No, još uvijek ih nije uspio lišiti njihovih posebnih kultura. Tako su suvremenici Zapada "i pored velikog pritiska sačuvali svoju dušu".[27] Na osnovu izložene argumentacije uočljive su dvije vrste odnosa, onih između zajednica u okviru istog društva, i onih između samih društava kao takvih.

3. Preokret Toynbeejeve slike povijesnog procesa

Početna intencija Toynbeejeva istraživanja, intencija u kojoj se iščitava antropocentrično uporište njegova proučavanja, bilo je na-

26 A. Tojnbi, *Proučavanje istorije*, str. 15.
Toynbee ovdje ima na umu takozvani primitivni uzorak ili presjek uzet 775. godine kada je prostor na kojem je obitavalo zapadno društvo bio ograničen na ono što su tada bili posjedi Karla Velikog, zajedno s engleskim "državama nasljednicama" Rimske carevine u Britaniji. Izvan tih granica, gotovo čitav Iberijski poluotok, bio je u rukama muslimanskog arapskog hilafeta; sjeverna i sjeveroistočna Europa bile su u rukama nepokrštenih barbara; sjeverozapadne ivice Britanskih otoka držali su "dalekozapadni" kršćani, a južna Italija bila je pod vlašću Bizantinaca.

27 A. Toynbee, *A Study of History*, XII, str. 532, primjedba 3.
Inače, velika metodološka ambicija pisca djela *A Study of History* jest objektivnost. On smatra da se nad većinom filozofa povijesti i povjesničara uzdiže time što svijet obuhvaća ekumenskim pogledom koji sagledava povijest cijelog ljudskog roda. Čak i kada priznaje svoju eventualnu emocionalnu vezanost za europski duh, posebice za zapadnu civilizaciju, on izjavljuje da vjerovatno u tome nema ničeg "objektivnog", te da je rođen u Kini, njegova bi slika bila "sinocentrična", a on bi tada za tumačenje civilizacije uzeo drugi, a ne helenski model.

stojanje da civilizacije predstavi kao pokušaje kretanja prema nadljudskoj, božanskoj naravi. Ovdje se blistavi lik čovjeka, kao jedinog i radosno odgovornog gospodara pojavljuje kao jedno od emotivnih uporišta njegova istaživanja.

Tako, u prva četiri toma djela *A Study of History* Toynbee je tumačio fenomene nastanka, rasta i sloma civilizacija. U petom svesku ovog djela nastojao je protumačiti dezintegraciju civilizacija. No, kada se činilo da će dati završne zaključke svoga istraživanja, ovaj autor pravi zaokret u proučavanju, zacrtavajući polazište nove koncepcije povijesnog razvoja. Razloge ove promjene objasnio je:

"Svoje istraživanje sam započeo... pokušavajući dati jedan razumljiv, obuhvatan prikaz povijesti – od pojavljivanja one vrste kulture koju nazivamo civilizacijom – u obliku uporednog istraživanja svih poznatih društava te vrste... No, tokom ovog istraživanja došao sam do zaključka da se povijesti 'viših religija' ne mogu razumjeti unutar tog pojmovnog okvira, te stoga moram obrnuti svoj prethodni plan izvođenja."[28]

Ovdje Toynbee postavlja pitanje:

"Da li bi se razumljivija slika povijesti mogla dobiti objašnjavanjem civilizacija pomoću viših religija?"[29]

U narednim Toynbeejevim istraživanjima očituje se kvalitativno novo iskustvo, iskustvo "preobraženja" ili spoznaje Božje prisutnosti u svijetu. Ovdje se iščitava preokret slike povijesnog procesa Arnolda Toynbeeja i teocentrično uporište njegova istraživanja. U narednim pasažima tvrdio je da se unutar dešifriranja smisla povijesti mora uzeti u obzir horizont koji otvara teologija. Stoga što je smatrao da se problem povijesti ne može riješiti unutar njezina vlastitog područja, njegova filozofija povijesti na ovoj razini postaje zavisna od teologije, od teološkog tumačenja povijesti kao događanja spasa. Tako filozofija povijesti ovog autora nakon opisanog preokreta, postaje usklađena sa sistematskim tumačenjem svjetske povijesti rukovođenim principom povezanosti povijesnih događaja i tokova u odnosu na jedan krajnji smisao.

Rezultati Toynbeejevih istraživanja kazuju da čovječanstvo u budućnosti može opstati samo uz njegovanje religijskih vrijednosti. Buduća religija može biti "nova verzija jedne od starih religija... oživljena

28 A. Toynbee, *A Study of History*, V, str. 23.

29 *Ibidem*, XII, str. 649.

u obliku koji bi odgovarao novim potrebama čovječanstva."[30] Reinterpretacija jedne od starih religija, isticao je, treba omogućiti čovječanstvu "da se uhvati u koštac i savlada ona zla koja su prijetnja ljudskom opstanku."[31] Ovdje Toynbee ima na umu pohlepu, staru koliko i sam život, rat i društvenu nepravdu, stare koliko i civilizacija.

Teologija i filozofija postavljaju pitanja na koja se ne može empirijski odgovoriti. To su ona pitanja koja se odnose na ono prvo i posljednje, ona ostaju značajna upravo stoga što ih nijedan odgovor ne može do kraja zadovoljiti. Po Toynbeeju, Hegel i Augustin učinili su značajne pokušaje da se povijest objasni sistematski, iz jednog principa: iz Boga ili apsolutnog svjetskog duha koji u povijesti realiziraju svoje namjere.

Pretpostavka da povijest ima krajnji smisao anticipira konačnu svrhu kao konačan cilj "s onu stranu stvarnih događaja".[32] To ne isključuje relativni značaj događaja kao što ni povijest u cjelini ne isključuje pojedina zbivanja. Toynbee je tvrdio da ozbiljno pitanje o krajnjem smislu povijesti prekoračuje sve mogućnosti saznanja, i čovjeka dovodi u vakuum koji može ispuniti samo nada i vjera.

Stoga čovjek obdaren sviješću, voljom i samosvjesnim umom, upućen je na stalnu borbu i pomirenje s Univerzumom. Čovjekov zadatak jest da preraste zagledanost u sebe kako bi se doveo u sklad s apsolutnom duhovnom stvarnošću koja je centar svega u životnom svijetu. O ovoj duhovnoj suštini ne mogu ni znanost ni ideologije ništa bitnije kazati. No, s druge strane, više religije i filozofije su usmjerene na taj problem. Više religije jesu "religije koje navode čovjeka u potragu za jedinstvom s konačnom duhovnom realnošću iza i izvan svemira."[33] Više religije naučavaju o pravdi, istini i osnovama moralnog postupanja. Toynbee tvrdi da su one jedini životni putevi po kojima čovjek, ako tim putovima hodi, može dostići svoj duhovni cilj.

4. Kritika eurocentričnih misaonih modela i shema

Filozofija povijesti Arnolda Toynbeeja može biti poticajna za suvremeno tumačenje povijesti s obzirom na dijagnozu da je gubitak

30 Arnold Tojnbi i Daisaku Ikeda, *Izaberi život*, Dereta, Beograd, 2005, str. 313.

31 *Ibidem.*

32 Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 31.

33 A. Tojnbi i D. Ikeda, *Izaberi život*, str. 289.

vjere u cjelinu znak krize europskog moderniteta. Toynbee je opasnost koja prijeti epohi moderniteta identificirao u naravi moderne znanosti, odnosno u njezinoj desakralizaciji modernoga svijeta. Riječ je o tome da je postrenesansna i znanstvena paradigma isključila Boga iz središta ljudske egzistencije i zamijenila ga čovjekom. Toynbee je kao posljedicu suvremenog humanizma našao raskol između znanosti i života u uvjetima u kojima je znanost napustila ona najviša i posljednja pitanja, a prirodu reducirala na univerzalni objekt raspolaganja.

A razvoj mišljenja modernog, racionalističkog i imperijalnog Zapada, koji karakterizira volja za mogućnošću manipuliranja prirodom i čovjekom, za preplitanjem znanosti, tehnike, gospodarstva i kulture, odaje, po mišljenju Toynbeeja, znakove krize mišljenja Okcidenta, ali i krize europske povijesti. Logika suvremene povijesti usklađena je s potrebama koje slijede moderne znanosti, a koje se ogledaju u zahtjevu za općim važenjem, za objektivnošću, raspoloživošću, mogućnošću kontroliranja svijesti i iskustva. A u epohalnoj neusklađenosti između života i znanosti, odnosno između životnog svijeta i tehničkog svijeta, diskvalificirana su sva ona prva i posljednja pitanja, odnosno povijesna i egzistencijalna pitanja koja upućuju na sadržaje koji se tiču naravi zbilje i putova pomoću kojih se dopire do onoga što jest istinska Zbilja.

Tako, identificirajući krizu suvremene epohe i njezina samorazumijevanja, Toynbee je izrazio potrebu za obnovom univerzalističke filozofije povijesti. Ovaj je autor tvrdio da bitna karakteristika ove filozofije povijesti jest otvorenost prema raznolikim civilizacijskim i kulturnim povijesnim iskustvima. Iako je zapadna civilizacija postala planetarna, Toynbee je naglašavao da je pogrešno zaključiti da je postignuta univerzalnost čovječanstva. Rezultati Toynbeejevih istraživanja kazuju da postoje i drugi, sasvim različiti duhovni svjetovi, poput kineskog, indijskog, iransko-islamskog, arapsko-islamskog, koji misle ljudsku povijest.

Općenito gledajući, saznanja do kojih smo došli kazuju da Toynbeejevo impozantno djelo nije niti čista povijest niti sociologija niti filozofija povijesti. Ono je impresivna povijesna sinteza, tip univerzalne povijesti s mnogim filozofsko-povijesnim mislima. Toynbee je u svom djelu pokušao dati "sliku" čovjekova sveukupnog razvoja.

Djelo Arnolda Toynbeeja predstavlja jedinstven intelektualni pothvat koji ima svoju vrijednost u povijesnim naporima čovjeka da razumije sebe i karakter svog prebivanja na Zemlji. Njegove su misli istine njegova vremena, koje svojim kulturnim i problemskim sadržajima nadilaze svoje vrijeme i postaju dio općenitog interesa.

4. Zaključak

Sasvim je sigurno da je Arnold Toynbee svojim osnovnim djelom *A Study of History* izvršio utjecaj na cijelu generaciju povjesničara, sociologa i filozofa. Sam je govorio da nema svrhe biti pisac ako čovjek nije *en rapport* sa svijetom u kojem živi. Da bi pisana riječ bila djelotvorna u piščevu vremenu, trebala bi doprijeti do svijesti njegovih suvremenika i dirnuti njihova osjećanja. Ako pisac to ne može postići, Toynbee je sugerirao, neka pohrani svoje pero u sef i neka se nada da će jednog dana doći generacije koje će njegovu riječ oživjeti.

Evidentno je da Toynbee svoje pero nije morao odložiti, već je ističući da je povijest kompletna studija ljudskih djelatnosti, naglašavajući utjecaj ljudske volje na razvoj društva i kritizirajući eurocentrične misaone modele i sheme, oformio učenje koje je poslije Drugog svjetskog rata moćno djelovalo na misleće ljude u Europi.

Već prvi pristup Toynbeejevim tekstovima pokazuje da jedno od najbitnijih stanovišta njegova istraživanja izražava stav da su najmanja razumljiva polja povijesnog proučavanja (*intelligible field of historical study*) cijela društva, a ne iz njih izdvojeni fragmenti kao što su nacije-države modernog Zapada ili gradovi-države grčko-rimskog svijeta. Druga bitna tačka istraživanja ovog autora odnosila se na povijest svih društava koja pripadaju vrstama zvanim civilizacije, a koje je ovaj autor razmatrao kao paralelne i u određenom smislu suvremene procese. U skadu s tim, Toynbee je uvjeren da je dosadašnje trajanje civilizacija i civilizacijskih procesa veoma kratko ukoliko se uporedi s milijardama godina koje još stoje pred našom planetom.

Toynbeejevo impozantno djelo *A Study of History* desetljećima plijeni pažnju čitalaca. Njegova vrijednost ne leži samo u veličanstvenosti i voluminoznosti povijesne slike svijeta. Njegova veličina ogleda se i u brojnim lucidnim zapažanjima o suštini zapadne civilizacije. Toynbee je isticao da je jedan od razloga zašto se prihvatio pisanja djela *A Study of History* bio intelektualni revolt protiv egocentrizma zapadne civilizacije. U mnogim pasažima navedenog djela autor je nastojao pokazati jednaku vrijednost svih civilizacija kao i ljudi koji su ih stvarali. Mislio je i naglašavao da su po karakteru i smislu egzistencije pripadnici svih civilizacija jednaki.

Na kritike da potcjenjuje veličinu i originalnost Zapada, Toynbee je odgovarao da je on Zapadnjak, da cijeni zapadnu civilizaciju, ali je istovremeno isticao da uz svijetla ostvarenja, postoje i tamne strane ove civilizacije. S tim u vezi, naglašavao je da u sadašnjem vremenu

trijumfira moć: moć zaborava zakonomjernosti prirode i umnosti čovjeka. A taj zaborav ishodio je, među ostalim, krizom povijesti, krizom povijesne svijesti, potiranjem drugog kao drugog, potiranjem svijeta u kojem se mogu iskusiti drukčiji svjetovi i načini ljudskog egzistiranja.

Po Toynbeeju, dolazak visokih tehnologija, ogromna moć novovjekovnih prirodnih znanosti u svim vidovima ljudske spoznaje i manifestacije života, odavno su iz osnova promijenili lice zemlje. Ta je promjena otvorila širok put slobodnom toku svemoćnog tehnološkog potencijala, fetišizmu znanosti koja legitimira istinu samo kao znanstvenu istinu, prinudi napretka u svekolikoj njegovoj fatalnosti. Ovdje su svi ljudi, uključujući i one najmoćnije, najbogatije, kao i one posebno privilegirane, samo objekti lišeni one jedinstvene i neponovljive autentičnosti.

Možemo zaključiti da Toynbee u mnogim pasažima svoga glavnog djela nastoji biti na tragu razumijevanja dubinskih slojeva i struktura svijeta, zbilje i vremena Zemlje. Alternativnim diskursom unosio je diferencije u pogledu moderne znanosti, ofanzivnog mišljenja i samoopažanja modernoga svijeta. Suvremenom čovjeku Toynbee sugerira da svoje povjerenje ne poklanja mitu zla, koji u sebi okuplja realizam moći, svakovrsni cinizam, ravnodušnost, tupoumnost, brutalnost i egoizam.

Sadržaji Toynbeejeva istraživanja nude svjež i zanimljiv pristup minulim epohama, cjelovito povijesno i sociološko učenje, originalno bavljenje gotovo svim problemima *humaniore*. Toynbeejevo djelo privlačno je polje istraživanja povjesničarima, sociolozima, filozofima i antropolozima. Ovo polje istraživanja personificira jedno temeljno iskustvo, iskustvo koje se razvija od svakodnevnog obitavanja, do jedinstvenog čina koji želi sačuvati stvari i ljude. Navedeno iskustvo istovremeno razvija i moć nadanja i čekanja. S njim se otvaraju novi putovi i zadaci mišljenja. Nadamo se da će oni stvoriti nove, a dragocjene forme razumijevanja i vrednovanja.

LITERATURA:

1. Abba, Eban, *The Toynbee Heresy*, Israel Office of Information, New York, 1955.
2. Feibleman, J. K., "Toynbee's Theory of History", *T'ien Hsia Monthly*, American University Studies, New York, 1940.

3. Geyl, Pieter, "Toynbee and History", *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
4. Löwith, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
5. Mumford, Lewis, "Toynbee and History", *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
6. Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom I, Oxford University Press, London, 1934.
7. Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom II, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1945.
8. Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom III, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1963.
9. Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom IV, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1963.
10. Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, tom V, Oxford University Press, London, 1940.
11. Toynbee, Arnold, *Christianity amoung the Religions of the World*, Schribner, New York, 1957.
12. Toynbee, Arnold, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, London, 1943.
13. Toynbee, Arnold, *East to West: a Journey around the World*, Oxford University Press, New York, 1948.
14. Tojnbi, Arnold i Ikeda, Daisaku, *Izaberi život*, Dereta, Beograd, 2005.
15. Trevor-Roper, Hugh, "Toynbee and History", *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.
16. Walkner, Linus, "Toynbee and History", *Critical Essays and Reviews*, Porter Sargent, Boston, 1956.

stručni rad / professional paper UDK/UDC: 141.319 Jaspers K.

"POSTAJATI ČOVJEKOM" POJAM ČOVJEKA U FILOZOFIJI KARLA JASPERSA

Nenad MALOVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 000 Zagreb, Hrvatska
E-mail: nenad.malovic@vz.t-com.hr

Adriana ACKETA
Srednja škola Duga Resa
Jozefinska cest 27, 47 250 Duga Resa, Hrvatska
E-mail: adriana.acketa@gmail.com

ABSTRACT

Njemački filozof Karl Jaspers tvrdi da iz toga što znamo o čovjeku ne možemo iscrpiti što čovjek jest. To možemo samo iskusiti u izvoru našeg mišljenja i djelovanja. Čovjek prvenstveno mora shvatiti da on nije samo puki tubitak. On mora sebe gledati kao mogućnost, otvorenost i slobodu u svijetu i u sebi samom. Čovjek se mora osloboditi pritiska ovosvjetovnog i sam izgrađivati svoje biće. Mora iz svoje „izgubljenosti" u ovome svijetu doći do svoje egzistencije nužno, ali i slobodno birajući sebe i svoj vlastiti put ovdje i sada. Također, umjesto sile, treba postaviti um jer samo tako može izgrađivati međuljudske odnose, komunicirati s drugima što je uvjet ostvarivanja egzistencije i traženja transcendencije. Zapadajući u granične situacije čovjek postaje svjestan dokle dopiru njegove mogućnosti i ujedno otkriva svoje duhovno stanje, a time rasvjetljava svoju egzistenciju i shvaća da mu je sva nada u traženju transcendencije koja u svijetu govori putem šifri. Čovjeku onda, umjesto znanja, preostaje čitanje šifri, odnosno, umjesto znanosti, filozofska vjera. Drugim riječima, čovjek se mora osloboditi, „obratiti" preuzimajući vlastitu egzistenciju iz temelja vlastite slobodne biti, u komunikaciji s drugima i time u odnosu prema transcendenciji. I to svaki čovjek mora, slobodno, činiti sam za sebe. Prijelomni trenutak jest trenutak odluke – darovanom slobodom, birati sebe ili ne. Birajući sebe, tubitak u slobodi prihvaća svoju mogućnost egzistencije koju ostvaruje putem otvorenosti, komunikacije i u graničnim situacijama gdje „iskušava" transcendenciju koju treba slijediti čitajući vjerom njezine šifre.

Ključne riječi: Karl Jaspers, čovjek, egzistencija, transcendencija

Nenad MALOVIĆ i Adriana ACKETA

"TO BECOME A MAN". CONCEPT OF MAN IN PHILOSOPHY OF KARL JASPERS

The German philosopher Karl Jaspers states that from that what we know about man, we cannot deplete what man is. This we can only experience at the source of our thinking and acting. Man must primarily understand that he is not just a mere survival, an exclusive being-there (Dasein). He has to see himself as possibility, openness and freedom in the world and in himself. Man must free himself of the pressure of the earthly and start to build his world up by himself. Out of his "lostness" in this world he has to come to his existence necessarily, but also freely, by choosing himself and his own path here and now. As well, instead of force, he has to use the mind, because only in this way can he build up interpersonal relationships, communicate with others, and this is a condition of realizing his own existence and of searching for transcendence. Getting caught in boundary situations, man becomes aware of the reach of his possibilities and discovers at the same time his own spiritual state, and hereby sheds light on his existence understanding that his only hope lies in the search for transcendence, which in this world speaks in ciphers. Subsequently, instead of knowledge, for man there remains the reading of ciphers, that is, instead of science, a philosophical faith. In other words, man must free himself, "convert", by taking his own existence from the foundation of his own free essence, in communication with the others and thereby in relation to transcendence. And this every man must, freely, do for himself. The turning point is the moment of decision – by given freedom, to choose or not himself. By choosing himself the being-there in freedom accepts his possibility of existence, which he realizes through openness, communication and in boundary situations, where he "experiences" the transcendence, which he has to follow by reading her ciphers with faith.

Key words: Karl Jaspers, man, existence, transcendence

1.0. Uvod

„Na pitanja o čovjeku i njegovom bitku zadovoljavajuće odgovore ne daju ni prapovijest, ni povijest, a ni naše suvremeno doba. Sva naša saznanja o čovjeku općenito, o čovjeku pojedincu, i o nama samima su krhka i necjelovita."[1] Sličnim razmišljanjem vodio se i Karl Jaspers za čiju filozofiju slobodno možemo reći da govori o čovjeku iz dubokog praktičnog iskustva.[2] Mnogi povjesničari suvremene filozofije sma-

1 Ljilja BUDIMIR, Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, u: *Filozofska istraživanja* 32 (2012.) 2, 297-312. Ovdje: 297.

2 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1996., 63.

traju Jaspersa jednim od najznačajnijih filozofa 20. stoljeća i zaslužnim za utemeljenje njemačke *filozofije egzistencije* (*Existenzphilosophie*). Jaspersova se misao ne iscrpljuje u tematiziranju čovjeka kao *moguće egzistencije*, već obuhvaća vrlo širok spektar tema, pa tako gotovo da i nema filozofskog problema o kojem se Jaspers nije, izravno ili neizravno, očitovao. Ipak u središtu njegove misli je upravo problem čovjeka.

Još od rane mladosti bio je bolježljiv i povučen. Za vrijeme nacizma živio je u stalnom strahu za svoj život i život svoje supruge Židovke teško preživljavajući duhovno stanje tadašnje Njemačke.[3] Po političkim uvjerenjima bio je građanski liberal i borio se protiv svih vidova totalitarizma, ali je bio vrlo neodređen u govorima o mogućnostima rješenja krize ljudske slobode koja je u društvu (bila) prisutna. Smatrao je da budućnost ovisi o odgovornosti u odlučivanju i ponašanju ljudi, odnosno svakog pojedinca ponaosob.[4] Njegov put u samu filozofiju doista nije bio konvencionalan. Nakon razočaranja studijem prava, 1908. završava medicinu nadajući se da će mu ona dati konkretne odgovore na bitna životna pitanja[5], te svoju sveučilišnu karijeru započinje na psihijatrijskoj klinici u Heidelbergu.[6] Ipak, iako filozofiju nikada nije studirao[7], kasnije prelazi na filozofsku katedru i postaje profesor filozofije. Vjerojatno su takav splet okolnosti i Jaspersova neutaživa želja za filozofiranjem razlog neobičnosti i neposrednosti njegova načina razmišljanja te čitave njegove filozofije egzistencijalnog smjera koja u apsolutno središte stavlja čovjeka.[8]

Jaspersova misao pokušava obuhvatiti čovjeka u njegovoj dimenziji racionalnog i iracionalnog, u egzistenciji koju sam oblikuje, a koja ne donosi gotova rješenja, jer smatra da su ona, u konačnici, nemoguća. Filozofija egzistencije konstatira otuđenost čovjeka i za cilj uzima njegovo oslobođenje te se zadržava upravo na otuđenju, napuštenosti čovjeka, ne bi li ga osvijetlila, ne bi li razumjela egzistenciju po kojoj je čovjek ono što sam od sebe učini. Prema Jaspersu, nisu mogući nikakvi objektivizirani iskazi o čovjeku u smislu normativne ontologije. Svaki normativni iskaz mora doživjeti, kako on kaže, neuspjeh i čovjek ga u

3 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija egzistencije/Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd, 1967., 8.

4 Usp. *isto*, 9.

5 Usp. Karl JASPERS, *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2012., 119.

6 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život,* Stajergraf, Zagreb, 2005., 85.

7 Usp. Karl JASPERS, *Uvod u filozofiju*, 119.

8 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 63-64.

tom smislu stalno i doživljava. Ali, upravo u tom doživljaju neuspjeha, on postaje svjestan sebe, svoje slobode, ograničenosti i upućenosti na nešto drugo što nije on. Čovjek se ne može zbiti, fiksirati u krute pojmove. Moguće je samo osvijetliti njegovu egzistenciju. No, to mora svaki pojedinac učiniti za sebe. Uzimajući u obzir Jaspersovo suočavanje s neizvjesnošću vlastite egzistencije zbog bolesti i rata te egzistencije čovjeka uopće, jasno je da je uvijek iznova osjećao potrebu da samom pojmu egzistencije pristupi na različite načine ne bi li ga bolje osvijetlio. Evidentno je da je pri tom pokušaju temeljnog rasvjetljavanja ljudske egzistencije uvijek u vidu imao dvoje: ono što me određuje prije mene samoga – Obuhvatno, te ono što mi kao apsolutno određujuće dopušta da budem potpuno slobodan – egzistencija na razini potpuno omogućene slobode.[9]

Kakvog to čovjeka Jaspers prvenstveno vidi? Kao polazište može poslužiti njegovo djelo *Duhovna situacija vremena* (*Die geistige Situation der Zeit,* 1931.)[10]. U tom djelu Jaspers govori o konkretnim uvjetima opstanka čovjeka, ali i njegove egzistencije. Jaspers smatra da u ovom svijetu tehničkih znanosti ljudima vladaju mase pri čemu dolazi do svojevrsnog niveliranja, mehaniziranja, čime pojedinci postaju uzajamno zamjenjivi. Doprinos mehaniziranju svijeta, svojom racionalizacijom i matematizacijom, daju prirodne znanosti te se, u „izvana" vidljivom tehničkom razvitku svijeta, „unutra" osjeća pustoš opstanka.[11] Zbiljskim ovladavanjem prirode čovjek je cijeli planet i svekoliki opstanak upleo u svoju mrežu „aparature" radi pukog iskorištavanja resursa. Htio ili ne, čovjek je „upregnut" u aparat i, kao takav, pod motom „radi u pogonu ili propadni"[12], teško da će poželjeti biti posvema upućen na sama sebe. Živeći od dana do dana, kao cilj iznad trenutnog radnog učinka, preostaje mu jedino nada u bolje mjesto u aparaturi.[13]U toj uniformiranoj životnoj sudbini, masovnosti, svijetu kao univerzal-

9 Usp. Anto GAVRIĆ – Petar JAKOPEC, Metafizičke dimenzije u misli Karla Jaspersa, u: *Obnovljeni život* 67 (2012.) 4, 495-510. Ovdje: 495-496.

10 *Duhovna situacija vremena* objavljena je 1931. godine. Ta studija anticipirala je cijelu Jaspersovu filozofiju egzistencije, kritike kulture te njegove političke spise kasnijeg razdoblja govoreći o egzistencijalno-ontološkim strukturama u vidu duhovne situacije vremena. (iz pogovora Danila Pejovića, u: Karl JASPERS, *Duhovna situacijavremena*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1998., 221-222.)

11 Usp. Karl JASPERS, *Duhovna situacija vremena*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1998., 21.

12 Usp. *isto*, 188-189.

13 Usp. *isto*, 53.

nom aparatu, razara se istinski ljudski svijet. Vlada osrednjost u kojoj je čovjek još „nekakav bitak" samo kao „mi" i ne tiče ga se ništa što je transparentnost istinskog bitka. Ukoliko se čovjek izgubi u masi, on gubi svoj ljudski bitak. U svijetu u kojem ništa više nije čudnovato, u kojem čovjek živi preživljavajući kao dio samo prividne cjeline, postoji li nada da bude slobodan živjeti iz svog temelja?

A kako onda čovjeka treba gledati? Čovjeka kao tijelo, kaže Jaspers, istražuje fiziologija, kao dušu psihologija, a kao biće zajednice sociologija. Te znanosti nam o čovjeku pružaju raznovrsna znanja, ali ne i znanje o čovjeku u cjelini. U biti, čovjek je sebi pristupačan na dvostruk način: kao objekt istraživanja – predmet, te kao egzistencija slobode nepristupačne bilo kojem istraživanju – ono nepredmetno koje čovjek jest i čega postaje svjestan kada je doista svjestan samoga sebe.[14]Jaspers, zapravo, povezuje oba načina bez dogmatsko fiksirane, perfekcionističke, idealne slike istinskog čovjeka. Oba načina zajedno su, jednostavno – čovjek. „Čovjekov je bitak postajanje čovjekom"[15], kaže Jaspers. Na tragu tih riječi, ovom radu želim pružiti priliku da konkretnije osvijetli „postajanje čovjekom".

2.0. Čovjek i svijet

Svijet (die Welt) je, prema Jaspersu, zaokružena slika znanja o realnosti, o onom što možemo istraživati, što nam je prisutno u praksi, što nam u ophođenju sa stvarima, živima i ljudima predstavlja otpor ili postaje tvar. U slici svijeta cjelokupna realnost treba izaći na vidjelo kao jedan jedini, u sebi povezani svijet, kao cjelina. Ta slika svijeta je uvijek nepotpuna i potrebuje korekturu, no ona je ipak posljedica spoznaje te se u principu može postići kao oblik u kojemu bitak postaje pristupačan kao realnost u cjelini.[16] Bilo bi pogrešno sve te slike svijeta apsolutizirati u *bitak svijeta uopće* jer su one uvijek samo partikularni spoznajni svjetovi; svaka slika je jedan isječak iz svijeta tako da svijet kao takav ne postaje sam slikom. Svijet nije nikakav predmet, čovjek je uvijek u svijetu. Svijet sadrži predmete, čovjek ih u njemu ima, ali čovjek nikada ne može imati svijet kao predmet.[17] Svijet je

14 Usp. Karl JASPERS, *Uvod u filozofiju*, 43.

15 *Isto*, 49.

16 Usp. Karl JASPERS, *Uvod u filozofiju*, 50.

17 Usp. *isto*, 51.

nedovršen i za spoznavanje raskomadan na perspektive zato što se ne može svesti na jedan jedini princip, iz čega opet proizlazi da svjetobitak nije nikakav predmet spoznavanja.[18] Možemo reći da čovjek zna za sebe kao pojedinca koji se pojavljuje u svjetskom vremenu. Da bi čovjek od tog saznanja došao do samoga sebe i transcendencije kao izvora koji su nedostupni znanju, mora se ostvariti u svijetu. Čovjeka tako pokreće težnja ispunjenja sadašnjosti njegova *tubitka* (*Dasein*). Upravo je ostvarenje tubitka početak zahvaćanja samoga sebe i traženja transcendencije.[19] Drugim riječima, „čovjek je svijet za sebe u svijetu koji je neovisan o njemu."[20] Kao takav, radi *sebeostvarenja*, čovjek se pokušava u svijetu orijentirati, istražiti dubine svoga bića i svijeta te pronaći put kojim će hoditi kroz život u nadi pronalaženja transcendencije. Svijet je, dakle, samo okvir u kojemu je čovjeku, kao urođenom tubitku, egzistencija moguća kao neuvjetovano djelovanje koje se u svijetu suočava sa zakonom i svojom povijesnom određenošću ne bi li donio odluku o samom sebi i onome što je „preko" njega.[21]

2.1. Orijentacija u svijetu i čovjek istraživač

Pokušavajući se orijentirati u svijetu, čovjek se neprestano pita o stvarima koje susreće. Orijentacija u svijetu predstavlja samo jedan odsječak analize tubitka koja pretendira na obuhvaćanje čitave stvarnosti, a temeljno može biti ili ispitujuća ili filozofska.[22] Promatrajući orijentaciju u svijetu kao znanost, Jaspers uviđa da je njezina namjera osvojiti čovjeka kao tubitak u svom subjektivitetu nezavisno od onoga koji spoznaje.[23] Njezin je zadatak saznati što za svako moguće umno biće vrijedi, nepogođeno promjenom vremena i povijesnog individualiteta, uvijek i na svakom mjestu, čak i nadilazeći čovjeka.[24] Kao zna-

18 Usp. *isto*, 53.

19 Usp. *isto*, 95.

20 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 69.

21 Usp. Boško PEŠIĆ, Jaspersovo „rasvjetljavanje egzistencije", u: Boško PEŠIĆ – Danijel TOLVAJČIĆ (ur.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo „Karl Jaspers", Zagreb, 2013., 55-79. Ovdje: 70.

22 Usp. *isto*, str. 58-59.

23 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989., 108.

24 Usp. *isto.*

nost, ona ovladava važećim smislom, ali mora biti svjesna da svojom djelatnošću samo otkriva ono što je postojalo ili postoji s one strane direktnog opažanja i u dokučivoj povezanosti s njom, a ne stvara ništa novo.[25] Znanost kao općevažeće znanje o svijesti uopće može čovjeku pružiti čvrsti oslonac u kojeg se on može pouzdati, ali je treba razdvojiti od tubitka u njegovom subjektivitetu i raznolikosti jer to je jedini put istinoljubive orijentacije u svijetu.[26]

U smislu „filozofske orijentacije u svijetu" (*Philosophische Weltorientierung*)[27], čovjek stječe svojevrstan *obavezan uvid*, ali to što je obavezno ne postaje i apsolutno. Čovjek prepušten beskonačnostima ovladava istima, ali one ostaju u isto vrijeme i neprevladane. On postiže jedinstvo, ali ne i jedinstvo svijeta. Ako orijentaciji ne postavimo jasne granice spoznatljivosti, postoji opasnost da čovjek pomiješa znanje s onim što ulazi u tubitak jedino ostvarenjem moguće egzistencije. U filozofskoj orijentaciji Jaspers traži svijest o tim granicama jer one su dvostruki pokazatelji: pokazuju da se svijet ne može u sebi zatvoriti u *bitku-po-sebi*, tj. da sa svijetom nije već sve spoznato te da je izvor smisla orijentacije u svijetu kao znanosti drugačiji od onoga koji se u njoj samoj može spoznati.[28] Očigledno da čovjek nakon mnogih pitanja spozna da pitanjima nikad nema kraja. Pitajući se tko je i što je, uviđa da ne može prozreti stvarnost do kraja, a i oni odgovori koje ima ne zadovoljavaju ga u potpunosti jer je itekako svjestan da nije sve u zadovoljavanju vitalnih potreba o kojima najviše saznanja ima. Stavljajući samog sebe u pitanje, on dolazi do svoje biti koju ne može definirati, niti joj odrediti porijeklo koje je izvan njega. Svoju bit pronalazi tek u temelju svoga bića, egzistenciji (*die Existenz*), i to ostvarujući svoj tubitak u svijetu, u življenju vlastitom odlukom iz dubine vlastite egzistencije, u trenucima autentičnog postojanja.[29]

Po prirodi, kao svjesno i misleno biće, čovjek ipak želi znati, želi istražiti dubine svoga bića i svijeta. Svijet znanosti na jedinstven način privlači čovjeka kao istraživača.[30] Neposredna svijest čovjeka i metodska volja istraživača usmjerene su jedinstvu svijeta. Za primitivnog

25 Usp. *isto.*

26 Usp. *isto*, 109.

27 *Isto.*

28 Usp. *isto*, 110.

29 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 69-70.

30 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 108.

čovjeka svijet je, mitski oduhovljen, jedinstvena cjelina, ali za jednog modernog teoretičara on je mehanizam načinjen od elementarnih principa i odražava se u općoj racionalnoj povezanosti.[31] Tu se, pak, trajno pokazuje da su sva promišljena jedinstva zapravo jedinstva u svijetu, a ne jedinstva svijeta. Jedinstvo svijeta je u spoznaji nedostižno u jednoj slici cjeline svijeta. Svijet ne možemo promatrati kao dovršen s jednog apsolutnog gledišta istraživanja. Jedinstvo svijeta je u istraživanju uvijek istinito samo kao putokaz, a ne kao tubivstvujući predmet tog jedinstva.[32] Istražujući, čovjek postaje svjestan da svijet uvijek ostaje mnogostruk i u sebi nezatvoren. Zato ovdje Jaspers izbjegava konstrukciju cijelog svijeta kao apsolutnog bitka te ne prenosi na sve partikularna znanja i perspektive. Također, uzima u obzir i da *cjelina uopće* za čovjeka nije ovdje. Tako čovjek sebi, kao tubitak, ostaje moguća egzistencija u svijetu. Opće znanje za njega je onda orijentacija u svijetu koja se ne zatvara, koja ne poznaje nikakvo apsolutno saznanje o svijetu.[33]„Znanost, znanstvena i materijalna sigurnost su nužne, ali čovjek mora biti svjestan ograničenosti tog svog znanja.“[34] Samo pod tim uvjetom on može živjeti iz slobode moguće egzistencije koja ga čini otvorenim za nepoznato, omogućuje mu život iz vlastitog slobodnog temelja, oslobođenog od otuđenosti.

2.2. Pogled na svijet

Pogled na svijet ima neodređen, mnogoznačan smisao.[35] Taj pogled pogađa svijet kao cjelinu i, kao takav, on postaje slika. Gledanje te slike ovdje sadrži jedan aktivan moment – način na koji čovjek gleda. Ono što se zamišlja kao pogled na svijet zapravo podrazumijeva nešto više od znanja jer u sebi sadrži i pogled na život – način na koji pojedinac procjenjuje stvari, do čega mu je neizmjerno stalo, što za njega ima samo relativan značaj i kako se on, uslijed toga svega, ponaša i djeluje. Pogled na svijet mogao bi se u općoj formi iskazati kao princip procjenjivanja, ponašanja i djelovanja. Čovjek pogled na svijet razumije kao mogućnost i da bi egzistirao, nužno se odlučuje za jedan koji

31 Usp. *isto*, 119.

32 Usp. *isto.*

33 Usp. *isto,* 126.

34 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 70.

35 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 201-202.

je uvijek općenit.[36] On, dakle, nužno stoji u jednom pogledu na svijet iz kojega gleda na sve, koji mu je jedini istinit i na temelju kojega donosi konkretne životne odluke. Pogled na svijet tako postaje stvar pojedinca, odnosno situacije u kojoj se on nalazi i to u komunikaciji s drugima. Kako bi čovjek mogao postati slobodna, ostvarena egzistencija i pronaći uporišnu točku koja bi mu ublažila nemir i borbu s vlastitom ograničenošću, patnjom i prolaznošću, potreban mu je upravo pogled na svijet, a ne empirijsko, znanstveno znanje jer ono nikada ne obuhvaća totalitet bitka.[37]

Ovdje također postoji opasnost da se čovjek od mnoštva mogućnosti koje stoje ispred njega i nude mu svoj stav, ne odlučuje niti za jednu.[38] Tom odlukom više ne egzistira niti za sebe, niti za druge. Ili se jednostavno zatvori u sigurnost vlastitog pogleda na svijet (svjetonazora) i time se isključi iz konkretnih životnih zbivanja. Tako sam sebe otuđi iz stvarnih problema života i svijeta. Ipak, i samo neodlučivanje je odlučivanje protiv odlučivanja. Dakle, neovisno s kojeg stajališta gledali, čovjek uvijek donosi neku odluku. Takvim odlučivanjem, on prelazi u sferu uvjerenja ili vjere koja, prema Jaspersu, „apsolutno ne može dohvatiti niti imati zadnje razumske razloge."[39] Jezgra pogleda na svijet jest vjera. No, ona nije sposobna postati predmetom primjerenog mu znanja, već je izvor koji se osjeća na granici spoznatljivoga kao svijest *bezuvjetne* istine.[40]

2.3. Filozofska vjera

„Filozofska vjera jedan je od najvažnijih pojmova Jaspersove filozofije, štoviše, temelj je njegova mišljenja."[41] Samim time, važna je i u pokušaju osvjetljavanja Jaspersovog pojma čovjeka. Jaspers zaključuje kako „pojam vjere proizlazi iz pojma Obuhvatnog, jer Obuhvatno koje sam ja - čovjek u isto vrijeme biva obuhvaćeno Obuhvatnim koje je bi-

36 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 70.

37 Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Filozofijska vjera Karla Jaspersa, u: *Crkva u svijetu* 44(2009.) 3, 353-371. Ovdje: 356.

38 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 70.

39 *Isto*, 71.

40 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 204.

41 Josip OSLIĆ - Danijel TOLVAJČIĆ, Odnos filozofijskog vjerovanja i objavljene religije kod Karla Jaspersa, u: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 3, 603-625. Ovdje: 605.

tak – svijetom i transcendencijom."[42] Budući da se govori o obuhvaćanju transcendencije, zbog nemogućnosti bilo kakvog konačnog iskaza ili misli, ono se osvjetljuje jedino putem vjerovanja. „Tako filozofska vjera postaje akt filozofirajuće egzistencije u kojem ona postaje svjesna transcendencije."[43] Ne znanje, već vjerovanje jest ono koje daje odgovore na pitanja koja postavlja čovjekovo biće. Znanje se kreće u kategorijama konačnog i ne može dati egzistencijalno relevantne odgovore, a čovjeka nezadovoljstvo opstankom tjera da se pita o onome što je„iza"dohvatljivog znanja.[44]

Filozofska vjera (*der philosophische Glaube*) nije religijska, konfesionalna vjeroispovijest[45], već samu sebe razumije kao apel za čovjekovu slobodu. I u duhu filozofske vjere, Jaspers govori da će „čovjeku biti jasnije sve ono što ga snalazi nego ono što on sam jest."[46] Čovjek sam sebi postaje najveća tajna kada osjeti da se u njegovoj konačnosti njegove mogućnosti naizgled protežu u beskonačnost. Imajući na umu da je svaka spoznaja partikularna, kao i spoznaja relativne cjeline, svako spoznavanje čovjeka griješi u onom gdje njegov bitak dovodi do totalnih sudova, tj. do navodnog totalnog znanja u cjelini.[47]

Pitajući se o razlici između čovjeka i životinje, a uz to i o čovjekovom porijeklu, Jaspers dolazi do zaključka da se čovjek ne može izvesti iz nečega drugoga, nego se neposredno odnosi spram temelja svih stvari. Biti svjestan toga temelja znači čovjekovu slobodu koja se gubi u svakoj drugoj totalnoj ovisnosti njegova bitka i samo u toj totalnoj ovisnosti sasvim dolazi do sebe. „Ukoliko se apsolutizira u navodnu spoznaju čovjeka u cjelini, svaka spoznaja o čovjeku ukida svoju

42 Danijel TOLVAJČIĆ, Filozofijska vjera Karla Jaspersa, 355. Vidi također: Andreas CESANA, Daring to Live Out of Uncertainty. Karl Jaspers on Philosophic Faith, Transcendence and Ciphers, u: Kurt SALAMUN/Gregory J. WALTERS (ur.), *Karl Jaspers's Philosophy. Expositions and Interpretations*, Humanity Books, New York, 2008., 169- 194 kao i Wenzel LOHFF, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers*, Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1957.

43 *Isto.*

44 Usp. *isto*, 356.

45 Za odnos filozofijske i religijske vjere u Jaspersa vidi: Paul RICOEUR, The Relation of Jaspers' Philosophy to Religion , u: Paul Arthur SCHILPP (ur.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Company, New York, 1957., 611-642.

46 Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb, 2011., 38.

47 Usp. *isto*, 41.

slobodu."[48] Što je čovjek? – stvar je naše slobode koja se osjeća vezanom za nužnu spoznaju, ali koja sama nije u nju uključena kao predmet spoznaje. „Čovjekova sloboda jest ono na temelju čega je čovjek svjestan svoje čovječnosti."[49] Iako se svijet Jaspersu čini bestemeljan, čovjek nalazi u sebi ono što ne nalazi nigdje u svijetu, nešto nespoznatljivo, nedokazivo, nešto što nikada neće biti predmetno i izmiče svakoj istraživačkoj znanosti – slobodu i ono što je s njom povezano.[50] Čovjekova sloboda jest put koji vodi preko svijeta i nas samih k transcendenciji. Ipak, ona je nerazdvojna od svijesti o čovjekovoj konačnosti. Konačnost čovjek dijeli s cjelokupnim postojanjem koje vidi oko sebe, ali njegova ljudska konačnost nije sposobna za zatvorenost koju postiže npr. životinjsko. Takav dvoznačan karakter ima stav da je čovjek konačan i nedovršiv.[51] Po slobodi koja se čovjeku pokazuje u zahtjevima koji su mu upućeni i kao odluke koje mora donijeti, on ponovo iskušava vlastitu darovanost iz transcendentnog izvora. Čovjek je nedovršiv jer ga se ne može svesti na puki opstanak upravo zbog njegove slobode. A ta sloboda proizlazi iz onoga što jezikom šifri Jaspers naziva *odnos s Bogom*.[52]

Svjestan svoje slobode, čovjek želi postati ono što može i treba biti te tako skicira ideal svojega bića.[53] Njegova sloboda ovdje iskrivljeno fiksira neki apsolutni ideal i čovjek se želi osloboditi u nečem općem što može oponašati u svojim konkretnim oblicima i s njima se poistovjećuje. No to je, za Jaspersa, nemoguće i neistinito. Nemogući su ideali o čovjeku jer je on nedovršiv. Ne može postojati savršeni čovjek.[54]

3.0. Ključni elementi Jaspersovog filozofijskog razumijevanje čovjeka kao „moguće egzistencije"

Prolazeći kroz sliku svijeta i čovjeka u njemu, postavlja se pitanje da li bitak svijeta obuhvata svekoliki bitak i, prema tome, da li spozna-

48 *Isto*, 43.

49 *Isto*, 44.

50 Usp. *isto*, 45.

51 Usp. *isto*, 47.

52 Usp. Danijel TOLVAJČIĆ, Filozofijska vjera Karla Jaspersa, 364.-365.

53 Usp. Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 48.

54 Usp. *isto*, 49.

vajuće mišljenje prestaje s orijentacijom u svijetu? Taj uvid za sobom povlači pitanje: što postoji naspram ukupnog bitka svijeta?[55] Jaspers kaže da je to bitak koji, u pojavi tubitka nije, no može biti i treba biti i zato vremenski odlučuje je li vječan. Taj bitak je čovjek kao moguća egzistencija. Dakle, nije čovjekov tubitak egzistencija, nego je čovjek u tubitku moguća egzistencija. Drugim riječima, „središte svakog čovjeka je njegova egzistencija koju on ne može spoznati, ali je može odlukom birati."[56] Čovjek se može (i mora) odlučiti za samog sebe. Bez egzistencije, čovjek bi bio bez mogućnosti, što znači da egzistirati znači biti u mogućnosti i to u mogućnosti komuniciranja, upoznavanja, postajanja i sebeostvarivanja. Bez ostvarivanja, egzistencija ostaje na razini pukog opstanka. Stoga, čovjek je primoran egzistirati, a s druge strane, u slobodi odlučiti o onome što egzistencija kao mogućnost jest i može biti.[57] Dakle, egzistenciju nikako ne možemo promatrati kao objektivnu kategoriju, jer moguća egzistencija govori ukoliko je čuje neka druga. Tek tada je egzistencija, i to jedna i druga, istina. Ipak taj *jedan-za-drugi-bitak* nije za njihovo znanje. „Egzistencija kao uvjerenje, vjera, apsolutna svijest ne može se spoznati."[58]

3.1. Egzistencija i njezino ozbiljenje kroz komunikaciju

Jaspers je komunikaciju vidio kao put otkrivanja istine. Istina je neodvojivo povezana s komunikacijom (*die Kommunikation*), zapravo, sam cilj komunikacije jest međusobno zbližavanje i dosezanje istine. Tek u realizaciji procesa komunikacije ostvaruje se svrha filozofije u kojoj je sažet smisao svrhovitosti uopće. Prema mišljenju Jaspersa, to znači: „uočiti biće, osvijetliti ljubav, postići mir."[59]

Jaspers naglašava da proces rasvjetljavanja egzistencije započinje *iskustvom nezadovoljenosti komunikacije*. Osjećaj nezadovoljenosti komunikacijom na nivou pukog tubitka daje hrabrost za jednu sadržajniju i dublju komunikaciju, koja, po svojoj naravi, oslikava viši stupanj svjesnosti i tubitka koje zna drugog i sebe spoznaje preko drugog. Riječ je

55 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 265.

56 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 71.

57 Usp. Ljilja BUDIMIR, Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa, u: *Filozofska istraživanja*, 31(2011.) 3, 537-556. Ovdje: 538.

58 Karl JASPERS, *Filozofija*, 278.

59 Karl JASPERS, *Uvod u filozofiju*, 20.

o egzistencijalnoj komunikaciji, koja se ne može lažno prikazivati i čija nužnost uvjetuje nužnost slobode.[60] Komunikacija, iako predstavlja izvor egzistencije i proces u kojemu preko drugoga otkrivamo sebe, ne može biti realizirana u odnosu sa svim osobama. U takvom slučaju, komunikacija bi bila formalizirana i djelovala bi samorazarajuće. Egzistencijalna komunikacija bi ustupila mjesto površnostima, koji bi emanirali ispraznu nadu u međusobnu povezanost.[61]Stoga je nužno prihvatiti činjenicu da je komunikacija „determinirana povijesnom uskošću"[62]. U egzistencijalnoj komunikaciji sudionici moraju iskazati naročitu otvorenost i spremnost prihvaćanja različitih mišljenja i svjetonazora. Drugim riječima, svako nastojanje da se ideali i norme fiksiraju, onemogućava komunikaciju i vodi njenom zatajenju. Spremnost u prihvaćanju i prelasku preko tuđih pogrešaka svjedoči o snazi volje za komunikacijom, koja proizlazi iz osvjedočenosti u njenu nužnost kao izvora egzistencije. U komunikaciji su egzistencijalna stanja uvjetovana istima kod svih sudionika komunikacije, odnosno, sloboda je uvjetovana slobodom drugoga. Odgovornost se u komunikaciji osjeća za sebe, ali i za drugoga, pa tako i djelovanje dobiva smisao tek u susretu s djelovanjem drugoga. Tek u komunikaciji s drugim, egzistencija biva otkrivena i doseže samu sebe. Prava egzistencija ne može biti pronađena u samoći koja podrazumijeva zatvorenost. Međutim, usamljenost koja karakterizira egzistenciju, uključuje otvorenost i spremnost na prihvaćanje drugoga, unatoč unutarnjoj povučenosti ili različitosti. Naime, otvorenošću se očituje volja za komunikacijom, a posredstvom traganja za egzistencijom intencija k *obistinjenju* čija mogućnost je oduvijek skrivena u unutarnjim horizontima određene vlastitosti. Ipak, stupanjem u komunikaciju, usamljenost ne prestaje, nego nastavlja postojati pod drugim vidom. Sada je njeno nestajanje moguće samo u slučaju nestanka same egzistencije, kao uvjeta komunikacije. Usamljenost i komunikacija figuriraju kao dvije temeljne dimenzije egzistencije koje svoje očitovanje doživljavaju tek s egzistencijom, a ona u njima i s njima svoje *ozbiljenje.*[63] Jer, nasuprot egzistenciji, koja se odlikuje usamljenošću i voljom za komunikacijom, stoji čovjek, zatvoren u svom pukom opstanku, koji se utapa i guši u masovnom tubitku i neprestano *bori za ljubav*. U egzistencijalnoj

60 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 299.

61 Usp. Rusmir ŠADIĆ, Komunikacija kao izvor egzistencije, u: *Logos*, 1(2013.) 1, 45-53. Ovdje: 46-50.

62 Karl JASPERS, *Filozofija*, 301.

63 Usp. Rusmir ŠADIĆ, Komunikacija kao izvor egzistencije, 48.

komunikaciji, um je prisutan kao univerzalna veza među načinima Obuhvatnog, koja svoju supstanciju ima u egzistenciji. Posredstvom uma dolazi do ostvarivanja komunikacije i očitovanja bića drugom biću u svim modalitetima Obuhvatnog – tubitak, svijest uopće i duh – koji figuriraju isključivo kao manifestacija uma i njegove aktivnosti. Putem mišljenja, um je kao moguća egzistencija uvijek okrenut bitku, koji nije on sam, okrenut je drugome, odnosno, okrenut je svijetu i transcendenciji po kojoj čovjek u konačnici jest to što jest. Time nam postaje razumljiv Jaspersov stav da *postojim samo kad sam s drugim, sam nisam ništa.*[64]

3.2. Povijesnost pojedinca i jedinstvo povijesti

Povijest je za čovjeka jedan od predmeta znanja, a sam „čovjek je povijesno biće i u svim je svojim dimenzijama duboko ograničen i podložan raznim događanjima."[65] Želeći vlastiti udio, čovjek pretpostavlja povijest kao temelj iz kojega živi. Kao temelj iz kojega čovjek kao moguća egzistencija živi i mijenja njezine tokove, povijest je usko povezana s *povijesnotvornošću*. U tom povijesnotvornom djelovanju, spajaju se *vrijeme* i *vječnost*, tj. *puki opstanak* i *egzistencija* koja je po svojoj slobodi ukorijenjena u transcendenciji.[66] Čovjekova je povijesnost (povijesnotvornost), dakle, jedinstvo vremena i vječnosti jer se u vremenu događa ono što vrijedi za vječnost.[67] Jaspers objašnjava da je povijest zapravo povijesnotvorno *gibanje*, gdje nam je *puki opstanak* povjeren kao mjesto i tijelo za ostvarivanje našega *izvora*. Kao gibanje, povijest ostaje nezavršiva: ona u sebi skriva *beskonačne mogućnosti,* snagom povezanosti egzistencije i Sveobuhvatnog bitka. Izvor povijesti kao procesa treba tražiti u čovječjem osjećaju slobode koji doživi kada se nađe u ljepotama prirode. Ta sloboda, kao i općenito vrijedne spoznaje o stvarima u prirodi, znak su nečega *nadvremenskog* u vremenima povijesnih procesa.[68]

Povijesnotvornost pojedinca jest nezaustavljiva. Ona je mnogostruka povijesnost i, kao takva, stoji pod zahtjevima onoga Jednoga

64 Usp. *isto.*

65 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 73.

66 Usp. Ante KUSIĆ, Pojedinac i jedinstvo povijesti, u: *Crkva u svijetu,* 15(1980.) 2, 104-119. Ovdje: 106.

67 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 73.

68 Usp. Ante KUSIĆ, Pojedinac i jedinstvo povijesti, 110.

(transcendencije). Upravo iz Jednoga i proizlazi povijesnotvornost koja se kroz *prelaženja* i *traženja* opet vraća u Jedno. Ta prelaženja i traženja u vraćanju Jednom, Jaspers naziva *jedinstvom povijesti*. U tom jedinstvu nema neke konačne istine koja bi davala jedinstvenost povijesnim zbivanjima jer „završne odrednice povijesti ne postoje."[69]Tako su, po Jaspersu, svi tokovi povijesti načelno nezavršiva povijesnotvorna traženja onoga Jednoga, koje je, unatoč nedostižnosti u prostorno-vremenskim kontekstima, ipak stalno prisutni i poticajni normativ jedinstva povijesti. Jedinstvo povijesti sastoji se, dakle, u povijesnotvornosti. Tu uviđamo da sama povijest ne može biti neka statika znanja, već upravo suprotno – „dinamika stvaranja"[70] gdje se čovjek u vremenu odlučuje za nešto, prihvaća se nečega, a da zapravo ni sam nije svjestan u čemu se sastoji stvarni uspjeh i kamo točno taj put vodi.

3.3. Volja – trenutak odluke

„Čovjek se odlučuje voljom, a ona je uvjetovana slobodom."[71]Dakle, osnova volje je u slobodi koja ju navodi na kolebanje na temelju kojeg, zahvaljujući slobodi, ona dolazi do odluke.[72] Drugim riječima, volja podrazumijeva htijenje kojem je čovjek usmjeren težnjom i koje slobodom može odlučiti, a čovjek se odlučuje za konačne ciljeve koje on sam može prozreti. Najviše što čovjek u svom tubitku može ostvariti jest trenutak egzistencije iz vlastitog temelja. Samo tako živi svojom odlukom iz vlastitog temelja, tj. živi *autentično*. Ta odluka jest bezuvjetna odluka čovjekovog htijenja – *egzistencijalna odluka*. „Za nju se čovjek odlučuje iako ona u biti ostaje nepregledna i neobjašnjiva u svojim zadnjim temeljima."[73]

Ovo svakako za sobom povlači i pitanje o *slobodi volje* čovjeka. Jaspers za slobodu volje kaže da se ona sastoji upravo u odluci da čovjek sam sebe bira, tj. on egzistencijalnom odlukom u trenutku postaje ono što mu je dato kao mogućnost.[74] Svaki oblik slobode je tako utemeljen u egzistencijalnoj i po njoj čovjek uvijek, na svakom mjestu i u svakoj

69 *Isto*, 112.

70 *Isto*, 115.

71 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 74.

72 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 355.

73 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 74.

74 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 363-367.

situaciji može biti slobodan, neovisno o fizičkom i psihičkom kretanju. Za Jaspersa je sloboda volje nešto što nije predviđeno za istraživanje, već za življenje. Upravo svojim življenjem čovjek može birati dobro ili zlo koji se tako temelje isključivo u njegovoj volji, osim onoga što je izvan dometa čovjeka na što on ne može bitno utjecati.[75] Područje koje odluka volje obuhvata jest sam čovjek koji prvenstveno mijenjajući sebe može mijenjati drugoga i svijet. Ne birati samoga sebe Jaspers smatra velikim zlom čovjeka jer tako čovjek odbacuje jedini put samoostvarenja.

3.4. Sloboda kao darovanost

Sloboda (*die Freiheit*) za Jaspersa predstavlja veliko područje u čovjekovom bitku koje nije dostupno istraživanju i znanstvenom zaključivanju. Presudno kod slobode ne leži u tome da čovjek bira između ovoga ili onoga, već da bira sebe i tako samoga sebe ostvaruje. Sloboda ne potječe od samoga čovjeka; sloboda je dar koji nam dolazi od transcendencije, jer, jednako kao što čovjek nije sam stvorio sebe, svoju osobnost i shvaća da je u svijetu po nečemu što nije on, tako uviđa i da slobodu ima neovisno htio on nju ili ne. Jaspers zaključuje da sloboda mora dolaziti od transcendencije koja u neposrednom kontaktu, upravo kroz slobodu, progovara čovjeku. Time transcendencija ne postaje čovjekova sloboda, ali je u njoj prisutna.[76]Spoznajući samoga sebe u slobodi, čovjek se približava transcendenciji čiji je on „beskrajno mali djelić“[77] koja mu slobodom daje pravo i upravljanja svojom povijesti. Sloboda, dakle, čini čovjeka nezavisnim od svijeta i otvorenim za transcendenciju.[78] To nije niti apsolutna, niti prazna sloboda. Nije sloboda za sve, niti sloboda za ništa. Nije niti sloboda za zatečena dobra, niti sloboda za unaprijed dana zla. Naprotiv, ona je temeljno iskustvo kroz koje čovjek dolazi sam sebi i to kao mogućnost *sebe-nestajanja* i *sebe-postojanja-darovanim*.[79] Čovjek u njoj stječe izvjesnost o svojoj konač-

75 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 74.

76 Usp. Ante PERIŠA, Humanizam i sloboda kod Karla Jaspersa, u: *Scopus*, 12(2012.) 25, 43-51. Ovdje: 45-46.

77 Karl JASPERS, *Filozofija*, 385.

78 Usp. Richard WISSER, *Karl Jaspers: filozofija u obistinjenju,* Kruzak, Zagreb, 2000., 44. Vidi također: Usp. Julian N. HARTT, God, Transcendence and Freedom in the Philosophy of Karl Jaspers, u: *The Review of Metaphysics* 4 (1950.), 247-258.

79 Usp. *isto.,* 44.

nosti, ali i o transcendenciji koja stoji kao transcendencija za svakog čovjeka. Sloboda kao takva nije svrhovitost, nije poslušnost izračunatim potrebama, nije prinudni čin, nego je od svake prinude oslobođeno htijenje kao mogućnost dana od transcendencije.[80]

4.0. Granične situacije kao neukidiva datost čovjekova bitka

Svaki čovjek je pojedinačno za sebe bezuvjetan u odlučivanju o samom sebi. No, ako želi autentično živjeti, mora preuzeti, kako svoju povijesnu ulogu, tako i situaciju. U svakome trenu postojanja, čovjek je postavljen u jednu *situaciju*.[81] Iz nje može istupiti, ali samo u drugu, novu. One se stalno izmjenjuju, neki puta ovisno, a neki puta neovisno o našoj volji; „one opstaju mijenjajući se"[82], i uvijek čovjeka iznova upućuju na osuđenost u nedovršenosti, na nemir traženja, napetost očekivanja i sustizanja, na granice obmane i nadanja.[83] Iskustvima graničnih situacija čovjek teži i tako dolazi do sebeostvarenja, bez obzira na sve teške i negativne doživljaje i emocije povezane s njima. Jer, iz svih tih negativnosti proizlazi i nešto pozitivno. Nakon svakakvih životnih prijeloma pred čovjekom se otvaraju nova vrata, on vidi svjetlo novih životnih mogućnosti. Graničnim situacijama (*Grenzsituation*) čovjek je svakako ograničen, ali bez njih ne bi mogao egzistirati u potpunosti jer se egzistiranje najpotpunije ostvaruje kroz njih. Dakle, granične situacije proizlaze iz samog nužnog određenja egzistencije koja, po Jaspersu, nije moguća bez *smrti, patnje, borbe* i *krivnje*.[84] Ovdje se svakako ne smije izostaviti niti osjećaj *tjeskobe* koji Jaspers otkriva na svim odbrambenim točkama, u svim čovjekovim graničnim situacijama.[85]

---

80 Usp. *isto.*

81 Usp. Ljubomir TADIĆ, *Zagonetka smrti. Smrt kao tema religije i filozofije*, Filip Višnjić, Beograd, 2003., 149.

82 Karl JASPERS, *Filozofija*, 386.

83 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, 103.

84 Karl JASPERS, *Filozofija*, 387.

85 Usp. Mijo ŠKVORC, Pojam i problem tjeskobe, u: *Bogoslovska smotra* 37(1968.) 3-4, 331-342. Ovdje: 341.

4.1. Smrt

Jaspers o smrti govori na višeznačan, specifičan način te samu istinu smrti povezuje s popratnim fenomenima, odnosno reakcijama – strahom, tjeskobom, hrabrošću.[86] Prema njemu, „smrt kao objektivna činjenica postojanja nije granična situacija."[87] Čovjek je jedini koji otpočetka zna da će umrijeti i to znanje posjeduje kao očekivanje za neodređeni vremenski period. Sve dok smrt za čovjeka nema posebnu ulogu, osim brige da je izbjegne, ona za njega nije granična situacija. Samo živi čovjek može ići za svojim ciljevima i patiti zbog uništenja ostvarenog dobra, nestanka voljenog bića. Ovdje patnja, na kraju, postaje uvjerenje egzistencije. Objektivnim promatranjem, čovjek ne može prisilno pojmiti nužnost smrti i prolaznosti. Ali, za egzistenciju je iščezavanje potrebno jer kada ga ne bi bilo, onda bi čovjek kao biće predstavljao beskrajnu trajnost i tako ne bi egzistirao. Smrt ne postoji kao nešto opće u graničnoj situaciji. Ona je opća samo kao „objektivna činjenica."[88] U graničnoj situaciji, smrt postaje povijesna: *smrt bližnjega* ili *moja smrt*.[89] Smrt bližnjega, voljenog čovjeka, s kojim čovjek stoji u komunikaciji u pojavnom životu, najdublji je rez. Čovjek ostaje sam i u posljednjem trenu je umirućeg ostavio samog jer ga nije mogao slijediti. Pred smrću, usamljenost izgleda potpuna i za onoga koji umire i za onoga koji ostaje. Bol koja se javlja prilikom tog odvajanja posljednji je bespomoćni izraz komunikacije. Ali, moguće je da život dokaže istinitost komunikacije koja nadživljava smrt.[90] Smrt bližnjega čovjek osjeća kao apsolutnu usamljenost i nemoć samo ako život nije bio u plodnoj komunikaciji.[91] Ako jest, smrt u onome koji ostaje ne može uništiti njezine plodove, tj. komunikacija će, ako je istinska i duboka, sačuvati svoj bitak kao vječnu stvarnost i na taj način će smrt biti pohranjena u život. Smrt kao događaj postoji samo kao smrt drugoga. *Moja smrt* je za mene kao čovjeka neiskusiva i čovjek ju može samo apstraktno pojmiti.[92] No, ona ipak postoji, usprkos čovjekovom

86 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život.,* 107.

87 Ljubomir TADIĆ, *Zagonetka smrti. Smrt kao tema religije i filozofije.,* 151.

88 *Isto.*

89 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 397.

90 Usp. Ljubomir TADIĆ, *Zagonetka smrt. Smrt kao tema religije i filozofije*, 152.

91 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti isitne*, 75.

92 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 398.

uzmicanju, lažnim hrabrenjima, pokušajima ravnodušnog okolišanja ili uzleta u trenucima hrabrosti. Tiče li se uopće čovjeka njegova vlastita smrt ili ne, strepnja pri pomisli na nestanak ostaje i volja za opstankom ne može ju ukinuti. Jaspers ovdje razmišlja o hrabrosti. Hrabrost bi u ovom kontekstu trebala predstavljati čovjeka koji živi istinoljubivo bez samoobmana jer bi u protivnom smrt bila nadvladana pod cijenu gubitka granične situacije.[93]

No, strepnja koju smrt izaziva u čovjeku i dalje postoji i Jaspers je dvojako tumači, kao *dvostruki strah*: *od tubitka* i *od egzistencije*. Strah od tubitka zapravo je tjeskoba nastala zgražanjem pred nebitkom ukoliko tubitak nije u određenom smislu pojavna stvarnost kao život u svijetu sa sjećanjem i sviješću, nego jednostavno sve i takav strah je neukidiv.[94] To je strah od osjetilne propadljivosti tubitka u vremenskoj pojavnosti koji nastaje nenadilaženjem očaja prilikom smrti drugoga. Egzistencijalni strah jest strah od gubitka egzistencije koji je relativiziran žudnjom za životom koji uništava egzistenciju i izaziva bespomoćan strah pred biološkom smrću.[95] Volja za opstankom jednostavno ne može uništiti strašnu strepnju pred nestankom, no životna odvažnost čovjeka koji posjeduje znanje o smrti može tu strepnju ukinuti u sadašnjosti egzistencijalne stvarnosti. Jaspers ovdje spominje *pripravnost na smrt*[96] koja podrazumijeva mirno držanje u kojem s jedne strane stoje strah pred smrću i volja za životom, a s druge egzistencijalna izvjesnost koju uvijek valja nanovo stjecati. Ta pripravnost zapravo se uvijek stječe na osnovi boli. Bilo zbog previše ili premalo očajanja. Taj dvostruki strah dopušta da se strepnja pred smrću pojavi u dvostrukom obliku: *tubitak koji nije pravi* – život bez mogućnosti u kojem je čovjek fizički živ, ali si je u svakom drugom segmentu oduzeo životi kao *radikalni nebitak* koji predstavlja suprotnost.[97] „Samo kao činjenica, smrt je uvijek ista činjenica.“[98] Ona ne prestaje postojati u graničnoj situaciji, ali se mijenja u svom obliku ovisno o čovjekovom stavu prema njoj. „Za onog čovjeka koji egzistenciju ostvaruje iz vlastitog temelja, smrt nije tako smrtna jer se javlja kao ispunjenje au-

93 Usp. *isto,* 400.

94 Usp. *isto*.

95 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, 111.

96 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 401.

97 Usp. *isto.*

98 Ljubomir TADIĆ, *Zagonetka smrt. Smrt kao tema religije i filozofije*, 155.

tentičnog života.“[99] Ti čovjekovi trenuci imaju vječnu vrijednost, bez obzira što samu zagonetku smrti živ nikada neće moći riješiti.

4.2. Patnja

Patnja je neizostavna suputnica svakog čovjeka. Ona nije samo ograničavanje i djelomično uništenje tubitka jer iza svake patnje stoji smrt.[100] Nje niti jedan čovjek ne može biti pošteđen. Jaspers smatra da ako čovjek patnju ne drži kao nešto konačno, nego kao nešto što se može izbjeći, ona nije granična situacija i, kao takva, ne spada u tubitak te gubi svoj smisao. U svakom slučaju, patnje su pojedinačne i, kao granične situacije, ne pogađaju cjelinu tubitka. Čovjek se bori protiv patnje pod pretpostavkom da se ona može nadići i od sebe zahtijeva veliki napor koristeći sva racionalna i empirijska smislena sredstva.[101] Ipak, uspjeh u takvoj situaciji je uvijek ograničen i čovjek često bira lakši put, put zavaravanja samog sebe da će patnju izbjeći.[102] Tim putem čovjek neće imati priliku upoznati samoga sebe, svoju snagu i izdržljivost i zapast će u očaj nemogućnosti da od nje pobjegne. Patnja zahtijeva borbu, napor i izdržljivost i tu se čovjek pokazuje kakav doista jest.

Jaspers patnju ne smatra nečim tragičnim, naprotiv, smatra je buđenjem egzistencije. Samo na boli poraza izrasta sreća. Kroz patnju čovjek nauči razlikovati bol od sreće i, ne praveći od sebe žrtvu, može priznati „pad“ i hrabro mu se suprotstaviti.[103] Suočivši se s patnjom, čovjek shvaća da je doista ne može izbjeći. Jedino što mu preostaje jest prihvatiti je, a zatim i djelovati.[104] Na težak i bolan način, čovjek kroz patnju dolazi do svijesti o samom sebi.

4.3. Borba

Borba je sastavni dio života jer život jednostavno ne poznaje bezuvjetno i stalno sretne. Na borbu čovjeka tjeraju tjeskoba, patnja,

99 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 76.

100 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 403.

101 Usp. *isto*.

102 Usp. *isto*.

103 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, 113.

104 Usp. *isto*.

strah, osjećaj vlastite nedostatnosti i slične emocije koje u određenoj situaciji osjeća. Kao granična situacija, borba se može realizirati samo ako je čovjek aktivno stvara.[105] Čovjek je svjestan, ili pak sluti da se u životu neprestano i neumorno mora boriti što, kao graničnu situaciju realizira u borbi za tubitak, ali i egzistenciju.

U borbi za tubitak, Jaspers spominje dva najučestalija rješenja: ne želeći borbu, čovjek se svim silama opire i na taj način želi očuvati i ostvariti tubitak ili afirmira borbu zbog same borbe i svejedno mu za što se bori i kojim sredstvima.[106] Oba puta su radikalna i tubitak propada. Niti pasivnost, niti brutalno nasilje ne mogu očuvati tubitak. Čovjek treba sam procijeniti gdje će, kako i kada pokazati svoju moć ili trpjeti, tj. gdje će se i kada boriti. Egzistencija se ostvaruje u komunikaciji koja se odvija u izmjenjivanju životnih situacija. Tu uvijek postoji rizik. No, ipak, ta borba uopće ne mora biti nasilna niti sputavajuća za drugoga. Može jednostavno biti – borba u ljubavi. Cilj te borbe jest istina i ona se odvija u konkretnim situacijama težeći krajnjem izvoru i svrsi, tražeći puteve za novi smisao.[107] Takva borba moguća je samo na osnovi solidarnosti koja u svakom čovjeku bez pitanja pretpostavlja mogućnost egzistencije.[108]

4.4. Krivnja

Kao i borba, i krivnja se kao granična situacija može realizirati samo ako je čovjek aktivno stvara. Krivnji čovjek ne može pobjeći ako jest kriv. Može se zavaravati potiskujući je, prebacivati je na drugoga i tako misliti da ju je izbjegao, no ona ostaje u njemu, u njegovom tubitku i izaziva kaos.[109] Zato, ako do krivnje dođe, čovjek se treba suočiti s njezinim izvorom, priznati je i sebi i drugima. Za Jaspersa bit krivnje leži u nužnosti odlučivanja za izvjesnu mogućnost, a time i propuštanja da se čovjek odluči i za neku drugu, jer se jednom odlukom mnoge druge mogućnosti gube u nepovrat. Čovjek koji nešto odluči, mora i djelovati. Bez djelovanja čovjek ne može ostvarivati svoju egzistenciju. Moglo bi se reći da, u biti, krivnja dolazi iz čovjekove slobode. Čovjek se može

105 Usp. *isto*, 114.

106 Usp. *isto*, 115.

107 Usp. *isto*, 116.

108 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 411.

109 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, 117.

odlučiti i ne djelovati te se zatvoriti u sebe. Ipak, djelovao ili ne, čovjek će snositi krivicu. Razlog toga jest čovjekova svijest o nužnosti odlučivanja koju Jaspers naziva savjest. Iz savjesti proizlazi svijest o krivnji, a krivnja donosi bol koju čovjek nanosi i sebi i drugima.[110]

U ovoj graničnoj situaciji sve što čovjeku preostaje jest da svjesno uzme u obzir da se nešto događa zahvaljujući njemu, a da on to zapravo ne želi. Ipak, smatra se odgovornim za taj čin. Prihvaćanje odgovornosti znak je spremnosti prihvatanja krivnje i stvara pritisak u čovjeku koji može pomisliti da će ga izbjeći ako živi bez granične situacije, ne dajući da ga pritisnu posljedice njegovih djela. Ili će, još radikalnije, pokušati sakriti svoju krivnju tješeći se da on nije odgovoran za tubitak kakav jest što će ga dovesti do odbacivanja sebe kao moguće egzistencije, a da toga neće biti svjestan.[111] Jaspers kaže da egzistirati znači moći prihvatiti krivnju i kao stalno potencijalnu mogućnost i kao neizbježno konkretno iskustvo. Od krivnje se ne može pronaći siguran zaklon, neka izolirana spokojnost koja bi osigurala *čistoću duše*, „žuđeno stanje egzistencije."[112] Čovjek se s njom može jedino suočavati makar to značilo i suočavati se s njezinim izvorištima. Ipak, čovjek se s krivnjom može i mora nositi kako bi se od nje očistio. Kao moguća egzistencija koja se treba ostvarivati, čovjek može snositi samo jednu, istinsku i neotklonjivu krivicu – odbacivanje mogućnosti egzistiranja.[113]

5.0 Čovjekov odnos prema transcendenciji

Egzistencija spoznaje sebe u svojoj slobodi samo tako što u istom činu opaža i nešto drugo u odnosu na sebe. Ona shvaća da svoju poklonjenost u slobodi ima zahvaliti nečemu drugome, što nije ona sama. To drugo otkriva se kao transcendencija putem koje se egzistencija ostvaruje. Tek u odnosu spram transcendencije, egzistencija stupa u proces samospoznaje i samoostvarenja što znači da egzistencija postoji samo u odnosu na transcendenciju.[114] Čovjek postojeći ne stvara sam sebe. Odnosom s transcendencijom on saznaje da je darovan sam

110 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 76.

111 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija,* 414.

112 Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, 120.

113 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 414.

114 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 538.

sebi od transcendencije. Stoga Jaspers poziva čovjeka da se ohrabri i krene na put samospoznaje kao egzistencije u odnosu na transcendenciju jer tako možda i doživi da bude obuzet Obuhvatnim.[115] Taj put prvenstveno podrazumijeva čovjekovu čvrstu odluku, ali u svojoj slobodi, a zatim i „odustajanje od tradicionalne predmetno-metafizičke vrste znanja kako bi mogao dospjeti na razinu na kojoj u svemu može vidjeti *šifre transcendencije* i tako svoj vlastiti tubitak tjerati na samoprevladavanje.“[116] Takvim djelovanjem čovjek traži svoj bitak iz moguće egzistencije i upravo to je put k transcendenciji koji Jaspers rasvjetljava svojom filozofskom metafizikom.

5.1. Transcendencija i transcendiranje

Više no što je svijet, transcendencija (*die Transzendenz*) je za Jaspersa bitak po sebi – nespoznatljivi apsolutni bitak. „Ona je ono apsolutno Obuhvatno – izvor i temelj čovjekove egzistencije i slobode.“[117] Nju nikada nije moguće shvaćati kao nešto apsolutno odcijepljeno od svijeta jer svijet je prostor i vrijeme njezine imanencije.[118] Dakle, iako skrivena, transcendencija je stvarnost i to stvarnost bez mogućnosti jer, pošto je apsolutna, „preko“ nje nema ničega. Ona se kao stvarnost ne može pretvoriti u mogućnost,već ju čovjek kao takvu samo susreće. „Čovjek transcendenciju može iskusiti kao stvarnost samo u vlastitoj sadašnjosti.“[119] Na granici spoznatljivog orijentiranja u svijetu, čovjek transcendira prema samome sebi, odnoseći se prema nespoznatljivoj transcendenciji. Jaspers razlikuje tri moguća modaliteta držanja naspram transcendencije[120] koji predstavljaju stadije kretanja egzistencijalne svijesti transcendencije u vremenu: egzistencija ili osporava

115 Usp. Anto GAVRIĆ - Petar JAKOPEC, Metafizičke dimenzije u misli Karla Jaspersa, 497.

116 *Isto*.

117 Rusmir ŠADIĆ, Transcendencija u Jaspersovoj filozofiji egzistencije, u: *Znakovi vremena,* 15(2012.) 57-58, 125-140. Ovdje: 131. Vidi također: Jan MILIČ LOHMAN: Transzendenz und Gottesname. Freiheit in der Perspektive der Philosophie von Karl Jaspers und in biblischer Sicht, u: Jeanne HIRSCH i dr. (ur.): *Karl Jaspers. Philosoph, Artzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, Piper & CO, München, 1986., 11-30.

118 Usp. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, 99.

119 Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 78.

120 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 537.

transcendenciju u vidu negativnog ponašanja prema transcendenciji, ili stoji protiv transcendencije, ili pak želi, ujedinjena s transcendencijom, kročiti kroz svijet. Oslanjajući se isključivo na sebe, egzistencija osjeća prazninu i očajanje, ali okrećući se transcendenciji, ona pronalazi svoje utemeljenje i smiraj. Egzistencija, svjesna svoje ograničenosti, nastoji u odnosu s transcendencijom nadići vlastitu konačnost i pronaći svoj temelj u onom beskonačnom.

Moguća egzistencija putem transcendiranja traga za bitkom koji, iako ne može biti pronađen poput predmeta, daje izvjesni oslonac samoj egzistenciji. Znanje o bitku koji jest transcendencija javlja se u nesvakidašnjem unutarnjem djelovanju, u čovjeku. Transcendirajući, egzistencija ulazi u prostranstvo *onostranog*. Jaspers određuje tri moguća načina transcendiranja. *Formalno transcendiranje* (*Das formale Transzendieren*) nadilazi bitak koji je određen u kategorijama, pri čemu misao transcendira od zamislivog k nezamislivom, od određenog k neodredivom. Iako je apsolutni bitak nemoguće promišljati, jednako je nemoguće ukinuti želju za njegovim promišljanjem. Stoga je nužno transcendirati k tom apsolutnom bitku u mišljenju koje se dovršava u onom *ne-moći-misliti*, budući da se mišljenje ne može držati transcendencije koja traži ukidanje svega promišljenog jer je „zamislivo da ima nešto što nije mislivo". S obzirom na to da se transcendencija ne može odrediti nikakvim objektom, ona odbacuje sve mislivo kao nevažeće. Pošto je transcendencija misliva jedino kao nemisliva, čovjek umjesto znanja mora uzeti vjeru.[121] Formalno transcendiranje jest izuzetno važno jer, „ako ga se ispravno razumije, ono sprečava materijaliziranje, tj. imanentizaciju transcendencije i otvara prostor za šifre."[122] Drugi način transcendiranja podrazumijeva tematiziranje pitanja egzistencijalnih veza s transcendencijom, odnosno što ona jest i kako nastupa u odnosu na moguću egzistenciju. Čitanje šifri transcendencije – jezika transcendencije, koje se manifestiraju u empirijskoj stvarnosti, a s ciljem dešifriranja bitka kao šifre, predstavlja treći oblik transcendiranja k apsolutnom bitku. Osvjedočenje u zbiljnost i prisutnost transcendencije snažno je povezano s osluškivanjem govora transcendencije i opažanjem šifri u njihovoj imanentnosti. Ši-

121 Usp. Rusmir ŠADIĆ, Transcendencija u Jaspersovoj filozofiji egzistencije, 133.

122 Danijel TOLVAJČIĆ, Transcendencija, filozofijska vjera i šifra „Bog". Neki aspekti metafizike Karla Jaspersa, u: Boško PEŠIĆ – Danijel TOLVAJČIĆ (ur.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo „Karl Jaspers", Zagreb, 2013., 103-130. Ovdje: 109.

fre mogu biti sve što se čovjeku pojavljuje u svijesti uopće i zato one označavaju apsolutne granice ljudske svijesti i izvan njih mišljenje ne može ići.[123] Međutim,iako se transcendencija otkriva putem šifri i manifestira u imanentnosti svijeta, ostaje skrivena za spoznaju. Čovjek koji autentično živi može ju „dohvatiti" samo putem vjere kao unutarnjeg djelovanja.

5.2. Egzistencijalne veze s transcendencijom

Problematika egzistencijalnih veza s transcendencijom (*Existentielle Bezüge zur Transzendenz*) podrazumijeva eksplikaciju modaliteta nastupa transcendencije u odnosu na egzistenciju, ali ne u smislu neposrednosti, nego u pogledu antinomičnosti egzistencijalnih principa.[124] Transcendencija se otkriva nama onako kako se mi prema njoj odnosimo tako da veza egzistencije s transcendencijom nikada nije jednoznačna. Egzistencija se postavlja prema transcendenciji s prkosom i odanošću. Prkos koji se u čovjeku javi može se nadići samo u svojoj osnovi, posredstvom snage koju daruje transcendencija. Ta snaga i sposobnost za poništavanje prkosa dolazi iz veze s transcendencijom u kojoj vidimo Sveobuhvatnog kao onog kojem ostajemo povijesno, neuvjetovano obvezani. S druge strane, transcendencija od nas traži apsolutnu odanost koja oslikava našu unutarnju težnju k transcendenciji, ali i spremnost za život u njegovoj raznolikosti. Također, usmjerena prema ili od transcendencije, egzistencija sebe shvaća u padu i usponu. Jedno je egzistencijalno stanje moguće spoznati samo u vezi s drugim, budući da je mogući uspon vezan za mogući pad i obrnuto. Veza s transcendencijom omogućuje nam uspon, nasuprot kojeg, kao posljedica otuđenosti i prkosa spram transcendencije, stoji pad.

Na tragu tog razmišljanja moguće je načiniti uvid u povijesnu „zategnutost" odnosa između egzistencije i transcendencije, čime se doprinosi rasvjetljavanju same egzistencije i njenoj spoznaji. Približiti se samom sebi, dohvatiti i spoznati samog sebe, čovjek može isključivo u odnosu s transcendencijom posredstvom koje i jest. Drugim riječima, kroz transcendentnost onostranog mi spoznajemo imanentnost ovostranog.[125] Da bi pravilo vrijedilo i obrnuto, čovjek prvo kroz samospo-

123 Usp. *isto*, 110-111.

124 Usp. Rusmir ŠADIĆ, Transcendencija u Jaspersovoj filozofiji egzistencije, 135.

125 Usp. *isto*.

znaju mora otkriti ono Drugo kao apsolutno što za sobom povlači pitanja o odnosu transcendencije prema egzistenciji. Neovisno o tome, eksplikacija egzistencijalnih veza s transcendencijom ne može pribaviti spoznaju same transcendencije. Prisutna, ona i dalje ostaje skrivena.

5.3. Čovjek kao šifra

„Samom sebi nikad dovoljan, nijednim znanjem obuhvaćen, čovjek je sebi šifra."[126] Čovjek se najviše može približiti transcendenciji shvaćajući sebe kao šifru (*die Chiffre*). Priroda i povijest su otvoreni, svijest je samo pojava, egzistencija ostaje mogućnost, pa pošto čovjeku nije dostupna nijedna cjelina koja bi, zatvarajući se bila bitak, čovjek sebi stvara slike cjeline koje su, ipak, upitne. Autentično egzistirajući čovjek, čitajući sebe kao šifru, iako je ne zna niti poima, spoznaje jedinstvo transcendencije.[127] Ovdje je autentičan odnos transcendiranja čovjeka prema sebi uvjet transcendencije, baš kao što je i transcendencija uvjet transcendiranja prema samome sebi. U tom odnosu jedinstvo onoga u čovjeku što je inače od njega razdvojeno, postaje mu šifra. Čovjek je u svom opstanku, kao moguća egzistencija, u neprestanom traženju za nekom zatvorenom cjelinom. On jednostavno ne postaje ta cjelina i mora ju neprestano tražiti. To traženje je imperativ transcendencije, dok je nalaženje samo mogućnost.

Jaspers prvo govori o *šifri jedinstva čovjeka s njegovom prirodom*[128] *gdje se čovjek promatra u svom osjetilnom tubitku. Erotika* je tubitak čovjeka kao prirode u kojoj se najodlučnije izražava šifra njegovog bitka. Ona postaje šifra tek u trenutku kad je čovjekova egzistencija shvati kao izraz komunikacije u svojoj transcendenciji, kao postojanje čovjekova bitka osjetilnim u bezuvjetnoj komunikaciji. Čovjek je vođen svojim osjećajima, težnjama i nagonima.[129] Predajući se samo nagonima, čovjek neće sebe u potpunosti ostvariti. S druge strane, predajući se bezuvjetnom ostat će osiromašen za osjetilna iskustva. Čovjek te dvije strane mora uspjeti uravnotežiti, i to kroz komunikaciju s drugima, kako bi se njegova egzistencija mogla ostvarivati.

126 Karl JASPERS, *Filozofija*, 649.

127 Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 78–79.

128 Karl JASPERS, *Filozofija*, 649.

129 Usp. Ljilja BUDIMIR, Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, 298–299.

Egzistencija i svijet su isprepleteni kroz situacije jer svijet je mjesto čovjekova traganja za samim sobom, mjesto njegove komunikacije, uspona i padova, mjesto gdje čovjek uči i na koje djeluje. Pod tim vidom Jaspers govori o *šifri jedinstva čovjeka sa svojim svijetom*.[130] Čovjek ne može odbaciti činjenicu da je fizički, tjelesno, ovdje u svijetu, niti povijesno-društvenu situaciju u kojoj se nalazi. Ipak, iako je zbog tjelesnosti vezan za opstanak u svijetu, on je istovremeno i *iznad-tjelesno*[131] *biće. Sudjelujući u svijetu, čovjek prodire „iznad" njega, u nespoznatljivo i tako sebi, u svijetu, postaje šifra. Ostati na razini pukog tubitka, čovjeku je nedopustivo jer jedinstvo šifre njegova bitka nije u čovjeku kao opstanku, već u čovjeku kao mogućoj egzistenciji koja djeluje iz svoje slobode, sjedinjujući se sa svojom prirodom i svojim svijetom.*[132] *Dakle, čovjek je kao moguća egzistencija i kao sloboda sam sebi šifra. Šifra sloboda* proizlazi iz činjenice da je čovjek zapravo sloboda i u rasvjetljavanju spoznaje da nije sama sebe stvorila. Čovjek kao moguća egzistencija nadilazi svoj puki opstanak u slobodi tražeći i nalazeći sebe i rasvjetljavajući svoju egzistenciju. Njegovo je nadilaženje opstanka usmjeravanje i uzdizanje njegove egzistencije k transcendenciji.[133]

Ipak, čovjek nije sebi darovan otkrivenjem, niti nekim objektivnim jamstvom, nego u trenucima u kojima nastupa odluka njegova htijenja, pripreman usvajanjem povijesne predaje, uzorom i vođenjem, rasvijetljen u komunikaciji. „Transcendencija dolazi čovjeku onako kako se čovjek za nju priprema, pa je taj dolazak, s takvom spremnošću, njezina šifra."[134]

6.0 Zaključak

Ako filozofija egzistencije „daje dijagnozu" čovjekovog stanja, onda možemo reći kako nudi i svojevrsnu „terapiju". Jaspersov konačni ishod jest iznalaženje smisla u besmislu što bi značilo da „postajati čovjekom" znači osmišljavati vlastitu egzistenciju unutar

130 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 650.

131 Ljilja BUDIMIR, Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, 300.

132 Usp. Karl JASPERS, *Filozofija*, 651.

133 Usp. Ljilja BUDIMIR, Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, 301.

134 Karl JASPERS, *Filozofija*, 652.

neukidivih graničnih situacija, kao i paradoksalnosti na koje nailazi u svojem životu.

To nas izravno dovodi do pitanja o čovjeku i njegovom mjestu i odnosu prema svijetu. Ako je čovjek svijet za sebe u svijetu koji je o njemu neovisan, onda je i upućen na svijet da spozna svoje ograničenosti i s njima živi. Pod pretpostavkom da si čovjek kao moguća egzistencija „osvijetli" kako ga bitak svijeta ne ispunjava, on u sebi otkriva nešto što nije on sam – transcendenciju, temelj svega, koju pak nalazi u vlastitom biću kao izvor egzistencijalne slobode. Čovjek je – ukoliko želi biti autentično ljudsko biće – primoran ne samo „opstojati", već i „egzistirati", ali u transcendentno zasnovanoj i poklonjenoj slobodi sam odlučuje što ta egzistencija jest i može biti. To, prema našoj interpretaciji, znači da čovjek ima trajnu zadaću da u vlastitoj slobodi postaje upravo on sam.

LITERATURA:

1. Ljilja BUDIMIR, Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, u: *Filozofska istraživanja*, 32(2012.) 2, 297-312.
2. Ljilja BUDIMIR, Mogućnosti održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa, u: *Filozofska istraživanja*, 31 (2011.) 3, 537-556.
3. Andreas CESANA, Daring to Live Out of Uncertainty. Karl Jaspers on Philosophic Faith, Transcendence and Ciphers, u: Kurt SALAMUN/Gregory J. WALTERS (ur.), *Karl Jaspers's Philosophy. Expositions and Interpretations*, Humanity Books, New York, 2008., 169- 194.
4. Anto GAVRIĆ – Petar JAKOPEC, Metafizičke dimenzije u misli Karla Jaspersa, u: *Obnovljeni život*, 67 (2012.) 4, 495-510.
5. Karl JASPERS, *Duhovna situacija vremena*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1998.
6. Karl JASPERS, *Filozofija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989.
7. Karl JASPERS, *Filozofija egzistencije/Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd, 1967.
8. Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb, 2011.
9. Karl JASPERS, *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb, 2012.

10. Križo KATINIĆ, *Živjeti za smrt, umrijeti za život*, Stajergraf, Zagreb, 2005.
11. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1996.
12. Ante KUSIĆ, Pojedinac i jedinstvo povijesti u filozofiji Karla Jaspersa, u: *Crkva u svijetu*, 15 (1980.) 2, 104-119.
13. Wenzel LOHFF, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers*, Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1957.
14. Jan MILIČ LOHMAN, Transzendenz und Gottesname. Freiheit in der Perspektive der Philosophie von Karl Jaspers und in biblischer Sicht, u: Jeanne HIRSCH i dr. (ur.), *Karl Jaspers. Philosoph, Artzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, Piper & CO, München, 1986., 11-30.
15. Julian N. HARTT, God, Transcendence and Freedom in the Philosophy of Karl Jaspers, u: *The Review of Metaphysics* 4 (1950.), 247-258.
16. Josip OSLIĆ – Danijel TOLVAJČIĆ, Odnos filozofijskog vjerovanja i objavljene religije kod Karla Jaspersa, u: *Bogoslovska smotra*, 77(2007.) 3, 603-625.
17. Ante PERIŠA, Humanizam i sloboda kod Karla Jaspersa, u: *Scopus*, 12(2012.) 25, 43-51.
18. Boško PEŠIĆ, Jaspersovo „rasvjetljavanje egzistencije“, u: Boško PEŠIĆ – Danijel TOLVAJČIĆ (ur.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo „Karl Jaspers“, Zagreb, 2013., 55-79.
19. Paul RICOEUR, The Relation of Jaspers' Philosophy to Religion , u: Paul Arthur SCHILPP (ur.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Company, New York, 1957., 611-642.
20. Rusmir ŠADIĆ, Komunikacija kao izvor egzistencije, u: *Logos*, 1 (2013.) 1, 45-53.
21. Rusmir ŠADIĆ, Transcendencija u Jaspersovoj filozofiji egzistencije, u: *Znakovi vremena,* 15 (2012.) 57-58, 125-140.
22. Mijo ŠKVORC, Pojam i problem tjeskobe, u: *Bogoslovska smotra*, 37(1968.) 3-4, 331-342.
23. Ljubomir TADIĆ, *Zagonetka smrti. Smrt kao tema religije i filozofije*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.

24. Danijel TOLVAJČIĆ, Filozofijska vjera Karla Jaspersa, u: *Crkva u svijetu*, 44(2009.) 3, 353-371.
25. Danijel TOLVAJČIĆ, Transcendencija, filozofijska vjera i šifra „Bog". Neki aspekti metafizike Karla Jaspersa, u: Boško PEŠIĆ – Danijel TOLVAJČIĆ (ur.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo „Karl Jaspers", Zagreb, 2013., 109-130.
26. Richard WISSER, *Karl Jaspers: filozofija u obistinjenju*, Kruzak, Zagreb, 2000.

izvorni znanstveni članak/ original scientific article UDK/UDC: 2-675(497.6)

MOGUĆNOSTI DIJALOGA U BOSNI I HERCEGOVINI

Ivica KRIŽ
Protestansko teološko učilište „Mihael Starin“
Franje Markovića 7, 31000 Osijek, Hrvatska
e-mail: krizivek@gmail.com

ABSTRACT

U članku autor nastoji iznijeti povijest međureligijskog dijaloga, deklaraciju Nostra aetate čl.3.,koja govori o islamskoj religiji na Drugom vatikanskom saboru. Zatim ćemo istaći perspektive i prepreke današnjeg dijaloga na području bivše Jugoslavije, odnosno Bosne i Hercegovine, kao mjesta koja svjetskoj javnosti može ponuditi pozitivan primjer kršćansko-islamskog dijaloga. U zaključku autor razmatra i predlaže mogućnosti za iskren dijalog u BiH. U znanstvenim istraživanjima autor razvija i promiče kritičku svijest o važnosti i nužnosti međureligijskog dijaloga u rješavanju religijskih izazova, posebno na području socijalne pravednosti i uspostavi trajnoga mira.

Ključne riječi: dijalog, islam, kršćanstvo, Bosna i Hercegovina, religija

THE POSSIBILITY OF DIALOGUE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

In the article, the author seeks to present history of inter-religious dialogue, Nostra aetete declaration, clause 3 (three), that talks about Islamic religion on The Second Vatican`s convocation. Then, the author proceeds with explaining perspectives and obstacles concerning today` dialogue in the countries of the former Yugoslavia, especially Bosnia and Herzegovina, which serves like positive example of the Christian-Islamic dialogue. In the conclusion, the author considers and suggests possibilities for sincere dialogue in Bosnia and Herzegovina. In scientific researches, the author encourages critical awareness concerning importance and necessity of inter-religious dialogue in solving religious challenges, especially when it comes to social fairness and establishment of permanent peace.

Key words: dialogue, Islam, Christianity, Bosnia and Herzegovina, religion

1.0 Uvod

Između mnogih tema iz područja filozofije i sociologije religija ovaj izvorni znanstveni članak posvetio sam međureligijskom dijalogu i njegovu značenju za suvremeni svijet i mir u njemu. Stoga se u fokusu nalazi međureligijski dijalog između katolika i muslimana u Bosni i Hercegovini te značenje toga dijaloga za izgradnju međusobnoga povjerenja i pomirenja između Bošnjaka (muslimana), Hrvata (katolika) i Srba (pravoslavaca) kao i drugih građana u Bosni i Hercegovini nakon završetka rata u BiH (1991-1995).

Teorijski oslonac u razradbi ove teme našao sam u dokumentima Drugoga vatikanskog sabora, posebice u dokumentima Dignitatis humanae i Nostra aetate kojima je Katolička crkva započela jedno novo razdoblje u svojoj povijesti – razdoblje otvaranja prema vanjskome svijetu i priznavanja autonomije svjetovnih područja, ali i posebnosti i važnosti drugih, pa time i nekršćanskih religija. Crkva je na to bila potaknuta zbivanjima u suvremenome svijetu u kojemu su se ljudi radi očuvanja mira, posebice nakon nemilih iskustava iz Prvoga i Drugog svjetskog rata, sve više približavali i međusobno surađivali na svim razinama. Svijet se nalazio u nezaustavljivome gibanju i mijeni. Religija i religijsko više nisu imali ono značenje u društvu koje su imali u nekim ranijim vremenima. Međutim, uvidjelo se da religiju nije moguće potpuno „*izgurati*" iz društva te da veliku ulogu u zaustavljanju ratova i sukoba u svijetu, kao i u uspostavi mira među narodima i državama, imaju religije, odnosno vjerske zajednice. Također, religije ponekad potiču sukobe što izaziva duboku moralnu i intelektualnu krizu u modernome svijetu.

Temeljem univerzalnog poslanja u naviještanju mira, promicanju jedinstva i ljubavi među ljudima, a također i među narodima, Katolička crkva je, propitujući iznova svoj odnos prema nekršćanskim religijama, Drugim vatikanskim saborom svoju pozornost željela iznova svratiti „*na ono što je ljudima zajedničko i što ih vodi do međusobnoga zajedništva*" (Nostra aetate). Time je ona odlučno zakoračila prema dijalogu s drugim religijama kako s kršćanskim (protestantizam i pravoslavlje) tako i s nekršćanskim (islamom i židovstvom), ali i s drukčijim svjetonazorima (ateizmom).

Spremnost Katoličke crkve da prizna posebnost nekršćanskim religijama i da s njima započne međureligijski dijalog nije ostalo bez odjeka u svijetu, pa tako ni na području bivše Jugoslavije, posebno u njezinim republikama Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Poticaj za dijalog

s nekršćanskim religijama plodno će tlo naći posebno u BiH u kojoj se u svakodnevnome životu susreću i međusobno komuniciraju kršćani, muslimani, židovi te pripadnici drugih nekršćanskih religija i svjetonazora. U tome smislu, posebnu pozornost posvetit ćemo stavovima jednog katoličkog, protestantskog i islamskog teologa te odjecima u sekularnoj javnosti od strane dvojice pravnika o međureligijskome dijalogu i njegovu značenju u stvaranju mira i povjerenja u Bosni i Hercegovini, ali i u bivšoj Jugoslaviji.

Nažalost ovaj članak ne uključuje tematiku pravoslavno-islamskog dijaloga u BiH kojega zapravo niti nema, za što je zaslužna teologija Svetosavlja. Ta teologija tipična je za pravoslavno kršćanstvo srpskog stila i iskustva utemeljenih na liku i djelu Svetog Save (1174-1236) nastalo u 30 godinama 20.st., a zastupa desnu političku teologiju koja se naziva svetosavski nacionalizam. Stoga Srpska pravoslavna Crkva muslimane smatra hereticima s kojima ne treba uopće voditi dijalog, a niti prema katolicima nije blagonaklona. Takav stav Srpske pravoslavne Crkve ideološki je inicirao rat u BiH. Nažalost i danas se taj stav u modernom pluralnom društvu nije promijenio. No, u Hrvatskoj se odnos pravoslavno-islamskog dijaloga bitno mijenja u pozitivnom smislu, dolaskom Mitropolita zagrebačko-ljubljanskog g.Porfirija Perića i Episkopa dalmatinskog g. Fotija, koji su ujedno i pokretači novoga pozitivnog pristupa rješavanja dugostoljetnih prepreka pravoslavno-muslimanskog dijaloga, koji će njihovim dolaskom zasigurno evoluirati. Siguran sam da će tijekom godina doći također do normalizacije odnosa pravoslavno-islamskog dijaloga u BiH, dolaskom novih generacija na vlast, neopterećenih prošlošću, odnosno usmjerenih u novu izazovnu budućnost koja će napokon u konačnici pisati jednu jedinu povijest BiH.

2.0. Nužnost za međureligijski dijalog

Tragovi kršćansko-islamskoga međureligijskog dijaloga mogu se prepoznati kako kod Isusa tako i kod Muhammeda. U tome smislu potrebno je istaknuti Isusov dijalog sa Samarijankom (Iv 41-42). Isus prolazi Samarijom u samarijski grad Sihem (aram. Sihara), današnje selo Askar na podnožju brda Ebala, koje je tisuću metara udaljeno od Jakovljeva zdenca. Isus je bio židov, a Samarijanci su bili u stalnim sukobima sa židovima jer su se osjećali kao građani drugoga reda, prezreni i odbačeni od židova koji su se proglasili izabranim narodom. Značajan je Isusov susret i dijalog sa Samarijankom koja Isusu daje

piti vode na zdencu. Isus joj tumači da njezina voda nakon nekoga vremena stvara žeđ te je potrebno ponovno piti, a on joj nudi živu vodu od koje nikada neće ožednjeti. Židovi koji su pozvani od Boga to nisu mogli shvatiti, a jedna odbačena i prezrena Samarijanka shvatila je prepoznajući znakove vremena, zapravo vrijeme spasenja. Ona je svjedočila taj događaj pred svojim narodom tako da su mnogi Samarijanci povjerovali. Slijedeći Isusov primjer, kršćani su dužni započeti dijalog s braćom koja vjeruju u jednoga Boga, kao i oni.

Također je potrebno istaknuti i činjenicu da je poslanik Muhammed vodio dijalog sa svojim stricem Ebu Talibom koji nije bio musliman, nego idolopoklonik, ali kojega je Muhamed veoma cijenio. Njegov stav prema židovima i kršćanima bio je također paradigmatičan. Imajući to u vidu, muslimani su „slijedeći Muhammedov primjer, dužni započeti i voditi dijalog s braćom koja vjeruju u jednoga Boga. Posebno stoga, što Muhammedov gore navedeni postupak za dijalog ima svoje utemeljenje u Kur'ānu" (El-Ma'ide / Trpeza 5,48). *„...A da je Allah (Bog) htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu (Bogu) ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti"* (Korkut 1993: 115).

Isus i Muhammed, svaki na svojstven način i svaki u vremenu u kojem je živio, davali su doprinos dijalogu pripadnicima različitih vjera i kultura. Unatoč mnogim međusobnim sporovima i ratnim sukobima kršćana i muslimana, bilo je kroz povijest i pojedinačnih pozitivnih istupa predstavnika obiju religija. Tako za vrijeme križarskih ratova papa Grgur VII. (Hildebrand iz Soane, oko 1020/1025-1085) 1076. godine piše poznato pismo alžirskome princu Al-Nasiru. Papa u pismu zahvaljuje kralju što je oslobodio neke kršćanske zarobljenike i obećao osloboditi druge. Nudeći kralju prijateljstvo kršćana, tumači kako kršćani i muslimani zapravo časte istoga Boga. Pozivajući se pritom na Evanđelje po Ivanu (Iv 1,9), Papa govori kako je Bog svemogući prosvijetlio kraljevo srce i um te, zajedno s princem Al-Nasiru, izražava spremnost pružiti primjer ljubavi i drugim narodima Europe, i to zato što muslimani i kršćani vjeruju i ispovijedaju *„samo jednoga Boga, premda na razne načine"* te ga hvale i časte kao stvoritelja svega. Na kraju pisma, Papa izražava želju praćenu molitvom da kralj postigne spasenje kod Boga u krilu Abrahamovu.

Četiri desetljeća koja prethode Drugome vatikanskom saboru, u crkvenome govoru o nekršćanima očituju određeni pomak, od tradicionalno veoma negativnoga pristupa nekršćanima, prepoznatljivoga

u službenim dokumentima središnjega crkvenog učiteljstva u terminima kao što su npr. *„siromašni pogani“, „nevjernici“, „nesretni pogani“* kojima se služe pape Benedikt XV. (Giacomo della Chiesa, 1854-1922) i Pio XI. (Achille Ratti, 1857-1939), pa do priznanja određenih vrijednosti i istina sadržanih u nekršćanskim kulturama o kojima govore pape Pio XII. (Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli, 1876-1958) i Ivan XXIII. (Angelo Giuseppe Roncalli, 1881-1963) koji je službeno otvorio zasjedanje Sabora.

U sekularnome društvu pluralizam je svakako donio snažan poticaj i izazov međureligijskome dijalogu. Stoga je sasvim opravdano zapažanje britanskoga povjesničara Arnolda Toynbeea (1889-1975) kada je pred sam kraj svojega života tvrdio da će među najsudbonosnije događaje XX. stoljeća, osim atomske bombe i kozmičkih putovanja, trebati ubrojiti i dijalog među religijama (Rossano 1983: 8). Osim toga doprinos dijalogu obilježili su migracijski tokovi početkom 20. stoljeća. Time počinje međusobno intenzivnije upoznavanje kultura i religija, naročito kada u Europu dolaze radnici iz islamskih zemalja, čime uz pomoć medija započinje era međureligijskoga dijaloga. U društvenome suživotu različitih kultura potrebno je posegnuti za dijalogom iskustva, što se postiže otvorenošću, iskrenošću i povjerenjem (Berger 1991: 70). Nedvojbeno je dijalog tijekom 20. stoljeća bio obojen politikom i teologijom identiteta, gdje dolazi do krize multikulturalnosti.

Katolička Crkva Drugim vatikanskim saborom konačno prepoznaje znakove vremena, napuštajući svoj stari nauk prema drugačijima *„extra ecclesiam nulla salus“*. No, danas ipak postoji velika opasnost da međureligijski dijalog bude opterećen politikom. Svemoćna politika financijski pomaže Crkve i razne druge vjerske zajednice tražeći zauzvrat raznovrsne usluge, a pri čemu vjerski vođe obično ne odolijevaju tim pritiscima.

Ne treba zanemariti Bratstvo Pija X. koje odbacuje dijalog s drugim religijama, kao i nepremostive razlike između ratobornoga vehabijskog islama i pacificiranih sufija spremnih na dijalog. Unatoč svemu u XX. st. raste svijest za međusobnim susretima, upoznavanjima i dijalogom religija, osnivaju se razne međunarodne institucije. Tako nastaje Svjetska konferencija religija za mir, međunarodna višekonfesionalna udruga osnovana 1966. u Washingtonu radi promicanja i čuvanja mira u svijetu, utemeljena na vjerskim i moralnim načelima. Pridružena je članica UN-a koja predstavlja dobar primjer koji je poznat i u Bosni i Hercegovini. Uz pomoć gore navedene organizacije, u Sarajevu je 1997. godine kao nevladina organizacija utemeljeno Međureligijsko vijeće u Bosni i

Hercegovini. Na inicijativu članova gore navedene međunarodne organizacije, osnovali su je reis-l-ulema Mustafa ef. Cerić (Islamska zajednica u BiH), mitropolit dabrobosanski Nikolaj (Srpska pravoslavna Crkva), Vinko kardinal Puljić, nadbiskup vrhbosanski (Rimokatolička Crkva) i Jakob Finci (Jevrejska zajednica BiH).

Dan ljudskih prava je 10. prosinca. Tog datuma je 1948. godine u New Yorku potpisana Opća deklaracija o ljudskim pravima (UN). Također iste godine utemeljeno je Ekumensko vijeće Crkava u Amsterdamu (22.08.-4.09.1948.). Ta dva temeljna dokumenta nastala 1948, oblikovali su sadašnju vjersku i političku stvarnost svijeta kao niti jedan ekumenski događaj dotada. Ono što je započelo u Amsterdamu možemo označiti pojmom *divinum*, dok ono što je stvoreno u New Yorku možemo opisati pojmom *humanum.* Ekumensko vijeće Crkava ujedinilo je oba ova termina i snažan ekumenski pokret koji je pokrenuo razjedinjeno kršćanstvo prema jedinstvu te označilo početak međuvjerskog dijaloga među vjernicima raznih religija svijeta u koji se je relativno kasno uključio i islam, kada je u Parizu na sastanku UNESCO-a, 19. rujna 1981. objavljena Opća povelja o ljudskim pravima u islamu. Isto tako na sastanku ministara vanjskih poslova Organizacije islamske konferencije u Kairu, 5. kolovoza 1990., proglašena je Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu, a Vijeće Arapske lige usvojilo je 15. rujna 1994. Arapsku povelju o ljudskim pravima.

Iz gore navedenih dokumenata vidljivo je kako je mir važan i kršćanima i muslimanima koji zajedno čine polovicu svjetskoga pučanstva. Za plodan dijalog potrebno je izgraditi međusobno povjerenje uzajamnim slušanjem na međureligijskim susretima u ozračju jednakopravnih partnera, zadržavajući pritom vlastito stajalište. Također prema otporima protiv međureligijskoga dijaloga mogu se pružiti socijalno-povijesni kao i mentalni razlozi od kojih na ovom mjestu spominjemo tri, naravno bez pretenzija na cjelovitost (Richard 1993: 16-21). To je kolektivno pamćenje neke skupine, strah od gubitka identiteta i mišljenje da pojedina religija posjeduje istinu, umjesto da sve religije tragaju za istinom. Stoga pluralizam u današnjem svijetu ima pozitivne konotacije prema dijalogu, jer nas priprema na upoznavanje drugačijega.

Dijalog može biti uspješan jedino ako se religije u međusobnome uvažavanju i iskrenome pomirenju i opraštanju okrenu izgradnji budućnosti u kojoj će svatko moći živjeti u svojoj vjeri, slobodno i bez straha da će biti marginaliziran i majoriziran. Svaka od religija treba istaći sličnosti koje ih spajaju kako bi došlo do praktične suradnje. U

fokusu svake religije trebao bi biti mir, praštanje, dobro, tolerancija, istina, sloboda, pravednost i ljubav. Nažalost, današnje sekularno društvo na mjesto etike stavlja ekonomiju, a na mjesto morala koristoljubivost, što ima negativne učinke na međureligijski dijalog. Stoga je nužno da religije promiču opće dobro, solidarnost, supsidijarnost i odgovornost. Na tragu tih načela održane su i molitve za mir (Richard 1993: 103). Dva susreta organizirana su u Asizu. Jedan je papa Ivan Pavao II. organizirao 9. i 10. siječnja 1993. i posvetio ga molitvi za mir na Balkanu. Pored nadbiskupa vrhbosanskoga, Vinka kardinala Puljića, susretu je nazočila i delegacija bosanskohercegovačkih muslimana. Drugi događaj u duhu Asiza, koji je također organizirao papa Ivan Pavao II. 24. siječnja 2002., jest Dan molitve za mir u svijetu nakon tragičnoga njujorškog događaja 11. rujna 2001. Tom je prigodom Papa istaknuo: „Želja nam je da se susretnemo, posebno pak kršćani i muslimani, kako bismo pred svijetom izjavili da religija ne može nikada postati motiv sukoba, mržnje i nasilja. Tko doista u sebe primi riječ dobroga i milosrdnoga Boga, ne može, a da iz srca ne isključi svaki oblik mržnje i neprijateljstva. U ovome povijesnom času, čovječanstvo ima potrebu vidjeti geste mira i čuti riječi nade“ .

Nužno je ovdje istaknuti dugu tradiciju Molitvenog tjedna za jedinstvo kršćana, koji je u kršćanskom svijetu nastao 1909., među anglikancima u SAD-u, a prihvatio ga je 1910. papa Pio X. Hrvatska ekumenska baština ponosi se dugotrajnom tradicijom Molitvenog tjedna za jedinstvo kršćana koji se obavlja svake godine od 18. do 25.siječnja. Danas svjedočimo brojnim molitvenim međureligijskim skupovima kako u Sarajevu, Mostaru tako i širom Bosne i Hercegovine i regije. Organizacija molitvenih skupova upravo je inicirana od strane vjerskih poglavara. Prvi molitveni susret u Sarajevu organizirao je Franjevački institut za kulturu mira iz Splita u suradnji s Franjevačkom provincijom Bosne Srebrene 27. listopada 1996. Tom je prigodom organiziran okrugli stol na temu *„Povratak – preduvjet trajnoga mira u BiH“* te niz molitvenih skupova na groblju *„Lav“* i brojnim sarajevskim bogomoljama (Zovkić 1998: 106). Time su u BiH odškrinuta vrata za iskreni dijalog kršćana i muslimana koji će se nastaviti daljnjim brojnim susretima i molitvama za izgradnju pravednijega i humanijega društva. Cilj međureligijskoga dijaloga nije težnja za sjedinjenjem svih religija, već uspostava trajnoga mira i socijalne pravde u svijetu, odnosno postizanje ravnoteže ravnopravnih partnera u dijalogu. Na međureligijskim molitvenim susretima molitva može biti i šutnja, ispit savjesti, čitanje svetih knjiga, paljenje svijeća, itd.

Zanimljivo je promišljanje katoličkoga svećenika i teologa dr. Hans Künga, profesora emeritusa iz ekumenske teologije u Tübingenu, kada u knjizi *Kršćanstvo i svjetske religije* progovara kako interreligijski dijalog u usporedbi s interkonfesionalnim dijalogom kaska pedeset godina (Küng 1994: 1). Za njega se istinsko pomirenje događa širenjem obzorja razumijevanjem, uz kvalitetne informacije koje potiču kritičko rasvjetljivanje povijesnih činjenica. Dijalog je stoga nužan da bismo ponajprije upoznali sami sebe, a zatim drugačije, čime bismo sprječavali ratove i omogućavali kvalitetan mir, što je važnije od dogmatskoga dijagoliziranja. Ako ekumenska teologija na vrijeme detektira konflikte, postoje šanse za dijalog jer će se time smirivati napetosti, uklanjati neosnovane razlike te iznaći prostor za pomirenje i opraštanje. Na taj način počinje dijalog ad extra i ad intra, odnosno započinje u nama samima autentičnim svjedočenjem vlastite vjere (Küng 1994: 390-392).

Još jedan profesor ekumenske teologije u Tübingenu zagovara Küngovo mišljenje. To je Karl-Josef Kuschel koji religije gleda kroz prizmu bogatstva u različitostima gdje svaki pojedinac spoznaje i shvaća ne samo sličnosti, već i razlike religija. On naime u islamu i židovstvu pronalazi Abrahamovu prisutnost koja otvara vrata dijalogu. Židovstvo vlastite korijene vuče od Abrahama do Mojsija; taj isti Abraham imao je ženu Saru i kršćansko dijete Izaka, kao i sluškinju Hagaru s kojom je imao muslimansko dijete Jišmaela (Kuschel 2001: 245-272). Time se može zaključiti kako su monoteističke religije bratske religije gdje se mogu pronaći razne molitve iz svetih spisa, kao naprimjer *Fatiha*, prva sura iz Kur'ana koja je prihvatljiva za sve monoteističke religije (Kuschel 2001: 296-297). Što se tiče Bosne i Hercegovine, ona je izazov Europi koja, pod uvjetom da religija nadvlada politiku i nacionalizam, može ponuditi multireligijski suživot (Kuschel 2001: 335-350). Muslimani su u BiH spoznali sufizam (mistiku) čime su postali tolerantni prema drugim religijama, kako Kuschel tumači Enesa Karića, profesora s Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u knjizi Essays on behalf of Bosnia: *„Abrahamska će ekumena postojati samo kad se židovi, kršćani i muslimani shvate kao „hanifi", kao Abraham (kako kaže Kur'an): kao bogotražitelji koji imaju povjerenje u Boga i koje je Bog obdario..." (Kuschel 2001: 350).*

Uvidjeli smo kako u međureligijskome dijalogu ne smije biti težnje pojedinaca da se sve religije pretvore u jednu po nekome demagoškom ključu. Svaka religija nosi svoje bogatstvo. Činjenica je da kršćanstvo i islam predstavljaju polovinu čovječanstva na zemlji. O tim

dvjema religijama ovisi mir u svijetu. One mogu zajedničkim snagama svijetu nametnuti novi svjetski poredak koji uključuje savjest pojedinca, gdje rad ima prednost pred kapitalom jer, nažalost, danas je činjenica da razvojem tehnologije čovjek gubi pravo na rad. Taj novi svjetski poredak trebao bi uključiti konkretnoga čovjeka u svojoj biti, odnosno njegovu obitelj, kulturu, osjećaj solidarnosti i ekološku savjest. To je zapravo glavna zadaća svih religija na socijalnome planu, a ne da religije samo pasivno promatraju tržišnu ekonomiju profita. To su u današnjemu sekularnom društvu više nego dovoljni razlozi da se iskreno upoznamo i budemo ravnopravni partneri u kreiranju mira za bolji svijet. Nažalost, danas gotovo sve religije 'koketiraju' s politikom, umjesto da svaka od njih doprinese općemu dobru. Potrebno je stoga dozrijevanje vjerskih vođa za rađanje nove paradigme svijeta. Vjerske vođe trebaju shvatiti da su iznad politike, a ne njezine pokorne sluge gdje prevladava osobni interes pojedinca.

3.0. Nostra aetate (NA)-prekretnica dijaloga

Od svih dokumenata Drugog vatikanskog sabora, a mnogi govore o pravu na vjersku slobodu (*Dignitatis Humanae),* deklaracija *Nostra aetate* u članku 3., iako najkraći dokument, izravno spominje mišljenje Katoličke crkve o islamu, što je revolucijski pomak. Slijedi citat NA čl.3;

3. Islamska religija

Crkva gleda s poštovanjem i muslimane, koji se klanjaju jedinomu Bogu, živom i subzistentnom, milosrdnom i svemogućem, stvoritelju neba i zemlje, koji je govorio ljudima. Oni se svom dušom nastoje podložiti njegovim skrovitim odlukama, kao što se Abraham, na koga se islamska vjera rado poziva, podložio Bogu. Oni Isusa, istina, ne priznaju Bogom, ali ga ipak časte kao proroka, a također i njegovu djevičansku majku Mariju. Nju ponekad i pobožno zazivaju. Osim toga iščekuju dan suda, kad će Bog naplatiti svim uskrslim ljudima. Zato cijene moralni život, a Boga štuju napose molitvom, milostinjom i postom.

Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana dolazilo do čestih sukoba i neprijateljstava, Sveti sabor poziva sve da se, zaboravivši što je bilo, iskreno trude oko međusobnog razumijevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, ćudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude.

Novost ovih koncilskih izjava njihova je doktrinarna važnost kao i dijaloška otvorenost koja ukazuje na vjerske vrijednosti, ali i neke konkretne izazove i perspektive za budućnost. U odnosu prema muslimanima (NA 3), prvi puta u povijesti kršćanstva spominje se poštovanje islamskoj religiji, te naglašavaju zajedničke vjerske vrijednosti: praotac Abraham, čašćenje Isusa, ali samo kao proroka, Isusova majka Marija, eshatološke vrijednosti, kao i tri važna stupa muslimanske vjere: molitva, milostinja i post, ukazujući pritom kako Crkva direktno poziva muslimane na dijalog i susret uz zaštitu univerzalnih ljudskih vrijednosti (pravo na život, religiju, slobodu savjesti i izražavanja, ravnopravnost). Nažalost, Deklaracija prešućuje neke bitne stavke islama, vjerojatno zbog teološke opreznosti, budući se nigdje u dokumentu ne navodi islam kao institucija religije, već se najprije obraća kršćanima i muslimanima kao konkretnim ljudima i vjernicima. Isto tako, ne spominje se ime proroka Muhammeda, začetnika islama, ni knjiga Kur'an koja se nalazi u srcu muslimanske vjere, niti se eksplicitno govori u kategorijama „*Objave (Wahy)*" ili *„povijesti spasenja".* Dakle, religija islama je u tim dokumentima hendikepirana budući nedostaje prvi (Muhammed) i peti islamski (hadž-hodočašće) šart (vjerovanje). No, unatoč svemu, *Nostra aetate* je novi izazov u kršćansko-muslimanskim odnosima koji je otvorio nove obvezujuće perspektive jedne i druge religije.

4.0. Međureligijski dijalog- prepreke i perspektive

O recepciji Drugoga vatikanskog sabora veliki doprinos dao je Nediljko Ante Ančić u članku *„Tumačenje znakova vremena – zaboravljena zadaća Crkve?"*, analizirajući u njemu signa temporum (znakove vremena) pod lupom Evanđelja (Ančić 2007: 200-226). Sam termin *„znakovi vremena"* nema nikakvo teološko utemeljenje, već ga prvi spominje papa Ivan XXIII, preporučujući ga Saboru, dok ga bečki kardinal Franz König (1905-2004) uvršćuje u dokument Gaudium et spes. Tu nije riječ o prilagodbi Crkve suvremenome svijetu, već o traganju *„obnovljenoga i produbljenoga oživotvorenja vjere u aktualnoj situaciji".* Ančić također smatra kako neki autori teroristički napad 11. rujna 2001. u New Yorku (Americi) promatraju u svjetlu čitanja znakova vremena koji je dao poticaj intelektualcima sa Zapada da intenzivnije proučavaju islam u perspektivama kršćansko-islamskoga dijaloga (Ančić 2007: 223).

Peter Hünermann, profesor dogmatike na Teološkome fakultetu u Tübingenu, navodi da su iz današnjega osvrta na Sabor, nakon 50 godi-

na, učinjeni mnogi koraci, posebice u prihvaćanju dijaloga s istočnim i reformiranim Crkvama, u međureligijskome dijalogu, reformi redovničkih zajednica, razvoju biskupskih nacionalnih sinoda, u restrukturiranju misijskoga rada, zalaganju za ljudska prava i socijalnu osjetljivost (Hünermann 2012: 22-24). No, pojašnjava on, dolazi i do trzavica Rimske kurije prema Teologiji oslobođenja, ne misleći pritom da samo siromašni mogu spriječiti kako prekomjernu institucionalizaciju Crkve tako i njezinu profanizaciju. Otvara se i pitanje položaja žena u Crkvi, ženidbe svećenika, nejednakog stupnja napretka u suodnosu laika i klera te pitanje odnosa Crkve prema ekologiji. Autor smatra kako je papa Benedikt XVI. vodio Crkvu povratku običajima i pravilima prije Sabora, što potkrepljuje primjerom aktualizacije tridentinske Mise na latinskom, bez savjetovanja i dogovora s biskupskim konferencijama te pomilovanjem Bratstva Pija X. koje ne prihvaća međureligijski dijalog i otvaranje Crkve svijetu, već se okreće starim tradicionalnim vrijednostima. Time, smatra on, Božja riječ ne odzvanja u Crkvi jer je crkvena hijerarhija zatvorena i koncentrirana samo na očuvanje i održavanje same sebe. No, sadašnji papa Franjo otkrio je anomalije Katoličke crkve i zauzeo pozitivan stav spram kršćansko-islamskog dijaloga posjetivši multikulturalno Sarajevo 6.lipnja 2015., tražeći od političkih vođa prosperitet BiH, te vrijednosti koje nas ujedinjuju, a na razlike koje treba gledati kao mogućnosti, pri čemu je – obrazlaže papa Franjo - nužan strpljiv dijalog kako bi se ljudi, obitelji i zajednice mogli razvijati prenoseći vrijednosti svoje kulture i prihvatajući dobra iskustva drugih. Teške rane nedavne povijesti mogu se zaliječiti, poručuje papa Franjo BiH.

Govoreći o situaciji u multireligijskoj Aziji nakon Sabora, Wilfred Felix, utemeljitelj i ravnatelj Asian Centre for Cross-Cultural Studies te predsjednik Međunarodnoga teološkog časopisa Concilium, navodi da je Sabor donio obnovu kršćanskim zajednicama, odnosno premostio jaz između vjere i kulture razvijajući inovativne teološke perspektive (Felix 2012: 149-155). U Aziji se razvija međureligijski dijalog s različitim kulturama i sa siromašnima, za što je zaslužna deklaracija *Nostra aetate*, te su time, navodi on, kršćani izbjegli ponašati se prema jednom obrascu većine vješto koristeći dijalog za međusobno uvažavanje, a ne više za obraćenje drugačijega. U tome je području Azijska Crkva evoluirala, iako nezadovoljna papom Ratzingerom koji na mala vrata pokušava uvesti latinski obred, odnosno Tridentinsku misu, gdje bi se izgubila inkulturacija multireligijske Azije.

Iako je na 'starome' kontinentu 2001. potpisana Charta Oecumenica u Strasbourgu, najvažniji dokument za zajednički projekt kršćanskih crkava u Europi, unatoč činjenici da je klerika sve manje, dolazi do nove klerikalizacije Katoličke Crkve, do vidljivoga jačanja rimskoga centralizma koji je Sabor želio prevladati (Maier 2012: 162). Izborom novoga pape Franje, argentinskoga isusovca Jorgea Maria Bergoglia (13. ožujka 2013), probuđena su nadanja ne samo katoličkih vjernika da će doći do okretanja Crkve temeljnim odrednicama Drugoga vatikanskog sabora, što je sadašnji papa Franjo već pokazao vlastitim primjerom posjetivši republiku Tursku i glavnog vjerskog poglavara Turske Reisu-l-ulemu Mehmeta Görmeza za vrijeme trodnevnog posjeta od 28.-30.studenog 2014.

Već se u šezdesetim godinama 20. stoljeća počinje temeljitije realizirati katehizacija u župama i samostanima (Mandarić-Razum 2005: 825). Sabor je na području socijalističke Hrvatske, unatoč diskriminaciji religije u tome razdoblju, potaknuo razvoj kršćanskoga tiska (Glas Koncila, Mak), književarstva (Kršćanska sadašnjost, Ćirilo-Metodsko društvo u Zagrebu) te teoloških časopisa (Crkva u svijetu u Splitu). Niču katehetske škole i instituti. Ondašnja Biskupska konferencija Jugoslavije izdala je 1983. prvi službeni katehetski dokument *„Radosno naviještanje Evanđelja i odgoj u vjeri"*. Gore navedeni postsaborski dokument bio je osnova za početak realizacije Drugoga vatikanskog sabora u Hrvatskoj. Zahvaljujući tome dokumentu, nakon 1990. godine razvija se pastoral vojnika i zatvorenika, pastoral starijih osoba u domovima za umirovljenike, savjetovališta za mlade i obitelj, itd. (Mandarić-Razum 2005: 848).

Unatoč vidljivim pomacima, Crkvu zahvaća indiferentizam, gubi se osjećaj za vjeru, prihvaća se Boga, ali ne i instituciju Crkve po načelu *„Bog da, Crkva ne",* što proizvodi pseudovjernike koji polako, ali sigurno putuju k agnosticizmu. Jedan je od najvećih problema prenošenje vjere mladima na suvremen način. Tu se mnogi vjerski službenici, katehete i vjeroučitelji ne snalaze. Prije svega zato jer autentično ne svjedoče svoju vjeru i nisu spremni na iskreni dijalog (Mandarić-Razum 2005: 849-851). Tome pridonosi i sekularizacija koja dolazi sa Zapada, što je glavni razlog vjerskog indiferentizma hrvatske katoličke mladeži.

Fra dr.sc.Luka Markešić[1] je napisao knjigu i članak pod naslovom: *„Kako živjeti zajedno?“* gdje se osvrće na konkretan dijalog u duhu Drugoga vatikanskog sabora, posebice deklaracije Nostra aetate koja u broju tri poziva kršćane na međusobno razumijevanje, promicanje socijalne pravde, mira i slobode između kršćana i muslimana. U članku autor zapaža kako su ljudi u BiH živjeli jedni pod drugima, a ne jedni s drugima, stoga je nužno jedinstvo u razlikama koje obogaćuju. Problem BiH je gubitak etike u politici, što zahtijeva obnovu morala i etike kod pojedinaca, kao temelj suživotu u ljubavi i miru, i u savjesti obvezuje vjerske zajednice, kulturna društva i političare. On ističe veliki problem koji se javlja kod intelektualaca koji služe raznim institucijama i vlastitim interesima, zanemarujući pritom moral i etiku. No, ima i onih etičnih koji su pokretači suživota, jer jedinstvena BiH nije dar, već zadana stvarnost (Markešić 1997: 73-80). Zatim kritički promišlja o mogućnostima dijaloga dolaskom sekularizacije, koja daje mogućnost samokritičnosti i priprema vlastitog vjernika za drugačijega, uvjeren u sveopće zajedništvo, odnosno suživot u BiH. U posljednjemu, četvrtom poglavlju, on progovara o Bosni i patnji, otporu prema zlu i pomirenju, također se osvrće na povijesni dolazak Hrvata i franjevaca u BiH. Već u uvodu, autor napominje metodologiju vlastite

1 Markešić, fra Luka (Proslap kraj Prozora, 23.12.1937- Sarajevo, 7.8.2014). Filozofsko-teološki studij završio na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu (1960-66), Poslijediplomski studij na Katoličkome bogoslovnom fakultetu u Ljubljani (1966), gdje je magistrirao (1969) te doktorirao temom Izgradnja Crkve prema Prvom pismu Korinćanima (1972). Biran je za meštra bogoslova (1973-79), za definitora (1979-82) i provincijala Bosne Srebrene (1982-91). Od 1972. do danas profesor je na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu. Član više provincijskih komisija Bosne Srebrene, član, a potom predsjednik Hrvatskoga narodnog vijeća u BiH od Četvrtoga sabora, 12. II. 2004., zatim član Viktimološkoga društva, Društva za ugrožene narode BiH, Asocijacije nezavisnih intelektualaca «Krug 99» i Fondacije «Pravda za BiH». Piše prikaze knjiga, izvještaje, komentare, komemorativne članke, govore i okružnice. Glavna djela iz područja ekumenizma i međureligijskoga dijaloga: Crkva u samoupravnom socijalizmu, Sarajevo 1986.; Ekumenizam na kušnji, u: Rat u BiH – uzroci, posljedice, perspektive – Zbornik radova, Samobor 1994, 203-213.; Slučaj Bosna, Sarajevo 1995.; Bosanski duh i bosanski franjevci, u: Bosanski duh, Sarajevo 1997, 22-25; Slučaj Bosna, u: Dijalog 2-3(1998), 17-23; Politički pluralizam i jedinstvo države, u: Politički pluralizam u demokratskoj tranziciji BiH, Sarajevo 1998, 53-58.; Moje viđenje karaktera rata u BiH, u: Karakter rata u BiH 1992-1995, Zbornik radova, 2001, 31-39; Franjevci i dijalog u BiH, u: Budućnost je počela, Sarajevo 2002, 326-331.; Franjevci – nositelji dijaloga u BiH, u: Spomen-spis. Povodom 90. obljetnice rođenja dr. fra Ignacija Gavrana, Zagreb 2004, 319-327; Teološke implikacije Ahdname, u: Bosna franciscana, 20(2004), 345-357.

nepristranosti u pristupu i rješavanju problema u BiH, zagovarajući pritom jednakopravnost svih nacija i vjera, jedinstvo u razlikama, pluralizam, a ne unitarizam, etiku u politici, a ne politiku bez etike. U razradi problema, on prvu zapreku dijalogu promatra u političkome monoteizmu koji se ne može temeljiti na kršćanskome monoteizmu, što je bio slučaj u fašizmu. Stoga u BiH treba, uz pomoć Europe, doći do uvažavanja razlika kako bi se izgradio jedinstven bosanski duh, jer su getoizacija, asimilacija i emigracija vrlo štetne. Štoviše, nužno je deprivatizirati, deapsolutizirati i humanizirati religije kako bi postale energija društva za bolji suživot. (Markešić 2009: 5-18). Tijekom procesa sekularizacije religije i desekularizacije svijeta u kojem se vjernik suočava s krizom vjere u Boga, neautentičnom življenju Svetih spisa i individualizmom, autor, kao preduvjet uvođenja vjeronauka, predlaže uvođenje predmeta Povijest religija ili Kultura religija u škole, gdje bi započeo koegzistentan odgoj za miran suživot BiH (Markešić 2009: 54-57, 132-141). Bosna na raskrižju Istoka i Zapada, kao i Sjevera i Juga, postaje gordijski čvor koji se može riješiti međusobnim uvažavanjem i dijalogom bez predrasuda na temeljima Svetih spisa, čime bi se eliminirao strah i drevna krvava podijeljenost, jer su glavne političke stranke imale namjeru BiH podijeliti po nacionalnome ključu, no manje stranke u opoziciji i Međunarodna zajednica zagovarali su cjelovitost BiH europskoga tipa, na čijim je temeljima Daytonskim sporazumom rat završio. Stoga je nužno u budućnosti izgraditi pravilan međuodnos nacija, vjera i države kako bi se konačno riješio problem BiH (Markešić 2009: 209-229) .

U knjizi: *„Muslimani u traganju za identitetom“*, prof.dr.sc.Adnan Silajdžić[2] u trećem poglavlju: *„Vjerski dijalog pred izazovima modernog*

2 Silajdžić, Adnan (Radovlje kraj Visokog, 03.02.1958). U akademskoj 1977/78. godini završio Gazi Husrevbegovu medresu u Sarajevu, a 1980/1981. studij teologije na Fakultetu islamskih nauka. Potom je 1988., nakon položenoga Tezarija iz kršćanske Dogmatike, završio poslijediplomski studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Na Institut Catholique u Parizu proveo je akademsku 1991. godinu na specijalističkom usavršavanju iz povijesti velikih svjetskih religija (judaizam, kršćanstvo i islam). Doktorirao je na filozofskoj teologiji Abu al-Hasana al-Aš'arija, jednog od najznačajnijih klasičnih muslimanskih mislilaca. Do sada je objavio veći broj knjiga, između ostaloga: Četrdeset hadisa sa komentarom, Muslimani između tradicije i moderniteta, Filozofijska teologija Abu-l-Hasana el-Aš'arija, Islam u otkriću kršćanske Evrope. Knjige su mu prevođene na arapski, engleski, francuski i albanski jezik. Pored toga u međunarodnim stručnim publikacijama objavio je veliki broj radova iz područja religije, teologije i filozofije kao i međureligijskoga dijaloga. Na Fakultetu islamskih nauka,

razumijevanja slobode" progovara o osnovnim islamskim načelima dijaloga kao autentičnom poimanju i dosljednom provođenju načela vjerske slobode, oslobođenih od svih ideološko-teoloških predrasuda. On ističe kako dijaloga nema bez stvarne slobode, no moderni pojam zapadno-evropske slobode nije stvarna sloboda, već sloboda opterećena ideologijama i režimima. Za njega iskreni dijalog mora voditi računa o drugčijem, tu dolazi često do neravnopravnih odnosa kod dijaloga (bogati, siromašni, razvijeni, nerazvijeni), što nikako ne vodi do slobodnog već nametnutog dijaloga. Autor je mišljenja kako danas izvan ideološkog i geopolitičkog konteksta nije moguće uopće voditi bilo kakav dijalog. Stoga, vrlo je nezahvalno voditi kršćansko-muslimanski dijalog zamišljen na europski način. Realan dijalog ističe autor moguće je voditi jedino kada budu muslimani ravnopravni partneri dijaloga, a to se postiže priznanjem kršćana da je islam objavljena religija. Muslimani židovstvo i kršćanstvo oduvijek smatraju objavljenim religijama. (Silajdžić, 2006: 71-78). Također on u knjizi: *„Povijest međureligijskog dijaloga"* primjećuje kako su muslimani u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća bili degradirani zbog političke i ekonomske kolonijalizacije muslimanskoga svijeta, utjecaja stvaranja izraelske države, itd. Nerazumno je, tumači on, pozivati na pomirenje i toleranciju osobe koje ne uživaju isti stupanj političkih i ekonomskih sloboda u društvenoj zajednici u kojoj se unaprijed zna odnos snaga, kao općenito između arapsko-islamskoga i zapadno-kršćanskoga svijeta. U konačnici, navodi dr. Silajdžić, Sabor ipak poziva kršćane i muslimane na iskreni dijalog kako bi prebrodili okove prošlosti, te bi zajedno u dijalogu s Bogom trebali raditi na izgradnji socijalne pravde, ravnopravne preraspodjele prirodnih bogatstava, na smanjenju jaza između bogatih i siromašnih država, odbrani moralnih vrijednosti, uspostavi socijalne i političke pravde, toleranciji, slobodi mišljenja, itd. Potrebno je osloboditi se svih ideoloških i teoloških predrasuda, tj. slobode za Boga, a ne slobode od Boga u ime ovih ili onih nacionalno-političkih ideologija (Silajdžić, 2003: 334-337). Nadalje naglašava autor, ako

kao redoviti profesor, predaje Akaid (islamsku dogmatiku) i uporedne religije. Šef je Vijeća za postidplomske i doktorske studije na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Glavni je i odgovorni urednik časopisa „Znakovi vremena" koji izdaje Naučno-istraživački Institut Ibn Sina u Sarajevu. Ovdje smo prikazali njegovu knjigu : Islam u otkriću kršćanske Evrope. Povijest međureligijskog dijaloga, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.; Muslimani u traganju za identitetom, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006. godine, te nekoliko tekstova iz oblasti međureligijskoga dijaloga.

Crkva uistinu želi ispoštovati sveto načelo vjerničke savjesti muslimanima, u tom slučaju ona treba biti spremna prihvatiti ih onakvima kakvi oni jesu, zajedno s njihovim Ismailom, Muhammedom, Kur'ānom, Predajom, hadžom, riječju. Crkva će ih morati prosuđivati u skladu s islamskim konceptom vremena, povijesti i islamskim kanonom ponašanja, a ne u skladu s ekskluzivnim ekleziranjem Abrahama. Stoga se može zaključiti, navodi Silajdžić, kako navedena dva saborska dokumenta *Lumen gentium* i *Nostra aetate* (LG-br. 16. i NA-br. 3) u kojima se govori o islamu i muslimanima, predstavljaju značajan korak naprijed u službenome stajalištu Katoličke Crkve prema islamu i muslimanima (Silajdžić 2003: 337-339).

5.0. Zaključak

Uvidjeli smo da je postojala dobra povijesno-teološka podloga za nastajanje Drugog vatikanskog sabora i naročito dokumenata koji govore o međureligijskom dijalogu. Također smo kroz povijesni tok događaja registrirali pozitivne primjere kršćansko-islamskog dijaloga, što je temelj za nastanak dokumenta *Nostra aetate,* koji je dobar inicijalni pokušaj Katoličke crkve za pomirdbu s islamskom religijom. Nažalost nije i dovoljan za današnji suvremeni svijet, budući se islamska religija osjeća hendikepirano i neravnopravno u odnosu na kršćansku religiju. Temeljni problem kršćansko-islamskog dijaloga je priznavanje islama kao religije Objave (*wahy*) od strane kršćana. Time bi se stekao prvi uvjet ravnopravnosti, koji vodi ka iskrenom dijalogu, a ne kurtuaznim međusobnim čestitavanjem blagdana i domijencima.

Budući se u BiH dogodio zvjerski rat, a ne vjerski problem rješavanja BiH leži u razdvajanju nacionalnog od vjerskog identiteta. Budući su kršćanstvo i islam univerzalne religije, nipošto ih ne treba nacionalizirati u BiH, što pogoduje samo politici za uske vlastite interese, pa čak i pojedinačne. Dakle ponajprije treba razdvojiti religiju od politike. Jasno je da Daytonski sporazum koji je donio dva proračuna i jednu valutu danas nije dobar za BiH, nije pravedan, funkcionalan i perspektivan. Na političkoj sceni nužno je zalagati se za jedinstvenu BiH, u kojoj treba formalno izbrisati granice Federacije BiH i Republike Srpske, te na taj način dati većinu vlasti lokalnim mjestima i gradovima (gradonačelnicima), koji će gospodarski razviti BiH, bez obzira na političku, nacionalnu i vjersku pripadnost.

Time BiH može postati nositelj pomirenja između Istoka i Zapada u kršćansko-islamskim odnosima. Islam može poslužiti europskim

kršćanima kao hermeneutički ključ bogatstva u različitostima u čijoj smo povijesti, a i budućnosti, svi odgovorni. Sekularizacija Europe pruža najbolje uvjete za multikulturalnost i vjerski pluralizam, gdje islam na vlastiti način pripada biblijskoj tradiciji. Stoga su kršćani i muslimani pozvani promicati dijaloški suživot, a ne asimilaciju i nerazumno čuvanje identiteta, jer religijski pluralizam poziva kršćanstvo i islam da se oslobode okova međusobne mitsko-povijesne i doktrinarne predodžbe o sebi i drugima, te da se otvore za jednu novu hermeneutiku vlastitih tekstova i predaja koja razvija partnerske odnose.

Budući da kršćani i muslimani čine polovicu svjetskog stanovništva, monoteističke religije zajedno prolaze kroz mukotrpnu mutaciju pluralizma. Globalizacija pomaže uspostavi međusobne dijaloške suradnje tih dviju religija, unatoč činjenici što je današnji čovjek lišen svake transcendencije, zanemarujući moralne i duhovne vrijednosti, uslijed čega dolazi do raščovječenja samoga čovjeka koji više nije sposoban tražiti pravednost. Stoga je nužno preispitati vlastitost svoje religije crpeći ono najbolje iz svojih predaja kako bi zajednički otvarale putove nade i dijaloga, međusobnim upoznavanjem i uzajamnim obogaćivanjem na putu prema zagrobnom životu.

Temeljem svega izloženog, ovaj članak mogao bi biti mali doprinos animiranju kršćanske i muslimanske javnosti da se zanimamo jedni za druge zalažući se za opće dobro. No, to nije poticaj za suradnju samo katolika i muslimana, već vapaj svim religijama u kreiranju pravednijega svijeta. Posebno tu mislimo na veću povezanost i koegzistentnost židovsko-kršćansko-islamskih fakulteta. Mislim kako je sazrelo vrijeme da se na katoličkim bogoslovnim fakultetima kolegij Islam predaje musliman kao obavezni predmet, kao i na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu Kršćanstvo predaje kršćanin. Bosanski franjevci i Fakultet islamskih nauka postigli su zavidnu suradnju tiskavši međusobno Hrestomatije. Na zavidnoj evolucijskoj razini je Filozofski fakultet Družbe Isusove, na kojem kolegij Islam predaje muftija dr.sc. Aziz ef. Hasanović. Također, potpisivanje Sporazuma između Univerziteta u Sarajevu i Fakulteta islamskih nauka i Sporazuma između Univerziteta u Sarajevu i Katoličkog bogoslovnog fakulteta upriličeno u prostorijama Rektorata Univerziteta u Sarajevu u srijedu 8. srpnja 2015., dokazuje spremnost vjerskih znanstvenih institucija za iskreni kršćansko-islamski dijalog.

LITERATURA:

1. AAS, 2. 1973. *Typis Polyglottis Vaticanis* 4.
2. Ančić, Ante, Nediljko. 2007. Tumačenje znakova vremena – zaboravljena zadaća Crkve?. u: *CUS* 42/2, 200-226.
3. Berger, P., *Una gloria remota*. Bologna, 1991.
4. Dokumenti: latinski i hrvatski / *II. vatikanski koncil*; [priredio Josip Turčinović; stvarno kazalo Stipe Bagarić], KS, Zagreb, 2002.
5. Hünermann, Peter. 2012. Nijemost glede Drugoga vatikanskog koncila. *Concilium.* 3, 17-30.
6. Korkut, Besim, *Prevod Kur'ana*, II izdanje. Zagreb, 1993.
7. Kuschel, Karl-Josef, *Spor oko Abrahama.* Sarajevo: Svjetlo riječi, 2001.
8. Küng, Hans, *Kršćanstvo i svjetske religije: uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom.* Zagreb: Naprijed, 1994.
9. Maier, Martin, Poticaji Drugoga vatikanskog koncila za Crkvu u Europi. *Concilium* 3, 2012., 157-163.
10. Mandarić, Valentina; Razum, Ružica., *Pastoralno-katehetska praksa i saborska baština*, U: *BS* 75/3, 817-853., 2005.
11. Markešić, Luka, *Kako živjeti zajedno?,* Bosna franciscana 5/7, 1997., 73-80.
12. Markešić, Luka, *Kako živjeti zajedno?.*, Sarajevo: Svjetlo riječi, 2009.
13. Rebić A.-Fućak J.-Duda B., *Jeruzalemska biblija,* KS, Zagreb, 1994.
14. Richard, Friedli. 1993. *Nos résistances au dialogue. Eléments d'une psycho-sociologie des préjugés.* U: Le dialogue interreligieux. Résistance et ouverture. Actes des Journées interreligieuses de Genève. Centre protestant d'études. Genève.
15. Rossano, P..Dialogo tra religioni?, *Jesus*, VIII./83.
16. Silajdžić, Adnan, *Islam u otkriću kršćanske Evrope. Povijest međureligijskog dijaloga*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003.
17. Silajdžić, Adnan, *Muslimani u traganju za identitetom*. Sarajevo, 2006.

Prijevodi
Translations

PISMA PRIJATELJU LUCILIJU[1]

I, 1

(O tome kako racionalno raspolagati vremenom)

– *"Turpissima tamen est iactura quae per neglegentiam fit!"* Ipak, najgori je onaj gubitak vremena kojemu je uzrok naš nemar!

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Ovako ti je, moj Lucilije, najbolje činiti: posveti se sebi, racionalno koristi ono vrijeme, koje su ti dosad trošili i oduzimali drugi ili je jednostavno prolazilo samo od sebe. Budi uvjeren da stvari stoje ovako kako ti ja pišem: neke momente kradu nam drugi ljudi, druge nesvjesno izgubimo, a ima i onih koji nekako samo proteknu mimo nas. Ipak, najgori je onaj gubitak vremena kojemu je uzrok naš nemar!

---

1 *Seneca: Ad Lucilium epistulae morales*, William Heinemann Ltd, London, 1979. (str. 2.-72.)
Lucije Anej Seneka, ... Lucije Anej Seneka (lat. *Lucius Annaeus Seneca*), rimski državnik, književnik i filozof, ostavio je čovječanstvu u nasljeđe devet tragedija, dvanaest knjiga filozofskih dijaloga, prirodoslovnu enciklopediju, satiričnu dramu i druga vrijedna djela, ali posebno je dragocjeno dvadeset knjiga pisama iz područja etike (lat. *Epistulae morales ad Lucilium*). Dovoljno govori činjenica da ih je pisao nakon što proživio i preživio političke turbulencije, podučavanje maladoga cara Nerona i izgnanstvo. Osim toga nastala su potkraj njegova života. Sva 124 pisma naslovljena su na prijatelja Lucilija. Tematika im je raznorodna, ali može se svesti na preporuke Luciliju kako da postane što bolji čovjek, što bolji poznavatelj filozofije, što bolji stoik. Pisma svakako pružaju dobar uvid i u svakodnevni život Rima sa sredine I. stoljeća. Njihova se vrijednost ogleda i u tome što su imala čitateljsku publiku i nakon pada Zapadnog rimskog carstva, što nisu poput većine slične literature nanovo otkrivena tek u renesansi. Glavni razlog zato jest jednostavnost i razumljivost stila te mnoštvo tema koje potiču na promišljanje različitih zanimljivih pitanja života i međuljudskih odnosa. Lajtmotiv pisama je težnja da se postane zadovoljan i sretan čovjek. Teme se mogu svrstati u nekoliko skupina: opravdanost bavljenja filozofijom, priroda vremena, težnja k najvišem dobru, bolest, smrt, duhovni aspekt života, ovisnost o materijalnim stvarima, ništavnost bogatstva, kritika kulta tijela, odnos prema robovima. Često su te teme ispreplitane, često Seneka malo i odluta, ali u toj opuštenosti, izravnosti i intimnosti i jest blagodat ove literarne vrste. Pisma izvorno nisu naslovljena. Za ovu priliku umjesto naslova nudi se po jedan ili dva citata, koji odražavaju samu srž misli svakog pojedinog pisma.

Tako, ako pozorno promisliš o tome, uvidjet ćeš da veliki dio života uludo prođe onima koji čine nešto kako ne treba, još veći dio u nepovrat izgube oni koji ne rade ništa, a cijeli su život protračili oni koji rade sve, samo ne ono što bi trebali.

(2) Navedi mi tko bi mogao staviti cijenu na vrijeme, tko bi mogao izračunati vrijednost jednog dana ili tko bi bio svjestan činjenice da mu svaki dan može biti posljednji! Naime, naša je velika zabluda to što na smrt gledamo kao na nešto što tek ima doći, ne shvaćamo da je jedan veliki dio nje iza nas, jer sve godine koje su prošle već pripadaju smrti. Dakle, čini ono što pišeš da činiš: iskoristi svaki sat! Što bolje iskoristiš današnji dan, manje ćeš ovisiti o sutrašnjem! A odgađanjem se samo postiže da život projuri pokraj nas.

(3) Jedino za vrijeme, Lucilije moj, možemo reći da ga posjedujemo, ni za što drugo. Priroda nam je dopustila da po volji raspolažemo samo tim prolaznim i nepostojanim darom, kojega nas može lišiti bilo tko. No, ljudska je glupost tolika da se najviše cijeni sve ono beznačajno, ono što ima najmanju vrijednost i što je lako zamjenjivo, za što računaju da je njihovo, onda kad ga se dočepaju. Pritom se nitko ne osjeća dužnim za taj dragocjeni dar – vrijeme, a ono je jedino što se ne može platiti, koliko god čovjek bio svjestan toga i zahvalan.

(4) Pitat ćeš možda kako postupam ja, koji ti dijelim savjete. Priznat ću iskreno: uspijevam balansirati, otprilike onako kako bi se očekivalo od darežljiva, ali oprezna čovjeka. Ne mogu reći da nemam gubitaka, ali pojasnit ću što, zašto i na koji način gubim te koji su razlozi te moje oskudice. Desilo mi se što i većini ljudi koji su zapali u neimaštinu ne svojom krivicom: svi opraštaju, ali nitko ne pomaže.

(5) Kakav je onda zaključak: ne smatram siromašnim onoga tko je zadovoljan onime čime raspolaže, koliko god to bilo. A i ti, počni brinuti o tome što imaš, dok je još vrijeme. Jer, kako su vjerovali naši stari, kasno je čuvati novac kad je već pri dnu. Na dnu, osim toga, ne ostaje samo količinski malo, nego i najgore po kakvoći. Zdravo mi budi!

I, 2

(Kako istovremeno čitanje mnogobrojnih i raznorodnih knjiga vodi površnosti)

– *"Nihil tam utile est ut in transitu prosit!"* Zapravo, ništa uzgredno ne može biti istinski korisno!

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Sudeći po onome što mi pišeš i što čujem, mogu se jedino dobru nadati od tebe. Ne bespospličariš okolo i ne daš da ikakve značajne promjene remete tvoj mir. Takvo je ponašanje, dokolica i nesposobnost mirovanja, zapravo znak nestabilna duha; a ono suprotno, biti u stanju zadržati se na jednom mjestu i posvetiti se sebi, po mom je mišljenju dokaz da se radi o čovjeku staložene naravi.

(2) No, pazi da to tvoje čitanje mnogih pisaca i raznorodnih knjiga ne bude nepostojano i površno! Kod određenih autora treba se zadržati neko vrijeme te probaviti malo njihove riječi, da bi se valjani zaključci i ideje učvrstili u glavi. Nigdje nije dospio onaj koji se vrzma posvuda. Onima koji život provedu putujući, desi se da imaju puno poznanstava, ali ne steknu pravih prijatelja. Isto se dešava i onima koji se ni s kim ne druže prisnije, nego su uvijek u trku i u žurbi. (3) Ta, ni hrana tijelu ne čini nikakvo dobro ako se odmah izbaci, niti je zdravlju išta štetnije od čestog mijenjanja terapije. Ni biljka koja se često presađuje neće se primiti. Zapravo, ništa uzgredno ne može biti istinski korisno. Mnoštvo knjiga samo rastrga čovjeka iznutra. Stoga, budući da ih ne možeš pročitati koliko bi ih htio imati, dovoljno je da ih imaš, onoliko koliko ih možeš pročitati.

(4) "Ali sad želim nešto pogledati u jednoj knjizi, sad u drugoj" reći ćeš. Ja ti i dalje govorim da je osobina proždrljivog stomaka da kuša sve, a kad je hrana u tolikoj mjeri različita i šarolika, ona ne hrani, nego samo zagušuje. Osim toga, uvijek čitaj klasične autore, a ako kad i odlutaš opet se vrati poznatome! Svaki dan uzmi dozu literature protiv siromaštva, dozu protiv smrti i ništa manju dozu protiv ostalih nedaća! Tako, kad pređeš preko mnogo ideja, izaberi jednu, koju ćeš taj dan posebno provariti. (5) To isto radim i ja: od mnogo stvari koje pročitam nešto uvijek usvojim. Današnja mi je misao vodilja nešto što sam iskopao kod Epikura – običavam nekad preći i u tuđi tabor, ali ne kao prebjeg, nego kao istraživač: "Časna je stvar zadovoljno siromaštvo!"

(6) Doista, nije uopće riječ o siromaštvu ako je duh zadovoljan. Nije siromašan onaj koji nema, nego onaj koji uvijek želi imati više. Nije važno koliko čovjek ima novca u škrinjici, koliko žita u spremištima, koliko stoke ili koliko zarade od lihvarenja, nije važno to što teži preuzeti i susjedno imanje ili što pored stečene imovine očekuje i dodatan profit od investicija. Pitaš gdje je ta granica bogatstva? Prvo treba imati koliko je nužno, a tek onda koliko je dovoljno. Zdravo mi budi!

I, 3

(Pravo i tobožnje prijateljstvo)

– *"Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae! (...) Quid est quare me coram illo non putem solum!?"* Ali ako nekoga smatraš prijateljem, a ne vjeruješ mu koliko i samome sebi, onda negdje grdno griješiš i ne poznaješ dovoljno snagu istinskog prijateljstva. (...) Zašto se pred prijateljem ne bih osjećao kao pred svojom savješću?

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Poslao si mi pismo po svome, kako pišeš, prijatelju. Malo dalje u tekstu opominješ me da ne počinjem s njim razgovor o svim temama koje se tiču tebe jer ni ti ne razgovaraš s njim o svemu. Na taj si ga način u istom pismu i nazvao prijateljem i negirao to. Ako je slučaj da ga nazivaš tom riječju kao općim izrazom, onako kao što svakoga u prolazu zovemo "gospodinom", kad se ne možemo sjetiti imena – onda uredu. (2) Ali ako nekoga smatraš prijateljem, a ne vjeruješ mu koliko i samome sebi, onda negdje grdno griješiš i ne poznaješ dovoljno snagu istinskog prijateljstva.

S prijateljem raspravljaj o svemu, ali tek nakon što si razmislio o njemu: prvo, naime, treba dobro procijeniti čovjeka, a kad postane prijatelj, onda mu treba bezuvjetno vjerovati! Pomiješali su, dosita, dužnosti oni koji, protivno Teofrastovim načelima, osuđuju ljude nakon što su im postali prijatelji, umjesto da postanu prijatelji nakon procjene karaktera. Odvoji dosta vremena da razmotriš treba li ti tko biti prijatelj. Ako je to slučaj, prihvati ga cijelim bićem, razgovaraj s njim smjelo kao i sam sa sobom! (3) A ti živi na taj način da sebi ne dopuštaš ništa što ne bi dopustio svojim neprijateljima! Iako se dešavaju neke stvari o kojima se zbog običaja ne treba govoriti u javnosti, ipak sve brige i sve misli podijeli s prijateljem! Ako mu daš do znanja da ga smatraš osobom od povjerenja, on će postati osoba od povjerenja. Neki su, u strahu da ne budu prevareni, drugima dali ideju o prevari, svojom sumnjičavošću dali su im pravo da pogriješe. Zašto bih se u bilo čemu ustručavao u društvu prijatelja? Zašto se pred prijateljem ne bih osjećao kao pred svojom savješću?

(4) Neki ljudi svuda naokolo govore stvari koje bi se trebale povjeravati samo prijateljima; oni ono što ih muči naprosto istresu pred bilo koga. Drugi se pak plaše nešto povjeriti i najbližim prijateljima

te bi, kad bi samo mogli, ne vjerujući ni sami sebi najintimnije tajne potisnuli još dublje u sebe. Nijedna od ovih krajnosti nije dobra jer je podjednako loše i svima vjerovati i ne vjerovati nikome, samo je ovo prvo odraz iskrenosti, a drugo nesigurnosti. (5) Ti kritiziraj ove obje vrste ljudi, i one koje ne drži mjesto i one povučene u sebe! Zato što se ne može zvati marljivim onaj tko se veseli kakvoj gužvi – taj nemir samo je znak nestabilne osobe. S druge strane, ne može se zvati staloženim onaj tko prezire svaku aktivnost pod izlikom da mu je nezanimljiva – takvo mirovanje znak je slabosti i lijenosti.

(6) Stoga, prihvatimo ono što sam pročitao kod Pomponija: "Neki ljudi su se povukli u svoje sjenovite zakutke do te mjere da ne mogu jasno razaznati ono što je na svjetlu." U životu treba primjenjivati oboje: onaj tko je po prirodi mirniji duh treba imati neke aktivnosti, dok onaj poduzetniji treba nekad malo zastati. Potraži u prirodi odgovor na to pitanje – ona će ti reći da je stvorila i noć i dan. Zdravo mi budi!

I, 4

(O strahu od smrti)

– *"Nullum bonum adiuvat habentem nisi ad cuius amissionem praeparatus est animus!"* Nijedna dobra stvar ne koristi onome tko je ima, ako nije u svakom momentu spreman na to da je može izgubiti!

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Ustraj u započetom poslu i koliko možeš požuri, da bi mogao duže uživati u duhu koji je postigao mir i staloženost! Nema sumnje da ćeš uživati i u samom procesu postizanja toga stanja, ali potpuno je drukčiji doživljaj sama spoznaja da je duh čist i neukaljan. (2) Sigurno se još uvijek sjećaš koliko si se radovao kad si skinuo dječačku togu i odjenuo muževnu pa tako bio odveden na forum. Još veću radost očekuj kad se riješiš dječačkog duha te kad i po mudrosti postaneš zreo čovjek. Do te pretvorbe u nama nije samo dijete, nego, što je još važnije, dječje poimanje svijeta. Najgore od svega jest to što nas prati ugled ljudi ozbiljne dobi, a pravimo dječačke greške, čak ne ni dječačke, nego djetinjaste: oni prvi plaše se sitnica, drugi stvari koje ne postoje, a mi i jednoga i drugoga.

(3) Razmisli i shvatit ćeš da se manje treba plašiti onoga što izaziva mnogo straha. Nijedno zlo nije veliko samo zato što dolazi posljed-

nje. Gledaj to ovako: bliži ti se čas smrti, ali njega bi se jedino trebao plašiti kad bi mogao ostati s tobom; ovako on mora ili zaobići te ili doći i odmah nestati, jer je samo čas. (4) Reći ćeš, dalje, da je teško dovesti svijest u takvo stanje da se uopće ne brine za život. Ali zar ne vidiš kako znaju biti bizarni razlozi iz kojih ljudi katkad preziru život? Jedan se objesio pred kućom svoje ljubavnice, drugi se bacio s krova samo da više ne sluša gunđanje gospodara, treći si je, opet, probo utrobu mačem da ga, uhvativši ga u bijegu, ne vrate u tko zna kako mučnu svakodnevicu. Ne misliš li da bi ljudi i iz srčanosti bili kadri postići onoliko koliko učine iz velikog straha? Nitko nije miran samim time što mnogo razmišlja kako produžiti život ili zato što misli da je sreća što duže živjeti.

(5) Svakodnevno razmišljaj o tome kako da ravnodušno podneseš napuštanje ovog života, za koji se neki tako čvrsto hvataju, kao što se hvataju grmlja i trnja oni koje je s obale odnijela nabujala voda. Opet, većina život provodi negdje između straha od smrti i tegoba življenja: ne žele živjeti, a ne znaju umrijeti. (6) Nego, ti lijepo riješivši se toga straha učini sebi život lagodnim! Nijedna dobra stvar ne koristi onome tko je ima ako nije u svakom momentu spreman na to da je može izgubiti i nijedan gubitak nije lakši od gubitka onoga što je u glavi već izgubljeno pa zato ne može ni nedostajati. Samo hrabro ustraj i pripremi se na ono što se može dogoditi svima, bez obzira na to koliko su moćni po ovozemaljskim mjerilima. (7) O Pompejevoj sudbini presudiše jedan početnik i jedan eunuh, o Krasovoj okrutni i bezobzirni Part! Po Kaligulinoj zapovijedi Lepid je morao vrat dati na nemilost sjekire tribuna Dekstra, a sam je svoj predao Hereji. Nijednog čovjeka sudbina nije toliko uzdigla da mu ne bi nad glavom stalno visila prijetnja, koju je sam svojim ponašanjem za života zaslužio. Ne uzdaj se u trenutno stanje mira; more se u jednom trenutku može okrenuti i progutati brodove koji su dotad bezbrižno plovili. (8) Imaj u vidu da i obični razbojnik ili kakav protivnik mogu prinijeti mač tvome vratu; na kraju krajeva, makar ti nije gospodar, i bilo koji rob može imati vlast nad tvojim životom i smrću. Kažem ti, tko god prezre svoj život, potencijalni je gospodar nad tvojim. Pokušaj se sjetiti svih koji su izgubili život bilo zbog zasjede u vlastitoj kući, bilo kao žrtve otvorenog nasilja ili kakve urotničke lukavštine: uvidjet ćeš da uopće nije ništa manji broj onih koji su pali pod bijesom robova od onih koje je usmrtila kraljevska srdžba. I zašto se onda brinuti koliko je moćan onaj koga se bojiš, ako bilo tko može učiniti to od čega strahuješ!? (9) A ako stjecajem okolnosti padneš u ruke neprijatelja, pobjednik će dati

da te osude na smrt; zašto se zavaravaš i tek sad prihvaćaš ono čega si već odavno bio svjestan!? Ja ti tvrdim: od časa rođenja, osuđen si na smrt! Upravo o tome trebamo stalno promišljati, ako želimo spokojno dočekati posljednji sat, upravo onaj koji strahom sve ostale sate našeg života čini nemirnima.

(10) No, da privedem kraju ovo pismo. Počuj što mi se danas svidjelo – a i to sam ukrao iz tuđe bašte: "Siromaštvo koje je u skladu sa zakonima prirode veliko je bogatstvo!" A znaš li koje nam granice postavlja taj prirodni zakon? Da nisi gladan, da nisi žedan i da ti nije hladno! A da bi odagnao glad i žeđ, ne treba obijati pragove oholih bogataša, ne treba trpjeti prezirne poglede niti lažnu pristojnost, nije nužno poduzimati rizik otiskanja na more radi nabavke robe, niti je nužna dugotrajna vojna služba: na dohvat je ruke ispunjenje tih zahtjeva prirode! (11) Za sve iznad toga treba truda i znoja! A to je ono što čini da nam se odjeća potrga, što nas tjera da dočekamo starost u vojničkom kampu, što naše brodove nasukava na daleke obale. Sve što je dovoljno pred nama je. Bogat je onaj tko se dobro slaže sa siromaštvom! Zdravo mi budi!

I, 5

(Kako filozof treba nastupiti sa socijalnog aspekta)

– *"Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? (...) Hoc primum philosophia promittit: sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo nos separabit!"* I bez toga, kad se ponašamo sasvim u skladu s društvenim normama, mi mudroslovi, kao po definiciji, nikako nismo popularni. Što bi tek bilo da se počnemo udaljavati od ustaljenih društvenih normi? (...) Mudroslovlje nam prvenstveno preporučuje zdrav razum, čovjekoljubivost i druželjubivost! A ako smo različiti od većine, udaljit ćemo se od ove naše misije.

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Radujem se zbog tvoje dosljednosti u proučavanju i svakodnevnom nastojanju da budeš bolji čovjek bez obzira na sve drugo. I podržavam te u tome! Ne samo da te ohrabrujem da tako nastaviš, nego te čak usrdno i molim! Ali te upozoravam da pripaziš da se ne povodiš za modom i suvremenim stilom života i za površnim stvarima koje oku-

piraju pozornost samo onima koji se žele pokazati, a nije im u cilju da se usavršavaju iznutra, kao osobe.

(2) Treba, tako, izbjegavati nositi odjeću koja mnogo odudara, treba šišati kosu, ne treba posve zapustiti bradu; treba izbjegavati nesuglasice izazvane novcem, ne treba spavati baš na goloj zemlji; zapravo, samo se treba kloniti ekstravagantnih oblika ponašanja! I bez toga, kad se ponašamo sasvim u skladu s društvenim normama, mi mudroslovi, kao po definiciji, nikako nismo popularni. Što bi tek bilo da se počnemo udaljavati od ustaljenih društvenih normi? Mi se trebamo razlikovati od ljudi, ali iznutra! Po vanjštini se slobodno smijemo uklopiti među ostale ljude. (3) Naša toga ne mora biti sjajna, ali neka ne bude ni posve neugledna; ne trebamo posjedovati srebrninu s posebnim zlatnim ukrasima, ali nemojmo se ni zavaravati da je dokaz skromnosti to što ne posjedujemo zlato ni srebro. Pokušajmo svoj život po kvaliteti držati na razini višoj, nego kod većine, ali nikako joj ne treba namjerno i po svaku cijenu proturječiti! Tako bismo samo otjerali sve one, na koje želimo pozitivno utjecati te bismo ih potpuno odvratili od sebe! Time bismo postigli da nas ni u čemu ne bi oponašali, nesvjesno se plašeći da nas ne bi morali slijediti u svemu.

(4) Mudroslovlje nam prvenstveno preporučuje zdrav razum, čovjekoljubivost i druželjubivost! A ako smo različiti od većine, udaljit ćemo se od ove naše misije. Moramo uznastojati da im sredstva kojima želimo postići da nam se dive ne budu ni smiješna ni odurna. Ta, naš cilj i jest – živjeti po zakonima prirode! Doista je tim zakonima protivno mučiti svoje tijelo i prezirati fizičku snagu koja nam je svakako od prirode data na korištenje. Nije, zatim, nimalo prirodno voljeti prljavštinu ili jesti hranu koja ne samo da nije dobra, nego je i neukusna i odvratna. (5) Kao što je jedna krajnost raskoš koja traži sve iznimne stvari, tako je druga krajnost ludo i uporno izbjegavanje i uobičajenih stvari, koje ionako ne koštaju mnogo. Od mudroslova se očekuje da bude umjeren, a ne da se kažnjava; može se itekako biti i umjeren i skroman u isto vrijeme. Meni se sviđa ovakav princip: treba se držati zlatne sredine odvagujući s jedne strane ispravna načela, a s druge svakodnevne običaje! Svi bi se trebali diviti našemu načinu života, ali bi ga morali i razumjeti. (6) "Pa što da radimo onda? Da se ponašamo kao i svi ostali? Ne treba li među nama biti neke razlike?" Još kako! Tko god nas pobliže promotri, uočit će da smo drukčiji od obične svjetine. Tko nam uđe u kuću neka se divi nama, a ne našem pokućstvu! Velik je onaj čovjek koji se zemljanim posuđem služi kao i srebrnim, ali ništa nije manji onaj tko se srebr-

nim posuđem služi kao i zemljanim, jer znak je slaba karaktera ne biti sposoban podnositi bogatstvo.

(7) No, da s tobom podijelim i misao vodilju današnjeg dana. Kod Hekatona sam pročitao da ograničavanje od želja pomaže u suzbijanju straha: "Prestat ćeš se plašiti ako se prestaneš nadati!" Reći ćeš: "Kako se dvije tako različite stvari mogu naći u istom kontekstu?" U pravu si, moj Lucilije, ali iako se ta dva pojma čine različitima, ipak su povezani. Kao što su jednim lancem povezani i osuđenik i onaj koji ga čuva, isto tako ono što nam se čini različito, često je tijesno povezano. Strah upravo tako prati nadu! (8) Ja se ne čudim što je to tako: i jedno i drugo tek ima doći te uznemiruje čovjeka jer on očekuje da će se nešto desiti. A problem je u tome što se ne ravnamo prema sadašnjem trenutku, nego smo okrenuti prema dalekoj budućnosti. Na taj je način moć predviđanja, taj najveći dar ljudskome rodu, okrenuta na zlo. (9) I divlje životinje bježe od opasnosti koju vide ispred sebe, a kad je izbjegnu, osjećaju se sigurno; a mi ljudi opterećeni smo onime što će se dalje zbiti i onime što je već prošlo. Naime, sjećanje i moć predviđanja, kao i mnoge naše druge vrline, zapravo škode: sjećanje nas vraća da ponovno proživljavamo bivši strah, a moć predviđanja unaprijed nas priprema na novi strah. A sam sadašnji moment ne može čovjeka učiniti toliko nesretnim! Zdravo mi budi!

I, 6

(O podučavanju)

– *"Nec ulla me res dlectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusamteneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est!"* Nijedna me stvar neće usrećiti, makar bila izvanredna i vrlo korisna, ako ću samo ja od toga nešto imati. I kad bi mi bila ponuđena najveća mudrost, ali pod uvjetom da je zadržim samo za sebe, odbio bih! Nijedno dobro nije ugodno posjedovati ako ga nemaš s kim podijeliti.

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Osjećam, Lucilije, ne samo da se popravljam u moralnom smislu, nego i da se potpuno mijenjam; ali ne uvjeravam sebe niti se uopće nadam da u meni nema više ništa što se ne bi moglo promijeniti. Naravno da ima još puno prostora da se neke stvari malo preslože,

neke malo izoštre, a neke dignu na višu razinu! I sama ta činjenica, da čovjek vidi svoje greške koje prije nije vidio, dokaz je promjene na bolje. Nekada bolesnim ljudima čestitamo kada postanu svjesni svoje bolesti.

(2) Zato bih i volio da ti se povjerim o toj svojoj izvanrednoj promjeni; tako ću imati još i više pouzdanja u naše prijateljstvo – pravo prijateljstvo koje ne mogu uzdrmati ni nada, ni strah, ni koristoljublje, prijateljstvo do kraja života, prijateljstvo za koje ljudi umiru. (3) Mogu ti navesti mnogo ljudi kojima nije nedostajalo prijatelja, nego prijateljstva; a to se ne može desiti kad su duše spojene istom željom, istom iskrenom voljom i istom težnjom za zajedništvom. A zašto ne može? Pa zato što znaju da im je sve zajedničko, a posebno njihove nedaće.

(4) Ne možeš ni zamisliti kakav napredak uočavam svaki dan. "Šalji i meni recept", reći ćeš, "za koji si otkrio da je tako učinkovit!" Doista, želim sve prenijeti tebi i s radošću učim da bih mogao druge podučavati; nijedna me stvar neće usrećiti, makar bila izvanredna i vrlo korisna, ako ću samo ja od toga nešto imati. I kad bi mi bila ponuđena najveća mudrost, ali pod uvjetom da je zadržim samo za sebe, odbio bih! Nijedno dobro nije ugodno posjedovati ako ga nemaš s kim podijeliti. (5) Poslat ću ti, dakle, te knjige, a da se ne bi mnogo mučio tražeći posvuda ono što bi u njima moglo koristiti, naznačit ću poglavlja, tako da lako možeš naći ono što odobravam i čemu se divim. S druge strane, živa riječ i zajednički provedeno vrijeme više će ti koristiti, nego pisana riječ. A ti, stoga, dođi k meni! Prvenstveno zato što ljudi više vjeruju očima, nego ušima, a zatim zato što je dug put onome koji slijedi savjete, a kratak i učinkovit ako se uči na primjeru. (6) Kleant ne bi bio u tolikoj mjeri sljedbenik Zenonov, da je samo slušao njegova predavanja. On je bio dijelom njegova života, imao je uvida u njegove skrivene namjere, posmatrao ga je da vidi živi li on sam po načelima koja je propovijedao drugima. Platon i Aristotel i sva sila filozofa, koji su u učenju otišli u različitim smjerovima, više su naučili iz Sokratova života, nego iz njegovih riječi. Metrodora, Hermarha i Polijena nije velikim učinila Epikurova škola, nego zajednički život s njim. I ne pozivam te samo da napreduješ u proučavanju filozofije, nego i da budeš koristan, kako bismo jedan drugome bili od velike pomoći.

(7) No, budući da ti dugujem dnevni prilog, evo koja me misao danas kod Hekatona obradovala: "Pitaš u čemu sam napredovao? Počeo sam sâm sebi biti prijatelj!" To je veliki napredak jer, tko to postigne,

nikada neće biti sam. Znaj da može svima biti prijatelj onaj tko je sebi prijatelj! Zdravo mi budi!

I, 7

(O negativnom utjecaju obične svjetine na ponašanje pojedinca)

– *"Utique quo maior est populus cui miscemur, hoc periculi plus est!"* Općenito, što je veći broj ljudi među kojima se krećemo, opasnost je veća.

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Pitaš me što bi trebao smatrati posebno vrijednim izbjegavanja u životu? Svjetinu! Njoj se sa sigurnošću ne može vjerovati. Ja ću ti priznati svoju slabost: nikad se iz vreve ne vraćam posve isti kakav sam bio; ponekad ono što sam prije posložio i izbistrio u glavi, naknadno se pomuti, a katkad mi se vraćaju ideje koje sam već bio odagnao od sebe. Ono što se događa bolesnicima koji poslije duge bolesti ne mogu ništa uraditi da im ne nanese bol, to se isto događa nama koji oporavljamo svoje duhovne snage.

(2) Upuštanje u raspravu sa svjetinom vrlo je štetno: stalno bi nas netko savjetovao nešto pogrešno ili bi nam netko govorio da činimo neku grešku ili bi nas u nečemu ispravljao. Općenito, što je veći broj ljudi među kojima se krećemo, opasnost je veća. A za dobroćudna čovjeka ništa nije štetnije od navade posjećivanja gladijatorskih igara jer je on u takvom okruženju i raspoloženju podložniji utjecaju loših osobina. (3) Što misliš, kamo smjeram? Da sam poslije posjete gladijatorskom borilištu nekako pohlepniji, licemjerniji, razuzdaniji? Dapače, da sam okrutniji i nepristojniji samo zato što sam bio među ljudima. Slučajno sam se tako zatekao na podnevnoj predstavi očekujući malo zabave, humora, opuštanja, očekujući predstavu u kojoj će se očima pružiti odmor od prethodnog posmatranja ljudske krvi. Ali desilo se suprotno: ispostavilo se da su prethodne borbe bile vrlo milosrdne, da bi se na kraju sve svelo na opće krvoproliće. Borci više nisu imali nikakve zaštite, cijelim su tijelom bili izloženi udarcima, a nijedan udarac nije padao u prazno. (4) Većina ljudi više voli gledati ovakve krvave predstave, nego uobičajene parove boraca ili borbe "na zahtjev publike". A zašto i ne bi? Bore se bez kacige ili štita koji bi zaustavili zamah mača. Čemu obrambeno oružje, čemu borbene vještine, kad sve to ne sprečava smrt, nego je samo odlaže. Ujutro ljude bacaju lavovima i

medvjedima, a u podne pred publiku. Naređuje se da se oni, koji su prije ubijali, bace pred one koji će njih ubiti, a novog pobjednika čuva se za novo krvoproliće. Svakoga od boraca čeka smrt, jer su u ovakvoj predstavi vatra i mač rekviziti. I sve tako dok na borilištu ne ostane nijedan gladijator.

(5) "Ali on je razbojnik, ubio je čovjeka", reći će netko. "Pa što? Zato što je ubio i on zaslužuje smrt!" A što si zaslužio ti, jadniče, koji sve to gledaš? "Ubij, udri, pali! Zašto tako kukavički ide na mač!? Zašto ovaj drugi ne napada odvažnije!? Zašto onaj tako nerado umire!? Udri ga po ranama, neka primaju udarce otvorenim i golim grudima!" Ako se borba prekine oni viču: "Neka u međuvremenu kolju ljude, samo neka se nešto događa!" Hajde, zar već ne shvaćate da nam se vraća sve što smo loše uradili?! Zahvalite besmrtnim bogovima što okrutnosti učite čovjeka koji to ne može naučiti!

(6) Treba od takve rulje sklanjati mlada i neiskusna čovjeka, koji još pravo ne poznaje granice dobra. Takvi su lako podložni utjecaju gomile. Čak Sokrata, Katona i Lelija mogla bi gomila pokolebati u njihovim moralnim načelima, pa kako će onda bilo tko od nas, koliko god se trudio, ići pravim putem, odoljeti utjecaju rulje koji dolazi sa svih strana. (7) Samo jedan primjer raskoši ili lakomosti može učiniti mnogo zla: ako je onaj s kim živimo razmažen, i mi pomalo postajemo razmaženi i mlitavi; bogati susjed u nama podstiče da postanemo pohlepni; iskvaren čovjek nešto od svojih loših osobina prenese na svog suputnika, makar on bio častan i skroman. A što onda misliš da se događa onima na koje utječe čitava gomila ljudi?! (8) Nužno će se desiti ili da se počneš ugledati na njih ili da zamrziš njihove navade. Trebalo bi izbjegavati obje te krajnosti: nemoj težiti tome da budeš sličan nevaljalima, jer takvih ima mnogo, ali nemoj ni biti neprijatelj općem mnijenju samo zato što se razlikuje od tvojih pogleda. Povuci se u sebe koliko možeš, druži se samo s onima koji te mogu učiniti boljim, a prihvati u društvo one na koje ti možeš pozitivno utjecati! Sve se to uzajamno dešava, kad ljudi druge podučavaju, oni i sami uče. (9) Ne trebaš se povesti za slavom pa se nametati u javnosti trseći se recitacijama ili raspravama! Ja bih volio da radiš nešto ili da imaš nešto što bi moglo koristiti gomili. Ali nema nikoga tko bi te razumio. Možda bi se i našao jedan ili dva čovjeka, ali i njih bi morao posebno instruirati da bi te mogli pratiti. "Pa za koga sam onda učio?" pitat ćeš. Ne trebaš se plašiti da je uludo uloženo vrijeme ako si učio za sebe.

(10) Da ne bude da sam danas učio samo za sebe, podijelit ću s tobom tri izvrsne mudrosti, na koje sam naišao. Smisao im je svima sli-

čan. Jedna ti ide kao današnji prilog, a druge dvije primi kao plaću unaprijed! Demokrit kaže: "Jedan je čovjek slika cijelog naroda, a narod predstavlja jednog čovjeka" (11) Dobro je rekao i onaj – ne zna mu se ime – tko god bio, kad je na pitanje zašto se toliko trudi oko umijeća, koje će prihvatiti samo mali broj ljudi: "Ja sam zadovoljan i s nekolicinom, i jednim čovjekom, čak nijednim." Treće, izvrsno je rekao Epikur pišući nekom svom kolegi: "Ne pišem za mnoštvo, nego za tebe, nas smo dvojica jedan drugom već dovoljan auditorij." (12) Dakle, Lucilije moj, primi k znanju da treba prezreti zabavu kojoj plješće rulja. Mnogo te ljudi hvali? Imaš li onda razloga da budeš zadovoljan samim sobom ako te podržava gomila? Tvoje dobre osobine trebaju nastati iznutra! Zdravo mi budi!

I, 8

(O naravi osame kod mudroslovā)

– *"In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit, partem noctium studiis vindico."* Upravo sam se zato povukao i zaključao svoja vrata, da mnogima mogu biti od pomoći! Meni nijedan dan ne prođe u dokolici. Čak i dio noći posvećujem učenju.

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Kažeš: "Govoriš mi da izbjegavam svjetinu, da se izdvajam u osamu i da budem zadovoljan svojom savješću. Gdje su onda tu ona vaša načela da treba djelovati do smrti?" Zar ti se čini da ja tebi preporučujem da ne radiš ništa!? Upravo sam se zato povukao i zaključao svoja vrata, da mnogima mogu biti od pomoći! Meni nijedan dan ne prođe u dokolici. Čak i dio noći posvećujem učenju, ne idem ni na spavanje dok ne moram; kad mi se oči umorne od bdijenja počnu sklapati, ipak ih još malo zadržim u radu. (2) Nisam se na taj način samo sklonio od ljudi, nego i od stvari koje odvraćaju pozornost, najviše od svojih osobnih. Pišem za buduće naraštaje, pišem nešto što bi im moglo koristiti, nešto poput liječničkih recepata za lijekove, čiju sam djelotvornost iskušao na vlastitim čirevima; ako ih i nisam u potpunosti izliječio, makar sam spriječio njihovo dalje širenje.

(3) Pravi put, koji sam ja dosta kasno pronašao, već umoran od lutanja, sad pokazujem drugima. Govorim naglas: "Izbjegavajte sve što

se sviđa većini, izbjegavajte sve što se dešava slučajno, tj. prema svakom slučajnom dobitku budite sumnjičavi i oprezni! I divlja zvijer i riba često budu prevarene nekim primamljivim mamcem. Mislite li da su to darovi sudbine?! Ne, to su zamke. Tko god od vas želi živjeti sigurnim životom treba, kako najbolje zna, izbjegavati ona dobra koja su premazana ljepilom, ona dobra koja nas jadnike lako zavaraju. Baš kad pomislimo da ih imamo, mi se upletemo. (4) Taj nas put vodi u ponor, a kraj takvog života neminovno jest pad. Više se ne možemo ni odupirati kad kola sudbine krenu nizbrdo. Tako, ili još kratko idemo pravim putom ili se odmah strmoglavljujemo, jer sudbina ne prevrće odjednom, nego prvo zavitla u vrtlog pa onda udara o stijene. (5) Držite se, dakle, ovog mudrog i spasonosnog pravila: tijelu udovoljavajte tek koliko je dovoljno za zdravlje! S tijelom valja postupati vrlo strogo da se ne bi izmaklo kontroli duha; hrana je tu da umiri glad, piće da ugasi žeđ, odjeća da zaštiti od hladnoće, a dom da pruži skloništе od nevremena. Pritom nije ni najmanje važno je li kuća od neobrađenih brvana ili od raznobojnog mramora iz neke daleke zemlje. Čovjeka jednako dobro štiti krov od slame kao i onaj od zlata. Prezirite sve što nastaje suvišnim trudom, a samo da bi postalo ukras i imalo jedino dekorativnu funkciju. Imajte na umu da ništa osim duha nije vrijedno divljenja i, ako je on velik, ništa se ne može usporediti s njegovom veličinom!"

(6) Ako na taj način razgovaram s potomstvom, ne čini li ti se da im više koristim, nego što bih im koristio da kao odvjetnik idem na sud ili pečatnim prstenom ovjeravam nečije oporuke ili da u senatu nekog političara podržavam svojim govorima ili dizanjem ruke? Vjeruj mi: oni koji se čine da ništa ne rade, često su u važnijem poslu, i po ljudskim i po božanskim mjerilima.

(7) Nego, već trebam ovo pismo privoditi kraju i, po običaju, nečime ti se zahvaliti za pozornost. Ne plaćam ti od svog bogatstva, nego zahvaljujući Epikuru, čija djela još iščitavam. Kod njega sam danas pronašao ovo: "Onaj tko želi stvarno biti slobodan, treba biti rob filozofiji!" Onaj tko se njoj posveti i podčini, ne mora danima čekati, nego odmah postaje slobodan, jer i samo služenje filozofiji podrazumijeva slobodu. (8) Možda ćeš me pitati zašto više volim Epikurove mudre misli od misli naših filozofa. Ne znam zašto misliš da su te misli Epikurovo vlasništvo!? Pa one bi trebale pripadati svima! Ta, koliko je pjesnika reklo isto ono što su prije njih uočili filozofi ili barem ono što je vrijedno filozofskog promišljanja. Da ne spominjem tragičare ni pisce togata. One imaju nešto od ozbiljnosti i recimo da su nešto između ko-

medija i tragedija. Koliko li samo ima vrlo učenih stihova u mimima! Koliko li je u Publilija mudrih misli koje su vrijedne da budu dijelom ozbiljnih tragedija, a ne samo komičkih vrsta! (9) Jedan njegov stih, koji se tiče filozofije, i to baš one teme koju ovdje razmatramo, govori o tome kako se slučajan dobitak ne može smatrati svojim: "Poput tuđeg je vlasništva sve što je stečeno zahvaljujući slučajnosti!" (10) Pamtim da si i ti ovu misao jednom iznio, samo još ljepše i preciznije: "Nije tvoje, ono što si tek pukim slučajem dobio!" Ovdje neću zaobići ni onu tvoju još bolju rečenicu: "Ono što ti je dano, može ti se i oduzeti!" Ne računam da sam ti ovo dao, svakako je tvoje. Zdravo mi budi!

I, 9
(O filozofiji i prijateljstvu)

– *"Hecaton ait: 'Ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine: si vis amari, ama!'"* Hekaton kaže: "Pokazat ću ti čarobni ljubavni napitak bez omamljujućih sredstava, bez čudotvornih trava i bez magičnih formula: ako želiš biti voljen, voli!"

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Želio bi, kažeš, znati je li Epikur u pravu kad u jednomod svojih pisama kudi one koji govore da su filozofi zadovoljni sami sobom i da im prijatelji ni ne trebaju. Taj prijekor Epikur upućuje Stilbonu i svima onima koji vjeruju da je najviše dobro duša imuna na afekte. (2) Mi padamo u dvosmislenost kad grčku riječ *apátheia* (grč. *'απάθεια*) pokušamo prevesti jednostavno kao neosjetljivost. Ona upravo može nositi kontradiktorne konotacije. Primjerice, ono što mi želimo reći jest da se "osoba koja odbija svaku misao o zlu" može razumjeti kao "osoba koja ne može podnijeti nikakvo zlo". A ti razmisli nije li bolje reći "duša koja je neranjiva" ili "duša koja je izbad svake patnje"! (3) U ovome se razlikujemo mi i Stilbonovi sljedbenici: naš je mudroslovac kadar nadvladati svaku nedaću, s tim da to ne isključuje emotivnu reakciju; oni, pak, ne pokazuju afekt. Nama je svima zajedničko da je mudar čovjek zadovoljan samim sobom. Međutim, i pored toga što je on dovoljan sam sebi, on želi imati i prijatelja i susjeda i bližnjeg. (4) Pogledaj kao je zadovoljan samim sobom! Katkad ga zadovoljava i samo jedan dio njega. Ostane li, naprimjer, u bolesti ili u ratu bez ruke, ili ako kakvom nesrećom izgubi jedno ili oba oka, on će zacijelo biti zadovoljan onime što mu je ostalo, bit će sretan i s osakaćenim ili

nagrđenim tijelom, podjednako kao i sa zdravim i čitavim. On, doduše, ne želi da mu se tako nešto desi, ali ako se desi, neće očajavati. (5) Mudroslov je sobom zadovoljan, ne zato što ne želi imati prijatelja, nego zato što bi bez njega mogao biti. Kad kažem da bi mogao biti bez prijatelja, to znači da će spremno podnijeti ako ga izgubi. Iako, on nikad neće biti bez prijatelja, zato što je sposoban uvijek naći novog. Kao što će Fidija uvijek lako izvajati novu skulpturu ako jednu izgubi, tako će i ovaj umjetnik u sklapanju prijateljstava odmah pronaći novo da zamijeni izgubljeno.

(6) Pitaš na koji će ga način tako lako pronaći? Otkrit ću ti, ako se složimo da ti odmah prinesem prilog koji ti dugujem za ovo pismo. Hekaton kaže: "Pokazat ću ti čarobni ljubavni napitak bez omamljujućih sredstava, bez čudotvornih trava i bez magičnih formula: ako želiš biti voljen, voli!" Kako je veliki užitak koji imamo od održavanja starih i čvrstih prijateljstava, isto je tako ugodno i upoznavanje i stjecanje novih prijatelja! (7) To je isto kao kod zemljoradnika: jedan žanje, drugi sije; jedan već ima prijatelja, a drugi će ga tek steći. Filozof Atal znao je govoriti da je ugodnije iskustvo stjecanje novih prijatelja, nego samo prijateljevanje: "Nešto kao što umjetnik više uživa u samom slikanju, nego kad sliku zgotovi." Kad je netko zauzet poslom, on jako uživa u samom procesu stvaranja. Kad se posao završi, užitak nije isti. Onaj tko završi neko djelo, on uživa u plodovima svoga truda, a dok djelo nastaje, uživa u samoj biti umjetnosti. Kad je čovjek u mladićkoj dobi, mnogo postiže, ali je doba dječaštva nekako slađe.

(8) Vratimo se sad današnjoj temi. Mudroslov, čak ako je i zadovoljan samim sobom, on želi imati prijatelja, ako ni za što drugo, onda radi samog prijateljstva – da ga gaji, naprosto da ne upropasti priliku za tako plemenitu stvar. Ne traži se prijatelj, kako u pomenutom pismu govori Epikur "da se ima netko tko će pomoći u bolesti ili kakvoj vrsti zatočeništva ili bijede", nego da se ima netko kome će se pomoći u slučaju bolesti, netko koga će se osloboditi ako ga okruže neprijateljske snage. Onaj tko gleda svoj probitak i zbog njega sklapa prijateljstva, krivo zaključuje! Kako je počelo takvo prijateljstvo, tako će i završiti: dobiješ prijatelja koji će te osloboditi okova, ali čim lanac zazveči, on će otići. (9) To su ona prijateljstva koja narod naziva povremenim. Onaj tko je postao prijatelj iz koristoljublja, u takvom će se prijateljstvu dobro osjećati samo onoliko koliko bude od koristi. Iz istog razloga moćne i bogate ljude okružuje mnoštvo prijatelja, dok oko unesrećenih stoji samo samoća, a prijatelji bježe zbog krize koja bi ih mogla staviti na kušnju. To je i razlog zašto ima toliko primjera

ljudi koji prijateljima iz straha okreću leđa ili ih čak i izdaju. Početak i kraj se moraju podudarati: tko je postao prijatelj radi koristi, on će tako radi neke druge koristi i razvrgnuti prijateljstvo. Ako ga je u prijateljskoj svezi privuklo nešto drugo, a ne prijateljstvo samo, za istu će se cijenu i okrenuti protiv tog prijateljstva. (10) S kojom namjerom čovjek traži prijatelja? Da bi imao za koga umrijeti, da bi imao koga pratiti u izgnanstvo, da bi imao za čiji spas suprotstaviti se smrti ako ustreba. To što, s druge strane, ti opisuješ, to nije prijateljstvo nego trgovina, kao i svaka druga. Ona samo gleda što je zaradila i koliko još može zaraditi.

(11) Nema nikakve sumnje da je to vrlo sličan osjećaj kao kod zaljubljenih, a njihova se ljubav može nazvati ludim prijateljstvom. Zaljubljuje li se čovjek iz koristoljublja? Iz ambicije? Ili radi slave možda? Ljubav sama po sebi ne mari ni za što drugo, ona samo pali plamen žudnje za ljepotom i nadom u uzvraćene osjećaje. Pa onda, razvija li se iz plemenite namjere ružna stvar? (12) Reći ćeš kako nije riječ o tome traži li se prijateljstvo radi njega samoga ili ne! Ništa ne žudi za odobravanjem u tolikoj mjeri. Ako je samo radi sebe, može ga sklopiti i onaj tko je zadovoljan samim sobom. Ali kako mu se približiti?! Pa onako kako se prilazi najljepšoj stvari, bez želje za korišću i bez straha od promjenjive ćudi sudbine. Onaj tko sklapa prijateljstvo samo u dobroj sreći, on ga lišava njegova veličanstva plemenitosti. (13) Kažu da je mudroslov zadovoljan sam sobom. Ipak, to se često pogrešno tumači: on je, naime, sa svih strana natjeran da se povuče u sebe. Ali valja nam dobro razlikovati što ta rečenica znači i u kolikoj mjeri se primjenjuje. Jer mudrac je zadovoljan sretnim, a ne bilo kakvim životom. Za bilo kakav život treba mnogo što, a za sretan život samo zdrav i prav duh, koji ne mari za promjenjivu ćud sudbine. (14) Podcrtao bih još i razliku koju pravi Krizip. On kaže da mudracu ništa ne nedostaje, ali mu je ipak mnogo stvari potrebno; dok budali ne treba ništa jer se ničim ne zna služiti, ali mu nedostaje sve. Mudru čovjeku trebaju i ruke i oči i drugo za svakodnevnu upotrebu, ali mu ništa ne nedostaje, jer to podrazumijeva situaciju kad je nešto neophodno. A na taj način mudracu ništa ne nedostaje. (15) Trebaju mu, dakle, prijatelji, koliko god da je zadovoljan sobom, i to želi ih imati što više, ali ne da bi mogao biti sretan, jer on može živjeti sretno i bez njih. Najveće dobro ne traži ispomoć izvana, ono se gaji unutra, razvija se samo po sebi. A onaj tko sebe definira uz pomoć vanjskog svijeta, on postaje podložan utjecaju promjenjive sudbine.

(16) A kakav će to mudrac imati život ako bude bez prijatelja, a bačen u tamnicu ili ostavljen u stranoj zemlji ili zadržan na kojoj plovidbi ili izbačen na nenaseljenu obalu? Poput Jupiterovog, nakon što se svijet uruši, svi se bogovi stope u jednoga, on bi se u međuvremenu, dok priroda miruje, predao sebi i svojim mislima. I filozof čini nešto slično tome, sakrije se u sebe, bude sam sa sobom. (17) Dokle god mu je dopušteno da svoje poslove radi po vlastitu nahođenju, on je zadovoljan sobom, ali dovodi ženu; on je zadovoljan sobom, ali podiže djecu; zadovoljan je sobom, ali ipak ne bi volio život, ako bi ga morao živjeti lišen ljudskog društva. Na prijateljstvo ga ne tjera koristoljublje, nego prirodni nagon; upravo kao što nam je prirođena neka slatka žudnja za nekim drugim stvarima, tako žudi i za prijateljstvom. Kao što su u srži naše naravi mržnja prema samoći i želja prema društvu, tako priroda čovjeka približuje čovjeku, tako u nama postoji nagon koji nas tjera da slapamo prijateljstva. (18) Kako god bilo, iako mudrac jako voli prijatelje, iako ih često cijeni više od sebe, ipak će svu dobru volju ograničiti u sebi i kazat će Stilbonove riječi, istog onog Stilbona kojega Epikur u pismu kritizira. Kad je njegovo rodno mjesto okupirano, izgubio je i djecu i ženu, ali je iz gorućega grada izvukao živu glavu i bio zbog toga sretan. I kad ga je Demetrije, koji je zbog razaranja gradova dobio ime Poliorcet, upitao je li što izgubio, on mu je odgovorio: "Sve što vrijedi kod mene je" (19) To je hrabar i valjan čovjek koji je prezreo poraz od neprijatelja. Rekavši da nije ništa izgubio onoga je natjerao da posumnja u vrijednost svoje pobjede. Sve što mogu reći da istinski posjedujem, uz mene je: pravdu, hrabrost, razboritost i samu spoznaju da ne može posjedovati ništa što mu može biti oduzeto. Mi se divimo nekim životinjama koje mogu proći kroz buktinju, a da im ne bude ništa. Koliko tek više divljenja zaslužuje čovjek koji netaknut i čitav izađe kroz neprijateljske redove, ruševine i vatru! Vidiš li kako jd lakše nadvisiti čitav narod, nego jednog čovjeka? On je po takvom razmišljanju blizak stoicima, on svoje istinsko vlasništvo nosi netaknuto kroz zgarišta. On je sretan sam po sebi, on je svojoj sreći postavio takve granice. (20) Nemoj misliti da tako velike riječi potječu samo od nas stoika! Čak se i Epikur, Stilbonov kritičar, slično izrazio: "Ako mu se neka njegova stvar ne čini najljepšom, on je nesretan pa makar bio gospodar cijeloga svijeta." Budući da ti se prikladnijim čini ovakvo tumačenje, da mi trebamo tražiti smisao riječi, a ne puko značenje: "Nesretniji je onaj tko se ne osjeća najsretnijim makar bio u pitanju i gospodar svijeta."

(21) Da bi doznao da su sve te ideje univerzalne, da ih određuje viša instanca, pročitat ćeš kod našeg komediografa: "Nije sretan samo onaj tko sam sebe ne smatra sretnim!" Nije, dakle, važno kakvo je tvoje stvarno stanje ako se ono tebi čini loše. (22) Reći ćeš: "A što je s onim čovjekom koji za sebe tvrdi da je sretan, a bogatstvo je namaknuo na sraman način, te je mnogima gospodar, ali mnogima i rob?" Nije važno što on govori, nego što osjeća, i to ne jedan dan, nego što mu je stalno u svijesti. A ne trebaš se plašiti da će se toga plemenitog stanja dočepati netko tko ga nije dostojan. Samo se mudru čovjeku sviđa ono što ima, a svaka budala pati zbog toga što je sam sebi dotužio. Zdravo mi budi!

I, 10

(O samozadovoljnom životu)

– *"Vide ergo ne hoc praecipi salubriter possit: sic vive cum hominibus tamquam deus videat, sic loquere cum deo tamquam homines audiant."* Ne bi li ti taj sjajni zavjet doista mogao biti od pomoći, ovako postupaj: s ljudima živi kao da bog posmatra, a s bogom razgovaraj kao da te ljudi slušaju!

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Tako je, ne mijenjam stav: izbjegavaj gomilu, izbjegavaj i malo društvo, izbjegavaj čak i jednog čovjeka. Ne postoji čovjek za kojeg bih kazao da bih ga rado vidio u tvom društvu. I, eto, vidi koliko te cijenim: usuđujem se povjeriti te samome tebi. Kažu kako je Krates, učenik Stilbona, kojeg sam pomenuo u prethodnom pismu, ugledavši mladića kako sam šeta pitao ga što radi. Mladić mu je odgovorio: "Razgovaram sam sa sobom!" Krates na to, kažu, reče: "Čuvaj se, molim te, i dobro pazi jer razgovaraš s lošim čovjekom!" (2) Tužne i uplašene ljude obično držimo na oku, da ne bi samoća na njih loše utjecala. Nepromišljene ljude ne bi trebalo ostavljati same: tad im se u glavi rađaju štetne misli, tad snuju o pogibeljnim pothvatima za druge i za sebe, izlaze na površinu divlji nagoni. Tad im na misli dolazi ono što su zbog straha ili srama potiskivali, tad im se izoštrava drskost, izaziva se u njima pohota i bijes. I na kraju, jedino dobro koje može imati od samoće, luđaku izmakne: da nikom ne vjeruje i da se ne plaši svjedoka. On se, naime, sam izda. Shvati, čemu se od tebe nadam, tj. što obećavam sebi, jer nada je samo drugo ime za nesigurno dobro. Nema čovjeka s

kojim bih te radije vidio u društvu do s tobom samim! (3) Sjećam se dobro s koliko si razboritosti i srčanosti iznosio neke riječi. Odmah sam čestitao sebi i rekao: "Ove riječi ne dolaze tek tako, one su dobro promišljene, a taj čovjek ne pripada ogromnom broju prosječnih, nego teži sreći!" (4) Tako govori, tako i živi! Gledaj da te ništa ne slomi! Za svoje stare zavjete treba zahvaliti bogovima, a za nove želje imaj nove molitve: moli za zdrav razum, dobro duhovno zdravlje, a onda i za tjelesno! Zašto ne bi i češće tako molio!? Odvažno moli bogove jer ne moliš ništa što ne bi bilo u njihovoj moći! (5) Da ti uz ovo pismo po običaju pošaljem i mali dar, jednu istinu koju sam pronašao kod Atenadora: "Znaj da si onda oslobođen svih želja kad dođeš dotle da od boga ne moliš ništa što ne bi mogao moliti pred svim ljudima!" Kako je velika ljudska glupost, oni bogovima došaptavaju i najsramnije želje; kad bi tko prišao da čuje, zašutjeli bi, jer ono što ne žele podijeliti s ljudima, govore bogu. Ne bi li ti taj sjajni zavjet doista mogao biti od pomoći, ovako postupaj: s ljudima živi kao da bog posmatra, a s bogom razgovaraj kao da te ljudi slušaju! Zdravo mi budi!

I, 11

(O crvenilu kao znaku skromnosti)

– *"Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus!"* Trebamo izabrati nekog čovjeka izuzetnih moralnih osobina te se ponašati kao da je on uvijek pred nama, kao da nas promatra, kao da vidi sve što radimo.

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Tvoj prijatelj, čovjek plemenite naravi, razgovarao je sa mnom i već prvim riječima pokazao je plemenitost, razumijevanje i zavidan stupanj intelektualnog napretka. Nije bio pripremljen, nego sam ga gotovo zaskočio. Kad se pribrao skoro nije mogao skriti crvenilo u licu, kao znak skromnosti, tu dobru osobinu kod mladih ljudi. To crvenilo kao da je došlo iz dubine. Taj će ga osjećaj, po mom mišljenju, pratiti i kad on očvrsne i riješi se svih mana, čak i ako dođe do razine filozofa. Nikakva mudtost svijeta ne može pomoći da se odagnaju prirodni nedostaci tijela i duha.; ono što je čvrsto i duboko urođeno može se donekle naučiti ublažiti, ali ne i potpuno svladati. (2) Neki od najiskusnijih govorika pred ljudima se počnu znojiti, kako biva kod ljudi

koji su umorni od fizičkog napora ili im je prevruće; nekima se pak prije javnog govora tresu koljena, neki škripe zubima, nekima utrne jezik, a nekima podrhtavaju usne. Ni disciplina ni iskustvo ne mogu iskorijeniti te urođene osobine. Tako priroda pokazuje svoju snagu te i najsnažnije opominje da budu svjesni svojih slabosti. (3) Tu spada i crvenilo, to znam, koje se često utrenu pojavi i kod najozbiljnijih ljudi. Više je prisutno kod mladih, zbog više tjelesne temperature i osjetljivije kože, ali svakako ga ima i kod starijih i iskusnih osoba. Nekih se pak najviše treba plašiti upravo kad pocrvene, kao da ostane neki osjećaj srama. (4) Sula je bio najnasilniji kad bi mu krv navalila u lice. Pompej je imao najosjetljivije lice, uvijek bi pred brojnijom publikom crvenio, pa i na skupštinama. Sjećam se kako je Fabijan pocrvenio kad je došao svjedočitiu senat, kako mu je taj izraz skromnosti lijepo pristajao. (5) To se naravno nedešava zbog slabosti karaktera, nego zato što se nalaze u nekoj situaciji koja jeza njih nova ineiskušena; svaka takva nova situacija uznemiri duhove, ne nužno uzdrma, pogotovo time što su tome po prirodi skloni; jer, kao što neki imaju dobru krv, tako neki imaju krv koja brzo kola i odma reagira nadirući u lice.

(6) Ovu osobinu, kako smo rekli, ne može spriječiti nikakva mudrost, jer, da je tako, da može izbrisati sve mane, ona bi ravnala cijelim svijetom. Sve što smo s rođenjem primili, taj temperament, uvijek će biti uz nas,koliko god se dugotrajno i jako trudili da ga svladamo. Ništa ga ne može zabraniti, kao što ništa ne možemo nadograditi. (7) Glumci u kazalištu, primjerice, koji oponašaju emocije, koji glume izraze straha i prestrašenosti, koji postižu i sramežljivost tako što obore glavu,utišaju glas, zagledaju se u neku točku na zemlji, oni nipošto ne mogu imitirati crvenilo. Ono se ne može spriječitiniti izazvati. Čovjek je, koliko god bio mudar, protiv te osobine nemoćan. Ona ima svoja pravila, dolazi i odlazi po svojoj volji. (8) Moje pismo već traži da ga privedem kraju. Primi k znanju ovu korisnu i mudru misao, želim da je zasadiš duboko u dušu: "Trebamo izabrati nekog čovjeka izuzetnih moralnih osobina te se ponašati kao da je on uvijek pred nama, kao da nas promatra, kao da vidi sve što radimo." (9) To je, Lucilije moj, Epikurov savjet. On nam preporučuje čuvara i savjetnika, a ima i pravo. Mnogo se naših grešaka zatomi prije nego što se pretvore u djelo, ako imamo uz nas nekoga u tom trenutku. Duh treba imati nekoga koga će cijeniti, čiji ga autoritet može učiniti boljim čovjekom iznutra. A kako li je sretan tek onaj čovjek koji može ljude učiniti boljima, ne sam svojom prisutnošću, nego čak i ako im je samo u mislima. A i sam onaj tko je u stanju nekoga u toj mjeri poštovati, ubrzo će i osobno postati

vrijedan takvog poštovanja. (10) Uzmi Katona! Ako ti se on čini prestrogim, uzmi Lelija, on je popustljiviji. Uzmi, dakle, nekoga tko ti se sviđa i po životu i po glasu i po licu koje odražava čistu dušu! Neka ti onuvijek bude na umu kao zaštitnik ili kao uzor. Moramo imati nekoga po kome će se naš duh ravnati; nećeš se usavršiti ako ne uspostaviš ta načela. Zdravo mi budi!

I, 12

(O starosti)

– *"Primum ista tam seni ante oculos debet esse quam iuveni – non enim citamur ex censu"* I star i mlad čovjek mora smatrati da je ona blizu, jer smrt ne bira po godinama!

Seneka pozdravlja svoga prijatelja Lucilija!

(1) Kamo god se okrenem, vidim dokaze svoje starosti. Došao sam tako nedavno na svoje seosko imanje i požalio se na izdatke za jednu zgradu u ruševnom stanju. Upravitelj mi kaže da razlog tome nije njegov nemar i da on poduzima sve što je u njegovoj moći, ali da je vila naprosto stara. Ta je zgrada podignuta mojim rukama; a što onda ja trebam očekivati, kad je ruševno i kamenje koje je staro kao ja. (2) Dobrano sam se naljutio te sam čekao prvu prilku da izrazim svoje nezadovoljsvo: "Jasno je", rekoh, "da su oni platani zapušteni, nigdje nema lišća. Grane su im pne čvorova i osušene su, i sama stabla izgledaju jadno i gotovo su istrula. Ne bi to tako blo da su okopavani i navodnjavani!" On se na te moje riječi zaklinjao mojim genijem da je učinio sve što je mogao, da se uvijek jednako trudio oko njih, ali da su ih godine sustigle.

Neka bude među nama: ja sam ih zasadio i vidio njihovo prvo listanje. (3) Okrenuo sam se onda prema vratima pitao: "Tko je taj onemoćali starac, što ste ga s pravom onako postavili za vrata? (Gleda prema van, okrenut je kako se okreću pokojnici.) Gdje si njega nabavio? Zašto ti se svidjelo da od nekoga preuzmeš mrtvaca?" A on reče: "Zar me ne prepoznaješ? Ja sam, Felicion! Onaj kojemu si donosio igračke. Sin sam Filozita, upravitelja imanja, bio sam tvoj ljubimac." Pomislih da je potpuno poludio: "Podjetnjio je, čak se proglasio i mojim ljubmcem?! Opet, moguće je, upravo mu zubi ispadaju, kao kod djeteta!" (4) Svome seoskom imanju dugujem zahvalnost što sad vidim znakove starenja kamo

god svrnem pogled. Prigrlimo svoju starost i volimo je! Ona je puna užitka, ako se znaš njome ispravno koristiti. I voće je najukusnije kad je već skoro prošla njegova sezona, djetinjstvo je najugodnije kad je na izmaku, a ljubiteljima dobra vina najslađi je posljednji gutljaj, onaj koji ih omamljuje i označava kraj pijanstva. (5) Svaki užitak najugodniji svoj dio ostavlja za kraj. Život je najugodniji kad je već na silaznoj putanji, ali kad nizbrdica još nije prestrma. Čak i ona starost koja je takoreći na rubu provalije, ima svoje užitke; ili ako ne užitke, onda osjećaj da nam užici više nisu potrebni. Kako je slatko izmoriti se od tjelesnih užitaka i ostaviti ih iza sebe, nakon što smo se od njih umorili!

(6) "Mučna je", kažeš, "pomisao na to da je smrt već blizu!" Prije svega, i star i mlad čovjek mora smatrati da je ona blizu, jer smrt ne bira po godinama. Onda, nitko nije toliko star da ne može očekivati bar još jedan dan života. A i jedan dan je značajan dio života. Cijeli se život sastoji od dijelova i krugova, koji okružuju jedni druge, veći manje. Jedan krug obgrljuje sve ostale i obuhvaća period od rođenja do posljednjeg dana. Drugi krug obuhvaća ranu mladost, a treći cijelo djetinjstvo. Postoji i krug koji obuhvaća sva godišnja doba, koja se onda množe i čine cijeli život. Mjesec je omeđen manjim krugom, a dan najužim, ali i on ima svoj početak i kraj, ide od istoka prema zapadu. (7) Zato Heraklit, koji je nadimak dobio po opskurnom stilu govora, kaže sljedeće: "Jedan je dan nalik svakom drugom." Međutim, ovo su razni ljudi različito shvaćali. Jedan je rekao da su dani jednaki po broju sati. I nije slagao. Naime, ako je dan vrijeme od dvadeset i četiri sata, moraju svi dani biti jednaki, jer koliko je nama svjetlost kraća, toliko je noć duža. Drugi netko je protumačio da jedan dan jednak svima ostalima po sličnosti, jer čak ni najduži period vremena nije sastavljen od elemenata koji grade dan: svjetlosti i tame. I u vječnost dan čini tu istu tu promjenu smjenjujući svjetlo i tamu, jedno kraće, drugo duže, a onda suprotno. (8) I zato svaki dan treba organizirati kao da je posljednji u nizu dana, kao da zaokružuje i završava naš životni vijek. Pakuvije, koji je nakon dužeg boravka u Siriji poprimio njihove običaje, priređivao je sebi pogrebne svečanosti s vinom i žrtvenom gozbom, a zatim je dao da ga iz blagovaonice nose u spavaću sobu, pri čemu bi njegovi miljenici pljeskali i na grčkom pjevali: "Proživio je svoj život, proživio je svoj život!" (9) Tako je svaki dan priređivao pogrebni obred. To što je on činio iz nečiste savjesti, mi radimo čista obraza, da možemo spokojno, sretno i veselo ići na počinak i s riječima: "Proživio sam i ispunio životni put koji mi je sudbina namijenila." A ako bog odluči dodati nam još jedan dan, veselo ga prihvatimo! Najsretniji je

čovjek i jedini koji može reći da je sam svoj, onaj koji bezbrižno čeka sutrašnji dan. Onome tko kaže "Proživio sam!", svaki je novi dan novi dobitak. (10) No, vrijeme mi je dovršavati pismo. Ne pitaj se hoćeš li ostati bez uobičajenog dara. Ne plaši se, nešto stiže s pismom. Zašto kažem *nešto*, a u pitanju je zapravo *mnogo*?! Što, naime, može biti važnije od riječi koje ti sad šaljem: nije dobro živjeti u potrebi, ali nije ni nužda da se živi u potrebi! Kako to? Sa svih strana do slobode vode mnoge staze. One kratke su svakako i lakše. Zahvalimo se mi bogu što se nitko ne može silom zadržati u životu! Opet, u svakom slučaju treba raditi na tome da se zgazi sva bijeda u životu! (11) Reći ćeš: "A Epikur kaže da nam ne treba biti važno ono što nas se ne tiče izravno?!" Ono što je istinito, to je moje; a Epikura ću ti i dalje citirati, da oni – koji se zaklinju tuđim riječima ne pitajući mnogo za njihovo značenje, nego samo za autora – mogu znati da je ono što je najbolje zajedničko dobro svih ljudi. Zdravo mi budi!

S latinskog jezika preveo: Alen Matošević
KŠC "Sv. Franjo" Tuzla, Opća gimnazija,
Klosterska 10, 75000 Tuzla
e-mail: alen_matosevic@yahoo.com

Pregledi knjiga
Book Reviews

BUDUĆNOST LJUDSKE PRIRODE. NA PUTOVANJU PREMA LIBERALNOJ EUGENICI?

Jürgen Habermas, *Budućnost ljudske prirode; Vjerovanje i znanje*. S njemačkoga preveo, napisao pogovor i uredio Hotimir Burger; ur. Božo Dujmović, Naklada Breza, Zagreb 2006.

Kada Jürgen Habermas ima nešto za reći o etičkim i antropološkim implikacijama suvremenih genskih istraživanja i trenutačnim tehnologijama, kao i onima koje mogu i koje će vjerojatno oblikovati budućnost ljudske vrste, onda ga slušaju ne samo pobornici 'lijeve' intelektualne sfere kojoj pripada nego svi koji promišljaju humanističke teme. Svi ga slušaju ne samo zato jer je ovaj filozof i sociolog jedna od svjetski vodećih intelektualnih figura, nego i zato jer mnogi unatoč svjetonazorskoj različitosti u njegovim idejama nalaze konsenzus oko temeljnih pitanja o naravi čovjeka i etičkim implikacijama njegovog položaja u svijetu (kozmosu). Autor u knjizi *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zur liberalen Eugenetik?* (u odnosu na prvo njemačko izdanje u hrvatskom izdanju naklade Breza uz ovaj tekst dodan je *Postscriptum* u kojem odgovara na neke kritike te njegovo predavanje *Vjerovanje i znanje* iz 2001.) raspravlja teme suvremene genetike opsegom i metodološkim alatima nepoznatima do dana njezina objavljivanja. Djelo je pisano iz filozofske perspektive koja promišlja i filozofski analizira antropološke, etičke i sociološke aspekte suvremenih dosega humane genske tehnologije, njezine prakse i budućih mogućnosti. Ovdje se odmah uviđa i potvrđuje interaktivna i neraskidiva veza antropoloških pretpostavki s etičkim stajalištima koja ne mogu ostati statična prema manipulacijama čovjekovog biološkog supstrata. Habermas propituje razlike izrasloga i napravljenoga ili uzgojenoga, uviđajući da prednatalna dijagnostika i genska manipulacija, ne samo zbog svojih očitih oslonjenosti na moguće posljedice koje izazivaju i radi kojih se često provode prekidanja života genski nevrijednog ili 'oštećenog' ljudskog bića nego i zbog slučajeva u kojima one mijenjaju *dýnamis* ljudskog roda. Na ovaj način čovjek normirajući determinira novi oblik *enérgeia* ili *entelékheia*biću u nastajanju, bez njegove volje,

znanja i mogućnosti kasnije revizije od strane instrumentalizirane osobe. Očito je ovdje, a i Habermas to spominje, da inačica kategoričkog imperativa iz *Utemeljenja metafizike ćudoređa* kako 'ljudstvo u sebi i u osobi svakoga drugoga uvijek treba vidjeti kao smisao a ne svrhu', više ne vrijedi jer ljudski biološki supstrat i njegova svrha, *entelékheia*, neće nastajati prema prirodi stvari, nego *per accidens*, mijenjajući njegov *érgon*prema volji tehničara ili nalogodavca. Novostvoreni čovjek u sebi više neće imati potencijal nasljednih svojstava i organske dispozicije svoje vrste nego će biti gurnut bez svoje volje u područje koje mu više neće jamčiti njegovu ljudskost. Novo biće, pa i ako bude još čovjek, više neće biti samo čovjek nego i jasno označeni predmet na tržištu kojim je moguće raspolagati bez zamaranja starim idejama nedodirljivosti ljudskog života i neraspoloživosti njegove genske upute. Habermas smatra da je Rubikon prijeđen sada već uobičajenom i neupitnom metodom umjetne oplodnje *in vitro*, iz koje je izrasla mogućnost a kasnije i težnja za pred implantacijskim tehnološkim dizajniranjem zdrave djece, opravdavajući tako narušavanje embrionalne zaštite života. Ovdje se nakana poboljšanja uvijek i neodvojivo veže uz uklanjanje nepoželjnog i 'življenja nevrijednog života' koji, doduše, nekima jest tek odbačeni embrij. Tako se pozitivna i negativna eugenika pokazuju kao neodvojivi aspekti iste prakse, iako prikrivenije u teoriji: ni sam Habermas ne zna kako bi se postavio prema omnipotentnim ljudskim jajnim stanicama, makar upućuje na trenutak relativizacije razlikovanja između ovih i totipotentnih matičnih stanica. Stupnjevita zaštita predosobnog ljudskog života, čini se, liberalno je motivirana i ide za privikavanjem ljudi prema novoformiranoj ideji o naravi čovjeka. Za neke se ovdje očituje smjena Boga kao *eîdosa* prema kojem On stvara čovjeka (Post 1,26-27), umjesto kojega sada stupa novi stvoritelj koji stvara prema svojoj slici. Možda je pretjerano pronalaziti poveznice, ali nije se moguće oteti dojmu da je upravo to zaključni dio *Povijesti i vremena* Maxa Schelera u kojem čovjek otima svoju suverenost i vrhunsku odgovornosti odustajući od Boga. Bog tako više nije *ousía*, bitak bića čovjeka i ljudske vrste, nego je to čovjek koji želi postati i sebi jest smisao bitka i bezgranično slobodan, stvarajući drugoga čovjeka prema svojoj ideji i nakani, s mogućnošću poništenja slobode tog drugoga. Iz ove nove i do sada nepoznate biološke mogućnosti izviru preduvjeti sociološke reorganizacije koja je posebno osjetljiva u društvima koje teže biti društva ravnopravnih, ali svjetonazorski različito orijentiranih pojedinaca i skupina. Je li moguće postići najmanju moguću mjeru konsenzusa u takvim društvima?

Kako zakonski regulirati očekivane novine kad su i do sada teško rješavani oprečni zahtjevi iz reproduktivne sfere? Habermas ne samo da predlaže neka rješenja nego se neka od njegovih rješenja ugrađena u zakone na različitim zakonodavnim razinama Njemačke države. Pazeći na osjetljivost pitanja i ne odustajući od filozofski utemeljene ontologije koja se obazire samo na pravila uma, Habermasova rafiniranost u izgradnji pluralnog društva u kojemu ne smije biti zakinutih niti ignoriranih, uz visoku svijet o društveno marginaliziranima prema različitim osnovama, čini se prihvatljiva onima koji se inače gledaju preko svjetonazorskog 'nišana'. Tako, malo je poznato da je u Njemačkoj pobačaj i do dvanaestog tjedna protupravan – mada nekažnjiv, a da Bremenski zemaljski zakon nalaže sahranu mrtvorođenih i fetusa nakon klinički prekinutih trudnoća koji nisu medicinski ili patološki otpad kako se naziva u Hrvatskoj ili bolnički otpadkako se nazivaju u Bosni i Hercegovini. Ovi se sahranjuju anonimno, ali to ne umanjuje značenje metafizičke osnove pokopa jer zakonodavci naglašavaju da se 'Zapovijed o štovanju mrtvih može izraziti različitim načinima sahrane'. Filozofska mudrost se tako, jer su neka od zakonskih rješenja nastala nakon filozofskih sporova, pretočila u političko umijeće gotovo na tragu antičkog prauzora – *pólisa*– zajednice čija je svrha dobrobit svih njezinih pripadnika.

Red je u predstavljanju knjige reći nešto o nakladniku i suradnicima: ovdje je riječ o uglednoj nakladničkoj kući Breza iz Zagreba koja je utemeljena i prepoznatljiva prvenstveno po izdanjima ključnih tekstova filozofske antropologije. Prevoditelj i urednik, prof. Hotimir Burger dugogodišnji profesor filozofske antropologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, jamstvo je terminološke i metodološke pouzdanosti prijevoda. Jezik knjige ipak nije jednostavan, ali odgovornost je u Habermasovom mišljenju. Knjiga svojim opsegom nije velika, ali jesu impresije koje svladavaju svakog njezinog čitatelja.

Doc. dr. sc. Tonči Kokić
Odsjek za filozofiju
Filozofski fakultet
Sveučilište u Splitu, Hrvatska

LAVIRINT MOĆI: POLITIČKA FILOZOFIJA FRIDRIHA NIČEA

Vesna Stanković Pejnović, Lavirint moći: politička filozofija Fridriha Ničea, Mediteran Publishing, Beograd, 2014.

Tragičan i u mnogo čemu kontroverzan njemački mislilac Friedrich Nietzsche doživio je u našoj regiji recepciju koja se po svojim kvantitativnim (a dobrim dijelom i kvalitativnim) dimenzijama jedva može mjeriti s recepcijom bilo kojega drugog filozofa. Ako se taj podatak ima u vidu, nameće se pitanje koje bi moglo glasiti: Čemu još jedna knjiga o tom toliko eksploatiranom i interpretiranom autoru? Odgovor bi glasio: Besmisleno je pisati o Nietzscheu ukoliko se nema reći nešto bitno novo.

Knjiga Vesne Stanković Pejnović, po rođenju Varaždinke, po diplomi filozofije Zagrepčanke, po doktoratu Skopljanke, po sadašnjem prebivalištu Nišlijke, a po zaposlenju (znanstvena suradnica Instituta za međunarodne odnose) Beograđanke, jednoznačno dokazuje da se o Nietzscheu još mnogo toga i može i treba reći. Ponajprije, autorica je u središte svoje pozornosti dovela jedan (i u svjetskim razmjerima, a svakako u našim zemljama) srazmjerno veoma zanemaren aspekt Nietzscheove filozofije, naime njegovu filozofiju politike, preciznije bi bilo reći: njegovo filozofiranje o političkom (Nietzsche, naime, kao izrazito fragmentaran i aforističan mislilac nije izgradio nikakvu sustavnu filozofiju politike, već se ona može rekonstruirati tek na temelju mukotrpna istraživanja njegova opusa). Autorica je, neka odmah bude rečeno, akribično i sistematično izvela tu rekonstrukciju, te je na toj osnovi konzistentno prezentirala Nietzscheovo mišljenje političkoga. Ona se nije zadržala na rekonstrukciji (što bi već samo po sebi predstavljalo vrijedan znanstveno-filologijsko-filozofijski pothvat), već je komentirajući sve relevantne aspekte te dimenzije Nietzscheova mišljenja uputila na moguću aktualnost Nietzscheova poimanja politike i političkoga.

Knjiga Vesne Stanković Pejnović sastoji se od uvoda i sedam glavnih poglavlja (1. Šta Nietzsche duguje Grcima?, 2. Zašto je potrebna dominacija?, 3. „Osvajanje“ slobode kao preobrazba duha, 4. Samonadilaženje kao sebe-stvaranje, 5. Politika kao moć kod Makijavelija

i Ničea, 6. Niče i liberalizam, te 7. Nadilaženje perspektiva – nužnost rodne različitosti), čemu su priloženi i opsežna literatura, uglavnom na engleskom i njemačkom jeziku (str. 237. – 245.) te indeks imena i pojmova. Moguć prigovor sastojao bi se u autoričinom zanemarivanju regionalne recepcije Nietzschea (nema ni Danka Grlića, ni Mihaila Đurića ni brojnih drugih hrvatskih, srpskih i općenito eksjugoslavenskih autora koji su sistematično tematizirali i problematizirali Nietzschea). No, taj prigovor nije od odlučujuće važnosti za vrednovanje ove knjige, posebno ako se uzme u obzir ono do čega je njoj stalo, a to je kritička rekonstrukcija Nietzscheova poimanja i promišljanja političkoga, za što u djelima naznačenih autora nema odviše relevantnog materijala.

Bit Nietzscheova promišljanja političkoga, kako proizlazi iz autoričine kritičke rekonstrukcije, odnosi se na dobro u zajednici. To dobro nije vezano uz neku određenu političku formu zajednice niti za neke posebne društvene institucije. Na taj način Nietzsche nudi alternativu liberalnim, komunitarnim i postmodernim političkim teorijama. Na temelju svoje kritike metafizike, čija poanta leži u odbacivanju vjerovanja u opstojnost vječnih činjenica i apsolutnih istina, Nietzsche gradi svoje poglede na političku dimenziju zbilje: nema čovjeka, nego je čovjek biće na putu od životinje k nadčovjeku (a ishod tog puta ničime nije zajamčen). Sama politika ne može se postaviti apolonski-racionalno, već ona kao kombinacija racionalnoga i iracionalnoga zahtijeva i nešto dionizijskoga; izostanak dionizijskoga rezultira ostajanjem na razini etičkoga, te stoga potpada pod Nietzscheovu kritiku moralizma.

Izostaje Nietzscheov odgovor na tegobno pitanje o budućnosti čovječanstva suočenoga sa sve većim duhovnim propadanjem. Nietzsche se ograničava na konstataciju europskog nihilizma, koji se očituje u nedostatku cilja, u obezvređenju svih vrhunskih vrijednosti i u izostajanju odgovora na pitanje o smislu). Dakle, on daje dijagnozu, ali ne i prijedlog terapije. Svojim zalaganjem za novu etiku koja bi bila nadahnuta antikom, on daje tek naznake alternativne nove zajednice utemeljene na izvrsnosti i na *amor fati*, a koja bi predstavljala antitezu obožavanju države, ali i idejama o nužnosti potpunog mijenjanja zatečene društvene strukture.

Autoričina kritika tih Nietzscheovih koncepcija više je implicitna i imanentna, nego što dospijeva do razine izričitosti. Posebno je vrijedna njezina analiza Nietzscheovih uvida u imoralizam moći zasnovana na potrazi za zajedničkim momentima Machiavellijeva i Nietzscheova poimanja politike, a izrazito je originalna i njezina analiza Nietzscheovih pogleda na ženu, zasnovanih na odbacivanju svakoga dualizma

i univerzalizma. Nietzsche, kojega se – ne bez vlastitih zasluga za to – najčešće tumači kao ženomrsca, ovdje se javlja kao zastupnik teze o nadmoći žene u vječnom *agonu* muškoga i ženskoga. Izostaju, doduše, izravne konzekvencije ovoga rodnog prevrednovanja Nietzschea za filozofiju politike, ali su temelji za to valjano postavljeni, kao što je knjiga Vesne Stanković Pejnović u cjelini izvrsna osnova za produbljenije proučavanje Nietzschea kao mislioca zajednice.

O tom kontroverznom, kontradiktornom i tragičnom misliocu, zaključimo, u našoj se regiji bez ove knjige ubuduće neće moći ozbiljno raspravljati.

Lino Veljak
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
lveljak@ffzg.hr

REDESKRIPCIJA DRUŠTENOG KAUZALITETA

Ivo Komšić, *Teorija socijalne pulsacije.* Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2015.

Knjiga Ive Komšića *Teorija socijalne pulsacije* je inovativan i nestereotipan tekst zrelog autora i iskusnog profesora univerziteta. U teorijskom smislu tekst je dio jedne optimističke epistemologije koja je nastala u spoju filozofije društvenih znanosti i društvene fenomenologije, a kojeg je autor knjige učinio mogućim kako u kritičkom tako i u sintetičkom smislu. Tekst je inovativan ne samo po *novom pristupu društvenoj ontologiji* nego i po izraženoj volji i uvjerenju da je moguće konstruirati novi organon, odnosno uvesti *novu konceptualizaciju* za društvene fenomene, po uvjerenju da je moguće društvenim stanjima dati nova imena, a relacijama nova značenja, da je moguće uvesti nove pojmove i dati nova objašnjena, dati novi početak i novi zagon u istraživanju društvenih činjenica.

Jer, kako kaže Franicis Bacon, da bi se stara pitanja, stare stvari, stare činjenice, na nov način familijarizirale, potrebno im je dati nova imena, i on je sam svoj novi pristup služenju prirodi i znanosti o prirodnom kauzalitetu nazvao *anticipacijom uma* i *interpretacijom prirode*.[1] Ako bi stavili u fokus služenje društvu (skupa sa odnosom prema prirodi) i znanosti o društvenom kauzalitetu, onda bismo dobili ovo što je Komšić dao u *filozofiji društvenih znanosti* kroz jednu *društvenu fenomenologiju*: novu anticipaciju uma u njegovom inovativnom djelovanju (inovativni um) i novu interpretaciju činjenica, stanja stvari i procesa koje produciraju društveni akteri u mreži kauzalnih relacija koja je iznjedrila ideju socijalne pulsacije.

Da se radi o zrelom autoru jasno je iz povezanosti njegovih ideja i misli o "onom društvenom" koje je izložio u drugim svojim knjigama, prije svega u knjizi *Socijalna moć uma* (2012), i povezanosti njegovih ideja sa idejama velikih filozofa i sociologa koji su sami na novi na-

1 Francis Bacon. The New Organon. Cambridge University Press 2000. This edition Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003. p.30

čin konceptualizirali i racionalizirali (familijarizirali) stara pitanje u društvenim znanostima, mislim ovdje na Webera, Durkheima, Marksa, Meadea, Comta, Habermasa, Hegela i druge.

Zapravo se ta zrelost vidi iz načina na koji je Komšić izvršio *konceptualnu demarkaciju* svoje teorije prema konceptualnim resursima društvenih teorija sa kojima je stupio u dijalog tokom provedbe svoje anticipacije umnog djelovanja u inovativnosti i interpretacije društvenih fenomena kroz *osmostruku kauzalnost* koja objašnjava teoriju društvenih procesa kao teoriju socijalnih pulsacija. Kritički moment Komšićevog pristupa društvenim temama je sigurno njegova *redeskripcija društvenog kauzaliteta*. Logika ovog pristupa je sljedeća: ako socijalne pulsacije (socijalne varijable) naseljavaju ontologiju društvenog svijeta, onda njihovoj značenjskoj granulaciji ne odgovara više statična implikacija uzročno-posljedičnih relacija nego dinamika koju izražava *koncept prenosivog kauzaliteta* čija moć oscilira od slučaja do slučaja, od fenomena do fenomena, od relacije do relacije. Socijalne pulsacije su istovremeno socijalne kauzacije koje i same sudjeluju u globalnoj mreži socialnih implikacija. Nigdje kao u društvenom svijetu ili u naravi onog društvenog nije tako evidentno da su procesi, činjenice, stanja stvari i relacije istovremeno *causa causata* i *causa causans*.

Stoga je opravdano reći da je društveni kauzalitet *anomalijski kauzalitet* [2] *jer u društvenim relacijama uloge aktera nisu unaprijed podešene i nisu nepromjenjive, njihova snaga djelovanja nije konstantna, rezultati njihovog djelovanja nisu apsolutno ostvarivi i monotonijski, uzroci njihovog djelovanja nisu pravilni i aposlutno predvidivi, modalnost njihovih relacija je evidentna. Ovom pristupu razumijevanja društvenog svijeta ne odgovara više ni esencijalistička epistemologija s teoleološkim ili instrumentalnim tipom racionaliteta ili čak vrijednosno neutralnim racionalitetom, nego inovativni um* sa *komunikativnim racionalitetom* podešavanja različitih planova ponašanja i usklađivanja zahtijeva za važenjem položenih u verbalnoj komukaciji i fizičkom / društvenom djelovanju.

Na ovaj način, uvodeći novu ontologiju društvenih čestica u promjeni i kretanju ili socijalnih pulsacija, automatski je uvedena modal-

2 Šire vidjeti u tekstu: Ibrulj, Nijaz.*Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta*. U: Komšić, Ivo: Teorija socijalne pulsacije.Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2015. Ovdje uvedena sintagma *anomalijski kauzalitet* značenjski slijedi Davidsonovu sintagmu *anomalijski monizam* koju on primjenjuje na relaciju fizičko-psihološko u redeskripciji kauzaliteta ljudskog ponašanja.

na logika relacija čiji je izraz *prenosivi kauzalitet* [3]*, i na kraju pluralistička epistemologija koja se bazira na anomalijskom društvenom inferencijalizmu* [4]*. Na taj način je zatvorena konstrukcija jedne nove društvene teorije koja bi mogla korespondirati jednoj projektivnoj sociologiji* [5] koja bi se oslanjala na *konvergentne društvene fenomenologije* [6] *i koja bi pokušala primijeniti projektivnu semantiku društvenih relacija* [7] kao svoju metodologiju odvisnu od *anomalijskog inferencijalizma*.[8]

Težak je put konstrukcije jedne nove društvene teorije. Potrebno je ili pronaći potpuno nove podatke ili činjenice i na nov način ih interpretirati, ili stare podatke ili činjenice vidjeti na nov (dublji, nekada stariji, a nekada opet na moderniji) način. To "vidjeti na nov način" ili "interpetirati drugačije" znači aksiomatizirati činjenice ili podatke novim povezanim tvrdnjama koje su logičke implikacije, novi osnovni stavovi, različitog nivoa generalizacije, kao nosive grede / stubovi jedne gradjevine. Ponovno izgraditi jedna *Fachwerk* ili pojmovno zdanje (pojmovnu rešetku) [9] kako to naziva matematičar i logičar David Hilbert u svom čuvenom tekstu *Axiomatische Denken*.

Ivi Komšiću je to uspjelo uvodjenjem koncepta SOCIJALNE PULSACIJE. Taj koncept je ALFA KONCEPT njegove teorije koji je ugradjen u pet temeljnih stavova koji imaju funkciju aksioma u njegovoj teoriji. Komšić je svoj tekst organizirao s jedne strane kao deduktivni traktat / *Tractatus*, a s druge strane kao sociološku studiju slučaja koja referira na društvena i politička stanja Bosne i Hercegovine, i na taj način postigao nešto što se može imenovati kao *sociološki tractatus philo-*

3 Komšić, Ivo. Teorija socijalne pulsacije.Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2015. Komšić na više mjesta ju tekstu objašnjava šta misli pod sintagmom prenosivi kauzalitet. On o što je pri tome važno istaći jeste da Komšić uočava da sam društveni kauzalitet oscilira u svom djelovanju, odnosno da njegova snaga nije stalno istog intenziteta, nego da raste i opada, povećava se i smanjuje, p čak i da prestaje da djeluje ako iščeznu akteri i procesi njihovog djelovanja.

4 Ibrulj, Nijaz. *Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta*. U: Komšić, Ivo: Teorija socijalne pulsacije.Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2015. str.147.

5 Ibid., str.160.

6 Ibid., str.154.

7 Ibid., str.170.

8 Ibid., str.143.

9 Hilbert, David. *Axiomatische Denken*. U: D.Hilbert. *Gesammelte Abhandlungen*, vol. 3, Berlin: Springer, 1935.

sophicus. On je u wittgensteinovskom stilu derivirao svoje teoreme iz 5 osnovnih teza ili tvrdnji.

Stav 1. Pulsacija je stanje u kome se nalaze socijalni akteri – pojedinci, socijalne skupine, institucije. To stanje je djelatno.

Stav 2. Pulsirajući jedni prema drugima, socijalni akteri proizvode socijalne činjenice – društvene odnose, institucije, vrijednosti, pravila, zakone.

Stav 3. Socijalni akteri sadrže mogućnosti svih svojih stanja i određuju ih.

Stav 4. Socijalno stanje je pulsacija socijalnih aktera različitog intenziteta.

Stav 5. Novo socijalno stanje nastaje kada pulsacija socijalnih aktera oslabi ili potpuno izgubi svrhe koje su pokretale njihove intencije.

Ove pak stavove ili tvrdnje ili teze treba posmatrati i interpretirati kao nestabilne ili "nečiste" aksiome jer su oni temelji *anomalijskog društvenog inferencijalizma*, jer se u ovom kontekstu tvrdnje, stavovi, zaključci, dokazi, teorije unutar društvevnih relacija izvode iz *uvjerenja*, iz *dijalektičkih premise* koje su samo vjerovatne a ne nužno istinite, iz vrijednosnog svijeta i moralne historije pojedinaca, društvenih grupa, društvenih klasa. One su ili na periferiji ili u središtu socijalnog i političkog djelovanja i nije ih nikada moguće zasnovati na apsolutno izvjestan apriorni način, ni kao matematičke ni kao logičke tautologije, potpuno stabilne i potpuno čiste / apriorne sudove svake znanosti. Njihov sadržaj je uvijek promjenjivo iskustvo. Još veći je problem što su svi društveni fenomeni međusobno povezanu u jednu mrežu društvenih fenomena koja globalno funkcionira tako što paralelno pulsira i distribuira svoje uzročno-posljedične implikacije istovremeno na svim krajevima svijeta u različitim socijalnim i kulturnim okruženjima, u *sociokulturnom relativizmu*.

Komšić je uveo osam *fenomenoloških markera* za osam varijabli kojima se promjenjivi kauzalitet društvenih relacija može interaktivno projektirati, odnosno od čega uopšte zavisi bilo koji društveni fenomen. Time je odredio i funkciju interaktivnosti ovih varijabli, odnosno način njiove uzajamne odredivosti. Jedan društveni fenomen, koji je po svojoj naravi društvena pulsacija, granuliran je u fenomenima koje obuhvaća: intenciju (*a*), reakciju (*b*), refleksiju (*c*), komunikaciju (*d*), institucionalizaciju (*e*), interiorizaciju (*f*), strukturaciju (*g*), inovaciju (*h*). Odnos pulsacija je prema Komšiću sinergijski i njihova se uza-

jamna djelovanja mogu izraziti funkcijom i analizirati njihov učinak na društvene fenomene. Ove, međutim, varijable, u koje je granuliran svaki pojedinačni fenomen socijalne pulsacije, potrebno je dalje granulirati sve do njihove jednoznačnosti i kauzalne funkcije / uloge koju imaju u matrici osmostruke kauzalnosti.

Društveni akteri, njihovo djelovanje i njihova produkcija društvenih relacija uvijek je u relativnom odnosu prema realnim ili samo teorijskim društvenim strukturama, društvenim mehanizmima, društvenim zakonitostima koje se nameću kao teorijski instrumetarij znanstvenog razumijevanja jednog po sebi fluidnog svijeta odnosa i sila koje u njemu djeluju. Društveni fakticitet je teorijski nesavladiv sve do trenutka dok se ne uzmu u objašnjenje društvene institucije koje počinju omogućavati produkciju društvenih činjenica i stanja stvari. Komšić je u svojoj knjizi uočio da je normativnost koja djeluje u društvenom svijetu zapravo primarno deontička, vrijednosno konstituirana i aktivna u komunikaciji u kojoj se osim razumijevanja značenja postavlja i zahtjev za važenjem moralnih i političkih stavova aktera koji komuniciraju na dnevnoj ravni. Ali ja ova normativnost istovremeno *anomalijska normativnost* jer počiva na *anomalijskom kauzalitetu*, odnosno na kauzalitetu koji je prenosiv i čiji intenzitet je promjenjiv.

"Fakticitet, kakav je društveni, koji je ovisan od jezika, od refleksije, od interpretacije, od intencionalnosti aktera, od vremena, od prostora i od kulture može biti samo *kontingentni fakticitet* sa *anomalijskim kauzalitetom* u svojoj konstrukciji i sa *anomalaijskim inferencijalizmom* u kognitivnoj rekonstrukciji subjekata. Jer, činjenice ili stanja stvari u društvenim procesima nisu same stvari ni objekti nego ono što je u društvenim procesima *projektovano* (društvene relacije), ono što je u društvenim objektima *deontički prejudicirano* (društvene vrijednosti). To što je u društvenim procesima projektovano i *prejudicirano* ili *anticipirano* pripada *implicitnoj ontologiji društvenog fakticiteta*, bilo da govorimo o strukturama, ili o mehanizimima ili o funkcijama društvenih procesa. A sve ukazuje na to da bi ta ontologija mogla biti primarno semantička i simbolička. " [10]

Treba reći još i ovo: Komšićeva teorija socijalne pulsacije sadrži u sebi mogućnosti nove redeskripcije i nove recepcije jer su njene forme konceptualizacije prevodive u invarijantne jezike novih teorijskih

10 Ibrulj, Nijaz. *Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta*. U: Komšić, Ivo: Teorija socijalne pulsacije.Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2015.

opcija. Jedna od tih opcija je data u pogovoru za Komšićevu knjigu [11] i naznačena je kao *projektivna sociologija* čija je metodska opcija *prokjektivna semantika društvenih relacija*. To je pristup koji traži da se društvena fenomenologija u svojoj interpretaciji nužno granulira u *konvergentne društvene fenomenologije* čiji su procesi i percepcija tih procesa predstavljeni u *redeskripciji* kao *paralelno distribuirana* i interaktivna socijalna stanja kojima treba biti moguće odrediti smisao i značenje i u budućnosti a ne samo u prošlosti.

Nijaz Ibrulj
Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu
nijaz.ibrulj@ff.unsa.ba

11 Vidjeti: Ibrulj, Nijaz. *Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta*. U: Komšić, Ivo. Teorija socijalne pulsacije. Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2015. Str.112-177.

REKONSTRUKCIJA *DRUŠTVENE STVARNOSTI* IZ PERSPEKTIVE *TEORIJE SOCIJALNE PULSA*CIJE[1]

Ivo Komšić, *Teorija socijalne pulsacije.* Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2015.

Knjiga Teorija socijalne pulsacije autora prof.dr Ive Komšića, redovnog profesora sociologije na odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu, neskromno kazano, reprezentira jedno od bitnijih postignuća u filozofskoj i sociološkoj literaturi objavljenoj nakon rata u Bosni i Hercegovini. Mogli bismo, nakon svega što smo čuli, postaviti pitanje: što zapravo reprezentira teorija socijalne pulsacije?

Teorija socijalne pulsacije reprezentira niz izuzetno kompleksnih misaonih i teorijskih refleksija koje obuhvataju i sežu u suštinu same prirode društvenih nauka promišljajući ih sa stanovišta mogućnosti njihove rekonstrukcije i rekonfiguracije u odnosu na savremeni društveni svijet. Teorija socijalne pulsacije nastoji dosegnuti s onu stranu sociologije kao puko empirijske nauke. Iako teorija nastaje kao studija slučaja, dakle, utemeljena na zbivanjima u Bosni i Hercegovini početkom devedestih godina (čiji je autor bio aktivni učesnik) ona je daleko više od jednog pukog uvida u neposredno empirijsko. Radi se o teoriji koja po svom stilu i vokabularu pripada modernističkoj tradiciji ili onome što Bourdieuova sociologija zove konzervativnoj kritici, te u tom smislu, tekst pruža svojevrstan otpor jer je sam autor u aktivnoj prepisci sa cjeloukupnom historijom ideja od Platona i Aristotela, Kanta i Hegela, Webera i Durkheima, Shutza i Heideggera, Adorna i Habermasa, te je predodređena prema otkrivanju historijskih relacija koje po težini svojih pitanja prevazilaze svakodnevne interakcije.

Komšićeva teorija rekurira pitanje o mogućnosti humanizacije društvenih nauka u XXI st., sa fokusom na sociologiju shvaćenu kao

1 Izlaganje je pripremljeno povodom promocije knjige prof.dr Ive Komšića Teorija socijalne pulsacije (Sarajevo Publishing, 178 str.) održane na Filozofskom fakultetu u Tuzli 27.11.2015 g

temeljnu društvenu nauku, te se u svom temeljnom određenju pojavljuje kao rasprava o utemeljenju sociologije čiji klasični vokabulari bivaju nedostatni za eksplikaciju savremene društvene stvarnosti a čiji temeljni pojmovi bivaju u krizi? Na značaj mišljenja krize pojmova neke znanosti upozorava nas još klasična fenomenološka filozofija, poglavito Heidegger kazujući da:

"Pravo kretanje u znanostima odigrava se u više ili manje radikalnoj i samoj sebi netransparentnoj reviziji temeljnih pojmova. Nivo neke znanosti određen je time, do koje je mjere ona sposobna za krizu svojih temeljnih pojmova. U takvim imanentnim krizama znanosti počinje se kolebati odnos pozitivno istražujućeg ispitivanja prema samim stvarima što ih se ispituje"(Heidegger, 9, 1985)

Kazali smo da je Komšićeva Rasprava ili sociološki Tractatus Philosophicus, kako ga dr. Nijaz Ibrulj određuje u Pogovoru, pokušaj revizije temeljnih pojmova modernističke sociologije s obzirom na njihovu nedostatnost i nepotpunost onda kada pretendiraju da ekspliciraju elemente savremene, neposredne društvene stvarnosti. Temeljni uvid i porijeklo teorije socijalne pulsacije sastoji se upravo u tome da termini, pojmovi, klase i kategorije sociologija koje tradiraju Marxa, Comtea, Durkheima, Webera, Parsonsa, Luhmanna itd. nisu u stanju plauzabilno reprezentirati sliku stvarnosti savremenog društvenog svijeta.

U tom smislu, autor se teorijom socijalne pulsacije pridružuje onome što bi se moglo odrediti i imenovati kao refleksivna sociologija, sociologija društvenih praksi ili socijetalna prakseologija kako je Bourdieu u krajnjoj konsekvenci razumijeva i definira. Unutar tema kojima se bavi, Komšić pripada onim autorima koji svoju autentičnost crpe iz pokušaja da isposreduju najstariju sociološku antinomiju: antinomiju između aktera i društvene strukture, subjekta i objekta, individue i kolektiva. svijesti i podsvijesti, fluidnosti i solidnosti. itd.

Njegova tendencija nije dijalektičko riješavanje ovog problema tj. uvođenje neke vrste dijelaktičkog principa kojim se može interpretirati kretanje i suodnosnost pojmova kao što su, recimo u Gidensovoj varijanti, akter i društvena struktura. Autor je duboko svjestan da su koncepti kao što su strukturacija (Giddens), figuracija (Elias) te komunikativno djelovanje (Habermas) mogući jedino kao znanstveni modusi eksplikacije društvene stvarnosti ondje gdje je ona zasnovana na koliko toliko stabilnim društvenim normama i vrijednostima. Njegova teorija, u čijem je srcu pojam prenosivog kauzaliteta, polazi od

post- ratne[2] bosanskohercegovačke društvene stvarnosti koja bi se iz perspektive Durkheimove sociologije mogla okarakterizirati kao duboko anomijska u smislu normativnog, legislativnog i legalnog zastoja te atrofiranja svih društvenih normi.

Jedinstvenost koju nam Komšić donosi u sociološku literaturu na tlu BiH jeste u prvom sistematskom, teorijskom te epistemološkom pokušaju ekspliciranja onoga što se u stvarnosti zbilo u BiH, ukazujući na značaj Hegelovog tumačenja i viđenja pojma zbiljskog, kao onoga što je istinito u svom postojanju i oko čega ne može niti u jednom trenutku biti dvojbe. Za autora nema retroaktivnog revidiranja historije i historijskih činjenica shvaćenih kao društvenih činjenica. Za Komšića je na ovaj način pitanje teorije socijalne pulsacije u isto vrijeme i pitanje o biti socijalne ontologije uopće tj. pitanje o svim sekvencama koje tvore našu društvenu stvarnost (politika, ekonomija, jezik, institucije, ontologijska nesigurnost, moralnost, pravo itd.)

Teorija socijalne pulsacije, čiji su nervi (Adorno) pojmovi prenosivog kauzaliteta i socijalna pulsacija promjenjivog inenziteta kazuje nam da "socijalni akteri kao nositelji socijalnih praksi" (Komšić, 2015) nisu izolovani eniteti, dakle, samostalne monade, subjekti u svom djelovanju odjeliti od socijalnog konteksta, nego da upravo duboko inkorporirani u socijalni kontekst konstatno tvore samu društvenu stvranost tj., rečeno pojmovima sociologije M.Webera, ne postoji nikakakvo djelovanje koje nije u isto vrijeme društveno djelovanje. Tu leži smisao Komšićeve hipoteze da se "socijalni akteri doživljavaju kao socijalni pulsari te kao takvi subjekti socijalnih praksi" (Ibid, 2015). Pulsacija je u tom smislu stanje socijalnih aktera, primjenjivo kako na pojedince tako i na kolektive; kako na subjektivno tako i na objektivno. U tom smislu pulsacija obuhvaća "sve svoje fenomene: intenciju, reakciju, refleksiju, komunikaciju, institucionalizaciju, interiorizaciju, strukturaciju i inovaciju" (Ibid, 20)

Ako Komšićevu Teoriju socijalne pulsacije odredimo kao svojevrstan Projekatte pokušamo sistematizirati njena dostignuća u vidu stavova, kao što to biva običaj sa svim potentnijim teorijama, onda bismo mogli impostirati sljedeće teze:

1. Radi se o sociologu sa "dubokim filozofskim uvidom u pitanja društvene stvarnosti" (Golubović, 2006) i svih njenih momen-

2 Autor preferira pojam post-Daytonska Bosna i Hercegovina.

tuma (politika, istorija, ekonomija, kultura. itd.) Komšićeva teorija je u svojoj krajnjoj instanci na tragu pokušaja da se da odgovor na pitanje Dijalektike prosvjetiteljstva: "zašto čovječanstvo umjesto da bude humanije mjesto sve više tone u barbatsvo nove vrste?" (Adorno, Horkheimer, 1989)

2. Komšić, konstruirajući i konstituirajući Teoriju socijalne pulsacije, čvrsto gaji povijerenje u humanističke i društvene nauke te stoji na frontu odbrane njihovog digniteta u epohi redukcionističkih i scijentističkih tendencija u znanostima generalno.
3. Komšićeva teorija prilog je savremenoj sociološkoj debati o statusu moderne i u tom smislu ona se ispostavlja kao refleksivna sociologija tj. njena epistemološka tendencija je dvosmjerna: usmjerena je prema onome što se istražuje ali također i prema onome ko istražuje.
4. Za Komšića polarizacija sociologije na teorijsko -praktično; subjektivno objektivno; eksterno interno; solidno fluidno nije opcija. Kao i Jeffrey Aleksander, Komšić je svjestan da se pitanja savremene sociologije ne mogu plakativno reducirati na teorijsku debatu o binarnim opozicijama. Ukoliko bi to bio slučaj onda sociologija više ne bi ispunjavala svoju svrhu; rečeno autorovim terminima njena naučna pulsacija bila bi u cjelosti malaksala
5. Za autora radi se o trajnoj isprepletenosti, inetrakciji i realizaciji sociologije i njenih fundamentalnih kategorija u odnosu na BiH društvenu zbilju. To je smisao one teze "da prvi put iz svog povijesnog iskustva (horizonta) možemo govoriti o rekonstrukciji društvene stvarnosti i znanosti o toj stvarnosti." (Komšić, 2015)

Na koncu, za Ivu Komšića kao sociologa, filozofa i humanistu, znanost mora zastupati stav tzv. vrijednosne neutralnosti, koji kao pojam inherentno Weberove sociologije otvara mogućnost rekonstrukcije i reifikacije novih društvenih vrijednosti tj. iskazuje se u vidu stava da "nema objektivnih vrijednosti bez subjektivnih predstava tih vrijednosti." (Golubović, 2006) Za autora humanističke i društvene nauke reprezentiraju topos u kome se treba odviti posljednja bitka za mogućnost čovjeka kao zoon logon ehona.

Na koncu, treba napomenuti da je u pripremi i engleski prevod Teorije socijalne pulsacije čijim će izdavanjem knjiga zadobiti svjetsku prostornost i biti sagledana iz horizonta svjetske kritike.

Tomislav Tadić
Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu
Odsjek za Sociologiju
ZINK - znanstveno - istraživački inkubator

FILOZOFSKI TRIPTIH

Željko Kaluđerović, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet Novi Sad, Novi Sad, 2014. godina, 423 str.

U okviru obilježavanja 60-godišnjice jubileja Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, galaksija knjiga je bogatija za još jednu, pod naslovom *Filozofski triptih,* autora Željka Kaluđerovića. Izdata je prethodne, 2014. godine, a koju autor posvećuje svojim studentima.

Naslov djela nam sugeriše kako njegovu strukturu čine tri povezana ciklusa tematskih radova. Ova knjiga je prvenstveno sastavljena od tekstova koji su bili dominantno zastupljeni u autorovom filozofskom angažmanu u posljednjoj deceniji. Prvo poglavlje čine tekstovi objavljeni u različitim časopisima i zbornicima koje udjelovljuje Kaluđerovićevo interesovanje za (bio)etičke teme. Drugi ciklus tekstova vezan je za antičku filozofsku misao i autorovu primarnu naklonost u izrazu i argumentaciji izvornom obrascu ljubavi prema mudrosti preko Protagorinog i Kaliklovog razumijevanja pravde, a Sokratovog, Platonovog i Aristotelovog poimanja pravednosti. Treći dio ove knjige sadrži radove koji su objavljeni u specijalizovanoj ediciji pod naslovom PROPAIDEIA, koja je dio već etabliranog izdavaštva na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, također su i rezultat autorovog učestvovanja u dva projekta koji se tiču tradicije nastave filozofije u najstarijim gimnazijama u Vojvodini. Na kraju svake cjeline nalazi se bogati popis literature.

Prvu cjelinu, autor je naslovio *(Bio)etički kaleidoskop* čiji naslov otkriva intenciju autora za tematskim šarenilom ovog dijela. Prvi tekst *Bioetičko razmatranje dostignuća savremenih nauka, posebno genetike* ukazuje na odgovarajući interdisciplinarni i pluriperspektivni pristup, kao i svijest o odgovornosti, što bi konačno trebalo da rezultiraju delikatnijim i odgovornijim odnosom samih naučnika prema mogućnostima vlastite naučne discipline, u ovom slučaju genetike, i značaju njenih učinaka. Sljedeći rad *Bioetika i diplomatija* govori o bioetičkim raspravama na zasjedanju Organizacije Ujedinjenih Nacija kada je usvojena *Deklaracija o kloniranju ljudi,* uključujući terapeutsko i reproduktivno kloniranje. Autor sa žalom konstatira da pregovaranje u Ujedinjenim Nacijama o spomenutom problemu pokazuje da su bioetičke dileme

i naučni diskurs relativno lahko zamijenjeni iskazima koji nisu primarno rukovođeni interesima struke i potrebama ljudskog roda, već su bili značajno obojeni političkim, ekonomskim, kulturnim i religijskim osobenostima grupa država ili pojedinačnih država. Kaluđerović na kraju teksta daje prijedlog da bi možda bilo bolje da se rasprava o problemu kloniranja ljudi i eventualna potonja regulativa prepuste stručnjacima i odgovarajućim stručnim tijelima, a nakon podrobnog informisanja javnosti, tek potom dati na razmatranje relevantnim nadnacionalnim institucijama.

Tekst *Bioetičko razmatranje statusa ne-ljudskih živih bića* govori o dovođenju u pitanje antropocentričke slike svijeta koja je bila važan razlog što se naša prevalentno tehnička civilizacija nije razvijala u skladu s prirodom, nego mnogo češće u opreci s njom, te neantropocentričkim proširenjem etike posljednjih decenija, odnosno sve glasnijim postavljanjem (bio)etičkih zahtjeva za jednim temeljnim i novim rješavanjem odnosa između ljudi i životinja. Da li će čovjek uskoro napraviti značajan iskorak tako što će prestati da jede životinje, to jest priznati fundamentalno *pravo* životinja na život?

Nadalje, pretposljednji rad u ovoj cjelini nosi naslov *Kontroverze oko genetički modifikovanih organizama.* Sadržaj ovog teksta prolazi kroz definicije genetike, Darvinove evolucije, otkrivanja strukture DNK do *genske revolucije* koja dovodi do rapidnog povećanja zasijanih površina GMO. Autor iznosi argumente za i protiv korištenja GMO, te potrebe za poljoprivrednom etikom. On sugeriše, na kraju teksta, nekoliko prijedloga za rješavanje duboke socijalne nejednakosti među ljudima, jer ona nastaje kao reakcija na uvođenje novih tehnologija koje pri sadašnjoj distribuciji resursa doprinosi sve većoj koncentraciji moći i novca u razvijenim i bogatim zemljama, preko pitanja poljoprivredne proizvodnje.

Naredni tekst *Etika "versus" sport* počinje trima definicijama sporta s razloga potrebe za njegovom pojmovnom artikulacijom. Nakon toga, autor razmatra dvije vrste pravila u sportu: konstitutivna i pravila sportskog ponašanja. Moralne vrijednosti koje se u sportu najčešće spominju su: pravednost, iskrenost, odgovornost i dobročinstvo. Autor ukazuje na opasnosti poistovjećivanja fer-plej sa usklađenim pravilima, jer bi se po njemu previše redukovala ideja fer-pleja, a što vodi u formalizam razumijevanja igre. Otuda potreba za uspostavljanjem moralnog okvira koji bi regulisao efekte postuliranja tržišta unutar sporta, a očuvao interne vrijednosti. Posljednji rad u ovoj cjelini jeste *Poimanje i ambivalentnost globalizacije* koji kao i prethodni ukazuje na potrebu definiranja,

u ovom slučaju globalizacije, pa tako autor donosi deset različitih definicija koje omogućavaju bolje zahvatanje njenih karakteristika. Kaluđerović iznosi tri glavna pogleda na globalizaciju: viđenje *hiperglobalista, skeptika* i *transformacionista.* Kao specifičan odgovor na suprotstavljene teze *hiperglobalista* i *skeptika* javljaju se *transformacionisti,* koji danas čine *mainstream* i pokušavaju pokazati da je globalizacija realan proces, ali istovremeno kompleksan i protivrječan fenomen. Na kraju, autor kaže da se epoha globalnog poretka ne svodi na borbu za globalizaciju ili protiv nje. Stvarni sukob se vodi oko socijalne prirode i historijske forme globalizacije. Rasplet spora oko dominantnog oblika globalizacije, konačno, u temeljnom i doslovnom smislu odlučiće na koji način će živjeti milijarde običnih ljudi na svijetu.

Druga cjelina pod naslovom *Pravda i pravednost* započinje tekstom *Razložnost "homo mensure" i individualna pravda.* Ovdje Kaluđerović iznosi mnoga mišljenja o Protagorinoj izreci da je čovjek mjera svih stvari preko sofista, Demokrita, Sokrata, Platona i Aristotela do novijih autora: Barker, Morison, Šiler, Gomperc, Fon Fric, Celer, Kalogero, Barnet, Sekst Empirik, Koplston, Perović. Ovo dovoljno govori o šarolikosti izvora koje je autor koristio pri izradi ovog teksta tako da će se čitalac susresti sa pravim bogatstvom različitih tumačenja. Može se reći da je neosporno da je Protagora donio ideju pravde u humanistički okvir sa svojom čuvenom izjavom o čovjeku kao mjeri svega, ali i dodati da ova heraklitovsko-sofistička koncepcija individualne pravednosti, koja i dan-danas ima značajan uticaj, predstavlja kontrast parmenidovsko-platonovskoj ideji nepromjenljive pravde. Naredni tekst *Pravda kao pravo jačeg, boljeg i snažnijeg* predstavlja helenske refleksije o opreci *prirode* i *zakona* koja predstavlja najkarakterističniju pojmovnu tvorevinu grčkog prosvjetiteljstva, a koja se u većem dijelu tiče doživljavanja pravde. U nastavku teksta se iznose Sokratove koncepcije pravde koja je u etičkom i moralnom smislu superiornija od Kaliklove, ovaj potonji pravdu razumije *kao pravo jačeg, boljeg i snažnijeg* što je već uvršteno u naslov ovog teksta.

Sljedeći rad ovog drugog dijela knjige nosi naziv *Pravednost i zakonitost – identitet neidentiteta.* Dobrim dijelom prikazuje Sokratove metode spoznajnog traženja dobra koje je, dakako uvijek usmjereno na praktičku realizaciju. Sokrat traga za opštim definicijama to jest za pojmom, ili drugačije rečeno za dobrom u čovjekovom djelovanju. U nastavku se tretira pravda i pravedno djelovanje u Sokratovom mišljenju, te Platonovi i Aristotelovi komentari. Pojmiti šta kao takva vrlina jeste, po Sokratu podrazumijeva spoznavanje samog sebe. Na

kraju, Kaluđerović kaže da Sokrat, kao utemeljitelj fenomena moralne svijesti ima problema da postojeće predstavno viđenje pravednosti transformiše u njeno poimanje, a da ona pritom ima generalni i opštevažeći karakter.

Tekst pod naslovom *Dikaiosyne – bivstvena kardinalna vrlina* u centar svog tretiranja stavlja Platona i njegovo poimanje pravednosti, a on pojam pravednosti stavlja u samo središte filozofske diskusije. Za njega je vrlina u suštinskom smislu vezana za bit države. Platon, naime, premješta težište spoznajnog traženja pojma *dikaiosyne* s pojedinca na cjelinu, odnosno *politeiu.* Nakon razmatranja svih pet oblika koje Platon razmatra u Državi, na kraju se ističe zašto je on bio za sofokratiju, vlast najmudrijih. Samo u kraljevstvu odnosno aristokratiji, pravednost može u potpunosti doći do izražaja kao ujedinjujući i harmonizirajući princip, koji sva tri *dijela* duše i sva tri poznata staleža drži u ekvilibrijumu, omogućavajući cjelini da skladno funkcioniše.

"Generička" i "partikularna" pravednost je posljednji tekst ove druge cjeline. Osvjetljava Aristotelovo mišljenje o pravednosti, a usputice spominje oblike vladavine. Ono što je najvažnije jeste da je Aristotel, iako je na Platonovom tragu shvatanja pravednosti kao potpunu i najveću od vrlina, ipak učinio da se ideja pravde iz transcendentnog statusa vrati u konkretnost ljudskih i socijalnih odnosa. Aristotel će utemeljiti sopstvenu ideju o mješovitom obliku vladavine kao najboljem obliku. Za njega je najbolje državno zajedništvo sastavljeno od građana srednjeg staleža, jer taj stalež uspostavlja ravnotežu i priječi prevlast bilo koje oprečne krajnosti. Aristotel je čvrsto bio ubjeđen da najbolje rješenje za državu ne može počivati na platonovskom konceptu uniformnosti zajednice, već da se ono mora tražiti u jedinstvenosti njenih različitosti.

Treći, ujedno i najduži dio *Filozofskog triptiha* jeste *Tradicija nastave filozofije u Vojvodini.* U ovom dijelu nalazi se šest tekstova, od čega četiri o autonomnosti u kreiranju sopstvenih nastavnih planova i programa iz filozofskih predmeta: *Autonomnost Karlovačke gimnazije u kreiranju nastave filozofije u periodu od 1791. do 1921. godine,* drugi tekst *od 1917. do 1941. godine,* treći otkriva *Autonomnost Novosadske gimnazije u kreiranju nastave filozofije u XIX i početkom XX vijeka,* a četvrti *od 1914. do 1941. godine.* Dva teksta analiziraju zastupljenost filozofskih predmeta i tema u Programima i Izvještajima Karlovačke gimnazije. Prvi nosi naslov *Analiza zastupljenosti filozofskih predmeta i tema u Programima* (u drugom tekstu *i "Izvještajima") Karlovačke gimnazije. Period od 1791-1852 godine,* a drugi *od 1853-1856 i od 1857-1921/22 godine.* Karlovačka gimna-

zija je često mijenjala svoj naziv, a ono što autor na kraju svakog od četiri teksta o Karlovačkoj gimnaziji konstantno ističe jeste da je nastava iz filozofskih predmeta u Karlovačkoj gimnaziji imala osobenu evoluciju, relativno nezavisnu od implementiranih promjena. U prvih 130 godina postojanja je, unatoč silnih promjena i pritisaka, uz klasični humanizam i kosmopolitizam, jednako ustrajno njegovala i nacionalni romantizam i bila jedan od stubova očuvanja identiteta srpskog naroda u Austrougarskog monarhiji. Kasnije, 1921. godine došlo je do podržavljenja Gimnazije. Od 1924. godine se od izrazito klasične pretvorila u realnu gimnaziju. Kasnijim naporima direktora i profesora bila je istovremeno klasična i realna gimnazija. Kada je posrijedi druga najstarija gimnazija u Vojvodini, Kaluđerović iznosi podatke o osnivanju Novosadske gimnazije, njenom funkcionisanju za vrijeme Prvog svjetskog rata, autonomiji, transformacijama, obnavljanju klasične gimnazije, također govori o otežavajućim okolnostima, vanjskim pritiscima, odolijevanjima, karakteristikama nastave itd. Čitaoce koje budu zanimale sličnosti i razlike u radu ove dvije gimnazije, kao i više detalja o ovome, moći će naći obilne podatke u ovom najvećem dijelu *Filozofskog triptiha.*

Željko Kaluđerović predaje Helensku i Helenističko-rimsku filozofiju, Etiku, Novinarsku etiku i Filozofiju morala na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, Antičku i Srednjovjekovnu filozofiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Tuzli. Objavio je više od sedamdeset naučnih i stručnih radova u zemlji i inostranstvu, pretežno iz antičke filozofije, historije filozofije i praktičke filozofije. Učestvovao je na blizu trideset međunarodnih simpozijuma i jednom svjetskom kongresu (9th World Congress of Bioethics). Autor je knjiga *Aristotel i predsokratovci, Helensko poimanje pravde* i *Presokratsko razumevanje pravde.*

Ovo djelo iznosi zainteresiranom čitateljstvu aktuelna i šarolika (bio)etička razmatranja koja će sve više biti na značaju, ali isto tako izvorne i vječne teme, prije svega u filozofiji, kao što su pravda i pravednost. Osnovna orijentacija ovog djela, na osnovu takovrsnog sadržinskog opsega, jeste njegovanje filozofskog senzibiliteta koji pazi da se most između tradicionalnog i savremenog u filozofiji nipošto ne ugrožava. Ne treba zaboraviti da je po Hegelu istina u cjelini.

Haris Dubravac

DVIJE RASPRAVE O VLADI

John Locke, Dvije rasprave o vladi, preveo Saša Novak, Naklada Juričić, 2013.

John Locke (1632-1704) je svojim djelom *Dvije rasprave o vladi* (*Two Treatises of Government*) otvorio novu stranicu u povijesti političko-filozofske misli. Pored gnoseologije, Lockeov najvažniji filozofski doprinos pokazuje se upravo u području političke filozofije, što se u navedenom djelu očituje brojnim stavovima odredbenima za, primjerice, liberalizam i suvremeni pojam demokracije.

Hrvatsko izdanje djela *Dvije rasprave o vladi* iz 2013. godine preveo je Saša Novak prema izdanju Lasletta (Cambridge 1960) jasnim i zadovoljavajućim stilom. Uz to, Novak je bilješkama popratio mjesta na kojima bi pojedini izrazi eventualno mogli ostati nejasni. Navedeno izdanje sastoji se od predgovora, dvije rasprave, kazala imenā i popisa djela Johna Lockea.

Prva rasprava naslovljena je "Knjiga I. U kojoj su objelodanjena i srušena pogrešna načela i osnove sir Roberta Filmera i njegovih sljedbenika", a druga "Knjiga II. Ogled o istinskom porijeklu, dosegu i svrsi građanske vlade".

Prva rasprava, koja se sastoji se od jedanaest poglavlja, ustvari je Lockeova biblijski iscrpljena interpretacija kojom on osporava stavove Roberta Filmera iznesene u djelu *Patriarcha*. Filmerovo temeljno stajalište je, ističe Locke u drugom poglavlju ("O očinskoj i kraljevskoj vlasti"), "da *ljudi po prirodi nisu slobodni*". Naime, Filmer je ustvrdio da su ljudi od rođenja podčinjeni svojim roditeljima, a tu vrstu podčinjenosti nazvao je "očinska vlast". Očinsku vlast, koja potječe od stvaranja Adama, Filmer je odredio kao "božansko nepromjenjivo pravo suverenosti" na osnovi kojega otac (vladar) ima apsolutnu vlast nad svojom djecom (podanicima). Na toj pretpostavci Filmer je zasnovao svoju teoriju vlade i vlasti vladara – dakle apsolutnu monarhiju. Locke je najprije iznio argumente na kojima je Filmer temeljio Adamovo pravo na suverenost, a potom ih je, posebice u trećem ("O Adamovom pravu na suverenost na osnovi postanka"), četvrtom ("O Adamovu pravu na suverenost na temelju darivanja") i petom ("O Adamovu pravu na suverenost na temelju podčinjenosti Eve") poglavlju i opo-

vrgnuo. Kritika je uvelike usmjerena na Filmerovo, prema Lockeovu sudu, netočno poimanje političke podčinjenosti. U šestom poglavlju ("O Adamovu pravu na suverenost na temelju očinstva") Locke je osporio apsolutnu očinsku vlast nad djecom te zagovarao jednakost majke i oca u roditeljstvu. Locke je poglavlje zaključio spoznajom da očinska vlast prema Filmeru ili daje kraljevsku vlast, u kojem slučaju će biti onoliko kraljeva koliko ima očeva, ili ne daje, a onda Adam ne bi mogao biti suveren na osnovi toga prava. Dakle, Filmerove postavke su neodržive. U osmom poglavlju ("O prenošenju Adamove suverene monarhijske vlasti") Locke je odredio vlasništvo i očinstvo kao temelje Adamove monarhije, da bi u devetom poglavlju ("O monarhiji na osnovi nasljeđa od Adama") izložio dio svoje teorije vlasništva – jednog od presudnih pojmova njegove filozofije uopće – a čiji neizmjeran značaj dolazi do izražaja u drugoj raspravi. Daljnjom argumentacijom Locke je došao do zaključka da Adamovu suverenost, ukoliko je i postojala, nije mogao naslijediti nitko od njegove djece. Dakle, Adamova suverenost zasnovana na vlasništvu odnosno očinstvu, smatra Locke, "nije mogla prijeći na njegova nasljednika, nego je zajedno s njim morala prestati postojati". U posljednjem, dakle jedanaestom poglavlju ("Tko je nasljednik?") prve rasprave Locke je postavio vladu na svjetovne osnove, što čini još jedan od njegovih najvažnijih doprinosa političkoj filozofiji. Valja istaknuti da je Locke u prvoj raspravi u više navrata kritizirao Filmera s obzirom na tri stvari: neuvjerljivost argumentacije, pogrešna interpretacija *Biblije* i neprecizan jezik. Štoviše, Locke je Filmerovu argumentaciju smatrao potpuno promašenom istaknuvši da je "njegova nesreća što se namjerio na hipotezu koja je u suprotnosti s prirodom stvari i ljudskim prilikama".

Druga rasprava, u kojoj je Locke sustavno iznio svoj političko-filozofski nauk, sastoji se od devetnaest poglavlja. U toj raspravi pronalazimo razloge koji čine Lockea nezaobilaznom figurom u političkoj filozofiji. Budući da je Filmeru zamjerao nepoznavanje naravi političke podčinjenosti, Locke je u prvom poglavlju ("O političkoj moći") najprije ponudio određenje političke vlasti. U drugom ("O prirodnom stanju") i trećem ("O ratnome stanju") poglavlju iznio je svoju zamisao, kako ga naziva, prirodnoga stanja u kojemu se ljudi nalaze prije negoli stupe u zajednicu, pri čemu je bitno ukazati da se Lockeovo određenje prirodnoga stanja uvelike razlikuje od onoga Thomasa Hobbesa. Prema Lockeu, prirodno stanje je "stanje *savršene slobode*" i "*stanje jednakosti*" u kojem ljudi u najvećoj mjeri ne nanose zlo jedni drugima jer prirodnim stanjem upravlja prirodni zakon kojega predstavlja um. Locke

će potom odrediti i razlog iz kojega ljudi ugovorom ulaze u zajednicu – sprječavanje ratnoga stanja. Nakon što je ljude, dakle, smjestio u zajednicu, u četvrtom poglavlju ("O ropstvu") Locke je odredio razlike između prirodne slobode i slobode u društvu, a uz to je i iznio svoje stavove kojima se protivi ropstvu. U petom poglavlju ("O vlasništvu") Locke je odredio čovjekovo vlasništvo kao "*rad* njegova tijela i *djelo* njegovih ruku". Utoliko sredstva za zajedničku uporabu nužno postaju, smatra Locke, sredstva čovjekova prisvajanja. U šestom poglavlju ("O očinskoj vlasti") Locke je zasigurno opet imao Filmera na umu. Naime, djeca prema Lockeu postaju slobodna onoga trenutka kada otpočnu koristiti razum; štoviše, Locke je istaknuo da je općenito sloboda čovjeka zasnovana na posjedovanju uma "koji ga je kadar uputiti u onaj zakon kojim treba upravljati sobom". Locke će potom roditeljsku vlast pripisati ocu, ali i majci te će ustvrditi da je očeva vlast samo "sjena" vladarove vlasti. Budući da je smatrao da je Filmer svoju teoriju razvio na temeljnom nepoznavanju onoga političkoga, u šestom poglavlju Lockeu je najvažnije bilo jasno odvojiti političku od očinske vlasti. U sedmom poglavlju ("O političkom ili građanskom društvu") Locke je iznio svoje viđenje geneze političkog društva, zatim je pronašao izvor sudske vlasti te ponudio drugu odredbu vlasništva izjednačivši ga sa životom, slobodom i domovinom. U osmom poglavlju ("O početku političkih društava") nailazimo na Lockeovo stajalište da u političkom društvu većina odlučuje u ime svih, a zanimljiva je i njegova zamisao da "*dijete nije rođeno kao podanik nijedne zemlje ili vlade*". U devetom poglavlju ("O ciljevima političkog društva i vlade", u tekstu pogrešno označeno rimskim brojem "XI.") utvrđena su tri nedostatka prirodnog stanja koja, prema Lockeovu sudu, ljudima stvaraju potrebu za udruživanjem u države: ustaljen zakon, nepristran sudac i vlast koja bi omogućila provedbu presude. U desetom poglavlju ("O oblicima države") Locke je ukratko naveo oblike države, dok je u jedanaestom poglavlju ("O dosegu zakonodavne vlasti") nedvosmisleno postavio zakonodavnu vlast kao vrhovnu vlast te joj postavio ograničenja. Nastavio je u dvanaestom poglavlju ("O zakonodavnoj, izvršnoj i federativnoj vlasti države") odredivši zakonodavnu vlast onom koja donosi zakone, a izvršnu onom koja ih provodi. U trinaestom poglavlju ("O podčinjenosti vlasti države") ključna je Lockeova tvrdnja da se onaj tko uporabi silu prema narodu suprotno ovlaštenju koje ima postavlja u stanje rata s narodom. Dakle, dobro naroda svakako je temeljni zakon. U šesnaestom poglavlju ("O osvajanju") Locke je odbacio mogućnost uspostavljanja vlade putem osvajanja jer, smatra on,

svaki novi poredak može se izgraditi isključivo uz suglasnost naroda. Valja istaknuti da je Locke zakonitom osvajaču namijenio apsolutnu vlast nad životima poraženih, ali ne i njihovom imovinom jer svaki čovjek je prema Lockeu rođen s dvostrukim pravom: pravom slobode i pravom da naslijedi dobra svoga oca. U posljednjem, devetnaestom poglavlju ("O raspadu vlade") druge rasprave Locke je ustvrdio da raspad društva podrazumijeva raspad vlade, što bi bio izvanjski uzrok raspada vlade. Iznutra se, tvrdi Locke, vlada raspada promjenom zakonodavnog tijela ili djelovanjem zakonodavnog tijela suprotno ovlaštenjima.

S obzirom da su Lockeove *Dvije rasprave o vladi*, prije svega svojom cjelovitošću i utjecajem na daljnji razvitak političke filozofije, jedno od temeljnih djela suvremene političko-filozofske teorije, preostaje samo preporučiti ga svakome tko ima interes ne samo za političku filozofiju nego i šire, kako za filozofiju tako i za političku teoriju općenito.

Damir Sekulić

UPUTSTVA AUTORIMA

Logos je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju", na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermenautike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abcedenim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com
logos@logos.org.ba

Logos
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: logos@logos.org.ba